

Ks. DARIUSZ OKO (Kraków)

AFIRMACJA BOGA JAKO ZWIĘCZENIE ROZWOJU LUDZKIEJ INTENCJONALNOŚCI

W ogóle zaczyna się pojmować, co znaczy słowo „Bóg”, kiedy zrozumie się, że jest ono obiecaną nam odpowiedzią na całościowe pytanie o sens ludzkiego istnienia.

Emerich Coreth

Pytanie o Boga jest jednym z najbardziej fundamentalnych pytań filozofii, pytaniem pytań. Do najważniejszych współczesnych prób odpowiedzi na nie zalicza się teoria Bernarda Lonergana SJ (1904–1984), najwybitniejszego przedstawiciela transcendentalizmu katolickiego (zwanego też transcendentalnym tomizmem lub szkołą Maréchała) pośród myślicieli kręgu kultury języka angielskiego. Jednakże myśl Lonergana pozostaje w Polsce jeszcze mało znana¹. Celem artykułu jest wypełnienie w jakimś stopniu tego braku poprzez przedstawienie zarysu lonerganowskiej koncepcji drogi do Boga, zakładając wszakże przy tym u czytelnika pewną już znajomość głównych elementów oryginalnej filozofii Lonergana². Podstawą tej prezentacji jest słynny XIX rozdział najważniejszego dzieła Lonergana – *Insight: The Study of Human Understanding*³.

¹ Bliższe dane biograficzne i bibliograficzne Lonergana można znaleźć w moich artykułach: *Struktura ducha ludzkiego według Bernarda Lonergana*, „*Analecta Cracoviensia*” 29:1997, s. 284–297; *Przekonanie obecne w wiedzy i w wierze*, „*Logos i Ethos*” 11:2001 (w druku).

² Opis elementów tych podstaw jest zawarty między innymi w moich artykułach: *Struktura ducha ludzkiego...*, s. 286–294; *Struktura poznania według Bernarda Lonergana*, „*Logos i Ethos*” 6:1998, s. 29–45; *Lonerganowskie rozwiązanie kantowskiego problemu krytycznego*, „*Analecta Cracoviensia*” 30–31:1998–1999, s. 37–60.

³ Por. B. Lonergan, *Insight: The Study of Human Understanding*, [w:] *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 3, Toronto 1992, s. 657–708. Por. także polską recenzję tego dzieła: A. Bronk, *Krytyczne wydanie Insight Bernarda Lonergana SJ (1904–1984)*, „*Roczniki Filozoficzne*” 39–40:1991–1992, z. 2, s. 147–152.

Sylogizm

Lonergan sprowadził swój dowód na istnienie Boga do formy następującego, prostego sylogizmu: „Jeżeli rzeczywistość jest całkowicie poznawalna, Bóg istnieje. Ale rzeczywistość jest całkowicie poznawalna. A zatem – Bóg istnieje”⁴. Dowód mniejszej przesłanki tego sylogizmu, oparty na analizie naszej intencjonalności i heurystycznym pojmowaniu bytu, został przedstawiony już wcześniej⁵. Dlatego teraz musimy przedstawić jedynie dowód większej przesłanki.

Trzeba najpierw wyjaśnić, jaki rodzaj poznawalności może być całkowitą poznawalnością. Mówiąc tu o poznawalności (inteligibilności), Lonergan ma zawsze na myśli tak zwaną poznawalność bierną (a nie czynną, jako podmiotową zdolność poznania), czyli to, co określa się również jako prawdę ontyczną – poznawczą otwartość, przystępność, nieskrytość bytu. Chodzi tu o całkowitą poznawalność dostępną poznaniu jako kumulatywnemu procesowi złożonemu z doświadczenia, intuicyjnego wglądu i racjonalnego sądu (por. przypis 5), czyli – o poznanie do końca w całym kontekście, to znaczy adekwatne wyjaśnienie. Według Lonergana, rzeczywistość nie mogłaby być całkowicie poznawalna (jak głosi to mniejsza przesłanka), jeżeli całkowita poznawalność nie istniałaby faktycznie, jeżeli byłaby ona jedynie przedmiotem myśli, czymś wyobrażonym, potencjalnym, bo nie byłoby jeszcze znane przejście od tej potencji do aktu. Poznawalność ta nie może więc być jedynie daną na poziomie empirycznym świadomości

⁴ B. Lonergan, *Insight...*, s. 695 (tłum. moje – D.O.). Także pozostałe tłumaczenia tego artykułu są moimi.

⁵ Por. D. Oko, *Lonerganowskie rozwiazanie...*, s. 44–47. Intencjonalnością Lonergan nazywa aprioryczne skierowanie i dążenie podmiotu do prawdy i dobra, które przejawia się szczególnie wyraźnie w czystym, bezinteresownym, niczym nieograniczonym pragnieniu wiedzy. Podstawowe przesłanki tego dowodu to z jednej strony definicja bytu jako przedmiotu tego pragnienia, a z drugiej teoria poznania stwierdzająca, że jest ono kumulatywnym procesem złożonym z aktów doświadczenia (na poziomie empirycznym świadomości) i aktów rozumienia, czyli wglądu (*insight*) o charakterze zwykle intuicyjnym (na poziomie intelektualnym świadomości) oraz aktów sądenia (na poziomie racjonalnym świadomości). Założenia te pozwalają zdefiniować byt jako to, co może być przedmiotem doświadczenia, wglądu i sądu, a to oznacza, że byt sam w sobie jest czymś zasadniczo całkowicie inteligibilnym, poznawalnym. Ponieważ nasze czyste, nieograniczone pragnienie wiedzy rozciąga się na wszystko, co w jakikolwiek sposób jest, na cały horyzont istnienia, czyli na wszystko, co *rzeczywiście jest*, a więc na podmiot, świat i Boga – o ile istnieją (i nie rozstrzygając na początku, czy istnieją), możemy utożsamić ten byt z rzeczywistością i powiedzieć, że jest ona całkowicie poznawalna. Tak też rozumie się tutaj rzeczywistość, byt – wszystko, co w jakikolwiek sposób istnieje – niezależnie od tego, jak różne mogą być jego sposoby istnienia.

poznawalnością potencjalną, czyli poznawalnością danych empirycznych i przedstawię, poznawalnością tego, co może zostać zrozumiane, materiału do poznania. Poznawalność tego, co dopiero znajduje się w trakcie albo na początku procesu odkrywania, z definicji nigdy nie może być zupełna, całkowita. Ponadto taka poznawalność zawsze jest odnoszona do innego bytu i choćby dlatego nie może dać pełnego rozumienia. Całkowita poznawalność musi zawierać w sobie całkowite wytłumaczenie dotyczące każdego pojedynczego bytu, a więc wytłumaczenie wszystkich bytów we wszystkich ich relacjach. Jest to poznawalność, która nie potrzebuje odnosić się już do niczego więcej; jest to poznawalność, która zawiera też w sobie refleksję nad samym procesem poznawania i osiągniętą wiedzą, a więc zawiera w sobie rozumienie rozumienia, poznanie poznania. Taka poznawalność nie może więc też być daną na poziomie intelektualnym świadomości formalną poznawalnością, czyli poznawalnością aktu zrozumienia (wglądu) oraz stworzonych na jego podstawie pojęć i teorii, ponieważ one posiadają status jedynie hipotezy, status intuicyjnego przypuszczenia, pomysłu, który powstał na podstawie danych, ale nie został jeszcze zweryfikowany przez precyzyjne powiązanie z nimi. Jest to poznawalność wytworów naszego intelektu, co do których jeszcze nie zapadło rozstrzygnięcie, czy trafnie odpowiadają one rzeczywistości, ponieważ nie został jeszcze wydany sąd wieńczący proces poznania. Dlatego całkowita poznawalność musi być daną jedynie na poziomie racjonalnym świadomości aktualną poznawalnością przedmiotu (poznawalnością *in actu*), która jest zawartością aktu sądu powstałego dzięki uchwyceniu tego, co wirtualnie nieuwarunkowane. Jest to poznawalność tego, co faktycznie jest⁶.

W obrębie aktualnej poznawalności można wyróżnić poznawalność materialną, duchową i abstrakcyjną. Poznawalność materialna jest poznawalnością przedmiotu poznania, która może być rozumiana, ale sama nie jest rozumieniem. Poznawalność duchowa jest poznawalnością jako cechą aktu rozumienia inteligentnego podmiotu poznania, który rozumie poznawalność przedmiotu poznania, a zarazem rozumie własne rozumienie, własny proces poznawczy; jest ona zatem elementem refleksji, jest rozumieniem rozumienia i poznania – zarówno ich treści, jak i własnej ich natury. Poznawalność abstrakcyjna jest poznawalnością pojęć i praw danych w ramach i dzięki poznawalności duchowej.

⁶ Por. B. L o n e r g n a, *Insight...*, s. 524 n. Na temat poziomów świadomości: empirycznego, intelektualnego i racjonalnego por.: D. O k o, *Struktura poznania...*, s. 33–40. Wirtualnie nieuwarunkowane jest to, co jest uwarunkowane, ale istnieje, a więc warunki jego istnienia są aktualnie spełnione.

Poznawalność materialna jest wszakże nieodłączna od pewnej empirycznej pozostałości (*empirical residue*), od której zwykle abstrahuje bezpośredni akt zrozumienia. Rozumiejąc, rozumiemy zwykle to, co niezmiennie, graniczne, uniwersalne, ale to, co niezmiennie, nie może istnieć poza konkretnym miejscem i czasem, granica nie może istnieć bez kontinuum, a to, co uniwersalne – bez określonego przypadku. Z tego powodu poznawalność materialna nie może być całkowitą poznawalnością; zawsze zawiera coś, co jest jedynie *brutum factum*, co jest nieodłączne od pewnej konkretności i nią ograniczone. Poznawalność abstrakcyjna także nie może być całkowita, ponieważ jest niezupełna z samej swej natury, jest syntezą, kondensacją duchowej poznawalności, dlatego musi pomijać, nie brać pod uwagę wiele z treści aktu rozumienia. Jedyłą przeto poznawalnością, która może być zupełna, całkowita, jest poznawalność duchowa⁷.

Jednakże jak długo można rozwijać i uzupełniać duchową poznawalność, jak długo istnieje coś, co nie jest rozumiane przez żaden intelekt – tak długo poznawalność nie jest całkowita. Dzieje się tak tylko wtedy, kiedy rozumiany jest cały byt we wszystkich swych własnościach i relacjach, we wszystkich swych wewnętrznych i zewnętrznych przyczynach. Taka duchowa poznawalność jest absolutnie całkowita, ponieważ nie ma już nic, o co można by jeszcze zapytać; jest rozumieniem wszystkiego o wszystkim. Może być ona treścią jedynie nieograniczonego aktu rozumienia, który rozumie wszystko o wszystkim, co istnieje – we wszystkich jego przejawach i we wszystkich aspektach tych przejawów. Treść tego nieograniczonego aktu rozumienia nazywamy ideą bytu (*idea of being*). Możemy teraz podsumować. Według Lonergana, istnienie całkowitej poznawalności oznacza, że istnieje całkowita duchowa poznawalność. Istnienie całkowitej duchowej poznawalności oznacza, że istnieje treść nieograniczonego aktu rozumienia, który rozumie wszystko o wszystkim i akt ten też oczywiście musi istnieć. Istnienie tego aktu oznacza tym samym, że istnieje idea bytu. Demonstracja tego jest pierwszym krokiem w dowodzeniu większej przesłanki⁸.

⁷ Por. B. Lonergan, *Insight...*, s. 539–540, 696 n.

⁸ Por. tamże, s. 664–669. Uczynienie z twierdzenia, że istnieje nieograniczony akt rozumienia wszystkiego o wszystkim, a tym samym, że istnieje idea bytu, ogniwa w łańcuchu dowodzenia istnienia Boga, może sprawiać wrażenie popadnięcia w aprioryzm, wejścia na drogi dowodu ontologicznego, bo, faktycznie, droga od tego twierdzenia do uznania istnienia Boga wydaje się już niedaleka. Trzeba jednak pamiętać, że nie jest to dowolnie, arbitralnie przyjęte założenie, ale wynik drobiazgowych analiz i ciągów dowodowych przeprowadzonych wcześniej przez Lonergana. Analizy te i do-

Od idei bytu do Boga

Drugim krokiem jest wykazanie, że idea bytu – to Bóg. Dokonuje się to poprzez analizę treści tej idei⁹. Idea ta nie może być treścią żadnego ograniczonego aktu ludzkiego rozumienia, ponieważ każdy taki akt może ująć jedynie fragment bytu. Idea ta nie może też być treścią jakiegś sumy ograniczonych aktów rozumienia, ponieważ żaden z nich nie rozumie bytu jako całości, a rozumienie to, jak każde rozumienie, należy do tej idei. Idea ta musi być zatem treścią jednego tylko aktu rozumienia, musi być absolutnie transcendentna wobec ludzkiego świata, ponieważ stanowi ostateczną granicę procesu rozumienia, jest rozumieniem wszystkiego o wszystkim, natomiast ludzkie rozumienie jest zawsze cząstkowe, zawsze w drodze, na kolejnym etapie. Możemy teraz przeanalizować treść tej idei. Dokonamy tego za pomocą rozróżnienia pomiędzy poznawalnością w zwykłym i w głębokim sensie tego słowa¹⁰.

wody nie zaczynają się od pojęcia, ale od faktu, od duchowego procesu, jakim jest nasze poznanie. Ponieważ taki jest punkt wyjścia – świat ludzkiego rozumienia i poznania, do Boga dochodzi się konsekwentnie (poprzez stwierdzenie konieczności istnienia całkowitej poznawalności) najpierw jako do Tego, który poznaje, rozumie w sposób pełny, absolutny, wszystko o wszystkim. Nie jest to jednak rozumowanie dedukcyjne, ale redukcyjne, rozumowanie, które szuka ostatecznego wyjaśnienia dla faktu naszego poznania, dla jego przygodności. Jest to więc w istocie rozumowanie analogiczne do klasycznych dowodów (we współczesnej wersji), na przykład do przedstawionego przez Stanisława Ziemiańskiego SJ argumentu z radykalnej przygodności (por. S. Ziemiański, *Teologia naturalna – filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 1995, s. 144–163). Rozumowania te najbardziej różni punkt wyjścia: klasycznie jest on kosmologicznie-ontologiczny, jest nim przygodność wszystkich bytów, dla Lonergana jest on podmiotowo-ontologiczny, jest nim przygodność naszego procesu poznania i naszej wiedzy. Całkowita poznawalność zawiera w sobie konieczność zachowania zasady racji dostatecznej. Jednak przez tę zmianę punktu wyjścia i przesunięcie akcentów Lonergan chce pokazać, że także duchowa rzeczywistość człowieka może być początkiem drogi do Boga. W ten sposób stara się on przyjąć, wykorzystać i pomnożyć dorobek filozofii nowożytnej i współczesnej, w której tak centralną rolę odgrywają badania nad ludzką podmiotowością i metody im służące.

⁹ Por. B. Lonergan, *Insight...*, s. 667–671, 680–683. W *Insight* Lonergan wykazuje najpierw, że idea bytu posiada wszystkie atrybuty Boga, a następnie dowodzi istnienia tej idei. Struktura jego dowodu pozwala jednak równie dobrze na porządek odwrotny. Ta odwrotna sekwencja jest bardziej przejrzysta i bardziej odpowiednia dla celów tego artykułu, w którym koncentrujemy naszą uwagę na istnieniu Boga, a nie na Jego atrybutach. Dla osoby wierzącej opisywanie Boga jako idei bytu może brzmieć strasznie. Wielu ludzi zapyta, co idea bytu, techniczne pojęcie języka filozoficznego, ma wspólnego z żywym Bogiem, Bogiem naszej wiary, którego spotykamy w religijnym doświadczeniu. Można jednak wykazać, że wszystko to, co mówimy o Bogu w wymiarze religijnym, daje się uzgodnić z ideą bytu, ma swoje miejsce w jej obrębie, może być elementem jej treści.

¹⁰ Por. B. Lonergan, *Insight...*, s. 670.

Poznawalność w zwykłym sensie jest poznawalnością wszystkiego, co może być rozumiane, jest treścią aktu pojmowania. W tym sensie poznawalne jest wszystko to, co można pojąć, w tym więc sensie mówi się o poznawalności materialnej lub abstrakcyjnej. Poznawalność w głębokim sensie polega natomiast na rozumieniu samego rozumienia, na tożsamości z nim, to jest to, co zostaje uchwycone, o ile autentycznie rozumie się. Jest ona gruntem, z którego wyrasta zwykła pojmowalność, jest ona podstawowym warunkiem każdego pojęcia. W tym więc sensie mówi się o poznawalności duchowej. To rozróżnienie pomiędzy głęboką i zwyczajną poznawalnością prowadzi do rozróżnienia pomiędzy pierwotnymi i wtórnymi komponentami idei bytu, które mogą być też nazwane pierwotnymi i wtórnymi inteligibiliami. Pierwotnym komponentem (primary component) idei bytu jest to, co nadaje jedność rozumieniu wszystkich konkretnych bytów, co zostaje uchwycone jako jedno, a także niematerialne, nieczasowe, nieprzestrzenne, jako podstawa rozumienia wtórnego komponentu (secondary component), czyli tego, co wielorakie, w tym również materialne, czasowe, przestrzenne. Lonergan stwierdza:

Zamiast mówić o pierwotnym i wtórnym komponencie idei bytu, możemy rozróżnić pomiędzy pierwotnym inteligibile i wtórnymi inteligibiliami. Pierwotne inteligibile jest poprzez tożsamość samym nieograniczonym aktem rozumienia. Jest to inteligibile w głębszym sensie, ponieważ jest to inteligibile tożsame z rozumieniem w akcie. Jest to unikalne inteligibile, ponieważ jest identyczne z unikalnym aktem nieograniczonego rozumienia. Z drugiej strony, wtórne inteligibilia są tym, co także jest ujmowane w takim stopniu, w jakim nieograniczony akt rozumie sam siebie. Są one poznawalne w zwykłym sensie, ponieważ są rozumiane; nie są jednak poznawalne w znaczeniu głębszym, ponieważ nieograniczony akt jest jednym rozumieniem wielu inteligibiliów, ale tylko jedno, unikalne, pierwotne inteligibile jest tożsame z nieograniczonym aktem¹¹.

Pierwotny komponent idei bytu jest więc tożsamy z rozumieniem nieograniczonego aktu, jest samo-rozumieniem tego aktu. A wtórny komponent w tej idei jest wszystkim tym, co jest rozumiane, o ile nieograniczony akt rozumie sam siebie. Ponieważ nieograniczony akt jest rozumieniem wszystkiego o wszystkim, kiedy rozumie on sam siebie, poprzez siebie rozumie on także wszystko o wszystkim. Dlatego też wtórny komponent zostaje uchwycony, o ile uchwycony zostaje pier-

¹¹ B. Lonergan, *Insight...*, s. 671. Ten fragment rozumowania Lonergana może przypominać dowód ze stopni doskonałości, który we współczesnej formie przedstawił między innymi Stanisław Ziemiański SJ (*Teologia naturalna...*, s. 164–171). Nie chodzi tu jednak o wykazywanie, że istnienie doskonałości ograniczonych i ustopniowanych zakłada istnienie Bytu najdoskonalszego, ale o analizę treści idei bytu, która ma być etapem na drodze do poznania Boga.

wotny komponent. Pierwotny komponent jest samo-rozumieniem idei bytu, wtórny komponent jest natomiast tym wszystkim, co jest konsekwencją tego rozumienia. Jak się okaże, dla wykazania tego, że idea bytu jest Bogiem, wystarczy przeanalizować tylko ten pierwotny komponent¹².

Fakt, że idea bytu jest wolna od jakiegokolwiek empirycznej pozostałości, prowadzi nas natychmiast do stwierdzenia, że jest ona także niematerialna, czyli duchowa, poza-przestrzenna i poza-czasowa. Idea bytu jako istniejąca poza czasem jest wieczna. Fakt, że idea bytu jest wolna od jakiegokolwiek empirycznej pozostałości, wskazuje także na jej konieczność. Jest tak, ponieważ przypadkowość jest formą empirycznej pozostałości i dlatego idea bytu musi być wolna od jakiegokolwiek formy przypadkowości. Może więc być albo konieczna, albo niemożliwa. Ale istnieje, a więc nie może być niemożliwa, nie może nie być, jest zatem konieczna.

Co więcej, trzeba zauważyć, że idea bytu jest bardzo szczególną ideą, ponieważ nie jest różna od aktu, którego jest treścią. Nie ma innej, wyższej idei, która mogłaby zawierać te trzy elementy: ideę bytu, nieograniczony akt i ich wzajemne relacje, ponieważ jeśli taka idea istniałaby, idea bytu nie byłaby rozumieniem wszystkiego, brakowałoby jej tego, co odróżniałoby ją od tej wyższej idei. Idea bytu jest zatem samorozumieniem, jest poznawalnością w głębokim sensie. Wszystkie trzy elementy są obecne w idei bytu i dlatego stanowi ona rozumienie nieograniczonego aktu, jest nieoddzielna od tego aktu, w rzeczywistości nie można odróżnić jej od niego. Idea bytu jest tożsama z aktem, którego jest treścią.

Jednakże nieograniczony akt, jako nieograniczony, jest absolutnie niepodważalny, niekwestionowalny, ponieważ obejmuje wszystko i dlatego nie może podlegać korekcie, rewizji czy doskonaleniu. A to, co jest absolutnie niepodważalne, jest także bezwarunkowe i prawdziwe. Tak więc idea bytu jest także pierwotną prawdą. A to, co jest poznawane poprzez prawidłowe i prawdziwe rozumienie, jest bytem, i dlatego idea bytu jest bytem. Jest pierwotnym bytem, ponieważ zawiera w sobie wyjaśnienie samej siebie, nie potrzebuje żadnych dalszych wyjaśnień, a zarazem jest jedynym bytem, który może być wyjaśnieniem dla wszystkich innych bytów. To także dlatego możemy nazywać tę ideę bytem pierwotnym.

Byt ten jest więc bezwarunkowy i sam siebie tłumaczy. Musi on cechować się w każdym aspekcie najwyższą doskonałością bez jakiegokolwiek defektu, braku czy niedoskonałości; ponieważ każdy defekt,

¹² Por. B. L o n e r g a n, *Insight...*, s. 696 n.

brak czy niedoskonałość jest rodzajem ograniczenia. Akt nieograniczony musiałby rozumieć to ograniczenie i w ten sposób istniałoby ono w nieograniczonym akcie, co jest niemożliwe.

Co więcej, skoro prawda i dobro są tożsame z bytem poznawalnym, to całkowicie doskonały byt pierwotny jest także pierwotną prawdą i pierwotnym dobrem. A pierwotne dobro jest tożsame z całkowicie doskonałym aktem miłości, ponieważ

[...] w zupełnie doskonałym bycie duchowym pierwotne inteligibile jest tożsame nie tylko z nieograniczonym aktem rozumienia, ale także z zupełnie doskonałym aktem afirmacji pierwotnej prawdy i z zupełnie doskonałym aktem miłości pierwotnego dobra. Co więcej, akt afirmacji nie jest drugim aktem różnym od nieograniczonego aktu rozumienia, a akt miłości nie jest trzecim aktem różnym od rozumienia i afirmacji. Ponieważ jeśliby tak było, wtedy byt pierwotny byłby niekompletny i niedoskonały, potrzebowałby dalszych aktów afirmacji i miłości, aby być kompletnym i doskonałym¹³.

Ta sama zasada wewnętrznej jedności pierwotnego bytu jest podstawą sądu stwierdzającego, że musi on w każdym aspekcie być absolutną jednością, musi być absolutnie prosty. Wszelka złożoność, jaką spotykamy w bycie skończonym, ograniczonym, proporcjonalnym wobec naszego sposobu poznawania (na przykład złożoność wewnętrznych przyczyn, potencji, formy i aktu), jest tu niemożliwa. W bycie pierwotnym wszystko jest tożsame ze wszystkim.

To, co powiedzieliśmy tutaj o bycie pierwotnym na podstawie analizy jego pierwszych komponentów, może być kontynuowane dzięki analizie jego komponentów wtórnych, ale teraz nie jest to konieczne. Te atrybuty, do których już tutaj doszliśmy, wystarczają do stwierdzenia, że byt pierwotny jest tożsamy z Tym, którego nazywamy Bogiem. Jest tak, ponieważ byt pierwotny ma atrybuty, o jakich mówi się wprost w filozofii klasycznej, a nie wprost w religii, jako o wyłącznych atrybutach Boga. Żadne istnienie z dziedziny bytu ograniczonego, proporcjonalnego nie może mieć takich własności, bo one wyłączałyby je z tego obszaru. Jedynie Bóg może je posiadać i z tego powodu byt pierwotny, czyli idea bytu – to Bóg.

W ten sposób zakończyliśmy prezentację uzasadnienia większej przesłanki w sylogizmie. Jak widać, osnowa tego rozumowania jest następująca: z faktu, iż rzeczywistość jest całkowicie poznawalna, wnioskuje się, że istnieje idea bytu, a z faktu, że istnieje idea bytu, wynika, że istnieje byt pierwotny, którym jest Bóg. Razem z przed-

¹³ Tamże, s. 681.

stawionym wcześniej dowodem mniejszej przesłanki – o całkowitej poznawalności bytu – jest to całość zarysu argumentu Lonergana za istnieniem Boga.

Dowód ten został przedstawiony w jego głównej strukturze, w jego kluczowych, podstawowych krokach, w głównym toku myśli. Oczywiście, każdy z tych kroków, każdy aspekt tego dowodu może być omawiany w sposób bardziej precyzyjny i wyczerpujący. To omówienie czy rozszerzenie może być szczególnie ważne w ewentualnym sporze z osobami reprezentującymi odmienne stanowiska filozoficzne, zwłaszcza z tymi, które negują nawet samą możliwość takiego dowodu. Uprzedzając i przygotowując taką dyskusję na temat możliwości i ważności tego argumentu, omówimy teraz tych kilka jego aspektów, które wydają się dla niej szczególnie istotne.

Transcendentalny charakter dowodu

Twierdzenie, że dowód na istnienie Boga jest możliwy, oraz skonstruowanie go oznacza zajęcie jasnego stanowiska w odwiecznym sporze filozofów. Jak wiadomo, jest wiele ważnych systemów i szkół filozoficznych, które negują możliwość takiego dowodu, podobnie jak jest wielu ważnych filozofów i szkół filozoficznych, które bronią jego możliwości i usiłują go zbudować¹⁴. Oczywiście stanowisko w kwestii możliwości takiego dowodu zależy bezpośrednio od rozwiązania innych najważniejszych problemów w ramach danej filozofii czy tradycji filozoficznej. Każdy dowód może być ważny jedynie w określonym horyzoncie, przy określonych założeniach, wymaga określonego przedrozumienia i dotyczy to oczywiście także tego dowodu. Jego akceptacja zależy zatem od wcześniejszego przyjęcia istotnych elementów filozofii Lonergana, w tym zwłaszcza filozofii poznania i metafizyki, ponieważ, jak wiadomo, stanowisko w kwestii filozofii Boga jest zwykle w dużym stopniu funkcją poglądów w obrębie tych dwóch dyscyplin. Lonergan stwierdza:

¹⁴ Wyczerpujący przegląd jednych i drugich stanowisk można znaleźć w leksykonach: *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren Lexikon von Adorno bis Wittgenstein*, hrsg. von Karl-Heinz W e g e r, Freiburg ⁴1988; *Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart, ein Autoren-Lexikon*, hrsg. von Karl-Heinz W e g e r, Freiburg 1987. W literaturze polskiej najnowszą całościową interpretację klasycznych dowodów w świetle osiągnięć współczesnej nauki (czyli tak zwaną teodyceę scjentystyczną) zawiera wymieniany już podręcznik S. Z i e m i a ń s k i e g o SJ (*Teologia naturalna...*, s. 119–273).

Z całą pewnością do rozumowania zakradłby się błąd, jeśliby nie przyjąć zupełnego zerwania z różnymi prądami nowożytnej myśli, która forsuje ateizm albo agnostycyzm. A takie zupełne zerwanie zachodzi właśnie w odrzuceniu, z korzeniami i gałęziami, stanowisk przeciwnych i w całkowitej akceptacji stanowisk¹⁵

Ogólnie Lonergan nazywa „stanowiskiem” swoje własne poglądy, a „stanowiskiem przeciwnym” – te, które są z nimi sprzeczne. Oczywiście, przyjęcie stanowiska Lonergana oznacza także odrzucenie filozofii, które nie są zgodne z jego podstawowymi przekonaniem na temat poznania, rzeczywistości i obiektywności. Jak długo pozostaje się w labiryncie kantyizmu, empiryzmu, pozytywizmu, scjentyzmu albo pewnych odmian idealizmu czy egzystencjalizmu, tak długo nie można przyjąć prawdziwości tego dowodu. Koniecznym dla niego horyzontem jest stanowisko krytycznego realizmu, które zostało sformułowane przez Lonergana. Dowód ten jest ważny zatem o tyle, o ile ważne są kluczowe tezy filozofii Lonergana (przedstawione w poprzednich artykułach). Ostateczne podstawy tego dowodu zależą od poprawności Lonerganowskiej analizy niezmienniej struktury poznawczej i jej nieograniczonej intencjonalności jako apriorycznego skierowania i dążenia podmiotu do prawdy i dobra. Analizy te oraz fundamentalne tezy metafizyczne (które są też bezpośrednią ich konsekwencją) stanowią dla Lonergana klucz do wszystkich istotnych problemów filozoficznych. Jak wiadomo, zarówno w rozwiązaniu problemu krytycznego, jak i w dowodzie na istnienie Boga, powoływaliśmy się nieustannie na Lonerganowskie analizy intencjonalności i na jego tezę o całkowitej poznawalności bytu, czyniąc to w decydujących momentach wywodu. W istocie dowód ten polega na poszerzonej analizie zasady zupełnej poznawalności bytu. Wyrasta on zatem z samego centrum transcendentalnej myśli Lonergana, z jego rozumienia transcendentalności, wywodzi się z podstawowych przesłanek jego filozofii. Także kluczowe pojęcia tego dowodu mają transcendentalne znaczenie. W takim sensie dowód ten może być nazwany transcendentalnym ujęciem trans-

¹⁵ B. Lonergan, *Insight...*, s. 697; por. tamże, s. 413 n.; B. Lonergan, *The General Character of the Natural Theology of Insight*, Chicago 1973, s. 6. Tekst ostatni jest wykładem wygłoszonym na Uniwersytecie w Chicago Divinity School, w marcu 1967 r., wydanym w Regis College. Oczywiście trzeba pamiętać, że oryginalność poglądów Lonergana, jak każdego myśliciela, musi być i jest bardzo ograniczona. Każdy w wysokim stopniu jest dziełem tradycji, w ramach której tworzy. Najbardziej oryginalna jest u niego teoria poznania, a poza tym jego filozofia jest wprost utkana z elementów filozofii klasycznej i nowożytnej, a jej nowość polega szczególnie na nowej formie ich syntezy z podmiotowo-transcendentalnego punktu widzenia.

endentnej rzeczywistości, można go nazwać dowodem transcendentnym¹⁶.

Ścisłe powiązanie pomiędzy poznaniem bytu transcendentnego i całą filozofią Lonergana wynika z faktu, że dowód ten jest naturalną, nieuniknioną konsekwencją jego filozoficznych analiz (a głębiej: poznawczych dążeń podmiotu), jest nieusuwalną kontynuacją tego wszystkiego, co było wcześniej. Dowód ten nie jest ani drugorzędny, ani przypadkowy, ani czysto akademicką kwestią. Nie jest on jakimś sztucznym dodatkiem do naszej wiedzy, lecz jest skutkiem aktywności poznawczej, jaka pochodzi z samej istoty naszej intencjonalności, z głównego strumienia procesu poznawczego¹⁷. Kwestia Boga powstaje w sposób naturalny, kiedy podmiot poszukuje ostatecznego wytłumaczenia bytu proporcjonalnego, wytłumaczenia, które musi istnieć, ale nie można go znaleźć w obszarze tego bytu. Pytanie o Boga rodzi się także w sposób naturalny, kiedy podmiot usiłuje skonstruować metafizykę całego bytu, a nie tylko bytu proporcjonalnego; kiedy pyta on, czy nasz świat mógłby być poznawalny nie mając rozumnej podstawy; kiedy próbuje on osiągnąć uniwersalny punkt widzenia, w którym jest w stanie wytłumaczyć nie tylko naturę bytu, ale także istnienie i pochodzenie stanowisk przeciwnych. W kierunku całości bytu oraz ku tworzeniu metafizyki ogólnej podmiot jest prowadzony poprzez swoje nieograniczone pragnienie poznania, które sprawia, że szuka on nieustannie, dopóki nie wyczerpie wszystkich możliwości poznania. W ten sposób poznanie Boga – dzięki najwyższej godności jego przedmiotu i dzięki ostatecznemu wyjaśnieniu bytu proporcjonalnego, które z niego pochodzi – ukazuje się jako kulminacja i ukoronowanie całego procesu poznania, jako najwyższy i ostateczny etap rozwoju ludzkiej intencjonalności¹⁸.

¹⁶ Por. F. E. Crowe SJ, *Bernard Lonergan's Thought on Ultimate Reality and Meaning*, „Ultimate Reality and Meaning” 4:1981, s. 66.

¹⁷ Por. B. Lonergan, *Insight...*, s. 663 n., 706 n.; tenże, *Religious Commitment*, [w:] *The Pilgrim People: A Vision with Hope*, ed. J. Papien, Villanova 1970, s. 45–69, 66.

¹⁸ Por. B. Lonergan, *Insight...*, s. 765, 663; tenże, *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1976, s. 107 n. [B. Lonergan, *Method in Theology*, London²1975]. Wskazywanie, że kwestia Boga jest głęboko zakorzeniona w samej naturze ludzkiego poznania, jest szczególnie ważne w obecnych czasach, kiedy to wielu filozofów zaprzecza w ogóle jej istnieniu. Lonergan sądzi też (podobnie jak inni transcendentaliści), że poznanie Boga jest ukryte w całej naszej wiedzy, w całym naszym rozumieniu, ponieważ jedynie Bóg może być ostatecznym jego wytłumaczeniem. Píše: „Nasz podmiot stał się aktem wglądu czy rozumienia, a Bóg jest nieograniczonym aktem rozumienia, wiecznym zachwytem, który rozbłyska w każdym archimedesowskim zawołaniu: *eureka*” (B. Lonergan, *Insight...*, s. 706). Zapisane tu uwagi można rozwijać (wraz z koniecznymi uzupełnieniami) w postaci analogicznej do dowodu ist-

Tak więc poznanie Boga jest naturalnym owocem fundamentalnego dążenia poznawczego jedności empirycznej, inteligentnej i racjonalnej świadomości, jaką jesteśmy. Afirmacja Boga w sposób nieunikniony rodzi się z autentycznego samopoznania, samoprzyswojenia i samoakceptacji podmiotu. To głębokie osadzenie dowodu w samej naturze naszej struktury poznawczej i intencjonalności widać też jasno w sposobie afirmacji Boga. Afirmujemy istnienie Boga, podobnie jak czynimy to z każdym innym istnieniem, czynimy to poprzez uchwycenie wirtualnie nieuwarunkowanego i wydanie racjonalnie uzasadnionego sądu. Oczywiście, nie uchwytujemy tego, co formalnie nieuwarunkowane – Boga w głębi swojej istoty, w głębi jego wyjątkowego sposobu bycia, gdzie On sam w sobie nie posiada żadnych warunków, a jedynie to, co jest wirtualnie nieuwarunkowane, a co jest jednak konieczne i wystarczające dla naszej afirmacji istnienia Boga¹⁹ Istnienie każdego bytu jest znane właśnie o tyle, o ile zostaje racjonalnie zaafirmowane. Tak samo jest w przypadku istnienia Boga. Powiedzenie, że Bóg jest przedmiotem rozumnej afirmacji, przedmiotem sądu konkretnego faktu, i powiedzenie, że Bóg istnieje – jest jednym i tym samym. Lonergan stwierdza:

Nasza wiedza o istnieniu Boga jest naszą wiedzą o prawdzie konkluzji: «Bóg istnieje». Św. Tomasz zauważa, że człowiek zna esse Boga w takim stopniu, w jakim zna prawdę twierdzenia «Bóg istnieje». Prawda jest środkiem naszego poznania bytu: *verum est medium in quo cognoscitur ens*. To kwestia podstawowa we wszystkim, co mówimy na temat poznania²⁰.

Z analizy procesu poznawczego wiemy, że to sąd, a nie doświadczenie jest najważniejszym momentem procesu prowadzącego do afir-

nienia Boga z ludzkiego pragnienia szczęścia, jednak celem Lonergana nie było podanie wszystkich możliwych dowodów, ale znalezienie ich formy najbardziej podstawowej i ogólnej.

¹⁹ Por. B. Lonergan, *Insight...*, s. 695; tenże, *Metoda w teologii...*, s. 82.

²⁰ B. Lonergan, *Understanding and Being: an Introduction and Companion to Insight. The Halifax Lectures by Bernard Lonergan*, Toronto 1980, s. 298. Lonergan podkreśla, że chociaż zarówno istnienie bytu proporcjonalnego, jak i istnienie Boga poznajemy wydając racjonalne sądy – istnienia te nie są takie same. Główna różnica polega na tym, że żaden podmiot w obszarze bytu proporcjonalnego nie może znaleźć sam w sobie jakiegokolwiek definitywnej odpowiedzi na pytania na temat swojego lub innego istnienia, Bóg natomiast jest bytem, który tłumaczy sam siebie, jest wyjaśnieniem nie tylko dla świata, ale także dla samego siebie (por. B. Lonergan, *Insight...*, s. 692). Dla podkreślenia tej odmienności istnienia bardzo trafna jest uwaga Karla Rahnera, że na drodze reduktywnego myślenia wszystko wyjaśniamy poprzez Boga, natomiast Boga wyjaśniamy jako niewyjaśnialnego (bo nie możemy znać adekwatnie takiego sposobu istnienia jak Jego).

macji istnienia jakiegoś bytu. Ostatecznym środkiem, dzięki któremu poznajemy rzeczywistość, jest prawda sądu, a nie dane. I właśnie ten fakt daje nam możliwość stwierdzenia istnienia Boga, chociaż nie mamy o Nim żadnych bezpośrednich danych, ale istnieje decydujące dla naszego dowodu, racjonalne połączenie pomiędzy istnieniem Boga a danymi wskazującymi na istnienie innych bytów. Istnienie tego połączenia jest potwierdzone przez cały proces konstruowania ogólnej metafizyki. Momenty w nim najważniejsze to utożsamienie rzeczywistości z bytem, następnie utożsamienie bytu z całkowitą poznawalnością oraz utożsamienie tej poznawalności z nieograniczonym aktem rozumienia, z ideą bytu, która posiada atrybuty Boga i wyjaśnia wszystko inne²¹. Lonergan upatruje decydującego momentu tego procesu w utożsamieniu rzeczywistości z bytem, gdzie byt jest rozumiany jako ujęcie transcendentalne, jako cel czystego pragnienia poznania²². Ta identyfikacja pozwala na przypisanie rzeczywistości wszystkiego, co można powiedzieć o bycie. Tak więc kluczowy krok w argumentacji zostaje dokonany w filozofii Lonergana, na długo zanim dojdzie się w niej do kwestii Boga²³.

Reszta argumentacji wynika z tego utożsamienia, wyjaśnienie pojęcia bytu i rzeczywistości prowadzi nas do pojęcia Absolutu. Po tej identyfikacji wystarczy zaafirmować istnienie pewnej rzeczywistości (może to być afirmacja własnego istnienia, albo całego horyzontu istnienia czy też jakiegokolwiek jego elementu) i tak otrzymujemy podstawowe elementy dowodu: afirmację pewnego istnienia oraz połączenie pomiędzy tym istnieniem i istnieniem Boga. Właśnie to połączenie umożliwia ekstrapolację od bytu proporcjonalnego do transcendentnego, umożliwia osiągnięcie wiedzy transcendentnej, częściowe chociaż zaspokojenie bezinteresownego, nieograniczonego pragnienia poznania prawdy²⁴. To z istnienia tego ogniwa wynika paradoks moż-

²¹ Por. B. Lonergan, *Insight...*, s. 698.

²² Na temat ujęcia transcendentalnego por.: D. Oko, *Lonerganowskie rozwiązanie...*, s. 38–40.

²³ Por. F. E. Crowe SJ, *Bernard Lonergan's Thought...*, s. 68; R. Hepburn, *Transcendental Method: Lonergan's Arguments for the Existence of God*, „Theoria to Theory” 7:1973, s. 47.

²⁴ Uznanie istnienia dostępu do wiedzy transcendentnej oznacza zajęcie stanowiska odmiennego wobec stanowiska Kanta. Lonergan wyjaśnia w ten sposób, dlaczego myśl kantowska, choć bogata i płodna w zakresie tematyki, którą odkryła, nie może osiągnąć wiedzy transcendentnej: „Dialektyka transcendentalna opiera swoje twierdzenie o transcendentalnej iluzji na tym, że to, co nieuwarunkowane, nie jest składnikiem konstytutywnym sądu, ale po prostu ideą regulatywną czystego rozumu. Jednakże schematyzm kategorii dostarcza połączenia pomiędzy zmysłami i czystymi ka-

liwości osiągnięcia przez ograniczony intelekt jakiejś wiedzy na temat nieograniczonego bytu. Umożliwia to wykazanie, że Bóg – chociaż jest bytem transcendentnym – jest wewnątrz horyzontu bycia, do którego mamy pewien dostęp, który jest nam przynajmniej częściowo znany. A według Lonergana to właśnie ten Byt transcendentny jest formalnym, adekwatnym przedmiotem ludzkiego intelektu, podczas gdy byt proporcjonalny jest dla niego jedynie bezpośrednio proporcjonalnym przedmiotem. Jest on całkowicie na miarę intelektu, odpowiedni dla niego, ale nie zaspokaja całkowicie jego pragnienia poznania. Jedynie byt transcendentny, choć tylko częściowo dostępny dla intelektu, może być jego przedmiotem adekwatnym – adekwatnym wobec nieograniczoności tego pragnienia²⁵.

Prawdę, że tylko Bóg może być adekwatnym przedmiotem ludzkiego intelektu, widać również w tym, że właściwie w każdym ludzkim pytaniu jest ukryte pytanie o istnienie Boga. Kiedy pytamy o jakikolwiek byt przypadkowy, o jakikolwiek aspekt czy moment tego bytu, chcemy znaleźć odpowiedź tak kompletną i wyczerpującą, jak tylko to możliwe. Ale jakikolwiek byt uwarunkowany może być dla nas zupełnie wyczerpująco zrozumiały tylko w świetle swej relacji do Bytu transcendentnego, a nie do siebie samego lub innego bytu. W ten sposób, kiedy o coś pytamy, kiedy pytamy bez ograniczeń, ostatecznie pytamy o Boga, zwracamy się w Jego kierunku i jesteśmy na Niego otwarci²⁶. Dlatego zadając pytania na różnych etapach rozwoju osobowego i dziejowego, zadając je w przeróżnych kulturach, ludzie ostatecznie pytają pośrednio o Boga. To ukryte pytanie wraz z wyraźnymi, jasnymi pytaniami metafizycznymi i egzystencjalnymi pociąga człowieka do szukania ostatecznej odpowiedzi. Wiadomo, że przytłacza-

tegoriami rozumienia; takie połączenie jest uprzednie w stosunku do sądu i jest składnikiem konstytutywnym w konkretnym sądzie. W końcu, podczas gdy Kant nie zauważa, że schematyzm jest po prostu zastosowaniem tego, co wirtualnie nieuwarunkowane [...], pozostaje faktem, że to, co nieuwarunkowane jest podstawą dla schematyzmu, i tak uzasadnia konkretny sąd na temat argumentacji samego Kanta” (B. Lonergan, *Insight...*, s. 664).

²⁵ Por. *The Natural Desire to See God*, [w:] *Collection: Papers by Bernard Lonergan*, edd. F. E. Crowe, R. M. Doran, Toronto ²1988, s. 82 n.; *Christ as Subject: A Reply*, tamże, s. 176.

²⁶ Por. *Existenz and Aggiornamento*, [w:] *Collection...*, s. 230; *Religious Commitment...*, s. 55. Według Lonergana, chociaż pytanie o istnienie Boga kryje się w każdym pytaniu, niemniej jednak (w przeciwieństwie do stanowiska innych tomistów transcendentalnych) nie współ-potwierdza się Boga w każdym sądzie. Jest tak, ponieważ dla wydania sądu wystarczy spełnienie ograniczonej liczby warunków, uchwycenie tego, co wirtualnie nieuwarunkowane. Por. także przypis „w” F. Crowe’a w pierwszym z powyższych artykułów.

jąca większość ludzi znajduje pozytywną odpowiedź na to pytanie, co oznacza, że poznanie Boga jest dla nich osiągalne. Lonergan pisze:

[...] ponieważ trudno jest poznać, czym jest nasze poznanie, dlatego trudno też jest poznać, czym jest nasze poznanie Boga. Jednakże, tak jak nasze poznanie jest wcześniejsze od wszelkiej analizy poznania i o wiele łatwiejsze niż ona, tak też nasze poznanie Boga jest zarówno wcześniejsze, jak i łatwiejsze aniżeli jakakolwiek próba nadania mu formalnego wyrazu²⁷.

Poznanie Boga, wiedza o Jego istnieniu jest osiągalna, ponieważ właściwie opiera się na jednej podstawowej, prostej myśli: ani świat, ani człowiek nie mogą być same dla siebie wyjaśnieniem, nie posiadają ani fundamentu, ani sensu bez istnienia Istoty Najwyższej, pomiędzy którą a nimi istnieje przepastna różnica. Ta jedna prosta myśl nie przedstawia sobą specjalnych trudności, nie wymaga specjalnego procesu uczenia i dlatego stanowi twarde jądro popularnej, powszechnej, zdroworozsądkowej wiedzy o Bogu, jaką spotykamy we wszystkich kulturach i we wszystkich epokach historycznych. Jedynie skonstruowanie formalnie poprawnego dowodu czy odrzucenie wielu możliwych zastrzeżeń filozoficznych jest znacznie trudniejsze. Jest to praca, która może trwać do końca życia. Właśnie ta różnica pomiędzy względnie łatwym podejściem zdrowego rozsądku do istnienia Boga a jego trudnym filozoficznym sformułowaniem jest szczególnym przypadkiem bardziej ogólnej różnicy pomiędzy dziedziną zdrowego rozsądku a dziedziną teorii.

Meta-struktura dowodu

Fakt, że pytanie o Boga jest ukryte w każdym pytaniu, wyjaśnia także istnienie wielu możliwych dróg do afirmacji istnienia Boga. Każdy byt z dziedziny bytu proporcjonalnego jest we wszystkich swych aspektach nieuwarunkowany, ale jedynie wirtualnie nieuwarunkowany, to znaczy jest uwarunkowanym, którego warunki są aktualnie spełnione. Dlatego nie jest całkowicie poznawalny sam w sobie – bo jest to poznawalność uwarunkowana. Z tego powodu każdy z tych bytów i każda z ich własności może być punktem wyjścia na drodze do Boga, na drodze do poznawalności, która jest formalnie nieuwarunkowana. Lonergan stwierdza, że „istnieje tak wiele innych dowo-

²⁷ B. Lonergan, *Insight...*, s. 705; por. także tegoż, *Philosophy of God, and Theology*, Philadelphia 1973, s. 55 n.

dów na istnienie Boga, ile jest aspektów niezupełnej pojmowalności w świecie bytu proporcjonalnego²⁸.

Sąd ten dotyczy wszystkich dowodów, także pięciu dróg św. Tomasa. Te dowody są jedynie pięcioma specyficznymi przypadkami bardziej ogólnego twierdzenia, że byt proporcjonalny jest ostatecznie całkowicie pojmowalny i stąd poznanie jego istnienia jako czystego faktu nie jest czymś wystarczającym. Dlatego też, aby wykazać istnienie Boga, nie potrzebujemy wiele w punkcie wyjścia. Wystarczy tutaj jakikolwiek byt, jakikolwiek aspekt rzeczywistości. Może to być cały świat, może to być samoafirmujący się podmiot, ale może też być konkretny byt o najskromniejszym statusie ontologicznym²⁹. Jest tak, ponieważ żaden byt nie może ostatecznie być rozumiany bez odwołania się do bytu transcendentnego. Każdy taki potencjalny dowód jest sam w sobie ważny, ponieważ ma głęboką podstawę w afirmacji powiązania pomiędzy bytem proporcjonalnym a transcendentnym.

Wielość potencjalnych dowodów nie powinna dziwić – jeżeli już na jakiegokolwiek podstawie uznaje się istnienie Boga-Stwórcy. Jeżeli świat jest dziełem Boga, jeżeli został przez Niego stworzony, musi zależeć od Boga we wszystkich swych aspektach, na wszystkie możliwe sposoby. A każda z tych zależności może być drogą od stworzenia do Stwórcy. Jest to całkowicie zrozumiałe z punktu widzenia aktu stwórczego. Tak jak bytowo zasadniczo jest jedna droga do istnienia stworzeń, jeden rodzaj aktu stwórczego o jednej, określonej strukturze (*creatio ex nihilo*), który z nicości wyprowadza nieprzeliczone mnóstwo bytów i ich własności, tak poznawczo jest jedna struktura drogi do stwierdzenia istnienia Stwórcy, która rozpoczynać się może od każdego z nieprzeliczonych bytów i ich własności³⁰. Dlatego przy jedynym możliwym dowodzie pod względem struktury może istnieć nieskończenie wiele dowodów pod względem punktu wyjścia. Droga do Boga jest kognitywnym cofaniem się po liniach bytowego aktu stwórczego, od stworzeń w kierunku Stwórcy, jest uprawnionym i koniecznym zredukowaniem stworzenia do Stwórcy, jedynym możli-

²⁸ B. Lonergan, *Insight...*, s. 701.

²⁹ Tę prawdę szczególnie trafnie uchwycił w poetyckiej intuicji Jan Kasprówicz, pisząc w wierszu *Tę samą chodzę drogą*:

Ta jedna licha drzewina
nie trzeba dębów tysięcy!
z szeptem się ku mnie przegina:
Jest Bóg i czegoś ci więcej?

³⁰ Na tę zasadniczo jedną formę drogi do Boga zwracał uwagę między innymi ks. Józef Tischner (idąc tutaj za ks. Kazimierzem Kłóskiem); por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 195 n.

wym wy tłumaczeniem stworzenia – przez Stwórcę. Dlatego w najgłębszym, ostatecznym znaczeniu ten świat w każdym swym wymiarze i aspekcie nie jest i nie powinien być przeszkodą, ale przeciwnie – jest i powinien być drogą prowadzącą do Boga, bo w każdym swym aspekcie i wymiarze jest on Jego znakiem. Może się stać przeszkodą jedynie wtedy, jeśli któryś z jego bytów (lub ich własności) jest ceniony bardziej, niż na to zasługuje, a nawet zostaje zabsolutyzowany. Dlatego nie wydaje się rzeczą słuszną zbytnie przeciwstawianie sobie dowodów, przecenianie jednych kosztem drugich, na przykład antropologicznym kosztem kosmologicznym lub na odwrót. Każdy dowód, który zachowuje zasadniczą strukturę dowodu, może być ważny. A jeżeli jakiś filozof podkreśla szczególnie mocno prawomocność pewnego wybranego dowodu, nie musi to być konsekwencją domniemanej nieprawomocności innych dowodów, ale może być raczej konsekwencją właściwości jego filozofii, albo też jego osobistych upodobań lub awersji.

Możliwość istnienia więcej niż jednego dowodu widać już w sposobie, w jaki Lonergan konstruuje swój dowód. Przygotowując grunt pod ogólną afirmację Boga, Lonergan oferuje początkowy, „mały” dowód. W XIX rozdziale *Insight*, w podrozdziale 8. wykazuje on, że zasada przyczynowości jest prawomocna i prowadzi do afirmacji istnienia nieograniczonego aktu rozumienia³¹. Natomiast w podrozdziale 9.,

³¹ Por. B. Lonergan, *Insight...*, s. 674; B. Tyrrel, *Bernard Lonergan's Philosophy of God*, South Bend 1974, s. 132. Wobec dowodu z przyczynowości istnieje dobrze znany zarzut sformułowany między innymi przez Bernarda Russela. Stwierdza on, że dowód ten jest wewnętrznie sprzeczny, ponieważ opiera się na twierdzeniu, że wszystko musi mieć przyczynę, a na końcu wnioskuje, że istnieje Bóg, który nie posiada żadnej przyczyny. W odpowiedzi trzeba zauważyć, że zarzut ten jest oparty na błędnym rozumieniu wstępnej przesłanki. Zasada przyczynowości nie mówi, że wszystko ma przyczynę, ale tylko to wszystko, co jest przypadkowe, co nie tłumaczy samo siebie, co nie posiada w sobie ostatecznego fundamentu. Jedynie byt, który jest zależny, który *posiada* istnienie, a *nie jest* istnieniem, który posiada możliwość bycia lub niebycia, musi mieć jakąś przyczynę. Ale byt, który nie ma żadnej przyczyny, musi istnieć, ponieważ bez istnienia takiego bytu nie mogłoby istnieć nic innego. Musimy przyjąć jego istnienie, pomimo że nie znamy i nie możemy znać jego struktury bytowej (bo zbyt radykalnie różni się ona od naszej). Byt ten nie może być niebytem, ponieważ z nie-bytu może pochodzić jedynie nie-byt. Można też lepiej to wyrazić mówiąc bardziej o Bogu jako *ens a se* aniżeli *causa sui*. Giovanni Sala stwierdza: „Już w obszarze rzeczywistości proporcjonalnej wobec naszego poznania (w świecie doświadczenia) wytłumaczenie, a zatem przyczyna, o ile tłumaczy i w stopniu, w jakim tłumaczy, nie odsyła do czegoś innego. Jednak w aspekcie, w którym nie tłumaczy (który jest innym aspektem!) i w stopniu, w którym nie tłumaczy, przyczyna odsyła do czegoś innego. Takimi są wszystkie wytłumaczenia świata, które pozostają w obszarze samego świata. [...] Tam, gdzie argumentacja już osiągnęła ostateczne wytłumaczenie (co nie oznacza, że zapośrednicza ona jego wyczerpujące poznanie),

w którym omawia pojęcie Boga, Lonergan dowodzi, że nieograniczony akt rozumienia ma wiele cech, które są identyczne z wyłącznymi atrybutami Boga, tak więc musi on być Bogiem. W ten sposób podrozdziały 8 i 9 razem stanowią prawomocny dowód na istnienie Boga. Podrozdział 10, dotyczący Jego afirmacji, jest tylko bardziej wypracowaną i ogólną formą dowodu, w którym zasada przyczynowości jest zastąpiona przez jeszcze bardziej ogólną zasadę całkowitej poznawalności. W najogólniejszej formie dowodu, w tym meta-dowodzie nie korzystamy wyraźnie z zasady przyczynowości. Jednakże dowód z przyczynowości jest szczególnie ważną formą dowodu, ponieważ przyczynowość jest odpowiedzią na pytanie o podstawy istnienia. Odpowiadając na pytanie o poznawalność istnienia musimy odwołać się do zasady przyczynowości³².

wszelkie odsyłanie ustaje. Pierwsza przyczyna, Bóg, nie jest zatem jednym ogniwem więcej w łańcuchu bytów, które mają przyczynę. Poznawalność Boga, Jego natura są tożsame z jego własnym istnieniem. Teraz istnienie nie odsyła do czegoś innego, żeby móc istnieć” (G. B. Sala, *Dio e la ragione umana*, „Rassegna di Teologia” 20:1979, s. 252.)

³² Zauważamy tu ważną różnicę w sposobie afirmacji Boga pomiędzy Lonerganem a innym wybitnym katolickim transcendentalistą, J. B. Lotzem SJ. Prof. Lotz (inspirowany między innymi filozofią Heideggera) utrzymuje (podobnie, jak ks. Ziemiański w swojej, wspomianej już tutaj, podstawowej i najbardziej ogólnej formie dowodu z przygodności radykalnej), że najbardziej ogólną formą dowodu jest dowód z istnienia, z ontologicznego rozróżnienia pomiędzy *Sein* i *Seiende*. Jak wiadomo, Lonergan utrzymuje, że najogólniejszą i najlepiej ugruntowaną formą dowodu jest dowód z całkowitej poznawalności. Jednakże ta całkowita poznawalność musi być oczywiście poznawalnością czegoś, co istnieje, i w ten sposób istnienie także należy do przesłanek dowodu Lonergana. Swoje stanowisko określa on następująco: „Powstaje pytanie w odniesieniu do priorytetu, jaki przyznaliśmy poznaniu formując nasze ujęcie. Nie przeszliśmy od ograniczonego przypadku aktu, od aktu ograniczonego przez potencję – do aktu czystego. Przeszliśmy od wglądu jako czegoś ograniczonego do nieograniczonego aktu rozumienia. Po pierwsze, sądzę, że obydwa te procesy są równoważne; dochodzi się tu do tych samych wniosków, chociaż na różne sposoby. Istnieje oczywista zbieżność wniosków, jakie znajdujemy w każdej prezentacji pojęcia lub atrybutów Boga, oraz wniosków, do jakich my doszliśmy. Dlaczego są one równoważne? Dlatego, że byt i rozum są korelatywne. Byt, tak jak go określiliśmy, jest celem rozumu, celem czystego pragnienia poznania. Wolę zaczynać od rozumu, ponieważ w ten sposób zostaje usunięta wszelka niejasność znaczenia bytu i sensu, w jakim używam tego terminu, kiedy pytamy, czy w Bogu zachodzi pierwszeństwo istnienia przed poznaniem czy poznania przed istnieniem” (B. Lonergan, *Understanding and Being...*, s. 296.) Z tego powodu, według Lonergana, logicznie pierwszym boskim atrybutem nie jest *ipsum esse subsistens*, lecz *ipsum intelligere* (por. B. Lonergan, *Insight...*, s. 700). Wydaje się, że różnicę ujęcia obu filozofów można wytłumaczyć uświadamiając sobie, że zarówno w Bycie Pierwotnym, Absolutnym, jak i w akcie poznania (tutaj w ograniczonym stopniu) dana jest tożsamość istnienia i poznania. Lonergan i Lotz konstruując swoje drogi do Boga koncentrują się na różnych aspektach

Można więc powiedzieć, że dowód zaprezentowany tutaj jest z punktu widzenia filozofii transcendentnej Lonergana, po pierwsze, najbardziej powszechną formą wszystkich innych dowodów, jest meta-dowodem, a po drugie, każdy potencjalny dowód musi zawierać pewne elementy tego dowodu, jeśli ma posiadać nienaruszalną moc i ostateczne krytyczne ugruntowanie³³. W tym artykule nie zajmujemy się całym dowodem na istnienie Boga, ale tylko jego drugą częścią, tą, która dotyczy bezpośrednio Boga. Jest tak, ponieważ ważność przedstawionej tutaj argumentacji zależy, jak wiadomo, od ważności kluczowych analiz i argumentacji w dziedzinie epistemologii i metafizyki. W szerokim sensie wszystkie te analizy i argumentacje należą do tego dowodu, są jego pierwszą częścią. Aby poznać istnienie Boga, trzeba najpierw poznać istnienie jakiegoś bytu. Niezależnie od dowodu ontologicznego, którego Lonergan nie akceptuje, wszystkie znane dowody są dowodami a posteriori i zawierają jako swą konieczną, nieusuwalną część przesłankę dotyczącą istnienia jakiegoś bytu lub jakiejś własności bytu³⁴. Jednakże aby przyjąć istnienie jakiegoś bytu, musimy udowodnić, że poznajemy rzecz samą w sobie, musimy w tym celu przeprowadzić analizy teoriopoznawcze i rozwiązać problem krytyczny. Aby dokonać przejścia od bytu proporcjonalnego do transcendentnego, trzeba wykazać, że byt jest całkowicie poznawalny. Tu wydają

tej tożsamości. Konsekwentnie można mówić o meta-strukturze drogi do Boga opartej na poznaniu i na istnieniu; por. E. Coreth, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck³1980, s. 136.

³³ Por. B. Lonergan, *Understanding and Being...*, s. 303; tenże, *Insight...*, s. 695. Istnienie jednej, uniwersalnej formy wszystkich dowodów rozwiązuje problem widoczny między innymi w *quinquae viae*, a polegający na tym, że pozostaje jeszcze do udowodnienia, iż byt, jaki osiąga się na końcu każdego dowodu, jest zawsze tym samym bytem.

³⁴ Por. B. Lonergan, *Insight...*, s. 701. Według Lonergana wszystkie formy dowodu ontologicznego na istnienie Boga są błędne. Jest tak, ponieważ analiza ogólnych pojęć może być jedynie źródłem twierdzeń analitycznych, które dotyczą tych pojęć, a więc naszego myślenia, nie rzeczywistości. Aby przejść od zdań analitycznych do zdań określających rzeczywistość pozapojęciową, potrzeba konkretnego sądu o fakcie, ponieważ afirmacja istnienia jest nam dana jedynie w takim sądzie. Dowód ontologiczny może być ważny jedynie dla samego Boga, który jest istnieniem wyjaśniającym samego siebie, dla którego wiedza o tym, kim jest, i o tym, czy jest, jest tym samym. Ale ponieważ samowjaśniające rozumienie nieograniczonego aktu jest dla nas nieosiągalne, argument ontologiczny jest dla nas także nieosiągalny. Dowód Lonergana, chociaż zaczyna się podobnie jak dowód ontologiczny od analizy pojęcia, tylko tym razem pojęcia idei bytu, to jednak od dowodu ontologicznego zdecydowanie odróżnia go włączenie do rozważań faktycznie istniejących bytów, jako tego, czego wyjaśnienie prowadzi do Boga; por. B. Lonergan, *Insight...*, s. 693 n.; tenże, *Understanding and Being...*, s. 157; *The Dehellenization of Dogma*, [w:] *A Second Collection by Bernard J. F. Lonergan, S. J.*, edd. W. F. Ryan, B. J. Tyrrell, Philadelphia 1974, s. 31.

się potrzebne pierwsze kroki współczesnego dowodu na istnienie Boga. Różnice pomiędzy następnymi krokami różnych dowodów pochodzą od różnic pomiędzy konkretnymi bytami czy aspektami bytów, które badamy. W najogólniejszej formie dowodu pytamy o poznawalność całego bytu, a w każdej mniej ogólnej formie pytamy o poznawalność jakiejś części lub własności bytu. Jednakże struktura każdego dowodu jest zawsze taka sama, ponieważ wszystkie one polegają na wykazaniu, że tylko w Bogu możemy znaleźć ostateczne podstawy poznawalności (i istnienia) każdego bytu.

Oczywiście przedstawiona tu teoria, choćby z racji swej nowości, jest otwarta na dalszy rozwój, dalsze sprecyzowania i korekty, wprost domaga się krytycznej dyskusji. Szczególnie warte i potrzebujące dalszego opracowania wydają się występujące tu pojęcia poznawalności, intencjonalności, dowodu i bytu, co jednak nie może być zadaniem jednego artykułu. Koncepcja Lonergana jest też tylko etapem na drodze rozwoju myśli filozoficznej i nawet jeśli jej szczególną zasługą jest otwarcie myśli katolickiej na myśl współczesną, to oczywiście nie może być ani całkiem oryginalna, ani raz na zawsze rozwiązywać wszystkich istotnych problemów. Niezależnie od tego trzeba jednak podkreślić, że w tej koncepcji dowodu widać szczególnie wyraźnie, jak metoda transcendentálna, jak badanie z perspektywy podmiotu może nadawać jedność, spójność myśleniu filozoficznemu. Widać też, jak antropologiczny punkt wyjścia nie musi bynajmniej prowadzić do subiektywizmu, ale, wprost przeciwnie, do bardziej krytycznie ugruntowanego obiektywizmu. Filozofia Lonergana pokazuje też, jak można współcześnie twórczo kontynuować wielkie tradycje metafizyki klasycznej, a zarazem przyswajając sobie nowożytną filozofię podmiotu. Nie ma innej drogi, bo filozofia musi starać się zrozumieć obydwa kosmosy: kosmos świata zewnętrznego i wewnętrzny kosmos osoby. Oba nawzajem się tłumaczą, oba w całym swoim istnieniu wydają się być ostatecznie manifestacją Istnienia Najwyższego.

DIE BEJAHUNG GOTTES ALS DIE ENDGÜLTIGE ENTFALTUNG DER MENSCHLICHEN INTENTIONALITÄT

Zusammenfassung

Bernard Lonergan (1904–1984), der führende Vertreter der Maréchal-Schule im Raum der englischsprachigen Philosophie, hat seine Version des Arguments für Gott in seinem Hauptwerk: *Insight. A Study of Human Understanding* (Toronto ⁵1992) dargestellt. Die Argumentation wird im folgenden Syllogismus zusammengefaßt: „Wenn die Wirklichkeit vollständig intelligibel ist, existiert Gott. Nun aber ist die Wirklichkeit vollständig intelligibel. Also existiert Gott“. Wir wissen um die vollständige Intelligibilität der Wirklichkeit, weil wir sie mit dem Sein identifizieren und Sein als das Ziel des reinen Verlangens nach Erkenntnis definieren. Also Wirklichkeit ist das, was erkennbar, intelligibel ist und sonst nichts. Wenn etwas disparat zu unserem intelligenten und rationalen Fragen wäre, wäre es demnach außerhalb des Seins, also nichts. Aber jedes Seiende und die Welt als ganze können nicht völlig erklärt werden, also vollständig intelligibel sein, falls wir uns nur auf die Welt beschränken. Die gesuchte Erklärung muß nun ein unbegrenzter Verstehensakt sein, dessen Inhalt die vollständige Intelligibilität und somit die Idee des Seins selbst ist, die keiner Bedingung außerhalb ihrer bedarf, um wahr zu sein. Ist die Idee des Seins wahr, dann existiert sie. Die Analyse des unbegrenzten Verstehensakt zeigt, daß er mit Eigenschaften Gottes ausgestattet ist. Dieser Beweis umfaßt die verschiedenen herkömmlichen Gottesbeweise, insofern letztere von den verschiedenen Aspekten der bedingten Intelligibilität der Welt ausgehen und setzen voraus, daß sie als bloßes Faktum nicht existieren können. Dieser Beweis stellt also die Meta-Struktur aller Beweise dar, weil er die Grundform der Entfaltung unseres Fragens und Suchens, unserer unbegrenzten erkenntnischen Intentionalität ist.