

RAFAŁ SZOPA*

TEIZM, PANTEIZM I PANENTEIZM
A RELIGIJNOŚĆ CZŁOWIEKA W ŚWIETLE METODOLOGII
LARRY’EGO LAUDANA I IMRE LAKATOSA

WSTĘP

Pytanie o religijność człowieka – co postaram się pokazać w niniejszym artykule – jest pytaniem dotyczącym *de facto* natury bytu ludzkiego. Nie chodzi o przededefiniowanie człowieka w świetle jednej cechy, jaką jest religijność, gdyż rozumność i wolna wola wystarczająco, jak się wydaje, określają, kim człowiek rzeczywiście jest i odróżniają go od innych bytów¹. Religijność jest jednak na tyle specyficzną cechą charakterystyczną człowieka, że poniekąd *implicite* zakłada pozostałe cechy konstytutywne, tzn. stanowi niejako tło dla rozumności i wolności i tak jak rozum i wolna wola odnosi się również do wszystkich ludzi. Różnica pomiędzy religijnością a rozumnością i wolnością dotyczy sposobu realizacji tych cech w działaniu człowieka. O ile bowiem rozum i wolna wola są cechami – używając terminologii metafizyki tomizmu egzystencjalnego – w akcie, tj. praktycznie stale realizującymi się w czynach człowieka, o tyle religijność może pozostawać w możliwości, tzn. wcale nie musi prowadzić do urzeczywistnienia się w działaniu w postaci konkretnej religii. Religijność tkwi zatem potencjalnie w człowieku, ale do swego

* Rafał Szopa – doktor (filozofia chrześcijańska), asystent w Studium Nauk Humanistycznych i Społecznych Politechniki Wrocławskiej, specjalizuje się w filozofii chrześcijańskiej; e-mail: rafal.szopa@pwr.edu.pl.

¹ Oczywiście takie stanowisko jest uzasadnione z perspektywy filozofów chrześcijańskich, którą podziela również autor niniejszej książki.

ureczywistnienia potrzebuje rozumu i wolnej woli, dlatego też pozwala spojrzeć na naturę ludzką z szerszej perspektywy i takiej też wymaga, aby zobaczyć, czym ona sama w swej istocie jest.

Religijność można rozpatrywać w ramach szeroko pojętej teorii bytu. W metafizyce jest wiele prób określenia relacji między Bogiem a światem, ale zwłaszcza trzy wydają się być najbardziej godnymi uwagi z punktu widzenia religijności człowieka: teizm, panteizm i panenteizm. Dlatego też struktura pracy będzie następująca: najpierw zostanie przedstawione metafizyczne tło problematyki religijnej na przykładzie teizmu, panteizmu i panenteizmu. Później – w świetle metodologii badawczej Larry’ego Laudana i Imre Lakatosa – te trzy ujęcia metafizyczne relacji Bóg – świat zostaną poddane próbie oceny. Artykuł został napisany z punktu widzenia tomizmu egzystencjalnego.

1. METAFIZYCZNE TŁO PROBLEMATYKI RELIGIJNEJ

Szerokie spojrzenie na ludzką naturę umożliwia metafizyka. Jest bowiem najogólniejszą nauką, której przedmiotem materialnym jest „wszystko, co realnie istnieje”². Metafizyka dotyczy też „pierwszych i ostatecznych przyczyn”³, dlatego może stanowić adekwatne narzędzie do określenia istoty religijności. Najpierw jednak trzeba zobaczyć, jaka jest ontyczna budowa człowieka, z której religijność się bierze. Pozwoli to odpowiedzieć na pytanie o przyczynę zaistnienia religii⁴.

Jako że człowiek jest jednym z wielu bytów pluralistycznej interpretacji rzeczywistości⁵, to aby zrozumieć ontyczną strukturę świata, a więc i człowieka, trzeba zacząć od przyjrzenia się najważniejszym doktrynom metafizycznym nawiązującym do istnienia świata oraz odnieść je do ontycznej struktury bytu ludzkiego, w tym do cechy religijności. Zaczniemy więc od doktryny panteizmu. Można go zdefiniować następująco: „[...] pogląd filozoficzny uznający tylko jeden rodzaj rzeczywistości (monizm), utożsamiający całą rzeczywistość (świat) z Bogiem lub bytem absolutnym”⁶. Termin «panteizm» pochodzi z początku XVIII w. i po raz pierwszy został użyty przez J. Fay’a w 1709 r., krytyka J. Tolanda, który w 1705 r.

² A. MARYNIARCZYK. *Monistyczna i dualistyczna interpretacja rzeczywistości*. Lublin 2006 (*Zeszyty z metafizyki 1*) s. 26.

³ *Tamże* s. 14.

⁴ Jest to ujęcie tomizmu egzystencjalnego. W rozdziałach IV i V przeanalizujemy nie-metafizyczne ujęcia religii, które w świetle tomizmu egzystencjalnego są wartościowe, ale niewystarczające, aby dać ostateczne odpowiedzi o istotę i pochodzenie religii. Nie-metafizyczne podejścia do religii są opisane np. w V. DREHSEN, W. GRÄB, B. WEYEL. *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*. Tłum. L. Łysień. Kraków 2008.

⁵ A. MARYNIARCZYK. *Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości*. Lublin 2004 (*Zeszyty z metafizyki 2*).

⁶ M. CISZEWSKI. *Panteizm*. <<http://www.ptta.pl/pef/pdf/p/panteizm.pdf>> [dostęp: 18.09.2017].

wprowadził termin «panteista» do języka angielskiego w komentarzu do teologicznego dzieła z 1697 r. matematyka z Cambridge J. Raphsona⁷. Prób precyzyjnego ujęcia panteizmu było wiele. Przedstawia je S. Kowalczyk w artykule *Czym jest panteizm?*⁸ Generalnie rzecz biorąc, panteizm można scharakteryzować jako doktrynę, w świetle której Bóg i świat nie są odrębnymi bytami, lecz Bóg jest immanentny wobec świata i nie jest bytem osobowym⁹. Bóg i świat są substancjalnie tym samym¹⁰.

Co panteizm oznacza dla ontycznej struktury bytu ludzkiego i dla religii? Biorąc za punkt wyjścia naszych rozważań metafizykę tomizmu egzystencjalnego, przytoczmy w tym miejscu określenie religii podane przez Z.J. Zdybicką. Jest ona

[...] realną i dynamiczną relacją osobową człowieka do osobowego Absolutu, od którego człowiek jest zależny w istnieniu oraz działaniu i który jest jego ostatecznym celem, nadającym sens jego życiu (przyczyną sprawczą i celową)¹¹.

Takie ujęcie religii jest zasadniczo sprzeczne z panteizmem, który wyklucza istnienie osobowego Absolutu oraz relacyjność, a więc i odrębność między Bogiem a światem, którą zakłada religia. Jednak panteizm ma wspólną płaszczyznę z politeizmem¹². Jak pisze S. Kowalczyk, związek panteizmu z politeizmem ujawnił się

[...] w genezie panteizmu europejskiego, który pojawił się jako filozoficzna transformacja niektórych religii politeistycznych: kultów solarnych i astralnych, religii o profilu zoomorficznym i antropomorficznym. Prymitywne religie deifikowały ciała niebieskie, zwierzęta lub ludzi, natomiast panteizm jest deifikacją całej natury¹³.

Jeżeli przyjmiemy jako warunek *sine qua non* istnienia religii transcendentną Boga, to związek panteizmu z religiami politeistycznymi wskazuje na istnienie cechy religijności w człowieku, która nie może być przewyżczona nawet wtedy, gdy religia stworzona przez człowieka nie spełnia warunku transcendentności przedmiotu kultu religijnego, a więc – w świetle podanej przez Zdybicką definicji – religią *de facto* nie jest. Powstanie religii politeistycznych wskazuje jednak na tkwiącą w człowieku potrzebę religii, oddawania kultu czemuś, co jest od niego większe. Tezę tę potwierdza również powstanie mitologii w starożytnej Grecji. Chociaż początkowo religia Grecji była odpowiedzią na potrzeby poznawcze, a mówiąc ściślej na niemożność poradzenia sobie z wyjaśnianiem rzeczywistości

⁷ *The Encyclopedia of Religion and Nature*. V. 1. Red. B. Taylor. New York 2008 s. 1639.

⁸ S. KOWALCZYK. *Czym jest panteizm*. „Collectanea Theologica” 1977 nr 1 s. 66-72.

⁹ *Tamże* s. 66.

¹⁰ *Tamże* s. 67.

¹¹ Z.J. ZDYBICKA. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin 1984 s. 271.

¹² KOWALCZYK. *Czym jest panteizm* s. 68.

¹³ *Tamże*.

w sposób naukowy (filozoficzny) i służyła wyjaśnianiu zjawisk przyrodniczych¹⁴, to jednak nie zniknęła po powstaniu filozofii. Nie była więc tylko formą zastępczą w tłumaczeniu świata, ale wynikała z religijności. Inaczej trudno byłoby wytłumaczyć istnienie religii po powstaniu nauki.

Panteizm w ujęciu B. Spinozy bywał interpretowany czasami jako ateizm. Jednak nie jest to do końca słuszne, ponieważ ateizm jest zasadniczo negacją Boga zobrazowanego w teizmie, a więc Boga jako transcendentnej Osoby, a tak pojętego Boga u Spinozy nie ma, ale to nie oznacza, że panteizm Spinozy jest ateizmem¹⁵. Jeżeli panteizm ma jakiś związek z religiami politeistycznymi, to właśnie dlatego, że nie jest on ateizmem. Jednakże w świetle metafizyki tomizmu egzystencjalnego panteizm spinozjański, mimo że nie jest ateizmem, nie może być podstawą dla realizacji cechy ludzkiej religijności¹⁶. Jest tak dlatego, że religia w klasycznym, teistycznym rozumieniu – a takim jest właśnie metafizyka tomistyczna – nie może zaistnieć w monistycznej interpretacji rzeczywistości, jaką jest system Spinozy¹⁷. Bóg w rozumieniu Spinozy jest

[...] bytem absolutnie nieskończonym, czyli substancją zawierającą nieskończone atrybuty, spośród których każdy wyraża wieczną i nieskończoną istotę¹⁸.

Bóg jest więc bytem, który nie może być ograniczony, dlatego nie może być odrębny od przyrody, gdyż przyroda wyznaczałaby granicę obecności Boga. Nic zatem wobec Boga nie może być zewnętrzne, gdyż owa zewnętrzność ograniczałaby Boga. Do tak pojętego Boga nie można się modlić, ani oddawać mu czci. W świetle przyjętej wyżej definicji religii panteizm Spinozy nie umożliwia pojawienia się religii w sensie przyjętym w metafizyce tomistycznej.

Drugą doktryną metafizyczną, nad którą się zatrzymamy, jest panenteizm. Źródłem tej koncepcji jest niemiecki idealizm XIX w.¹⁹ W świetle panenteizmu

[...] Bóg (duchowy absolut) manifestuje czy wyraża się w świecie, choć się w nim nie wyczerpuje, oraz że świat (a zwłaszcza ludzkość) zmierza do swoistej jedności z Bogiem. W tym sensie świat-wszystko (gr. *pan*) jest, i ma być, niejako w (*en*) Bogu (*theos*)²⁰.

¹⁴ G. REALE. *Historia filozofii starożytnej*. T. 1: *Od początków do Sokratesa*. Przeł. E.I. Zieliński. Lublin 2005 s. 46.

¹⁵ D. BRYLLA. *O nieateistycznym i akosmicznym charakterze panteistycznej filozofii Spinozy według Salomona Majmona*. „*Studia z Historii Filozofii*” 2015 nr 3/2 s. 149.

¹⁶ Szersze omówienie tej cechy na podstawie metafizyki nastąpi w dalszej części rozdziału.

¹⁷ BRYLLA. *O nieateistycznym i akosmicznym charakterze* s. 150.

¹⁸ B. SPINOZA. *The Ethics (Ethica Ordine Geometrico Demonstrata)*. Trans. R.H.M. Elwes. Adelaide 2017 I. 6.

¹⁹ J. WOJTYŚIAK, *Panenteizm. W związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne'a i innych przedstawicieli „zwrotu panenteistycznego”*. „*Roczniki Filozoficzne*” 2012 nr 4 s. 315.

²⁰ *Tamże*.

Panenteizm miał być złotym środkiem pomiędzy teizmem a panteizmem²¹. Według A.N. Whiteheada byty realnie istniejące są rzeczami aktualnymi, z których świat jest zrobiony²². Bytem aktualnym jest również Bóg, który jest jednocześnie najbardziej pierwotną oznaką istnienia, lecz mimo że wśród bytów istnieje gradacja ważności i funkcji, to jednak wszystkie byty, które charakteryzują się aktualnością, są na tym samym poziomie²³. Wszystkie byty są również współzależne od siebie²⁴.

Whitehead twierdzi nawet, że Bóg jest pierwszym stworzeniem („God is the primordial creature”) i sam jest zależny od innych aktualnych bytów („His «consequent nature» results from his physical prehensions of the derivative actual entities”)²⁵. W takim ujęciu religia ma większe znaczenie niż w panteizmie, gdyż Bóg jest jeden, jest bytem najwyższym i odrębnym od innych bytów. Problemem jest zależność Boga od innych bytów. W świetle przyjętej powyżej definicji religii Bóg „powinien” być absolutnie transcendentny i niezależny od innych bytów. Co więcej, Boża substancja powinna być zupełnie inna od substancji jakiegokolwiek innego bytu. Tymczasem Bóg w panenteizmie nie jest jakościowo inny od pozostałych bytów, lecz jest od nich (jedynie) odrębny.

Trzecią doktryną metafizyczną, którą chcę omówić, jest teizm. W swojej ogólnej charakterystyce teizm jest doktryną pokazującą, że Bóg jest odrębny od świata materialnego, że jest jakościowo od niego różny jako Absolut, Byt Transcendentny. Porównując teizm do dwóch pierwszych ujęć metafizycznych, wydaje się on być najbardziej dopasowany do przyjętej wyżej definicji religii. Jeśli teizm ma uzasadniać możliwość zaistnienia religii, to należy pokazać, że wyjaśnia lepiej niż panteizm i panenteizm relację między Bogiem a światem, tzn. że nie tylko zawiera te same treści co panteizm i panenteizm, ale też mówi więcej i unika sprzeczności, jakie generują tamte ujęcia.

Metodologia badań naukowych jest tym narzędziem, które pomoże nam spojrzeć na różne ujęcia metafizyczne pod kątem ich możliwości eksplanacyjnych i unikania kolejnych nierozwiązanych problemów. Aby to zrobić, odwołamy się do dwóch autorów, których wkład w rozumienie tradycji i teorii naukowych będzie dla nas szczególnie pomocny. Będą to Larry Laudan i Imre Lakatos.

²¹ *Tamże*.

²² A.N. WHITEHEAD. *Process and Reality*. <https://archive.org/stream/AlfredNorthWhiteheadProcessAndReality/Alfred%20North%20Whitehead%20-%20Process%20and%20Reality_djvu.txt> [dostęp: 17.12.2017].

²³ *Tamże*.

²⁴ *Tamże*.

²⁵ *Tamże*.

2. PANTEIZM, PANENTEIZM I TEIZM NA TLE METODOLOGII NAUKOWEJ W UJĘCIU LARRY'EGO LAUDANA

Larry Laudan odróżnił od siebie teorie naukowe i tradycje badawcze. Tradycje są znaczeniowo szersze niż teorie, gdyż teorie mieszczą się w ramach tradycji²⁶. „Teorie służą do wyjaśniania i przewidywania zjawisk, tradycja badawcza zaś sama żadnych przewidywań i wyjaśnień nie dostarcza”²⁷. Powinny one unikać różnych anomalijnych problemów stwarzanych przez wcześniejsze teorie²⁸. Centralnym poznawczym testem teorii jest jej zdolność oceniania i adekwatność w rozwiązywaniu konkretnych problemów empirycznych i koncepcyjnych²⁹. Tradycja badawcza jest natomiast

[...] zbiorem ogólnych założeń na temat istot i procesów w danej dziedzinie nauki oraz na temat odpowiednich metod używanych do badania problemów i konstruowania teorii w danej dziedzinie³⁰.

W świetle powyższych określeń teorii i tradycji badawczych możemy powiedzieć, że panteizm, panenteizm i teizm należą raczej do tradycji badawczych niż do teorii. W ramach tych ujęć metafizycznych tworzy się bowiem teorie mające na celu rozwiązanie bardziej szczegółowych problemów, dotyczących m.in. problematyki religijnej³¹. Musimy więc porównać ze sobą te trzy tradycje badawcze, ukazując konsekwencje konstruowanych w ich ramach teorii, aby przekonać się, że jedna z tych tradycji (teizm) stwarza teorie bardziej adekwatne do rzeczywistości niż teorie wewnątrz panteizmu i panenteizmu. Proponuję zatem skupić się na trzech obszarach mających szczególne znaczenie dla religii. Są to: świat, człowiek oraz Bóg.

Obraz świata, człowieka i Boga występujący w panteizmie wyklucza przede wszystkim pluralizm bytowy oraz realną różnicę między istotą a istnieniem w rzeczach. Wszystko składa się z jednej substancji, a wszelkie zmiany są tylko jej modyfikacją. Teorie naukowe w ramach tradycji panteistycznej zakładają, że nie ma różnicy jakościowej między człowiekiem, światem i Bogiem. Wydaje się, że

²⁶ S. LECIEJEWSKI. *Rola zasad antropicznych w rozwoju współczesnej kosmologii. Studium metodologiczne*. Poznań 2007 s. 208.

²⁷ *Tamże*. Laudan mówi: „Theories are inevitably involved in the solution of problems; the very aim of theorizing is to provide coherent and adequate solution to the empirical problems which stimulate inquiry”. L. LAUDAN. *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*. Berkeley – Los Angeles – London 1978 s. 70.

²⁸ *Tamże*.

²⁹ *Tamże*.

³⁰ *Tamże* s. 81: „A research tradition is a set of general assumption about the entities and processes in a domain of study, and about the appropriate methods to be used for investigating the problems and constructing the theories in that domain”.

³¹ Jak zostanie pokazane dalej, teoria partycypacji bytu w ramach teistycznej tradycji badawczej sama może być uznawana za tradycję badawczą ze względu na jej ogólny charakter.

najczęściej w teoriach panteistycznych zanika różnica jakościowa między człowiekiem a światem. Przykładem teorii w tradycji panteistycznej jest teoria ewolucji w interpretacji Darwina i nowych ateistów. Z metodologicznego punktu widzenia teoria ewolucji należy do biologii i w jej granicach jest teorią dobrze skorobowaną³². Jednak Darwin interpretował swoją teorię w świetle tradycji panteistycznej, odrzucając osobowego Boga. Twórca teorii ewolucji twierdził, że nie trzeba wierzyć w osobowego Boga, gdyż prawo naturalnej selekcji zostało odkryte i nie potrzeba już wierzyć, że Bóg zaprojektował świat, jak argumentował w 1802 r. znany wówczas apologeta i teolog naturalny W. Paley w dziele *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*³³. Darwin nie mógł sobie poradzić także z pogodzeniem istnienia zła z istnieniem wszechmogącego Boga³⁴.

Źródłem postawy Darwina wobec Boga była jego własna teoria. Darwin był niechętny, aby przyznać, że Bóg jest Stwórcą, a nawet, że zapoczątkował proces ewolucji, stwarzając pierwszą istotę³⁵. Ponieważ Bóg był uważany przez filozofię i teologię chrześcijańską za Przyczynę Stwórczą, do której odnoszą się inne przyczyny, odrzucenie Boga spowodowało, że Darwin traktował prawa przyrody i przyczyny³⁶ tylko jako hipotezy tłumaczące szeroką bazę uzyskanych danych³⁷. Wprowadził koncepcję praw zmian³⁸. Rezygnacja z przyczynowości sprawia, że Bóg, pojmowany do tej pory jako Pierwsza Przyczyna, przestaje mieć znaczenie. W metafizyce klasycznej (tu: tomistycznej) Bóg jest ostateczną Racją istnienia i zmienności bytów. Jak pisze M. Gogacz:

[...] byty zmienne mogą się zmieniać tylko dzięki bytowi, który realnie od nich różni się tym, że jest pod danym względem niezmienny, czyli pod tym względem, pod którym jest przyczyną ma to, czego udziela. Jeżeli daje istnienie, musi być istnieniem. Inaczej byłby absurd, że byt daje to, czego nie ma, czyli że niebyt powoduje byt. I stąd nie nicość jest przyczyną wszystkiego, ani byt zmienny nie jest przyczyną istnienia. Nie może dawać tego, czego nie ma. Przyczyną istnienia jest byt, będący Istnieniem. Jest to ten byt, który w teologii ma imię Boga³⁹.

Darwin, rezygnując z przyczynowości, nie potrzebował odwoływać się do Boga, aby wyjaśnić zmiany. W ramach paradygmatu naturalistycznego w świetle

³² Zob. Z. HAJDUK. *Metodologia nauk przyrodniczych*. Lublin 2002 s. 74.

³³ CH. DARWIN. *Autobiography*. <http://www.age-of-the-sage.org/evolution/charles_darwin/charles_darwin_quotes.html> [dostęp: 3.01.2018].

³⁴ *Tamże*.

³⁵ E.S. REED. *Darwin's evolutionary philosophy: The laws of changes*. „Acta Biotheoretica 27” 1978 nr 3/4 s. 203.

³⁶ W sensie, w jakim były traktowane przez metafizykę opartą na Arystotelesie.

³⁷ REED. *Darwin's evolutionary philosophy* s. 203.

³⁸ *Tamże* s. 204.

³⁹ M. GOGACZ. *Poszukiwanie Boga. Wykłady z metafizyki absolutnego istnienia*. Warszawa 1976 s. 63.

tradycji panteistycznej w kwestii wyjaśniania zjawisk w przyrodzie rzeczywistość transcendentna – w jakimkolwiek sensie – przestała mieć znaczenie.

Podobne argumenty dają współcześnie nowi ateści⁴⁰, przy czym trudno jest mówić o ateistycznej tradycji naukowej, gdyż ateizm jest zasadniczo tezą światopoglądową i jako taki jest wyborem⁴¹. Mamy tu zatem tradycję panteistyczną. Przy takim – wyłącznie naturalistycznym nastawieniu natrafiamy jednak na szereg problemów, na które ciężko odpowiedzieć, zamykając się jedynie w tej tradycji. Wymieńmy podstawowe problemy z nią związane. Po pierwsze, brak odniesienia do rzeczywistości transcendentnej sprawia, że trzeba przyjąć, że absolutem⁴² jest przyroda. Wówczas musiałaby ona mieć cechy Boga, a więc być wieczna, niezmienna, być osobą itd. Wydaje się jednak, że skrajnie monistyczne podejście Spinozy nie jest adekwatne do rzeczywistości, bowiem świat składa się z wielu substancji. Rzeczywistość podpadająca pod poznanie zmysłowe jest właśnie złożona, byty rzeczywiście powstają w niej i giną i nie są jedynie przejawem tej samej substancji.

Jeśli konsekwentnie przyjmiemy w duchu tradycji panteistycznej, że człowiek jest bytem wyłącznie pochodzenia naturalnego, a więc, że czynniki przyrodnicze są wyłączną przyczyną⁴³ odpowiadającą za powstanie i działanie człowieka, to powstają nowe problemy. Człowiek pozbawiony substancji duchowej, nieśmiertelnej duszy, która trwa po śmierci ciała, jest bytem, który wydaje się być sprzeczny w sobie, ponieważ wiele cech człowieka trudno wówczas wytłumaczyć. Wymieńmy je: 1. Zakładając, że człowiek jest „rezultatem” wyłącznie doboru naturalnego, trudno jest wyjaśnić pojawienie się w człowieku nieograniczonych pragnień, ponieważ – jak się wydaje – przyroda nie powinna doprowadzić do powstania bytu, który nie jest w stanie zrealizować w pełni swojej egzystencji w ramach niej samej.

⁴⁰ G. LOHFINK. *Jakie argumenty ma nowy ateizm. Krytyczna dyskusja*. Przeł. J. Machnac. Wrocław 2009 s. 23, 38, 55, 66, 82, 97, 115, 124.

⁴¹ J. SOCHOŃ. *Ateizm*. Warszawa 2003 s. 310; por. R. SZOPA. *Czy istnieje ateizm filozoficzny? „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 12:2013 nr 1 (22)*. Wychodząc z założenia, że ateizm, jako teza metafizyczna, jest możliwy w przypadku tzw. samokreacji Wszechświata. Ideę tę propaguje S. Hawking. Jak pisze – wraz z Młodinowem – „spontaniczna kreacja jest przyczyną, dla której istnieje raczej coś niż nic, dla której istnieje Wszechświat i dla której istniejemy my. Nie trzeba przywoływać Boga, by odpalił fajerwerk i stworzył Wszechświat”. S. HAWKING, L. MŁODINOW. *Wielki Projekt*. Tłum. J. Włodarczyk. Warszawa 2011 s. 219. Jednak przyjęte założenia, jak i sposób argumentacji Hawkinga nie pozwalają na naukowe przyjęcie tezy, że Wszechświat mógł się sam stworzyć. „Pojęcie «stworzenia» należy przede wszystkim do języka Objawienia biblijnego. Jemu też zawdzięcza swą oryginalność”. K.Z. WIŚNIEWSKI. *Stworzenie w blasku przymierza. Specyfika teologicznej lektury wszechświata*. W: *Teologiczne odczytywanie stworzenia*. Red. A. Klupczyński. Poznań 2008 s. 55. Trzeba raczej twierdzić, że jesteśmy skazani na istnienie Absolutu w jakimś sensie: panteistycznym, panenteistycznym lub teistycznym.

⁴² Jeśli zrezygnujemy z tezy o istnieniu Absolutu, to pozostaje wówczas opowiedzieć się za koncepcją samostworzenia przyrody, propagowaną przez Hawkinga.

⁴³ To znaczy *de facto* prawa zmian, a nie przyczyny, które Darwin odrzucił. W każdym razie przyroda jest odpowiedzialna za powstanie człowieka i jego funkcjonowanie.

- A jeśli rzeczywiście tak jest, to dobór naturalny powinien wyeliminować gatunek, który nie jest dostosowany do środowiska naturalnego. Jak zatem wytłumaczyć sprzeczność, że z jednej strony w człowieku tkwią pragnienia, które nigdy nie będą w pełni zaspokojone – miłość, sprawiedliwość itd. – a z drugiej gatunek ludzki *de facto* „rządzi” w świecie? Nie chodzi tu o stwierdzenie, że sam rozum ludzki ma charakter transcendentny, bo w ramach paradygmatu naturalistycznego można tłumaczyć pochodzenie rozumu, ale posiadanie nieograniczonych pragnień i dążenie do ich realizacji powinno być raczej przeszkodą w dostosowaniu się do środowiska, które nie zapewnia możliwości ich spełnienia, gdy tymczasem człowiek opanował świat przyrody niejako wbrew tym pragnieniom, co wydaje się być sprzeczne z założeniami doboru naturalnego.
2. Idea ochrony środowiska, która sama w sobie jest słuszna, w świetle paradygmatu naturalistycznego wydaje się być niewytłumaczalna. Zgodnie z założeniami dobru naturalnego człowiek konkuruje z innymi gatunkami o przetrwanie. Powinien więc chronić środowisko i inne gatunki, o ile pomagają mu przetrwać. Ale jak wytłumaczyć, że człowiek bierze odpowiedzialność za całą przyrodę? Że chroni inne gatunki, które nie wpływają bezpośrednio na przetrwanie gatunku *Homo*? Dlaczego człowiek poczuwa się do odpowiedzialności, aby chronić zagrożone wyginięciem gatunki zwierząt i roślin, skoro celem doboru naturalnego jest eliminowanie gatunków nieprzystosowanych? Jak twierdzi R. Dawkins „[...] ewolucja działa poprzez dobór naturalny, a dobór naturalny oznacza większe szanse przetrwania dla «najlepiej przystosowanych»”⁴⁴. W związku z tym człowiek powinien troszczyć się o gatunki, które pomagają mu w przetrwaniu. Dlaczego zatem jest inaczej?
 3. Trudno jest także wyjaśnić poczucie transcencji, jakie jest w człowieku. To, że człowiek uważa się za byt odrębny od przyrody przy założeniu, że nie ma żadnej transcencji, jest niezrozumiałe. Jeżeli bowiem przyroda w człowieku osiągnęłaby samoświadomość, to dlaczego człowiek uważa, że chociażby jego wytwory są odrębne od przyrody. Dlaczego np. miasto nie jest uważane za część natury, lecz gniazdo bociana już tak? Skoro człowiek i bocian nie różnią się od siebie pod względem braku jakiegokolwiek duchowości, to dlaczego swoje dzieła człowiek uważa za jakościowo odrębne od zwierząt?

Te pytania wskazują, że tradycja panteistyczna, paradygmat naturalistyczny, a w ich ramach teoria ewolucji są słuszne, ale z metodologicznego punktu

⁴⁴ R. DAWKINS. *Samolubny gen*. Warszawa 1989 s. 12; <<https://obserwatorlaicki.files.wordpress.com/2009/12/richard-dawkins-samolubny-gen.pdf>> dostęp: 13.01.2018]. Sam Darwin mówi tak: „I should premise that I use the term Struggle for Existence in a large and metaphorical sense, including dependance of one being on another, and including (which is more important) not only the life of the individual, but success in leaving progeny”. CH. DARWIN. *On the origin of species. Or the preservation of favoured races in the struggle for life*. <<https://www.gutenberg.org/files/1228/1228-h/1228-h.htm>> [dostęp: 14.01.2018].

widzenia posiadają swoje ograniczenia. Przede wszystkim redukcja wszystkich zjawisk do jednego paradygmatu wydaje się niewystarczająca, aby adekwatnie wyjaśnić całe bogactwo bytu ludzkiego oraz rzeczywistości. Nauki szczegółowe, w tym nauki przyrodnicze, powinny ograniczać się do swych metod i przedmiotów materialnych, gdyż wykroczenie poza nie powoduje niejako wchodzenie w kompetencje innych nauk oraz błędy metodologiczne. Te ostatnie zaś biorą się właśnie z wcześniej istniejącej tradycji badawczej, w świetle której ocenia się nowo powstałe teorie. Jak można zauważyć, teorie naukowe należące do nauk szczegółowych powstają w świetle tradycji badawczych należących do metafizyki. W ten sposób metafizyka (filozofia) stanowi tło dla konkretnych teorii naukowych, przy czym tradycje badawcze są szersze od teorii.

Współcześnie tradycja panenteistyczna rozwija się w świetle założenia, że naukowe rozumienie świata ma kluczowy wpływ na teologię⁴⁵. Panenteizm rozwija się w kierunku dwóch interpretacji: 1) związek istnienia Boga z prawami przyrody i Jego rolą w kształtowaniu świata; 2) relacja między Bogiem/bogami a religiami, w których jest/są czczeni oraz wpływ tej relacji na dialog międzyreligijny⁴⁶. Jeśli chodzi o pierwszą interpretację, Ph. Clyton twierdzi, że panenteizm jest płaszczyzną do mówienia o boskim działaniu w kontekście współczesnej nauki⁴⁷. Według Clytona panteizm może też przekonywać tym, że wydaje się lepiej pasować do pewnego obrazu działania Boga w świecie, gdyż klasyczny teizm według autora oznacza interwencjonizm, zaś panenteizm interwencjonizmu nie zakłada⁴⁸. Odnosnie do drugiej interpretacji, czyli relacji Boga do religii, panenteizm miałby lepiej odpowiadać na pytania o istnienie zła niż tradycyjny teizm chrześcijański, a ponadto jest w stanie lepiej pogodzić różnice metafizyczne pomiędzy religijnymi i filozoficznymi systemami Zachodu i Wschodu⁴⁹.

Zwolennicy panenteizmu argumentują, że jeśli przyjmiemy, że Bóg jest stale obecny w przyrodzie, tak jak chce tego panenteizm, to unikniemy interwencjonizmu, tj. twierdzenia, że Bóg ingeruje od czasu do czasu w rzeczywistość stworzoną, a takie twierdzenie implikuje teizm. Zupełnie odwrotne podejście do interwencjonizmu jest w deizmie, gdzie Bóg poza aktem stwórczym nie ingeruje w ogóle w sprawy świata, przy czym Bóg deistów jest bezosobowy⁵⁰. Można powiedzieć, że w opinii panteistów teizm od deizmu różni się tym, że w teizmie Bóg jest osobowy, lecz Jego obecność w świecie ogranicza się do ingerencji, czyli wyodrębnionych

⁴⁵ <<https://plato.stanford.edu/entries/panentheism/#ConExp>> [dostęp: 27.01.2018].

⁴⁶ *Tamże*.

⁴⁷ PH. CLYTON. *Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective*. W: *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Pantheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*. Ed. Ph. Clyton, A. Peacocke. Cambridge 2004 s. 73.

⁴⁸ *Tamże*.

⁴⁹ *Tamże* s. 74.

⁵⁰ <<https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/deizm;3891384.html>> [dostęp: 5.02.2018].

aktów, dzięki którym Bóg zostawia jakieś ślady w przyrodzie. W panenteizmie zaś Bóg jest stale obecny w świecie stworzonym i nie ma potrzeby stać na stanowisku, że Bóg od czasu do czasu interweniuje w sprawy świata stworzonego.

Podejście panenteistów do relacji Bóg – świat bazuje, jak można przypuszczać, na argumentie *God of the gaps*, czyli na odwoływaniu się do Boga, kiedy

[...] próbując poznać świat, raz po raz dochodzimy do granic naszych możliwości i stawiamy pytania, na które nie potrafimy udzielić odpowiedzi. Wówczas, mniej lub bardziej świadomie, przywołujemy Boga lub Coś, co jest Jego filozoficznym substytutem, by zatkać dziury naszej ignorancji⁵¹.

Panenteiści (i ateści) zarzucają ten argument teistom, krytykując m.in. tzw. *Intelligent Design*, wedle którego procesy naturalne interpretowane są w świetle kreacjonizmu lub projektu⁵². Założenie, które kryje się za odrzuceniem *Inteligentnego Projektu*, to naturalizm metodologiczny. Pierwszym uczonym, który konsekwentnie stosował naturalizm metodologiczny, był Darwin⁵³. Jest to stanowisko metodologiczne, według którego „[...] powoływanie się na przyczyny nadnaturalne jest nienaukowe, co nie rozstrzyga jednak o ich istnieniu oraz ich wpływie na świat przyrody”⁵⁴.

Zgodnie z założeniami naturalizmu metodologicznego przyczyny nadnaturalne muszą być niewykrywalne w przyrodzie. Jak argumentują zwolennicy tego podejścia, np. związani z darwinowską teorią ewolucji

[...] wbrew wszelkim pozorom jedynym zegarmistrzem w przyrodzie są ślepe siły fizyczne [...] dobór naturalny – odkryty przez Darwina ślepy, bezrozumny i automatyczny proces, o którym wiemy dziś, że stanowi wyjaśnienie zarówno istnienia, jak i pozornej celowości wszystkich form życia – działa bez żadnego zamysłu⁵⁵.

Przeciwnicy takiego stanowiska twierdzą, że

[...] bez wątpienia Bóg mógł nas stworzyć drogą procesów ewolucyjnych. Lecz jeśli tak postąpił, to musiał przewodzić i nadawać kierunek procesom, którymi posłużył się w realizacji swoich zamiarów⁵⁶.

⁵¹ S. WSZOŁEK. *W obronie argumentu God of the gaps*. „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1998 nr 23 s. 103.

⁵² D. SAGAN. *Teoria Inteligentnego Projektu a ewolucjonizm*. „Kwartalnik Filozoficzny” 41:2013 z. 2 s. 75.

⁵³ TENŻE. *Naturalizm metodologiczny – konieczny warunek naukowości?* „Roczniki Filozoficzne” 61:2013 nr 1 s. 73.

⁵⁴ *Tamże* s. 74.

⁵⁵ R. DAWKINS. *Ślepy zegarmistrz, czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*. Przeł. A. Hoffman. Warszawa 1994 s. 27.

⁵⁶ A. PLANTINGA. *Naturalizm metodologiczny?* „Filozoficzne Aspekty Genezy” 2014 t. 11 s. 53.

Problematyczne w powyższym cytacie jest podkreślenie, że Bóg musiał nadawać kierunek ewolucji. To implikuje tezę, że można odkryć jakieś ślady działania Bożego w świecie przyrody, a to z kolei jest krytykowane przez przedstawicieli panenteizmu. Gdyby bowiem uznać, że Bóg nie musi interweniować, ale że sam „składa się” z tej samej substancji co świat, to można uniknąć interwencjonizmu Bożego. I o ile z jednej strony „[...] przyjęcie w nauce naturalizmu metodologicznego [...] wydaje się niezbędne i pożądane”⁵⁷, to zawęży jednak naukę, ponieważ wyklucza z niej teorie głoszące

[...] że w powstaniu i rozwoju świata przyrody brały i/lub biorą udział przyczyny inteligentne (pominąwszy te, które znamy z codziennego doświadczenia, tj. ludzi) i że tę aktywność można badać metodami naukowymi⁵⁸.

Czy można zatem pogodzić wymogi naturalizmu metodologicznego z możliwością zajmowania się naukowo przyczynami inteligentnymi, przyjmując, że mogą być one nadnaturalne?⁵⁹ Wydaje się, że można udzielić twierdzącej odpowiedzi, ale trzeba rozważyć problem w świetle innego paradygmatu – egzystencjalnej koncepcji bytu. Egzystencjalny punkt widzenia pozwala uniknąć dwuwartościowego spojrzenia na relację między przyczynami nadnaturalnymi a przyrodą. Próby pogodzenia ze sobą działania Boga w świecie z naturalizmem metodologicznym prowadziły do upatrywania w przyrodzie działania Boga odnośnie do istoty rzeczy, tzn. że Bóg miałby ingerować w działanie przyrody. Tymczasem można ująć relację między Bogiem a światem z punktu widzenia istnienia świata.

Trudność pogodzenia ze sobą naturalizmu metodologicznego z istnieniem nadnaturalnych przyczyn polega na tym, że problem ten pojawia się w odniesieniu do istot rzeczy, a nie do ich istnienia. Albo próbuje się dostrzec ślady Boga w przyrodzie, albo traktuje się całą przyrodę jako jeden wielki ślad Boga, przy czym zawsze chodzi o działanie Boga w obrębie istot rzeczy – ich uposażenia treściowego⁶⁰. Takie podejście skutkuje doszukiwaniem się działania Bożego w świecie, co

⁵⁷ SAGAN. *Naturalizm metodologiczny* s. 76.

⁵⁸ *Tamże*.

⁵⁹ Stanowisko głoszące, że nauka może zajmować się przyczynami nadnaturalnymi, to antynaturalizm. Przeciwstawia się on naturalizmowi metodologicznemu. Jednak w pytaniu powyższym nie ma mowy o antynaturalizmie, ale raczej o nadnaturalizmie, uznającym możliwość istnienia przyczyn nadnaturalnych przy jednoczesnym uznaniu wymogu naturalizmu metodologicznego.

⁶⁰ Dlatego też panteizm i panenteizm podlegają twierdzeniu o niezupełności K. Gödela, które brzmi: „Jeśli teoria aksjomatyczna obejmuje arytmetykę liczb naturalnych i nie jest sprzeczna, to nie jest zupełna”. R. DUDA. *Poznawanie świata a matematyka*. W: M. HELLER, R. JANUSZ, J. MĄCZKA. *Człowiek: twór wszechświata – twórca nauki*. Kraków – Tarnów 2007 s. 29. Implikacja twierdzenia o niezupełności jest doniosła, gdyż „[...] oznacza, że żadna teoria aksjomatyczna nie obejmuje – nie jest w stanie objąć – całego opisywanego przez nią świata. Struktura świata jest bardziej złożona niż struktura teorii aksjomatycznej i choć pewne ważne dla nas elementy struktury świata dają się zawrzeć w postaci skończonej teorii aksjomatycznej, on sam takiemu ujęciu się nie poddaje”. *Tamże*. Panteizm i panenteizm, jeśli bazują na założeniu, że Bóg działa w ramach uposażenia treściowego

dla zwolenników naturalizmu metodologicznego będzie oznaczało pogwałcenie naukowości. Panenteizm zakłada, że Bóg działa w przyrodzie jakby wszędzie naraz, a to miałyby zapobiec posądzeniu o nastawienie antynaturalistyczne. Innymi słowy, panenteizm zakłada niewykrywalny metodami nauk przyrodniczych antynaturalizm. Jeśli jednak rozpatrzyć problem z punktu widzenia egzystencjalnej koncepcji bytu, to problem podziału na naturalizm i antynaturalizm *de facto* odpada przy jednoczesnym uznaniu istnienia Bytu Transcendentnego, który „ingeruje” w sprawę tego świata.

Realna różnica między istotą a istnieniem jest kluczową kwestią, której konsekwencje dla postrzegania świata są ogromne. Historia zagadnienia zaczyna się już od Arystotelesa, a zwieńczeniem jest doktryna o realnej różnicy sformułowana przez św. Tomasza z Akwinu⁶¹. Akwinata na temat realnej różnicy napisał następująco:

[...] uczą, że Bóg nie posiada tego, czym jest, lub istoty, gdyż Jego istota nie jest czymś innym niż Jego istnienie. A z tego wynika, że Bóg nie jest w jakimś rodzaju, gdyż wszystko, co jest w rodzaju, musi posiadać to, czym jest – różne od swego istnienia. [...] w substancjach zmysłowo poznawalnych ujmuje się rodzaj ze względu na to, co w rzeczy jest materialne, różnicę zaś ze względu na to, co w rzeczy jest formalne. [...] w substancjach złożonych z materii i formy, w których także istnienie jest przyjęte i skończone ze względu na to, że mają istnienie od czegoś drugiego, a zatem ich natura bądź istota jest przyjęta z materii oznaczonej⁶².

Przytoczmy jeszcze jeden kluczowy dla doktryny tekst o realnej różnicy między istotą a istnieniem:

Skoro [...] do pojęcia istoty nie należy, by była ona złożona [...] wobec tego może być jakaś istota niezłożona z materii i formy i istota ta albo sama jest istnieniem, albo nie. Jeśli owa istota byłaby swoim istnieniem, to byłaby to istota Boga, który jest swoim istnieniem, a poza tym byłaby to istota prosta. Jeśli

rzeczy, to implikuje to tezę, że panteizm i panenteizm są teoriami aksjomatycznymi i dlatego nie mogą być w pełni adekwatne do rzeczywistości. Teizm zaś jest teorią bazującą na doktrynie realnej różnicy między istotą a istnieniem, która jest podstawą teorii partycypacji bytu – teorii, która stara się wyjaśnić, na ile to możliwe – relację między Bogiem a światem w oparciu o egzystencjalny aspekt bytu. Treściowe uposażenie bytu i jego działanie traktuje jako wtórne wobec faktu istnienia, dlatego unika arytmetyki liczb naturalnych, które zgodnie z metafizyką egzystencjalną traktuje się w aspekcie ilościowym bytu, a więc odnosi się do treści/istoty bytu. Możliwość wyprowadzenia właściwości bytu z jego istnienia pozwala na uniknięcie niepełności. Wydaje się, że teoria partycypacji jest teorią pełną.

⁶¹ Historię zagadnienia realnej różnicy między istotą a istnieniem można prześledzić w: R. SZOPA. *Tomaszowa teoria partycypacji bytu w ujęciu Louisa Geigera i Cornelio Fabra. Studium historyczno-metafizyczne*. Legnica 2017.

⁶² TOMASZ Z AKWINU. *De ente et essentia*. V. W: M.A. KRĄPIEC. *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia” przekład i komentarz*. Lublin 2001.

zaś nie byłyby istnieniem, to istnienie to otrzymałaby od czegoś innego, jak to się dzieje z wszelką istotą stworzoną [...]. W ten sposób istota będzie tym, co istnieje *quod est*, a istnienie tym, czym *quo* istnieje; [...] stąd w tego rodzaju istocie odnajdziemy akt i możliwość, ponieważ sama istota jest możliwością, a jej istnienie jest aktem. I w ten sposób rozumie się złożenie z aktu i możliwości w aniołach, z tego, czym istnieje *quo est* i tego, co istnieje *quod est*, podobnie i w duszy. Dlatego też anioła albo duszę można nazwać istotą albo naturą prostą, ponieważ ich istota nie składa się z żadnych elementów, zachodzi tam jednak złożenie z dwóch składników, a mianowicie istoty i istnienia⁶³.

Te dwa teksty pokazują, że dla Tomasza każda istota stworzona jest złożona z istoty i istnienia – w przeciwnym razie byłyby to istota Boga. Stąd wniosek, że

Należy przyjąć, że jakakolwiek inna rzecz (prócz Boga) jest bytem partycypowanym, tak że czym innym jest w nim substancja partycypująca istnieniu, a czym innym samo istnienie partycypowane. Wszystko zaś, co jest partycypującym, tak ma się do partycypowanego, jak możliwość do aktu, stąd substancja każdej rzeczy stworzonej tak ma się do istnienia, jak możliwość do swego aktu. Tak więc każda substancja stworzona jest złożona z możliwości i aktu, to znaczy z tego, co istnieje, i z istnienia⁶⁴.

W ten sposób Tomasz uzasadnia konieczność partycypacji bytów przygodnych w Bogu jako źródle ich istnienia. Ale partycypacja pociąga za sobą tezę, że Bóg nieustannie podtrzymuje stworzenia w istnieniu, gdyż stworzenie ich jako przygodne implikuje, że realna różnica między istotą a istnieniem nie zniknie nigdy. Dlatego też *creatio continua* można rozumieć jako „[...] podtrzymywanie w istnieniu, nieustanne stwarzanie”⁶⁵. Bóg zatem, według Tomasza, musi być jakoś obecny w stworzeniach, zachowując jednocześnie swoją transcendencję. Akt stwórczy odbywa się nieustannie wszędzie naraz. Jest to jakby istota partycypacji. Akwinata wyjaśnia:

Bóg jest we wszystkich rzeczach nie jako część ich istoty ani też jako ich przypadłość, ale tak jak twórca jest obecny w dziele, którego dokonuje. Wyjaśnienie: Każdy twórca czy działacz musi być połączony z dziełem, którego sam bezpośrednio dokonuje i to tak, że siła jego musi stykać się z tymże dziełem; stąd to Arystoteles udowadnia, że rzecz poruszona i poruszyciel muszą być razem, czyli stykać się. Ponieważ zaś Bóg z istoty swojej jest samym istnieniem,

⁶³ TOMASZ Z AKWINU. *Scriptum super libros Sentientiarum. Commentum in primum librum sentientiarum magistri Petri Lombardi*. T. 1. Paris 1929 I d. 8 q. 5 a. 2. Tekst polski przytaczam za M.A. KRĄPIEC. *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*. Lublin 2000 s. 357.

⁶⁴ TENŻE. *Quaestiones de quodlibet* III q. 8. Cyt. za: KRĄPIEC. *Struktura bytu* s. 358. Por. tekst oryginalny – *Quaestiones de quodlibet* III q. 8 w: <<http://www.corpusthomicum.org/q03.html>> [dostęp: 26.07.2015].

⁶⁵ S. JUDYCKI. *Świat zmysłowy i creatio continua*. „Internetowe Czasopismo Filozoficzne Diamentros” 2008 nr 15 s. 27.

dlatego swoiście właściwym skutkiem tak pojętego Boga musi być właśnie istnienie stworzone, podobnie jak: palić jest swoiście właściwym skutkiem ognia. Otóż skutek ten, istnienie stworzone, sprawia Bóg nie tylko jednorazowo, dając stworzeniu początkowe istnienie, ale także jak długo on trwa – stale je zachowując; podobnie jak słońce: póty powietrze jest widne, póki czyni je takim światło słońca. Jak długo przeto rzecz ma istnienie, tak długo Bóg musi być przy niej czy w niej i to stosownie do sposobu jej bytowania. Nic zaś tak nie wnika we wnętrze każdej rzeczy i nie tkwi w niej tak dokładnie jak właśnie istnienie; wszak, jak to wyżej powiedziano, istnienie, wobec wszystkiego, co jest w rzeczy, przybiera postać formy. Stąd konieczny wniosek: Bóg musi być we wszystkich rzeczach i to być dogłębnie (*intime*)⁶⁶.

Teoria partycypacji wyjaśnia nie tylko istnienie bytów, ale również sposób ich funkcjonowania. Dochodzimy tu do momentu kluczowego, bowiem sposób działania rzeczy nie wynika zdaniem Tomasza z bezpośredniej ingerencji Boga, lecz z istnienia samych rzeczy. Jak czytamy w *Summa contra gentiles, agere sequitur ad esse in actu*⁶⁷, działa się tak, jak się istnieje. Istnienie zaś jest uzależnione od Boga. A zatem Bóg nie wpływa bezpośrednio na działanie rzeczy, jest niewykrywalny, ale nie dlatego, że tak dobrze się „ukrywa”, lecz dlatego, że pozostaje transcendentny, a rzeczy działają samodzielnie. Bóg tylko podtrzymuje je w istnieniu, które należy do nich. Istnienie rzeczy jest nieustannie stwarzane i to właśnie ono określa zakres działania rzeczy. W ten sposób Bóg, jako Przyczyna istnienia, ma ostateczny wpływ na działanie, ale nie musi ingerować bezpośrednio, będąc jednocześnie stale obecnym. Teoria partycypacji łączy sprzeczności, opisuje rzeczywistość, która pozostaje dla nas tajemnicą.

W świetle założenia metodologii Laudana teoria partycypacji odpowiada na więcej pytań, niż pozostawia ich bez odpowiedzi. Co więcej, dzięki tej teorii możemy połączyć, jak się wydaje, sprzeczne teorie, których sprzeczność ujawnia się z perspektywy paradygmatu esencjalnego i zanika w paradygmacie egzystencjalnym. Ten zaś stoi u podstaw teizmu, dlatego właśnie teizm najlepiej spełnia założenia metodologii Laudana.

3. PANTEIZM, PANENTEIZM I TEIZM NA TLE METODOLOGII NAUKOWEJ W UJĘCIU METODOLOGII IMRE LAKATOSA

Węgierski filozof Imre Lakatos zaproponował tzw. metodologię programów badawczych. Program składa się z reguł metodologicznych: heurystyki negatywnej i pozytywnej⁶⁸. Lakatos wskazuje, że można, co prawda, za Karlem Popperem

⁶⁶ STh I q. 8 a. 1.

⁶⁷ CG III 69.

⁶⁸ I. LAKATOS. *The methodology of scientific research programmes*. Cambridge – New York – Port Chester – Melbourne – Sydney 1989 s. 47.

traktować całą naukę jako jeden wielki program badawczy, lecz on woli traktować programy badawcze jako szczególne przypadki, jak np. „metafizyka kartezjańska”⁶⁹. Dodatkowo wszystkie programy badawcze posiadają swój twardy rdzeń oraz pas ochronny⁷⁰. Klasycznym przykładem jest program badawczy Newtona⁷¹. Początkowo teoria Newtona napotykała szereg anomalii, ale jej zwolennicy krok po kroku korobowali teorię, aż anomalie stały się częścią pasa ochronnego⁷².

Teoria, jeśli ma wytrzymać negatywną heurystykę, a więc próby jej obalenia, musi nieustannie powiększać swoją zawartość treściową, a co za tym idzie, każdy krok powoduje progresywne przesunięcie problematyki teorii⁷³. Lakatos nie twierdzi, że każdy krok powinien nieść za sobą nowe dane empiryczne, ale przynajmniej sporadyczne przesunięcie empiryczne, aby można było zobaczyć zależność między teorią a jej przewidywaniami⁷⁴. Heurystyka pozytywna pozwala natomiast badaczowi nie skupiać się na anomaliami w teorii, ale na tym, co ona wyjaśnia. Anomalie są wyjaśniane w drugiej kolejności. I znowu Lakatos podaje przykład Newtona⁷⁵. Miał on gardzić tymi, którzy wierzyli, że pierwsza wersja modelu badawczego przyniesie „odkrycie”⁷⁶.

Panteizm, panenteizm i teizm można uznać za programy badawcze, które posiadają swoje twarde rdzenie i płaszcze ochronne. Twardy rdzeń panteizmu polega na twierdzeniu, że Bóg i świat są jednym i tym samym. W panenteizmie za twarde rdzeń można uznać wzajemny wpływ Boga na świat i odwrotnie. W teizmie zaś – stworzenie świata przez Boga, podtrzymywanie go w istnieniu, a więc realna różnica między istotą a istnieniem w bytach stworzonych, transcendencja i immanencja Boga. Jako że programy badawcze w filozofii i naukach szczegółowych różnią się w tym, że o ile w tych ostatnich jeden program badawczy zastępuje inny, w filozofii taka okoliczność nie zachodzi. Mamy zatem sytuację, że panteizm, panenteizm i teizm koegzystują obok siebie. Wszystkie trzy programy badawcze są bardzo ogólne, a ich przedstawiciele wysuwają argumenty na potwierdzenie słuszności tych programów. Ponieważ twardy rdzeń programu badawczego stanowi z reguły pewną tezę założeniową *a priori*, potwierdzenie słuszności tego założenia znajduje się po stronie pasa ochronnego. W przypadku filozofii wyznaczenie pasa ochronnego jest o tyle trudne, że trudno jest znaleźć przesunięcie empiryczne problemów, które mogłoby dać asumpt ku koroboracji teorii. Pasem ochronnym mogą być rezultaty teoretyczne wynikające logicznie z założeń twardego rdzenia.

⁶⁹ *Tamże*.

⁷⁰ *Tamże* s. 48.

⁷¹ *Tamże*.

⁷² *Tamże*.

⁷³ *Tamże* s. 49.

⁷⁴ *Tamże*.

⁷⁵ *Tamże* s. 50.

⁷⁶ *Tamże* s. 50-51.

Heurystyka negatywna polega na próbie wykazywania – poprzez argumentowanie wprost lub nie wprost – że tezy wynikające z twardego rdzenia są niezgodne z rzeczywistością⁷⁷, heurystyka pozytywna natomiast, że tezy wynikające z twardego rdzenia znajdują oparcie w rzeczywistości.

Problem, z jakim przyjdzie nam się zmagać, polega tym, że te trzy programy badawcze są spójne logicznie⁷⁸, więc trudno ocenić ich prawdziwość. Dlatego bardziej wartościowe wydaje się zbadanie adekwatności twardego rdzenia w stosunku do rzeczywistości. Porównując między sobą twarde radzenie trzech programów badawczych, można dojść do wniosku, że najprostszy w swojej treści jest twarde rdzeń teizmu. Wszystko bowiem sprowadza się do realnej różnicy między istotą a istnieniem. Doktryna ta stoi u podstaw teorii partycypacji. Uznanie realnej różnicy między istotą a istnieniem prowadzi do bardzo ogólnych wniosków wynikających z tej teorii. Dzięki temu teizm bazuje na bardzo podstawowej doktrynie, ale posiada ogólny zasięg. To właśnie twarde rdzeń teizmu przesądza o radykalnie innej wizji świata w porównaniu do panteizmu i panenteizmu. Gdyby bowiem realna różnica nie była prawdziwa, to nie dałoby się wyjaśnić szeregu kwestii, np. istnienia bytów przygodnych i Bytu Koniecznego, a nie wyłącznie Bytu Koniecznego, wyodrębnienia w bytach przygodnych możliwości i aktu, zmienności bytów, mocy pomyślenia o treści nieistniejącej realnie, zniszczalności bytów przygodnych⁷⁹.

Według M. Krapca

[...] negacja realnej różnicy między istotą a istnieniem w bycie konkretnym prowadzi nieuchronnie do monizmu i panteizmu, gdyż tworzy zasadniczą podstawę ontologiczną do twierdzeń panteistycznych i monistycznych⁸⁰.

Wydaje się, że twarde rdzeń teizmu jest adekwatny do rzeczywistości przynajmniej w tym sensie, że wyjaśnia on zjawiska zachodzące w rzeczywistości, a przy tym posiada najprostsze założenia⁸¹. Dlatego też, wybierając któryś z zaproponowanych programów badawczych, warto kierować się prostotą w założeniach, ilością problemów rozwiązanych wobec nierozwiązanych oraz zadać pytanie, co jeśli twarde rdzeń zostanie obalony? Co proponujemy w zamian? W świetle metodologii badawczej Laudana i Lakatosa wydaje się, że alternatywy wobec teizmu – panteizm i panenteizm – są mniej adekwatne do rzeczywistości.

⁷⁷ Według klasycznej definicji prawdy, którą przyjmuję w tej pracy, a która brzmi: „Veritas est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse vel non esse quod non est”. L. WCIÓRKA. *Teoria poznania*. Poznań 1996 s. 61.

⁷⁸ W tym sensie, że są samouzasadniające się.

⁷⁹ B. DĄBKOWSKI. *Filozofia jako mądrość*. Poznań 2008 s. 58

⁸⁰ M.A. KRAPIEC. *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. Lublin 1984 s. 423.

⁸¹ Właściwie sprowadzające się do stwierdzenia, że *esse* nie równa się *essentia*.

PODSUMOWANIE

Niniejszy artykuł został poświęcony metafizyce religii. Problematyka ta została zawężona do trzech ujęć: teizmu, panteizmu i panenteizmu. Najpierw została omówiona sama problematyka religijności człowieka oraz te trzy ujęcia metafizyczne. Następnie, na podstawie metodologii Laudana i Lakatosa, każde z tych ujęć zostało poddane analizie: na ile teizm, panteizm i panenteizm spełniają założenia metodologii wspomnianych autorów. Wniosek końcowy jest następujący: wszystkie trzy próby opisu relacji między Bogiem a światem są wewnętrznie spójne w ramach przyjętych przez siebie założeń, lecz wydaje się, że teizm posiada najbardziej adekwatne do rzeczywistości aksjomaty należące do samego twardego rdzenia, a sprowadzające się *de facto* do doktryny o realnej różnicy między istotą a istnieniem i wypracowanej na tej podstawie teorii partycypacji bytu.

THEISM, PANTHEISM AND PANENTHEISM
AND HUMAN'S RELIGIOUSNESS
IN THE LIGHT OF LARRY LAUDAN AND IMRE LAKATOS' METHODOLOGY

S u m m a r y

Larry Laudan and Imre Lakatos are two contemporary philosophers of science, who created methodology of scientific researches allowing to estimate adequacy of scientific theories and research programmes to reality. Using Laudan and Lakatos' methodology the attempt of theism, pantheism and panentheism's estimation to religiousness of human has been taken. It seems that theism is this metaphysical conception of relation between God and the world, that fulfils the best the assumption of Laudan and Lakatos' methodology.

Słowa kluczowe: Larry Laudan, Imre Lakatos, religijność człowieka, filozofia religii, teizm, panteizm, panenteizm.

Key words: Larry Laudan, Imre Lakatos, human religiousness, philosophy of religion, theism, pantheism, panentheism.