

Zofia Zdybicka

Prof. zw. dr hab.

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Drogi afirmacji Boga (2)

1. Dzieje problematyki poznania Boga w filozofii klasycznej

By uporządkować ogromny materiał historyczny w dziedzinie poznania Boga, wyróżniamy główne typy filozofii. Rozwiązanie problemu Boga zależy bowiem w dużej mierze od tego, jak rozumie się samą filozofię, jej przedmiot, metodę i jej stosunek do innych dziedzin poznania (nauk szczegółowych, wiary). Główne typy filozofii można sprowadzić do trzech: 1) filozofii klasycznej, rozumianej jako autonomiczna, w stosunku do innych rodzajów poznania, wiedza o koniecznych i ostatecznych czynnikach rzeczywistości; 2) filozofii scjentystycznej, która jest istotnie związana z naukami szczegółowymi, oraz 3) filozofii irracjonalnej, związanej istotnie z wiarą religijną lub dopuszczającą pozaracjonalną intuicję jako źródło poznania¹.

2. Filozofia klasyczna

Religijna myśl o Bogu wyprzedziła historycznie myśl filozoficzną. W środowisku greckim, w którym zrodziła się filozofia, istniało religijne pojęcie Boga. Uważano Go za potężną istotę, bardziej związaną z człowiekiem niż ze światem pozaludzkim, mającą

¹ Istnieje wiele szczegółowych i ogólnych opracowań z zakresu poznawalności istnienia Boga w dziejach myśli filozoficznej. Ograniczamy się do prezentacji kilku ważniejszych pozycji: W. J a e g e r, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947, 1960; J. S w e e n e y, *Infinity and the Presocratics*, The Hague; A. J. F e s t u g i è r e, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley 1954; L. E l d e r s, *Aristotle's Theology. A Commentary on Book V of the Metaphysics*, Essen 1972; J. O w e n s, *Aristotle on God*, w: *God in Contemporary Thought. A Philosophical Perspective*, New York-Louvain 1977, s. 415-442; E. G i l s o n, *God and Philosophy*, New York 1941 (*Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961); D. H e n m l a r i c h, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 1960; J. B a r n e s, *The Ontological Argument*, London 1972; F. W i l c z e k, *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga u Dunska Szkota i Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1958; M. A. K r ą p i e c, *Filozofia i Bóg*, w: *O Bogu i o człowieku. Problemy filozoficzne*, praca zbiorowa pod redakcją bpa B. Bejzego, Warszawa 1968.

zasadniczy wpływ na życie ludzkie; związek bóstw z kosmosem przedstawiano w różnego rodzaju teogoniach, prezentujących problematykę początku świata w sposób, w którym element mitologiczny traktowano na równi z racjonalnym.

S t a r o ż y t n o ś ć – Pierwsi filozofowie greccy, pojmując filozofię jako poznanie naukowe, autonomiczne w stosunku do wiedzy religijnej, podjęli próbę niezależnego od religii wyjaśnienia istniejącego świata, który był dany w bezpośrednim doświadczeniu. Pytali, czym świat jest w swojej ostatecznej i podstawowej strukturze (jaka jest ostateczna natura ontyczna rzeczywistości). Szukano *arche* – przasady istnienia i działania świata, czyli jakiegoś czynnika, który byłby istotny i wspólny w sensie genetycznym lub strukturalnym dla wszystkiego, co istnieje. W różnych rzeczach dopatrywano się zasady absolutnie wyjaśniającej rzeczywistość: Tales w wodzie, Anaksymander w apejronie, Anaksymenes w powietrzu, Heraklit w logosie, Ksenofanes w sfajrosie itp. Nazwy te, związane pozornie z rzeczywistością materialną, miały jednak znaczenie raczej symboliczne, gdyż wskazywały na rzeczywistość nieokreśloną, nieskończoną, absolutną, a nawet niepojętą dla człowieka, której przejawem jest cały świat. W miarę rozwoju myśli filozoficznej rozumienie przasady staje się coraz mniej materialno-konkretystyczne, a coraz bardziej transcendentne.

Właśnie w Grecji, gdy stworzono filozoficzną interpretację świata, zaistniała konieczność jej konfrontacji z istniejącą i spełniającą ważne życiowe funkcje interpretacją religijną, co w wyniku prowadziło do konieczności spotkania religijnie ujętego Boga z filozoficzną zasadą świata. Nastąpił trudny i długi proces uzgadniania bogów mitologii i bogów-zasad filozoficznego myślenia. Według udokumentowanego twierdzenia Jaegera – filozofia grecka w swoich początkach była racjonalizacją mitologii, czyli religijnego wyjaśniania świata. W związku z tym filozofia w miarę wypracowywania własnego pojęcia Absolutu pełniła funkcję demitologizującą. Proces ten ujawnia kilka typowych przykładów: Ksenofanes wyraźnie krytykował bóstwa mitologiczne jako twory myśli ludzkiej, ukształtowane na podobieństwo ludzi, i przeciwstawiał je „sfajrosowi”, a więc Absolutowi filozoficznemu, rozumianemu jako najdoskonalszy byt, mający postać kosmicznej kuli, w której jest zawarty cały wszechświat. Bardziej abstrakcyjny charakter miał Absolut w ujęciu Parmenidesa, rozumiany jako byt jedyny, niezniszczalny, zawsze tożsamy, będący przedmiotem myślenia filozoficznego. On również miał być przedmiotem czci religijnej. Podobnie kosmiczny bóg Heraklitu, *Logos*, ostateczna i absolutna racja stawania się rzeczywistości, przenika cały kosmos, rządzi nim, nadając mu głębszy sens, czy *Nous* w ujęciu Anaksagorasa – jako zasada, która kieruje i wspiera wszystko – wyższa jest niż wszystkie bogi mityczne.

Trudności pogodzenia kosmologicznej i religijnej interpretacji świata, a w konsekwencji pogodzenia zasady filozoficznej i boga religii, wyraźnie zarysowały się w filozofii Platona i Arystotelesa, mimo iż obydwaj myśliciele ożywieni byli pragnieniem dokonania syntezy również w tej dziedzinie. W filozofii Platona istnieje: 1) Absolut filozoficzny, którym jest idea Jedności i Dobra, będąca ostateczną racją idei i kresem kontemplacyjnej aktywności człowieka, 2) Demiurg – budowniczy świata, będący naj-

doskonalszą osobą, żyjącą, oddzieloną od świata, oraz 3) bogowie jako spuścizna greckiej mitologii, istoty żyjące, podległe zmianom, wierni towarzysze człowieka.

Zjednoczenie filozoficznego Absolutu, czyli pierwszej filozoficznej zasady świata, z Bogiem jako przedmiotem czci religijnej nastąpiło w doktrynie Arystotelesa, która stanowi prototyp klasycznej filozofii. Źródłem wiedzy o Bogu może być – zdaniem – Arystotelesa – analiza ruchu (zmian), który łączy wszystkie byty substancjalne z substancjami sfer nadksiężycowych. Świat istnieje odwiecznie i odwiecznie istnieje ruch polegający na przemianach jednych bytów w drugie. Na szczycie hierarchicznie zbudowanego świata stoi Absolut – Pierwszy Nieruchomy Poruszyciel, będący najdoskonalszym bytem (czystą formą); jest on najwyższą inteligencją, myślą, której jedynym i adekwatnym przedmiotem kontemplacji jest on sam, czyli – według określenia Arystotelesa – Absolut jest „myślą myślącą siebie”. Jest odwieczny i konieczny, nie ma bezpośrednich związków ze światem podksiężycowym, nie ingeruje w jego dzieje ani nawet nie wie o jego istnieniu; bezpośrednio porusza sferę gwiazd stałych, a te z kolei poruszają następne.

To pogodzenie filozoficznego Absolutu z Bogiem religijnym, jakie nastąpiło w filozofii greckiej (ostatecznie u Arystotelesa), doprowadziło jednak do eliminacji cech istotnych, właściwych Bogu religii. Filozoficzny Bóg, będąc wynikiem spekulacji oderwanej od życia ludzkiego, był czynnikiem, zasadą racjonalności światła, Bogiem abstrakcyjnym, dalekim człowiekowi, pozbawionym z nim bezpośrednich, życiowych związków.

Nowy etap w rozwoju myśli o Bogu stanowiło spotkanie filozofii greckiej z religią żydowsko-chrześcijańską, jakie nastąpiło w pierwszych wiekach po Chrystusie, co w konsekwencji doprowadziło do powstania tzw. filozofii chrześcijańskiej. Filozofia grecka dostarczyła metod rozumowego wyjaśniania świata, a Objawienie żydowsko-chrześcijańskie zawierało poglądy religijne, które miały duże znaczenie dla filozoficznej charakterystyki Boga.

Religia chrześcijańska miała bardzo wyraźną i jasną koncepcję Boga jako stwórcy i nieustannego opiekuna kosmosu, a przede wszystkim jako Najdoskonalszej Osoby, która wchodzi w szczególny związek z człowiekiem, usensowniając jego życie. Pierwsi myśliciele chrześcijańscy, którzy pragnęli głosić objawioną prawdę o Bogu i o Jego relacji do świata i człowieka, musieli to czynić, posługując się pojęciami wypracowanymi przez myślicieli greckich, zwłaszcza Platona i Plotyna. Ich filozofie były uważane za najbliższe myśli chrześcijańskiej, zwłaszcza w zakresie prawdy o Bogu i człowieku i wzajemnych między nimi relacji.

Myśliciele starożytności chrześcijańskiej, tacy jak np. Orygenes, Jan z Damazku, a zwłaszcza Augustyn, wyrażali więc prawdę o objawionym Bogu żywym, zapożyczając terminologię od znanych i przyjmowanych wówczas systemów filozoficznych. Bóg Objawienia był więc określany jako Najwyższe Dobro, Prাজednia, Pierwsza Przyczyna, Czysta Forma, Byt Pierwszy itp. W ten sposób prawdę o Bogu wiązano z greckimi sys-

temami filozoficznymi i właściwą im ontologią, która miała w większości charakter esencjalny, czyli była teorią istot rzeczy, a nie bytów istniejących.

W filozofii chrześcijańskiej doszło do wyraźnego sprecyzowania i wyrażenia podstawowego problemu filozofii Boga: czy i w jaki sposób człowiek za pomocą własnych zdolności poznawczych, a więc niezależnie od Objawienia, może poznać, że Bóg istnieje?

Najpełniej problem ten stawiał i rozwiązywał św. Augustyn, który spośród myślicieli chrześcijańskich najbardziej wszechstronnie opracował filozoficzną naukę o Bogu. Odrzucając platoński pogląd o boskim charakterze człowieka, Augustyn utrzymywał, że człowiek obdarzony jest boską właściwością, mianowicie prawdą. Fakt obecności prawdy w umyśle człowieka stanowi dla Augustyna podstawę do wykazania istnienia Boga, jako jedynie adekwatnej jej przyczyny. Człowiek sam z siebie nie jest bowiem zdolny do poznania prawdy; poznaje ją w świetle najwyższej, samoistniejącej prawdy: Boga.

Naturę Boga i Jego relację do świata wyraża Augustyn zgodnie z przyjmowaną przez siebie esencjalną ontologią grecką, według której istotę bytu stanowi tożsamość, jedność (być bytem to być tym, czym rzecz jest). Zgodnie z taką koncepcją bytu istotę Boga stanowi niezmienność, jedność i niematerialność. Bóg jest stwórcą świata, ale Augustyn swoiście wyjaśnia aktywność stwórczą Boga. Stworzyć znaczy udzielić bytu, a skoro „być” znaczy być samozrozumiałym i jednym, Augustyn rozumie stworzenie jako boski dar tego rodzaju istnienia, które wyraża się w rytmie, liczbie, formie, porządku i jedności.

Ś r e d n i o w i e c z e – Myśliciele średniowieczni kontynuowali, rozszerzali i pogłębiali refleksję filozoficzną na temat istnienia i natury Boga odziedziczoną po starożytności chrześcijańskiej. Nowych impulsów w tej dziedzinie dostarczyło spotkanie chrześcijaństwa z arabską myślą, religijną i filozoficzną (Awicenna, Mojżesz Majmonides).

W tym okresie, obfitującym w rozważania filozoficzne i teologiczne, można wyróżnić kilka podstawowych nurtów reprezentowanych przez wybitnych myślicieli, którzy opracowywali odrębne drogi rozwiązania problemu Boga.

Bonawentura kontynuował nurt augustyński, zachowany przede wszystkim w szkole franciszkańskiej. Przyjmował bezpośrednią i dostrzegalną obecność Boga w ludzkiej świadomości i możliwość bezpośredniego, intuicyjnego jej ujęcia przez człowieka.

Anzelm z Canterbury – twórca dowodu ontologicznego – na podstawie analizy pojęcia Boga uzasadniał Jego istnienie, uznając analityczność sądu: „Bóg istnieje” (*id quo maius cogitari non potest*).

Duns Szkot – mimo iż był wielkim metafizykiem – w swoim systemie przejawia tendencję do kwestionowania możliwości rozumu w poznaniu absolutnie istniejącego i absolutnie wszechmocnego Boga chrześcijańskiego tylko za pomocą filozofii; Bóg jest zasadniczo niepoznawalny naturalnym rozumem, nie wspartym pomocą łaski Bożej.

Tomasz z Akwinu opracował nowe podstawy filozoficzne dla udowodnienia twierdzenia, że istnieje Bóg, tworząc nową, egzystencjalną metafizykę; pierwszy formalnie oddzielił filozofię od teologii i wskazał sposób autonomicznego w stosunku do wiary, naturalnego poznania Boga, opierając się na analizie i wyjaśnieniu bytów danych w bezpośrednim doświadczeniu.

Złożona struktura bytów z elementów możliwościowych (kwalifikacji) i aktualnych (istnienia) stanowiła podstawę do wykazania ich niekonieczności, a więc pochodności, co w konsekwencji domagało się przyjęcia istnienia bytu o strukturze prostej, bytu koniecznego, niczym nie ograniczonego Absolutu. Szczególną rolę w udowodnieniu prawdy o istnieniu Boga odgrywało w myśli Tomasza dostrzeżenie funkcji, jaką w każdym bycie pełni istnienie. Stanowi ono pierwszą i najgłębszą zasadę rzeczy. Jest aktem, który sprawia, że rzecz istnieje, to znaczy faktycznie jest. Ponieważ wszystkie rzeczy, które człowiek poznaje, nie mają istnienia ze swej natury (istnienie nie należy do ich istoty) – dla wyjaśnienia ich egzystencji trzeba przyjąć byt, który jest pełnią istnienia i racją istnienia wszystkich pozostałych. Bóg jest Istnieniem Koniecznym, Samym Istnieniem (*esse subsistens, ipsum esse*), Pełnią Doskonałości, Bytem Osobowym – Poznaniem i Miłością. Tomasz opierając się na metafizyce egzystencjalnej wypracował pojęcie Boga, który będąc racją uzasadniającą istnienie świata, jest równocześnie Bogiem religii – kochającą i najbliższą człowiekowi Osobą.

C z a s y n o w o ż y t n e – Filozofia nowożytna ukształtowana została przez trzy postawy poznawcze: racjonalizm R. Descartes'a, B. Spinozy, G. W. Leibniza i Ch. Wolffa, empiryzm J. Locke'a i D. Hume'a oraz krytycyzm I. Kanta. Ostateczną konsekwencją tych postaw było odrzucenie metafizyki, które zbiega się z wielkimi negacjami Boga w myśli współczesnej.

Descartes był tym, który dokonał odwrócenia kierunku myśli realistycznej i zdroworozsądkowej, szukającej bytu wśród rzeczy traktowanych jako istniejące „w sobie”, tak jak się poznaje w doświadczeniu zmysłowym. Jest on twórcą nowej postawy filozoficznej i inspiratorem filozofii rozpoczynającej dociekanie od penetracji ludzkiej myśli, ludzkiego wnętrza. Stanowi pierwsze ogniwo w wielkim łańcuchu nowożytnej i współczesnej filozofii podmiotu, filozofii świadomości. Była to nowa droga w filozofii, którą właśnie zapoczątkował Descartes. Dalej wiodła ona przez różne formy racjonalizmu i fenomenizmu angielskiego (Hume), krytycyzmu Kanta, idealizmu Hegla i Husserla i doprowadziła do pozytywizmu, marksizmu, pragmatyzmu i egzystencjalizmu.

Cogito, samoświadomość, różni byt ludzki od wszystkich pozostałych. Descartes postulował znalezienie w nim, a więc w doświadczeniu świadomości, niewzruszonej podstawy wszelkiej prawdy.

Podmiotowość ludzka jest transcendentna – *cogito* daje strukturę przedmiotowi. Immanencja jest elementem konstytutywnym, ustanawiającym byt (immanencja konstytutywna). Sens świata ma swoje źródło w aktywności *cogito*. Aktywność podmiotu ludzkiego – myślenie (*cogito*), chcenie (*volio*) – staje się fundamentem prawdy o bycie.

W zapoczątkowanym przez Descartes'a nurcie filozofii następuje ponowne pomieszenie bytu i myśli charakterystyczne dla pierwszych filozofów, zwłaszcza Parmenidesa.

Skoro absolutnym źródłem wiedzy o świecie jest ludzka świadomość, w niej, a więc w ludzkim *cogito*, we wnętrzu człowieka, poszukuje się podstaw do afirmacji Boga. Zwrot „ku podmiotowi” i sposób rozwiązywania problematyki poznania istnienia Boga, przejęty przez Descartes'a, stanowi decydujący moment w ewolucji filozoficznej wiedzy o Bogu (teologia naturalna, teodycea), która myśl o Bogu coraz bardziej zamykała w świadomości ludzkiej, w granicach ludzkiego rozumu i perspektywach ludzkich pragnień, bez uwzględnienia pomocy obiektywnie istniejącej rzeczywistości.

Dwa punkty filozofii Descartes'a zdecydowały o kierunku filozofii nowożytnej i współczesnej w dziedzinie poznawalności Boga:

1) Uznał on, że idea Boga, jako myślącej, niezależnej substancji, jest ideą wrodzoną rozumu ludzkiego. Treść tej idei pokrywała się z treścią pojęcia Boga chrześcijańskiego. Była to bowiem idea bytu samoistnego, nieskończonego, wszechmocnego i jedyne.

2) Idea Boga jest podstawą metafizyki. W związku z zakładaną przez Descartes'a jednością wiedzy – jest także podstawą fizyki, która czerpie swe zasady z metafizyki. Idea Boga stała się więc punktem wyjścia naukowej interpretacji świata. Przyjmując mechanistyczną koncepcję wszechświata, w którym wszystko może być wyjaśnione geometrycznymi właściwościami przestrzeni i fizycznymi prawami ruchu, Bogu przypisał funkcję przyczynowania tego wszechświata (sama siebie powodująca siła istnienia). Istota Boga kartezjańskiego była określona przez tę właśnie funkcję, jaką pełni w stosunku do mechanistycznie rozumianego świata – stworzenia go i zachowania. Bóg to przede wszystkim sprawca Natury. Jego istotą nie jest istnieć (być), ale stwarzać. Bóg chrześcijański został więc zredukowany do poziomu zasady filozoficznej i – jak określa Gilson – był „nieszczęśliwym mieszańcem wiary religijnej i racjonalnej myśli” (*Bóg i filozofia*, s. 81). Ostatecznie został On utożsamiony z Naturą.

„Przez naturę bowiem ogólnie rozważaną pojmuję teraz nie co innego, jak albo samego Boga, albo ustanowiony przez Boga ład rzeczy stworzonych” (Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Med. VI, s. 106).

Racjonalistyczna koncepcja Boga Descartes'a stała się jednym ze źródeł deistycznej koncepcji Boga u E. Herberta z Cherbury, Ch. Blounta, M. Tindala, Voltaire'a i innych oraz panteistycznej koncepcji Spinozy.

„To, dlaczego substancja istnieje, wynika także z samej jej natury, albowiem przecież natura jej obejmuje istnienie” (Spinoza, *Etyka*, cz. I, II, s. 15). „Ma sam z siebie bezwzględnie nieskończoną moc istnienia, bezwzględnie jest, czyli istnieje” (tamże, s. 17). Ale Bóg, który „jest i działa z samej konieczności swojej natury” (tamże, s. 52), to nic więcej jak tylko natura. Raczej sam jest naturą: *Deus sive natura* (tamże, s. 240). Bóg jest „absolutną istotą, której konieczność wewnętrzna czyni koniecznym zaistnienie wszystkiego, co jest, tak, iż On jest absolutnie wszystkim, co jest, tak jak wszystko, co jest, zawiera w sobie koniecznie wieczną i nieskończoną istotę Boga” (tamże, s. 124).

Deiści kontynuowali ten tok myśli i doprowadzili do znaturalizowania chrześcijańskiej koncepcji Boga. „Zegarmistrz” Fontenelle’a i Woltera, „Najwyższy inżynier” ogromnej maszyny, którą jest świat, „Najwyższa zasada” samozrozumiałości natury – to dla nich wszystkich Sprawca tej natury, Bóg. Był to naprawdę „Bóg filozofów”, twór ciasnego rozumu ludzkiego, wynik mechanistycznie rozumianego świata. Przeciw tak rozumianemu Bogu wystąpił Pascal, przeciwstawiając go żywemu Bogu religii – Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba.

Racjonalistyczne nastawienie w rozwiązywaniu problematyki Boga kontynuowali Leibniz i Wolff. Według Leibniza, który dla obrony doskonałości świata, będącego dziełem Boga, wypracował specjalną dyscyplinę filozoficzną (teodyceę), Bóg był najdoskonalszą monadą, która stwarza i reguluje działanie wszystkich pozostałych, mniej doskonałych monad. Jego ulubiony dowód stawia Boga jako jedyną, możliwą do przyjęcia przyczynę istot, a stąd jako konieczny Byt, którego istota zawiera istnienie „lub w którym możliwość jest wystarczająca, by wydać aktualność. [...] Bóg sam, czyli konieczny byt, ma ten przywilej, że jeżeli Jego istota jest zrozumiała, bez sprzeczności, musi koniecznie istnieć” (*Monadologia*, s. 44-45).

Z uwagi na to, że Locke definitywnie przesunął zainteresowania filozofii z rzeczywistości przedmiotowej na poznanie, które ograniczył przede wszystkim do doświadczenia, oraz dokonał krytyki dotychczasowego rozumienia substancji, pogłębił podstawy do zakwestionowania wartości poznania metafizycznego, służącego uzasadnieniu istnienia Boga. Pogląd ten pogłębił jeszcze Hume, podważając konieczność, realność i uniwersalność związków przyczynowych. Skoro więc zostało podważone poznanie metafizyczne, niemożliwe staje się naturalne, filozoficzne poznanie Boga. Hume i jego kontynuatorzy uważali, że problem Boga jest sprawą wyłącznie wiary, a nie wiary i wiedzy. Dali nowe impulsy dla rozwijającego się fideizmu, który – obok ateizmu – stanowi zjawisko dominujące we współczesnej kulturze.

Pogłębienie podmiotowego punktu wyjścia w filozofii nowożytnej nastąpiło u Kanta, który podmiot ludzki wyposażył w gotowe aprioryczne schematy, według których dokonuje się ujęcie wrażeń dostarczanych przez świat, który sam w sobie jest niepoznawalny. Sformułował on nową koncepcję nauki, według której poznać naukowo znaczy wyrazić możliwe do zaobserwowania związki między faktami w relacjach matematycznych. Ponieważ Bóg nie jest przedmiotem poznania empirycznego (w formach przestrzeni i czasu), nie może być przedmiotem poznania naukowego (teoretycznego). Kant nie odrzucał jednak istnienia Boga w swojej filozofii. Idea Boga, obok idei duszy i świata, pełni funkcję uniifikacyjną poznania w porządku rozumu spekulatywnego, a przeświadczenie o istnieniu Boga jest postulatem rozumu praktycznego, gdyż Bóg stanowi podstawę i uzasadnienie moralności.

Kant, podobnie jak Hume, skłaniał się raczej ku wierze w Boga niż wiedzy o Nim. Tę inklinację do wierzenia wzmaga świadomość, że w porządku moralności człowiek nie może sobie praktycznie poradzić bez postulatów jedności: jedności świata doświadczenia, jedności absolutnej podstawy w Bogu, jedności doświadczenia ugruntowanej w

duży. W dążeniu do uniwersalnego ugruntowania moralności formalizm Kanta zwraca się praktycznie ku Bogu, którego teoretycznie odrzucił.

Nowe impulsy w filozofii przyszły wraz z wielkimi systemami idealistów niemieckich, którzy kontynuując tradycję pokartezjańską i pokantowską, chcieli zbudować systemy wyjaśniające rzeczywistość. Mimo metafizycznego nastawienia pogłębiły subiektywizm, konstruktywizm i idealizm. Byt, w tym także Byt Absolutny, zostaje wyprowadzony z idei.

Idea Absolutu pełniła ważną funkcję w filozofii Fichtego, Schellinga i Hegla, związaną z charakterem filozofii transcendentalnej, który u tych myślicieli jeszcze się pogłębił. Absolut stał się wyraźnym zwornikiem systemu filozoficznego, różnym od Boga religii. Absolut oznacza nieskończoność, nieograniczoność, bezwzględność, odpowiadające pojęciom najwyższej idei, najwyższej zasady. Dla Fichtego najwyższą zasadą było pojęcie absolutnej podmiotowości. Bóg stanowiłby absolutną ideę występującą immanentnie w świecie ludzkiej egzystencji, podstawę podmiotu i przedmiotu oraz jedność wszystkich podmiotów. Dla Schellinga (w pewnym okresie) Absolut był nieskończonym, wiecznym rozumem obiektywnym, w którym tożsame jest to, co świadome i nieświadome, *ego i non-ego*. Nastąpiło tu ujęcie skończonego, subiektywnego porządku ego oraz obiektywnego porządku natury jako pochodzących w tej samej mierze od Absolutu.

W filozofii Hegla Absolut stanowi całość, która przechodzi dialektyczny „rozwój od idei, jako bytu w sobie, poprzez przyrodę, jako byt wyalienowany, do człowieka, który jest bytem w sobie i dla siebie. W człowieku, poprzez ducha ludzkiego, Absolut ujawnia się ostatecznie jako byt w sobie ~ a dla siebie w najwyższym przejawie ducha – w filozofii. Przedmiotem filozofii ł jest więc Absolut. Ale Absolut jest całością, rzeczywistością jako taką, wszechświatem. Rzeczywistość jest procesem teleologicznym i idealny koniec zakłada całość procesu, nadaje mu sens, znaczenie. Absolut jest istotowo „rezultatem”, aktualizacją wiecznej idei. Jest celem procesu, który objawia, czym Absolut jest. Cały proces jest Absolutem.

Ewolucyjność, historyczność Boga, „Bóg w świecie”, „w świadomości”, „w stawaniu się”, „w historii” – to główne cechy nowej koncepcji Boga prezentowanej na różny sposób przez Hegla (dialektyczne stawanie się absolutnego ducha), Fichtego (absolutny podmiot), Schellinga (absolutna identyczność podmiotu i przedmiotu).

Znowu nastąpiło zamknięcie biblijnego Boga w filozoficznym myśleniu. Nie ma niehistorycznego Boga. Bóg nie jest rzeczywistością gotową, statyczną. Jest „identycznością żyjącą, która w dynamicznej rzeczywistości staje się”. Jest „wiecznością historii w świecie i w człowieku”, „historyczną podstawą i sensem całej rzeczywistości – jej Alfą i Omega”. „Usprawiedliwieniem” istnienia Boga jest więc historia i jej rozwój. Bóg może istnieć dlatego, że skończona świadomość uświadamia Go sobie. Jest korelatem świadomości, zwłaszcza świadomości absolutnej, danej filozofii.

Nawiązując do koncepcji heglowskich, Teilhard de Chardin i A. N. Whitehead tworzą ewolucyjne, o orientacji bardziej biologicznej, pojęcie Boga, będącego „sercem

świata”, „istotą” i „motorem” ewolucji. Znowu sprowadza się Boga do wybranej funkcji.

Whitehead przyjmuje wieczny, aktualny byt, który nie jest stwórcą świata. Jego funkcja polega na dostarczaniu planów kierujących zdarzeniami, a tym samym nadawaniu im określonej postaci. Bóg jest więc czynnikiem kształtującym „postać” świata, jest – jak określa Whitehead – „zasadą zrostu” poszczególnych bytów i świata jako całości. Będąc zasadą zrostu, Bóg musi znać swoje plany, które urzeczywistnia w świecie. Są to „wieczne przedmioty, w których uczestniczą byty aktualne”. Powiązania koncepcji Whiteheada z ideami platońskimi narzucają się tu niedwuznacznie. Zresztą sam jakby się do tego przyznaje, nazywając wieczne przedmioty „platońskimi formami”.

„Bóg nie tworzy wiecznych przedmiotów. Jego natura bowiem domaga się ich w tym samym stopniu, w jakim one domagają się Jego. [...] Ogólne racje przedmiotów wiecznych wobec siebie wzajemnie, relacje różności oraz bycia wzorem są relacjami występującymi w Bożej świadomości pojęciowej. Poza ową świadomością istnieje jedynie izolacja, której nie sposób odróżnić od niebytu” (*Process and Realny*, s. 392).

Bóg jest procesem autokreacji, ale różnym od bytów innych, bo pierwotnym, transcendentnym, aczasowym, wiecznym. To jest Jego naturą pierwotną. Jego „wtórną naturą” jest immanencja w świecie polegająca na kształtowaniu go przez wprowadzenie wiecznych przedmiotów.

Bóg pozostaje w realnej relacji do świata. Rozwój świata wzbogaca Boga. Jest On uwikłany w świat i aktywny w każdym zdarzeniu. Zdarzenia są wcielone w rosnące doświadczenie Boga.

„Zachowuje On świat, który mija, w bezpośredniości swego życia. Jest to sąd czułości, która nie traci niczego, co może zachować, a także sąd mądrości, posługującej się tym, z czego w świecie czasu pozostały tylko szczątki” (tamże, s. 525).

Whitehead usiłuje więc zachować transcendencję i immanencję Boga, Jego wieczny i równocześnie ewolucyjny, historyczny charakter. Historyczność jest wkomponowana w rozumienie Boga i w ten sposób zdaje się zaspokajać potrzebę współczesnego człowieka do traktowania Boga i relacji do Niego jako wpływającego nie tylko na życie człowieka, ale i na życie Boga.

Tego rodzaju „historyczne” teorie Boga, uważane za jedynie aktywne, dynamiczne, „przyszłościowe”, nastawione na przemianę świata, suponujące aktywną postawę człowieka, oddziaływały na współczesną teologię, zwłaszcza tzw. teologię procesu.

Te przemiany w rozumieniu Boga przebiegają równocześnie ze zmianami, jakie dokonują się na terenie filozofii nauki. Kształtuje się nowa filozofia nauki. Już nie nauki przyrodnicze są modelem najbardziej wartościowego poznania, ale historyczno-hermeneutyczne, psychologiczne i socjologiczne. Powstają nowe relacje i nowe dyskusje między teologią i tymi naukami.

Równocześnie powstają wielkie nurty ateistyczne. Filozoficznie wiążą się one przede wszystkim ze stanowiskiem Feuerbacha, który zajmował się intensywnie religią i teologią, który był spadkobiercą wielkiej filozofii Hegla, ale zanegował obiektywność

istnienia Boga poza ludzką myślą. Religia jest faktem, jest relacją ludzkiego „ja” do Boskiego „Ty”, ale to „Ty” jest stworzone przez człowieka, jest projekcją ludzkich, przysługujących gatunkowi człowieka, najlepszych cech. Religia pełni ważną funkcję; świadomość religijna jest stopniem rozwoju świadomości ludzkiej w ogóle, ale religia jest zjawiskiem czasowym, jest projekcją ludzkiego ideału. Człowiek, a nie Bóg, jest najwyższym przedmiotem i celem.

Filozofia Feuerbacha była pewnym etapem nurtu, który kulminował w materializmie dialektycznym i ekonomicznej teorii historii Marksa i Engelsa. Ona także inspirowała Nietzschego, dla którego przyjęcie Boga jest wyrazem słabości człowieka, czy Freuda, który widział w tym infantylną iluzję.

Takie rozumienie Boga i religii wiąże się z postulatem eliminacji religii z ludzkiej kultury, co ma zagwarantować nowy, pełny, humanizm. Jego źródła trudno nie dopatrywać się w skrajności rozwiązań skrajnie racjonalistycznych, jak i fideistycznych, stacyjnych i ewolucyjnych, idealistycznych i materialistycznych. Były to rzeczywiście często twory rozumu ludzkiego, „narzędzia” tłumaczenia świata lub wyjaśniania poznania ludzkiego, a nie żywy Bóg.

Intensyfikacja negacji Boga i religii, mająca swe źródło w deformacjach filozoficznych, zbiegła się z dominującymi ruchami społeczno-politycznymi, obejmującymi rozległe tereny świata, a także kulturą naukowo-techniczną, związaną z pozytywistycznym i scjentyistycznym zawężaniem poznania naukowego, w którym nie ma miejsca na problem Boga.

Zofia Zdybicka

THE WAYS OF THE AFFIRMATION OF GOD (2)

The author resumes her deliberations on the way of affirming God, reflecting on the history of knowledge about God in classical philosophy.