

TADEUSZ MICHAŁEK SCJ  
Stadniki

## JACQUES'A MARITAINA KONCEPCJA „SZÓSTEJ DROGI”

Jednym ze znaczących myślicieli dwudziestego stulecia, który pragnie wskazać na możliwość poznania istnienia Boga, jest francuski filozof neotomista – Jacques Maritain. Wiele uwagi poświęca on intuicyjnemu poznaniu Boga, dowodom kosmologicznym (drogi św. Tomasza) oraz antropologicznym (ontologiczne, aksjologiczne i praktyczne). Maritain przywiązuje szczególnie dużą wagę do tych sposobów dowodzenia istnienia Boga, których punktem wyjścia jest byt ludzki w różnych aspektach swoich działań. Dlatego sformułował swój oryginalny argument zwany „szóstą drogą”<sup>1</sup>.

Argument ten wzbudził sporo kontrowersji. Niektórzy dostrzegają w nim zapowiedź nowych i uwspółcześionych sposobów poznania Boga. Inni – przeciwnie – podkreślają jego niespójność metodologiczną i metafizyczną<sup>2</sup>. Ich interpretacje są jednak niejednoznaczne, a nieraz sobie przeczą. W tej sytuacji „szosta droga” wydaje się interesującym przedmiotem analizy i interpretacji.

### I. PREZENTACJA „SZÓSTEJ DROGI”

W „szóstej drodze” należy wyróżnić dwa zasadnicze etapy. Pierwszy to etap przedfilozoficzny, w którym istotną rolę odgrywa intuicja bytu w stosunku do aktywności intelektualnej; drugi to już etap filozoficzny, skupiający się wokół

---

<sup>1</sup> Argument ten Maritain prezentuje w swoim dziele *Approches de Dieu* (dalej: AD), Paris 1953, s. 81-93.

<sup>2</sup> Najczęściej podnoszonym zarzutem jest ontologizm, idealizm, aprioryzm oraz stosowanie niewłaściwych ekstrapolacji. Na uwagę zasługują recenzje i opracowania argumentu J. Reitera, J. Bobika, Degl'Innocentiego, F. Van Steenberghena, M.-D. Phillipe'a, Hilla, Nicolasa, Bastable'a, S. Kowalczyka, a także aluzje poczynione przez M. A. Krapca i Z. J. Zdybicką.

ontyczno-epistemologicznej interpretacji natury myśli i intelektu, prowadzącej do afirmacji Boga jako Osoby.

Cechą charakterystyczną pierwszej fazy jest intuicja, ujmująca życie właściwe umysłowi ludzkiemu. Ta pierwotna intuicja (*sauvage*) ujmuje myśl ludzką (jej duchowość i ponadczasowość) w relacji do jej racji ostatecznej, którą jest istnienie Transcendentnego Bytu – Boga.

Wywód Maritaina wychodzi od doświadczenia swojej myśli ogarniającej jakąś prawdę i jednoczesnego intuicyjnego ujęcia faktu swego zaistnienia w czasie: „Jak to jest, że ja – będący teraz w akcie myślenia, że się narodziłem?”<sup>3</sup> Nasuwa się fakt dwu pewności, a zarazem przeżywanych sprzeczności: istnienia od zawsze oraz początku swego zaistnienia. Jakie jest wyjście z tego doświadczanego impasu? Albowiem myśl jako duchowa i niematerialna (równocześnie ponadczasowa) nie może, ani ona, ani też intelekt ludzki, z którego się wywodzi, pochodzić od jakiegokolwiek formy niebytu – nicości<sup>4</sup>. A zatem może ona pochodzić od jakiejś egzystencji pewnej i osobowej („Byt-bez-nicości”). Dla uzasadnienia ponadczasowości myśli Maritain wskazuje na konieczność przyjęcia istnienia Transcendentnego Bytu Osobowego. Oto wypowiedź autora: „[...] ja, który myślę, istniałem zawsze, jednak nie sam w sobie albo też w granicach swej własnej osobowości, [...] Gdzie? Trzeba, aby było ono w jakimś bycie o osobowości transcendentnej, w którym w sposób najdoskonalszy znajdowało się wszystko, co jest doskonale w mojej myśli i w każdej innej myśli; a który w swoim własnym nieskończonym ja był, zanim ja byłem, i jest teraz, kiedy i ja jestem, czymś więcej niż ja jestem, który jest wieczny i z którego moje obecne myślące ja pewnego dnia otrzymało istnienie doczesne. Miałem więc (nie mogąc jednak powiedzieć «ja») istnienie wieczne w Bogu, zanim otrzymałem istnienie doczesne w mej własnej naturze i w swej własnej osobowości”<sup>5</sup>.

Pierwotna intuicja aktywności intelektualnej informuje, że myśl sięga poza czas i ma ostateczne zakorzenienie w Transcendentnym Byciu myślącym, Który

---

<sup>3</sup> „Je suis occupé à penser [...] dans ma perception même de mon acte de pensée: comment est-il possible que je sois né?” AD, s. 82-83.

<sup>4</sup> „To jest jednak niemożliwe, aby ten, kto teraz myśli, kiedyś nie istniał wcale, był tylko nicością. Jakże to nic mogło w ogóle zrodzić się do istnienia”. Por. AD, s. 83-84.

<sup>5</sup> „[...] j’ai toujours existé, moi qui pense, mais non pas en moi-même ou dans les limites de ma propre personnalité, [...] Où donc? Il faut que ce soit dans un être à la personnalité transcendante, en qui se trouvait d’une façon suréminente tout ce qu’il y a de perfection dans ma pensée et dans toute pensée, et qui dans son propre soi infini était, avant que je fusse, et est, maintenant que je suis, plus moi que moi-même, et qui est éternel, et duquel mon moi qui pense maintenant a un jour procédé dans l’existence temporelle. J’avais (mais sans pouvoir dire moi) une existence éternelle en Dieu avant de recevoir une existence temporelle dans ma propre nature et ma propre personnalité”. AD, s. 85-86.

zaś nie jest w jakiegokolwiek relacji do nicości, będąc jej totalnym przeciwieństwem. Jest On właściwym źródłem istnienia i ostateczną racją wszelkich działań duchowych.

Drugi etap dowodu jest już racjonalną, filozoficzną interpretacją pierwszego. Merytorycznie nie wnosi nowych elementów, tylko eksplikuje poznanie intuicyjne. Jego osnową są dwie zasady: „*intellectus supra tempus*” i „*actiones sunt suppositorum*”. Pierwsza zasada – wywodząca się z nurtu platońskiego – uwydatnia niematerialną, duchową naturę myśli i wskazuje na jej ponadczasowe trwanie. Druga – właściwa myśli tomistycznej – wskazuje na zapodmiotowanie myśli w intelekcie osoby. To, co duchowe, może pochodzić tylko od tego, co duchowe. Dlatego nasuwa się wniosek, że „myślące ja”, z uwagi na swój duchowy wymiar, preegzystowało w Bycie absolutnym, w Najwyższej Myśli – w Bogu. A zatem w celu uniesprzecznienia intelektualnej aktywności (myśli) nasuwa się konieczność afirmacji Boga.

Zasada „*intellectus supra tempus*” wynosi intelekt ludzki ponad czasowość, gdyż intelekt ma naturę duchową. Myśl bowiem jest związana z wymiarem materialno-czasowym tylko w sensie zewnętrznym, nie zaś istotowo. Właściwym miejscem tego, co duchowe, co wypływa z intelektu, jest istnienie ponadczasowe. Czynności intelektu „jawią się jako ponadczasowe, w pewnym trwaniu, które jest jakby niedoskonałym naśladowaniem wieczności”<sup>6</sup>. Stwierdzenie to pozwala zrozumieć specyfikę owego trwania myśli oraz to, że względu na co ona istnieje.

Kolejnym elementem analizy metafizycznej jest odwołanie się do znanego już w nurcie filozofii arystotelesowsko-tomistycznej adagium: „*actiones sunt suppositorum*”. Zasada ta w odniesieniu do myśli ludzkiej konsekwentnie prowadzi do bytu osobowego (podmiotu myśli). Pojawia się tutaj bardzo znaczące zagadnienie zaistnienia i funkcjonowania samego bytu osobowego, a zwłaszcza problem, czy istnienie osoby jest również, jak i myśl, istnieniem ponadczasowym. Skąd wywodzi się istnienie osoby?

„Czynność myślenia jest wykonywana przez pewien podmiot, przez jakieś «ja» cielesno-duchowe”<sup>7</sup>. Czym jest owo „ja” (*moi*) i jaka jest jego relacja do czasu oraz zaistnienia w czasie? Autor jakby *implicite* zakłada to pytanie, udzielając na nie odpowiedzi, stanowiącej o zasadniczym trzonie dowodu: „To ja istnieje w czasie i urodzone jest w czasie. Lecz jako spełniające duchową czynność myślenia, właśnie jako centrum aktywności duchowej zdolne żyć lub

---

<sup>6</sup> „Elles émergent au-dessus du temps, dans une durée qui est pour ainsi dire une imitation déficients d'éternité...” AD, s. 86.

<sup>7</sup> „Et nulle opération n'est plus personnelle que celle de la pensée. La pensée est exercée par un certain sujet, un certain soi, fait de chair et d'esprit”. AD, s. 88.

istnieć niematerialnym nadistnieniem aktu poznania, jest także nadrzędne w stosunku do czasu, tak jak sama myśl wymyka się ogarnięciu przez czas”<sup>8</sup>. Działania intelektu (myśl) mają oparcie w jakimś podmiocie, który jak myśl jest ponadczasowy. Skoro bowiem skutek jest wolny od uwikłania się w czas, to tym bardziej jego przyczyna jest ponadczasowa. „To ja – pisze autor – zaczęło się w czasie. Jednakże nic nie zaczyna się absolutnie, wszystko, co się zaczyna, w jakiś sposób istnieje przed swoim zaistnieniem, w swoich przyczynach... Albowiem duch może pochodzić tylko od ducha, myśl może pochodzić tylko od myśli, a zatem od jakiegoś istnienia nadrzędnego wobec czasu... Ponieważ zaś myśl jest z istoty swej osobowa, może ona [...] pochodzić od bytu nadrzędnego wobec czasu tylko wtedy, gdy ja myślące w danym momencie w jakiś sposób preegzystowało ponad czasem”<sup>9</sup>. Tekst ten wskazuje, że owo „ja”, z którego wywodzi się myśl, musi jak i ona sama być ponadczasowe. Tą Istotą jest osobowy Bóg. Jest to niewątpliwie jedno z najistotniejszych ogniw dowodu, w którym autor ponadczasowe istnienie osób wiąże w sposób bardzo ścisły z ponadczasową i duchową konstytucją myśli. Można powiedzieć, że tutaj już występuje bardzo wyraźna konkluzja, zmierzająca do ukazania związku pomiędzy myślą a osobą oraz polegająca na ostatecznościowym uniesprzecznieniu bytu osobowego.

Maritain przybliży pewne atrybuty tej Istoty, tej Pierwszej Egzystencji. Zawiera Ona wszystkie byty i istnieje na sposób absolutnie transcendentny w stosunku do wszystkich innych bytów, myśli i osobowości. Jest jakąś nieskończoną pełnią bytu, samoistnym aktem istnienia. Jest to „Byt w akcie czystym, z którego pochodzi wszelka myśl, od której pochodzi wszelkie «ja»”<sup>10</sup>. To, co godne jest jednak szczególnej uwagi, to fakt utożsamienia tej Pierwszej Myśli, którą Maritain nazywa Bogiem<sup>11</sup>, ze sposobem bytowania właściwym osobie.

<sup>8</sup> „Ce soi existe dans le temps et est né dans le temps. Mais en tant même qu’il exerce l’opération spirituelle de la pensée, en tant même qu’il est centre d’activité spirituelle et capable de vivre ou d’exister de la surexistence immatérielle de l’acte d’intellection, lui aussi est supérieur au temps, comme la pensée elle-même, et échappe aux prises du temps”. AD s. 88.

<sup>9</sup> „Ce soi a commencé dans le temps. Mais rien ne commence absolument, toute chose qui commence se préexistait à elle-même en quelque façon, dans ses causes... car l’esprit ne peut venir que d’un esprit, la pensée ne peut provenir que d’une pensée, donc d’une existence supérieure au temps... Et comme la pensée est essentiellement personnelle, elle ne peut, [...] provenir d’une existence supérieure au temps que si le soi qui l’exerce maintenant préexistait d’une certaine manière au-dessus du temps”. AD, s. 88-89.

<sup>10</sup> „Etre en acte pur d’où provient tout être, Pensée en acte pur d’où provient toute pensée, Soi en acte pur d’où provient tout soi”. AD, s. 90. Istnieje tu wyraźne podobieństwo do Pierwszej Przyczyny, Absolutu, Bytu Koniecznego, Aktu Czystego – z „pięciu dróg” Tomasza.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 89-90.

Albowiem tylko byt osobowy może być przyczyną innego bytu posiadającego jaźń (duszę), jako centrum istoty osobowej. Stąd płynie ta szczególna nowość manifestowana przez Maritaina w „szóstej drodze” oraz jej antropologiczne nachylenie.

## II. KRYTYCZNA ANALIZA „SZÓSTEJ DROGI”

Chcąc ukazać bogatą specyfikę „szóstej drogi”, należy wyszczególnić i podjąć problematykę:

- 1) metafizyczną, gdzie chodzi o ukazanie relacji: „byt i czas”, „byt i nicłość”, „intelekt a czas”, oraz Maritainowskiej koncepcji osoby i jej relacji do Boga;
- 2) punktu wyjścia i konkluzji dowodu, gdzie jawi się głównie problem natury i genezy działań intelektu (myśli) i jej uniesprzecznienie w afirmacji istnienia Transcendentnej Myśli Boga;
- 3) epistemiczną, gdzie należy ukazać faktyczną rolę intuicji w poznaniu duchowości człowieka, a tym samym jej rolę w afirmacji istnienia Boga;
- 4) wreszcie: należy dokonać ogólnej interpretacji „szóstej drogi” i wskazać na jej rolę w nurcie argumentacji antropologicznej.

### 1. *Problematyka metafizyczna*

Istotne znaczenie dla całości argumentu posiada problematyka metafizyczna (zagadnienie podstawowych relacji bytowych oraz koncepcja osoby). W „szóstej drodze” pojawia się koncepcja „bytu-z-nicością” i „Bytu-bez-nicości”<sup>12</sup>. Wprawdzie autor nie oddala się od koncepcji kreacjonizmu, jednak powyższe stwierdzenia wskazują na inne niż tomistyczne źródło inspirujące jego koncepcję nicości i bytu. Maritain podejmował w tej dziedzinie, czasem nawet dość ostrą polemikę ze swoim byłym mistrzem z Sorbony – Bergsonem<sup>13</sup>, a także

---

<sup>12</sup> W *Approches de Dieu*, prezentując naturalne, przedfilozoficzne poznanie Boga, autor mówi o dwóch jego momentach. Pierwszy to intuicyjne doświadczenie świata oraz istnienie osobowego „ja” (zagrożonego w istnieniu). Jawi się wtedy, jakby spontanicznie, potrzeba afirmacji jakiegoś trwałego sposobu istnienia – Bytu Absolutnego, który jest „B y t e m - b e z - n i c o ś c i” (*Etre-sans-néant*). Por. AD, s. 12-16.

<sup>13</sup> Kontekstem kształtowania się Maritaina koncepcji nicości w dużej mierze jest filozofia Bergsona – jego rozumienie zaistnienia świata, jego trwania (*durée*) oraz ewolucji. Zasadniczą tezą Bergsona co do rozumienia nicości jest twierdzenie, że „idea absolutnej nicości, idea nicości wszelkiego bytu jest pseudoideą, o której nigdy nie myślimy w sposób realny”. Por. J. M a r i -

z Heideggerem. Nie pozostaje jednak bez ich wpływu. Określając wyrażenie: „byt-z-nicością” rzeczywistość przygodności bytu ludzkiego, a więc bytu, który w swej strukturze posiada możliwość nieistnienia, w dużej mierze przybliżył się on do koncepcji *Dasein* Heideggera<sup>14</sup>. Dla Maritaina fakt przygodności jest *conditio sine qua non* afirmacji istnienia Boga jako „Bytu-bez-nicości”.

Należy zatem zapytać: czym jest nicość? Nicość jest ideą negatywną bytu jako bytu. Chodzi tutaj nie tyle o doświadczenie czegoś, „czego nie ma”, lecz o możliwość pomysłenia mnie jako nie istniejącego: „nie-możliwe jest, aby to, co teraz myśli, wcale nie było, czy było czystą nicością”<sup>15</sup>. Chodzi tu o akt negacji (akt myślny) sądu: „ja jestem”, nie zaś o jakieś doświadczenie niebytu. Niebytu bowiem nie można doświadczyć w jakikolwiek sposób. Zestawienie nicości i bytu wynika z praw myślenia. Przedmiotem myśli jest byt, ona zaś wyklucza niebyt (nicość)<sup>16</sup>. Maritain ujmuje nicość nie tyle w odniesieniu do ontologii i zaistnienia bytu, ile raczej w relacji do faktycznego (konkretnego) stanu bytowego całej rzeczywistości, a szczególnie bytu ludzkiego. Niewątpliwie występuje tu pewne pomieszczenie samej przygodności bytowej, w klasycznym tego słowa znaczeniu<sup>17</sup>, z tym, co jest absolutnym zaprzeczeniem jakiegokolwiek bytu, wszelkiej przygodności bytowej.

Wyrażenie „byt-z-nicością” pozwala więc przypuszczać, że nicość w rozumieniu Maritaina jest jakby przypadłością, właściwością bytów przygodnych. P o j a w i a s i ę n i e j a k o w r a z z b y t e m p r z y-

t a i n, *La Philosophie bergsonienne*, Paris 1914, s. 514; por. także: J. M a r i t a i n, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, New York 1944, s. 37-40, 129-133.

<sup>14</sup> Podstawowym problemem ontologii Heideggera jest poznanie bytu poprzez to, co bytuje. Postulatem Heideggera jest u f u n d o w a n i e n o w e j o n t o l o g i i n a n o w y c h z a s a d a c h. Autor rozumie nicość nie tyle jako akt negujący istnienie bytujących, lecz jako w s p ó ł k o n s t y t u u j ą c y e l e m e n t r z e c z y w i s t o ś c i. Koncepcja nicości wiąże się z fundamentalnym dla jego ontologii pytaniem o sens bytu, które z kolei bazuje na pytaniu o ontologiczny sens *Dasein* (rzeczywistości ludzkiej). Heidegger pyta, dlaczego jest *étant* (bytujące), a nie raczej nicość, skoro jest ona jakby „zasłoną bytu”. *Dasein* uświadamia sobie problem bytu i stawia pytanie o nicość, gdyż sam jest terenem ścierania się różnych sytuacji egzystencjalnych, z których najważniejsza jest „troska” i „trwoga”. *Dasein* jest „b y t e m - k u - ś m i e r c i”. W istocie jest on „b y t e m - k u - n i c o ś c i”. Por. M. H e i d e g g e r. *Qu'est-ce que la métaphysique*, tłum. H. Corbin, Paris 1968, s. 48, 51-60, 62-68; *Sein und Zeit* (par. 39), s. 182-192; *Introduction à la métaphysique*, tłum. G. Kahn, Paris 1967. Por. także: S. K o w a l c z y k, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1979, s. 371 nn.

<sup>15</sup> Por. AD, s. 84

<sup>16</sup> Por. M. A. K r ą p i e c, *Metafizyka*, Lublin 1978, s. 83-84.

<sup>17</sup> Zgodnie z całym nurtem myśli tomistycznej Maritain przez przygodność rozumie zdolność do zaistnienia i utraty istnienia. Byt przygodny istnieje nie na mocy swego bytu, swego istnienia. Stąd jego istnienie jest nieustannie zagrożone, niepełne itd.

godnym. Przed bytem zaś „nie było” nicości<sup>18</sup>. Dla Heideggera nicość jest czymś konkretnym, czymś, co determinuje byt ludzki (*Dasein*). Jak można odnieść to do maritainowskiej koncepcji „bytu-z-nicością”? Niewątpliwie na pierwszy rzut oka istnieje pomiędzy tymi dwiema koncepcjami dość duże podobieństwo. Różni je jednak odmienny punkt wyjścia, jak i dojścia. Dla Maritaina nicość nie jest – jak u Heideggera – źródłem bytu i warunkiem poznania rzeczywistości. Niemniej Maritainowska koncepcja „bytu-z-nicością”, czyli jako bytu przygodnego (zarówno człowieka, jak i całej poznawalnej rzeczywistości) danego już w poznaniu przedfilozoficznym, nasuwa duże podobieństwo do Heideggerowskiej koncepcji *Dasein*, jako bytu bytującego w trwodze i zmierzającego ku jej pełnej realizacji w fakcie śmierci.

Należy postawić pytanie o zaistnienie intelekt – myśl, jak istnieje w czasie i wobec czasu oraz czy uprawnione jest twierdzenie Maritaina o ponadczasowości ludzkiej myśli (*intellectus supra tempus?*). Teza Maritaina dotycząca ponadczasowości myśli opiera się na ontologii ducha (duchowych działań intelektu), który nie jest zależny od bytów materialnych i ich przygodności. Byt myślący znajduje rację swego duchowego zaistnienia tylko w transcendentnej Myśli samego Boga. W tym sensie intelekt niejako przerasta czasowość. Czas właściwy jest tylko bytom podlegającym zmianie i ruchowi (bytom materialnym)<sup>19</sup>. Z kolei myśl ludzka, w swej osnowie duchowa, nie zawiera w sobie elementów materialnych, a więc i podległych czasowi. I n t e l e k t j e s t d u c h o w y (*l'intellect est spirituel*). Działania intelektu „same w sobie duchowe, trwałe i wolne od nieustannej zmienności, zanurzone są w ponadczasowości, w y p ł y w a j ą z j a k i e g o ś t r w a n i a b ę d ą c e g o p e w n y m n a ś l a d o w a n i e m w i e c z n o ś c i”<sup>20</sup>. Myśl, w swej naturze duchowa, posiada ponadczasowe bytowanie, gdyż – jak pisze Maritain – „właściwym miejscem tego, co duchowe, jest istnienie ponadczasowe”<sup>21</sup>.

Trzeba podkreślić, że w nurcie platońsko-idealistycznym intelektowi ludzkiemu przypisuje się wybitnie duchowe działania, gdyż tylko taki intelekt może poznać wieczne i duchowe idee. Jednym z przedstawicieli tego nurtu jest św. Augustyn, który stał się najwybitniejszym teoretykiem czasu i relacji ducha do czasu. Inspiracja platońska uwidacznia się zwłaszcza w egzemplaryzmie i w przypisaniu intelektowi możliwości poznania duchowych prawd wiecz-

<sup>18</sup> Por. PB, s. 135; AD, s. 125.

<sup>19</sup> Por. AD, s. 82-86.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 86.

<sup>21</sup> „[...] le lieu propre du spirituel est au-dessus de l'existence temporelle”, tamże s. 87.

nych<sup>22</sup>. Związek intelektu ludzkiego z prawdą oraz innymi wartościami (moralnymi, estetycznymi, logicznymi) stanowi dla niego podstawę przyjęcia teorii idei wrodzonych, a zwłaszcza teorii o wrodzonej idei Boga w nas<sup>23</sup>. Trzonem teodycei augustyńskiej jest związek duchowości ludzkiej z wiecznością. Z tego też powodu dusza ludzka posiada najwyższą wartość w porządku stworzenia, gdyż jest reprodukcją Dobra Pierwszego, będącego Przyczyną wzorcą każdej wartości i dobra<sup>24</sup>. Według Augustyna duch ludzki jest odwzorowaniem Boga (*imago Dei*). Nie istnieje on przez siebie, ale swoje istnienie otrzymuje od Boga – trwając w Jego pamięci i poznając Go poprzez swoją duchowość<sup>25</sup>.

Z uwypukleniem duchowości intelektu wiąże się także teoria iluminacjonizmu, dzięki której uzewnętrznia się poznawcza aktywność ludzkiego ducha, wyrażająca się także w myśli i poprzez nią. Proces poznawczy w intelekcie (tworzenie pojęć, rozumowanie) Augustyn rozumiał w duchu swoistej analogii do Słowa boskiego<sup>26</sup>. Iluminacjonizm jest dla Augustyna pewną formą ontologii ukazującej o s w i e c a j ą c ą o b e c n o ś ć B o g a w d u s z y j a k o p e w n ą f o r m ę j e g o s t w ó r c z e j o b e c n o ś c i. Obecność taka występuje tylko w istotach obdarzonych rozumem<sup>27</sup>. W rezultacie życie duchowe człowieka (życie intelektualne) umieszcza go w pewnej określonej relacji do czasu ponadczasowości<sup>28</sup>. D u c h l u d z k i ( j a k o

<sup>22</sup> Znajduje to wyraz w jego dowodzie „ideologicznym” (z istnienia wiecznych prawd). Por. *De libero arbitrio*, cz. II, r. 3, nr 7, r. 15, nr 39.

<sup>23</sup> F. C a y r é, *Initiation à la philosophie de saint Augustin*. Paris 1947 s. 233-235.

<sup>24</sup> Jest to osnową dowodu aksjologicznego na istnienie Boga. Por. *De trinitate* 8. 3. 4-5.

<sup>25</sup> Logos (Słowo) jest objawieniem tej idei ludzkiej duchowości i interioryzacji. Słowo jest zasadą poznania. Wskazuje ono na istnienie Boga i jest źródłem wydobycia poznawczych możliwości człowieka i poznania Prawdy. Augustyn opowiedział się za drogą życia duchowego jako metodą poznania Boga. Dowód na istnienie Boga jakby dokonuje się na tle „i n t e l e k t u a l - n e g o p o z n a n i a c z y s t e j d u c h o w o ś c i B o g a i d u s z y”. Por. G. M a d e c, *Saint Augustin et la philosophie*, Paris 1992 s. 48-49, 27-33.

<sup>26</sup> Por. tamże s. 43

<sup>27</sup> „Quia natura nostra, ut esset Deum habet auctorem, procul dubio ut vera sapiamus ipsum debemus doctorem, ipsum etiam ut beati simus suavitatis intimae largitorem”. *De Civitate Dei* XI. 25

<sup>28</sup> W *Wyznaniach* Augustyn tej istotnej problematyce poświęca dwa rozdziały: XI i XII. Na kanwie rozważań o duszy występuje ontologiczna teoria czasu (*tempus*). Czas nie istniał przed aktem stwórczym, gdyż w Bogu, który istniał przed stworzeniem, nie ma nic zmiennego. W Bogu jako Najdoskonalszym Bycie duchowym jest tylko istnienie. Aby wskazać na relację duszy ludzkiej (intelektu) do czasu, autor dokonuje fenomenologicznej analizy czasu. Najpierw wskazuje na ontyczną naturę duszy ludzkiej w jej relacji do Boga i świata. Dusza i intelekt są pomiędzy nimi. Por. M a d e c, dz. cyt., s. 67, 71-75; „Pondus meum amor meus; eo fero quocumque feror”. *Confessiones*, XIII. 9. P o d o b i e ń s t w o d u s z y d o B o g a w y r a ż a s i ę n a w e t w t y m, ż e j e s t o n a z d o l n a d o p a m i ę c i o N i m. On jest realnie w niej obecny, co jest jakby kontynuacją dzieła stworzenia.



podobny do Boga) ponieważ istnieje w ponadczasowości. Duchowa i intelektualna aktywność człowieka jest znakiem pochodzenia od Boga oraz znakiem Jego istnienia. Nie oznacza to jednak – jak głosił poprzednik Augustyna Marius Viktorinus – że intelekt ludzki w swej własnej naturze preegzystuje w Bogu<sup>29</sup>. Niemniej jest to znak wyjątkowej transcendencji i inności człowieka w stosunku do całego świata materialnego<sup>30</sup>.

W filozofii platońsko-augustyńskiej ontologia duszy związana jest raczej z idealizmem ontyczno-teoriopoznawczym (intelekt jest odbiciem wieczności idei). Z kolei w nurcie filozofii arystotelesowsko-tomistycznej duchowa natura intelektu zostaje jakby wydobyta na podstawie struktury samego procesu poznawczego. Duchowa treść pojęć wskazuje na ich konieczność, ogólność i stałość<sup>31</sup>. Duch i poznanie intelektualne manifestują się poprzez ciało<sup>32</sup>. U Maritaina występuje wyraźna tendencja do gloryfikowania człowieka i „umieszczenia” go w hierarchii bytowej pomiędzy bytami cielesnymi a duchami czystymi.

Wydaje się, że autor „szóstej drogi” nie tyle pragnie podkreślić proces myślenia, ile samą istotę myśli – jako tę, która dociera do najgłębszych podstaw poznawanej rzeczywistości. Ujmuje myśl na wzór wiecznej idei. Myśl jest rzeczywistym bytem, który w materialnej rzeczywistości nie znajduje swego ostatecznego uzasadnienia i uniesprzecznienia. Równie dobrze ową „myśl” można by zastąpić terminami: „niematerialne-ja”, „duch”, „intelekt”. Terminy te odzwierciedlają świat pojęć „platońskiego ideatum”, dzięki któremu myśl zostaje uwieczniona jak idea. Są one jednak wieloznaczne.

Przeciw takiemu rozumieniu myśli można by wysunąć jedną bardzo znaczącą obiekcję: absolutyzowanie idei, pojęć czy też ludzkiej myśli. To prowadzi do aprioryzmu, idealizmu, ontologizmu i subiektywizmu. Jest to swoisty teologizm platoński<sup>33</sup>. Przede wszystkim chodzi tutaj o przyjęcie przez Maritaina pewnej bytowości ludzkiej myśli (hipostazowanie jej) oraz założenie istnienia Boga jako Najwyższego Intelaktu i Myśli, który jest ostatecznym źródłem i racją poznawania. Sam zaś proces poznania intelektualnego nie wskazuje na fakt ponadczasowego istnienia intelektu (wprawdzie w swej istocie duchowego). Podmiot poznając wytwarza myśl. Jest ona czymś wtórnym i akcydentalnym w stosunku do ludzkiego bytu

<sup>29</sup> Por. M a d e c, dz. cyt., s. 90-91.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 92-93.

<sup>31</sup> Por. M. A. K r ą p i e c, *Ja – człowiek*, Lublin 1979, s. 40-41.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 23-24.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 157.

osobowego. W „szóstej drodze” do ważnej problematyki metafizycznej należy koncepcja osoby.

**K o n c e p c j a o s o b y.** Zagadnienie czasowości intelektu i jej duchowych działań nie może być rozpatrywane tylko w perspektywie analizy samych aktów poznawczych. Niezbędna jest nieco inna metoda oraz szukanie racji dostatecznej dla całości bytu ludzkiego jako bytu osobowego. Problem ten sprowadza się do pytania: czy duch ludzki jest właściwym podłożem wszelkich operacji duchowych i transcendentnych? Można stwierdzić, że intelekt jest ponadczasowy z uwagi na swą wewnętrzną niematerialność. Jednak jego istnienie poza czasem nie jest możliwe tak z ontycznego, jak i epistemicznego punktu widzenia, o ile nie bierze on początku w innym Transcendentnym Intelcie – Bogu. Takie rozumowanie ma wiele wspólnego z rozumowaniem właściwym „pięciu drogom” Tomasza, choć punktem wyjścia jest w nim byt ludzki (jego duchowe działania poznawcze). Dopiero byt ludzki, wzięty jako integralna całość elementów materialno-duchowych i zmysłowo-racjonalnych, jako byt (osoba) dostatecznie eksplikuje i racjonalnie uniesprzecznia istnienie Boga. Zasada „*intellectus supra tempus*” jest zrozumiała w odniesieniu do działań ludzkich, jeśli się ją pojmuje w kontekście całego bytu osobowego. Intelekt jest tylko jednym z aspektów osoby. Istnieje w niej i tylko dzięki niej się manifestuje.

Koncepcja osoby należy zatem do istotnych założeń metafizycznych w „szóstej drodze”. Kanwa bytu osobowego jako podstawy argumentu wskazuje także na antropologiczny charakter argumentu. Niemniej nie da się na podstawie samej „szóstej drogi” zrekonstruować pełnej antropologii czy koncepcji osoby. Albowiem argument z „szóstej drogi” bazuje na koncepcji bytu osobowego ujętego w swych działaniach racjonalnych i intelektualnych. Opis tych działań i ich analiza prowadzi do przyjęcia jakiegoś trwałego, substancjalnego podłoża tychże działań: „*actiones sunt suppositorum*”. Zasada ta jest wyrazem personalistycznej antropologii Maritaina. Natura (istota) osoby nie wyraża się tylko w aktach wewnętrznego poznania, ale i w aktach wolitywnych (akty decyzyjne, pragnienie, wybór dobra... ) oraz w aktach emocjonalnych<sup>34</sup>.

Zgodnie z tomistyczną koncepcją osoby osoba jest bytem substancjalnym, samodzielnym i autonomicznym w swym istnieniu. Jest więc bytem niepowtarzalnym i w pewien sposób transcendującym cały porządek materialnego świata. Osoba jest jednak, jak na to wskazuje podana przez Boecjusza definicja, sub-

---

<sup>34</sup> Skądinąd Maritain szeroko traktuje o tych aspektach bytu osobowego w licznych swoich dziełach (przytaczam tytuły dzieł w języku polskim: *Trzej reformatorzy*, *Humanizm integralny*, *O porządku doczesnym i wolności*, *Filozofia wychowania*, *Osoba i dobro wspólne*, *Człowiek i państwo*, *Filozofia moralna*, *Prawa człowieka i prawo naturalne*), także w dziełach teoriopoznawczych i metafizycznych, jak *Stopnie wiedzy*, *Krótki traktat o istnieniu i istniejącym*.

stancją rozumną. Rozumność jest czynnikiem specyfikującym i odróżniającym osobę od innych substancji jednostkowych (innych bytów). Człowiek jest zatem „*compositum* duszy i ciała”. Dusza jest formą substancjalną ożywiającą ciało – materię. Razem współtworzą rzeczywistość ludzkiej osoby. Osobowy byt ludzki nie jest redukowalny do samych tylko aktów, procesów, choćby najbardziej duchowych (wsobnych). Wprawdzie poprzez nie się wyraża, w nich się manifestuje, jednak jest bytem substancjalnym i trwałym (tożsamym z sobą, w sobie i dla siebie). Rozumność osoby wyraża się w aktach racjonalnego (intelektualnego) poznawania i w aktach wolności. A zatem harmonijne funkcjonowanie umysłu i woli składa się na aktywność psychiczno-umysłową. Ponadto osoba w swym działaniu manifestuje się wobec wartości moralnych, religijnych, estetycznych i innych<sup>35</sup>. Tego elementu (wolitywnego, etycznego) brak jednak w „szóstej drodze”.

Maritainowska koncepcja osoby obecna w „szóstej drodze”, w zasadzie zgodna z ujęciem tomistycznym, wykracza jednak poza tomizm. Uzewnętrza się to w pewnej predylekcji autora do uwypuklenia tylko elementu duchowego w ludzkim bycie, jako tego, który najbardziej decyduje o osobowym, transcendentnym charakterze bytu ludzkiego. Idąc po tej linii Maritain wszelką aktywność umysłową (poznanie bytu, rozumowanie), aktywność duchowo-moralną (modlitwa, wybór dobra, akt wolności...) rozumie jako potwierdzenie niematerialności, duchowości, a także nieśmiertelności duchowego wymiaru osoby (ludzkiej duszy)<sup>36</sup>. Elementy duchowe i niematerialne stanowią o bycie osobowym i o jego transcendencji wobec świata materialnego. Jest to także wyraz dążenia osoby do boskiej Transcendencji.

Racją osoby jest jej ponadczasowe istnienie w Bogu jako Bycie Osobowym. Tak nakreślony problem uniesprzeczniania (ostatecznościowego wyjaśniania) ludzkiej myśli i osoby nasuwa perspektywę *k r e a c j o n i z m u*. Szukanie racji ostatecznej prowadzi bowiem nieuchronnie do przyjęcia „Bytu istniejącego przez siebie”, Istoty osobowej i absolutnej, Która jest Przyczyną porządku materialnego i duchowego. A zatem jest to Bóg, który jest Stwórcą, transcendującym porządek stworzony, zarówno materialny, jak i duchowy. Perspektywa kreacjonizmu stoi w opozycji do *e m a n a c j o n i z m u*<sup>37</sup>: „duch może

<sup>35</sup> Przykładowo o wolności wyboru (ontologia wolności i aktu wolności) Maritain sporo mówi w *Humanizmie integralnym* (*Humanisme intégral*, Paris 1936).

<sup>36</sup> Tę myśl autora można odczytać w wielu jego pismach. Por. J. M a r i t a i n, *Raison et raisons*, Paris 1947, s. 105-120; AD, s. 83-89; t e n ż e, *Pour une philosophie de l'éducation*, New Haven 1943, s. 15-19, 24-27.

<sup>37</sup> Według emanacjonizmu wszystko, co istnieje, wywodzi się wprost (czy pośrednio) drogą emanacji z substancji boskiej. Prowadzi to do radykalnego panteizmu i rozmycia ontycznej różnicy pomiędzy Bogiem a stworzonym bytem, w tym i stworzoną rzeczywistością duchową (myślą).

pochodzić tylko od ducha, myśl może pochodzić tylko od myśli”. Stwierdzenie to jest reminiscencją systemów emanacjonistycznych bliskich platonizmowi, a zwłaszcza Plotynowi (jego koncepcji Jedni, Intelaktu i Duszy świata). Nadmienić należy, że Maritain jako uczeń Bergsona rozczytywał się w *Eneadach* Plotyna. Jest mu także znany ewolucjonizm Teilharda de Chardin, a w tym i problem konwergencji noosfery i jego koncepcja powstania duszy ludzkiej.

L u d z k a m y ś ł j e s t z a p o d m i o t o w a n a w „ j a ” o s o b o w y m, t a k j a k i t o o s o b o w e „ j a ” m y ś ł ą c e o d n a j d u j e s e n s s w e g o b y c i a w i n n y m p o n a d c z a s o w y m b y c i e o s o b o w y m. To jest bardzo ważny, choć dyskusyjny (z uwagi na emanacjonizm), moment argumentacji w „szóstej drodze”. Autor wskazuje tutaj na wewnętrzną i konieczną współzależność istniejącą pomiędzy myślą w bycie osobowym a Transcendentnym osobowym bytem myślącym, Który jest racją zaistnienia ludzkiego bytu myślącego. Jest On najdoskonalszą myślą i osobowością: S a m o i s t n y m B y t e m i M y ś l ą.

Duchowe „ja” osoby przejawia swoją ontyczną wyższość nad tym, co materialne. Nie uprawnia to jednak do przyjęcia pewnej autokreacji (a także emanacji tego „ja” z innego „ja”), ale wskazuje tylko, że osobowe „ja” czerpie istnienie od innego osobowego „Ja”, od którego pozostaje w ściślejszej egzystencjalnej zależności. „Ja-boskie” istnieje w sposób najbardziej osobowy i Transcendentny<sup>38</sup>. Ludzkie, osobowe „ja” jest – w sensie analogii transcendentalnej – odwzorowaniem, jakby znakiem (stopniem doskonałości), boskiego „Ja” osobowego: J a O s o b o t w ó r c z e g o. Dla Maritaina tym ostatecznym uniesprzecznieniem i racją takiej osobowej myśli jest boskie osobowe „Ja”. Realne istnienie Boga jest „potwierdzeniem” realnego istnienia duchowej duszy transcendującej czas i materię<sup>39</sup>.

---

K l u c z o w y d l a p o p r a w n o ś c i „ s z ó s t e j d r o g i ” j e s t z a t e m p r o b l e m k r e a c j o n i z m u i e m a n a c j o n i z m u. Za czym przemawia ostatecznie cała osnowa, punkt wyjścia i dojścia argumentu: za kreacjonizmem czy idealistycznym emanacjonizmem i panteizmem? Problematyka poszukiwania racji myśli i intelektu, a także – jakoś – całego bytu osobowego z pewnością pozwoli udzielić, choć niełatwej, odpowiedzi.

<sup>38</sup> Por. AD, s. 89-90.

<sup>39</sup> Maritain nie dokonuje w „szóstej drodze” dość długiej i żmudnej analizy aktów ludzkich, a także innych przejawów działania ludzkiej natury. Czerpie on w sposób oczywisty z wcześniejszych ustaleń i opracowań dotyczących prezentacji ludzkiego bytu osobowego – jako *compositum* duszy i ciała. Por. J. M a r i t a i n, *Court traité de l'existence et de l'existant* (dalej: CT), Paris 1973, s. 67-72, 110-120, 124-126; t e n ż e, *Les Degrés du Savoir* (dalej: DS), Paris 1932, s. 526-535, 856-898, 532-534. Warto zaznaczyć, że ważnym dla Maritaina problemem jest zagadnienie naturalnej, ontologicznej miłości Boga, skłonności ku Bogu. Maritain mówi o tym poznaniu w ramach poznania metafizycznego (naturalnego), wskazując na podobny typ poznania i argumen-

Opierając się na stanowisku realizmu i poznania metafizycznego autor pragnie uwolnić się od emanacjonizmu i ewolucjonizmu<sup>40</sup> w ukazywaniu bytu osobowego i racji zaistnienia ducha. Ostatecznym uzasadnieniem istnienia duchowego centrum ludzkiego bytu, który manifestuje swe intelektualne działania, nie może być ani sama dusza, ani tym bardziej byt materialno-duchowy, ale tylko sam Bóg – Stwórca materii i ducha<sup>41</sup>. Transcendentny byt Boga jest bowiem racją duchowości, niematerialności, osobowości i ponadczasowości. Dusza nie może być rezultatem jakiegokolwiek ewolucji biologicznej, gdyż źródłem jej zaistnienia jest Duch Absolutny – Stwórca. Dlatego w „szóstej drodze” znajdujemy stwierdzenie: „*L'esprit ne peut venir que d'un esprit*”<sup>42</sup>, które wskazuje na jej emanacjonizm. W gruncie rzeczy – według Maritaina – chodzi tutaj o teorię partycypacji (suponującej kreacjonizm). Bóg jest zasadą rozumnych działań, gdyż sam stwarza poprzez poznanie. Cały świat partycypuje w istnieniu Boga. Przez partycypację w osobowym Nieskończonym bycie Boga byt ludzki w najwyższym stopniu aktualizuje swoją osobową potencjalność, której On sam jest ostatecznym przedmiotem<sup>43</sup>. Przywołana przez Maritaina teoria partycypa-

---

tacji teodycealnej w myśli św. Augustyna. Por. DS, s. 590-592; J. M a r i t a i n, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (dalej: PC), Paris 1939, s. 133, 136.

<sup>40</sup> Pomimo że ewolucjonizm jest tak znamienny w myśli Bergsona, a później Teilharda de Chardin, którego to myśl filozoficzną Maritain wyraźnie dezawuował. Warto tutaj wspomnieć, że u samego Teilharda można dopatrzeć się koncepcji ewolucyjnego pochodzenia duszy. W jego uniwersalnej wizji świata kosmogenezą przygotowuje antropogenezę. Maritain twierdzi, że jego filozofia jest poetycką wizją rzeczywistości. Cechuje ją swoisty eklektyzm i brak prawdziwej analogii i metafizyki bytu. Por. J. M a r i t a i n, *Approches sans entraves* (dalej: AE), Paris 1973, s. 112-113. Koncepcja ewolucyjnego (emanacjonistycznego) pochodzenia świata roztacza także wizję pochodzenia duszy z elementu duchowego (noosfery), którym to przepełniony jest świat (biosfera). Bóg osobowy staje się jakby „duszą świata” (podobieństwo do Plotyna). Chrystus – Słowo Wcielone jest początkiem i końcem ewolucji. On jest Najwyższym Duchem i centrum ewolucji. Dzięki Niemu ma miejsce sukcesywna antropogenezą i humanizacja ziemi. Nieustannie więc pewien duchowy element przetwarza materię (noogenezą). Por. C. C u é n o t, *Teilhard de Chardin*, Paris 1962, ss. 30, 90-91, 175-181; por. także: J. M a r i t a i n, *De la philosophie chrétienne* (dalej: PC), Paris 1933, s. 175-181. O obecności i wyłanianiu się ducha w kosmosie Teilhard pisze głównie w *Fenomenie Ducha*. Noosfera jest tym rezerwuarem ducha, „warstwą ducha na powierzchni ziemi”. Jest jednak pewnym stanem materii. Proces ewolucji, aż do stanów świadomych (człowiek), jest spirytualizacją. Jest tu pewne przechodzenie od nieświadomości do świadomości i od świadomości do samoświadomości. Por. K r ą p i e c, *Ja – człowiek*, s. 52.

<sup>41</sup> Por. AD, s. 89-90; O pochodzeniu duszy na mocy stwórczego aktu Boga Maritain pisze w: *Approches sans Entraves*. Niemożliwością metafizyczną jest pochodzenie duszy z materii, z jej możliwości. Por. AE, s. 130, 127-133, 155. Byt Boga w sposób analogiczny i nieskończony przetrasta wszystkie cechy fenomenalne dane w doświadczeniu bytu ludzkiego. Por. BT, s. 156-161; F. V a n S t e e n b e r g h e n, „Revue Philosophique de Louvain”, 52(1954), s. 333.

<sup>42</sup> AD, s. 88.

<sup>43</sup> Por. Z. J. Z d y b i c k a, *Drogi afirmacji Boga*, [w:] *W kierunku Boga*, red. B. Bejze

cji nie rozwiązuje do końca zagadnienia istnienia w Bogu całego bytu ludzkiego (jako cielesno-duchowego), a nie tylko jako bytu myślącego<sup>44</sup>. Maritain – *implicitite* – stosuje refleksję skutkowo-redukcyjną. Sponuje ona kreacjonizm „szóstej drogi”, który ma się wyrażać w teorii partycypacji wskazującej na relację bytów stworzonych do Boga jako ich Przyczyny<sup>45</sup>. Tłumaczy to także ontyczne dążenie osoby ludzkiej (całego bytu ludzkiego) do jedności z Osobowym Bogiem. Osoba dąży do Absolutu jako do swego „Wzoru”<sup>46</sup>. Osoba ludzka jest zatem pewnym odwzorowaniem Boga (augustynizm „szóstej drogi”).

## 2. Problematyka punktu wyjścia i konkluzji dowodu

Dla argumentu problematyczna jest – już wspomniana – geneza i natura myśli oraz jej uniesprzecznienie poprzez afirmację istnienia Transcendentnej Myśli Boga. Sformułowanie: „myśl może pochodzić tylko od myśli”, sugeruje platonizm, emanacjonizm i aprioryzm. Myśl bezpośrednio pochodzi, drogą emanacji, z jakiejś wyższej duchowo (Najwyższa Myśl) substancji boskiej. Brakiem dowodu jest niejednoznaczne określenie tego, co jest najbardziej duchowe w człowieku. Raz jest to „myśl”, „duchowa natura działań intelektu”, innym razem „osobowe ja”, „duchowe, niematerialne-ja”, „duch” itp. Dla tego duchowego porządku (myśli) autor poszukuje racji ostatecznej. Jest elementem czynności poznawczych. Problematyczna jest zatem tendencja Maritaina do hipostazowania myśli i pojęć. Myśl nie tłumaczy się sama przez się, lecz w odniesieniu do szerszego kontekstu bytowego. Dlatego brakiem dowodu jest ograniczenie duchowych działań osoby tylko do aktów intelektualnego poznania (ludzkiej myśli). Relacja istniejąca pomiędzy myślącym duchowym „ja” a jego zakorzenieniem w bycie osobowym nie do końca uzasadnia przyjęcie ostatecznego wniosku o istnieniu Samoistnej, Transcendentnej Myśli.

Czy myśl sama w sobie może być wystarczającą podstawą, punktem wyjścia argumentu teodycealnego, skoro jest ona bytem relacyjnym, a nie substancjalnym? Myśl ludzka dana jest w swej osnowie

---

[i in.], Warszawa 1982 s. 103-113, 152-153. Por. t a ż, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972.

<sup>44</sup> Por. Z d y b i c k a, *Partycypacja bytu*, s. 162-164. Warto dodać, że przyczynowanie sprawcze domaga się także przyczynowania wzorczego (problem egzeplaryzmu) i celowego (wskazującego na motyw działania Absolutu). Por. tamże, s. 149-190.

<sup>45</sup> Por. AD, s. 91-93.

<sup>46</sup> Por. Z d y b i c k a, *Partycypacja bytu*, s. 179-182. Byt Absolutny zachowuje swą transcendencję wobec świata.

psychosomatycznej, jest rezultatem samodeterminującej się ludzkiej natury. Myśl nie jest bytem substancjalnym (*per se*), ale relacyjnym (*ad aliud*). Pojawia się jako efekt poznawczej aktywności intelektu. Problematiczna jest zatem tendencja Maritaina do hipostazowania myśli i jakby niewyciąganie wszystkich wniosków wynikających z faktu jej związku z wymiarem czasowym.

Proces poznawania pokazuje, że byty poznawane przez intelekt ludzki, wzięte już nie jako rzeczy istniejące w sobie, ale właśnie jako przedmioty determinujące intelekt i z nim zjednoczone, są niematerialne. Niematerialność duchowej aktywności intelektu (myśli) implikuje niezależność od elementu materialnego<sup>47</sup>.

U autora „szóstej drogi” można wyraźnie wskazać na występowanie dwojakięj tendencji. Pierwsza, realistyczna, podkreśla czasowość i powiązanie myśli z wymiarem materialnym, druga idealistyczna, zmierza wyraźnie do hipostazowania myśli i ujmowania jej w kategoriach samodzielnego bytu, a nie jako bytu relacyjnego (przypadłości). Uwidacznia się tutaj transcendencja myśli, duchowych aktów poznania intelektualnego<sup>48</sup>.

Wskazywanie na czystą duchowość i transcendencję myśli jest znamienne dla całego nurtu idealizmu i kartezjanizmu<sup>49</sup>. W tych systemach doskonałe poznanie dokonuje się w idei i dzięki niej. Ona jest najpełniejszym odwzorowaniem rzeczywistości<sup>50</sup>. Takie podejście wiąże się z angelistycznym i spiryтуalistycznym rozumieniem bytu ludzkiego. W zasadzie tomista francuski nie odbiega od tomizmu, wskazuje bowiem, że w idealistyczno-angelizującej koncepcji myśli „myśl absolutnie czysta jest dla siebie samej przedmiotem [...], ona wystarcza sobie w sposób absolutny [...], jej istnienie sprowadza się do myślenia, a myślenie nie jest rzeczą, lecz aktem myśli”<sup>51</sup>. Takie ujęcie myśli uwypukla jej pew-

<sup>47</sup> Por. BT, s. 88-89. 167. Por. także: DS, s. 440-441. Maritain mówi o duchowości tej substancji, z której wypływa myśl. Zwraca uwagę, że niematerialność duszy jest równocześnie źródłem najwznioślejszych ontologicznie duchowych działań, jak: poznanie intelektualne, kontemplacja, akty miłości. Por. BT, s. 168-172.

<sup>48</sup> Myśl jakby od wewnątrz odnosi się do pewnej ponadczasowej transcendencji i niematerialności istoty aktów intelektu – myśli. Nie jest ona tylko wydarzeniem (*événement*) materialno-czasowym. Por. AD, s. 87.

<sup>49</sup> U Descartesa idea jest tym, co myśl ujmuje bezpośrednio. Jest ona przedmiotem niezależnym od rzeczywistości materialnej. Idee te są jakby wrodzone i prezentują się jako pewien absolut tworzący wewnętrzną sferę myśli. Por. BT, s. 258-259.

<sup>50</sup> Hipostazowanie intelektu i myśli pojawia się w apriorycznych systemach filozoficznych, począwszy od Parmenidesa, Platona, Plotyna, poprzez Augustyna, Descartesa, Leibniza, Malebranche’a aż do Giobertiego oraz innych współczesnych nurtów idealistyczno-fenomenologicznych. Autorzy ci w sposób bardziej czy mniej oczywisty powołują się na wrodzoność idei w ludzką naturę, dezawuuują rolę danych empirycznych w procesie intelektualnego powstawania pojęć. Por. K r a p i e c, *Ja – człowiek*, s. 157, 162-163.

<sup>51</sup> „La pensée absolument pure est à elle-même son objet, elle est spontanément absolue, elle

ną kreatywność, która ma podstawy w jej podłożu substancjalnym. Autor podkreśla jednak, że intelekt poznający nie jest myślą, ale że „posiada myśl” – niejako ją wytwarza<sup>52</sup>. Zaistnienie myśli, jej pojawienie się jest u p r z y - c z y n o w a n e i domaga się przyczyny.

Wydaje się, że „szósta droga” opiera się na takim nie do końca przewyższonym k a r t e z j a n i z m i e, i d e a l i z m i e i a p r i o - r y z m i e. Maritain wprowadzie nie neguje relacyjnego wymiaru ludzkiej myśli, będącej czymś zależnym od szerszego kontekstu egzystencjalnego, jednak *de facto* w przesłankach dowodu oraz w jego konkluzji p o d k r e ś l a i e k s p o n u j e j e j s u b s t a n c j a l n o ś ć. Wskazuje na to stwierdzenie: „Myśl może pochodzić tylko od myśli, duch może pochodzić tylko od ducha”. Ponadto tylko dany byt substancjalny posiada takie atrybuty, jak: niematerialność, duchowość, osobowość i ponadczasowość. Takim bytem jest niewątpliwie byt osobowy, którego rozumność (zdolność intelektualnego poznania) stanowi o jego istocie<sup>53</sup>.

Ponadto wątpliwe jest także to, aby myśl ludzka istniała w Bogu jako Najdoskonalszej Myśli. Albowiem żeby wskazać na sposób istnienia w Bogu, należałoby w pierw wskazać i uzasadnić, że Bóg istnieje. Jawi się tutaj problem „błędnego koła” lub *petitio principii*. Afirmacja istnienia Boga już w punkcie wyjścia zostaje więc wyraźnie zakwestionowana. Zgodnie z zasadą „*actiones non migrant*” myśl nie mogła być przekazana intelektowi ludzkiemu bez równoczesnego zaistnienia całego bytu osobowego (przynajmniej potencjalnie). Myśl jest bowiem pewnym sposobem istnienia i działania bytu osobowego. Jest manifestacją jego duchowości i racjonalności. Co więcej, wyjściem z tego impasu nie może być przyjęcie teorii o preegzystencji myśli w Bogu jako swoistych idealnych form (hipostaz).

Podmiotowy punkt wyjścia okazuje się pozorny. Aby uniknąć idealizmu, subiektywizmu i relatywizmu, punkt wyjścia dowodów teodycei musi posługiwać się terminami i zasadami metafizykalnymi (wskazanie na ostateczną rację bytu – fakt) i rozumowaniem przyczynowo-skutkowym. Jest to zgodne z metodą realistyczną, przedmiotową i racjonalno-redukcyjnym typem poznania. Wszelkie filozofie podmiotu nie stanowią tutaj rzetelnej podstawy<sup>54</sup>. Przyjęcie

---

se suffit absolument; exister pour elle n'est que penser, et penser, non une chose, mais l'acte même de penser [...]”. DS, s. 441.

<sup>52</sup> Por. tamże.

<sup>53</sup> Nasuwa się uwaga, że w dowodzie należałoby raczej wskazać i uwypuklić osobowy charakter ludzkiego bytu, w ramach którego, jako jeden z najistotniejszych, występuje element działań intelektualnych (myśli).

<sup>54</sup> Por. S. K a m i ń s k i, *Epistemologiczno-metodologiczne problemy filozoficznego poznania Boga*, [w:] *W kierunku Boga*, s. 94-96.



stanowiska, według którego Bóg istniałby jako racja istnienia duchowej myśli, w konsekwencji musiałoby prowadzić do przyjęcia jakiejś bezpośredniej relacji pomiędzy Bogiem a ludzką myślą. Jest to swoisty idealizm i ontologizm, zgodnie z którym myśl (idea) jest czymś różnym od całego bytowego kontekstu, jest różna od osobowych działań podmiotu. Idealizm, angelizm i aprioryzm kartezjański nie występują w „szóstej drodze” w swej czystej formie. Cały byt osobowy domaga się racji swego zaistnienia w boskim bycie osobowym. Na takiej podstawie łatwiej jest mówić o relacji myśli ludzkiej do Boga i o Jego realnym istnieniu. Niewątpliwie nowatorską próbą ze strony autora „szóstej drogi” jest zastosowanie zasad metafizycznych do samego intelektu i jego duchowych działań (myśl)<sup>55</sup>.

W „szóstej drodze” jako argumente antropologicznym istnieje pewne podobieństwo do dowodów św. Tomasza. Dotyczy ono zagadnienia wyjaśniania i uzasadniania, obecności w niej zasady racji dostatecznej i przyczynowości. W argumente występuje rozumowanie redukcyjno-skutkowe, pozwalające na poznanie przyczyny dzięki analizie skutków i ich uniesprzecznianiu. Merytoryczna słuszność dowodu i jego realizm epistemologiczny byłyby bardziej czytelne i przejrzyste przy wyraźnym wskazaniu na problematykę partycypacji bytowej. Problematyka ta jest znana zarówno w nurcie platońskim, augustyńskim, jak i tomistycznym. Mankamentem „szóstej drogi” jest za słabe uwypuklenie w niej istotnej roli teorii partycypacji, która w dużej mierze łagodziłaby emanacjonizm argumentu.

Ponadto odniesienie myśli (intencjonalnych aktów intelektu) do prawdy (co wskazywałoby na augustyńską teorię wiecznych prawd istniejących w Bogu)<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Czego w epoce nowożytnej nie odważył się tak dobitnie dokonać żaden filozof tomista, chociaż podobnych intuicji można się dopatrzeć u wielu autorów, u św. Augustyna, Anzelma i innych.

<sup>56</sup> Bóg jawi się jako konieczność dla uznania niesprzeczności samego myślenia i poznania prawdziwościowego. Klasyczny argument u św. Augustyna z wieczności prawdy znajduje się w *De libero arbitrio* (por. cz. II, r. 3, nr 7; r. 15, nr 39). Jego schemat można przedstawić w trzech częściach: najpierw autor wskazuje na rzeczywistość ludzkiej myśli, następnie podkreśla transcendencję prawdy (logicznej, etycznej i estetycznej) w stosunku do myśli ludzkiej, po czym z istnienia tych transcendentnych, wiecznych prawd wnosi o istnieniu Boga jako Najwyższej Prawdy. Augustyn wskazuje na różnicę istniejącą między myślą ludzką i prawdą jako jej właściwym przedmiotem. Człowiek na swój sposób doświadcza i posiada swój własny sposób działania oraz swoją własną inteligencję, podczas gdy prawda jest czymś wspólnym. Jest ona czymś p o s z e c h n y m, k o n i e c z n y m, t r w a ł y m (w i e c z n y m). Intelekt ludzki poznaje i odkrywa prawdy jako takie, nie wytwarzając ich. Dlatego przedmiot poznania intelektualnego – prawda – nie zmienia się nigdy. Każda prawda jest uniwersalna, konieczna i niezmienna. Augustyn utożsamia Boga z Najwyższą Prawdą. Określona przez poznający intelekt ludzki prawda o bycie, choćby nawet niezupełna i szczątkowa, może zatem być subiektywnie bardzo skutecznym sposobem poznania istnienia Boga. Doskonale ilustrują to słowa Augustyna

posłużyłoby Maritainowi do uniesprzecznienia myśli w jej relacji do Boga. Nie jest to jakaś relacja bezpośrednia (emanacjonizm), ale relacja ontycznej zależności. Niemniej afirmacja istnienia Boga na podstawie duchowości myśli wydaje się być zbyt mocnym wnioskiem, do którego przyjęcia nie uprawniają w pełni przyjęte przesłanki. Wprawdzie bez przyjęcia istnienia Boga nie można wskazać na możliwość poznania prawdy (inteligibilność bytu prowadzi ostatecznie do afirmacji transcendentnej Prawdy – Boga), ale nie można także wykazać sprzeczności w wyjaśnianiu myśli w relacji do jej podmiotu (intelektu ludzkiej osoby). Wewnętrzne przyporządkowanie intelektu do prawdy stanowiłoby istotną przesłankę w argumentie. Niemniej jest w nim tylko znikoma aluzja do poznania prawdziwościowego.

Specyfiką „szóstej drogi” jest zatem wyraźnie aprioryczny punkt wyjścia. Z faktu ludzkiej myśli wnioskuje się o istnieniu Boga: *Cogito, ergo Deus est*. Maritain traktuje tę sferę jako swoisty, nieobalalny fakt, który poddaje wyjaśnieniu i uzasadnieniu, powołując się na skutkowo-redukcyjny typ rozumowania. Trudność w jednoznacznym ujęciu i określeniu „szóstej drogi” płynie między innymi z roli, jaką w płaszczyźnie teoriopoznawczej pełni intuicja.

### 3. Problematyka epistemiczna – rola intuicji w formowaniu argumentu

Analizując „szóstą drogę”, należy ukazać faktyczną rolę intuicji w poznaniu duchowości człowieka, a tym samym jej rolę w afirmacji istnienia Boga<sup>57</sup>.

---

zawarte w *Wyznaniach*: „Gdzie znalazłem prawdę, tam znalazłem Boga, samą prawdę” (XI, 24). Maritain zestawia Augustynowy dowód z prawdy z „czwartą drogą” św. Tomasza. W dowodzie Tomaszowym argument Augustyna znajduje swój pełny sens, zwłaszcza dzięki teorii inteligibilności bytu i analogii bytowej. Najwyższa Prawda jest ukazana jako „Esse Ipsum Subsistens” – jako „Życie, Piękno i Mądrość”. Por. AD, s. 64-66.

<sup>57</sup> Ważną rolę w poznaniu bytu pełni intuicja, która w sposób prosty, bezpośredni i pewny ogarnia naturę (istotę) konkretnego bytu jako jej swoistego przedmiotu intelektualnej percepcji. Funduje ona sąd egzystencjalny, dzięki któremu afirmuje się istnienie bytu. Jest to także intuicja ejdetyczna (charakteryzuje się pewną abstrakcyjnością), albowiem uznaje ona treść bytu – utożsamianą z pojęciem. Intuicja ta nie zawiera jednak elementu dyskursywnego. (Nieco inaczej jest jednak przy intuicji ujmującej duchową naturę aktów intelektu – myśli). Na jego koncepcję intuicji duży wpływ wywarły poglądy tomistów o szkotowskim rodowodzie: Kajetana, Jana od św. Tomasza (z jego koncepcją niematerialności pojęć i formy udzielającej istnienia: *forma est, quae dat esse rei*), a także bardziej mu współczesnych: Kierkegaarda, Blondela, zwłaszcza zaś poglądy jego pierwszego mistrza – Bergsona. Według tego ostatniego intuicja naszego własnego trwania wprowadza nas w kontakt z nieprzerwanym trwaniem. Z tego też powodu niejednokrotnie autor porównuje intuicję do „aktu aktów”, „oświecenia”, „daru”, „ognia poznania” itp. Role tejże intuicji autor

Afirmacja istnieniu Boga, jako racji myśli, nasuwa się Maritainowi z tak wielką dozą pewności, przede wszystkim z uwagi na występowanie w nim poznania intuicyjnego. Okazuje się, że pomieszanie poznania intuicyjnego z dyskursywnym nie jest mocne z punktu widzenia metodologicznego i merytorycznego. Dzięki bezpośredniemu oglądowi intuicji zarysowuje się pewność ponadczasowości myśli, zwłaszcza w jej relacji do nieistnienia (nicości).

Należy powiedzieć, że autor rozumie intuicję jako pewne poznanie (przedrefleksyjne i pozbawione dyskursu: rozumowania) charakteryzujące się bezpośredniością, prostotą i pewnością. Wskazać można na kilka form intuicji: intuicję w sensie szerokim i intuicję w sensie ścisłym. Cechą intuicji w sensie szerokim jest jej obecność przy intelektualnym poznaniu bytów (rola pojęć: *species expressa* i ogólnych idei). Intuicja taka zakłada ponadto pewną formę operacji abstrahowania, co wiąże się z intuicją ejdetyczną. Do drugiej Maritain zalicza intuicję właściwą Bogu, aniołom i zbawionym w niebie oraz intuicję występującą przy percepcji i poznaniu najbardziej duchowego „ja” ludzkiego. Właśnie to ma miejsce w „szóstej drodze”. Właściwym bowiem tłem owej intuicji życia intelektualnego jest pewien refleksyjny „zwrot” i skierowanie się intelektu na samego siebie. Intelekt ujmuje poznawczo swój własny akt myślenia w relacji do pełniejszego osobowego kontekstu bytu. Nie ujmuje ona duchowych działań intelektu ludzkiego bez jednoczesnego odniesienia się do problemu istnienia i zaistnienia bytu ludzkiego: „Jak to jest możliwe, że się urodziłem?... ja, który myślę”. Dlatego intuicja ta jest źródłem pewności w trzech zasadniczych sprawach: istnienia od zawsze, mego zaistnienia (narodzenia) oraz mego istnienia w Bogu.

Pytanie o swoje zaistnienie jest bardzo spontanicznym pytaniem stawianym przez podmiot (osobę). Intuicyjne poznanie swego duchowego, niematerialnego „ja” myślącego jest zarazem ujęciem sprzeczności pomiędzy dwoma pewnościami (istnienia od zawsze i niemożliwości pochodzenia z nicości). Intuicja, na której opiera się „szósta droga”, ujmuje ponadczasowość duchowej sfery ludzkiej osoby. Wiele nurtów filozoficznych (platonizm, augustynizm, nominalizm, kartezjanizm, bergsonizm, fenomenologia, a nawet tomizm transcendentalny) uznaje intuicję duchowego, osobowego „ja” ludzkiego, intuicję wartości właściwych osobie (etyczne, moralne, religijne), a także intuicję Absolutu. Dla wielu myślicieli doświadczenie aksjologiczne (Scheler), czucie intuicyjne czy też intuicja intelektualna i pozaintelektualna (Brentano, Bergson, Blondel, Newman,

---

szczególnie uwypukla w „szóstej drodze”, kiedy mówi o akcie percepcji swego duchowego „ja” – myślącego.

Mascall, Owen, Marcel, Buber) stanowi punkt wyjścia w dowodzeniu istnienia Boga<sup>58</sup>.

W Maritaina koncepcji intuicji uwidacznia się pewien element r e f l e k - s y j n o ś c i. Nie jest więc ona jakimś bardzo prostym, jasnym i umysłowym oglądem danego faktu. Nie jest to więc intuicja typu platońskiego lub kartezjańskiego, będącej poznawaniem apriorycznie przyjętych idei. Na refleksyjność tejże intuicji wskazuje fakt, że występuje ona w ramach pewnego typu poznania, jakim jest refleksja *in actu exercito*. Refleksja ta implikuje dość daleko idące wcześniejsze założenia. Mówienie bowiem o refleksji *in actu exercito* nie wskazuje na wyłączność intuicyjnego, bezpośredniego ujęcia ludzkiego bytu. Z drugiej jednak strony refleksja ta jeszcze bardziej uwydatnia związek intuicji z ludzką podmiotowością<sup>59</sup>. Refleksja ta wskazuje na świadomość swej podmiotowości i duchowości oraz ujawnia ową doświadczaną sprzeczność, jaka istnieje pomiędzy pewnością ponadczasowego istnienia myśli a pewnością jej zaistnienia i czasowości<sup>60</sup>.

To, co może odróżniać Maritaina od klasyków takiego ujęcia (w nurcie myśli tomistycznej), to jakby nowe akcenty i próba oddania doktryny Akwinaty w języku bliższym dla współczesnych. Niemniej teza o intuicyjnym poznaniu swej duchowości jest w gruncie rzeczy rozwinięciem tomistycznej teorii auto-refleksji i poznania duszy<sup>61</sup>. Autor nie ogranicza intencjonalności intuicji do zbyt wąskiego obszaru poznawczego, lecz pragnie oddać ją „jako osobowe doświadczenie całości ludzkiej osoby”<sup>62</sup>. Aczkolwiek w samym argumentacie akcent pada na intuicyjne ujęcie tylko sfery poznania intelektualnego, a raczej samych tylko duchowych działań i ich rezultatu (myśli). Tym samym człowiek

<sup>58</sup> Por. S. K o w a l c z y k, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983, s. 205-225. S. Kamiński wskazuje na różne rodzaje intuicji w poznawaniu istnienia Absolutu: intuicję ontologiczną (M. F. Sciacca), intuicję totalitarną (J. Hessen), intuicję redukcyjną (H. Duméry) oraz intuicję idei Boga we wnętrzu człowieka (H. de Lubac). Por. S. K a m i ń s k i, art. cyt., s. 86-87. Por. także: Z. J. Z d y b i c k a, *Poznanie Boga w ujęciu Henri de Lubaca*, Lublin 1973 oraz artykuł tej autorki *O intuicji w filozofii*, RF, 12(1964), z. 1, s. 121-129.

<sup>59</sup> W tej problematyce bardzo interesujące są analizy Maritaina przeprowadzone w *Court traité*, gdzie bardzo szeroko wskazuje on na związek intuicji z podstawowym doświadczeniem podmiotowości i bytu osobowego. Byt osobowy ujmuje sens istnienia w obszarze własnego bytu. Por. CT, s. 104-108. Por. także: W. C h u d y, *Refleksja a poznanie bytu. Refleksja „in actu exercito” i jej funkcja w poznaniu metafizycznym*, Lublin 1984. Por. także: AD, s. 84-86.

<sup>60</sup> Autor stara się zobrazować ową refleksję opisem subiektywnej pewności nieprzerwanego przebywania w określonym pomieszczeniu, w którym okazuje się ono niezmiernie krótkie. Por. AD, s. 84.

<sup>61</sup> Por. M. C a r m e l i t a, *Intuition et Connaissance du Moi d'Après Jacques Maritain*, „Rivista da Università de Católica de São Paulo”, vol. 1, Fasc. 33, 1960, s. 82-85.

<sup>62</sup> S. K o w a l c z y k, *Le rôle de la sixième voie de J. Maritain dans la philosophie moderne de Dieu*, „Divus Thomas”, nr 84, 1980, s. 75.

ujmuje swoje własne istnienie nie poprzez swoją myśl, ale w swej myśli<sup>63</sup>. Tutaj ludzkie poznanie jest wypadkową poznania intuicyjnego i refleksyjnego. Autor nie dokonał bezwzględnego i przejrzystego rozgraniczenia tych dwóch płaszczyzn epistemicznych<sup>64</sup>.

Intuicja, na której bazuje Maritain w „szóstej drodze”, wymaga zatem pewnego wcześniejszego przygotowania do pełniejszego ogarnięcia jej ewentualnej wartości poznawczej. Wymaga ona także stałej solidności i „ascezy” umysłowej w celu wydobycia jej wartości epistemicznej. O ile nie można Maritainowi zarzucić niedoceniań refleksji, nawet w obrębie samej intuicji, o tyle można wysuwać obiekcje wobec hipostazowania duchowych działań intelektu (myśli) i czynienia z niej swoistego bytu. Na koniec należy zaznaczyć, że intuicja w „szóstej drodze” nie jest jakąś czystą intuicją typu bergsońskiego, intuicją absolutną i irracjonalną, ale jest to intuicja naznaczona i zakładająca pewien element racjonalno-refleksyjny, a więc jest intuicją intelektualną, chociaż ograniczenie jej do faktu *cogito* w dużej mierze ogranicza jej przedmiotową i obiektywną wartość poznawczą<sup>65</sup>, wprowadzając znaczące wątki subiektywizmu, aprioryzmu i idealizmu.

Tymczasem w filozoficznym argumentowaniu istnienia Boga nie można opierać się na przesłankach epistemicznie niepewnych i nieweryfikowalnych intersubiektywnie. Przede wszystkim irracjonalizm (w tym zbytnia duża rola przypisywana intuicji) pozbawia je uniwersalnych i trwałych wartości. Poznanie drogą intuicji może być mocną podstawą osobistego i subiektywnego przekonania. Nie jest jednak wystarczającą podstawą do stworzenia solidnego metodologicznie i uzasadnionego dowodu. „Łączenie operacji uzasadniania z zabiegami argumentacyjnymi innego typu powoduje, że całe uzasadnienie otrzymuje wartość najniższej kwalifikowanej co do obiektywności i racjonalności operacji cząstkowej”<sup>66</sup>.

Należy jeszcze wspomnieć, że intuicja duchowego „ja” oraz zagadnienie preegzystencji w Bogu bliskie jest filozofii Wschodu. Wprawdzie „szósta droga” w pewnym sensie pozwala zrozumieć mistykę naturalną i filozofię wschod-

<sup>63</sup> Carmelita, art. cyt., s. 82-83.

<sup>64</sup> Por. Zdybicka, *O intuicji w filozofii*, s. 127-128.

<sup>65</sup> Trzeba powiedzieć, że Maritain przypisuje tej intuicji szczególną moc epistemiczną w poznaniu Boga. Jednak afirmacja istnienia osobowego Boga nie jest rezultatem samej intuicji i nie jest dana bezpośrednio, ale w wyniku, choć niezupełnego dyskursywnego, procesu poznawczego.

<sup>66</sup> Por. Kamiński, art. cyt. s. 87-88.

nią, zwłaszcza w ujęciu pojęcia „atmân” – jego treści ontologicznej i jego relacji do boskiego „ja”<sup>67</sup>, niemniej problem jej całkowitej niezależności od tejże filozofii pozostaje sprawą otwartą<sup>68</sup>. Pewna analogia do filozofii hinduskiej występuje przy powiązaniu koncepcji Absolutu (w jego dwubiegowości: Brahma i Atmân) z koncepcją ludzkiego „ja”, posiadającego wymiar nieśmiertelności, a także przy teorii intuicji umożliwiającej poznanie rzeczywistości ziemskiej i samego Absolutu<sup>69</sup>. Podstawowym zagadnieniem jest Absolut, który posiada dwa aspekty: transcendentny (Brahma) i immanentny (Atman). To Brahma i Atmân razem stanowią o całej rzeczywistości, z tym że Absolut obejmujący cały kosmos to Brahma, a Absolut w człowieku, w jego świadomości, to Atmân. W rezultacie „przyczyna wszechświata jest ta sama, w której «żyjemy, poruszamy się i jesteśmy»”. Przyczyną tą jest byt istniejący przez siebie – „le Suprême Brahma ou Dieu en Soi”<sup>70</sup>.

Atman jest najwyższą, niezniszczalną podstawą ludzkiego bytu. Poniekąd jest on w nas pierwszym bytem i największą racją naszej egzystencji<sup>71</sup>. Termin „atmân” wyraża najgłębsze i najistotniejsze warstwy „ja” – podmiotowego (*pratygatmani*)<sup>72</sup>. T a n a j g ł ę b s z a d u c h o w a i d o s k o n a ł a w a r s t w a p o d m i o t u „j a” j e s t A b s o l u t e m<sup>73</sup>. Tym samym istnieje jeszcze druga warstwa tego Absolutu – „ja” transcendentne i immanentne w świecie obiektywnym. Wraz z Absolutem

<sup>67</sup> Por. AD, s. 92-93.

<sup>68</sup> Por. M. A. K r ą p i e c, Z. J. Z d y b i c k a, *Poznanie Boga w ujęciu J. Maritaina*, RF, 31(1983), z. 2, s. 12.

<sup>69</sup> W komentarzu do dzieła Dandoya *L'ontologie du Vedânta*, trad. L. M. Gouthier, Paris 1932 Maritain podkreśla jego rolę w przybliżeniu podstawowych pojęć z myśli hinduskiej (por. s. 162-177). Maritain korzystał także z opracowań Louisa Gardeta *Recherche de l'Absolu*, Caire 1951.

<sup>70</sup> Por. D a n d o y, dz. cyt., s. 36, 19. Richard de Smet uważa, że zagadnienie Brahmy i Atmâna związane jest ze sławną trudnością przedstawienia ostatecznego sensu rzeczywistości. W gruncie rzeczy jest ona jedna. „L'Atman est le Brahman et le Brahman est l'Atman”. Por. R. d e S m e t, *Langage et connaissance de l'Absolu chez Çamkara*, „Revue Philosophique de Louvain”, 55(1954), nr 33, s. 52-53.

<sup>71</sup> Tamże, s. 35. Dandoy uważa jednak, że błędem myślicieli hinduskich było odebranie tak rozumianemu „atmân” pewnych atrybutów osoby ludzkiej, a także skłonność do utożsamienia substancji świata z swoją własną substancją. Zaprzeczenie zasady tożsamości i niesprzeczności prowadzi do poważnych błędów ontologiczno-teoriopoznawczych. Por. tamże, s. 37.

<sup>72</sup> Por. d e S m e t, art. cyt., s. 54.

<sup>73</sup> Stąd też zrozumiałe jest poszukiwanie bądź dążenie do zjednoczenia się z tą warstwą poprzez ascezę i różnego rodzaju ćwiczenia ogarniające całego człowieka. Jednym z nich jest Yoga.

(Atmân) immanentnym w podmiocie stanowi ono jedyny prawdziwy Absolut<sup>74</sup>. Prawie że paralelną uwagę podaje sam Maritain<sup>75</sup>.

Z zagadnieniem intuicji podmiotowości ludzkiej – swego „ja”, w dużej mierze wiąże się zagadnienie mistyki naturalnej. Występują w niej elementy woli-tywne, teologalne i irracjonalne. Należy jednak przyznać, że podważają one epistemologiczną i metodologiczną zwartość argumentacji filozoficznej.

#### 4. Ogólna interpretacja „szóstej drogi” i jej rola w nurcie argumentacji antropologicznej

Przebadany dotychczas materiał (z konieczności wybiórczo) pozwala wysu-nać tezę, że „szósta droga” ma wyraźnie ontologiczno-antropologiczny charak-ter. Myśl ludzka, jako specyficzne i najbardziej wzniosłe działanie bytu osobo-wego, jest punktem wyjścia dowodu. Wskazuje to na ważną próbę ponownego dowartościowania i uwypuklenia argumentów antropologicznych w filozofii Boga. Uwidacznia się tutaj pewien pragmatyzm Maritaina. Z tego tytułu „szósta droga” stanowi dość szczególną zachętę do dalszych poszukiwań. Niemniej można się w niej dopatrzeć istotnych braków i niedociągnięć, z których jeden, najważniejszy, dotyczy dość kłopotliwego i dyskusyjnego ograniczenia typowo osobowych, duchowych działań do samej tylko myśli. Należy wskazać na po-dwójną interpretację „szóstej drogi” ostrą i łagodniejszą.

1. I n t e r p r e t a c j a b a r d z i e j o s t r a uwypukla niepopraw-ność ontyczno-epistemologiczną. Wskazuje na przesadną rolę intuicji – jej roli w argumentacji racjonalnej i intersubiektywnej oraz w dokonywaniu ostatecznej konkluzji. Interpretacja radykalna i ostra uwypukla idealizm, ontologizm i aprioryzm (w formie założeń) „szóstej drogi”. Na aprioryzm i idealizm wska-zuje przede wszystkim swoiste *cogito*, zgodnie z którym istnienie Boga jest afirmowane na podstawie samej duchowej natury myśli: *Cogito, ergo Deus est*, chociaż nie jest to idealizm i ontologizm kartezjański, w którym istnienie Boga dane było z dedukcyjną oczywistością z analizy treści idei bytu najdosko-nalszego.

Podstawę do uwydatnienia idealizmu i ontologizmu „szóstej drogi” stanowi niewątpliwie p o d s t a w a o n t y c z n a, którą jest koncepcja *cogito* (ludzkiej myśli). Myśl jest pierwszą doświadczaną na wskroś rzeczywistością

<sup>74</sup> Por. d e S m e t, art. cyt., s. 55.

<sup>75</sup> Le Soi (atmân) est foncièrement le même en Dieu et en l'homme, quoique pur en Dieu de toute imperfection et de toute relativité. J. M a r i t a i n, *De L'Eglise du Christ*, Paris 1970, s. 164.

podmiotu ludzkiego. W ontologizmie i idealizmie ludzka świadomość (idea) jest podstawą afirmacji istnienia Boga. Po Descartesie ten nurt afirmacji Boga idzie jakby w dwóch kierunkach: po pierwsze skłaniano się ku pogładowi, że idea Boga (jako niematerialnej i myślącej substancji) jest wrodzoną, aprioryczną ideą rozumu ludzkiego; po drugie zaś idea Boga stawała się podstawą wszelkiej metafizyki (w tym nawet nauk pozafilozoficznych, empirycznych i humanistycznych), co w konsekwencji prowadziło do redukcyjnego rozumienia samej idei Boga<sup>76</sup>.

Koncepcja myśli i bytu osobowego (jego genezy) może nasuwać wątpliwości co do koncepcji kreacjonizmu, brak którego podważałby nie tylko sam dowód Maritaina, ale i jego filozofię. Dlatego nie można tego argumentu zaliczyć do nurtu argumentacji tomistycznej. Owszem, posiada on bardzo solidne wątki bliskie tomizmowi, a nawet z niego zaczerpnięte, niemniej wyrasta poza niego. Jest w nim obecna tradycja plotyńska, platońsko-augustyńska, a nawet kartezjańska, nie mówiąc już o okrucach bergsonizmu i heideggeryzmu. Dlatego nie jest to do końca dowód filozoficzny, a raczej pewien pogląd czy postulat.

2. Za przyjęciem *l a g o d n i e j s z e j i n t e r p r e t a c j i* (bardziej realistycznej) przemawia pewna odmienność od ontologizmu kartezjańskiego. Myśl jest bowiem ukazana na kanwie bytu osobowego w swej szerszej specyfice. Ontologizm „szóstej drogi” nie jest więc wprost ontologizmem Anzelmia czy Descartesa. Interpretacja ta zmierza w stronę realizmu, który w dużej mierze łagodzi jej idealizm platońsko-kartezjański i aprioryzm. Niemniej brak precyzji i jednoznaczności w zdefiniowaniu „myśli” sprawia, że jest ona wątpliwą podstawą dowodową.

Niemniej kanwa bytu osobowego sprawia, że argument ma charakter antropologiczny i zawiera wiele elementów bliskich „pięciu drogom” Tomasza. W „szóstej drodze” występuje bowiem zagadnienie przygodności, zasada racji dostatecznej i przyczynowości. Fakt myśli jest punktem wyjścia i drogą do asercji istnienia Boga, ale tylko na podstawie specyficznego rozumowania przyczynowego. Istnienie Boga nie wynika w sposób automatyczny z istnienia myśli. Maritain odwołuje się także do teorii analogii bytowej, choć nie czyni tego w sposób wyraźny i do końca dopracowany. Wskazuje także – choć niezdecydowanie – na teorię partycypacji, która chroni przed emanacjonizmem i panteizmem, stojąc na straży kreacjonizmu.

Argument ten jest bowiem w pewnym sensie afirmacją i ujawnieniem potrzeby budowania argumentów teodycealnych na płaszczyźnie antropologicznej. Tym, co w sposób szczególny może ją określać i wyróżniać, jest wprowadzenie w obręb ściśle antropologiczno-ontologicznej argumentacji metodologii i racjo-

---

<sup>76</sup> Z d y b i c k a, *Drogi afirmacji Boga*, s. 132-133, 115-116.



nalnego uzasadniania typowego dla argumentów aposteriorycznych (kosmologicznych). Dzięki temu możliwe jest twórcze i owocne dla teodycei wydobywanie bogactwa zawartego w ludzkim bycie osobowym. Dlatego też dowód ten, aczkolwiek nie został sformułowany w terminologii typowej dla poznania metafizycznego, jednak suponuje to poznanie. Ponadto jest on bardziej czytelny dla współczesnego człowieka poszukującego Boga i dążącego do Absolutu na podstawie analizy ludzkiego bytu.

Niewątpliwie „szósta droga” jako argument szeroko rozumianego antropologicznego nurtu w teodycei skupia w sobie jakby dwie wielkie tradycje myśli filozoficznej dotyczącej poznania Boga: platońsko-augustyńską i arystotelesowsko-tomistyczną. Ostatecznie chodzi w nim o prawdę osoby i duchowo-intelektualnej sfery jej bytu. W pewnym sensie Maritainowi udało się połączyć (czego wyraźnie pragnął) Augustyna z Tomaszem, chociaż nie tylko ci dwaj myśliciele stanowią inspirację dla „szóstej drogi”. Niemniej wszelkie próby koncyliaryzmu w argumentowaniu istnienia Boga zawierają wiele pułapek oraz ontycznych i epistemologicznych nieścisłości. Jednakże dążenie do jak najbardziej precyzyjnego określenia i ogarnięcia prawdy – jawiącej się w polu dogłębnie przesywającej człowieka intuicji trwania swego bytu – jest znakiem transcendencji ludzkiego ducha i jego nieustannego zmierzania ku prawdziwie istniejącej Transcendencji Osobowej. Wszelkie jednak aprioryczne założenia, braki epistemologiczno-metodologiczne (dotyczące tak punktu wyjścia, jak i argumentowania i konkluzji), niedopracowania i jawiące się z tego powodu trudności interpretacyjne powinny tylko stymulować i pobudzać do dalszych twórczych poszukiwań. „Szósta droga” może jednak być „ziemią obiecaną” dla całego antropologicznego nurtu argumentacji istnienia Boga.