

JERZY KOSIEWICZ

ROZWAŻANIA O FILOZOFII BOGA

Ks. Stanisław Kowalczyk: *Filozofia Boga*.
Lublin, Redakcja Wydawnictw Katolickiego
Uniwersytetu Lubelskiego, 1995, 352 s.

Filozofia europejska nasycona jest myśleniem religijnym od podstaw, od jej greckiego początku. Koncepcja Boga pojawia się ze szczególną siłą zwłaszcza w filozofii chrześcijańskiej. Bez względu na to, czy jest się zwolennikiem filozofii obracającej się w kręgu samego rozumu (do których chętnie zaliczyłbym także samego siebie), czy też jest się admiratorem filozofii konfesyjnej, o orientacji religijnej, to zagadnienie Boga w historii kultury europejskiej — filozoficznej, teologicznej, artystycznej, gnostycznej, kabalistycznej itd. — jest dla filozofii zagadnieniem szczególnie ważnym. Istotne bowiem dla historyka filozofii jest to, jak formowała się, zmieniała, ewoluowała myśl chrześcijańska. Centralne miejsce w niej, oprócz zagadnień antropologicznych i eklezjologicznych, zajmuje właśnie filozofia Boga.

Filozofia Boga i inne określenia. Ks. Stanisław Kowalczyk zwraca uwagę, że na gruncie filozofii chrześcijańskiej, katolickiej, a więc konfesyjnej, której jest reprezentantem, do oznaczenia refleksji nad Bogiem używa się m. in. określeń: teologia, teodycea, teologia racjonalna, teologia naturalna oraz coraz częściej filozofia Boga. Z tego względu (choć nie tylko) autor omawianej książki tę właśnie nazwę zastosował (inne historyczne przyczyny zostaną przedstawione później).

W tym świetle filozofia Boga nie stanowi (tzn. jako współczesna i poniekąd autonomiczna wersja w stosunku do innych określeń) ani historycznej i systematycznej, ani obiektywnej i *stricte* racjonalnej analizy pojęcia Boga pojawiającego się w myśli filozoficznej w ogóle (niezależnie od własnych opcji i wartościowań). Jest w gruncie rzeczy, co autor konsekwentnie podkreśla, próbą stworzenia nowego kontekstu uzasadnienia dla katolickiej koncepcji Boga. Filozofia Boga jest więc w tym przypadku pewną formą (lecz nie analogonem) teologii czy teodycei religijnej, chrześcijańskiej, ale nie teologią typu arystotelesowskiego, gdyż ona przecież obraca się w kręgu czystego rozumu.

Teologia Arystotelesa posiada przede wszystkim wydźwięk kauzalistyczny. Doszukuje się metafizycznej przyczyny przyczyn. Jego pierwszy poruszyiciel nie jest stwórcą świata, ponieważ świat materialny jest wieczny. W związku z tym, ani nie było innego świata przed nim (np. judaistycznego czy chrześcijańskiego Raju), ani nie będzie po nim (np. nieba czy piekła).

Arystoteles teologią nazwał metafizykę, ontologię, filozofię pierwszą traktując je w sposób zamienny, bowiem dotyczyły one ostatecznych przyczyn świata. Jego

teologia nie miała charakteru religijnego. Nie dowodziła istnienia Boga jako podstawy wierzeń religijnych, nie wskazywała na potrzebę jego kultu, zasadność istnienia organizacji sakralnej i głoszonej przez nią nauki (doktryny).

W przypadku ks. S. Kowalczyka sprawy przedstawiają się inaczej, ponieważ jego filozofia Boga została napisana jako podręcznik akademicki, przede wszystkim na użytek studentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i szkół wyższych o podobnym profilu. Dowodzi on czy to w formie filozofii Boga, czy nowoczesnej teodycei (bądź odpowiednio nazwanej teologii) sensowności i konieczności istnienia Boga katolickiego (nb. uważam, że — bez względu na wspólne starotestamentowe źródło — każde podstawowe wyznanie chrześcijańskie trochę inaczej określa przymioty, naturę Boga). Dowodzenie autora ma charakter racjonalny, oczywiście na tyle, na ile może być racjonalna teologia. Owo dowodzenie jest więc w istocie *quasi*-racjonalnym narzędziem (mimo iż posługuje się kanonami logiki klasycznej, indukcją i metodologią nauk humanistycznych), wzmacniającym poczucie sensu wiary. Autor podkreśla w *Przedmowie*, że „Refleksja o obecności i naturze Boga jest naturalną potrzebą wielu ludzi wierzących; im właśnie ma służyć ta książka” (s. 7).

Wskazane wyżej terminy nie są przez autora (jak zauważyłem wcześniej) traktowane jako wyrażenia równoznaczne. Wskazuje on, biorąc m. in. pod uwagę kontekst pojęciowy, terminologiczny i źródłowy, na istotne między nimi różnice.

W obrębie polskiej refleksji katolickiej stosowane jest, głównie w kręgu filozoficznym, rozróżnienie filozofii i teologii. Przykładem na to może być stanowisko Mieczysława Gogacza stosującego je w zakresie antropologii filozoficznej. Dowodzi on, że „filozof jako filozof wykrywa relacje przyczynowe między każdym bytem przygodnym i pierwszą przyczyną sprawczą oraz wykrywa relacje osobowe łączące ludzi (...). Teolog jako teolog nie wykrywa relacji przyczynowych i nie może ustalić, czym jest relacja. Może tylko informować, że według Objawienia zachodzą między człowiekiem i Bogiem relacje osobowe. Gdy określa czym są te relacje wypowiada się na terenie teologii jako filozof. Gdy wyjaśnia, na czym polegają te relacje, a dokładniej mówiąc — co wnoszą w osobę ludzką, wypowiada się na terenie teologii jako teolog (M. Gogacz: *Niedopuszczalne utożsamienie filozoficznego i teologicznego ujęcia osoby*. W: Idem: *Wokół problemu osoby*. Warszawa 1974, s. 68).

Ten punkt widzenia podziela na gruncie filozofii Boga ks. S. Kowalczyk. Uważa bowiem, że całkowicie odmienny jest formalny przedmiot dociekań teologii i filozofii, ponieważ inny jest sposób uzasadnienia ich twierdzeń i różny motyw pewności. Teologia bada problematykę natury Boga w świecie Objawienia, natomiast filozofia posługuje się metodami i źródłami naturalnymi. Pewność dogmatów opiera się na autorytecie Boga objawiającego i łączy się z oczywistością zewnętrzną, natomiast filozofii „przysługuje wewnętrzna oczywistość uzasadnionych tez. Teologia nie wpływa bezpośrednio na filozofię, nie narusza jej rozwiązań ani metod badawczych” (s. 12).

Konsekwencją rozróżnienia teologii i filozofii jest w rozważaniach nad Bogiem rozróżnienie teologii i teodycei. To właśnie teodycea jest najbliższa pojęciu filozofii Boga, lecz bynajmniej nie tożsama. Stanowi, zdaniem autora, filozoficzną naukę „mówiącą o istnieniu i naturze Boga w oparciu o ludzki umysł, doszukującą się ostatecznej przyczyny istniejącego świata” (s. 10). To znaczy, że nie posiłkuje się

ona w żadnym przypadku argumentacją opartą na przekazach skryptyrystycznych. Pierwsza część teodycei, stawiająca problem istnienia Boga, posługuje się kontekstem uzasadnienia nawiązującym do koncepcji kosmologicznych i antropologicznych. Część druga natomiast posiada znacznie węższy zakres teoretyczny, ponieważ z punktu widzenia poznania filozoficznego, nie można wypowiadać się w sposób pewny o naturze Boga.

Można w związku z tym powiedzieć, że właśnie pierwsza część teodycei jest najbardziej zbliżona do filozofii Boga w świetle argumentacji przyrodniczej (kosmologicznej i antropocentrycznej). Natomiast druga część zakresowo pokrywa się z teologią. Skoro jednak natura Boga, tzn. „Bóg jest istotnym i pierwszorzędnym przedmiotem teodycei” (s. 12), przeto właśnie część druga jest jej częścią najważniejszą. Pierwsza zaś odnosi się jedynie do „bytu przygodnego”, czyli naturalnego. Skoro więc filozofia Boga nawiązuje jedynie do argumentacji przyrodniczej, przeto może stanowić wyłącznie źródło dla części pierwszej teodycei. Nie jest zaś w żadnym przypadku pomocna w rozwiązywaniu problemów związanych z naturą Boga oraz z teologią.

W związku z tym teologia Boga łączy się z metafizyką ogólną, a zwłaszcza z metafizyką typu Arystotelesowskiego (i Tomaszowego), od których „zapożycza: teorię pierwszych zasad, koncepcję bytu i substancji, teorię przyczynowości itd.” (s. 12). Z tego wynika, że filozofia Boga nawiązująca do refleksji Arystotelesa, powinna być w zasadzie elementem finalnym, kwintesencją, sublimacją filozofii bytu, tj. ontologii i filozofii pierwszej. Jednakże, jak sądzę, filozofia Boga w ujęciu Arystotelesowskim, nie powinna być pojmowana jako teodycea katolicka, z tego względu, że Stagiryta uprawiał filozofię o charakterze niekonfesyjnym. Biorąc to pod uwagę, należy zgodzić się z poglądem ks. S. Kowalczyka, że wielu autorów, zwłaszcza związanych z tomizmem egzystencjalnym, popełnia błąd, traktując teodyceę jako końcowy element filozofii bytu. Autor uzasadnia swój punkt widzenia pisząc, że koronnym argumentem owych autorów jest następujące rozumowanie: „skoro metafizyka ogólna analizuje byt jako byt, to tylko do jej kompetencji należy argumentacja za istnieniem Boga jako bytu absolutnego. Wydaje się, że konkluzja nie wynika z przesłanek. Ontologia, oczywiście, analizuje byt jako byt: jego strukturę, kategorię, atrybuty, przyczyny itp. Ontologia nie omawia jednak specyficznych typów bytu: materialnego i duchowego, człowieka i Absolutu, bytu społecznego, kultury, religijności itp. Metafizyka ogólna nie może zastępować filozofii przyrody, antropologii filozoficznej, filozofii kultury, filozofii religii oraz innych dyscyplin filozoficznych. Analogicznie rzecz się ma z filozofią Boga. Jest ona częścią filozofii generalnie ujętej, ale nie fragmentem ontologii. Tomasz z Aktinu uznał analogiczny charakter bytów, różnorodność ich natury, specyfikę działania. Pluralizm ontologiczny uzasadnia pluralizm dyscyplin filozoficznych. Za autonomią filozofii Boga wobec ogólnej metafizyki—przemawia wiele racji. Przede wszystkim istnieje różnorodność przedmiotu, celów i metod obu nauk. Przedmiotem metafizyki ogólnej jest byt jako byt (istniejący), a więc generalnie ujmowany. Przedmiotem teodycei jest specyficzny rodzaj bytu, Absolut jego realność i natura, atrybuty ontyczne i operatywne, stosunek do świata. To wszystko wykracza poza teren analiz ontologii. Punktem wyjścia ontologii, jak i filozofii Boga są sądy egzystencjalne, lecz ich charakter jest odmię-

ny: w pierwszej z nich są to sądy ofensywne typu „to istnieje”, w drugiej zaś zdania egzystencjalne zawierające terminy teoretyczne, np. istnieje byt celowy. Również metoda teodycei różni się od metod stosowanych w metafizyce ogólnej, związana jest bowiem organicznie z dowodzeniem redukcyjno-regresywnym” (s. 13).

Ks. S. Kowalczyk podkreśla odrębność, autonomię filozofii Boga wobec wzmiankowanych wcześniej dyscyplin, wskazując zarazem na wspólne, krzyżujące się zakresy tych dyscyplin oraz na specyfikę, własny, oryginalny zakres badań.

Owe ustalenia terminologiczne, pojęciowe i metodologiczne stanowią jasną i wyraźną merytorycznie, w rozumieniu kartezjańskim, podstawę do dalszych badań i wypowiedzi. Są one plonem rozważań zawartych w wielu obszernych dziełach, z których najważniejsze, to *Bóg w myśli współczesnej* (1979, 1982), *Bóg jako Dobro najwyższe w ujęciu św. Augustyna* (1980), *Drogi ku Bogu* (1983), *Wieki o Bogu* (1987), *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna* (1988), *Odkrywanie Boga* (1981), *Filozofia Boga* (1972, 1980) i wielu dziesiątkach studiów i monografii poświęconych tym zagadnieniom. Obecne, trzecie wydanie *Filozofii Boga* wynikło z potrzeby wprowadzenia wielu uzupełnień oraz dalszych zmian.

Od kosmologu do antropologii. Ks. S. Kowalczyk koncentruje uwagę w swej książce głównie na kosmologicznych i antropologicznych argumentach dowodzących istnienia Boga. Wyraźnie rozgranicza, co jest *novum* w porównaniu z innymi pracami, tj. argumenty ontologiczno-kosmologiczne od antropologicznych, prezentuje je w kolejnych dwóch spośród czterech obszernych rozdziałów. Związane jest to z temporalizacją owych argumentów w dziejach myśli katolickiej.

Argumenty kosmologiczne wywodzące się od Arystotelesa i nawiązujące do Tomasza z Akwinu uznaje się za tradycyjne, bardziej pierwotne. Otóż punkt wyjścia „współczesnego teizmu jest coraz częściej inny: nie kosmologiczny, lecz antropologiczny. Punkt ciężkości w filozofii Boga przesuwają się z fizyki i kosmologii do antropologii. Wiele prac, publikowanych ostatnio z zakresu teodycei, obszernie uwzględnia elementy antropologiczne. Podyktowane jest to faktem, iż dla wielu współczesnych ludzi klasyczne argumenty za istnieniem Boga są psychologicznie nieprzekonywające. Jednym z powodów jest ich terminologiczne powiązanie z kosmologią arystotelesowską. Koneksje te nie dotyczą meritum argumentacji i nie podważają jej wartości spekulatywnej, ale mimo to pomniejszają psychologiczną «czytelność» tego rodzaju motywacji” (s. 345).

Od indukcji do redukcjonizmu filozoficznego. Praca ks. S. Kowalczyka charakteryzuje się wysoką samoświadomością metodologiczną. Autor wskazuje bowiem, że prezentowane w jego książce argumenty z zakresu filozofii Boga, wchodzące w obręb teologii, mają charakter redukcyjny, i z tego względu wnioskowanie nie przynosi pewności, lecz jedynie prawdopodobieństwo. Każde dowodzenie o charakterze indukcyjnym nie znosi, w świetle metodologii nauk empirycznych, sceptycyzmu teoriopoznawczego (D. Hume, K. Popper, T. Kuhn, I. Lakatos, P. Feyerabend). Autor przytacza też poglądy B. Russela, przekonującego go za Hume'em, iż argumenty za istnieniem Boga zawierają błąd logiczny, gdyż przesłanki przyrodnicze nie upoważniają do głoszenia pewności Jego istnienia, chociaż takiej możliwości wcale nie wykluczają. Ks. S. Kowalczyk jest jednak zdania, że o pewności istnienia Boga przesądzają argumenty redukcyjne o charakterze filozoficznym. Wprawdzie reduk-

cjonizm przyrodniczy budzi pewne wątpliwości, to jednak znosi je, jego zdaniem, redukcjonizm filozoficzny odbiegający od rozumowań dedukcyjnych zawartych w logice indukcyjnej, stale podważającej prawomocność warsztatu metodologicznego i ostatecznych wniosków.

Czy zaprezentowane przez autora dowodzenie oparte na Redukcjonizmie filozoficznym” jest wystarczające, by w sposób pewny orzekać o istnieniu Boga, można się przekonać po lekturze omawianej książki. Autor pisze m. in., że w teodycei redukcja metafizyczna (inaczej filozoficzna) analizuje „elementy istotne «koniecznościowe» bytów. To co wiąże się z istotą bytu, jest konieczne i dlatego umożliwia wnioski pewne. Z charakteru bytu przygodnego wynika, iż musi on mieć przyczynę sprawczą jako dawcę istnienia. Gdyby takiej przyczyny byt przygodny nie miał, byłby wówczas bytem koniecznym i autonomicznym. Redukcja metafizyczna, penetrująca wewnętrzną naturę bytów, prowadzi zasadnie do wniosków pewnych. (...) Argumenty filozofii Boga należą jednak do rozumowań typu redukcyjnego, ich punktem wyjścia są zaobserwowane skutki poszukiwanej przyczyny. Skutki są zawsze mniej doskonałe od swej przyczyny, dlatego wychodząc od bytów przygodnych, wolno nam wnioskować o Byciu Koniecznym jako ich adekwatnej przyczynie” (s. 51).

Pewność i niepewność. Zaprezentowana argumentacja posiada wydźwięk tomistyczny, gdyż właśnie w przekonaniu większości tomistów, powyższe wnioskowanie prowadzi do pewności istnienia Boga. Uważają oni, że owa konkluzja o charakterze spekulacyjnym znosi wszelkie wątpliwości, że daje „pewność teoretyczną, w odróżnieniu od pewności konwencjonalno-pragmatycznej” (s. 52).

Tego punktu widzenia nie podziela np. Gabriel Marcel, który wskazuje, że trudności związane z wiarą można przezwyciężyć poprzez przyjęcie założenia, że wszelka wiara, w tym także wiara religijna, wyklucza pewność jako taką. Pewność istnienia Absolutu wyklucza potrzebę wiary. Staje się w zasadzie stanowiskiem teoriopoznawczym, a nie aktem wiary. Pewność znosi wiarę. Wiedzie do negatywnego dla religii optymizmu teoriopoznawczego. Zanika rozwój religii i wiary, a pojawiają się tylko kolejne badania (metafizyki bądź ontologie regionalne w rozumieniu M. Heideggera), dopełniające jedynie wiedzę o świecie, którego źródła, przyczyny i cel — a więc to, co najważniejsze — są już z góry znane.

Przeciwny takiemu rozumowaniu jest z kolei egzystencjalista niemiecki Peter Wust, wzmacniający (*implicite*) antropologiczną (psychologiczno-subiektywistyczną) koncepcję pewności istnienia Boga, prezentowaną przez ks. S. Kowalczyka. Uważa on bowiem, że wprawdzie z racjonalnego i filozoficznego punktu widzenia problemu pewności, istnienia Boga nie można postawić, to jednak — skoro Absolut chrześcijański gości w naszym sumieniu i oddziałuje na nasze myślenie—jest sens, przynajmniej na gruncie religii, zastanawiać się czy istnieje, czy też nie, rozpatrywać Jego status ontologiczny. Jeśli filozofia zaprzecza możliwości badania tego zagadnienia, to rozważania teologiczne ukazują ją w perspektywie co najwyżej połowicznej „pewności i jasności” istnienia Boga w ogóle. Podczas gdy dla człowieka wierzącego — *homo religious*, rozpatrującego te sprawy wyłącznie w świetle metafizyki religijnej — wątpliwości być nie może i nie powinno, gdyż doświadacza on stale i nieprzerwanie Boga jako istotę „osobowo-żywą”. W takim przypadku, pod-

kreślą P. Wust, mamy do czynienia — niezależnie od stopnia natężenia religijnego — „z żywym, egzystencjalnym stosunkiem człowieka wierzącego do żywego Boga, który jako twór wiary, miłości i łaski w dramacie zbawienia, jest dla duszy punktem wyjścia i punktem docelowym całego jego wewnętrznego życia duszy” (P. Wust: *Niepewność i ryzyko*. Warszawa 1995, s. 123).

Myślę, że pewność istnienia Boga, głoszona na podstawie argumentów antropologicznych przez ks. S. Kowalczyka, jest jednak konstatacją na wskroś religijną, tzn. stanowi w gruncie rzeczy wyznanie wiary, podobnie jak filozofia tomistyczna, która nasycona jest przemyśleniami z zakresu Summy teologicznej. W filozofii konfesyjnej bowiem występuje często, tak jak u Augustyna i Tomasza, przemieszanie porządku wiary i rozumu, religii i przyrodoznawstwa, teologii i filozofii. Autor wyraźnie podporządkowuje — odczuwanej przez niego i charakterystycznej dla zbiorowości ludzi wierzących, wewnętrznej potrzebie doświadczenia *sacrum* — argumenty natury ściśle subiektywnej, nazywając je antropologicznymi. „Dynamika umysłu i woli, ujęta w jej ontycznych podstawach, pozwala wnioskować o istnieniu osobowej Przyczyny sprawczej. Argumenty antropologiczne wskazują na Boga jako osobę, rozumną i wolną, z którą można nawiązać wewnętrzny kontakt odpowiadając na jej wezwanie. Trudno dotrzeć do Boga wówczas, jeżeli się zignoruje świat ludzkiej duszy: jej przeżycia, aspiracje, bogactwo umysłu i woli. Nie tyle sam świat ile raczej obecność człowieka w świecie stawia problem Boga” (s. 435).

Niezależnie od tego, czy kontekst uzasadnienia przekona czytelnika, czy też nie, należy się z nim koniecznie zapoznać, ponieważ charakteryzuje się wysoką kompetencją merytoryczną, rzadko spotykaną erudycją, rzetelnością warsztatu metodologicznego, uczciwością w sposobie prezentacji argumentów za i przeciw głoszonym poglądom.

Książka jest świadectwem wysokiego poziomu edukacji filozoficznej w uczelniach katolickich. Wprawdzie owa edukacja jest zorientowana konfesyjnie i kłóci się z lansowanym przez Kazimierza Twardowskiego i szkołę lwowsko-warszawską modelem uprawiania filozofii, to jednak trzeba się z pracą ks. S. Kowalczyka zapoznać, chcąc pogłębić wiedzę o filozofii w ogóle, sposobach jej uprawiania oraz o zawartości merytorycznej przedmiotów filozoficznych wykładanych na różnych polskich uniwersytetach.