

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI
Lublin

E. L. MASCALLA TEORIA BYTU
PRÓBA ANALIZY ZAŁOŻEŃ I KONSEKWENCJI
CZĘŚĆ I: TEORIA PRZYGDNOŚCI BYTU

I. WSTĘP

Od czasu ogłoszenia w 1879 r. przez papieża Leona XIII encykliki *Aeterni Patris*, zalecającej oparcie programów nauczania obowiązujących w uczelniach katolickich na teologicznych i filozoficznych poglądach św. Tomasza z Akwinu, te ostatnie stały się przedmiotem zintensyfikowanych badań oraz wielu (niekiedy nowatorskich) interpretacji. W podręcznikach wyróżnia się zasadniczo cztery główne nurty we współczesnym tomizmie: 1) tomizm tradycyjny (esencjalny), akcentujący rolę istoty w bycie (A. G. Sertillanges, R. Garrigou-Lagrange, J. Kleutgen i in.); 2) tomizm lowański, otwarty na współczesne kierunki filozoficzne (zwłaszcza fenomenologię i egzystencjalizm) oraz teorie nauk szczegółowych (D. Mercier, L. Noël, F. van Steenberghe, G. van Riet i in.); 3) tomizm transcendentálny, nawiązujący do filozofii krytycznej I. Kanta (J. Marechal, H. Lotz, E. Coreth, B. Lonergan i in.); i 4) tomizm egzystencjalny, akcentujący rolę istnienia w bycie (E. Gilson, J. Maritain, E. L. Mascall, J. Owens i in.)¹. Obok wymienionych kierunków pojawiły się także próby łączenia tomizmu (np. przez F. C. Coplestona) z szeroko rozumianą filozofią analityczną, egzystencjalistyczną, a nawet filozofiami Wschodu (Indii czy Chin)².

¹ Zob. A. B. S t ę p i e ń. *Wstęp do filozofii*. Lublin 1989 s. 234-236.

² Konieczność i użyteczność maksymalnie rozległego dialogu filozoficznego, przekraczającego nie tylko nurty czy szkoły, ale i kręgi kulturowe, najwyraźniej sformułował F. C. Copleston w pracy *Philosophies and Cultures* (Oxford–New York–Toronto–Melbourne 1980; tłum. pol. T. A. Malanowskiego: *Filozofie i kultury*. Warszawa 1986).

E. L. Mascall, którego koncepcja bytu stanowi przedmiot poniższych analiz, świadomie nawiązuje do Gilsonowskiej interpretacji poglądów św. Tomasza, dla której najbardziej charakterystycznymi są, jak się zdaje, dwa elementy: 1) potraktowanie systemu Akwinaty jako syntezy teologicznej (w której filozofia, z uwagi na swój cel, przedmiot, źródła i sposób wykładu, podporządkowana jest zrozumieniu tajemnic wiary) oraz 2) przypisywanie mu oryginalnej, egzystencjalnej koncepcji bytu, w myśl której bytem jest to, co posiada akt istnienia.

Metafizyka istnienia właśnie, zdaniem Gilsona³, w przeciwieństwie do zamkniętych systemów pojęciowych rozmaitych filozofii istot, zawsze pozostaje otwarta dla przyszłości, ukazuje bowiem wszechświat pełen tajemnic, domagających się filozoficznego wyjaśnienia. Mimo to Gilson przestrzegał przed próbami nadmiernej aktualizacji systemu św. Tomasza, twierdząc, że nie należy modyfikować jego zasad dla rozwiązywania problemów zrodzonych w filozofii po św. Tomaszu, zwłaszcza w nurcie filozofii kartezjańskiej. Zbędne i szkodliwe jest też szukanie inspiracji dla rozwoju tomizmu w innych systemach, ponieważ prawdy w nich zawarte dadzą się uzasadnić także na gruncie zasad tomistycznych, nie można natomiast stać na gruncie innej filozofii, nie tracąc jednocześnie prawd odkrytych przez św. Tomasza.

Mascall opowiada się za filozofią tomistyczną⁴, gdyż uważa ją za dostarczającą rozwiązań problemów przez niego samego podejmowanych. Ponieważ jednak, z jednej strony, każda recepcja, umieszczając określone tezy w nowym kontekście problemowym, doktrynalnym czy nawet kulturowym, powoduje w sposób nieuchronny mniejszą lub większą ich modyfikację, zaś Mascall, z drugiej strony, to duchowny Kościoła anglikańskiego oraz wieloletni wykładowca teologii w Oxfordzie (kolebce filozofii analitycznej) i Londynie⁵ – zasadne wydaje się być pytanie, czy jego teksty zawierają literalne przedstawienie tez Gilsona i Tomasza, czy też wnoszą nowe elementy do egzystencjalnej wersji tomizmu.

Oczywiście, w pytaniu tym, wyznaczającym zasadniczy kierunek i cel poniższych rozważań, nie chodzi o sprawy terminologiczne, tzn. czy Mascalla

³ Zob. E. G i l s o n. *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Tłum. J. Rybałt. Warszawa 1960 s. 314, 504; t e n ż e. *Elementy filozofii chrześcijańskiej*. Przeł. T. Górski. Warszawa 1965 s. 260-261.

⁴ Słowo „tomizm” używane jest w niniejszym artykule na oznaczenie egzystencjalnej wersji tomizmu.

⁵ Zob. L. K i n g s t o n. *The Eucharist, Sacrament of Unity and Pledge of Eternal Life according to Eric L. Mascall. Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis a S. Thoma in Urbe*. Romae 1966 s. 7-8.

można zasadnie określić mianem tomisty egzystencjalnego, ani tym bardziej o formułowanie kwestii, czy egzystencjalna interpretacja systemu Tomasza jest adekwatna i uzasadniona. Przeciwnie, chodzi jedynie o to, czy poglądy filozoficzne głoszone przez Mascalla, wyrastające z określonej tradycji pojmowania bytu, wnoszą do niej nowe elementy. Jeżeli zaś tak, to: 1) czy są to tezy dla Tomaszowej koncepcji bytu istotne czy marginalne, tzn. czy rozwijają bądź modyfikują podstawowe jej zasady czy też stanowią drobne i mało ważne jej uzupełnienia? 2) Czy tezy te stanowią jedynie konsekwencje zasad Tomasza, których ani on, ani jego dotychczasowi następcy nie odkryli, czy też pochodzą z innych, pozatomistycznych źródeł? W dalszej zaś perspektywie – 3) czy te ewentualne „modyfikacje” rozbijają spójność systemu Tomasza czy nie, tzn. czy są zgodne z jego podstawowymi zasadami i rozstrzygnięciami najważniejszych problemów czy też im przeczą? W świetle tych wyjaśnień staje się jasne, że analiza Mascalla teorii bytu, sprowadzając się ostatecznie do badania określonego fragmentu dziejów centralnego w systemie tomizmu egzystencjalnego pojęcia i jego ewentualnych transformacji, mieści się zarówno na płaszczyźnie historii doktryn, jak i problemów filozoficznych.

Już na samym początku jednakże, sformuławszy powyższe pytania, trzeba odpowiedzieć na możliwy zarzut, że teksty Mascalla nie zawierają wykładu jego teorii bytu, poświęcone są bowiem kwestiom teologicznym bądź – z płaszczyzny filozofii – jedynie problemowi możliwości racjonalnego poznania Boga. Otóż przyznając, że Mascall niewiele miejsca poświęca analizom wewnętrznej struktury bytu, należy stwierdzić, że 1) nawet w pracach ściśle teologicznych świadomie korzysta on z niektórych przynajmniej elementów Tomaszowej koncepcji bytu; 2) problem poznania Boga stanowi węzłowe zagadnienie metafizyki tomistycznej, pojawia się bowiem w perspektywie ostatecznego wyjaśnienia świata; 3) próba przeprowadzenia dowodu na istnienie Boga z jednej strony zakłada określone pojęcie bytu, z drugiej – prowadzi do pewnych konsekwencji w teorii bytu, które – jeżeli nawet nie zostały przez danego autora ujawnione – mogą stanowić przedmiot badań historyczno-filozoficznych; 4) właśnie analiza koncepcji bytu pozwoli najpełniej ocenić ewentualny wkład Mascalla do tomizmu egzystencjalnego, w którym zagadnienie bytu uważa się za centralne.

Przedmiot i cel artykułu wyznaczyły kontekst interpretacyjny doktryny Mascalla. Jest nim przede wszystkim Gilsonowska interpretacja systemu Tomasza oraz koncepcje innych współczesnych Mascallowi filozofów, z którymi podejmował dyskusje. Nie można też pominąć przynajmniej niektórych tekstów, w których zawarte zostały zarzuty pod adresem koncepcji Mascalla. Teksty te (głównie omówienia jego poglądów w pracach z zakresu

teologii naturalnej czy recenzje) są zresztą jedynymi odnotowywanymi przez *Repertoire Bibliographique de la Philosophie*, dotyczącymi poglądów filozoficznych Mascalla. Sugeruje to, że autor ten nie doczekał się jeszcze znaczącej monografii na temat swej filozofii⁶.

Z punktu widzenia tematu artykułu najważniejszymi źródłami są trzy książki Mascalla: *He Who Is. A Study in Traditional Theism* (London 1943), *Existence and Analogy. A Sequel to „He Who Is”* (London 1949) oraz *The Openness of Being. Natural Theology Today* (London 1971), dostępne również w języku polskim⁷, zawierające najpełniejszy wykład metafizycznych poglądów omawianego autora. Z racji zasadniczo wiernych przekładów tych książek na język polski w przypisach podawane są odpowiednie stronicie łatwiej dostępnych wydań polskich.

Artykuł niniejszy składa się, pomijając wstęp i zakończenie, z dwu części, dotyczących kolejno przygodności i otwartości bytu. Obie zawierają zarówno przedstawione przez Mascalla opisy wymienionych fenomenów, jak również analizę metafizycznych i epistemologicznych założeń, na jakich ujęcie to się opiera, oraz konsekwencji, do jakich prowadzi, przy czym szczególnie akcent położony został z jednej strony na związek między głoszoną przez Mascalla teorią bytu a zadaniami metafizyki w jego ich rozumieniu, z drugiej zaś, co ściśle związane z pierwszym, na stosowane przez niego procedury uzasadniania wygłaszanych tez.

II. PRZYGDNOŚĆ BYTU

1. Opis i wyjaśnienie przygodności bytu

Pierwotną daną ludzkiego poznania jest – zdaniem Mascalla⁸, powtarzającego w tym miejscu powszechnie przyjęte przez tomistów egzystencjalnych twierdzenie – dostępny w doświadczeniu (spozrzeżeniu zewnętrznym) z niepodważalną oczywistością fakt istnienia oraz przygodności (skończoności i niszczalności) bytów. Przygodność bytu (wyrażona meta-

⁶ Fundamentalne zagadnienia jego teologii stanowią przedmiot cytowanej w poprzednim przypisie pracy Kingstona.

⁷ *Ten, Który Jest. Studium z teizmu tradycyjnego*. Przeł. J. W. Zielińska. Warszawa 1958; *Istnienie i analogia*. Przeł. J. W. Zielińska. Warszawa 1961; *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj*. Przeł. S. Zalewski. Warszawa 1988.

⁸ Zob. *Ten, Który Jest* s. 134-135, 183-185; *Otwartość bytu* s. 80, 137-138, 146. Zob. też książkę Mascalla *Teologia chrześcijańska a nauki przyrodnicze* (Przeł. T. Górski. Warszawa 1968 s. 101).

fizycznie) polega na niekonieczności jego istnienia oraz natury, tzn. na tym, że nie byłoby nic absurdalnego, gdyby dany byt nie istniał (przygodność egzystencjalna) lub posiadał inną naturę lub właściwości (przygodność esencjalna).

Koncentrując się na pierwszej, należy stwierdzić, że z jednej strony byty dane w doświadczeniu nie stanowią przyczyny własnego zaistnienia, gdyż – jak argumentował św. Tomasz – musiałyby istnieć przed własnym zaistnieniem, co jest absurdalne, z drugiej zaś strony – nie posiadają mocy zachowania własnego istnienia, czego dowodem jest dany w doświadczeniu fakt ich giniecia. Każdy z nich, twierdzi Mascall, można więc zasadnie określić mianem niesamoistniejącego, a zatem i niesamowysłaśniającego się, co oznacza, że ich istnienie nie jest ani nie wynika koniecznie z ich istoty. Sformułowanie to nie znaczy oczywiście, że akt istnienia jest według Mascalla przypadłością istoty (jak np. w koncepcji średniowiecznego filozofa arabskiego Al-Farabiego), lecz że jest – zgodnie z poglądem św. Tomasza – zewnętrzny względem struktury istoty (czyli realnie od niej różny). Para pojęć „istota”–„istnienie” jest więc wyjaśnieniem niekonieczności (przygodności) bytów przez odwołanie się do ich wewnętrznej struktury, nie tłumaczy jednak, dlaczego byty istnieją i dlaczego posiadają takie, a nie inne natury.

Przed przytoczeniem analiz Mascalla dotyczących tych pytań należy zauważyć, że – jak wynika z powyższego opisu – przygodność rozumie Mascall, zgodnie z większością współczesnych tomistów egzystencjalnych, jako skutek złożenia bytu z istoty i istnienia, nie zaś, zgodnie z poglądem św. Tomasza, jako zniszczalność, czyli wynikającą ze złożenia z materii i formy cechę bytów materialnych⁹. Różnica ta jest jednak czysto terminologiczna, nie kryje się za nią bowiem odmienna interpretacja bytów czysto duchowych (aniołów), które zarówno dla św. Tomasza, jak i dla Mascalla są niesamoistne i niesamowysłaśniające się (czyli przygodne w sensie współczesnym).

Trzeba również dodać, że odmiennie niż niektórzy współcześni filozofowie nawiązujący do tomizmu (np. A. Farrer¹⁰, F. Sonntag¹¹ czy E. Coreth¹²),

⁹ Zob. *Otwartość bytu* s. 69, 138-139 przyp. 8. Niektórzy sądzą, że u Tomasza obecne są dwie koncepcje przygodności: arystotelesowsko-awerroistyczna, w myśl której przygodność to wynik złożenia bytów z materii i formy, oraz awiceniańska, w myśl której przygodność to rezultat złożenia bytów z istoty i istnienia. Zob. S. K o w a l c z y k. *Argument z przygodności na istnienie Boga św. Tomasza z Akwinu. Uwagi analityczno-krytyczne*. „Roczniki Filozoficzne” 21:1973 z. 1 s. 35.

¹⁰ Por. A. F a r r e r. *Wiara i rozważania. Esej filozoficzno-teologiczny*. Przeł. T. Mieszkowski. Warszawa 1971 s. 196-245; t e n z e. *Finite and Infinite. A Philosophical Essay*. London 1959 s. 106-261.

¹¹ Zob. E. D e m b o w s k i. *O filozofii chrześcijańskiej w Ameryce Północnej*. Warszawa 1989 s. 196-197.

modelujący lub przynajmniej usiłujący wykazać zasadność pojęcia przygodności poprzez odwołanie się do wewnętrznego doświadczenia niekonieczności własnego „ja” konkretnej osoby, Mascall dąży do zachowania konsekwentnie przedmiotowego punktu widzenia w tym względzie¹³. Świadom wprawdzie, że język podmiotowy ma dla ludzi współczesnych większą siłę unaoczniania i perswazji, Mascall dostrzega w nim jednak duże niebezpieczeństwa dla obiektywności poznania metafizycznego, ponieważ (1) istnieje możliwość utożsamienia określonych przeżyć psychicznych (np. trwogi) z danymi dotyczącymi sposobu istnienia własnego bytu bądź (2) antropomorfizacji świata materialnego poprzez rzutowanie nań, jak np. w doktrynie A. Farrera, cech podmiotu¹⁴. Co więcej, (3) zdaniem Mascalla rzeczy materialne są człowiekowi dostępne w sposób pierwotny, bardziej jasny, bezpośredni i pewny niż własne „ja”. To ostatnie bowiem, wbrew np. filozofom z tzw. szkoły refleksyjnej czy tomistom transcendentálnym, zarówno w spontanicznej, jak i świadomie kierowanej refleksji (introspekcji) dane jest przelotnie i mgliście. Stąd zaś nie może stanowić podstawy poznania metafizycznego.

Stwierdzony fakt niekonieczności istnienia i natury bytów danych w doświadczeniu rodzi pytanie: dlaczego istnieją? Ono dopiero, zdaniem Mascalla, konstytuuje metafizykę jako metafizykę, dopóki bowiem analizuje się rodzaje bytów obecnych w świecie czy sposoby ich działania itp., pozostaje się na płaszczyźnie nauk szczegółowych. Pytanie, dlaczego istnieją byty, które same z siebie istnieć nie muszą (a nawet nie mogą), jest pytaniem o ostateczną (konieczną i wystarczającą) rację (warunek) ich istnienia.

Nie może jej stanowić, zdaniem tomistów egzystencjalnych, ani jakkolwiek byt przygodny (sam bowiem, jako przygodny, domaga się zewnętrznej racji), ani nawet nieskończony ciąg bytów przygodnych. Ten ostatni bowiem (a) nie posiada pierwszego i samowyjaśniającego się elementu¹⁵ oraz (b) nawet nieskończone zwielokrotnienie tego, co przygodne i niesamodzielne, nie może

¹² Omówienie poglądów Coretha zob. w: M a s c a l l. *Otwartość bytu* s. 99-106.

¹³ Zob. *Istnienie i analogia* s. 227 oraz *Otwartość bytu* s. 123, 136-137. Szeroko na temat współczesnych teorii przygodności w tomizmie zob. w artykule R. Foryckiego *Teorie przygodności we współczesnym tomizmie* („*Studia Philosophiae Christianae*” 9:1973 nr 2 s. 21-41).

¹⁴ Zdaniem A. Farrera (np. *Finite and Infinite* s. 230-261 czy *Wiara i rozważania* s. 223-234) rzutowanie to jest analogizujące, stanowi jednak zabieg z jednej strony nieuchronny, z drugiej – uzasadniony. Ludzkiego punktu widzenia bowiem nie da się zneutralizować.

¹⁵ Zob. M a s c a l l. *Ten, Który Jest* s. 97. Zdaniem np. F. C. Coplestona (*Religia i filozofia*. Przeł. B. Stanosz. Warszawa 1979 s. 171) jeżeli pozostaje się na płaszczyźnie nieskończonego ciągu bytów przygodnych, nie ma właściwie możliwości postawienia pytania o ewentualny pierwszy i samowyjaśniający się element tego ciągu. Każdy bowiem dowolny element poprzedzony jest przez nieskończenie wiele wcześniejszych i przygodnych.

automatycznie stać się tym, co konieczne i samodzielne¹⁶. Zarówno więc poszczególne elementy wspomnianego ciągu wzięte osobno, jak i w całości domagają się zewnętrznej przyczyny swego istnienia. Przyczyną tą, jeśli człowiek ma uzyskać ostateczną odpowiedź na pytanie o rację istnienia skończonych bytów danych w doświadczeniu, musi być, w myśl akceptowanych przez Mascallę zasad tomistycznych, byt konieczny, tzn. taki, którego istnienie nie wymaga już żadnej (zewnętrznej) przyczyny czy racji, a więc byt samistny i samowyjaśniający się, do którego istoty należy istnienie (czyli Bóg po prostu)¹⁷. Z tego też powodu, zdaniem Mascallę, nie są wystarczające koncepcje absolutu obecne np. w doktrynie F. R. Tennanta (gdzie Bóg traktowany jest jako najdoskonalszy z istniejących, ale jednak skończony byt) czy Whiteheada (dla którego Bóg jest w jakimś sensie zależny od świata) itp. Bóg bowiem, w jakikolwiek, choćby minimalny sposób zależny od czegokolwiek poza sobą, nie mógłby, zdaniem Mascallę, stanowić ostatecznej racji istnienia bytów przygodnych, sam bowiem domagałby się wyjaśnienia¹⁸. W tym też sensie, z punktu widzenia postulatu ostatecznego wyjaśnienia, stanowiącego, jak widać z powyższych analiz, zasadniczą – zdaniem Mascallę – kwestię metafizyki, odpadają powszechnie znane argumenty (przytaczane np. jeszcze przez D. Hume'a czy J. S. Milla), że Bóg, aby stworzyć świat (i obdarzyć go pewnymi doskonałościami), nie musi wcale być bytem absolutnym, wystarczy, że będzie doskonalszy od wywołanego przez siebie skutku.

Stwierdzenie istnienia bytu koniecznego jest, jak zgodnie z tradycyjnym poglądem tomistycznym twierdzi Mascallę, jedynym sposobem racjonalnego wyjaśnienia istnienia bytów. Ewentualna negacja istnienia bytu koniecznego zmuszałaby do uznania poglądu wewnętrznie sprzecznego, a mianowicie, że byty przygodne istnieją mimo nieistnienia bytu stanowiącego konieczną, a nawet jedyną możliwą rację ich istnienia. Mówiąc słowami Tomasza z Akwinu, nie jest możliwe istnienie wszechświata, w którym byłyby tylko byty przygodne¹⁹. Skoro więc istnieje cokolwiek, musi istnieć byt konieczny. Wynika stąd, że – w myśl poglądu Mascallę – człowiek ma do wyboru akceptację absurdu lub absolutu. W tym sensie D. Illtyd Trethowan uważał,

¹⁶ Zob. M a s c a l l e. *Istnienie i analogia* s. 110, 172.

¹⁷ Odtąd terminy „byt konieczny”, „absolut” czy „Bóg” używane będą zamiennie, przy czym pozbawione będą konotacji religijnych.

¹⁸ Zob. *Ten, Który Jest* s. 187, 215, 240, 291-292, 299 i 321; *Istnienie i analogia* s. 125; *Otwartość bytu* s. 211. Szersze omówienie poglądów Tennanta i Whiteheada zawiera artykuł Mascallę *Three Modern Approaches to God. A Discussion of the Theism of Professor A. N. Whitehead, Rv. F. R. Tennant, and Professor A. E. Taylor* („Theology” 30:1935 s. 18-35, 70-86).

¹⁹ Zob. G i l s o n. *Elementy filozofii chrześcijańskiej* s. 65.

że wszelka metafizyka nieisteistyczna (negująca istnienie absolutu) jest nonsensowna²⁰, Mascall zaś sądził, że doktryny T. P. Sartre'a i A. Camusa o absurdalności świata i życia ludzkiego są – w świetle fundamentalnego ateizmu obu autorów – zrozumiałe i konsekwentne²¹.

Twierdzenie o istnieniu bytu samoistnego jako racji wyjaśniającej istnienie bytów przygodnych rodzi jednakże przynajmniej dwa problemy: 1) czy wniosek ten jest uzasadniony przedmiotowo, tzn. czy zaprezentowane tu wyjaśnienie jest prawomocne?; 2) czy, bez względu na jego prawomocność, jest wystarczające, tzn. czy rzeczywiście jest wyjaśnieniem ostatecznym, które (z racji swej oczywistości) nie rodzi już dalszych i uzasadnionych pytań?

O prawomocności wniosku uzyskanego przez Mascalla (pytanie pierwsze) rozstrzygają akceptowane przez niego, chociaż nie zawsze jasno sformułowane w tekstach, przynajmniej trzy założenia: 1) ludzki intelekt jest w stanie poznać z absolutną pewnością fakt i sposób istnienia świata, 2) świat to zbiór bytów przygodnych, domagających się – jako racji swego istnienia – bytu koniecznego i 3) świat (byt) jest racjonalny, tzn. niesprzeczny w sobie, co wyraża się np. w obowiązywalności zasady racji dostatecznej (cokolwiek istnieje nie powstaje z niebytu, lecz ma swoją adekwatną przyczynę – rację). Założenie pierwsze dotyczy poznawczych możliwości człowieka, dwa następne – struktury bytu, przy czym trzecie (przy pewnej interpretacji) można chyba potraktować jako bardziej ogólne sformułowanie drugiego.

Wynika stąd, że wszelkie próby podważenia prawomocności przedstawionych rozważań Mascalla muszą zakwestionować słuszność czy oczywistość wymienionych założeń. Krytyki takie formułowano wielokrotnie, zarówno odnosząc je wprost do sformułowań obecnych w tekstach Mascalla, jak też do pewnego modelu rozumowania akceptowanego przez tomistów egzystencjalnych. Wydaje się, że przytoczenie tych argumentacji wraz z odpowiedziami, jakie konstruował Mascall (czy jakie można skonstruować na podstawie akceptowanych przez niego przesłanek), pozwoli lepiej zrozumieć jego własny pogląd.

²⁰ Zob. M a s c a l l. *Ten, Który Jest* s. 134; t e n ż e. *Otwartość bytu* s. 18-19.

²¹ Zob. E. L. M a s c a l l. *Chrześcijańska koncepcja wszechświata*. W: t e n ż e. *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata*. Przeł. H. Bednarek, S. Zalewski. Warszawa 1986 s. 112-122. Podobnie twierdził Copleston (*Filozofia współczesna. Badania nad pozytywizmem logicznym i egzystencjalizmem*. Przeł. B. Chwedeńczuk. Warszawa 1981 s. 188). Nie można tu analizować problemu, czy pojęcie absurdu, jakim operuje Mascall, da się sprowadzić do treści pojęcia używanego przez egzystencjalistów.

2. Problem zasadności teistycznego wyjaśnienia przygodności bytu

Zacząć należy od założenia wymienionego jako pierwsze. Mascall jest świadom, że – wskazując na fakt przynajmniej niekiedy zachodzących błędów i złudzeń w poznaniu – można podważyć prawdziwość i pewność egzystencjalnych sądów o świecie. Trudność tę jednakże rozwiązuje dogmatycznie (w sensie Gilsona), twierdząc, że do istoty intelektu należy poznawać (czyli uzyskiwać prawdziwą wiedzę o przedmiocie), z czego wynika, że błąd jest jedynie skutkiem przypadkowych okoliczności zakłócających poznanie. Wobec tych ostatnich jednak człowiek nie jest bezbronny, zawsze bowiem, dzięki samozwrotności i refleksywności intelektu, może skontrolować uzyskane wyniki, a tym samym odkryć błąd czy iluzję, którym uległ²².

Drugie zagadnienie, chociaż związane z poznaniem, ma charakter bardziej przedmiotowy i streszcza się w pytaniu, czy świat rzeczywiście jest przygodny, a jeżeli nawet tak, to czy istnieje byt konieczny stanowiący rację świata. Krytycy Mascalla (czy szerzej: reprezentowanej przez niego wersji tomizmu) usiłowali wykazać, że pozytywna odpowiedź na powyższe pytania nie jest ani oczywista, ani prawdziwa.

Pomijając bardzo powszechny (wysuwany np. przez B. Russella²³) i zasadniczo terminologiczny argument, że przygodność (tzn. niekonieczność) i konieczność są kategoriami logicznymi (dotyczącymi zdań), nie zaś metafizycznymi – na który Mascall czy Copleston odpowiadali, iż pojęciom tym można nadać również interpretację przedmiotową²⁴ – należy skupić się na zarzutach bardziej zasadniczych.

²² Zob. M a s c a l l. *Istnienie i analogia* s. 86-90; t e n ż e. *Otwartość bytu* s. 116-120. Nie miejsce tu na analizę epistemologii Mascalla czy tym bardziej transcendentną jej krytykę. Można tylko stwierdzić, że brak w jego tekstach dyskusji ze współczesnymi stanowiskami epistemologicznymi, podważającymi wiarygodność poszczególnych źródeł wiedzy. Postawa taka wynika z uznania przez Mascalla za słuszny poglądu Gilsona, iż wszelkie rozważania kryteriologiczne są uzasadnione jedynie na gruncie reprezentacjonizmu, gdzie pojawia się problem zgodności danych świadomości z bytem, w myśl prezentacjonizmu bowiem dany jest człowiekowi bezpośrednio sam byt. Oczywiście, również prezentacjoniści, aby odróżnić prawdę od fałszu, muszą dysponować określonym kryterium prawdy. W przypadku Mascalla (jak i Gilsona) jest nim, jak się zdaje, obiektywistycznie (przedmiotowo) interpretowana oczywistość.

²³ Zob. *The Existence of God. A Debate between Bertrand Russell and Father F. C. Copleston* S. J. W: B. R u s s e l l. *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*. London 1959 s. 146-137.

²⁴ Zob. M a s c a l l. *Otwartość bytu* s. 145-146; C o p l e s t o n. *Religia i filozofia* s. 18.

Pierwszy z nich, sformułowany zasadniczo przez M. K. Munitza²⁵, ma aspekt przedmiotowy i metapredmiotowy. W wersji przedmiotowej argument głosi, że określenie czegokolwiek mianem bytu przygodnego zakłada już faktyczne uznanie istnienia bytu koniecznego, ponieważ kategorię „przygodności” (nawet w interpretacji metafizycznej) można uznać za sensowną jedynie w zestawieniu z „koniecznością”. W doświadczeniu tymczasem dane jest jedynie faktyczne istnienie świata, nie zaś jego przygodność. Stąd też wyjściowe tezy metafizyki Mascalla (szerzej: tomizmu) nie są intuicyjnie oczywistymi prawdami pierwotnymi, lecz konsekwencjami określonych przekonań religijnych bądź, jak uważał A. Farrer, próbą racjonalnej eksplikacji teistycznego rozumienia świata²⁶. Jak dowodził bowiem np. L. Velecky²⁷, nie jest możliwa intelektualna bezstronność: filozof albo wierzy w Boga (i wtedy usiłuje dowieść jego istnienia), albo nie wierzy (i usiłuje wykazać jego nieistnienie)²⁸. W wersji metapredmiotowej natomiast zarzut Munitza stwierdza, że jedno z fundamentalnych zdań, w których zwykle artykułuje się przygodność świata – „świat mógłby nie istnieć” – zakłada jako warunek swej sensowności (zarówno historycznie jak i merytorycznie) chrześcijańską doktrynę kreacjonizmu²⁹.

Z punktu widzenia założeń akceptowanych przez Mascalla na pierwszą część przytoczonego zarzutu można odpowiedzieć trojako: po pierwsze, jeżeli nawet, jak przyznawał Copleston³⁰, sensowność pojęcia przygodności zależy od przeciwstawienia go pojęciu konieczności (wywodząca się z filozofii „drugiego Wittgensteina” tzw. zasada kontrastu), to i tak w analizie sposobu istnienia świata nie trzeba zakładać realnego istnienia Boga. Przygodność bytu bowiem da się (przynajmniej wstępnie) opisać w terminach powstawania, zniszczalności, zależności egzystencjalnej itp., które jednak, jak twierdzili np. Owens³¹ czy Copleston³², (1) nie zakładają jako warunku swej sensowności rzeczywistego istnienia absolutu ani tym bardziej (2) określonych

²⁵ Zob. M. K. M u n i t z. *The Mystery of Existence. An Essay in Philosophical Cosmology*. New York University Press 1974 s. 123.

²⁶ Zob. F a r r e r. *Finite and Infinite* s. 14-15.

²⁷ Zob. D e m b o w s k i, jw. s. 148.

²⁸ Zdaniem np. A. Zuberbiera (*Bóg filozofii?* „Zeszyty Naukowe KUL” 31:1988 nr 2(122) s. 19-27) rozum naturalny, pozbawiony łaski nadprzyrodzonej, jest nie istniejącą w rzeczywistości fikcją. Stąd też nie można mówić o poznaniu filozoficznym jako opartym jedynie na „naturalnych władzach poznawczych”.

²⁹ Zob. M u n i t z, jw. s. 156-159.

³⁰ *Religia i filozofia* s. 18.

³¹ Zob. B. D e m b o w s k i, jw. s. 148.

³² Zob. C o p l e s t o n. *Religia i filozofia* s. 18-19; t e n ż e. *Filozofia współczesna* s. 75-76; t e n ż e. *Aquinas*. London 1955 s. 110-112.

przekonań religijnych, można bowiem wykazać ich adekwatność względem rzeczy obecnych w świecie przez odwołanie się do oczywistych zjawisk obserwowanych codziennie przez każdego. Nie wiara religijna więc, lecz (jak twierdzi Mascall³³) wyrastająca z postawy zdziwienia intelektualna intuicja leży u podstaw tezy o przygodności świata, której prawdziwość dostrzeże – jego zdaniem – każdy, kto zdobędzie się na bezstronną i nieuprzedzoną kontemplację bytu.

Jest oczywiste, że krytycy mogliby nadal utrzymywać, iż sformułowany przez Mascalla postulat „bezstronnej kontemplacji” jest iluzją bądź też (na co zwracał uwagę Copleston), że nie posiadają takich intuicji metafizycznych, do jakich odwołują się tomiści³⁴ itd. Rozstrzygnięcie sporu byłoby możliwe – czego Mascall, jak się zdaje, był świadomy – gdyby udało się ustalić, na kogo spada ciężar dowodu. Na płaszczyźnie czysto historycznofilozoficznej kwestii tej oczywiście podejmować nie można, należy jednak zaznaczyć, że zdaniem Mascalla fundamentalne tezy metafizyczne (dotyczące np. sposobu istnienia świata) są samooczywiste, a więc niedowodliwe. Uznanie tych prawd podstawowych jest jednak, zdaniem angielskiego tomisty, uzależnione od intelektualnej i moralnej uczciwości człowieka, który – dzięki swej wolności – jest w stanie odrzucić wszelką oczywistość³⁵. Sugerowałoby to, że zdaniem Mascalla metafizyk nie jest w stanie podać rozstrzygającego argumentu na rzecz swoich tez, lecz może jedynie unaocznic innym spostrzegane przez siebie stany rzeczy. W takim jednak razie powstaje pytanie o gwarancję obiektywności (czy intersubiektywności) twierdzeń metafizycznych. Podstawą tej ostatniej, jak się zdaje, ma być, według Mascalla, zakładana przezeń koncepcja intelektu.

Po drugie, jeżeli nawet metafizyk wyznający określoną religię wierzyłby, że istnieje Bóg (a takim filozofem jest przecież Mascall), mógłby, przynajmniej do pewnego stopnia, nie zakładać prawd wiary w filozoficznej spekulacji o świecie. Oczywiście, odwołując się nawet do wygodnego w tym miejscu odróżnienia między kontekstem odkrycia a kontekstem uzasadnienia wiedzy, trzeba być świadomym problemu roli prawd wiary jako tzw. norm negatywnych dla rozumu. Nie wchodząc jednakże w te problemy, dodać należy, że wiara religijna bynajmniej nie musi jednoznacznie determinować poglądów filozofa, tzn. skłaniać go do konstruowania dowodów na istnienie Boga, lecz przeciwnie, do uzasadniania np., że taki dowód na drodze czysto

³³ Zob. *Otwartość bytu* s. 145.

³⁴ Zob. C o p l e s t o n. *Religia i filozofia* s. 177 p. 20.

³⁵ Zob. M a s c a l l. *Ten, Który Jest* s. 151; t e n ż e. *Otwartość bytu* s. 144.

racjonalnej nie jest w ogóle możliwy itd.³⁶ Trzeba przy tym stwierdzić, że przynajmniej niektóre sformułowania Mascalla, iż akceptuje on Gilsona koncepcję filozofii chrześcijańskiej³⁷, a więc jako spekulacji dotyczącej prawd objawionych, mogły powyższe zarzuty przeciwko niemu prowokować.

Po trzecie, należy zauważyć, że akceptując pochodzącą z Objawienia tezę o powszechności i trwałości łaski jako nadprzyrodzonej pomocy usprawniającej wszelkie działania intelektu ludzkiego, faktycznie przekreśla się możliwość istnienia rozumu w stanie naturalnym. Tym niemniej należałoby chyba jeszcze odróżnić łaskę jako (bliżej nie określone) wzmocnienie sprawności poznawczych umysłu od łaski Objawienia jako określonego zasobu prawd. Jeżeli odróżnienie to okazałoby się zasadne, a także, gdyby człowiek był w stanie pominąć w swoich filozoficznych analizach prawdy religijne, które wyznaje, zarzut Velecky'ego czy Zuberbiera skierowany przeciwko tomizmowi dałoby się ominąć. Oczywiście możliwość uniknięcia wpływu wiary na pogląd filozoficzny nie przesądza jeszcze, że dany autor (w tym wypadku Mascall) wpływowi takiemu nie uległ. Kwestię tę na razie trzeba pozostawić otwartą.

Z kolei w odpowiedzi na drugi człon zarzutu Munitza Mascall mógłby powiedzieć, że zdaniu „świat mógłby nie istnieć” – jeżeli nawet w doktrynie chrześcijańskiej istotnie wiąże się ono z koncepcją stworzenia świata mocą wolnej decyzji Boga – można nadać sens odmienny, bardziej „formalny”. Znać może, iż istnienie świata (bytów przygodnych) to pewien fakt, żadne zaś zdanie egzystencjalne o faktach, jak dowodził Hume, nie jest zdaniem analitycznym, można je bowiem bez sprzeczności zanegować. Tym samym zdanie stwierdzające nieistnienie świata, chociaż fałszywe, nie jest wewnątrz sprzeczne. I nie chodzi tutaj o analizę treści pojęcia świata (które, jako niesprzeczne, dopuszcza istnienie swego desygnatu), lecz o stwierdzenie określonego faktu (ściślej: wielu faktów).

Argumentacja powyższa znajduje, jak się zdaje, potwierdzenie w tomistycznej koncepcji świata, o której niżej. W tym jednak miejscu można zapytać: czy w ten sposób stawiając sprawę, nie przywołuje się zarzutu, że również zdanie stwierdzające istnienie Boga można zanegować bez sprzeczności?

³⁶ Zdaniem np. współczesnego Mascallowi J. Hicka żaden z dotychczasowych dowodów na istnienie Boga nie jest konkluzywny, co bynajmniej nie przeczy racjonalności wiary religijnej. Zob. na ten temat książkę J. Hicka: *Arguments for the Existence of God*. London–Basingstoke 1979. W zagadnienie możliwości racjonalnego uzasadnienia teizmu w tym miejscu wchodzić nie można.

³⁷ Zob. M a s c a l l. *Ten, Który Jest* s. 65-66.

Jeżeli tak (jak uważał np. św. Tomasz i co wynika z krytyki Hume'a), to czy Bóg byłby bytem koniecznym w sensie bytu, którego istotą jest istnienie, a więc czy mógłby pełnić funkcję ostatecznej racji istnienia świata? Mascall w odpowiedzi na to pytanie powiedziałby zapewne, że trzeba odróżnić konieczność logiczną (zdań) i metafizyczną (bytów)³⁸ z jednej strony oraz (za św. Tomaszem) to, co oczywiste w sobie, od tego, co oczywiste dla człowieka – z drugiej strony. Istnienie Boga jest oczywiste w sobie, lecz nie jest oczywiste dla człowieka, stąd też nie ma logicznej sprzeczności (przynajmniej z punktu widzenia ludzkiego umysłu) w zdaniu negującym istnienie Boga. Zdanie „Bóg istnieje” nie jest przecież definicją ani eksplikacją definicji terminu „Bóg”. Mimo to istnienie Boga uważa Mascall za konieczne metafizycznie, co ma oznaczać, że gdyby nie istniał Bóg, nie istniałoby nic innego.

Mimo tych twierdzeń nadal pozostaje problemem, czy odkrycie istnienia bytu koniecznego (do którego istoty należy istnienie) nie czyni jawnie fałszywym, a może nawet pozbawionym sensu, zdania „Bóg mógłby nie istnieć”. Czyż nie okazuje się więc ostatecznie, że zdanie „Bóg istnieje” jest logicznie konieczne i nie można go bez sprzeczności zanegować? Jeżeli zaś posiada status egzystencjalnego zdania logicznie koniecznego, to jest formalnie błędne, zakłada bowiem pojęcie bytu, do którego istoty należy istnienie rozumiane jako predykat³⁹.

I ten jednakże argument wydaje się niezgodny z tomistycznymi zasadami akceptowanymi przez Mascalla: zdanie „Bóg istnieje”, jeżeli nawet jest konieczne, to nie samo z siebie, lecz jako wniosek argumentacji. Błędem jest

³⁸ Zob. t e n ż e. *Otwartość bytu* s. 146.

³⁹ Zarzut ten, przypomniany wyraźnie przez P. Edwardsa (*The Cosmological Argument*, „The Rationalist Annual” 1959 s. 63-77), został sformułowany przez I. Kanta, według którego wszelkie wersje tzw. kosmologicznego dowodu na istnienie Boga są ukrytymi dowodami ontologicznymi, posługując się bowiem pojęciem bytu koniecznego, traktują istnienie jako predykat. Zob. I. K a n t. *Krytyka czystego rozumu*. Przeł. R. Ingarden. T. 2. Warszawa 1986 s. 348-351. W takim jednak razie pojęcie bytu koniecznego należy uznać za wewnętrznie sprzeczne, wymagałoby ono bowiem logicznie koniecznego istnienia swego desygnatu, tymczasem istnienie żadnego faktu nie może być logicznie konieczne.

Nie można tu podejmować problemu możliwości potraktowania istnienia jako predykatu. Warto jednak zaznaczyć, że np. Munitz uważa, iż istnienie (ściślej: sposób istnienia), chociaż nie jest cechą rzeczy analogiczną np. do barwy czy położenia, to jednak określa w jakimś sensie przedmiot (np. jako możliwy, rzeczywisty itd.). Zob. M u n i t z, jw. s. 89-99. Niektórzy współcześni tomiści uważają też (wbrew Gilsonowi np.), że istnienie, chociaż stwierdzane w sądach, może być w jakimś sensie uchwycone również w pojęciu (np. bytu możliwego lub niemożliwego, samodzielnego lub niesamodzielnego itp.). Zob. A. B. S t ę p i e Ń. *Istnienie (czegoś) a pojęcie i sąd*. „Studia Philosophiae Christianae” 9:1973 nr 1 s. 235-261.

więc analiza jego struktury logicznej w izolacji od zdań, na jakich się opiera. Wypowiadane osobno stanowi bowiem jedynie pewien skrót rozumowania⁴⁰.

Co więcej, Mascall⁴¹ nieustannie zwraca uwagę na fakt, że w rozumowaniu metafizycznym nie chodzi o związki między zdaniami czy strukturę logiczną tych ostatnich, lecz – co również podkreślał Copleston⁴² – o dostrzeżenie bardziej fundamentalnych związków między realnymi stanami rzeczy. Problem oczywiście w tym, że – co podkreślał Munitz – wszelkie poznanie musi być wyrażone za pomocą zdań spełniających określone normy logiczne⁴³. Pojęcie zaś bytu koniecznego (w sensie tomistycznym) jest, jak podkreślał np. J. N. Findlay, wewnętrznie sprzeczne⁴⁴. Jako takie zaś nie może pełnić żadnej funkcji wyjaśniającej.

Zdaniem Mascalla problem tu powstający wynika z nieadekwatności języka do wypowiadania twierdzeń o Bogu. Metafizyk jednakże stwierdzając istnienie Boga i określając Go mianem bytu koniecznego (którego istotą jest istnienie), nie głosi niemożliwości zanegowania określonego zdania bez sprzeczności, lecz niemożliwość zanegowania realnego faktu bez popadnięcia w absurd, czyli uznania, że to, co z konieczności zakłada przyczynę sprawczą, istnieje mimo nieistnienia swej przyczyny⁴⁵. Można więc chyba powiedzieć, że chodzi tu o ontyczną konieczność faktualną⁴⁶. Co więcej, jak podkreślał Copleston, kwestia znaczenia terminów orzekanych o Bogu pojawia się nie przed, lecz po odkryciu Jego istnienia⁴⁷. Wówczas jednak nie powstaje już

⁴⁰ W świetle koncepcji niektórych logików współczesnych zdanie może być konieczne bądź to dzięki regułom języka (zdanie analityczne), bądź to dzięki stwierdzanemu przez nie stanowi rzeczy. Zob. U. Ż e g l e Ń. *Modalność w logice i filozofii. Podstawy ontyczne*. Warszawa 1990 s. 322. W tym drugim znaczeniu zdanie „Bóg istnieje” można uznać za konieczne w sensie Mascalla.

⁴¹ *Ten, Który Jest* s. 147-148.

⁴² *Aquinas* s. 114-115.

⁴³ Zob. M u n i t z, jw. s. 122-123.

⁴⁴ Zob. J. N. F i n d l a y. *Can God's Existence Be Desproved*. „Mind” 57:1948 nr 4; J. H i c k. *Necessary Being*. „Scottish Journal of Theology” 14:1961 nr 4 s. 360-362.

⁴⁵ Zob. M a s c a l l. *Otwartość bytu* s. 138.

⁴⁶ Jest to wyrażenie postulowane przez J. Hicka. Autor ten, zgadzając się, że pojęcie bytu logicznie koniecznego jest nonsensowne (wewnętrznie sprzeczne), uważa, że Bóg jest bytem faktycznie koniecznym, tzn. samodzielnie istniejącym, niezależnym od czegokolwiek poza Nim (nie posiadającym przyczyny), wiecznym i niezniszczalnym. Zob. H i c k. *Necessary Being* s. 364-365. Zob. t e Ń e. *Philosophy of Religion*. Prentice Hall 1963 s. 23. Znamienne, że brak tutaj określenia „bytem, którego istotą jest istnienie”. Przedmiotem osobnych analiz mogłoby być pytanie, czy wymienione przez Hicka atrybuty Boga (bytu faktycznie koniecznego) nie prowadzą w konsekwencji do uznania, że istotą tego ostatniego jest istnienie.

⁴⁷ Badania dotyczące problemu istnienia Boga podejmowane przez filozofów z kręgu filozofii analitycznej idą raczej w kierunku stawiania kwestii znaczenia przed kwestią istnienia. Najpierw analizuje się możliwość (niesprzeczność) pojęcia, potem ewentualnie problem istnienia

problem, czy jest możliwe istnienie desygnatu danego pojęcia, lecz usiłuje się określić, jakie terminy i w jakich znaczeniach można orzekać o Bogu.

W świetle tych wyjaśnień widać wyraźnie, że zarzuty dotyczące nonsensowności pojęcia bytu koniecznego opierają się na mieszaniu różnych, z punktu widzenia Mascalla, typów konieczności. Tym samym jednak w świetle odróżnienia porządku logicznego i ontycznego można je uznać za niezgodne z podstawami poglądu omawianego autora.

Argument dalszy, sformułowany m.in. przez Munitza⁴⁸, a przypisywany przez Mascalla również Ch. Hartshorne'owi⁴⁹, stwierdza, że z faktu, iż poszczególne rzeczy obecne w świecie są przygodne (egzystencjalnie zależne), nie wynika bynajmniej przygodność świata jako całości (systemu rzeczy). Ten ostatni bowiem może np. nie być ani przygodny, ani konieczny, jak twierdził Munitz, bądź też przygodny w jednych, a konieczny w innych aspektach, jak sądził Hartshorne. Co więcej, jak dowiódł B. Russell⁵⁰, przypisywanie zbiorowi cech jego elementów prowadzi do antynomii, zakłada bowiem jako zasadne potraktowanie zbioru jako swego elementu. Jeżeli tak, to uznając przygodność bytów można być skłonny, jak twierdził Copleston, do przypisania światu cechy przeciwnej, mianowicie konieczności. Ta absolutyzacja świata jest, zdaniem Coplestona, zrozumiała zwłaszcza w przypadku, gdy filozof poszukujący ostatecznego wyjaśnienia nie zakłada *a priori* żadnej określonej idei absolutu. Może wówczas skłaniać się do uznania świata (jako określonego systemu rzeczy) za trwałą, samodzielną, konieczną i samowyjaśniającą się (czyli absolutną) rzeczywistość⁵¹.

Zdaniem Mascalla⁵² jednakże stanowisko to, w istocie panteistyczne, nie da się utrzymać choćby z racji 1) wielorakości (zróżnicowania) świata, 2) obecnego w nim zła, za które odpowiedzialny byłby tożsamy ze światem absolut, oraz 3) redukcji poszczególnych bytów (zwłaszcza ludzkich „ja”) do rangi zjawisk lub nawet iluzji.

Argumenty te jednakże należałoby uznać za niewystarczające, gdyby udało się zbudować spójny system metafizyki panteistycznej, wyjaśniającej zarówno

jego desygnatu. Zob. C o p l e s t o n. *Filozofia współczesna* s. 87-100.

⁴⁸ Zob. M u n i t z, jw. s. 119, 142-173.

⁴⁹ Zob. M a s c a l l. *Otwartość bytu* s. 70.

⁵⁰ Zob. F. C. C o p l e s t o n. *Historia filozofii*. T. 8: *Od Benthama do Russella*. Przeł. B. Chwedeńczuk. Warszawa 1989 s. 438. Copleston akcentuje doniosłość Russella teorii typów dla metafizyki.

⁵¹ Zob. t e n ż e. *Religia i filozofia* s. 121-124, 150-151, 154. Zdaniem Russella świat nie jest oczywiście ani przygodny, ani konieczny. Zob. C o p l e s t o n. *Historia filozofii* t. 8 s. 438.

⁵² Zob. *Ten, Który Jest* s. 102, 250-253.

wielość konkretnych bytów (w tym ludzkich „ja”), jak i obecność zła. Z tego powodu większą rangę należy przyznać tradycyjnej tezie tomistycznej (akcentowanej przez Mascalla), że nawet nieskończona ilość bytów przygodnych nie tworzy jeszcze bytu koniecznego. Opiera się ona na przekonaniu, że świat to nie określona „całość” istniejąca poza czy ponad poszczególnymi rzeczami (jako swego rodzaju ich „pojemnik”), lecz tylko i wyłącznie „zbiór” rzeczy i zachodzących między nimi relacji. W tym sensie świat jako taki w ogóle nie istnieje, lecz stanowi jedynie zbiorcze pojęcie (czy nawet słowo), oznaczające ogół istniejących bytów przygodnych. Termin „zbiór” ma tym samym sens wyłącznie metaforyczny. Teza ta jest zgodna z akceptowanym przez Mascalla twierdzeniem św. Tomasza (i współczesnych tomistów), iż istnieć może tylko i wyłącznie to, co konkretne, świat zaś konkretem nie jest. Inaczej mówiąc, egzystencjalne sądy o świecie są ukrytymi koniunkcjami sądów dotyczących wszystkich konkretnie istniejących bytów przygodnych. Takie pojęcie świata wyklucza oczywiście możliwość jego absolutyzacji, problem jednak w tym, czy da się wykazać jego adekwatność.

Zdaniem Coplestona można to uczynić stwierdzając, że nie ma logicznej (ani metafizycznej) sprzeczności w założeniu, iż dowolna rzecz skończona istnieje mimo nieistnienia jakiegokolwiek innej rzeczy skończonej. W takim bowiem razie wzajemne współistnienie bytów przygodnych nie wynika z ich istoty, lecz stanowi zupełnie przypadkowy fakt. To zaś oznacza wykluczenie możliwości panteistycznego rozumienia świata, przynajmniej w wersji, w której traktowany jest on jako całość absolutnie zdeterminowanych i koniecznościowo powiązanych ze sobą elementów⁵³. Mascall takiej analizy nie przeprowadził, traktując ontyczną (a nie tylko zjawiskową) wielość bytów jako fakt samooczywisty, dostępny w doświadczeniu i nie wymagający dodatkowych uzasadnień.

Jeżeli nawet uznać adekwatność redukcyjnego pojęcia świata oraz prawdziwość twierdzenia o istnieniu bytów przygodnych, rodzi się pytanie: czy jedynym możliwym wyjaśnieniem ich istnienia jest teza o istnieniu bytu koniecznego? Można przecież, argumentowali przeciwko poglądom Mascalla i Coplestona P. Edwards⁵⁴ czy K. Nielsen⁵⁵, przyjąć istnienie nieskończonego ciągu bytów niesamodzielnych, z których każdy ma swoją przyczynę w innym, również bytowo zależnym. Nie czyni się przy tym nieracjonalnego założenia, że z niczego powstaje coś, ponieważ ciąg nieskończony z definicji wyklucza możliwość potraktowania go jako najdłuższego ciągu skończonego,

⁵³ Zob. C o p l e s t o n. *Religia i filozofia* s. 154-157, 169.

⁵⁴ Jw. s. 76-77.

⁵⁵ *Wprowadzenie do filozofii*. Przeł. Z. Szawarski. Warszawa 1988 s. 201-204, 211, 217.

posiadającego pierwszy, zawieszony w próżni element. Tym samym zaś nie zostało podważone twierdzenie o powszechnej obowiązywalności zasady przyczynowości⁵⁶. Poza tym, z faktu, że można wyjaśnić istnienie poszczególnych bytów (faktów), nie wynika jeszcze, że da się wyjaśnić istnienie ich wszystkich.

Co więcej, zdaniem Nielsena rozwiązanie przez niego zaproponowane jest prostsze i bardziej jasne od hipotezy odwołującej się do mętnego (a nawet niezrozumiałego) pojęcia bytu koniecznego⁵⁷, a w sytuacji, gdy trudno ostatecznie rozstrzygnąć, które wyjaśnienie jest adekwatne – bardziej racjonalną postawą jest wybór prostszego. Hipoteza nieskończonego ciągu (czy ciągów) bytów przygodnych winna zostać odrzucona dopiero wówczas, gdyby przedstawiony został dowód wykluczający możliwość ich istnienia. Takiego jednak ani św. Tomasz, ani współcześni tomiści (w tym Mascall), zdaniem Nielsena, nie przedstawili.

Zarzut ten, jeśli uwzględnić wymienione dotąd zasady Mascalla, można uznać za nietrafny. Mascall mógłby przeciw odpowiedzieć nań, że 1) prostota jest pojęciem względnym, którego nie należy stosować jako uniwersalnego kryterium wyboru teorii lub założeń, a tym bardziej jako kryterium racjonalności⁵⁸, oraz że 2) ewentualne niejasności pojęcia bytu koniecznego nie wystarczają do obalenia tezy o realnym istnieniu jego desygnatu, co więcej, niejasności te można usunąć przez doprecyzowanie poszczególnych sformułowań itd.

Poza tym, i to wydaje się sprawą zdecydowanie ważniejszą, u podstaw argumentacji Edwardsa i Nielsena leży, z punktu widzenia Mascalla, błędne założenie, iż problem ostatecznego wyjaśnienia istnienia bytów przygodnych dotyczy jedynie zaistnienia świata (*causa in fieri*), nie zaś jego dalszego trwania (*causa in esse*). Tym samym nieskończoność wspomnianego ciągu Edwards i Nielsen rozumieją jako brak początku w czasie, zaś ewentualny byt konieczny (nazywając go pierwszym elementem owego ciągu) interpretują jedynie jako stwórcę, nie zaś jako zachowawcę świata. Tymczasem, w myśl poglądu Mascalla, ani czasowa, ani ilościowa nieskończoność bytów przygod-

⁵⁶ Zob. tamże s. 201-202. Zdaniem Edwardsa tomiści z jednej strony ciąg nieskończony traktują jako najdłuższy ciąg skończony, z drugiej zaś robią wyjątek dla Boga (jako bytu nieuprzączynowanego) w przypadku obowiązywalności zasady przyczynowości. Zob. E d w a r d s, jw. s. 68, 77.

⁵⁷ Zdaniem Munitza (jw. s. 124-125) pojęcie to jest absolutnie niezrozumiałe dla ludzkiego umysłu.

⁵⁸ Zdaniem np. Tennanta prostszym wyjaśnieniem świata bynajmniej nie jest hipoteza nieskończonego ciągu bytów przygodnych (uwarunkowanych), lecz akceptacja istnienia bytu koniecznego (nieuwarunkowanego). Zob. M a s c a l l. *Ten, Który Jest* s. 319-320.

nych nie wystarcza do tego, by wyjaśnić istnienie dowolnego z nich. Każdy bowiem byt przygodny z osobna (jako przygodny właśnie) domaga się aktualnego działania stwórczego bytu koniecznego, bez którego zapadłby się w nicość. Jeżeli więc nawet świat jest wieczny (w sensie braku początku w czasie), nie dowodzi to bynajmniej zbędności bytu koniecznego, lecz przeciwnie: jest dowodem faktu, że byt ów wiecznie stwarza (tzn. powołuje do istnienia i w nim utrzymuje) byty przygodne, niezdolne ani do stworzenia czy zachowywania samych siebie, ani też do stworzenia czy zachowywania innych bytów. Byt konieczny nie w tym więc sensie jest ostateczną racją bytów przygodnych, że stanowi pierwszy (nieuwarunkowany, samoistny) element ich ciągu, lecz że ów ciąg transcenduje, bezpośrednio stwarzając każdy byt z osobna⁵⁹.

Mówiąc słowami Coplestona⁶⁰, mimo wzajemnych relacji istniejących pomiędzy poszczególnymi bytami przygodnymi żaden z nich nie może stanowić koniecznego ani tym bardziej wystarczającego warunku istnienia innego, co oznacza, że nie byłoby sprzeczne istnienie tylko jednego bytu przygodnego (bądź wielu pozostających w całkowitej względem siebie izolacji), pod warunkiem, że istniałby byt konieczny utrzymujący go (je) w istnieniu. Z tego powodu bezzasadny okazuje się zarzut Nielsena, że Tomasz (czy tomiści) nie przedstawili dowodu wykluczającego możliwość istnienia nieskończonego ciągu bytów przygodnych, dowód taki jest bowiem zupełnie zbędny, wszak zarówno skończony, jak i nieskończony ciąg bytów przygodnych wymagać będzie, jako swej racji, istnienia bytu koniecznego. Ciąg ten przecież nie jest czymś istniejącym poza czy ponad elementami wchodzącymi w jego skład, z tych ostatnich zaś każdy z osobna nie stanowi racji własnego istnienia⁶¹.

W świetle takich rozstrzygnięć hipoteza Edwardsa i Nielsena, wbrew deklaracjom tego ostatniego, nie może zostać uznana przez tomistów za bardziej racjonalną niż wyjaśnienie przez nich samych proponowane, prowadzi ona bowiem, jak twierdzi Mascall, do absurdu. Zdaniem angielskiego tomisty jednakowo niemożliwe jest zrozumienie istnienia jednego, jak i nieskończenie wielu bytów przygodnych, o ile nie uzna się istnienia bytu koniecznego. Nieistnienie tego ostatniego bowiem czyni niemożliwym istnienie czegokolwiek. Tym samym też, jeżeli nie istnieje byt konieczny, a mimo to istnieje skończony lub nieskończony ciąg bytów przygodnych, to porządek

⁵⁹ Zob. t e n Ź e. *Istnienie i analogia* s. 110-111. Argumentu tego użył również Copleston w debacie z Russellem. Zob. *The Existence of God. A Debate* s. 152-153.

⁶⁰ *Religia i filozofia* s. 154-157.

⁶¹ Sam Mascall obecne w tekstach św. Tomasza odwoływanie się do niemożliwości ciągu w nieskończoność uważał za tezę ściśle związaną z systemem Arystotelesa, która zaciemnia istotny sens „pięciu dróg”. Zob. *Istnienie i analogia* s. 109-110.

bytu należy uznać za absurdalny, faktycznie bowiem istnieje to, czego istnienie nie jest możliwe.

Należy jednak uwzględnić, idąc dalej, możliwość innej interpretacji wyżej przytoczonej argumentacji Edwardsa i Nielsena, tzn. fakt odwołania się przez nich do hipotezy nieskończonego ciągu (czy ciągów) potraktować jako próbę wykluczenia zarówno możliwości uzyskania przez człowieka ostatecznego wyjaśnienia świata, jak też eliminacji tego typu metafizycznych pytań z dziedziny ludzkiej wiedzy bądź nawet wykazania, że hipoteza nieskończonego ciągu przyczyn (bytów) przygodnych jest mniej spekulatywna, tzn. w mniejszym stopniu wykracza poza dane, jakimi dysponuje człowiek, niż hipoteza teistyczna. Z jednej bowiem strony przynajmniej Nielsen skłonny był uznawać za trafną neopozytywistyczną krytykę metafizyki oraz przyznawać słuszność przekonaniu Russella, iż ostateczne i kompletne wyjaśnienie świata nie jest możliwe⁶², z drugiej – akceptować zasadę prostoty (m.in. przyjmowania jak najmniejszej liczby teoretycznych założeń) jako naczelną zasadę metodologiczną.

Obok mniej w tym kontekście ważnych problemów – jak kwestia neopozytywistycznej koncepcji filozofii czy bezzasadności (jak wykazywał Copleston⁶³) przekonania o niemożliwości ostatecznego wyjaśnienia jedynie na podstawie faktu, iż dotąd nie zostało ono uzyskane – pojawia się tutaj zagadnienie założeń, jakie – zdaniem Nielsena – bezpodstawnie akceptują Mascall, Copleston i inni tomiści.

Otóż sam Copleston⁶⁴ twierdził, iż pozostając na płaszczyźnie bytów przygodnych nie można w ogóle postawić pytania o rację ich istnienia. Droge do tego ostatniego otwiera człowiekowi dopiero dokonanie aktu transcendencji, tzn. myślowego wykroczenia poza ciąg tego, co przygodne (i uwarunkowane), ku temu, co konieczne (i absolutne). Co stanowi jednakże rację dla takiego aktu?

Jeżeli, jak sądził Copleston⁶⁵, podstawą aktu transcendencji jest immanentna duchowi ludzkiemu dążność do absolutu, pojawi się pytanie, czy dążności tej odpowiada realny przedmiot. Jeżeli zaś, jak z naciskiem twierdził Mascall, uznanie istnienia Boga jest jedynym sposobem uniknięcia absurdu (w sensie już tu wspomnianym), można wątpić, jak sugerują Edwards⁶⁶ czy

⁶² Zob. *The Existence of God. A Debate* s. 150; Nielsen, jw. s. 213.

⁶³ Zob. *The Existence of God. A Debate* s. 152.

⁶⁴ *Religia i filozofia* s. 149.

⁶⁵ Zob. tamże s. 116-119, 139-143, 175.

⁶⁶ Jw. s. 74-77.

Nielsen⁶⁷, czy racja ta wystarcza do udowodnienia prawdziwości tezy o istnieniu bytu koniecznego. Fakt ten dowodzić może jedynie, że człowiek posiada określone pojęcie tego, co definiuje jako byt konieczny i czemu przypisuje realność. Z tego jednak, że człowiek nie potrafi zrozumieć istnienia świata inaczej, jak tylko przez odwołanie się do istnienia bytu koniecznego, bynajmniej nie wynika, że ten ostatni faktycznie istnieje. Możliwe, kontynuują Edwards i Nielsen, że wynikanie takie zachodziłoby wówczas, gdyby było prawdą, że ostateczne wyjaśnienie świata istnieje, a nawet – że musi istnieć. Przyjmując jednak to ostatnie założenie, faktycznie rozstrzyga się już problem istnienia bytu koniecznego, bo tylko ten ostatni (w myśl zasad Mascalla) może ostateczne wyjaśnienie stanowić. Wtedy jednak popada się w oczywiste błędne koło.

Jak wynika więc z wywodów Edwardsa i Nielsena, metafizyk odwołujący się do bytu koniecznego albo popada w błędne koło, albo przypisuje realne istnienie poza umysłem przedmiotom pojęć obecnych w jego intelekcie, za pomocą których porządkuje czy wyjaśnia dane doświadczenia. W tym drugim przypadku rodzi się problem, czy to, co Mascall określa mianem absurdu, należy uznać za (ewentualną) obiektywną cechę bytu czy jedynie za ludzkie doświadczenie absurdu, wynikające z takiej a nie innej struktury ludzkiego intelektu. Nielsen nie neguje przecież, że istnieją ludzie, dla których świat bez Boga wydaje się absurdalny, lecz uważa, że doświadczenia tego nie można ekstrapolować na wszystkich ludzi, a tym bardziej uznawać za rozstrzygający argument, że istnieje byt konieczny stanowiący rację świata. Widać teraz wyraźnie, że pojawia się tutaj fundamentalny problem dotyczący tego, co można określić mianem „racjonalnego porządku bytu”: czy jest on immanentną cechą faktycznie istniejącej rzeczywistości czy raczej schematem intelektu ludzkiego (wrodzonym bądź konstruowanym przez człowieka) nakładanym na rzeczywistość? Jak argumentował bowiem Munitz⁶⁸, możliwe, że ludzie, jako istoty racjonalne, winni znać racje każdego faktu, stąd jednak nie wynika, że istnienie świata musi posiadać racje wymagane przez ludzki rozum. Zasada racji dostatecznej jest na pewno operatywną zasadą metodolo-

⁶⁷ Jw. s. 211-216. Podobny argument wypowiedział Munitz (jw. s. 125). Warto może dodać, że argumentacja ta ma długą tradycję, np. Bradley uważał bowiem, iż metafizyk poszukujący określonego wyjaśnienia w istocie zakłada, że ono istnieje, a nawet w jakimś sensie już je zna. Zob. C o p l e s t o n. *Religia i filozofia* s. 17-20. Możliwe, że przy pewnej interpretacji argumentację tę dałoby się sprowadzić do przytoczonych wcześniej stwierdzeń Munitza czy Velecky'ego.

⁶⁸ Jw. s. 125, 194-219. Stąd też Munitz uważa, że pytanie „dlaczego istnieje świat?” trzeba rozumieć w taki sposób, by nie zakładało ono zdania, że musi istnieć racja świata. Zob. tamże s. 103-104.

giczną, stąd jednak nie wynika, że obowiązuje również w świecie jako zasada bytu. To, czy świat posiada rację swego istnienia, czy nie, jest ostatecznie, konkluduje Munitz, pytaniem nierozstrzygalnym, nie została bowiem dotąd odkryta żadna racjonalna metoda udzielenia na nie (pozytywnej lub negatywnej) odpowiedzi. Nie można tym samym wykluczyć możliwości, że świat jest pozbawionym racji „brutalnym” faktem. Ta kwestia, zdaniem J. Hicka⁶⁹, stanowi właśnie istotę sporu między teistą a ateistą (czy nawet agnostykiem): pierwszy uważa, że świat musi być racjonalny, pozostali – że nie jest to konieczne. O wyborze stanowiska nie decydują jednak oczywiste czy obiektywne dane, lecz (niekoniecznie religijnie interpretowana) subiektywna wiara.

W odpowiedzi na przytoczoną argumentację Mascall mógłby odpowiedzieć, że Nielsen i Edwards zarzucając tomistom błędne koło tylko wówczas mieliby rację, gdyby przed stwierdzeniem istnienia bytu koniecznego (a więc uzyskaniem ostatecznego wyjaśnienia świata) byli rzeczywiście zmuszeni zakładać, że wyjaśnienie takie istnieje, a nawet – że istnieć musi. Tymczasem założenie takie jest zbędne: wystarczy przecież uznać, że poszukiwane wyjaśnienie jest możliwe, tzn. że nie można *a priori* wykluczyć możliwości jego uzyskania. Założenie, o którym mowa, jest więc, jak twierdził Copleston⁷⁰, jedynie pewną hipotezą przyjmowaną przez każdego (uczzonego, metafizyka itd.), kto podejmuje jakiegokolwiek badania, bez jej uznania bowiem (tzn. mając przekonanie, że żadne wyjaśnienie nie jest możliwe) wszelkie poznawcze wysiłki byłyby nonsensowne. Ten fakt jednakże nie dowodzi, że metafizyk z konieczności zakłada istnienie poszukiwanego przez siebie wyjaśnienia. Możliwe jest więc potraktowanie zasady racji dostatecznej nie jako zasady bytu, lecz tylko jako zasady metodologicznej (czyli zasady poznania bytu).

Takie jednak postawienie sprawy, chociaż pozwala uniknąć zarzutu błędnego koła w wyjaśnianiu, rodzi poważną trudność, zmusza bowiem do pytania: czy w takim razie świat jest racjonalny w sobie czy jedynie dla ludzkiego umysłu? Nie można przecież wykluczyć, że – parafrazując epistemologiczne stanowisko Gilsona⁷¹ – dopuścić choćby najmniejszą możliwość potraktowania zasad bytu i myślenia jako zasadniczo (lub wyłącznie) zasad myślenia znaczy na zawsze uniemożliwić sobie dostęp do poznania bytu, transcendentnego wobec wszelkich intelektualnych schematów czy

⁶⁹ Zob. J. H i c k. *Introduction*. W: *The Existence of God*. Ed. J. Hick. New York–London 1964 s. 6-7.

⁷⁰ *Religia i filozofia* s. 171-172.

⁷¹ Zob. E. G i l s o n. *Realizm tomistyczny*. Tł. zbiorowe. Warszawa 1968.

konstrukcji. Problemem będzie jednak, czy pogląd ten, przez samego Gilsona nazywany dogmatycznym, ma inne niż tylko pragmatyczne (w znaczeniu: usensowniające podjęcie badań metafizycznych) uzasadnienie.

Otóż, w przypadku Mascalla w punkcie tym rozstrzygające jest, jak się zdaje, przytoczone już wcześniej założenie, że intelekt człowieka jest z definicji władzą poznania świata, a także (co jest powszechnie przyjmowane przez współczesnych tomistów) uznanie zasady przyczynowości czy zasady racji dostatecznej za zasady zarówno bytu, jak i myślenia. Przy takich przesłankach (zdaniem Mascalla oczywistych) twierdzenie o istnieniu bytu koniecznego jako jedynej racji istnienia przygodnego świata jest uzasadnione. I historyk, jako historyk, dostrzeżoną tu zgodność w poglądach omawianego autora winien stwierdzić.

W tym miejscu widać jednakże istotną różnicę między poglądem Mascalla a przynajmniej niektórymi stwierdzeniami wielokrotnie już tu przywoływanego Coplestona. Według pierwszego z nich bowiem to sam byt wymaga istnienia Boga, zdaniem drugiego – ludzki intelekt (czy szerzej: ludzki duch), nie znajdujący zadowolenia w tym, co względne (i skończone), i w procesie rozumienia dążący do tego, co absolutne. Nietrudno tym samym dostrzec, że z punktu widzenia gwarancji obiektywności (i pewności) poznania metafizycznego wyżej należałoby ocenić bardziej dogmatyczne (w sensie Gilsona) poglądy Mascalla⁷².

Kolejny argument, przytoczony przez Russella, obecny także w cytowanej już książce Munitza, chociaż najpełniej sformułowany przez Edwardsa, dotyczy nieuzasadnionego – ich zdaniem – pojęcia wyjaśniania, jakim operują tomiści⁷³. Edwards twierdzi bowiem, że ostateczne i kompletne wyjaśnienie

⁷² Sam Copleston w niektórych tekstach (np. w cytowanej już książce *Aquinas* czy w dyskusji z Russellem) skłaniał się do poglądu, którego wyrazicielem jest Mascall. W *Religii i filozofii* jednakże, chociaż gotów jest uznać akt transcendencji jako przynajmniej częściowo motywowany wglądem w strukturę bytu przygodnego (s. 120-121), uważa go zasadniczo za przejaw dynamiki ludzkiego ducha, który na płaszczyźnie poznania nie może zadowolić się tym, co przygodne i względne, i pełną satysfakcję znajduje dopiero w odkryciu absolutu. W tym sensie teza o istnieniu Boga podyktowana jest nie ewentualną absurdalnością świata (gdyby Bóg nie istniał), lecz immanentną dążnością człowieka. Z tego powodu metafizykę wyjaśniającą (w sensie Strawsona) uważa Copleston za ucieleśnienie impulsu religijnego. Zob. *Religia i filozofia* s. 6-7, 17-20, 107, 174-175. Podobną interpretację poglądów Coplestona zawiera artykuł P. Gutowskiego i T. Szubki *Ku obiektywnej historii filozofii* („Znak” 42:1990 nr 9(424) s. 93-98).

Z trudności tu powstających (że np. cały akt transcendencji można potraktować jako egzystencjalne przeżycie pozbawione obiektywnej racji w strukturze świata) zdawał sobie sprawę sam Copleston i nie traktował bynajmniej swoich rozważań jako pewnych czy niepodważalnych. Zob. *Religia i filozofia* s. 21-23.

⁷³ Zob. *The Existence of God. A Debate* s. 151-155; M u n i t z, jw. s. 44-45, 113-115, 197-201, 223-225; E d w a r d s, jw. s. 73-75.

faktu (np. jakiegoś zdarzenia historycznego) jest podaniem wszystkich jego przyczyn bez względu na status bytowy tych ostatnich. Wszystkie one bowiem (jeżeli nawet są bytami przygodnymi w rozumieniu tomistycznym) stanowią ostateczne wyjaśnienie danego faktu w tym sensie, że byłoby absurdem stawiać dalsze pytania, dlaczego zaistniał.

Można dodać, że zdaniem Munitza wyjaśnienia naukowe dotyczące zdarzeń (odwołujące się do praw empirycznych oraz danych o warunkach poprzedzających lub współczesnych wyjaśnianemu zdarzeniu) bądź też regularności empirycznych (poprzez konstrukcję teorii) w przypadku świata absolutnie zawodzą. Świat bowiem nie jest zdarzeniem ani empiryczną regularnością, lecz unikalnym tworem, w którego obrębie mieszczą się zdarzenia i regularności. Próba potraktowania go jako zdarzenia (czy regularności empirycznej) zakładałaby 1) istnienie prawa (lub praw) ustalających związek między światem a innymi wydarzeniami regularnie mu towarzyszącymi oraz 2) określenie poprzedzających jego zaistnienie warunków. To jednak nie jest możliwe, te inne bowiem zdarzenia musiałyby z definicji, jak twierdzi Munitz, wchodzić w obręb świata (obejmującego wszystko, co istnieje). Jeśliby więc istniała racja świata, musiałaby ona być zupełnie inna od tych, jakie odkrywa się w nauce, i zupełnie innymi metodami należałoby jej szukać.

Komentując ten typ argumentacji, można stwierdzić, że z punktu widzenia Mascalla wyjaśnienie, o jakim mówi Edwards, byłoby jedynie wyjaśnieniem empirycznym, dotyczącym pytania: dlaczego w tych a tych warunkach zdarzyło się to a to? bądź: dlaczego miało taki, a nie inny przebieg lub właściwości? itd. Problem jednak w tym (co trafnie dostrzegł Munitz), że wyjaśnienie metafizyczne, jakiego poszukuje Mascall, dotyczy istnienia bytu: nie tego np. dlaczego konkretny człowiek popełnił zbrodnię, lecz dlaczego, będąc bytem przygodnym, w ogóle istnieje. W tym drugim zaś przypadku odwołanie się do bytu koniecznego jest nieuniknione.

Oczywiście Edwards pytanie postawione przez Mascalla uznałby za niecelowe lub pozbawione sensu, Munitz zaś za zasadne i sensowne, lecz nierozstrzygalne. Tym samym jednak widać wyraźnie, że spór dotyczy spraw bardziej fundamentalnych, a mianowicie zagadnienia zakresu zasadnych pytań filozoficznych (czy naukowych). Innymi słowy mówiąc, (1) czy istnieje taki aspekt rzeczywistości, którego nie obejmują żadne, z wyjątkiem metafizycznych, badania, a dalej, (2) czy człowiek dysponuje taką metodą, która dostarcza racjonalnego wyjaśnienia owego aspektu. Mascall udzieliłby pozytywnej odpowiedzi na oba pytania, Munitz tylko na pierwsze, zaś Edwards na żadne.

Na koniec wreszcie, jeżeli nawet założyć, że świat to zbiór bytów przygodnych (w sensie Mascalla) oraz że jest uzasadnione poszukiwanie racji ich

istnienia, to i tak – jak twierdzili np. Whitehead⁷⁴ czy Nielsen⁷⁵ – wyjaśnienie, dlaczego istnieje świat, przez odwołanie się do absolutu jest bezskuteczne albo bezzasadne. Jeżeli bowiem metafizyk stwierdza istnienie Boga, nieuchronnie stwierdza istnienie bytu skończonego, należącego do świata, tylko taki bowiem jest dostępny poznaniu ludzkiemu. Taki jednak byt, jak przyznawał Mascall, nie wyjaśnia istnienia świata bardziej niż świat sam siebie. Jeżeli natomiast postulowany przez Mascalla byt konieczny będzie transcendentny wobec bytów przygodnych, nie będzie nawet możliwe stwierdzenie, że istnieje, ponieważ z definicji przekracza poznawcze możliwości ludzkiego intelektu. Jak twierdził np. Russell, nie jest uzasadnione przejście od bytów przygodnych w przesłankach do bytu koniecznego w konkluzji⁷⁶.

Możliwe, że z powodu tej właśnie trudności niektórzy współcześni tomiści (np. M. A. Krapiec czy H. D. Lewis⁷⁷) twierdzą (i pogląd taki przypisują św. Tomaszowi z Akwinu), że metafizyk nie stwierdza właściwie istnienia Boga, lecz jedynie konieczność jego istnienia. Ta formuła jednakże rodzi pytanie, jaki sens został w niej przypisany słowu „konieczność”: jeżeli jest to konieczność z uwagi na sposób ludzkiego poznania, przywołuje się jeden z poprzednio omówionych zarzutów, jeżeli zaś chodzi o konieczność przedmiotową (bytową), to stwierdza się zarazem faktyczne istnienie Boga.

Odpowiedź Mascalla (pomijając doktrynę analogii, która w jego opinii wyjaśnia możliwość wypowiedzania przez ludzi sądów o atrybutach Boga) zmierza do wykazania, że istnienie bytu koniecznego nie zostało bynajmniej wywnioskowane z faktu istnienia świata, lecz – jak podkreślał również A. Farrer⁷⁸ – bezpośrednio (intuicyjnie) uchwycone jako podstawa istnienia świata. Akt poznania, o jakim tu mowa, nazywa Mascall za H. P. Owenem kontuicją-Boga-w-stworzeniach jako ich bytowej racji czy też za Farrerem – ujęciem stwórczej, kosmologicznej relacji, w jakiej świat pozostaje wobec absolutu. Dodać jednak trzeba, że zdaniem Farrera ujęcie to jest wtórne wobec już wcześniej obecnego w umyśle, wstępnego rozumienia stwórczej relacji Boga do świata, ma więc służyć nie tyle odkryciu racji istnienia świata, ile teistycznej jego interpretacji. Trudno przy tym rozstrzygnąć, czy owo pierwotne rozumienie, do którego odwołuje się Farrer, jest człowiekowi

⁷⁴ Zob. M a s c a l l. *Ten, Który Jest* s. 292-293.

⁷⁵ Jw. s. 206-207.

⁷⁶ Zob. S. K o w a l c z y k. *Bertrand Russell a problem Boga*. „Zeszyty Naukowe KUL” 18:1975 nr 4(72) s. 38. Podobnie uważa K. Nielsen (jw. s. 206-207).

⁷⁷ Zob. M. A. K r a p i e c. *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. Lublin 1984³ s. 525; H. D. L e w i s. *Philosophy of Religion*. London 1965 s. 147.

⁷⁸ Zob. F a r r e r. *Finite and Infinite* s. 15-17, 262-292 oraz t e n ż e. *Reflective Faith. Essays Philosophical Theology*. London-Southampton 1972 s. 39-47.

wrodzone czy też pochodzi np. z religii. Dla Mascalla tymczasem akt kontuicji jest poznaniem najbardziej elementarnym i podstawowym⁷⁹.

Z sugestii Mascalla wynika dalej, że nie chodzi tutaj o osobny akt poznania nadbudowany nad intuicją przygodności świata, lecz z nią tożsamy. Wynika stąd, jak mówił np. D. M. Pontifex, że człowiek nie poznaje najpierw istnienia bytów, a dopiero w dalszej analizie ich zależność, skończoność czy przygodność, lecz od razu ujmuje byty jako zależne od tego, co transcendentne. Stąd też ową kontuicję-Boga-w-stworzeniach określa Mascall (za H. P. Owenem) jako poznanie z jednej strony bezpośrednie (nie w sensie wglądu w istotę Boga, lecz w opozycji do pośredniego charakteru wszelkiego wnioskowania), z drugiej – zapośredniczone (Bóg dostępny jest jako bytowa racja bezpośrednio danych bytów przygodnych, nie zaś sam, w swojej istocie i samoobecności)⁸⁰. Wydaje się tym samym niewątpliwe, że Mascall świadomie odchodzi od dedukcji charakterystycznych dla Sum św. Tomasza w kierunku bezpośrednich intuicji. Podstawową racją jest fakt, że o prawdziwości wniosków jakiegokolwiek rozumowania decyduje (obok poprawności formalnej) również prawdziwość przesłanek. Tę ostatnią zaś, jeżeli metafizyka ma dotyczyć realnie istniejącego bytu, można ustalić jedynie w bezpośrednim doświadczeniu. Tym samym też rozumowania mogą, zdaniem Mascalla, pełnić jedynie funkcję pomocniczą, eksplikując treść sądów opartych na bezpośrednim doświadczeniu. Nie mogą jednakże zwiększyć ich pewności.

Akcentując ten punkt doktryny Mascalla, można byłoby mówić o próbie rozszerzenia przezeń zakresu źródeł wiedzy bezpośredniej w stosunku do poglądów św. Tomasza czy E. Gilsona⁸¹. Kwestią osobną jest oczywiście, czy treść owej kontuicji, a więc uchwycenie zależności świata od transcendentnej przyczyny, jest czysto rozumowe czy też stanowi rezultat wiary religijnej, jak zarzucał Mascallowi Munitz. Mascall oczywiście był przekonany, że chodzi tu o intelektualną, wrodzoną i wspólną wszystkim ludziom

⁷⁹ To właśnie racjonalne poznanie Boga, chociaż czasowo w życiu człowieka wtórne, jest – zdaniem Mascalla – pierwsze w porządku uzasadnienia. Dopiero na jego podstawie bowiem można uznać możliwość Objawienia lub doświadczeń mistycznych. Zob. *Ten, Który Jest* s. 45-73 czy *Otwartość bytu* s. 136.

⁸⁰ Zob. *Ten, Który Jest* s. 145-153; *Istnienie i analogia* s. 103, 116; *Otwartość bytu* s. 135-136. Pogląd H. P. Owena został wyrażony w jego książce *The Christian Knowledge of God* (London 1972). Na temat stanowiska D. M. Pontifexa zob. jego książkę *The Existence of God. A Thomist Essay* (London 1947).

⁸¹ Obok Mascalla pogląd o bezpośrednim (w sensie: niedyskursywnym) poznaniu istnienia Boga głosili m.in. A. Farrer, D. M. Pontifex czy D. I. Trethowan. Stanowisko przeciwne zajmował niewątpliwie D. Hawkins oraz P. T. Geach. Zob. na ten temat np. D. I. T r e t h o w a n. *Do We Infer God's Existence?* „The Church Quarterly Review” 151:1950 s. 100-110.

zdolność wglądu w istotę i sposób istnienia bytu. Tak czy inaczej pogląd ten można zinterpretować jako próbę odpowiedzi na pierwszy z przytoczonych tu zarzutów, a mianowicie, że przygodność i konieczność to nie dane doświadczenia, lecz kategorie wyprzedzające je i doń aplikowane.

W świetle przedstawionych dotąd zagadnień nasuwa się sugestia, że – jak twierdził Gilson⁸² – u podstaw wielu (jeśli nie wszystkich) doktryn filozoficznych leży określony (bardziej lub mniej świadomy czy dogmatyczny) wybór podstawowych zasad traktowanych przez danego filozofa jako samooczywiste, w dalszych rozważaniach jedynie rozwijanych, wyjaśnianych czy używanych jako przesłanki służące wyprowadzaniu dalszych wniosków itd. Samych tych zasad jednakże już się nie dowodzi, co najwyżej ilustruje ich zasadność (na wzór słynnego rozważania Arystotelesa, mającego wykazać oczywistość zasady sprzeczności) poprzez próbę wykazania niemożliwości ich sensownej negacji. W toku dotychczasowego wywodu odwoływanie się do takich podstawowych zasad można było dostrzec zarówno w przypadku Mascalla, jak i jego krytyków. Z tego punktu widzenia patrząc, należy z jednej strony stwierdzić, że wywód omawianego tu autora jak dotąd jest koherentny i spójny, z drugiej – wypowiedzieć banalną w swej istocie uwagę, że Mascalla odwoływanie się do absurdalności (wewnętrznej sprzeczności), np. poglądu uznającego istnienie bytów przygodnych i odrzucającego byt konieczny, mogło dowodzić jedynie jego absurdalności z punktu widzenia zasad Mascalla, nie wykluczało jednak możliwości skonstruowania zasad odmiennych, w świetle których dane twierdzenie byłoby sensowne, a nawet – w pełni uzasadnione. Z tego powodu też, jeżeli koherencję i spójność rozważań uznać za istotne kryterium oceny poglądu filozoficznego, dotychczas przedstawione analizy Mascalla należy ocenić wysoko. Co do ich konkluzywności historyk filozofii (jako historyk) nie ma prawa zabierać głosu, nie dysponuje bowiem takim czysto historycznofilozoficznym doświadczeniem, w świetle którego mógłby ocenić prawdziwość zasad czy wniosków jakiejś doktryny.

⁸² Zob. E. Gilson. *Jedność doświadczenia filozoficznego*. Przeł. Z. Wrzeszcz. Warszawa 1968 s. 206-208.

3. Problem ostateczności teistycznego wyjaśnienia przygodności bytu

Naświetliwszy powyżej kwestię spójności wyjaśnień przedstawionych przez Mascall, należy przejść do problemu ich kompletności, tzn. postawić pytanie: czy teistyczne wyjaśnienie świata jest, z punktu widzenia samego Mascalla, rzeczywiście adekwatne i ostateczne, tzn. takie, że wszelkie dalsze pytania okazują się zbędne lub pozorne? Inaczej mówiąc: czy celem udzielenia ostatecznej odpowiedzi na pytanie, dlaczego istnieje świat, wystarczy odwołać się do faktu istnienia Boga? Jest to, przynajmniej w podtekście, pytanie o to, czy zostało urzeczywistnione naczelne zadanie metafizyki w sensie, w jakim rozumie je Mascall (a także wielu innych tomistów).

Zauważyć należy, że istnienie bytu koniecznego odkryte dzięki intuicji przygodności świata okazuje się, jak twierdzi Mascall⁸³, samooczywiste: byt bowiem, do którego istoty należy istnienie, nie może nie istnieć. Co więcej, jako absolut stanowi on pełnię wszystkiego, co w najwyższym stopniu jest, czyli pełnię bytu po prostu. Jeżeli tak, to istnienie czegokolwiek poza nim, chociaż większa ilość bytów, nie może zwiększyć (mówiąc metaforycznie) „ogólnej sumy bytu” (*plura entia, non plus entis*). Dosłowniej mówiąc, porządek nieskończoności i porządek skończoności nie sumują się. Gdyby było przeciwnie, należałoby uznać, że Bóg bynajmniej nie jest pełnią bytu (nieskończonością), lecz tym, co skończone⁸⁴. Fakt ten rodzi pytanie: dlaczego więc istnieje świat (byty przygodne) obok tego, co konieczne, a nawet – jak w ogóle jest możliwe istnienie czegokolwiek poza absolutem? Ten ostatni przecież stwarzając świat nie zwiększa przez to „sumy bytu” ani też sam, co podkreślali R. Hanson czy E. Gilson, nie staje się bardziej doskonały. Można więc powiedzieć, że z punktu widzenia pełni bytu istnienie lub nieistnienie świata nie ma żadnego znaczenia czy też, mówiąc słowami Gilsona, może się wydawać wprost niedorzecznością⁸⁵. Z tego też zapewne powodu św. Tomasz relację stwarzania określał jako całkowicie asymetryczną i jednostronną: w Bogu jest ona czysto pojęciowa (logiczna), dla stworzenia jest realna. W takim jednak razie istnienie świata, miast zostać ostatecznie wyjaśnione przez wskazanie na jego ostateczną (stworczą) rację, staje się jeszcze bardziej tajemnicze dla człowieka niż na początku rozważań. I, co

⁸³ Zob. M a s c a l l. *Ten, Który Jest* s. 186, 197-199, 325; t e n ż e. *Sekularyzacja chrześcijaństwa*. Przeł. T. Mieszkowski, S. Pacuła. Warszawa 1970 s. 138.

⁸⁴ Cały wywód ma oczywiście charakter unaoczniającej metafory, nie chodzi tu bowiem o skończoność czy nieskończoność w sensie matematycznym.

⁸⁵ Zob. E. G i l s o n. *Duch filozofii średniowiecznej*. Tłum. J. Rybałt. Warszawa 1958 s. 88.

paradoksalne, źródłem tej tajemnicy jest byt konieczny, jedyna możliwa do uznania racja tłumacząca świat⁸⁶.

Tym samym jednak pojawia się pytanie: dlaczego Bóg, jako pełnia bytu, stworzył cokolwiek, a w dalszej perspektywie (co z punktu widzenia Mascalla koncepcji metafizyki jest mniej istotne) – dlaczego stworzył ten właśnie, a nie inny świat? Widać wyraźnie, że wyjściowe pytanie metafizyki, dlaczego istnieją byty przygodne, nabiera nowego znaczenia: z pytania o przyczynę ich istnienia przeradza się w pytanie o racje określające (a nawet determinujące) akt stworzenia świata przez Boga. Ono też stanowi sformułowanie ostatecznego problemu metafizyki.

W świetle dotychczasowych ustaleń Mascalla jest oczywiste, że racją tą nie mogło być „zwiększenie sumy bytu” (a tym samym, co wynika z tomistycznej teorii transcendentaliów, również dobra). Pozostają jednakże przynajmniej dwa typy innych odpowiedzi, a mianowicie, że Bóg stworzył świat z konieczności (przy czym, jak uważa Mascall, trzeba tu odróżnić jeszcze konieczność metafizyczną, fizyczną i moralną) bądź mocą wolnej decyzji.

Twierdzenie, że Bóg stwarza świat z konieczności (w sensie konieczności metafizycznej), przypisywane przez Mascalla np. J. Wardowi czy R. Tennantowi, znaczy tyle po prostu, że do istoty Boga należy stwarzanie, tzn. że nie byłby on Bogiem, gdyby nie był Stwórcą świata.

Zdaniem Mascalla⁸⁷ rozstrzygnięcie to jest całkowicie błędne, ponieważ (1) Bóg, który musiałby stworzyć świat, nie byłby bytem samoistnym (absolutnie niezależnym), a wówczas, paradoksalnie, nie mógłby być stwórcą świata, ponieważ jako byt uwarunkowany sam domagałby się zewnętrznej racji swego istnienia. Stwórcą może być tylko i wyłącznie byt konieczny, absolutnie niezależny, a więc taki, dla którego to, że cokolwiek stwarza, nie jest i nie może być konieczne.

Co więcej, (2) jeżeli nawet istotą Boga jest istnienie, to jeszcze nie znaczy, że musi On stwarzać, lecz jedynie, jak mówił Gilson⁸⁸, że nie może nie być. Można byłoby co najwyżej powiedzieć, że (jak sądził św. Tomasz) stwarzanie w tym sensie należy do istoty Boga, że z konieczności posiada On

⁸⁶ Jak stwierdza Mascall: „[...] rzeczywistą trudność dla filozofa przedstawia nie wytłumaczenie istnienia Boga, lecz wytłumaczenie istnienia czegokolwiek innego” (*Ten, Który Jest* s. 197). Podobne tezy zob. tamże s. 185-186.

⁸⁷ Zob. tamże s. 187-189, 219-220, 320-328; *Istnienie i analogia* s. 127. Podobnie zob. G i l s o n. *Elementy filozofii chrześcijańskiej* s. 155. Faktem jest, że np. Tennant uważał za błędny pogląd przypisujący Bogu absolutną samowystarczalność. Zob. M a s c a l l. *Ten, Który Jest* s. 332.

⁸⁸ *Elementy filozofii chrześcijańskiej* s. 152-170.

władzę stwarzania, tzn. że może (jeżeli zechce) świat stworzyć, nie zaś, że aktualnie go stwarza.

Poza tym (3) Mascall przytacza argument B. Lonergana, że świat stanowiąc konieczny skutek działania Bożego sam musiałby być bytem koniecznym, z definicji bowiem to, co jest koniecznym skutkiem tego, co konieczne, samo jest konieczne. Wniosek ten jednakże z jednej strony przeczy intuicyjnie uchwyconej przygodności świata, z drugiej, jak dowodził Tomasz z Akwinu⁸⁹, nie jest możliwe istnienie dwu bytów koniecznych. Co więcej, stworzony byt konieczny to pojęcie sprzeczne (konieczność wyklucza bowiem bycie stworzonym)⁹⁰.

Na koniec wreszcie (4) potraktowanie świata jako metafizycznie koniecznego skutku Boga zmuszałoby, zdaniem Mascalla, do potraktowania stworzeń jako aspektów czy własności Boga, co jednak, jako rozwiązanie panteistyczne, uważa on za błąd⁹¹.

Do panteizmu, zdaniem Mascalla⁹², prowadzi również drugie rozwiązanie, a mianowicie, że Bóg stwarza świat mocą konieczności fizycznej bądź to dlatego, że jako pełnia bytu musi się udzielać (emanacjonizm), bądź stąd, że będąc dążeniem do pełni musi przechodzić kolejne etapy swego rozwoju (ewolucjonizm). To drugie rozwiązanie, z punktu widzenia Mascalla, degradowuje Boga do roli bytu skończonego, co wyklucza potraktowanie go jako ostatecznej, samowyjaśniającej się przyczyny (racji); pierwsze zaś błędnie zakłada, że stworzenie tego, co skończone, jest w stanie adekwatnie wyrazić pełnię Bożego bytu. Zdaniem Mascalla, ilustrującego swój pogląd przykładem zaczerpniętym z teologii katolickiej, pełnię Bożego życia wyrazić może jedynie odwieczne rodzenie Syna przez Ojca w jedności Ducha Świętego. Wówczas bowiem trzy Osoby stanowiące Jedno co do istoty dają sobie wzajemnie to, czym każda z nich w pełni jest.

Pogląd trzeci (sformułowany przez G. W. Leibniza, współcześnie zaś wyznawany przez W. R. Matthews) głosi, że jeżeli Bóg mógł stworzyć świat, to był moralnie zobowiązany to uczynić, przy czym Leibniz dowodził dodatkowo (co odrzuca Matthews), że Bóg jako istota wybierająca to, co

⁸⁹ Zob. G i l s o n. *Tomizm* s. 183.

⁹⁰ Zob. M a s c a l l. *Otwartość bytu* s. 110. Tezę Lonergana o konieczności świata należałoby chyba rozumieć jako konieczność na mocy czynnika zewnętrznego, tezę Tomasza zaś o wykluczaniu się bycia koniecznym i bycia stworzonym jako zawierającą pojęcie konieczności płynącej z istoty bytu. Tak czy inaczej świat, zdaniem Mascalla (a także, oczywiście, Tomasza czy Lonergana), nie jest konieczny w żadnym z wymienionych aspektów konieczności.

⁹¹ Szerzej na temat panteizmu zob. wcześniejsze fragmenty artykułu.

⁹² Zob. *Istnienie i analogia* s. 177-178, 195, 198, 206; *Teologia chrześcijańska a nauki przyrodnicze* s. 100-101.

najlepsze, zobowiązany był stworzyć świat najdoskonalszy z możliwych. Podstawowym uzasadnieniem dla tego poglądu jest przekonanie, że gdyby Bóg mogąc stworzyć świat nie uczynił tego, nie byłby istotą najdoskonalszą, a więc Bogiem.

Mascall⁹³ uważa ten pogląd za błędny z dwu przynajmniej powodów: 1) nie ma sensu, jego zdaniem, mówić o moralnym zobowiązaniu Boga do stworzenia świata, skoro ten ostatni w niczym nie przyczynia się do pomnożenia ogólnej sumy bytu (dobra), oraz 2) wyrażenie „świat najdoskonalszy z możliwych” jest wewnętrznie sprzeczne, to bowiem, co skończone, zawsze może być doskonalsze. Stąd, jak twierdził również św. Tomasz, Bóg mógł stworzyć świat doskonalszy od tego, który stworzył.

Tym samym jednak, skoro istnienie świata nie jest dla Boga konieczne (w sensie metafizycznym, fizycznym czy moralnym), za przyczynę istnienia bytów przygodnych należy uznać, zdaniem Mascalla, absolutnie wolną decyzję Boga. Jedyne sens, w jakim można byłoby mówić o konieczności stworzenia, wyraża się w twierdzeniu, że jeżeli Bóg chce stworzyć świat, to istnienie tego ostatniego wynika koniecznie z aktu Bożej woli. Boża decyzja jednakże jest zupełnie wolna.

Skoro tak, to wyjściowe pytanie metafizyki, dlaczego istnieje świat, dotyczy po prostu motywu czy celu, jakim kierował się Bóg podejmując decyzję o stworzeniu świata. Zauważyć należy, że Mascall nie formułuje pytania np. (1) o możliwość wyjaśnienia wielości bytów jako wielości, jak to czynił np. Gilson w *Bycie i istocie*, odpowiadając, że racją wielości jest złożenie bytów stworzonych z istoty i istnienia, ani też (2) o strukturę aktu stworzenia, co odpowiadałoby analizom Gilsona przeprowadzonym w *Duchu filozofii średniowiecznej* itp.⁹⁴ Problemem dla Mascalla jest bowiem to, dlaczego istnieje cokolwiek poza Bogiem, skoro – co również wyraźnie zaznaczał w innym miejscu Gilson⁹⁵ – z faktu istnienia bytu koniecznego w żadnym razie nie można wnosić o istnieniu bytów przygodnych. W dalszym więc ciągu chodzi tu o wyjściowe i najbardziej fundamentalne pytanie metafizyki. Sformułowanie tego problemu w terminach Bożego działania stanowi konsekwencję z jednej strony postulatu ostatecznego wyjaśnienia, z drugiej – ustalenia, że tylko byt konieczny, absolutnie niezależny od cokolwiek poza nim (a więc absolutnie wolny), może stanowić ostateczną przy-

⁹³ Zob. tamże; *Ten, Który Jest* s. 201-203, 329, 359; *Istnienie i analogia* s. 173-177; *Sekularyzacja chrześcijaństwa* s. 211-213.

⁹⁴ Zob. E. G i l s o n. *Byt i istota*. Przeł. P. Lubicz, J. Nowak. Warszawa 1963 s. 99-100; t e n ż e. *Duch filozofii średniowiecznej* s. 88-96.

⁹⁵ *Elementy filozofii chrześcijańskiej* s. 152.

czynę i rację świata. Tylko taki byt bowiem sam nie wymaga już zewnętrznej racji, dla której istnieje.

Godny odnotowania jest w tym miejscu fakt, że stanowisko prezentowane przez Mascalla w tym punkcie zasadniczo różni się od poglądów przynajmniej niektórych współczesnych tomistów. Krąpiec⁹⁶ na przykład sądzi bowiem, iż pytać o motyw, jakimi kierował się Bóg stwarzając świat, to stawiać problem na gruncie metafizyki nonsensowny. Jego zdaniem wystarczy odkryć istnienie absolutu jako ostatecznego i samowjaśniającego się bytu, tłumaczącego świat: wyjaśnienie ostateczne bowiem to takie, którego odrzucenie zmuszałoby do odrzucenia faktu danego do wyjaśnienia. Stąd, jeśli odkryte zostaje istnienie bytu, o którego przyczyny nie ma już sensu pytać, zadanie metafizyki zostaje spełnione.

Z punktu widzenia Mascalla jednakże teza o istnieniu absolutu nie jest bynajmniej ostatecznym wyjaśnieniem świata i jego istnienia, rodzi bowiem dalsze pytanie, nie o to wprawdzie, dlaczego istnieje Bóg (jako byt konieczny nie może nie istnieć), lecz dlaczego stwarza świat. W tym sensie, mimo iż metafizyk odkrył byt ostateczny, nie uzyskał jeszcze ostatecznej odpowiedzi na swe wyjściowe pytanie. Powodem jest, paradoksalnie, pozycja bytowa absolutu. Można tym samym powiedzieć, że Mascall stawia pytanie bardziej radykalne niż inni, współcześni mu filozofowie ze szkoły tomistycznej.

Należy zapytać jednakże, czy z punktu widzenia poglądu omawianego autora odpowiedź na w taki sposób sformułowane centralne pytanie metafizyki jest, przynajmniej w zasadzie, dostępna dla ludzkiego umysłu. Byłaby ona, jak się zdaje, możliwa, gdyby spełniony był przynajmniej jeden z trzech warunków: (1) człowiek dysponowałby intuicją istoty Boga, ewentualnie (2) uzasadnione byłoby wyjaśnienie Bożego działania na wzór działań ludzkich bądź też (3) Bóg objawiłby człowiekowi cele, jakimi kierował się stwarzając świat. W tym ostatnim wypadku nie chodziłoby już, w myśl poglądu Mascalla, o poznanie filozoficzne, lecz religijne.

Warunek pierwszy, zdaniem Mascalla (w pełni zgodnego w tym miejscu z powszechnie akceptowanym przez tomistów poglądem), nie jest spełniony: człowiek nie dysponuje bowiem wglądem w istotę Boga, tym samym nie może więc bezpośrednio poznawać motywów Bożego działania.

Chociaż analogia ze stworzeniami (warunek drugi) jest, zdaniem Mascalla, uzasadnionym środkiem poznania Boga, może pomóc w zrozumieniu co najwyżej struktury Bożego działania, nie zaś jego motywów czy racji. Pomijając niebezpieczeństwo antropomorfizmu, Mascall dostrzega tu powód bardziej zasadniczy, ten mianowicie, że wolna wola jest tym, co z definicji niezde-

⁹⁶ Jw. s. 181, 237, 286-287, 413.

terminowane, a więc czego decyzji nie można ostatecznie wyjaśnić. Konstruując hipotezy, dlaczego dana wola działa tak, jak działa, ogranicza się jej naturę jako woli. W przypadku woli Boga, absolutnie doskonałej i tożsamej z Nim, nie istnieje żadna racja zewnętrzna mogąca ją skłonić do czegokolwiek⁹⁷.

Można byłoby oczywiście sugerować, że skoro świat jest absolutnie dla Boga zbędny, stworzenie należy uznać, za św. Tomaszem, za wyraz nie tylko Bożej wolności, lecz również dobroci i miłości, pragnienia udzielania się siebie stworzeniom, choć oczywiście, na płaszczyźnie samego rozumu, można byłoby traktować istnienie świata jako rezultat kaprysu czy egoizmu Stwórcy. Jeżeli zaś nawet udałoby się wykazać słuszność pierwszej możliwości, powstanie, jak sugerował Gilson⁹⁸, dalszy problem, a mianowicie: jaka jest racja (przyczyna celowa) Bożego dobra i miłości? Bóg przecież byłby pełnią dobroci i miłości nawet wówczas, gdyby niczego nie stworzył, co więcej, stworzenie nie może być adekwatnym wyrazem Bożej miłości (skończony skutek nie jest proporcjonalny do nieskończonej przyczyny, miłości itd.). Tym samym wszystko, co człowiek może powiedzieć o woli Boga, to to, że musi ona działać zgodnie z Jego istotą, o świecie zaś (w omawianym tu aspekcie jego racji) – że jego przygodność jest „absolutna”: nie ma on ani w sobie, ani poza sobą żadnej konieczności zarówno w aspekcie istnienia, jak i istoty. We wszystkim, czym jest i co posiada, zależy od wolnej woli swego Stwórcy⁹⁹.

Na gruncie rozważań metafizycznych Mascalla okazuje się ostatecznie, że pytanie „dlaczego istnieje świat?” pozostaje bez odpowiedzi. Jest to konsekwencją z jednej strony postulatu ostatecznego wyjaśnienia (czyli takiego, które dalsze pytania czyni nonsensownymi), z drugiej – koncepcji absolutu jako bytu absolutnie niezależnego od czegokolwiek poza nim. W świetle dotychczas przytoczonych twierdzeń Mascalla jest przecież jasne, że świat mógł stworzyć tylko taki byt, który w żadnym razie nie musiał tego uczynić. Paradoksalnie mówiąc, ostateczną rację istnienia świata może stanowić tylko taki byt, którego struktura bytowa wyklucza jego dostępność poznaniu czysto racjonalnemu. Tym samym też człowiek, zdaniem Mascalla, zna jedynie rację, dla której ostateczne wyjaśnienie świata na płaszczyźnie

⁹⁷ Zob. M a s c a l l. *Ten, Który Jest* s. 200. Jest to powtórzenie poglądu św. Tomasza. Zob. G i l s o n. *Elementy filozofii chrześcijańskiej* s. 156, 202-203. Ponieważ nie jest możliwa przyczyna woli Bożej, człowiek nigdy nie pozna, dlaczego Bóg chciał istnienia świata. Zob. t e n ż e. *Tomizm* s. 189 czy *Duch filozofii średniowiecznej* s. 96.

⁹⁸ Zob. tamże s. 96-98, 116.

⁹⁹ Zob. M a s c a l l. *Ten, Który Jest* s. 200; t e n ż e. *Istnienie i analogia* s. 172-173.

filozoficznej nie jest możliwe¹⁰⁰. Twierdzenie to jest, jego zdaniem, ostatnim słowem metafizyki.

Skoro tak, to na pytanie „dlaczego istnieje świat?“, stanowiące punkt wyjścia metafizyki, odpowiedź zna tylko Bóg i tylko On może ewentualnie udzielić jej człowiekowi w jakiejś postaci samoobjawienia¹⁰¹. Pozostaje oczywiście problemem, czy faktycznie to uczynił, w jakiej formie, w jakim zakresie itd., a także, czy człowiek jest w stanie owo objawienie rozpoznać, zrozumieć i zaakceptować.

Kwestie te, wraz z ukazaniem ontycznych i epistemicznych warunków akceptacji objawienia przez człowieka (jak jawią się one w świetle twierdzeń Mascalla), zostaną zaprezentowane w drugiej części artykułu. Już teraz jednak należy stwierdzić, że koncepcja Boga jako Osoby¹⁰² czyni sensownym założenie o możliwości objawienia, zakomunikowania człowiekowi przez Niego swoich celów i zamierzeń. Możliwość ta ujawniona zostaje jeszcze na płaszczyźnie filozoficznej, bez zakładania prawd określonej religii.

III. WNIOSKI

Podsumowując Mascalla analizę przygodności bytu, należy stwierdzić, że ta ostatnia polega na absolutnej zależności istnienia i natury bytów stworzonych od woli Bożej, przejawia się zaś w ich wewnętrznej strukturze jako złożonych z istoty i istnienia. Ta wewnętrzna struktura jednakże pełne wyjaśnienie znajduje dopiero w świetle jednostronnej relacji stwórczej Boga do świata. Można więc, jak twierdzi Mascall, określić przygodność jako najgłębszy i najbardziej charakterystyczny rys rzeczywistości danej w doświadczeniu, przenikający ją we wszystkim, czym ona jest i co posiada, stworzenie bowiem nie posiada nic, czego by nie otrzymało od Boga. Wniosek ten jest w pełni zgodny z tezami św. Tomasza, w myśl których byty stworzone zależą od Boga w aspekcie istnienia, istoty, przypadłości oraz działania, jak również z prawdami religii chrześcijańskiej¹⁰³, może szcze-

¹⁰⁰ Zob. t e n ż e. *Ten, Który Jest* s. 199-200, 359; t e n ż e. *Istnienie i analogia* s. 172-173.

¹⁰¹ Zob. t e n ż e. *Istnienie i analogia* s. 128, 176. Podobną konkluzję wypowiada również Gilson (*Duch filozofii średniowiecznej* s. 106), który jednakże problem racji stworzenia stawiał raczej na płaszczyźnie wiary niż filozofii.

¹⁰² Mówiąc o stworzeniu świata w sposób wolny, trzeba przypisać jego Stwórcy wolę oraz intelekt „konstruujący” plan stworzenia (a więc podstawowe atrybuty bytu osobowego).

¹⁰³ Zob. G i l s o n. *Elementy filozofii chrześcijańskiej* s. 98-99, 169, 246; t e n ż e. *Tomizm* s. 255-257 oraz *Duch filozofii średniowiecznej* s. 135, 162, 334. Zob. też: S. A d a m -

gólnie akcentowanymi przez protestantyzm (w tym anglikanizm, którego wyznawcą i duchownym jest Mascall).

Teza o zależności absolutnej świata od Boga narzuca jednakże pytanie: czy w takim razie nie należałoby uznać za słuszny np. okazjonalistyczny wniosek Malebranche'a, w myśl którego stworzenie jest całkowicie bierne, a tylko Bóg posiada zdolność działania. Wówczas jednak należałoby zapytać, czy nie pojawia się tutaj (1) niebezpieczeństwo jakiejś formy panteizmu, w myśl której stworzenia byłyby tylko aspektami, przypadłościami czy modyfikacjami bytu Bożego, a więc poglądu, który Mascall zdecydowanie odrzuca, a także, (2) czy jest możliwe czysto rozumowe wyjaśnienie fenomenu ludzkiej wolności, który Mascall uważa za niekwestionowany fakt.

Jeżeli chodzi o problem pierwszy, Mascall jest świadom grożącego tu niebezpieczeństwa. Uważa jednakże, że (1) stworzenie to powołanie do istnienia zewnętrznego względem Stwórcy i samoistnego (substancjalnego) bytu, nie zaś emanacja, oraz że (2) twierdzenie, iż Bóg stwarza tylko pozór bytu, byłoby zniewagą Stwórcy¹⁰⁴.

Jeżeli zaś chodzi o kwestię uzgodnienia wolności ludzkiej z zarysowaną przez Mascalla koncepcją absolutu, to – pomijając wielkie dyskusje toczone w odmiennych kontekstach historyczno-doktrynalnych w średniowieczu, a potem zwłaszcza w okresie reformacji i kontreformacji w XVI i XVII w. – należy stwierdzić, że problem ten jest dostrzegany również przez współczesnych tomistów. Niektórzy z nich (np. Krąpiec) uważają, że działanie Boże nie przekreśla wolności przyczyn drugich, a trudność cała rodzi się jedynie stąd, iż kategorie „wolność” i „konieczność”, opisujące rzeczywistość woli skończonej, ludzkiej, usiłuje się bezzasadnie odnosić bez zmiany znaczenia do Boga¹⁰⁵. Inni (np. tomiści transcendentálni czy refleksyjni) odwołują się do wolności jako wewnętrznie doświadczanego fenomenu. Dla Mascalla jednakże ta droga byłaby niewystarczająca z racji podkreślanej przez niego (i sygnalizowanej wcześniej) epistemologicznej słabości doświadczenia wewnętrznego (refleksji).

c z y k. *Zupełna zależność stworzenia od Stwórcy w nauce św. Tomasza z Akwinu*. „Roczniki Filozoficzne” 14:1966 z. 1 s. 17-31.

¹⁰⁴ Zob. M a s c a l l. *Teologia chrześcijańska a nauki przyrodnicze* s. 206; t e n ż e. *Otwartość bytu* s. 293. Podobnie ten problem rozwiązuje Gilson (*Elementy filozofii chrześcijańskiej* s. 146, 183 czy *Duch filozofii średniowiecznej* s. 135-136).

Znamienne, że w nieco odmiennym kontekście Mascall nazywa filozofię Kartezjusza „bezbożną”, ponieważ pojęcie Boga pełni w niej rolę jedynie narzędzia, środka do udowodnienia istnienia świata. Zob. *Istnienie i analogia* s. 60. W określeniach tych przejawia się, jak się zdaje, religijna postawa Mascalla.

¹⁰⁵ Zob. K r ą p i e c, jw. s. 462-463.

Znamienne i chyba nie przypadkowe, że kwestię wolności omawia Mascall (podobnie zresztą jak Tomasz z Akwinu) w pismach teologicznych, a nie filozoficznych¹⁰⁶ i ostatecznie, jak się zdaje, uważa za możliwą do rozwiązania jedynie w świetle wiary. Mimo bowiem odwołania się do faktu, że Bóg udzielił stworzeniom mocy działania narzędnego, stwierdza ostatecznie, iż to, czy jakiegokolwiek zdarzenie będzie mieć miejsce, czy nie, zależy tylko i wyłącznie od Bożego wyboru. Wydaje się tym samym, że na płaszczyźnie czysto rozumowej fenomen wolności (w świetle wcześniej przytoczonych twierdzeń metafizycznych Mascalla) należałoby uznać za niewyjaśnialny cud.

Problem ten, często podnoszony przez krytyków tomizmu, związany jest z teorią absolutnej zależności stworzeń od Boga. Gilson np. broniąc realności działania przyczyn drugich (w tym człowieka) twierdzi¹⁰⁷, że (1) bardziej chwalebny dla Boga jest stwarzać byty działające niż bierne, (2) Bóg udzielił stworzeniom mocy działania zgodnego z ich pozycją bytową oraz naturą i (3) człowiek stworzony na obraz i podobieństwo samego Boga ma być (w myśl Pisma św.) współtwórcą świata. Jak widać, rozwiązanie to odwołuje się do danych Objawienia¹⁰⁸.

Problem tu zasygnalizowany upoważnia chyba do bardziej ogólnego wniosku, a mianowicie, że podobnie jak według Tomasza czy współczesnych tomistów również zdaniem Mascalla filozofia jako dziedzina poznania rozumowego (naturalnego) nie tylko nie jest w stanie zbawić człowieka, lecz nawet dostarczyć ostatecznego wyjaśnienia ludzkiej natury. W tym sensie każda filozofia człowieka musi być ze swej istoty nieadekwatna wobec przedmiotu, o którym miałyby traktować. Znamienne, że sam Mascall, chociaż wielokrotnie w swych pismach podkreśla znaczenie porządku natury, wszelką refleksję na temat człowieka podejmował w kontekście Objawienia, wspierając się jedynie, celem lepszego zrozumienia, filozofią.

Dalszy, jeszcze bardziej fundamentalny, chociaż treściowo analogiczny do poprzedniego wniosek, jaki nasuwa się w związku z zaprezentowaną przez Mascalla analizą przygodności bytu, dotyczy niemożliwości realizacji

¹⁰⁶ Na temat człowieka pisał Mascall m.in. w książkach: *Chrześcijańska koncepcja człowieka*. W: *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata* s. 5-95; *Teologia chrześcijańska a nauki przyrodnicze* s. 174-261; *The God – Man*. Westminster 1940; *Christ, the Christian and the Church. A Study of the Incarnation and Its Consequences*. London 1946; *Grace and Glory*. London 1961.

¹⁰⁷ Zob. G i l s o n. *Tomizm* s. 258-259; t e n ż e. *Elementy filozofii chrześcijańskiej* s. 169; t e n ż e. *Duch filozofii średniowiecznej* s. 212.

¹⁰⁸ Problem wolności jest ściśle związany z kwestią zła, również nie posiadającą ostatecznego rozwiązania na gruncie tomizmu. Zob. C o p l e s t o n. *Aquinas* s. 148-150.

ostatecznego celu metafizyki, a mianowicie wyjaśnienia, dlaczego istnieje świat (przynajmniej w najbardziej radykalnej interpretacji tego pytania, dotyczącego motywu czy racji, jaką kierował się Bóg stwarzając świat). Okazuje się tym samym, że jeżeli nawet udałoby się Mascallowi (czy szerzej: tomistom egzystencjalnym, których koncepcji jest on wyrazicielem) uchylić wszystkie wymienione wyżej zarzuty, a więc gdyby udało się wykazać istnienie intuicji intelektualnej, gwarantującej pewność sądów na temat sposobu istnienia świata, istnienie bytu koniecznego, sensowność pojęcia „byt konieczny” itd., to i tak metafizyka (w prezentowanej wersji) dociera do tajemnicy, jedyną bowiem racją i wyjaśnieniem istnienia świata jest wolna decyzja Boga, której poznanie motywów nie jest dla człowieka (przynajmniej na drodze czysto racjonalnej) możliwe¹⁰⁹. Tym samym należałoby bądź to uzupełnić metafizykę jakąś formą odwołania się do Objawienia Bożego, bądź też zgodzić się na częściowy agnostycyzm. Mascall, przynajmniej deklaratywnie, wybiera to drugie¹¹⁰, stwierdzając jednakże, że zasady metafizyczne przez niego wyznawane pozwalają wyjaśnić, dlaczego poszukiwana odpowiedź nie jest możliwa. Można tym samym potwierdzić pełną zgodność stanowiska Mascalla z tezą św. Tomasza, że nie jest zadaniem metafizyki rozwikłanie ostatecznych tajemnic, lecz raczej wskazanie, gdzie się one znajdują. Tym samym jednak, jeżeli nawet uznać metafizyczną doktrynę Mascalla (czy szerzej: egzystencjalną wersję tomizmu) za konsekwentną i spójną, z punktu widzenia celów, jakie stawiał przed nią omawiany autor, należy stwierdzić jej, płynącą z istoty poznania filozoficznego (w prezentowanym rozumieniu), niekompletność.

Absolutna zależność świata od absolutu, poza właśnie wymienionymi, zasadniczo epistemologicznymi konsekwencjami (dotyczącymi statusu i granic filozofii), posiada również określone konsekwencje metafizyczne, dotyczące wewnętrznej struktury bytu. Będą one przedmiotem analiz w drugiej części artykułu.

¹⁰⁹ Zależność świata od Boga jako skutku od przyczyny pozwala orzekać (analogicznie) sądy o atrybutach Boga na podstawie cech bytów przygodnych. Zob. M a s c a l l. *Istnienie i analogia* s. 169-171. To jednak, jak podkreślono wcześniej, w najmniejszym stopniu nie rozwiązuje kwestii, dlaczego Bóg stworzył świat.

¹¹⁰ W świetle dalszych analiz (przeprowadzonych w drugiej części artykułu), dotyczących otwartości bytu oraz relacji Boga do świata, zwłaszcza zaś do człowieka, pojawi się możliwość innej, bardziej fideistycznej interpretacji doktryny Mascalla.

E. L. MASCALL'S THEORY OF BEING
AN ATTEMPT AT THE ANALYSIS OF ASSUMPTIONS AND CONSEQUENCES
PART I: THEORY OF THE CONTINGENCY OF BEING

S u m m a r y

The paper concerns the two basic concepts of E.L. Mascall's metaphysics, the contemporary English Thomist. He drew upon Gilson's interpretation of the doctrine of St Thomas Aquinas. The first part describes the contingency of being which, according to Mascall, is supposed to consist in a total dependency of the existence and nature of the world on the free will of God. This fact makes it impossible to give a final answer to the question: why does the world exist? Since the man is able neither to discover the reasons nor the motives of God's activity.

Translated by Jan Kłos