

Podobnie jak w poprzednim paragrafie, tak i w ostatnim, zatyłowanym Metoda naukowa w naukach teoretycznych, Elders daje duży wstęp historyczny, poświęcony rozumieniu metody naukowej u filozofów poprzedzających św. Tomasa. Okazuje się, że wobec szczątkowych uwag, jakie znajdujemy u tych filozofów na temat metody, zwięzły i kompletny wykład św. Tomasza w pierwszym artykule szóstej kwestii jest tym bardziej godny podziwu. Elders analizuje te poglądy w trzech punktach: metoda w fizyce, metoda w matematyce i metoda w metafizyce. Końcowe uwagi dotyczą drugiego, trzeciego i czwartego artykułu. Św. Tomasz scharakteryzował w nich bliżej sposób, w jaki człowiek dzięki teologii poznaje Boga, oraz podał negatywną odpowiedź na pytanie, czy człowiek w tym życiu może poznać, czym jest Bóg.

Chociaż praca Eldersa nie jest objętościowo duża, zawiera jednak mnóstwo informacji, a dołączona w przypisach bibliografa odsyła do dalszych opracowań. Autor wysuwa od czasu do czasu własne poglądy, jednak komentując tekst stara się przede wszystkim o wykorzystanie wyników dotychczasowych badań w tej mierze. Myśl przewodnia Eldersa zdaje się być następująca: aby zrozumieć poglądy Tomasza, należy je ustawić w ich historycznym kontekście, prześledzić podobne zagadnienia i sposoby ich rozwiązania u innych autorów. Dlatego nie zajmuje się całym tekstem *Expositio*, lecz jedynie tymi problemami i terminami, których zrozumienie może nastęrczać czytelnikowi pewne trudności lub stanowi przedmiot odmiennych interpretacji. Dlatego też pewne problemy i terminy są omówione szerzej, a inne krócej. Elders stara się pokazać, jakie miejsca w *De Trinitate* były dla św. Tomasza okazją do podjęcia określonej problematyki, omawia innych autorów, od których św. Tomasz zapożyczył pewne poglądy lub którzy pisali przed nim na podobne tematy, przytacza inne teksty Tomasza na ten sam temat lub teksty innych autorów, wykazuje zależności terminologiczne. Przypisy są szczegółowe i udokumentowane. Widać jednak pewne niedopracowanie całości. Tok wywodów jest czasami wrywkowy, nie zawsze jasny i dokończony, pojawiają się na przykład skróty, których znaczenie nie zostaje nigdzie wyraźnie wyjaśnione, a i sama redakcja książki nie jest wykończona (brak na przykład konsekwentnego wyróżnienia paragrafów). Nie widać także w tekście, by Autor jakoś specjalnie uwzględnił odrębność formacji myślowej wzmiankowanego we wstępie czytelnika japońskiego. Lekturę ułatwia solidny index nominum oraz mniej obszerny index verborum.

Andrzej Bronk

Studia z filozofii Boga. T. 2. Pod red. B. Bejzego 1973 ss. 385.

W 5 lat po ukazaniu się I tomu *Studiów z filozofii Boga* (1968) wyszedł pod redakcją niestrudzonego organizatora zespołowych wydawnictw filozoficznych i światopoglądowych, bpa Bohdana Bejzego, II tom tej serii. Dzieli się on na 2 części, z których pierwsza zawiera 4 prace autorów francuskich, zaś druga — prace autorów polskich. Na część drugą składają się 2 zbiory artykułów: materiały z sympozjum filozoficznego, które odbyło się w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie 14-15 II 1972 r. (informacje na temat tego sympozjum znajdują się w „*Studia Philosophiae Christianae*” 1973 nr 1) oraz materiały przygotowane specjalnie dla tego tomu. Większość artykułów tego tomu poświęcona jest zagadnieniom metodologicznym związanym z tomistyczną filozofią Boga.

Przejdźmy obecnie do zapoznania się z treścią niektórych artykułów, akcentując w nich to, co stanowi pewne novum w tomistycznej interpretacji problemu Boga. Zaczniemy od autorów zagranicznych.

E. Gilson w artykule *Trzy wykłady na temat istnienia Boga* (s. 7-64) podejmuje następujące kwestie: 1. Trudności związane z interpretacją dowodów na istnienie Boga podanych przez św. Tomasza; 2. Problem znalezienia wspólnej, podstawowej płaszczyzny wszystkich dowodów św. Tomasza; 3. Zagadnienie samej możliwości dowodów na istnienie Boga po krytyce Kanta.

Trudności interpretacyjne wiążą się — zdaniem Gilsona — z różnymi kontekstami problemowymi, w jakich św. Tomasz formułował dowody na istnienie Boga. Stąd rodzi się konieczność poszukiwania takiej płaszczyzny, która pozwoli uchwycić wspólny sens wszystkich dowodów.

Gilson za taką płaszczyznę uważa porządek „modalności bytu”. Pisze on: „Wspólne dla nich [tzn. dla Tomaszowych dowodów — uzup. K. K.] jest to, że doprowadzają one do wniosku o istnieniu bytu pierwszego w jakimkolwiek porządku, o ile jest to porządek jednej z modalności bytu” (s. 34). Jeśli chodzi natomiast o kwestię zasygnalizowaną w punkcie trzecim, to Gilson uważa, że Kanta krytyka dowodów na istnienie Boga była wyznaczona jego teorią rozumu i nie wyróżnieniem w podmiocie poznającym intelektu, jako czegoś odrębnego od rozumu. Poznanie nasze — zdaniem Gilsona — nie jest tylko funkcją rozumu, ale i intelektu. Cała prawomocność tomistycznych dowodów opiera się na funkcjach spełnianych przez intelekt, który odkrywa pierwsze zasady i pyta o ostateczną rację bytu.

W artykule *Doktryna o Boskiej Istocie* (s. 65-85) J. Maritain zastanawia się, w jakim sensie uprawnione jest mówienie o istocie Boga. Wśród tomistów wszak często pojawia się formuła, że Bóg jest istnieniem bez istoty. Maritain przeciwstawia się takiemu stawianiu sprawy. Pisze on: „Nie należy mówić: Bóg nie ma istoty lub jest istnieniem bez istoty; należy natomiast mówić, że Bóg posiada istotę, która jest samą nieskończonością istnienia a se” (s. 80). Źródłem trudności w tej materii jest — jego zdaniem — niedoskonały sposób orzekania pojęć w stosunku do Boga. Istotę Boga poznajemy bowiem w sposób niedoskonały i poprzez analogię. Bogu przysługuje pojęcie istoty „w sposób formalno-przewyższający” (s. 85).

Według Dominika de Pettera — *Metafizyczny charakter dowodu na istnienie Boga a myśl współczesna* (s. 86-100) — ostateczną podstawą tomistycznych dowodów na istnienie Boga jest „darmowość bytów tego świata” (s. 86). Polega ona na „niemożliwości rozumowego wyjaśnienia i uzasadnienia tego bytowania, które właśnie je konstytuuje we wszystkim, czym są” (s. 86). Owa „darmowość bytów” każe nam postawić pytanie: dlaczego istnieje coś, a nie raczej nic? Istnienie Boga — zdaniem Autora — jest niejako wpisane w tę „darmowość bytu”. Metafizyka dostarcza dowodu na istnienie Boga w samym punkcie wyjścia, który jest konstatacją „darmowości bytu”.

W artykule *Afirmacja Boga a problematyka filozoficzna* (s. 101-119) F. M. Genuyt rozważa zagadnienie afirmacji Boga w tradycji filozoficznej. Podkreśla, że w starożytności i w średniowieczu docierano do Boga dzięki inwencji, natomiast w czasach nowożytnych Bóg stał się biernym dziedzictwem teologii. Genuyt postuluje, aby problematykę Boga związać z problematyką człowieka jako bytu metafizycznego. Dowodzenie istnienia Boga musi — zdaniem Autora — dokonać się ze względu na człowieka jako na sui generis — byt metafizyczny. Człowiek jest bytem, w związku z istnieniem którego „wyłania się problem istnienia”

(s. 118). Wydaje się, że słuszny jest posulat Genuyta dotyczący poszerzenia metafizyki przez antropologię metafizyczną. Wszak w pytaniu o byt — jak trafnie zauważa Heidegger — zawarty jest sam człowiek. Problematyzowanie bytu jest problematyzowaniem samego człowieka.

Część drugą niniejszego tomu otwierają referaty wygłoszone na sympozjum filozoficznym w ATK. Większość z nich poświęcona jest problematyce metodologicznej. Tę serię artykułów otwiera tekst M. Gogacza zatytułowany *Systemowe uwarunkowania problemu istnienia Boga* (s. 121-144). Autor dokonuje przeglądu stosowanych w metafizyce procedur badawczych, zwanych przez niego opisami bytu. „Przez opis bytu — pisze — rozumiemy wyrażoną w twierdzeniach charakterystykę racji ontycznych, dla których uważa się dany byt za rzeczywisty” (s. 127). I dalej eksplikując pojęcie opisu bytu: „Na opis bytu składa się więc nie jakieś zdanie stanowiące punkt wyjścia metafizyki i zasadę weryfikacji innych twierdzeń systemu, lecz wskazanie na czynniki ontyczne stanowiące byt jako rzeczywisty, odkryte w danym postępowaniu badawczym” (s. 127). Problem istnienia Boga jest systemowo uwarunkowany (uzasadniony) tylko w tej metafizyce, która posługuje się tzw. egzystencjalnym opisem bytu. „Tylko bowiem akt istnienia, urealnijający byty przygodne, domaga się realnego Istnienia samoistnego jako swej przyczyny sprawczej” (s. 141). W związku z Autora koncepcją oparcia teorii bytu na procedurze opisu bytu pozostaje polemika ze stanowiskiem uznającym sąd egzystencjalny za punkt wyjścia metafizyki. Autor uważa że uznanie sądów egzystencjalnych za punkt wyjścia metafizyki jest przeniesieniem na teren tej ostatniej neopozytywistycznej koncepcji struktury nauki, gdzie zdania spostrzeżeniowe mają charakter wyjściowy i uzasadniają dalsze twierdzenia teorii. W związku z tym proponuje się, dla uzyskania prawdziwej — zdaniem Autora — struktury metafizyki, odwołanie się do doświadczenia historycznego w celu zdystansowania zależności budowy metafizyki od teorii nauki czy filozofii. Mówi się wprost o tym, że „punktem wyjścia metafizyki są historyczne dane teorii bytu” (s. 126). Wydaje się, że należy dokonać tu pewnych ustaleń. Jeśli metafizyka chce być nauką realną, o aktualnie istniejącej rzeczywistości, to musi w punkcie wyjścia z tą rzeczywistością się zetknąć. Filozofowanie nie może obejść się bez momentu zetknięcia się z bytem. Droga, na której metafizyka styka się z rzeczywistością jest doświadczenie, bezpośrednie poznanie. Jest wszakże sprawa dalszej dyskusji, czy tzw. sąd egzystencjalny stanowi formę bezpośredniego poznania. Ale uznanie doświadczalnego punktu wyjścia metafizyki jest nieodzowne dla zapewnienia metafizyce statusu nauki o realnie i aktualnie istniejącej rzeczywistości. Doświadczenie historyczne nigdy nie zastąpi bezpośredniego, żywego kontaktu z bytem. Aby móc wszak realizować egzystencjalny opis bytu, trzeba się z tym bytem osobiście zetknąć. Stąd należy odróżnić między stwierdzeniem faktyczności, obecności, realności bytu (poznanie bezpośrednie) a stwierdzeniem wewnętrznej struktury bytu (sąd o złożeniu bytu z istnienia i z istoty). Pierwotne jest stwierdzenie istnienia, a nie sąd o strukturze bytu. Dotykamy tu — nadmienimy tylko — zagadnienia empiryczności i teoretyczności terminu „istnienie”. Egzystencjalność metafizyki tkwi w żywym kontakcie z rzeczywistością, ujmowaną w ramach bezpośredniego poznania. Zmysłowo-intelektualne ujęcie faktyczności bytu stanowi źródło inteligibility poznania metafizycznego. Zetknięcie się intelektu z istnieniem sprawia, że może rozpocząć się proces budowania metafizyki.

E. Morawiec w artykule *Próba nowego ujęcia charakteru epistemologicznego i metodologicznego filozofii Boga* (s. 145-163) rozważa zagadnienie stosunku filozofii

bytu do filozofii Boga. Celem jego rozważań jest uzyskanie odpowiedzi na pytanie: „czy filozofia bytu i teodycea to dwie nauki czy jedna?”. Autor realizując postawione sobie zadanie analizuje przedmioty, cele oraz metody obu tych dyscyplin filozoficznych. Konfrontując metody tych nauk filozoficznych, Morawiec zajmuje się charakterystyką zdań i procedurą ich uznawania. W wyniku przeprowadzonych analiz Autor stawia tezę, że — mimo niewątpliwych zależności między filozofią bytu a filozofią Boga — istnieją podstawy do wyodrębnienia tych dwóch dyscyplin.

Próbą wskazania odmiennego od powszechnie wśród tomistów przyjmowanego punktu wyjścia dowodów na istnienie Boga jest artykuł M. Jaworskiego *Zagadnienie reinterpretacji punktu wyjścia filozoficznego poznania Boga* (s. 164-191). Problem dowodów na istnienie Boga sytuuje on nie na płaszczyźnie metafizycznej (bytu jako bytu), lecz na płaszczyźnie filozofii bytu bezpośrednio nam danego (bytu jako tego bytu, bytu „prius quoad nos”). Przez byt „prius quoad nos” rozumie Jaworski byt zmysłowy, materialny. Dlaczego takie podejście do zagadnienia? Jaworski odpowiada: „Metafizyk nie rozpatruje tych bytów [zmysłowych — uzup. moje — K. K.] i ich właściwości w ich własnej racji formalnej, w ich własnej naturze. Tymczasem rozpatrywanie ich we własnej naturze [...] szukanie dla nich uzasadnienia, niesie za sobą specyficzne implikacje bytowe” (s. 175). Otóż stwierdzenie radykalnej przygodności struktury bytu bezpośrednio nam danego odsyła nas do bytu koniecznego, stanowiącego rację ostateczną tego bytu.

Stanowisko Jaworskiego nie wydaje się słuszne. Nieuzasadnione jest wydzielenie (z punktu widzenia dowodów na istnienie Boga) dwóch odrębnych dziedzin poznania: filozofii bytu „prius quoad nos” i metafizyki. Wszak ostateczną podstawą dowodów na istnienie Boga jest dla Autora przygodny charakter bytów bezpośrednio nam danych. Otóż właśnie: jak stwierdzić przygodność bytów „prius quoad nos”? Wydaje się, że nie stwierdzimy przygodności bytu, jeśli uprzednio nie wyróżnimy metafizycznego punktu widzenia. W przeciwnym wypadku bowiem mamy scjentystyczny punkt widzenia. Na gruncie koncepcji Jaworskiego zarysowuje się niebezpieczeństwo scjentystycznego traktowania zagadnienia dowodów na istnienie Boga.

Na kanwie analiz E. Morawca i M. Jaworskiego B. Dembowski w artykule *Zagadnienie stosunku filozofii Boga do filozofii bytu* (s. 192-203) formułuje własny pogląd na temat stosunku filozofii Boga do filozofii bytu. Bazą rozważań Autora jest problematyka związana z pojęciem przyczyny celowej. Analizując fazy rozumowania doprowadzającego do uznania istnienia Rozumu Stwórczego na podstawie faktu prawidłowości występujących w świecie, Dembowski stwierdza istnienie trzech płaszczyzn tych analiz. Pierwszą nazywa ontologią, drugą — za Jaworskim — filozofią bytu bezpośrednio nam danego, trzecią zaś — filozofią bytu jako bytu.

Stwierdzenie istnienia Boga jest kresem filozofii bytu „prius quoad nos”. Przez ontologię rozumie Dembowski „analizę pojęć, zasad i możliwości bez wypowiedzenia sądów egzystencjalnych” (s. 197). Dopiero analizy ontologiczne — zdaniem Autora — pozwalają przystąpić do badania bytu faktycznego na terenie filozofii bytu „prius quoad nos”. Na terenie zaś filozofii bytu jako bytu dokonuje się wyjaśnienie rzeczywistości w świetle pojęcia Bytu Koniecznego. Te trzy płaszczyzny stanowią, zdaniem Dembowskiego, metafizykę — filozofię bytu rzeczywistego.

Stanowisko Autora nasuwa pewne uwagi. Przede wszystkim zastrzeżenie budzi rola i funkcja ontologii. Zdaniem Dembowskiego analizy ontologiczne winny po-

przedzać analizę bytu faktycznego. Ale tu rodzi się pytanie, skąd Autor ma pewność, że to, co ustalił na terenie ontologii, stosuje się do tego, co faktyczne, co badane na terenie bytu rzeczywistego. Dembowski musiałby dysponować tezą, że między ontologią a tym, co faktyczne, istnieje harmonia. Ale takiej tezy nie rozważa. Nie istnieje możliwość stosowania egzystencjalnej ontologii do tego, co faktyczne, bez założenia harmonii między nimi. A taka teza ma charakter metafizyczny. Wydaje się w związku z tym, że należy w tym, co faktyczne, w bycie rzeczywistym, odkryć to, co konieczne. I nie ma innej możliwości, jeśli chcemy uprawiać filozofię (metafizykę) bytu realnego¹.

K. Kłószak w artykule *Próba uwspółcześnienia Tomaszowej argumentacji za istnieniem Boga z przyczynowości sprawczej* (s. 204-222) poddaje krytycznej analizie wymieniony w tytule argument św. Tomasza.

Przedmiotem krytyki Autora stają się przyrodnicze implikacje Tomaszowego dowodu. W wyniku analizy Kłószak stawia tezę, że dowód na istnienie Boga z przyczynowości sprawczej — w decydującej fazie argumentacji — musi stać się dowodem z przygodności rzeczy. „Bo choć możemy szukać drogi do przeświadczenia o istnieniu Boga, pytając się o ostateczne wytłumaczenie własnej aktywności sprawczej materii nieożywionej, to jednak nie widać, jak można by przebyć tę drogę do końca nie przechodząc w decydującej fazie argumentacji na tory rozumowania z przygodności rzeczy” (s. 221). Kłószak postuluje, aby „filozofię przygodności oprzeć na „empirycznej fenomenologii przygodności naszego własnego, jednostkowego istnienia” (s. 221 n.). Wydaje się, że ten postulat Autora w pełni zasługuje na aprobatę. W świetle tego postulatu interesująco, aczkolwiek dyskusyjnie, brzmi stwierdzenie Autora: „Jeżeli jesteśmy częścią przyrody pod tyłu względami, stwierdzenie naszej przygodności będzie również miarodajne dla całej przyrody” (s. 222).

W odróżnieniu od Kłósaka, wyróżniającego w argumentacji św. Tomasza za istnieniem Boga elementy filozoficzno-przyrodnicze — zdaniem Autora dziś już nieaktualne, a zatem domagające się uwspółcześnienia — Z. Zdybicka wyraźnie akcentuje konieczność nadania argumentacji św. Tomasza toku ściśle metafizycznego. W artykule *Analiza metodologiczna Tomaszowych form argumentacji za istnieniem Boga, a zwłaszcza argumentacji z ruchu* (s. 223-242) zwraca uwagę na konieczność związania dowodów na istnienie Boga z metafizyczną wizją rzeczywistości oraz nadania dowodom jednolitego charakteru metafizycznego. Związek dowodów ze współczesną Tomaszowi fizyką i kosmologią uważa Autorka za związek nieistotny, czysto historyczny. Owo metafizyczne ujęcie wszelkich form argumentacji za istnieniem Boga „musi być ostatecznie opierać na najbardziej podstawowej relacji wewnątrzbytowej: pomiędzy istotą (kwalifikacje treściowe) a istnieniem (akt, faktyczność bytu)” (s. 228). Każda forma argumentacji — zdaniem Autorki — musi być oparta na tym najbardziej zasadniczym i najpowszechniejszym złożeniu z istoty i istnienia, rozpatrywanym w rozmaitych aspektach. Zdybicka akcentuje mocno, że transcendencja świata danego nam w empirii „jest możliwa, a nawet konieczna w płaszczyźnie ontyczno-egzystencjalnej” (s. 230). Jest to jedyna — zdaniem Autorki — płaszczyzna racjonalnej afirmacji Boga. „Tylko z egzystencjalnego faktu danego w bezpośrednim doświadczeniu można dojść do afirmacji faktu bezpośrednio niedostępnego” (s. 230). Należy zgodzić się z Autorką, że jedynie płaszczyzna egzystencjalno-bytowa stanowi racjonalną podstawę dla pytania o Byt Absolutny. Wszak chodzi tu o sam fakt istnienia pewnego

¹ Na naszym gruncie zagadnieniem stosunku ontologii do metafizyki na tle koncepcji ontologii i metafizyki R. Ingardena zajmował się A. B. Stępień.

bytu, który nie jest nam dany w bezpośrednim doświadczeniu. I dlatego jedynym racjonalnym punktem wyjścia dla pytania o istnienie pewnego bytu jest analiza egzystencjalnego faktu, który jest nam bezpośrednio dostępny. Stąd wydaje się, że źródłem racjonalności metafizycznej argumentacji za istnieniem Boga jest nie tyle racjonalność wewnętrznej struktury bytu (złożonego z istoty i istnienia), ile racjonalność samego esse, samego faktu bycia. (Wyrażając się nieco paradoksalnie, można by powiedzieć, że źródłem inteligibility metafizyki nie jest struktura bytu (stosunek istoty do istnienia), lecz sam fakt bycia, istnienia bytu). Fakt racjonalności istnienia sprawia, że racjonalny jest sąd stwierdzający istnienie Absolutu. I wydaje się, że podkreślenie inteligibility esse jest sprawą najistotniejszą dla metafizyki racjonalnej i realistycznej zarazem.

Drugi dział części drugiej, zatytułowany *Wśród prac na tematy aktualne*, otwiera obszerna rozprawa M. A. Krapca *Chrześcijanin wobec nauki i religii* (s. 243-281). Rozprawa ta jest znacznym poszerzeniem artykułu *Religia i nauka*, zamieszczonym w: „Znak” 19:1967 nr 157-158.

Artykuł J. Brauna *Nowe aspekty metafizyki Absolutu* (s. 282-322) jest poświęcony problematyce Absolutu w nawiązaniu do systemu filozoficznego XIX-wiecznego polskiego filozofa Hoene-Wrońskiego. Autor występuje z pozycji zwolennika tego myśliciela. Nie wnikając w szczegóły artykułu, zaznaczamy tylko, że niesłuszny jest zarzut Autora, jakoby neotomiści nie wyróżniali w epistemologii poznania intuicyjnego. Wszak właśnie neotomiści podkreślają, że np. pierwsze zasady bytu są poznawane na drodze intuicji intelektualnej².

Dwa artykuły J. Kalinowskiego: *Doświadczenie wiary a istnienie Boga* (s. 323-338) oraz *Filozofia — wiedza czy przekonanie?* (s. 339-353) są dyskusją Autora z poglądami Ph. Roqueplo. Roqueplo odrzuca możliwość uniwersalnej racjonalności filozoficznej. Na tym tle odmawia dowodom na istnienie Boga formułowanym w tradycji tomistycznej charakteru uniwersalnie racjonalnego. Jego zdaniem „w stosunku do istnienia Boga możemy mieć pewność świadomą swego charakteru racjonalnie hipotetycznego” (s. 333). Afirmacja istnienia Boga ma charakter racjonalny, ale tylko na poziomie racjonalności wewnętrznej, „prowincjonalnej”, subiektywnej. Ta afirmacja jest „egzystencjalnie pewna, lecz poznawczo hipotetyczna” (s. 333). Argumentacja Kalinowskiego zmierza do wykazania, że Roqueplo utożsamia dowodzenie z przekonywaniem. Na terenie filozofii przeprowadzenie przedmiotowo ważnych dowodów prawdziwości pewnych twierdzeń nie zawsze pociąga przekonanie o ich prawdziwości u ewentualnych oponentów. Stąd niektórzy poglądy filozoficzne posiadające wartość powszechną i realną uważają za „opinie wyłącznie «prowincjonalne»” (s. 351).

Kalinowski broni koncepcji filozofii—wiedzy, a nie filozofii—przekonania. Filozofię—wiedzę nazywa Autor „philosophia perennis”. Twierdzenia tej filozofii, wbrew przekonaniom Roqueplo, posiadają charakter racjonalności uniwersalnej.

Czy posiadamy dowody na istnienie Boga? (s. 354-366) zapytuje w tytule artykułu T. Rutowski. Odpowiedź na to pytanie — podkreśla — uzależniona jest od sposobu rozumienia terminu „dowód”. Autor przytacza — za Czeżowskim — trojaki rozumienie dowodu: logiczne, psychologiczne i prawnicze. Rutowski pragnie — przyjmując dwa pierwsze rozumienia dowodu — odpowiedzieć na pytanie, czy na terenie wyróżnionych przez siebie dwóch sposobów filozofowania prowadzących do twierdzenia o istnieniu Boga — ifilozofii bytu (metafizyki) oraz tzw. teodycei redukcijnej (stanowiącej zbiór pozametafizycznych argumentacji za ist-

² Zob. np. publikacje polskich tomistów egzystencjalnych.

nieniem Boga) — występują dowody w znaczeniu logicznym i psychologicznym. Zdaniem Autora artykułu dowody w znaczeniu psychologicznym występują na terenie obu sposobów filozofowania, zaś dowód w znaczeniu logicznym tylko na terenie filozofii bytu.

Rutowski charakteryzując sposób uzasadnienia tezy o istnieniu Boga na terenie filozofii bytu tak pisze: „Przy wykorzystaniu zasady racji dostatecznej i zastosowaniu terminologii przed chwilką wprowadzonej uznaje się na terenie filozofii bytu zasadę przyczynowości metafizycznej, którą można sformułować następująco: «Jeżeli istnieje byt przygodny, to istnieje Byt Konieczny»” (s. 358). Otóż, nie można się zgodzić z tym, co pisze Rutowski. Takiej zasady metafizyki nie formuluje! Wystarcza mu zasada racji bytu, która wszak obowiązuje transcendentalnie! Jej charakter transcendentalny jest wyznacznym transcendentalnym charakterem pojęcia bytu jako bytu. I dzięki zasadzie racji bytu metafizyki formuluje prawdziwy sąd: „Bóg istnieje”. I dlatego nie ma racji Autor, nazywając rozumowanie doprowadzające do uznania tezy o istnieniu Absolutu na terenie filozofii bytu wnioskowaniem dedukcyjnym. Rutowski sądzi, że rozumowanie doprowadzające do uznania tezy o istnieniu Boga ma charakter następujący: Jeżeli istnieją byty przygodne, to istnieje Byt Konieczny. Jeżeli istnieją byty zmienne, to istnieją byty przygodne. Istnieją byty zmienne, czyli: istnieje Byt Konieczny. Jednak teza o istnieniu Boga nie wynika formalnie — jak chce Autor — z tego układu przesłanek. Całe rozumowanie można by z powodzeniem zamknąć w schemacie: Jeżeli istnieje byt przygodny to istnieje Absolut. Tylko, że między pierwszym a drugim członem implikacji zawarta jest — jak to podkreślała Zdybicka w artykule zawartym w niniejszym tomie — cała metafizyka. I nie ma tu miejsca na dedukcyjne wynikanie. Teza o istnieniu Boga nie jest wynikiem wyprowadzenia, wywnioskowania jej po prostu z tez wcześniej uznanych. Jej uzasadnienie ma tutaj charakter „pokazywania” konieczności przyjęcia Bytu Koniecznego jako jedynej racji uniesprzeczniającej rzeczywistość złożoną z istoty i z istnienia. Zdanie „Bóg istnieje” jest prawdziwe, jeżeli rzeczywistość jest taka, jaka jest, a więc złożona z istnienia i z istoty.

I jeszcze jedna sprawa, związana z określeniem metafizyki podanym przez Autora. Rutkowski tak pisze: „Filozofię bytu określa się najczęściej jako naukę zajmującą się bytem, czyli wszystkim (i tylko tym), co realnie istnieje, która szuka ogólnych praw dla całej rzeczywistości oraz ostatecznego wyjaśnienia tego, co istnieje obiektywnie” (s. 356). Przy tym określeniu Autor umieszcza przypis, w którym informuje, że pracą, która na naszym gruncie w sposób popularnonaukowy przedstawia całokształt filozofii bytu, jest książka A. B. Stępnia *Wprowadzenie do metafizyki*. W związku z tym czytelnik mógłby sądzić, że określenie metafizyki podane przez Rutowskiego jest jedynie werbalną parafrazą tego, co można znaleźć na ten temat u Stępnia. Tak jednak nie jest. We *Wprowadzeniu do metafizyki* bowiem spotykamy następujące określenie metafizyki: „Przedmiotem metafizyki jest byt (dystrybutywnie wzięty), czyli każda poszczególna określona treść istniejąca. Metafizyka bada swój przedmiot z punktu widzenia (w aspekcie) jego bytowości, tzn. tego, że jest on czymś istniejącym. Celem przedsięwzięć metafizycznych jest poznanie ostatecznych racji i przyczyn istnienia każdego bytu” (s. 61 n.). A zatem metafizyka nie zajmuje się po prostu — jak chce Rutowski — wszystkim, co realnie istnieje, ale zajmuje się tym, co realnie istnieje w aspekcie jego istnienia. Metafizyka nie szuka również ogólnych praw dla całej rzeczywistości (gdyż wówczas nie byłoby różnicy między metafizyką a niektórymi teoriami formalnymi, dającymi się zinterpretować jako ogólne teorie przedmiotu),

ale szuka koniecznych warunków bycia bytem, czyli bycia jakakolwiek treści istniejącej. I na koniec, metafizyka ostatecznie wyjanśnia byt, czyli, to, co istnieje realnie, ale tylko w aspekcie istnienia.

P. Śliwa w artykule *Próba tomistycznej argumentacji za istnieniem Boga bez tradycyjnych założeń* (s. 367-385) podjął się przeprowadzenia dowodu na istnienie Boga bez uwzględnienia — jak sądzi — tezy o realnej różnicy między istotą a istnieniem. Autor za podstawę argumentacji przyjmuje rozumienie bytu zgodnie z koncepcją tomizmu egzystencjalnego oraz metafizyczne prawo przyczynowości, stwierdzające konieczność przyczyny sprawczej dla powstania bytu. Jądro rozumowania Śliwy polega na próbie wykazania, że niemożliwe jest istnienie samych bytów uprzyczynowanych bez bytu nieuprzyczynowanego. Otóż niemożliwe jest samo branie i przekazywanie (przekazywanie=branie i udzielanie) czegokolwiek bez samego udzielania. Zatem niemożliwy jest szereg bytów, które by istotnie tylko brały i przekazywały innym bytom, bez bytu, od którego istnienie jest brane, który jednak „sam go nie bierze, lecz udziela z siebie” (s. 375). Stąd jako jedyna możliwość pozostaje konieczność przyjęcia, że oprócz pochodnych, uprzyczynowanych bytów istnieje byt nieuprzyczynowany, byt „a se”. Śliwa, stwierdziwszy konieczność istnienia „ens a se”, po określeniu jego natury, konfrontuje go ze światem realnym. Wykluczwszy możliwość, że bytem „a se” jest świat realny, czy to zewnętrzny czy to wewnętrzny, Śliwa konstatuje, że bytem z siebie jest osobowy Bóg-Stwórca świata.

Sposób przeprowadzania przez Śliwę argumentacji za istnieniem Boga nasuwa pewne uwagi. Sprawa pierwsza wiąże się z tezą o realnej różnicy między istotą a istnieniem. Czy faktycznie tę tezę Śliwa pomija? Wydaje się, że — mimo twierdzenia Autora — teza ta w jego rozumowaniu występuje. W przeciwnym bowiem wypadku, jak możliwe byłoby rozpoznanie bytu jako pochodnego, uprzyczynowanego? Bez wyróżnienia metafizycznego punktu widzenia, polegającego właśnie na uznaniu realnej różnicy między istotą a istnieniem, nie stwierdzimy przygodności, a więc pochodności, uprzyczynowania bytu. Groziłoby nam popadnięcie w rozważania ontologiczne typu ingardenowskiego, gdzie wygłaszano by twierdzenia dotyczące pewnych konieczności i możliwości, jednakże bez ich egzystencjalnej doniosłości. Śledząc tok rozumowania Śliwy nie można się oprzeć wrażeniu, że teza o istnieniu bytu „a se” w argumentacji Autora jest twierdzeniem ontologicznym — w rozumieniu Ingardena — a nie metafizycznym. Wydaje się, że dla zapewnienia metafizyczności, w sensie tomistycznym, twierdzeniu o istnieniu Bytu Koniecznego, należy uznać tezę o realnej różnicy między istotą a istnieniem, jako implicite zawartą w argumentacji Śliwy. Teza ta eksplikuje rozumienie bytu według koncepcji tomizmu egzystencjalnego, na którą to wszak koncepcję Śliwa powołuje się w swojej argumentacji.

Na zakończenie należy podkreślić zdecydowaną przewagę w niniejszym tomie artykułów podejmujących zagadnienia metodologiczne filozofii Boga. Autor niniejszej recenzji nie mógł się oprzeć wrażeniu, że pewne zagadnienia zawarte w tym tomie były już analizowane w polskiej literaturze filozoficznej. Inne zaś stanowią twórczy wkład w metodologiczną problematykę filozofii Boga. Należy wyrazić życzenie, aby badania w tym zakresie były nadal kontynuowane.