

Artur Andrzejuk: Monizm i pluralizm w filozofii Boga

Bóg Spinozy jest tożsamy z całym światem. Nie jest jego stwórcą, bo w panteizmie, który jest przecież monizmem, nie ma miejsca na przyczynowanie: nie ma tu kto przyczynować i nie ma czego przyczynować – wszystko wszak jest tym samym, jedną i tą samą substancją – pisze prof. Artur Andrzejuk w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Spinoza. Źródła nowoczesności”.

Étienne Gilson podobno mawiał, że można być pobożnym mnichem, modlić się dzień i noc, ale jeśli się jest monistą, to nie dojdzie się do problemu Boga w filozofii. Natomiast jeśli się nawet jest bezbożnikiem, ale w filozofii jest się pluralistą, to czy się chce czy nie, pytając o przyczyny, dojdzie się do problemu pierwszej przyczyny.

Pierwszą i najbardziej znaną w historii filozofii wersję monizmu głosił Parmenides, żyjący na przełomie VI i V wieku przed Chrystusem, i zapoczątkowana przez niego szkoła eleacka (Zenon z Elei i Melissos z Assos). Parmenides uważał, że wszystko cokolwiek jest, jest bytem, natomiast zaprzeczeniem bytu jest niebyt, którego nie ma. Uważa się, że Parmenides do analizy tak pojętego bytu używał dwóch zasad, mianowicie zasady tożsamości mówiącej, że byt jest i zasady niesprzeczności mówiącej, że byt nie jest niebytem, bo niebytu nie ma. Tak pojęty byt był jeden, wieczny i niezmienny. Był wieczny, ponieważ nie było niczego, co mogłoby stać u początku bytu. Tym początkiem bowiem nie mógł być niebyt, bo niebytu nie ma, a to, czego nie ma, nie działa. Podobnie twórca szkoły eleackiej uzasadniał niezmienność

bytu. W co miałyby się bowiem zmienić? Co może być czymś różnym od bytu? Tym czym innym jest niebyt, ale niebytu nie ma. Z tego samego powodu także nie ma drugiego bytu, bo czym miałyby się różnić. Od bytu różni się tylko niebyt, a niebytu nie ma[1].

W tak pojętym bycie nie ma miejsca dla Boga jako pierwszej przyczyny, bo w ogóle nie ma przyczyn, a co najwyżej można sam ten byt utożsamiać z Bogiem, co nazwano panteizmem. W czasach już nowożytnych do takich konkluzji doszedł Benedykt Spinoza, żyjący w XVII wieku, który był w pewnym sensie kontynuatorem kartezjańskiego racjonalizmu, jednak uznał, wbrew Kartezjuszowi, że nie ma dwóch substancji – myślącej i rozciągłej – lecz jest jedna substancja, która stanowi wszystko zarazem: Boga, naturę, wszechświat. „Przez substancję rozumiem – pisał – to, co istnieje”[2]. Skojarzenie więc z bytem Parmenidesa nie jest przypadkowe (choć monizm starożytny Spinoza poznał bardzo pośrednio). Substancja w jego systemie nie jest przez nic wytworzona, stanowi przyczynę samej siebie, jej istota w sposób konieczny zawiera istnienie[3]. I Spinoza dodaje, że tą substancją jest Bóg[4]. Kartezjańska „myśl” i „rozciągłość” jawią się tu jako atrybuty Boga. Wielość rzeczy, którą spontanicznie ujmujemy w naszym poznaniu, jest niczym innym jak przejawami tych atrybutów (*modi*). Ale – jak podkreśla Spinoza – nie istnieją one gdzieś obok Boga-substancji, ale w nim. Jeszcze bardziej „poleacku” mówi Spinoza w słynnej odpowiedzi dla „mężów uczonych”, w której wyjaśnia istotę swoich poglądów. Píše tam, że byt jest wieczny, prosty, nieskończony i niepodzielny[5].

Można zapytać, jak powstają takie ujęcia, całkowicie sprzeczne z naszym bezpośrednim poznaniem, w którym spontanicznie dostrzegamy wielość i różnorodność przedmiotów, a zdrowy rozsądek podpowiada nam ich realność i względną samodzielność. Wydaje się, że zarówno u eleatów, jak i w kartezjanizmie źródło ujęć jest podobne: samo „czyste” myślenie, całkowicie

odseparowane od doświadczenia. Parmenides wprost zakwestionował („nieodpowiedzialne”) poznanie zmysłowe, a jego uczniowie, szczególnie zaś Zenon, dołożyli wszelkich starań, aby podważyć naiwne, jak sądzili, zaufanie ludzi do swoich pięciu zmysłów. W wyniku tego zrodziły się poglądy, które Arystoteles określił mianem szaleństwa rozumu. Podobnie Spinoza widział (po kartezjańsku) jedynie w rozumie autonomiczne źródło wiedzy. Punktem wyjścia uczynił analizę kartezjańskiego pojęcia substancji jako „tego, co istnieje samo przez się i co może być samo przez się pojęte”. Wnioski, które z tej definicji wyprowadził, stawały się przesłankami dedukcji, w wyniku czego powstał skomplikowany system filozoficzny – ściśle monistyczny i panteistyczny.

*Przyjęcie bytu pierwszego w
porządku przyczynowym jest po
prostu uczynieniem tego
porządku czymś niesprzecznym*

Filozofia
pluralistyczna ma
swoje źródło w
podstawowej refleksji
na temat poznawania
otaczającej nas
rzeczywistości.

Pierwszy wniosek tego poznania jest taki, że istnieją co najmniej dwa byty: ten poznawany i ja, czyli ten, który poznaje. Oczywiście potem, w miarę rozwoju poznania dowiadujemy się, że bytów nas otaczających jest więcej, że są one różne, a zarazem podobne, co z czasem określono jako analogia bytowa. Gdy więc otaczający nas świat postrzegamy jako pluralistyczny, czyli składający się z wielu różnych przedmiotów powiązanych różnymi relacjami, to wśród tych relacji dostrzegamy zależności przyczynowe, że mianowicie jeden byt jest przyczyną innego bytu lub powodem jakiś w nim skutków. Nie trzeba podejmować wielkiego trudu intelektualnego, żeby dostrzec, że zależności przyczynowe są ze sobą powiązane, ba, że układają się nawet w pewne łańcuchy i układy. Gdy to dostrzeżemy, musi pojawić się pytanie o początek takiego układu przyczyn, czyli o byt, który jest przyczyną innych bytów, ale

sam nie jest przez cokolwiek uprzyczynowany, który jest po prostu bytem pierwszym. Jeśli bowiem nie przyjmiemy tego pierwszego bytu, to zależności przyczynowe musimy prowadzić w nieskończoność, co samą zasadę przyczynowania uczyni absurdalną, gdyż pozbawioną uzasadnienia. Tymczasem w obserwowanym przez nas świecie widzimy wyraźnie zależności przyczynowe, które absurdalne nie są. Przyjęcie bytu pierwszego w takim porządku przyczynowym jest po prostu uczynieniem tego porządku czymś niesprzecznym.

Święty Tomasz z Akwinu zestawiał pięć takich dorzecznych sposobów dochodzenia do stwierdzenia istnienia pierwszej przyczyny w różnych systemach filozoficznych[6]. Najbardziej znana jest droga pierwsza, Arystotelesowska, która bierze pod uwagę problem ruchu, rozumianego zresztą bardzo szeroko, jako wszelka zmiana. Otóż poszukując ostatecznej przyczyny ruchu dochodzimy do pierwszego nieruchomego poruszyciela, który w tym systemie filozoficznym jest po prostu Bogiem. Druga droga, najskromniej zresztą przez Tomasza zarysowana, chyba z tego powodu, że była mu osobiście najbliższa, bierze pod uwagę przyczynowanie w ogóle. Bóg pojawia się tutaj jako po prostu pierwsza przyczyna. W innym miejscu Tomasz dopowie, że chodzi tu o przyczynowanie istnienia i Bóg jawi się jako pierwsza przyczyna istnienia, jako samoistny akt istnienia – *ipsum esse subsistens*. Droga trzecia, która jest ukłonem Akwinaty wobec wielkiego filozofa muzułmańskiego Awicenny, rozważa zagadnienie konieczności i możliwości. Stwierdza bowiem Awicenna, że wszystkie byty, które poznajemy, nie są bytami koniecznymi, ponieważ kiedyś ich nie było, a skoro w pewnym momencie zaistniały, to znaczy, że przedtem były bytami możliwymi. Jeśli zaś wszystkie byty są możliwe, to kiedyś nie było żadnego bytu i nie ma powodu, dla którego nagle miałby się pojawić. Musi zatem istnieć byt, który jest konieczny, który istnieje zawsze i który powoduje, że byty możliwe stają się realne. I to jest Bóg w filozofii Awicenny. Droga czwarta odwołuje się do filozofii Platona, a właściwie jej neoplatońskiej modyfikacji, rozważa bowiem

problem doskonałości, które w neoplatonizmie są ściśle zhierarchizowane. Z tego punktu widzenia każda doskonałość cząstkowa wskazuje na doskonałość absolutną, którą jest w tej filozofii Bóg. Ostatnia piąta droga nawiązuje do pewnych rozważań św. Augustyna. Można powiedzieć nawet, że jest to filozoficznie ujęty problem opatrności Bożej lub coś, co dziś nazywa się inteligentnym projektem. Chodzi mianowicie o to, że porządek i celowość, które obserwujemy w przyrodzie, wskazują na inteligentnego twórcę. Ta celowość bowiem jest tak zadziwiająca, że nie może być dziełem przypadku, musi być, wobec tego, dziełem jakiegoś intelektu i to intelektu nadzwyczajnego po prostu absolutnego, czyli intelektu Boga.

Wszystkie te drogi świętego Tomasza zbudowane na podstawie dwóch tez. Pierwsza z nich to odrzucenie poglądu, że Boga da się poznać bezpośrednio. Akwinata uważa, że jest to niemożliwe, ponieważ nasze poznanie jest zmysłowo-intelektualne i nie ma w intelekcie niczego, czego by wcześniej nie było w zmysłach. Tymczasem Bóg jest duchem i jest wobec tego niepoznawalny bezpośrednio dla naszych zmysłów[7]. Druga teza wyjściowa to właśnie pluralizm, czyli przekonanie, że rzeczywistość stanowi wiele realnych bytów jednostkowych, które są skutkiem działania konkretnych powodujących je przyczyn[8]. Akwinata z dużej kolekcji rozmaitych dowodów na istnienie Boga wybrał te pięć, które ilustrują dochodzenie do pierwszego bytu w różnych systemach filozoficznych i które przyjmują realizm bytowy oraz odrzucają tezę o bezpośrednim poznaniu Boga.

Odkrywając istnienie Boga św. Tomasz zarazem wskazał na Jego podstawową strukturę to mianowicie, że jest on samoistnym aktem istnienia. Z tego faktu wynikają dalsze konsekwencje dotyczące istoty Boga. Oczywiście przede wszystkim Tomasz podkreśla, że tą istotą Boga jest Jego istnienie, a wszystko, co przypisujemy Bogu właściwie utożsamia się z Jego istnieniem. Pierwszym atrybutem Boga, na który Tomasz wskazuje analizując Jego strukturę

samoistnego aktu istnienia, jest niezmienność Boga, czyli np. że Bóg jest wieczny tzn. nie ma początku i nie będzie miał końca. Ponadto Bóg, będąc wyłącznie aktem istnienia, jest bytem prostym i – jak powiedziano – właściwie Jego istota utożsamia się z Jego istnieniem, co powoduje także, że taki byt jest tylko jeden i przekłada się w dalszych konsekwencjach na doskonałość Boga, czyli przede wszystkim, że jest On nieskończony w swej istocie, co oznacza także wszechmoc Boga, a więc to, że Bóg stwarza wszystkie byty. Owa doskonałość Boga jest źródłem doskonałości w bytach stworzonych, bo Bóg stanowi, jak pisze Tomasz, nadobfite źródło tych doskonałości np. rozumności i wolności[9]. Pamiętać tylko trzeba, że wszystko w Bogu utożsamia się z Nim samym, czyli utożsamia się z Jego *esse*. Tak pojęty Bóg jest stwórcą świata. Dzieje się to w ten sposób, że stwarza istnienie zapoczątkowujące każdy byt jednostkowy. Każdy więc byt to, że istnieje, ma od Boga. Nie oznacza to jednak, że Bóg w jakikolwiek sposób wchodzi w strukturę tego bytu. Stwarzanie polega na urealnieniu przez Boga na zewnątrz siebie, pochodzącego wprawdzie od Niego, ale osobnego istnienia, które zapoczątkowuje różny od Boga nowy byt jednostkowy. Bóg i stworzone byty są więc osobnymi bytami – osobnymi substancjami. Mogą natomiast wiązać się relacjami, co zresztą następuje i stanowi religię.

Bóg Spinozy jest tożsamy z całym światem. Nie jest jego stwórcą, bo w panteizmie, który jest przeciw monizmem, nie ma miejsca na przyczynowanie: nie ma tu kto przyczynować i nie ma czego przyczynować – wszystko wszak jest tym samym, jedną i tą samą substancją.

Nietrudno zauważyć, że monistyczny „byt” Parmenidesa i panteistyczna „substancja” Spinozy mają wiele cech Boga św. Tomasza. Różnica jest jednak zasadnicza: u Tomasza Bóg jest stwórcą innych różnych od Niego bytów. A Bóg Spinozy jest zarazem wszystkimi bytami, które zresztą są wyłącznie przejawianiem się Jego atrybutów, np. myślenia i rozciągłości. W Bogu-

substancji Spinozy ginie nie tylko Bóg jako osoba, ale nie ma tam także miejsca na jakiegokolwiek Jego relacje z ludźmi, bo do nawiązania relacji potrzebne są co najmniej dwa byty. Co więcej, w tym panteizmie nie ma miejsca też dla człowieka jako osoby, który w tym systemie jest tylko pewnym *modi* substancji-Boga.

U Spinozy wolność nie polega na swobodnym wybieraniu, lecz na poznaniu i uznaniu konieczności

Nie sposób w krótkim artykule wskazać na wszystkie konsekwencje tych dwóch ujęć Boga. Jednakże warto

zwrócić uwagę na jedną z nich: wolność człowieka. W filozofii pluralistycznej, np. takiej, jaką jest tomizm, wolność człowieka może wchodzić w kolizję z wszechmocą Boga oraz Jego wszechwiedzą i niezmiennością, ale w perspektywie relacji osobowych człowieka z Bogiem można wolność człowieka uzasadnić decyzją Boga (pozostawił Bóg człowieka „w rękę rady jego”[10]). W panteizmie Spinozy, który z konieczności musi być zarazem determinizmem, koncepcja wolności woli ludzkiej i potrzeba etyki uzasadnia się o wiele bardziej karkołomnie, odwołując się do stoickiej koncepcji wolności jako zgodności z naturą, która jest ściśle zdeterminowana. Dlatego Spinoza pisze, że działanie zgodne z naturą, wolne i słuszne jest jednym i tym samym. Wynika jednak z tego, że wolność nie polega na swobodnym wybieraniu, lecz na poznaniu i uznaniu konieczności.

Wspomniano już, że świat, który poznajemy, zadziwia nas. Filozofowie od dawna uważają, że zdziwienie to jest początkiem filozofii. Niekiedy dyskutuje się, co właściwie jest powodem tego zdziwienia, jaka jest jego natura? Profesor Mieczysław Gogacz uważa, że podstawową przyczyną zdziwienia jest realność poznawanego bytu, wskazująca na jego istnienie, które jest w

każdym bycie jego wewnętrznym, urealnającym go elementem. I prof. Gogacz dodaje, że to zdziwienie może być początkiem pewnej aktywności intelektualnej, czyli właśnie filozofii, ale może także przerodzić się w swego rodzaju zachwyty, a nawet uwielbienie, i to jest początek pewnej naturalnej religii. Ta religia, jego zdaniem, ma na początku charakter właśnie panteistyczny, ponieważ zadziwiający nas istnienie dostrzegamy w każdym bycie, wobec czego swoiście spontanicznie każdy byt otaczamy uwielbieniem. W tym miejscu właśnie potrzebna jest filozofia, a przede wszystkim metafizyka, czyli filozofia bytu, która dzięki starannej analizie zadziwiających nas bytów doprowadza do tezy, że choć poznawane przez nas bezpośrednio byty są realne i wspaniale skomponowane, nie są bytami samoistnymi, nie stanowią absolutu, są bytami zależnymi od swych przyczyn i od nich pochodnymi. Powoli buduje się refleksja, która doprowadza do wniosku, że istnieje pierwsza przyczyna sprawcza istnienia bytów bezpośrednio przez nas poznawanych, którą jest istnienie samoistne, byt pierwszy, absolutny, Bóg.

Nawiązując do przywołanego poglądu prof. Gogacza można wobec tego powiedzieć, że panteizm jest pewnym pójściem na skróty w naszym poznaniu świata, jest skutkiem zdziwienia i zachwyty, a zarazem niepodjęcia trudu myślenia, trudu analizy jawiącej się nam w poznaniu rzeczywistości. Jest po prostu skutkiem braku dobrej filozofii. Z tego wynika, że filozofia jest konieczna dla człowieka chociażby dlatego, że w panteizmie nie tylko nie ma miejsca dla Boga, ale nie ma także miejsca dla człowieka, bo wszystko jest jednym i tym samym.

prof. Artur Andrzejuk

Foto: Domena publiczna

Przypisy:

[1] Przekłady zachowanych fragmentów tekstów Parmenidesa wraz z omówieniem jego doktryny można znaleźć w: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1993, s. 139-151 (przekładów fragmentów Parmenidesa w tym podręczników dokonał z greki Marian Wesoły); zob. też: M. Wesoły, *Parmenides z Elei – physikos*, „Studia Filozoficzne – Nowa Seria”, 10 (2001) 2 (38), s. 59-70. Godne polecenia są też przekłady i analizy Kazimierza Mrówki, zob. K. Mrówka, *Analiza B 8, w. 51-61 Poematu Parmenidesa*, „Logos i Ethos”, 31 (2011) 2, s. 183-201; K. Mrówka, *Parmenides. Ścieżka prawdy. Analiza fragmentów B 1-B 8, w. 1-51*, Warszawa 2012; K. Mrówka, *Poemat Parmenidesa. Fragmenty B 9-17, B 19 139*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 50 (2012), s. 118–139.

[2] B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, t. I, tłum. I. Myślicki, Warszawa 1954, def. III, s. 3 (w Internecie, w ramach programu Wolne Lektury, dostępny jest starszy przekład Ignacego Myślickiego, który konsekwentnie używa słowa „istota” na oddanie łacińskiego terminu *substantia*).

[3] Tamże, tw. VII, s. 9.

[4] Tamże, tw. XIV, s. 20. Wszystkie pozostałe przytoczone twierdzenia Spinozy można znaleźć w pierwszej księdze jego (cytowanej wyżej) *Etyki*, s. 3-23.

[5] B. Spinoza, *Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedź autora wielce pomocna dla wyjaśnienia jego idei*, tłum. L. Kołakowski, Warszawa 1961, s. 172–175.

[6] Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3 resp. Istnieje co najmniej kilka polskich tłumaczeń tego fragmentu *Summy* Tomasza (sam *Traktat o Bogu*, w którym jest on zawarty, ma dotychczas trzy różne polskie przekłady). Przekład autora artykułu wraz z krótkim omówieniem zawarty jest w: A. Andrzejuk, *Małe vademecum tomizmu*, Warszawa 1999, s. 27-37 (opracowanie to dostępne jest w Internecie na stronie www.katedra.uksw.edu.pl). Szerzej zagadnienie podjęto w: A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako filozof*, wyd. 2, Warszawa 2019, s. 38-44 oraz A. Andrzejuk, *Filozofia bytu w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2018, s. 182-192. Warto też zwrócić uwagę na interpretację Tomasza Stępnia w: T. Stępień, *Teodycea, czyli filozofia Boga*, w: *Tomizm konsekwentny*, red. A. Andrzejuk, Warszawa 2022, s. 47-67 (opracowanie dostępne w Internecie na stronie www.tomizm.org). Natomiast zagadnienia te ujęte w perspektywie teologicznej podjęte zostały w: A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako teolog*, Warszawa 2022 (książka ta też dostępna jest na www.tomizm.org).

[7] Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1 resp. Kwestia poznawalności Boga oraz problem Jego atrybutów podejmują (w różnym stopniu) wszystkie wymienione poprzednio publikacje, zwykle bezpośrednio po partiach poświęconych „drogom” św. Tomasza. Poznawalności Boga u św. Tomasza dotyczy kwestia 12. pierwszej części *Summa Theologiae*. Tomasz uważa, że Bóg nie jest bezpośrednio przez nas poznawany, ale nie jest tak, że jest w ogóle kimś niepoznawalnym ze swojej natury. Akwinata mówi, że jest wręcz przeciwnie, ponieważ wszystko, co poznajemy, poznajemy dzięki temu, że to istnieje, wobec tego Bóg, który jest czystym aktem istnienia, jest ze swej

natury kimś najbardziej poznawalnym. Natomiast może być niepoznawalny przez jakiś byt ze względu na ograniczoność jego narzędzi poznawczych. To tak jak powszechnym źródłem zmysłowego widzenia jest światło i wszystko widzimy dzięki światłu, a źródłem światła na ziemi jest słońce, tymczasem nietoperz nie widzi światła, a samo słońce by go oślepiło. W odniesieniu do Boga, ze względu na Jego bytową strukturę, nie działa nasz aparat poznawczy, co oczywiście nie oznacza, że Bóg jest niepoznawalny, a oznacza tylko tyle, że my nie poznajemy go za pomocą naszego naturalnego aparatu poznawczego, który jest zmysłowo-intelektualny. Dlatego nasze poznanie ma za swój właściwy przedmiot byty materialne. Ale dzięki swemu intelektualnemu charakterowi może pytać o przyczyny tych bytów, a badając przyczyny dociera do Boga jako przyczyny istnienia bytów bezpośrednio przez nas poznawanych. Co więcej, w tych bytach bezpośrednio przez nas poznawanych znajdujemy różne doskonałości różnych cech, które także muszą mieć swoją przyczynę. Wobec tego, badając także te doskonałości, możemy wskazać na Boga jako ich źródło.

[8] Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 2 resp. Dalsze kwestie cytowanej części *Summy* dotyczą zagadnień poruszonych poniżej w artykule.

[9] *Omnes perfectiones in quibuscumque rebus inventas, necesse est originaliter et superabundanter in Deo esse*. Tomasz z Akwinu, *Compendium Theologiae* I, cap. 21. Tekst dostępny po polsku w tłumaczeniu Jacka Salija: Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. i opr. J. Salij OP, Poznań 1984, s. 11–131 (wydrukowano go kilka razy w różnych zbiorach tłumaczeń tekstów Akwinaty; dostępny jest także w wersji elektronicznej na stronie www.it.dominikanie.pl).

[10] Syr 15, 14.

