

**Akademia Ignatianum w Krakowie
Wydział Filozoficzny**

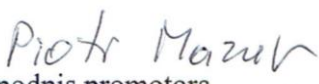
mgr Wanda Pilch

**STANISŁAWA ZIEMIAŃSKIEGO SJ ARGUMENTACJA
ZA ISTNIENIEM BOGA.
KONTEKST FILOZOFICZNY, ANALIZA, KRYTYKA**

Rozprawa doktorska napisana

pod kierunkiem dra hab. Piotra Mazura, prof. Ignatianum

Pisanie rozprawy zostało zakończone w kwietniu 2017 r.


podpis promotora



Kraków 2017

Spis treści

Wykaz skrótów prac Stanisława Ziemiańskiego	3
Wstęp	4
1. Tło filozoficzne argumentacji Stanisława Ziemiańskiego	18
1.1. Zamknięcie empiryzmu na transcendencję	18
1.2. Wiara, rozum i filozofia	22
1.3. Filozofia wobec nauk empirycznych	23
1.3.1. Fakty metafizyczne i fakty empiryczne	25
1.3.2. Przewycięzenie empiryzmu i idealizmu	26
1.4. Filozofia wobec ateizmu	31
2. Podstawowe elementy metafizyki Stanisława Ziemiańskiego	35
2.1. Zasady ontyczne i transcendentalne	35
2.2. Sposób ujęcia istnienia	42
2.3. Przygodność i złożoność bytów	47
2.4. Reguła mostowa – pomost metafizyczny	54
3. Metodologia argumentów za istnieniem Boga	58
3.1. „Drogi” do Boga czy „dowody” Jego istnienia?	58
3.2. Argumenty czy dowody?	62
3.3. Struktura i podział argumentów, jakoś przesłanek i wartość wynikania	65
3.4. Abstrakcja metafizyczna	69
3.5. Sposób wykorzystania rezultatów poznawczych nauk przyrodniczych	73
4. Argumentacja kosmologiczna za istnieniem Boga	78
4.1. Uwagi ogólne	78
4.2. Argument z przygodności radykalnej	80
4.3. Argument ze stopni doskonałości	88
4.4. Argument ze zmian	94
4.5. Argument z celowości	104
5. Argumentacja antropologiczna za istnieniem Boga	117
5.1. Uwagi ogólne	117
5.2. Argument z pragnienia szczęścia	119
5.3. Argument z poczucia obowiązku	122
5.4. Argument z powszechnego przekonania	129
5.5. Stanowisko Ziemiańskiego wobec innych możliwości argumentacji za istnieniem Boga ...	142
6. Wybrane aspekty argumentacji Ziemiańskiego za istnieniem Boga	147
6.1. Pojęcie bytu	147
6.2. Transcendentalność	151

6.3.Drogi Tomaszowe a Ziemiańskiego koncepcja dróg	155
6.4.Rzeczywiste istnienie – realność Boga.....	158
7.Krytyczne ujęcie argumentacji Ziemiańskiego.....	170
7.1.Niejednorodność filozofii Boga.....	170
7.2.Ziemiański a szkoła lubelska.....	177
7.3.Metafizyczno-scjentystyczne versus afektywne poznanie Boga.....	182
7.4.Argumentacja Ziemiańskiego na tle tzw. epistemologicznych argumentów za istnieniem Boga.....	187
7.5.Argumentacja Ziemiańskiego a logiczny aspekt rozumowania	191
7.6.Teodycea Ziemiańskiego a filozofia bez granic	198
Podsumowanie	205
Bibliografia	215
1.Podmiotowa	215
2.Przedmiotowa.....	216
3.Uzupełniająca.....	217
Aneks	225
Z biografii Stanisława Ziemiańskiego	225

Wykaz skrótów prac Stanisława Ziemiańskiego

<i>Teologia naturalna</i>	<i>Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga</i> , WAM, Kraków 2008.
<i>Nauki przyrodnicze</i>	<i>Nauki przyrodnicze a filozofia Boga</i> , w: S. Ziemiański, <i>Spacerem po filozofii</i> , Petrus, Kraków 2011, s. 41-53.
<i>Spacerem po filozofii</i>	<i>Spacerem po filozofii</i> , Petrus, Kraków 2011.
<i>Rozum i wiara</i>	<i>Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół Encykliki Jana Pawła II Fides et Ratio</i> , WAM, Kraków 1999.
<i>Filozoficzne poznanie</i>	<i>Filozoficzne poznanie Boga</i> , Petrus, Kraków 2011.
<i>Poznanie Boga</i>	<i>Poznanie Boga z punktu widzenia filozofii</i> , w: <i>Filozoficzne poznanie Boga</i> , Petrus, Kraków 2011, s. 37–54.
<i>Abstrakcja czy</i>	<i>Abstrakcja czy separacja</i> , w: <i>Spacerem po filozofii</i> , Petrus, Kraków 2011, s. 127–132.
<i>Byt</i>	<i>Byt w świetle współczesnej fizyki</i> , w: <i>Rozmaitości filozoficzne</i> , Petrus, Kraków 2011, s. 90–101.
<i>Między ontologią i metafizyką</i>	<i>Między ontologią i metafizyką</i> , w: D. Dańkowski, P. Duchliński (red.), <i>Istnienie – wartość – twórczość. Prace dedykowane Profesorowi Władysławowi Stróżewskiemu z okazji 80 rocznicy urodzin</i> , WAM, Kraków 2016, s. 19-37.

Wstęp

Gdybyśmy wiedzieli z doświadczenia, kim jest Bóg, niepotrzebny byłby dowód.

Stanisław Ziemiański

Współczesna nam filozofia Boga nie jest dziedziną jednorodną. Jej różnorodność wynika z różnic metodologicznych i z powodu przynależności do określonego nurtu filozofii. Dlatego „pytanie o Boga” przyjmuje odmienne postaci. U Ziemiańskiego jest to pytanie nie o to, czy istnieje Bóg, ale „dlaczego istnieje świat”. Jego argumentacja za istnieniem Boga konstruowana jest w celu wyjaśnienia i odpowiedzi na to pytanie, a sam Bóg odkrywany jest jako Pierwsza Przyczyna wszystkiego, co istnieje.

Wkraczanie współczesnej filozofii polskiej w obszary poznania, refleksji i dyskusji nad problemem istnienia Boga można uznać za przejaw jej odradzania się po zniszczeniach, jakie przyniósł ze sobą komunizm i związane z nim ideologie dążące do destrukcji filozofii chrześcijańskiej, ale także każdej innej filozofii, w której interesowano się zagadnieniem bytu absolutnego. Radością i nadzieją napawa fakt, że od przełomu XX i XXI wieku w Polsce miało miejsce szereg ważnych wydarzeń służących rozwijaniu filozofii. Można wymienić tu choćby kilka z nich, aby przedstawić jak wygląda nie tylko sam rozwój filozofii polskiej, ale samo jej ukierunkowanie na zagadnienia, które wchodzą w zakres ogólnie pojętej filozofii Boga. Należy do nich m.in. cykliczne Seminarium Historyków Filozofii Polskiej organizowane od 2006 roku, które można odebrać jako pewną promocję refleksji nad historią polskiej filozofii. Spotkania te na celu mają integrację środowiska specjalistów od historii filozofii polskiej i odbywały się dotąd na Uniwersytecie Warszawskim, na Uniwersytecie Jagiellońskim, na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i na Uniwersytecie Śląskim i obejmowały bardzo szerokie środowisko naukowców wywodzących się.

Wspomnieć należy także o cyklicznych wykładach otwartych z teologii naturalnej „Wykłady im. J. M. Bocheńskiego OP”, organizowanych od 2009 r. przez Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii w Krakowie, a które powstały dzięki przekonaniu o potrzebie budowania teologii naturalnej, niezbędnej w refleksji nad samą wiarą. Tradycja i spuścizna Bocheńskiego, którą można zaliczyć do nurtu analitycznego, ma w zamiarze organizatorów, zgromadzić głównie polskich filozofów teistów. Głównym celem wykładów i działalności wydawniczej jest dbałość o rozwój teologii naturalnej jako tego racjonalnego namysłu, który niezbędny jest w samej teologii objawienia (teologii systematycznej).

Następnym istotnym przedsięwzięciem, choć w innym nurcie filozofii jest kontynuacja dzieła Józefa Tischnera, objęta patronatem Instytutu Myśli jego imienia. Inicjatywa ta gromadzi wielu polskich filozofów – sympatyków filozofii dialogu i jej różnych postaci, na choćby seminariach nazwanych „Poniedziałki z Tischnerem”, organizowanych od października 2013 roku. Oprócz propagowania myśli filozoficznej Tischnera, Rada Programowa Instytutu przyjęła tu za cel stworzenie przestrzeni dialogu, w której mają się ścierać niekiedy skrajnie odmienne stanowiska filozoficzne.

W polskiej filozofii Boga można wymienić jeszcze podejście ukierunkowane na wzajemne zbliżenie nauk ścisłych, teologii i filozofii, proponowane przez Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych. Pomysłodawcą instytucji jest prof. Michał Heller. Uważając, że zbliżenie nauki i religii jest współcześnie możliwe, propaguje się uprawianie filozofii w kontekście nauki, niż filozofii w ogóle. Najbardziej konkretnie chyba, można określić cele tej szczególnej instytucji jako znajdowanie naukowych odpowiedzi na filozoficzne pytania. Służyć temu zadaniu mają najnowsze teorie naukowe powstałe w ramach neuronauki, nauk ewolucyjnych, kognitywistyki, kosmologii i fizyki. Wśród pytań filozoficznych padających pod adresem nauki, pozostają także i te o Boga i Jego istnienie.

W ramach współczesnej filozofii Boga ważną rolę odgrywa wciąż filozofia klasyczna reprezentowana głównie przez różne odmiany neotomizmu. I właśnie filozofia neotomistyczna, a zwłaszcza metafizyczne ujęcie bytu i zasad bytu proponowane w szkole lubelskiej głównie przez jej twórcę prof. Mieczysława Alberta Krąpca OP jest punktem odniesienia teologii naturalnej Ziemiańskiego w ogóle, a jego metafizycznej argumentacji w szczególności. Ziemiański w formułowaniu swoich argumentów korzysta z dorobku neotomizmu egzystencjalnego środowiska lubelskiego – filozofów-metafizyków, niejednokrotnie z nimi polemizując. Na poglądy Ziemiańskiego znaczny wpływ wywarł także Jan Karol Dorda¹. W swej argumentacji za istnieniem Boga, utrzymanej w ramach metafizyki realistycznej, Ziemiański nawiązuje do tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, uwzględniając przy tym niektóre poglądy Suáreza, ale spożytkowuje również w określony sposób osiągnięcia nauk przyrodniczych. Filozofię tę, która sama w sobie jest wielowątkowa (zagadnienia antropologiczne, etyczne, teorii poznania, teologia naturalna), należy zaliczyć do tomizmu esencjalnego. Podstawową dziedziną filozofii tomistycznej jest metafizyka. Teologia naturalna Ziemiańskiego obejmująca założenia metafizyczne, ich zastosowanie do

¹ Por. J. Dorda, *Studium o przyczynowości sprawczej z zastosowaniami w kosmologii i w teodycei*, Kraków 2001.

budowania argumentów za istnieniem Boga, oraz poznanie natury Boga, jest właśnie formą poznania metafizycznego.

We współczesnej filozofii powraca się do kluczowego zagadnienia, jakim jest argumentacja za istnieniem Boga. Nie zmienia tego faktu nawet to, że zdaniem niektórych filozofów nie chodzi o samo *istnienie* Boga, lecz o zrozumienie, jaki to „Bóg” jawi się człowiekowi, jeśli człowiek o zagadnieniu Boga „pomyśli”². Do tak odmiennego ujęcia problematyki Boga w filozofii nawiązywać będzie końcowa część rozprawy. W tym kontekście warto zauważyć, że oprócz różnych metod filozofowania w obszarze zagadnień o Bogu, znaczącą rolę odgrywa sama racja postawienia pytania o istnienie Absolutu. Może ona być podmiotowa, i jest nią człowiek, albo przedmiotowa, i wtedy jest nią świat, rozumiany jako wszystko to, co istnieje niezależnie od człowieka. Kultura jest jeszcze innym faktem, ze względu na który pytamy o Boga. Jest to rzeczywistość pochodna od człowieka w postaci nauki, moralności, sztuki i religii. Poszukując uzasadnienia teoretycznego dla odpowiedzi na pytanie o Boga, nie stawia się w punkcie wyjścia idei Boga, ani wiary w Objawienie – są one jedynie inspiracją do stawiania problemów filozoficznych i dociekania rozwiązań. Ciekawy jest tu spór aprioryzmu z empiryzmem³. Czy filozofia Boga, szczególnie argumentacja za istnieniem Boga, powinna być argumentacją *a priori*, czyli myślną syntezą filozoficzną, stawiającą pojęcie Boga jako ostateczne pojęcie spekulatywne, czy też argumentacją *a posteriori*, w której poznanie nie odrywa się od rzeczywistości, ani od rzeczy realnie widzianych?

Naszkicowana tu aporia, „obecna” we współczesnej filozofii jako oś niezgody filozofów, co do punktu wyjścia, da się sprowadzić do sporu o różne postaci idealizmu

² Chodzi o filozofię w nurcie neokantyzmu, ale także o różne postaci filozofii dialogicznej.

³ Zagadnienie: Istnienie Boga – argumentacja „a priori” czy „a posteriori”?, zostało omówione podczas jednej z przeprowadzonych debat w ramach konferencji „Metafizyka i filozofia Boga” na Katolickim Uniwersytecie w Lublinie (18 maj 2015 r.), między prof. Marcinem Tkaczykiem i prof. Włodzimierzem Dłubaczem. Zastanawiano się w niej nie tyle, czy Bóg istnieje, czy nie, ale czy argumentacja za Jego istnieniem powinna być *a priori* czy *aposteriori*³? W gruncie rzeczy, debata dotyczyła metodologicznego podejścia do argumentacji za istnieniem Boga, a ściślej prezentacji dwóch ogólnych tez, reprezentujących odmienne stanowiska. Pierwszej, mówiącej o tym, że co prawda, istnienie Absolutu nie jest dowodliwe, ale może zostać uzasadnione. Oznacza to, że tezę o istnieniu Boga filozofia uzasadnia w drodze indukcji, a nie dedukcji, więc o dowodzie jako takim nie może być mowy. Jest nią hipoteza wyjaśniająca całość ludzkiego doświadczenia. Metafizyka w powyższym ujęciu, jako jedna z dróg wyjaśniania tego całościowego ludzkiego doświadczenia, jako zaledwie jeden z wielu racjonalnych sposobów takiego wyjaśnienia, jest nauką realną (realistyczną, bo dotyczy rzeczywistości istniejącej) i nauką indukcyjną (biorąc pod uwagę wnioskowanie od „ogółu” do „szczegółu”). Druga teza w debacie zaakcentowała, że nie ma przejścia od pojęcia do realnego istnienia jakiejś rzeczy, i że w pojęciu nie zawiera się informacja o realnym istnieniu jego desygnatu. Natomiast afirmacja ma miejsce jedynie w sądzie egzystencjalnym. Odrzucenie więc filozofii realistycznej, która stwierdza istnienie bytu pytając o jego przygodność, i w której pytanie o źródło i cel tego bytu kieruje do przyjęcia istnienia Bytu samoistnego, od którego pochodzi wszystko, co istnieje, prowadziłoby do nastawienia antropocentrycznego i epistemicznego.

i realizmu w filozofii. Problem ten przewija się niemal w całej rozprawie, przyjmując niekiedy formę polemiki: np. z oświeceniową negacją możliwości poznania czegoś więcej, niż warunkują to zmysły i eksperyment. Rozstrzygnięcie sporu realizmu i antyrealizmu (różne postaci idealizmu) na korzyść tego pierwszego ugruntowuje realizm samej teodycei (teologii naturalnej) i pozwala traktować metafizykę jako jedną z dróg filozoficznych prowadzących do poznania istnienia Boga.

Jeśli za Piotrem Moskałem przyjąć istnienie dwóch podstawowych sposobów uzasadniania istnienia Boga, którymi są uzasadnienie teoretyczne istnienia Boga (logikalne) i klasyczne (metafizyczne), to argumentacja Ziemiańskiego należy do tego drugiego rodzaju⁴. Jednakże, biorąc pod uwagę wcześniej zasygnalizowaną niejednorodność ogólnie pojętej filozofii Boga, warto dodać jeszcze do tego podziału uzasadnienie dialogiczne czyli egzystencjalne, w którym to człowiek stał się przedmiotem filozofii.

Zdaniem Ziemiańskiego filozofia Boga, którą nazywa także teologią naturalną i filozofia religii różni się między sobą. Filozofia religii jest szersza w zakresie przedmiotu badań niż teologia naturalna. Ta druga zajmuje się tylko przedmiotem religii, filozofia religii zaś relacją człowieka do Transcendencji. Zdaniem Ziemiańskiego teologia naturalna prowadzi analizę filozoficzną przedmiotu religii, a filozofia religii zajmuje się opisem i wyjaśnieniem zjawiska religii. Teologia naturalna jednak wspomaga filozofię religii na drodze filozoficznego poznania przedmiotu religii⁵.

Zofia Zdybicka zwraca uwagę, że punktem wyjścia metafizyki jest poznanie potoczne⁶. To spontaniczne poznanie (przednaukowe) może mieć różną podstawę: świat przyrody albo własne przeżycia psychiczne. Bezpośrednio doświadczaną rzeczywistość ujmujemy się jako w pewnym aspekcie przewyższającą człowieka: jego możliwości zrozumienia jej i wyjaśnienia. Samo to doświadczenie w człowieku rodzi już przeświadczenie o istnieniu Bytu Najwyższego, Stwórcy wszystkiego, Pierwszej Przyczyny, Bytu Absolutnego. Ten spontaniczny rodzaj poznania jest jednak oparty na doświadczeniu konieczności, której nie można w metodyczny sposób wywołać – poznanie potoczne z tak „antropologicznie” określonym punktem wyjścia nie zawsze prowadzi do przeświadczenia o istnieniu Boga. Przekonuje o tym zjawisko ateizmu, czy wręcz anty-teizmu. Wobec doświadczenia potocznego argumentacja metafizyczna czy antropologiczna za istnieniem Boga ma charakter wtórny. W jednym i drugim przypadku odkrywamy w punkcie wyjścia,

⁴ Por. P. Moskal, *Spór o racje religii*, Lublin 2000, s. 223.

⁵ Por. *Teologia naturalna*, s. 138.

⁶ Por. Z. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, w: tenże i in., *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1999, s. 424-425.

zdaniem Stanisława Kamińskiego, jakąś egzystencjalną ograniczoność. Ta znajduwana rzeczywistość nie tłumaczy swojego istnienia swą strukturą ontyczną – jej istnienie jest zewnętrznie uwarunkowane, wskazując na Boga⁷.

Poznanie potoczne, będąc wyrazem bezpośredniego poznania (doświadczenia) rzeczywistości, nie jest jednak doskonałe⁸. Dlatego Ziemiański proponuje, by w punkcie wyjścia korzystać z wyników badań naukowych, które po pierwsze traktuje jako fakty, a po drugie, interpretuje filozoficznie i na gruncie metafizyki nadaje im rolę faktów metafizycznych. Trzeba jednak dodać, że wykorzystanie nauk szczegółowych – ścisłych i humanistycznych - w budowaniu argumentacji kosmologicznej i antropologicznej, wiąże się z określoną interpretacją faktów przyrodniczych. Na kanwie swoich ujęć zagadnień metafizycznych, np. pojęcia bytu, zasady racji dostatecznej lub rozumienia abstrakcji i faktów dostarczanych przez nauki szczegółowe, buduje ostatecznie krakowski filozof spójną argumentację za istnieniem Boga.

W filozofii neotomistycznej odwołanie do nauk szczegółowych - przyrodniczych, humanistycznych i społecznych - jest kwestią sporną. Zwolennicy metafizycznego, ale i antropologicznego podejścia do uzasadniania tezy, że Bóg istnieje, w którym uznaje się poznanie przednaukowe, spontaniczne i zdroworozsądkowe doświadczenie rzeczywistości, twierdzą najczęściej, że stosowanie danych nauk szczegółowych wykracza poza zakres poznania metafizyki. Zarzucają mieszanie nauk, czyli nieautonomiczność oraz hipotetyczność opartą na rachunku prawdopodobieństwa⁹. Dlatego trzeba wyraźnie określić, na czym może polegać zastosowanie nauk przyrodniczych i humanistycznych w filozofii. Po pierwsze, warto zwrócić uwagę na pewne rozczarowanie samym tomizmem, który w zetknięciu z osiągnięciami nauk empirycznych, zwłaszcza fizyki i biologii, może prowadzić co najmniej do zdystansowania się wobec koncepcji Tomasza, jeśli nie do jej odrzucenia. W zamian może to prowadzić do uprawiania filozofii w kontekście nauki, czyli do podkreślania roli np. fizyki w dziejach filozofii. Takim skrajnym przykładem „filozofowania” w naukach empirycznych byłaby np. teoria ewolucjonistyczna z jednej strony, a kosmologia z drugiej. W każdym przypadku pozostaje jednak pytanie o relację filozofii i nauki. Po drugie, zastosowanie nauk empirycznych w filozofii wymaga pewnej konsekwencji. Poznanie metafizyczne w odróżnieniu od filozofii przyrody w punkcie

⁷ Por. S. Kamiński, *Epistemologiczno-metodologiczne problemy filozoficznego poznania Boga*, w: tenże, *Jak filozofować*, Lublin 1989, s. 215-216.

⁸ Por. M. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1988, s. 230-231.

⁹ Por. Z. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga...*, op. cit., s. 426 oraz por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 2001, s. 181.

wyjścia nie zajmuje się doświadczeniem naukowym i badaniem właściwości ciał materialnych (rozciągłość, przestrzenność, czasowość i zmienność). Nie stosuje wyników nauk szczegółowych do formowania np. pojęcia bytu. Czymś innym jest natomiast metafizyczna interpretacja faktów stwierdzanych przez nauki przyrodnicze. Tradycje przyrodnicze w polskiej filozofii sięgające Stanisława Mazierskiego i prof. Kazimierza Kłósaka¹⁰, do których Ziemiański niekiedy nawiązuje, nie zawierają się jednak ani bezpośrednio, ani pośrednio w samej metafizycznej argumentacji za istnieniem Boga. Owszem, Ziemiański niejednokrotnie odwołuje się do Kłósaka (rzadziej do Mazierskiego), ale czyni to, aby sprecyzować własne poglądy. Tak dzieje się np. w przypadku poszukiwania kompromisu w sprawie zjawiska zmiany, w przypadku którego polscy tomiści trzymają się – jak sugeruje Ziemiański – „pierwotnego stanowiska Arystotelesa i św. Tomasza”, traktującego ruch lokalny jako zmianę¹¹. Trzeba więc dodać, że krakowski jezuita, sięgając do Arystotelesa, proponuje własną interpretację zjawisk opisywanych we współczesnej fizyce. Sam zresztą we *Wprowadzeniu do Teologii naturalnej. Filozoficznej problematyki Boga* stwierdza:

„Zdaję sobie sprawę z tego, że praca ta może budzić sprzeczności, szczególnie gdy idzie o stanowisko, zresztą nie odosobnione, co do ruchu przestrzennego i celowości oraz o metodę sięgania w argumentacji do bazy faktów fizykalnych i biologicznych, ujmowanych wprowadzając filozoficznie, ale budzących opory u filozofów nastawionych na czerpanie materiału dowodowego ze sfery poznania potocznego”¹².

Ziemiański nie łączy metody metafizyki realistycznej, w której podstawowym narzędziem metodycznym jest jego zdaniem abstrakcja metafizyczna, z założeniami przyjętymi przez filozofię przyrody. Metafizykę ujmuje zresztą jako jednorodną filozofię, utożsamianą z całą filozofią, jak proponuje Kamiński¹³. Jego argumentacja za istnieniem Boga, a zwłaszcza argumentacja kosmologiczna ma charakter metafizyczny, a nie fizykalny i w tym sensie, jest poznaniem autonomicznym. Z jednej strony jest więc otwarta na wyniki badań przyrodniczych, z drugiej nie dopuszcza fizykalnej ich interpretacji w poznaniu

¹⁰ Por. S. Mazierski, *Prolegomena do filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej*. Lublin 1969; K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980.

¹¹ Chodzi tu o takie nazwiska jak: Kazimierz Kłósak, Mieczysław A. Krąpiec, Józefa Zdybicka, Stanisław Kowalczyk, Stanisław Kiczuk.

¹² Tamże s. 6.

¹³ Por. S. Kamiński, *Teoria bytu a inne dyscypliny filozoficzne*, „Roczniki Filozoficzne”, 23 (1975)1, s. 5-18, za: *Teologia naturalna*, s. 9.

metafizycznym. Ziemiański traktuje bowiem wyniki nauk szczegółowych jako fakty, które trzeba poddać interpretacji metafizycznej.

Przyjąć należy za Ziemiańskim i klasyczną metodologią nauk, że przedmiotem materialnym metafizyki jako nauki są różne kategorie bytu ujętego jako „to, co istnieje” (realny sposób istnienia), natomiast przedmiotem formalnym jest najbardziej ogólny, konieczny i transcendentálny aspekt bytów. Metafizyka ujmuje aspekt egzystencjalny rzeczywistości bytów: istnienie aktualne. Dodajmy, że nauki przyrodnicze mają za przedmiot materialny zjawiskowy aspekt rzeczywistości. Zwraca na to uwagę Stanisław Kowalczyk, powołując się na poglądy angielskiego fizyka i matematyka Edmunda Whittaker’a, który wyraził przekonanie, że współczesne nauki przyrodnicze potwierdzają teizm, a ściślej akt stwórczy Boga¹⁴. S. Kowalczyk jako propagator wykorzystania wyników nauk przyrodniczych w teodycei, zwraca uwagę na dość ograniczoną wartość argumentów z entropii i ekspansji kosmosu. Przecież istnienie Boga nie jest faktem empirycznie stwierdzalnym, a nauki przyrodnicze w tym aspekcie „milczą” o Bogu, to znaczy, że nie są w stanie Jego istnienia samodzielnie uzasadnić albo obalić. Ponadto, przyznaje on argumentom z entropii i ekspansji kosmosu wartość pomocniczą i psychologiczną¹⁵. Najogólniej jego stanowisko sprowadza się do stwierdzenia, że: „niewskazane jest zatarcie różnic metodologicznych, dzielących metafizykę i nauki szczegółowe, lecz szkodliwa jest także ich izolacja”¹⁶.

Dane empiryczne, a ściślej wyniki badań naukowych mogą być stosowane do analiz filozoficznych po to, aby „wyostrzyć” realizm filozoficzny. Chodzi o to, żeby wykorzystać te dane tam, gdzie mogą one zastąpić potoczną percepcję świata, która, zdaniem Ziemiańskiego, narażona jest na wpływy stereotypów, mitów i złudzeń. Pojawia się za tym pytanie, czy filozofia krakowskiego jezuitę zbliża się w ten sposób do tomizmu lowańskiego, który otwierał się także na nauki przyrodnicze? Niekoniecznie, biorąc pod uwagę metodologiczne różnice w korzystaniu z interpretacji wyników badań naukowych między np. Mazierskim, Kłósakiem a Ziemiańskim. Ponadto, argumentacja Ziemiańskiego za istnieniem Boga pod względem metodologii jest zbliżona do tomizmu egzystencjalnego.

Co do realizmu, to przyjęcie realistycznego punktu wyjścia w metafizyce ma określone konsekwencje. Istnienie świata należy przyjąć – *prima intentio* – z tym, że fakty

¹⁴ Por. E. Whittaker, *Space and Spirit. Theories of the Universe and the Arguments for Existence of God*, London 1946, s. 116-118, za: S. Kowalczyk, *Filozofia Boga...*, op. cit., s. 180.

¹⁵ Por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga...*, op. cit., s. 181.

¹⁶ Tamże, s. 181.

stanowiące osiągnięcia nauk przyrodniczych, to istnienie uwiarygodniają. Skoro, co do istnienia tego świata nie ma żadnych wątpliwości, to lepiej jest korzystać w analizach metafizycznych nie z codziennego doświadczenia, ale z faktów, czyli uznanych przez nauki przyrodnicze (w argumentach kosmologicznych) oraz nauki humanistyczne i społeczne (w argumentach antropologicznych). Stąd Ziemiańskiego *viae* do Boga Stanisław Kowalczyk nazwał w aspekcie epistemologiczno-metodologicznym „metafizyką scjentyistyczną”, a taki styl filozofowania: empiryzującym, podkreślając jednocześnie, że:

„Prezentując argumenty kosmologiczne, zwłaszcza ze zmian i celowości, Autor [Ziemiański, przyp. W.P.] odwołuje się do danych nauk fizycznych i biologicznych, które interpretuje filozoficznie. Jest to nowe ujęcie zagadnień filozofii Boga, które prowokuje do dyskusji, lecz jest interesujące i ubogacające filozoficzną myśl tomizmu”¹⁷.

W scjentyistyczno-empirycznym podejściu Ziemiańskiego do teodycei bazę filozoficznego poznania stanowią fakty przyrodnicze i antropologiczne ujmowane w świetle zasad metafizycznych, pozwalających na odkrycie realności Boga, czyli Jego rzeczywistego *istnienia*. Ziemiański nadał bowiem nową formę poglądom Tomasza z Akwinu dotyczącym dróg prowadzących do stwierdzenia istnienia Boga, przy czym związane z nimi twierdzenia metafizyczne częściowo zmodyfikował, ale i ubogacił, wprowadzając kilka nowych pomysłów do metody metafizycznego poznania.

W analizie argumentacji teodycealnej Ziemiańskiego zawartej w niniejszej rozprawie, fakty przyrodnicze, czyli wyniki badań nauk szczegółowych, będą omawiane tylko w takiej mierze, w jakiej jest to konieczne dla zrozumienia jego „dróg do Boga”. Podkreślić także należy, że przeprowadzona w rozprawie rekonstrukcja jego argumentacji ma charakter metafizyczny i nie dotyczy weryfikacji prawdziwości i aktualności jego interpretacji wyników badań nauk przyrodniczych. Przedsięwzięcie polegające na ewentualnym porównaniu interpretacji przez Ziemiańskiego faktów przyrodniczych („ufilozoficznienie”) z najnowszymi teoriami i obowiązującymi rozstrzygnięciami wewnątrz każdej z nauk przekracza zakres tej rozprawy. Mogłoby przy tym „zakryć” główny jej cel, jakim jest ukazanie samej argumentacji i sposobu jej budowania w poznaniu metafizycznym.

¹⁷ S. Kowalczyk, *Zarys filozoficznej twórczości prof. dra hab. Stanisława Ziemiańskiego SJ*, w: R. Darowski (red.), *Philosophiae & Musicae. Księga Pamiątkowa z okazji Jubileuszu 75-lecia Urodzin Księdza Profesora Stanisława Ziemiańskiego SJ*, Kraków 2006, s. 70.

Novum w koncepcji Ziemiańskiego jest metafizyczne dowodzenie istnienia Boga na podstawie filozoficznej interpretacji nauk szczegółowych. Mówiąc o Ziemiańskiego interpretacjach wyników nauk szczegółowych (nie tylko przyrodniczych) trzeba mieć na uwadze to, co sam nazywa „ufilozoficznieniem” ich wyników. Polega ono na tym, że zamiast potocznego doświadczenia, w punkcie wyjścia metafizyka powinna skorzystać z danych empirycznych, które następnie ma traktować jako fakty metafizyczne. *Novum* jest też modyfikacja argumentacji Tomaszowej, której dokonał Ziemiański, wykorzystując współczesne badania naukowe. Związane jest z tym twierdzenie, że współczesnemu człowiekowi „bliżej” jest do wiedzy podpartej eksperymentem naukowym, obserwacją naukową, czy też dowodem matematycznym i logicznym, dającym wiedzę weryfikowalną – wiedzę naukową, niż do wiedzy płynącej z prawd wiary lub przyjęcia Objawienia – wiedzy opartej na prawdach wiary. Te aspekty teodycei Ziemiańskiego, które przemawiają za jej nowością, stanowią również o nowości rozprawy, poświęconej kontekstowi filozoficznemu, rekonstrukcji i analizie oraz krytyce jego koncepcji.

Filozofii Ziemiańskiego poświęcono dotąd kilka opracowań¹⁸. Warto przywołać tutaj np. opracowanie prof. Stanisława Kowalczyka, w którym wskazuje on na wiele prac

¹⁸ Prace Ziemiańskiego w ogóle, ale także jego teodycea stały się przedmiotem ponad 30-letniej pracy badawczej historyka jezuickiego, ks. prof. Romana Darowskiego. Jego starania o przybliżenie znajomości polskiej kultury filozoficznej, pomimo hermetyczności polskiej filozofii jezuickiej, przyczyniły się do pogłębienia wiedzy o polskiej kulturze narodowej i jej specyfice (R. Darowski (red.), *Philosophiae & Musicae. Księga Pamiątkowa z okazji Jubileuszu 75-lecia Urodzin Księdza Profesora Stanisława Ziemiańskiego SJ*, op. Cit., s. 170. Wyraża się ona, zdaniem niektórych, rozwinięciem u nas nurtem filozofii chrześcijańskiej.

Biorąc pod uwagę w szczególności sposób ośrodek filozofii jezuitów w Polsce w XX i XXI wieku, będący ośrodkiem dość „hermetycznej filozofii”, jaką jest filozofia jezuicka, trzeba dodać, że był nim i jest nadal Wydział Filozoficzny w Krakowie, obecnie w obrębie Akademii *Ignatianum*. Jezuiti obok nurtu o inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej (Tadeusz Ślipko, Piotr Lenartowicz, Stanisław Ziemiański, Roman Darowski,) uprawiają również filozofię dialogu (Antoni Jarnuszkiewicz, Jakub Gorczyca – obecnie na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie – Adam Żak) oraz inne nurty filozoficzne, np. kognitywistykę (Józef Bremer) (Por. R. Darowski, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*, Kraków 2001, s. 25-30). Tradycje filozofii jezuitów sięgają korzeniami półwyspu Iberyjskiego i Italii, zwłaszcza Rzymu. (Por. R. Darowski, *Zarys filozofii jezuitów w Polsce od XVI do XIX wieku*, w: W. Pilch, J. Sadowski (red.), *Fragmenta Philosophica*, Kraków 2015, s. 328). Inspiracje Arystotelesem w filozofii jezuickiej – w jej neotomistycznym nurcie – aktualne pozostają do dziś, a: „Zasadniczo jest to arystotelizm zmodyfikowany przez chrześcijańskich komentatorów Stagiryty, zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu, przeważnie o odcieniu suarezjańskim” (Tamże, s. 329, por. za: A. Aduszkiewicz, *Od scholastyki do ontologii*, Warszawa 1995, s. 25-76).

Trzeba przyjąć, że to suarezjanizm, a nie tomizm, a ściślej *nowy arystotelizm jezuicki*, był dominującym nurtem filozofii jezuickiej w Polsce w okresie od XVI do XVIII wieku (Por. R. Darowski, *Zarys filozofii jezuitów...*, op. cit., s. 328 i 330).

Kontynuując powyższy wątek „filozofii szkolnej”, a raczej jakiegoś jej niedoceny w historiografii, można wskazać równoległy brak należnego zainteresowania, jeśli nie pewnego antagonizmu, wobec filozofii jezuitów. Chodzi tu o nurt określany „nowożytnym arystotelizmem chrześcijańskim” albo „drugą scholastyką” albo neoscholastyką, który niestety spotkał się z niesprawiedliwą, ale przede wszystkim, wrogą oceną jako: „świadectwo całkowitej degeneracji myśli i narzędzie jezuickich intryg” (H. Struve, *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce*, Warszawa 1911, s. 173-191, za: S. Janeczek, recenzja książki: R. Darowski, *Filozofia jezuitów na ziemiach...*, op. cit., s. 172). Janeczek pisze nawet o „narodzinach czarnej legendy jezuitów” którą kontynuowana w historiografii w XIX wieku oraz na przełomie XIX i XX wieku (Por. tamże, s. 171).

krakowskiego jezuity na tematy z zakresu metafizyki i filozofii Boga. Dokonuje także ich przeglądu pod względem zawartych w nich treści. Podane przez Kowalczyka wnioski na temat rozstrzygnięć charakterystycznych dla metafizyki Ziemiańskiego, a dotyczące poznawalności istnienia Boga pozostały bez kontynuacji. Mam na myśli takie opracowania i rekonstrukcje poglądów Ziemiańskiego, które rzeczywiście ubogaciłyby dialog badaczy w neotomizmie, wykorzystując jego pomysły¹⁹. Precyzyjnej analizy dotyczącej metody, punktu wyjścia i przedmiotu poznania w filozofii Ziemiańskiego dokonał krakowski badacz, Piotr Duchliński w artykule *Stanisław Ziemiański a tomiści egzystencjalni na temat punktu wyjścia, metody i przedmiotu metafizyki*²⁰. Ukazuje on pewną odrębność założeń metafizycznych krakowskiego metafizyka-jezuity, szczególnie pod kątem rozumienia abstrakcji i separacji, budowania pojęcia bytu, względem szkoły lubelskiej.

Jak dotąd nie ma całościowego opracowania filozofii Ziemiańskiego, które dotyczyłoby jego dowodzenia istnienia Boga, zastosowania w nim metafizyki i „ufilozoficznych” wyników nauk szczegółowych, czyli jego teodycei. Dlatego głównym celem niniejszej rozprawy jest rekonstrukcja i krytyczna analiza Stanisława Ziemiańskiego argumentacji za istnieniem Boga. Argumentacja ta wpisuje się w odrębną i niezależną teodyceę pod względem założeń metafizycznych i metodologii poznania metafizycznego istnienia Boga. Jej specyfika wynika z określonych różnic w rozumieniu metafizyki i ich polemicznym charakterze względem metafizyki tomistów egzystencjalnych ze szkoły lubelskiej, zwłaszcza Krąpca. Z tej racji rozprawa zostanie wzbogacona o te

Niechłubnie, wskazać trzeba tu dwa nazwiska: Henryk Struve i Wiktor Wąsik (Por. H. Struve, *Historia logiki jako...*, op. cit.; W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, Warszawa 1958). Później wiele zmieniły prace i pionierskie badania Jana Czerkawskiego i Czesława Głombika, które formułowały wyważone opinie na temat nurtu nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego, uznając go za typowy dla dziejów polskiej filozofii nowożytnej. Już w 1926 r. Władysław Tatarkiewicz pisał: „W dziejach polskiej umysłowości XVII i XVIII w. filozofia typu scholastycznego gra stosunkowo wielką rolę; nie dlatego, żeby jej tu było więcej, niż gdzie indziej w Europie, lecz dlatego, że obok niej nie było prawie innej; Polska wówczas miała konserwatorów filozofii, nie miała jej reformatorów” (W. Tatarkiewicz, *Materiały do dziejów nauczania filozofii na Litwie*, w: „Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce”, t. 2, cz. 2, Kraków 1926, s. 10, za: tamże, s. 172). Kwestia oceny filozofii jezuitów prowadzić ma bezpośrednio do oceny filozofii Ziemiańskiego. Dla niego metafizyka stanowiąca filozofię w ogóle, dziedzinę jednorodną, której poświęcił swój potencjał badacza w celu jej rozwoju, posiada również tę cechę nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego. W przypadku metafizyki jezuity można ją określić bardziej precyzyjnie, dodając do tomizmu egzystencjalnego arystotelizm suarezjański. Ziemiański dopuszcza sposób istnienia myślnego, jednak z istotnym zastrzeżeniem: pojęcie zawsze ma bezpośrednie odniesienie – swą podstawę – w rzeczy. W pewien sposób powyższe uwagi tłumaczą słabe zainteresowanie metafizyką i teodyceą Ziemiańskiego. Sprawa jednak wydaje się poważniejsza. Gdy w 1995 r. ukazała się pierwsza edycja *Teologii naturalnej...* ukazała się też jej recenzja w „Przeglądzie Piśmiennictwa Teologicznego” w 1996 r. (Opole, 2: 1996, nr.1, s. 28-31) o charakterze sprawozdawczym. Autorem był historyk jezuit, prof. R. Darowski.

¹⁹ Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozoficznej twórczości...*, op. cit., s. 67-74.

²⁰ Por. P. Duchliński, *Stanisław Ziemiański a tomiści egzystencjalni na temat punktu wyjścia, metody i przedmiotu metafizyki*, w: S. Kowalczyk, *Zarys filozoficznej twórczości...*, op. cit., s. 75-95.

elementy filozofii Ziemiańskiego, które pozwolą na pełne odsłonięcie jego rozumienia metafizyki i jej zastosowania w dowodzeniu i budowaniu argumentów za istnieniem Boga. Zakłada to konieczność uwzględnienia przynajmniej niektórych poglądów metafizycznych Ziemiańskiego, a także odwołania do innych poglądów i argumentacji neotomistycznych. Koniecznym dopełnieniem podejmowanego w rozprawie problemu badawczego jest krytyczne spojrzenie na różne rodzaje poznania w filozofii w ogóle i możliwości przewyższania ograniczoności poznania ludzkiego opartego wyłącznie na rozumie.

Opisowo-rekonstrukcyjny charakter dysertacji determinuje zastosowaną w niej metodę badawczą, bowiem heurystycznie, czyli stopniowemu odkrywaniu sposobu filozofowania Ziemiańskiego, służyć ma możliwie wszechstronna analiza tekstów źródłowych, pozwalająca na dokonanie ich krytyki wewnętrznej i zewnętrznej. W wielu miejscach istotną rolę odgrywa metoda komparatystyczna pozwalająca na zestawienie koncepcji Ziemiańskiego w zakresie analiz czy rozstrzygnięć z propozycjami innych myślicieli. Dzięki temu możliwe staje się zrozumienie zarówno specyfiki jego rozwiązań poszczególnych problemów, jak i przynajmniej częściowe odsłonięcie proponowanej przez niego metody filozofowania.

Rozprawa składa się z siedmiu rozdziałów. Pierwsze dwa mają charakter wprowadzający i zaznajamiający z kontekstem filozoficznym Ziemiańskiego argumentacji za istnieniem Boga.

Pierwszy rozdział ukazuje jej filozoficzne tło, opisując zamknięcie empiryzmu na możliwości poznania transcendencji, włączając w to także relacje między wiarą i rozumem. Omawia wstępnie problem nauk empirycznych w filozofii w ujęciu krakowskiego filozofa, a więc dookreśla znaczenie faktów metafizycznych i empirycznych w teodycei. Ukazuje rozumienie Transcendencji przez Ziemiańskiego, które polega pośrednio na przewyżczeniu tego, co stanowiło kanwę filozoficznych założeń oświeceniowych i stanowiło swoiste granice poznania. Były to: natura (jako przyroda) i doświadczenie ujmowane jako eksperyment oraz jako percepcja zmysłowa. Omówiona polemika Ziemiańskiego z poglądami Johna Locke'a, Davida Hume'a, a później Immanuela Kanta, ale także Bertranda Russella, czy Ludwiga Wittgensteina ukazuje w jaki sposób metafizyka będąca nauką wykraczającą poza doświadczenie zmysłowe została zepchnięta na manowce filozofii. Pewnym tłem współczesnych „dróg” do Boga jest namysł nad ateizmem i jego skrajną „wersją” anty-teizmem.

W drugim rozdziale przedstawione zostały podstawowe dla każdej metafizyki zagadnienia rozumienia bytu, zasad bytu i ujęcia *istnienia*, których interpretacja stanowi

zarazem o uniwersalności i o specyfice metafizyki oraz teodycei Ziemiańskiego. Należą do nich podstawowe elementy jego metafizyki: transcendentalne pojęcie bytu i zasady racji dostatecznej oraz realny sposób istnienia. Pojęcie *istnienia*, będąc przedmiotem zainteresowania każdej metafizyki, u Ziemiańskiego ma specyficzny kontekst. Po pierwsze, trzeba przyjąć, że przedmiot poznania istnieje, a po drugie, „coś jest” stanowi już ostatni etap poznania faktycznego (metafizycznego). Jeśli „coś jest”, to oznacza to, że nie może jednocześnie „nie być”. Przygodność rozumiana jest tu jako niekonieczność pewnych relacji wieloznacznych między bytami i elementami bytów oraz jako niesamowystarczalność. Wielość bytów (pluralizm) u Ziemiańskiego jest podstawą rozumowego uzasadnienia faktu przygodności egzystencjalnej. Natomiast, do koniecznych warunków poznania według niego trzeba zaliczyć ten podstawowy, który mówi, żeby z porządku myślnego nie wnioskować o bytach realnie istniejących. Zasada racji dostatecznej, rozumiana tu ontycznie, występuje tu jako zasada przyczynowości sprawczej. Tomaszowe zasady ontyczne są konieczne i transcendentalne, ale samo ich sformułowanie nie prowadzi jeszcze do uzasadnienia tezy „Bóg istnieje”. Potrzebne jeszcze jest stwierdzenie przygodności bytowej, która domaga się wyjaśnienia z zewnątrz i przy użyciu zasady przyczynowości lub przyczynowości celowej. To te zasady nazywa Ziemiański pomostowymi.

Kolejne trzy rozdziały są poświęcone argumentacji teodycealnej, z tym, że trzeci omawia metodologię budowania dowodów na istnienie Boga, a czwarty i piąty rekonstruuje dowody kosmologiczne i antropologiczne.

Trzeci rozdział rozpoczyna analiza terminologiczna, dotycząca adekwatności stasowania określeń „droga” i „dowód”, za którymi ukrywa się pytanie o to, czy argumenty są bardziej sposobami dochodzenia do stwierdzenia istnienia Boga, czy bardziej dowodami w ścisłym sensie za Jego istnieniem. W podobnym charakterze poddana została refleksji zasadność traktowania dróg jako dowodów, oraz jako argumentów. Ukazana została także struktura i podział argumentów dokonana przez krakowskiego metafizyka. W metodologii metafizyczno-scjentystycznego poznania Boga występuje ponadto nierozłączny zbiór komponentów takich jak: ujęcie przygodności i złożoności bytów oraz pluralizmu bytowego (kosmologiczne), abstrakcja metafizyczna oraz sposób wykorzystania przez Ziemiańskiego wyników nauk szczegółowych: przyrodniczych, humanistycznych, społecznych

W czwartym rozdziale przedstawione zostały dowody kosmologiczne, a mianowicie: dowód z przygodności radykalnej (egzystencjalnej), dowód z przygodności treściowej (ze stopni doskonałości i z rozproszenia doskonałości), ze zmian (unowocześniona wersja – dowód z porządku i nieporządku) i dowód z celowości. Pod uwagę wzięty przy tym został

kontekst współczesnych badań naukowych, szczególnie w zakresie fizyki, biologii i matematyki. Dodatkowo, czwarty rozdział mieści w sobie rozważania na temat swobodnego „zderzenia” kosmologicznej argumentacji za istnieniem Boga z „umysłami” współczesnych ludzi, a szczególnie z tezą, że Boga „stwarza się” dziś w celu „zapychania nim dziur” (*God of gaps*) w ludzkiej niewiedzy, a to, co boskie jest irracjonalne.

W piątym rozdziale rekonstrukcji poddane zostały argumenty antropologiczne, a wśród nich dowód etnologiczny, odrębnie traktowany przez Ziemiańskiego jako argument historyczno-filozoficzny. Do analizowanych przez niego dowodów antropologicznych należą argumenty: z pragnienia szczęścia doskonałego, z poczucia odpowiedzialności za swoje czyny oraz z powszechnego przekonania. Argumenty antropologiczne stawiają w punkcie wyjścia człowieka, a nie jak poprzednie, otaczający go świat czy Wszechświat. Ukazują takie tendencje w człowieku, które znajdują swój sens pod warunkiem odniesienia ich do Absolutu. Człowiek pojmowany jest jako nierozdzielna całość, jako byt złożony stanowiący jedność, charakteryzujący się integralnością osoby. Idea argumentów antropologicznych, według Ziemiańskiego, polega na dostrzeżeniu relacji transcendentalnej człowieka do nieznanej mu rzeczywistości i nieodnajdowanej w tym świecie. Ziemiański pisze o konieczności przyjęcia kresu odniesienia dla człowieka i wtedy dopiero człowiek ma szansę czuć satysfakcję intelektualną i poczucie sensu.

Szósty rozdział ma w pewnym stopniu charakter syntezujący. Chodzi w nim o aspektowe ujęcie argumentacji Ziemiańskiego za istnieniem Boga, uwzględniające proponowane przez niego pojęcie bytu, transcendentalność, realizm argumentacji oraz empiryczność i scjentyzm. Przywołanie niektórych poglądów innych współczesnych filozofów służyło uwypukleniu oryginalności argumentacji w ujęciu Ziemiańskiego, ale także przedstawieniu wniosków.

W siódmym rozdziale zostało przedstawione krytyczne ujęcie argumentacji Ziemiańskiego. Jego teodycea, będąca częścią osiągnięć nurtu tomistycznego w filozofii polskiej zajmuje w niej dość odosobnione miejsce. Wynika to nie tylko z dość skromnego zainteresowania „hermetyczną” filozofią jezuicką, ale chyba jednakowoż ze szczególnie bogatej różnorodności filozofii Boga, rozumianej zarówno jako teologia Boga i jako rys samej filozofii religii. Opracowane zostało w pewnym skrócie to, co wspólne i to, co dzieli Ziemiańskiego i szkołę lubelską. Za wspólny element należałoby uznać afirmację *istnienia* (przeciwstawionego nieistnieniu), zaś do istotnych różnic należą: sposób dochodzenia do pojęcia bytu, rozumienie abstrakcji i odróżnienie transcendencji i transcendentalności, czy wreszcie poglądy na temat zastosowania nauk empirycznych w argumentacji za

istnieniem Boga. Racjonalnej koncepcji filozofii Boga, do której zalicza się argumentacja Ziemiańskiego, sprzeciwia się ta jej odmiana, która poszukuje raczej sensu życia człowieka, aniżeli racji jego istnienia – racji wyjaśniającej istnienie bytu. Przedmiotem poznania staje się tu człowiek – jego doświadczenie życia. To odmienne od neotomistycznego stanowisko w filozofii Boga wynika z przekonania, że ujęcie całościowe natury Boga („Boga żywego”) nie jest wykonalne, a rzeczywistość Boga w takim „pełnym” sensie jest nieuchwytna. Jednocześnie dąży się do poznania Boga w poznaniu afektywnym. Krytycznemu omówieniu została także poddana możliwość zbudowania tzw. epistemologicznych argumentów za istnieniem Boga, o których sądzi się, że ich moc perswazyjno-psychologiczna, ze względu na odwołania do nauk szczegółowych, powinna być większa, niż argumentów metafizycznych, rozumianych jednak jako tradycyjne (np. Tomaszowe). Możliwość filozoficznego poznania Boga uwarunkowana jest także z nierozstrzygniętym sporem realizmu idealizmu. Z kolei próby ujęcia argumentacji w porządku logicznym nie przynoszą spodziewanych rezultatów na poziomie ontycznym. Natomiast rozumienie jego „dróg” jako pewnej kontynuacji tradycji *philosophia perennis*, okazuje się słuszne, choćby ze względu na doprecyzowanie pojęć i zasad metafizycznych, i faktyczne dowodzenie (*demonstratio*).

1. Tło filozoficzne argumentacji Stanisława Ziemiańskiego

1.1. Zamknięcie empiryzmu na transcendencję

Stanisław Ziemiański uważa, że jedynym zasadnym miejscem rozważań filozoficznych na temat Boga jest metafizyka klasyczna, rozwinięta głównie przez Tomasza z Akwinu²¹. Nie jest to jednak miejsce ostateczne w tym sensie, że wymaga sięgania do źródeł spoza filozofii. Dlatego w analizie i refleksji filozoficznej autor *Teologii naturalnej* sięga do swoistego zaplecza w postaci nauk empirycznych. Twierdzi mianowicie, że dopiero z ich pomocą, a ściślej po uwzględnieniu wyników badań empirycznych, można w sposób wiążący i pewny przedstawiać argumenty za istnieniem Boga²².

Dlaczego podejście – nazwę je – scjentyistyczne i metafizyczne zarazem daje pewność wnioskowania o istnieniu Boga? Ziemiański odpowiada na to pytanie w różny sposób, ale spójnie. Po pierwsze, wskazuje na zjawisko zamknięcia się empiryzmu na Transcendencję. Po drugie, odpowiedzi na tak zadane pytanie szuka w stosunku między wiarą a rozumem. Po trzecie, odnosi się pozytywnie do wartości poznawczej badań nauk przyrodniczych i ich wyników, które nazywa pewnymi, a więc takimi, że pozwalają na precyzyjny opis świata oraz, w określonych granicach, dają pewność.

Według Ziemiańskiego, empiryzm jako metoda naukowa dominuje we współczesnych metodologiach nauk przyrodniczych. Jego zamknięcie się na Transcendencję sięga korzeniami do oświeceniowych założeń poznawczych, ograniczających możliwości percepcyjne i opisowe w ujęciu świata do doświadczenia zmysłowego, jednakże rozbudowanego w formie eksperymentu. To doświadczenie stanowi podstawę nauk fizykalnych, ale dotyczy także tzw. rzeczywistości społecznej, która w poglądach empirycystycznych jest rozumiana jako *sensu stricto* rzeczywistość zastana, a więc doświadczana i obserwowana poprzez zmysły. Klarownie wyraził to twórca klasycznej postaci empiryzmu, John Locke w zdaniu: „Wolność natury nie zna innych ograniczeń poza prawem natury”²³. Granice natury i jej poznania okazały się szczelne

²¹ *Teologia naturalna*, s. 120.

²² Ziemiański używa zamiennie pojęcia „Bóg” i „Absolut”, z tym, że na etapie przygotowania metodologii stosuje termin Absolut. Terminu Bóg używa dla określenia punktu dojścia każdej argumentacji lub w przypadku komentarza do Biblii.

²³ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau i A. Czarnota, Warszawa 1992, s. 178-179.

i odporne na wszelkie próby otwarcia się na Transcendencję. Nauka bowiem, jak konkluduje krakowski filozof, zamknęła się w granicach empirii.

„Ogranicza się ona do opisu faktów, a jej celem jest podniesienie poziomu życia ludzi. Nie zadaje ona pytania „dlaczego?” typowego dla metafizyki. Stąd też w nauce nie ma miejsca dla Transcendencji. Wiara w jakąkolwiek nadprzyrodzoność jest wobec tego przesądem. [...] Według Wittgensteina całość ludzkiej wiedzy zamyka się w granicach doświadczenia zmysłowego i dotyczy tylko tzw. „atomowych faktów”. Dlatego bezsensowna jest metafizyka, usiłująca pytać o naturę, genezę i sens świata jako całości”²⁴.

Nasuwa się refleksja, że wobec tego nawet to, co ludzi łączy i dzieli – więzi ludzkie – mieszczą się w ciasnocie empirycznie rozumianej wspólnoty, odarte ze swojego metafizycznego bogactwa (np. stworzenia, a zarazem przeznaczenia człowieka do relacyjności i wspólnoty osób, a nie interesów). Osoby nastawione są tylko na tzw. interesowność, a więc na współdziałanie dla określonego celu. Dobrze ilustruje to następujący fragment: „Jedyny sposób, w jaki można oddać swą naturalną wolność i nałożyć okowy społeczeństwa obywatelskiego, jest ugoda z innymi, dotycząca połączenia i zjednoczenia się z nimi w społeczności, zawarta dla zapewnienia im wygody, bezpieczeństwa i pokojowego współżycia [...]”²⁵. Nawet stosunki i relacje społeczne istnieją wyłącznie materialnie (doświadczalnie i zmysłowo). Człowiek działa i myśli, ale czy reflektuje? Czy zastanawia się nad sensem swojej egzystencji? Odpowiedź brzmi: tak, ale w swoim zamknięciu na Transcendencję.

Spadkobiercami tego ujęcia świata zamkniętego w kręgu doświadczenia i zmysłów zostali między innymi David Hume, następnie Immanuel Kant, a do bliższych nam chronologicznie czasów przeniósł je August Comte, uznawany zresztą za twórcę socjologii, oczywiście w jej pozytywistyczno-empirystycznej postaci.

David Hume stwierdził, że:

„Cieleśność, rozciągłość, ruch – wszystkie te własności są w sobie zamknięte i nigdy nie wskazują innych zjawisk, które miałyby z nich wynikać. Widownia wszechświata zmienia się ustawicznie; jedna rzecz następuje po drugiej nieprzerwanym szeregiem, ale energia czy też moc, poruszająca całą

²⁴ *Nauki przyrodnicze*, s. 43–44.

²⁵ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, op. cit., s. 230.

maszynię, jest przed nami całkowicie ukryta i nie uwidacznia się w żadnej z dostrzegalnych własności ciała”²⁶.

W takiej koncepcji nie może się zmieścić metafizyczna argumentacja za istnieniem Boga. Świat poruszany jest wprawdzie przez jakąś moc, tyle tylko, że całkowicie ukrytą i, co gorzej, nieobecną w żadnym z ciał. Jak zauważa Ziemiański, wszelka konieczność lub przyczyna sprawcza w empiryzmie może być jedynie schowana w „umyśle”, a tak „ukryta” pełni rolę idei w umyśle, tym samym stanowiąc (ewentualną) „przyczynę”:

„Konieczność – pisze Hume – jest czymś, co istnieje w umyśle, nie zaś w rzeczach. W takiej koncepcji nie ma miejsca ani na metafizyczne twierdzenia o związkach koniecznych zachodzących w rzeczywistości, ani na użycie tego rodzaju związków do argumentacji za istnieniem Boga [...]”²⁷.

Stąd poznanie wg Hume’a ogranicza się do jedyne pewnego, wyraźnego i jasnego, jakim jest poznanie zmysłowe.

„Z tego powodu za nienaukowe uważał takie pojęcia, jak substancja i wpływ przyczynowy. Według Hume’a nie da się udowodnić istnienia substancji ani *a priori*, ani *a posteriori* i dlatego nazywa ją „niezrozumiałą chimerą”²⁸.

Ograniczenie, a niekiedy zupełne zamknięcie na fakty metafizyczne widoczne jest także u Immanuela Kanta (1724-1804). Twierdził on, że nieśmiertelność duszy lub istnienie Boga można, a nawet należy tylko *postulować*. Postulat może być jedynie założeniem, natomiast to, co wiemy na pewno, można ograniczyć tylko do doświadczenia zmysłowego. Poznać więc można tylko to, co nam się jawi. Cała metafizyka Kanta wywodzi się z chęci „przekroczenia” doświadczenia. Jej fundamentem są sądy spekulatywne, które „postulowane” same w sobie nie znajdują przedmiotów. Istnieje bowiem wrodzona konieczność ludzka do ich „tworzenia”, do ich konstruowania. Podmiot je „wymyśla”. Zatem przedmiot może być tylko postulatem (założeniem). Ziemiański tak to ujął:

„Kant zalicza do treści stosunku przyczynowego regularność następowania zjawisk oraz zależność w powstawaniu jednego zjawiska od innego.

²⁶ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. Jan Łukasiewicz i Kazimierz Twardowski, Kraków 2005, s. 53.

²⁷ *Nauki przyrodnicze*, s. 42, por.: D. Hume, *Treatise of Human Nature*, t. 1, cz. III, r. 14, I-II, London 1934-1940, s. 167, por. A. Wawrzyniak, *Koncepcja stosunku przyczynowego według Dawida Hume’a*, „Roczniki Filozoficzne”, 12 (1964) 1, s. 39-51.

²⁸ *Nauki przyrodnicze*, s. 42.

Ta regularność nie ma jednak źródła po stronie przedmiotów, lecz po stronie poznającego podmiotu”²⁹.

Wszystkie zatem tworzone przez umysł (rozum spekulatywny) założenia i postulaty są w rzeczywistości zwykłym „oczekiwaniem skutku” po określonych wrażeniach zmysłowych. Tym bardziej, że „przyczynują” je wyłącznie ludzkie dążenia do doskonałości moralnej i związane z tym pragnienie poczucia szczęścia, a więc – jak powiedział Kant – siły psychiczne i nic więcej³⁰.

To stanowisko mocno empiryczne i jeszcze bardziej obwarowane doświadczeniem i eksperymentem przejął i umacniał August Comte (1798-1857). Ziemiański ujmuje je następująco:

„[Comte] rezygnuje z poszukiwań ostatecznych przyczyn świata i dąży do wykrycia jednolitego prawa przyrody, tłumaczącego całość kosmosu. Zdaniem Comte’a we wszystkich naukach powinno się zdobywać wiedzę za pomocą obserwacji i eksperymentu i tej metodzie powinna się podporządkować także „zdrowa filozofia”³¹.

To dzięki niemu – mówi omawiany przez nas autor – powstał scjentyzm, według którego tylko nauki przyrodnicze posiadają wiedzę pewną.

Wiek XX nie ukształtował się bez wpływu nurtów wcześniejszych. Poglądy takich filozofów jak: Bertrand Russell (1872-1970) oraz Ludwig Wittgenstein (1889-1951) – filozof analityczny i filozof empiryzmu logicznego, zaliczanych do bardzo ogólnie rozumianych neopozytywistów, krakowski filozof analizuje i klasyfikuje podobnie, zwłaszcza, że:

„Ich zdaniem wypowiedzi metafizyczne nie pełnią funkcji asertywnej, lecz tylko ekspresyjną, taką jak poezja czy muzyka. Tezy metafizyki klasycznej i teologii neopozytywizm uważa za pozbawione sensu, a nawet szkodliwe, ponieważ wprowadzają w życie iluzję”³².

Stąd niemożliwe staje się wzniesienie ponad dane empiryczne. Próby poznania i zdobywania wiedzy w zakresie wykraczającym ponad doświadczenie w sensie zmysłów i materii przysparzają nie tylko bezwartościowych rozstrzygnięć, ale i spychają ludzkie poznanie na manowce.

²⁹ Tamże, s. 43.

³⁰ Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1972.

³¹ *Nauki przyrodnicze*, s. 43.

³² Tamże, s. 44.

1.2. Wiara, rozum i filozofia

W tak opisanej sytuacji, czyli marginalizacji metafizyki lub niekiedy jej rugowaniu z refleksji filozoficznej – pisze S. Ziemiański – powstaje encyklika *Fides et ratio* Jana Pawła II³³. Znajduje się w niej zdanie:

„W konsekwencji duch ludzki zostaje często opanowany przez jakąś bliżej nie określoną formę myślenia, wiodącą do jeszcze większego zamknięcia się w sobie, w granicach własnej immanencji, bez żadnego odniesienia do transcendencji”³⁴.

Odpowiedzią na zadane na wstępie pytanie, które dotyczy – jak zauważa Ziemiański – wyboru i relacji między minimalistycznym programem scjentyzmu i maksymalistycznym programem metafizyki, jest dyskusja o fideizmie i tradycjonalizmie. Fideizm, będąc wzniesieniem się ponad dane empiryczne, odwołuje się do objawienia Boga w świecie i do wiary głosząc prymat wiary nad poznaniem rozumowym w ogóle. Podobnie tradycjonalizm – doszukuje się źródeł prawdy w tradycji biblijnej i ich przyjęcia poprzez wiarę w objawienie. Zarówno fideizm jak i tradycjonalizm noszą znamiona irracjonalizmu, gdyż ignorują badania poznania rozumowego: np. metafizyków lub filozofów przyrody, nauki. Jan Paweł II kładzie nacisk na dążenie do obiektywności, a więc rozumowej refleksji nad treścią Objawienia³⁵:

„Jak się przekonać, że ta treść jest obiektywna? Do tego jest potrzebna współpraca dwóch zasad metodologicznych: *auditus fidei* (posłuszeństwo wierze) oraz *intellectus fidei* (zrozumienie wiary). W tej drugiej metodzie teologowie posługują się często terminami filozoficznymi. Czy mają w niej miejsce także terminy naukowo-przyrodnicze?”³⁶.

Powyższy cytat zapowiada już metodę przyjętą przez krakowskiego filozofa, w której zastosowanie metafizyki w dowodzeniu istnienia Boga jest powiązane z korzystaniem z dorobku nauk szczegółowych, z tym, że w ściśle określony sposób, o czym w następnych paragrafach rozprawy. To właśnie akcent położony na spożytkowanie danych

³³ Encyklika papieska powstała około 50 lat od czasu podważenia empiryzmu w metodologii nauk przyrodniczych. Empiryzm, do którego przewyciężenia dąży Ziemiański, do lat 70-tych XX wieku był w filozofii utożsamiany z filozofią przyrody. Zmierzał do zrozumienia wszechświata, analizując rzeczywistość materialną i zjawiskową, wykorzystując dorobek nauk empirycznych. Następnie podważono empiryzm w metodologii nauk przyrodniczych – tzw. nowa filozofia nauki, postkuhnowska rewolucja, oparta na zdefiniowaniu pojęcia paradygmatu naukowego (T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* 1962).

³⁴ Tamże, s. 44.

³⁵ Por. *Nauki przyrodnicze*, s. 46.

³⁶ Tamże.

nauk empirycznych ma prowadzić ludzi do Boga, tzn. do odkrycia Jego istnienia, a ostatecznie sensu wiary, która przestałaby być czysto uczuciowa, stając się siedliskiem rozumowych decyzji i wyborów³⁷. Filozofia jest miejscem, w którym ów cel – dowodliwość istnienia Boga – może się ziścić.

1.3. Filozofia wobec nauk empirycznych

Według Ziemiańskiego, do metafizyki, jako nauki przekraczającej przyrodę, ale także naukową interpretację wyników nauk przyrodniczych, należy zastosować konkretne dane empiryczne. Dodaje że, pomimo niedoceniania przez niektórych filozofów walorów naukowości nauk empirycznych, w filozofii nie można się obejść bez sięgania po pomoc do nauk przyrodniczych, gdyż samo doświadczenie przednaukowe i potoczne (intuicja) nie wystarczą³⁸. W stwierdzaniu faktów filozoficznych (metafizycznych) nauki przyrodnicze, opisując „zjawiskowy aspekt materialnego świata”, dają poznaniu solidną podstawę. Krakowski filozof jest zdania, że nauki przyrodnicze dostarczają precyzyjnego obrazu świata, demaskują przesady i wyjaśniają nieporozumienia, a także pozwalają głębiej wnikać w rzeczywistość i w określonych granicach dają nam pewność, że to, czego doświadczamy, istnieje naprawdę³⁹.

Stanisław Ziemiański pyta: dlaczego istnienie Boga nie jest oczywiste, tzn. dlaczego duża część filozofii nowożytnej, która teorię poznania oparła na intuicji, rozumianej bardziej jako doświadczenie potoczne (zdroworozsądkowe), natrafiła na tak wiele trudności w dowodzeniu istnienia Boga? Jego odpowiedź sprowadza się do dwóch tez. Jedną z nich to twierdzenie, że błędem jest poszukiwanie przedmiotu w podmiocie. Polega ono na poznawaniu siebie, tj. swojej duszy i na jednoczesnym poznawaniu Boga, jakby na tej samej drodze. Następną tezę, w swej podstawie zaczerpniętą przez Ziemiańskiego od Tomasza, odrzuca pogląd, że z analizy natury Boga zyskujemy wiedzę na temat istnienia

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Oczywiście, nie jest to odosobniony pogląd, wielu filozofów twierdziło lub twierdzi podobnie, np. S. Mazierski, K. Kłósak, M. Heller. Różnice pojmowania jednak metody wykorzystania wyników badań naukowych są znaczące. W rozprawie rekonstruowana jest epistemologiczno-metodologiczna ścieżka, którą przygotował Ziemiański i jest to rodzaj metafizycznego poznania Boga o pewnym „zabarwieniu” scjentystycznym. Przede wszystkim jeśli Kłósak twierdzi, że dane empiryczne, czyli dane pochodzące z doświadczenia naukowego lub potocznego, są takie same dla przyrodnika i filozofa, to Ziemiański właśnie w tym miejscu – w punkcie wyjścia metafizyki – w swojej metodzie dotyczącej argumentacji za istnieniem Boga proponuje zweryfikowane wyniki eksperymentów naukowych. W tym sensie nie jest to metoda filozofii przyrody lub nauki.

³⁹ Por. tamże, s. 51.

Boga. Argument tego typu, twierdzi krakowski filozof, zwany *a simultaneo*, a także ontologicznym, wychodzi z założenia równoczesności poznania przez intuicję treści przedmiotu i zawartego w niej istnienia, i jest pośredni pomiędzy dowodem z dedukcji (*a priori*), a dowodem z redukcji (*a posteriori*). Argument *a simultaneo* oraz argument dedukcyjny nie mogą, według autora, być przyjęte w argumentacji za istnieniem Boga z powodów czysto metodologicznych. Ani bowiem definicja (myślne ujęcie podmiotu), ani intuicja nie prowadzą zasadnie do rozwiązania problemu istnienia Boga⁴⁰. Koronnym przykładem rozumowania *a simultaneo* jest słynny dowód Anzelma, który Ziemiański przedstawia następująco:

„Bóg jest bytem, nad który nie można pomyśleć nic większego. To, nad co nie można pomyśleć nic większego, musi istnieć. Wniosek: Bóg istnieje”⁴¹.

Krakowski jezuita, za Tomaszem, zarzuca tego typu dowodom brak zasadności. Nie można sformułować dowodu istnienia Boga na podstawie samej definicji. Ściślej, Anzelm dokonał metodologicznie błędnego wnioskowania, przechodząc z porządku epistemologicznego do porządku ontologicznego:

„Z samej definicji można dowodzić tylko wtedy, gdy zagwarantuje się jej realność. Tymczasem wg św. Tomasza Boga nie doświadczamy empirycznie. Gdybyśmy zaś wiedzieli z doświadczenia, kim jest Bóg, niepotrzebny byłby dowód”⁴².

Powyższy cytat, oprócz ukazania błędów i granic formułowania wniosków poznania wyłącznie intelektualnego, wskazuje jednocześnie na kierunek i metodę dowodzenia istnienia Boga. Otóż zwraca się w nim uwagę również na fakt, że gdyby nauki empiryczne mogły dowieść istnienia Boga, nie byłaby potrzebna metoda rozumowania wyjaśniającego, czyli redukcyjnego, a ściślej redukcji metafizycznej, jako sposobu rozumowania w Ziemiańskiego argumentacji za istnieniem Boga⁴³. Oto wstępna zapowiedź tej szczególnej metody: rozumowanie wyjaśniające

⁴⁰ Por. *Teologia naturalna*, s. 272.

⁴¹ Tamże, s. 272.

⁴² Tamże, s. 272.

⁴³ Rozumowanie redukcyjne w ramach filozofii przyrody opracował K. Kłósak. Ziemiański jednak przedstawił rozumowanie oparte na redukcji (ze skutku do przyczyny, gdzie byt traktuje jako byt w ogóle, a nie jako „ten”, realny byt) i nazywa go redukcją metafizyczną: „K. Kłósak czyni zarzut redukcji metafizycznej, że przechodzi się w niej od zdań treściowo „słabszych” do twierdzeń o treści „najmocniejszej”. Tymczasem zgodność co do „mocy” jest tu zachowana, ponieważ Boga nie ujmujemy w teologii naturalnej w całej pełni Jego natury, a tylko w aspekcie przyczynowym. Także doskonałości przypisywane Bogu są wzięte ze świata i orzekane o nim analogicznie tak, że bardziej wiemy, kim Bóg nie jest, niż kim jest”, w: tamże s. 140. Podobnie

„Sprowadza [...] skutek do takiej przyczyny, która istnienie tego skutku uniesprzecznia. Wychodzi więc z faktów pewnych, ale nie tłumaczących siebie i dlatego na mocy zasady racji dostatecznej wymagających czegoś innego, co jest tych faktów podstawą”⁴⁴.

1.3.1. Fakty metafizyczne i fakty empiryczne

Faktami pewnymi, faktami zweryfikowanymi przez naukę – istniejącymi - w metodologii argumentów za istnieniem Boga, według Ziemiańskiego, są fakty ontyczne (metafizyczne) i wyniki badań nauk empirycznych. O ile pierwsze nie są bezpośrednio dostrzegalnymi faktami, ale faktami metafizycznymi potrzebnymi do wyjaśniania choćby pluralizmu bytowego, zmian i różnic (treść i istnienie, byty różnicuje ich treść, a nie istnienie, substancja i przypadłość, materia i forma), to te drugie, osiągnięte dzięki eksperymentowi obserwacji i zastosowaniu matematyki, dotyczą świata zaobserwowanego, bezpośrednio dostępnego. Pierwsze nie wykluczają Transcendencji, drugie ograniczają się do świata materialnego. Metafizyka, w odróżnieniu od nauk szczegółowych, prowadzi badacza do odkrywania głębszego sensu istnienia. Jest w najwłaściwszym sensie filozofią, a więc całą filozofią, jest koncepcją jednorodnej filozofii⁴⁵. Właśnie z tego powodu jej przedmiotem materialnym jest byt, ale tylko jako to, co aktualnie istnieje. Ziemiański za M. Krąpcem opowiada się za monizmem egzystencjalnym, czyli poglądem, że jest jedna forma istnienia realnego: istnienie aktualne. Oznacza to czysty fakt, w którym istnienie przeciwstawia się nieistnieniu⁴⁶.

Innymi słowy, „To nie pojęcie bytu istnieje, tylko każdy byt, ujęty przez nas schematycznie w pojęciu, istnieje”⁴⁷. Stwierdzenie, że coś istnieje, implikuje w metafizyce realistyczny punkt widzenia. Jest to decyzja przyjęcia do wiadomości, że to, co dostrzegamy zmysłami, naprawdę istnieje:

„Nasza świadomość nieodparcie wskazuje nam, że to nie my tworzymy rzeczywistość, ale że ona istnieje niezależnie od naszej woli i narzuca się

Ziemiański traktuje „analogię metafizyczną” jako istotnie różną od „analogii”. Szerzej w kolejnych paragrafach.

⁴⁴ *Nauki przyrodnicze*, s. 47.

⁴⁵ Por. *Teologia naturalna*, s. 9-10.

⁴⁶ Por. tamże, s. 12, 16.

⁴⁷ Tamże, s. 16.

nam z wielką siłą. Jeśli coś od nas zależy, to tylko sposób ujęcia tej rzeczywistości [...]”⁴⁸.

W naukach przyrodniczych nie ma obowiązku stwierdzania istnienia w takim sensie jak w teorii bytu; wystarcza zreferowanie wyników doświadczenia, aktów obserwacji – opis matematycznej struktury odnoszący się do płaszczyzny fenomenów. Nauki przyrodnicze dostarczają danych empirycznych. Ograniczają się do opisu świata bez wykorzystywania zasad metafizycznych⁴⁹. Gdyby metodologia argumentów za istnieniem Boga ograniczyła się do samego empiryzmu, to nic o Bogu nie można by powiedzieć, gdyż według empiryzmu zakres poznania intelektualnego nie wykracza poza doświadczenie, nie sięga więc Transcendencji. Dlatego w sposób naturalny pojawia się potrzeba pokonania ograniczeń, jakie pozostawił światu empiryzm i idealizm.

1.3.2. Przewycięzenie empiryzmu i idealizmu

Wiara w człowieczeństwo, rozumiane wyłącznie jako rozwój humanizmu, sięga korzeniami do – nazwijmy to - „oświeceniowej reguły”, w której nic, co występuje poza doświadczeniem, a więc nauką w sensie ścisłym, eksperymentem bądź percepcją zmysłową i nie jest podzielane (zobiektywizowane) przez innych, nie istnieje. Człowiek nie może powiedzieć nic więcej o świecie niż tyle, ile ogarnia swoim ograniczonym doświadczeniem. Przekroczenie tak rozumianego wymiaru człowieczeństwa nie jest wcale łatwe. Jak bowiem tak silnej wierze w człowieka i w to, czego może on doświadczać poprzez zmysły bądź przeżywać dzięki emocjom i uczuciom (aspekt emotywny), przeciwstawić i ukazać coś, niemniej wartościowego, co dostępne jest – jak pisze krakowski filozof – w *transcendentnej rzeczywistości podmiotowej*? Jak? Czy prawdą jest, że skoro nie doświadczam czegoś, to ono nie istnieje? Czy możliwy jest dialog z filozofami o tak ukształtowanej postawie? „Oświeceniowa reguła” obowiązuje nadal. Czym można dziś zastąpić kartezjańskie „myślę, więc jestem”? Czy mogłaby to być sentencja „najpierw jestem, więc dlatego myślę”?

„Dla nas zatem na początku był byt, potem zaś pojawiła się myśl. To samo dotyczy naszego rozwoju jednostkowego, w którym pojawiajemy się jako byt, a dopiero później zaczynamy myśleć. Jesteśmy i myślimy, a myślimy

⁴⁸ Tamże, s. 11-12.

⁴⁹ Por. *Nauki przyrodnicze*, s. 52

tylko w tym stopniu, w jakim jesteśmy, gdyż myślenie opiera się w istocie na funkcjonowaniu struktur bytu”⁵⁰.

Otóż metafizyka realistyczna uznaje istnienie świata rzeczy, a nie idei pozaświatowych, które Platon traktował jako najbardziej realne byty. Wszelki idealizm, w tym kantowski, jest odrzucony. To, co nadal funkcjonuje w filozofii, a swoimi początkami sięga Kanta, jest taką „mieszkanką” empiryzmu – a nawet zmysłowości – oraz idealizmu.

W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że współczesny człowiek nie wyrzekł się samej wiary. Można powiedzieć, że wierzy, z tym tylko, że jego wiara kieruje się do niego samego i do świata, w którym żyje. Kant pisze:

„Twierdzę oto: człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem za cel zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego samego jak też do innych istot rozumnych. [...] Podstawą tej zasady jest to, że natura rozumna istnieje jako cel sam w sobie”⁵¹.

Człowiek jako „cel sam w sobie” jest raczej pewnym zamknięciem, niż otwarciem na transcendencję. Jest, jak można sądzić z powyższego cytatu, instancją najwyższą: wszelkie czyny muszą być ukierunkowane na cel, którym jest istota rozumna i jej rozumna natura. Czy można pokonać to zamknięcie człowieka, a więc istoty rozumnej, którą Kant zwykł określać mianem *osoby*? U Kanta jest to przejście od subiektywizmu do obiektywizmu, a uzasadnienie tego przejścia, nazwanego przez niego metafizyką, odbywa się zawsze na tym samym poziomie: pomiędzy istotami rozumnymi, a więc ludźmi. Metafizyka ta jest przekroczeniem *subiektywnej* zasady czynów ludzkich, a jej treść jest następująca:

„Tak jednak przedstawia sobie [...] także każda inna istota rozumna swoje istnienie według tej samej rozumowej zasady, która jest ważna także dla mnie, a więc jest ona zarazem *obiektywną* zasadą, z której jako z najwyższej praktycznej podstawy muszą się dać wyprowadzić wszystkie prawa woli”⁵².

Reasumując, z powyższego cytatu wynika, że Boga jako racji ontycznej nie ma, jest natomiast jako zasada regulatywna. Nie istnieje Absolut, ku któremu człowiek jest

⁵⁰ A. Damasio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum ludzki i mózg*, Poznań 1999, s. 277.

⁵¹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984, s. 60-61.

⁵² Tamże, s. 61.

skierowany. Istnieje *osoba*, względem której (których) nadbudowana została przez Kanta tzw. obiektywna zasada, w swej praktycznej postaci nazwana imperatywem kategorycznym w stosunku do woli ludzkiej.

Empiryzm przechodzący w idealizm, który charakteryzuje refleksję filozoficzną od czasu pojawienia się Hume'a, a później I. Kanta, zakwestionował możliwość dotarcia do realnej *bytowości*. Zaprzeczył m.in. istnieniu substancji oraz przyczynowości sprawczej. *Istnienie* bywa zastępowane *byciem*, a w konsekwencji *bytuje* myśl, idea, a więc teoretyczne i myślnie konstrukcje. Współczesne problemy filozoficzne były podejmowane z perspektywy poznawczej, a nie bytowej. Chyba, że – należy to zaakcentować – uzna się za zasadne „stwierdzanie” bytu na podstawie poznania, co zresztą znalazło zwolenników we współczesnej myśli filozoficznej⁵³. Empirycystyczne idealistyczne postulaty filozoficzne wykluczyły dowodzenie Boga:

„Umysł czysty, tzn. pozbawiony zmysłowego doświadczenia Boga, nie może udowodnić Jego istnienia. Klasyczne drogi proponowane przez św. Tomasza są, zdaniem Kanta, tworam i myślnymi, apriorycznymi, a więc nie różnią się istotnie od dowodu ontologicznego św. Anzelm a. Kant postulował istnienie Boga w *Krytyce praktycznego rozumu*, ale zaznaczył, że w tej dziedzinie nie ma dowodzenia”⁵⁴.

Natomiast metafizyka klasyczna – podkreśla autor – ale także metafizyka, jaką przedstawia on sam za Arystotelesem i Tomaszem – metafizyka, której uwieńczeniem jest filozofia Boga - jest w powyższym sensie nobilitacją nie tylko realnego *istnienia* bytów niedostępnych dla nas w doświadczeniu. Jest przede wszystkim przewyżczeniem ograniczoności doświadczenia. Ukazuje *istnienie* poza nim. Zaczyna od bytów danych w doświadczeniu, ale na nich nie poprzestaje. Metodą abstrakcji metafizycznej formuje dzięki nim pojęcia transcendentalne (graniczne). W ich szerokim zakresie mieści się to, co *istnieje*. Bóg, jeśli *istnieje*, również zmieści się w granicznym (transcendentalnym) pojęciu bytu jako bytu.

Filozofia Ziemiańskiego w kwestii dowodzenia Boga jest w pewien określony sposób „równoległa” do dziedziny wiary⁵⁵. O ile wiara i pewność istnienia Boga z niej płynąca wychodzi od przeżyć religijnych człowieka (np. jako podstawa modlitwy i adoracji), to dowodzenie Boga, a więc uzasadnianie przekonania i stwierdzenia *istnienia* Boga, ma

⁵³ Np. J. Habermas, J. Derrida, J. Rawls; w Polsce: M. Siemek, M. Szulakiewicz, I. Ziemiński.

⁵⁴ *Rozum i wiara*, s. 65.

⁵⁵ Por. tamże, s. 67-68.

charakter filozoficzny. W metafizyce Bóg jest odkrywany na samym końcu. Dowodzenie wskazuje na Boga jako Przyczynę świata. Być może tej właśnie trudności nie potrafili pokonać ani Hume, ani Kant, ani – zapewne – współcześni ich kontynuatorzy. Nie podjęli tego problemu, bo „nie zauważyli”, że *istnieje* Bóg. Zauważyli, że o Bogu można myśleć, mówić, snuć rozważania teoretyczne, bo przecież „praktycznie” dla nich On nie istnieje. Można, za pomocą „czystego rozumu”, a więc nie połączonego z Transcendencją, Boga... wymyśleć i oderwać Go od bytu, który *istnieje*.

Ziemiański nie odrywa spekulatywnie pojęcia bytu od *istnienia* – istnienie nie jest elementem pojęcia, ale jest z nim nierozzerwalnie związane. Byt i jego pojęcie transcendentalne – bo takie pojęcie bytu buduje Ziemiański – pozostają złączone, w przeciwieństwie do tego, co twierdzą myśliciele z grona neokantystów. Pozostaje także w pewnym dystansie do tego, co na temat analogii pisał Tomasz⁵⁶, twierdząc, że ten nie znalazł „miejsca dla abstrakcji, która by doprowadziła do pojęcia bytu jako takiego”⁵⁷ i zbudował analogię, która pozostała analogią kategorialną, a nie metafizyczną (trzymając się terminów jakie stosuje Ziemiański w odniesieniu do analogii)⁵⁸. W tym sensie uważa, że Tomasz zbudował wstępnie i częściowo teorię analogii w oparciu o pluralizm bytowy na poziomie substancji i przypadłości. Do pełnej teorii analogii potrzebny jest poziom istoty i istnienia, w czym okazuje się bliższy poglądom Krąpca⁵⁹. W swoim rozumieniu analogii, Ziemiański zauważa, że jest to podobieństwo dwóch bytów, czyli jedność niedoskonała, ale wystarczająca, aby budować transcendentalne pojęcia, a nawet zasady:

„Póki znajdujemy się w obrębie bytów przygodnych, mnożenie ich nawet w nieskończoność, nie rozwiązuje problemu. Dlatego w dowodzeniu wykluczamy możliwość odsuwania w nieskończoność racji wyjaśniającej, lecz dokonujemy „skoku” z bytów przygodnych o Bytu transcendentnego, tzn. z analogatów wtórnych do pierwszego. Ponadto, zasady, na których się opierają dowody, są też analogiczne, tzn. stosowalne – z zachowaniem odpowiednich proporcji do wszystkich bytów [...]. Jeśli istnienie ma być

⁵⁶ Chodzi o trzy rodzaje występowania analogii w tekstach Tomasza: *secundum intentionem* — różne formy analogicznego orzekania; *secundum esse* — różne formy bytowania analogicznego; *secundum intentionem et secundum esse* — jako różne formy analogii proporcjonalności, por. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Sentencji*, I, d. 19, q. 5, a. 2 ad 1, za: M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 315-316.

⁵⁷ *Teologia naturalna*, s. 17.

⁵⁸ Por. tamże, s. 17 i 139.

⁵⁹ Ziemiański rozumie analogię podobnie jak Krąpiec, który pisze: „Jeśli więc w metafizyce analogiczne pojęcie bytu na mocy swej struktury [struktury analogii metafizycznej, przyp. WP] doprowadza myślący umysł ludzki do stwierdzenia konieczności istnienia Boga – jako analogatu głównego – to wynika stąd, że każdy przejaw rzeczywistego bytu zanalizowany z punktu widzenia metafizycznego jest dowodem istnienia Boga [...]”, w: M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 161.

przypisane Bogu, zgodnie z Jego naturą, to musi to być istnienie inne niż istnienie bytów przygodnych, a z drugiej strony mające coś wspólnego z ich istnieniem”⁶⁰.

Ziemiański twierdzi, podobnie jak Krąpiec, że analogia występuje w punkcie wyjścia dowodów (byty przygodne) i konkluzji dowodów (Bóg istnieje). Jest to możliwe, gdyż poziomy dokonywanej abstrakcji niejako się podnoszą: od niższego do wyższego. Pojęcie bytu jako bytu oraz zasada racji dostatecznej w ogólnej formie są wyrazem analogii metafizycznej w ujęciu krakowskiego jezuitę. Autor podkreśla, że nie ma konieczności uwzględniania wszystkich bytów dostępnych w doświadczeniu (empirii), aby dojść w procesie abstrakcji do pojęć transcendentalnych (najwyższy poziom abstrakcji). Wystarczą niektóre, ale próbka bytów poddanych abstrakcji metafizycznej powinna zawierać byty, których w doświadczeniu (empirii), nie stwierdzamy, ale są niematerialne, np. dusza ludzka. Ponadto powinna brać pod uwagę byty należące do różnych kategorii: substancji i przypadłości. Wszystko po to, aby stwierdzić, że:

„Po dojściu do tak prostego pojęcia jak *to, co jest*, nie jest ważne, jaka konkretna treść kryje się w tym, co wyraża słowo „*jest*”. One są już tak ogólne, że mieszczą w sobie wszystko”⁶¹.

W wyniku abstrakcji transcendentalnej otrzymać można pojęcia transcendentalne, ale także zasady transcendentalne związane z tymi pojęciami. Dlatego zasada racji dostatecznej może stać się zasadą transcendentalną, podobną do zasad logiki (zasad pierwszych). Formułowanie przez Ziemiańskiego transcendentalnej zasady racji dostatecznej służy określonymu celowi. Ma ona prowadzić refleksję filozoficzną do odnalezienia racji dla takich faktów, które w sobie nie mają wyjaśnienia, a idąc coraz dalej w poszukiwaniu, pozwolić dojść na końcu do pierwszej racji – Boga. Przy czym:

„Niezależnie do tego, jakie treści podłożymy pod zmienne, więzy formalne w systemie są niezależne od wartości podstawianych za zmienne. Tak przygotowane zasady są materiałem do rozumowania wyjaśniającego”⁶².

Zasady pierwsze autor nazywa ontycznymi. I jak podkreśla, brane są one z rzeczywistości pozapodmiotowej, zgodnie z realistyczną teorią poznania metafizyki klasycznej. Transcendentalna zasada racji dostatecznej staje się u krakowskiego filozofa, obok pojęć transcendentalnych, głównym narzędziem argumentacji za istnieniem Boga.

⁶⁰ *Teologia naturalna*, s. 279-281.

⁶¹ Tamże, s. 66.

⁶² Tamże, s. 67.

Stosuje ją do takich bytów, które same z siebie nie mają wyjaśnienia i nie są przez to samozrozumiałe. Byty te nazywa przygodnymi⁶³. I to właśnie one posłużą do dowodzenia Boga z przygodności bytów, czyli takiego bytu, który nie znajduje swej racji dostatecznej w przyrodzie, a więc w otaczającym go świecie⁶⁴.

Warto dodać: Ziemiański, jeśli nie niweczy stanowiska Kanta, który niegdyś uznał istnienie pewnych bytów, tj. Boga, za niedowodliwe, to przynajmniej podważa. Sam natomiast, czerpiąc z metafizyki klasycznej, oferuje narzędzia do tego, aby budować argumentację teodycealną. Są nimi transcendentalność pojęć i zasad filozoficznych. Dopiero tak ujęta transcendentalność wpisuje się w metodologię argumentów za istnieniem Boga, które zostaną przybliżone w rozdziałach poświęconych dowodom.

1.4. Filozofia wobec ateizmu

Cechą filozofii i współczesnego człowieka jest chęć odróżniania i rozdzielania tego, co jest raczej nierozłączne w świecie, jak egzystencja człowieka i jego namysł nad światem zewnętrznym bądź wewnętrznym. Mam na myśli pewną tendencję do spekulacji, w której zostawia się realność świata gdzieś „na dole”, a „na górze” „stwarza się” go na nowo, gdyż jego obraz ma coraz mniej wspólnego z realnością. Ani u św. Tomasza, ani u jego kontynuatorów nie znajdziemy takiego oddzielenia. Stanisław Ziemiański, zainspirowany Tomaszem, myśl jego rozwija i kontynuuje, dbając o jej uaktualnienie.

Jeśli na współczesność spojrzymy od strony ateizmu oraz jego najbardziej współczesnej postaci anty-teizmu, to życie człowieka w niej stanie się trudną, a nawet zbyt trudną wędrówką poprzez meandry ludzkiej egzystencji. Dzieje się tak dlatego, że ludzka psychika, intelekt oraz emocjonalność – choć czasem niepokorne w swoich dążeniach do spekulacji - kierują to życie na różne drogi. Afektywność dla człowieka współczesnego bywa sterem jego życia. Choć ciągle nie do końca opisana i rozumiana, bywa mylona przez jednostkę ze źródłem wiedzy lub rodzajem poznania, dającego wiedzę pewną o otaczającym

⁶³ Por. tamże, s. 66.

⁶⁴ U Krąpca, natomiast występuje dość radykalne stwierdzenie, że na podstawie ujęcia analogii transcendentalnej, wszystkie dowody Tomasza dają się sprowadzić do jego czwartego dowodu, wychodzącego od doskonałości transcendentalnych znajdujących się rzeczywiście w bytach w stopniu mniejszym i większym względem *maximum*: „[...] że właściwie jest tylko jeden dowód istnienia Boga: rzeczywiste złożenie z istoty i istnienia w bytach przygodnych, czyli złożenie z analogatu i analogicznej doskonałości, które właśnie jako niepełne i złożone wskazują na niezłożonego Boga, jako na swoją ostateczną rację”, w: M.A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, op. cit., s. 161.

nas świecie. Podczas gdy Tomasz z Akwinu w połowie XIII wieku uważał wiarę za zgodną z rozumem i przez to oczywistą, to współcześnie wiara przestała być tak oczywista i złączona z rozumem. Dziś jest raczej weryfikowana i przeżywana w sferze afektywnej, z której faktycznie może wywodzić się, także w refleksji filozoficznej, głębokie zaufanie Bogu. Nie należy zapominać, że zaufanie niekoniecznie pokrywa się z wiarą, bo istnieje też wiara dogmatyczna, pełna przyzwyczajenia do nakazów i w tym sensie bardziej „zewnątrzna”, a nie tylko afektywna, wypływająca z przeżyć. Równie dobrze, akcentowana sfera afektywna, rozumiana jako miejsce nieustannie przeżywanych nastawień, uczuć i poruszeń emocjonalnych, może prowadzić do rozpacz, zamiast do nadziei, a ostatecznie do dezintegracji człowieka.

Rola i znaczenie faktów świata zewnętrznego, takich jak różne zjawiska podlegające obserwacji człowieka, są bądź niezauważone, bądź ich percepcja nie prowadzi człowieka bezpośrednio „ku Bogu”, nawet wtedy, gdy są punktem wyjścia „dorzecznych” sposobów lub dróg dochodzenia do stwierdzenia faktu wyrażanego w zdaniu: „jest taki byt, jak Bóg”⁶⁵. Chodzi o to, że współczesny, tzw. nowy człowiek nie kwapi się w żaden sposób do przyjęcia racji rozumowych za istnieniem Boga, o ile je zna. Tworzy własne, być może ograniczone do indywidualnego nastawienia przekonania, modele, obrazy świata, które oczywiście poddaje własnej racjonalizacji. Nie wynikają one jednak z rozumu, ale raczej z pewnych nastawień, poglądów również wpływających na przekonania. Można zasadnie twierdzić, że ta cywilizacyjna zmiana dotycząca myślenia i działania człowieka jest współcześnie faktem, który trudno podważyć. Zawsze jednak pozostaje pytanie, czy stało się to wskutek świadomej, a może nieświadomej negacji czystego rozumu w ujęciu kantowskim, czyli czegoś pochodzącego a priori z umysłu – niepochodzącego z doświadczenia, czy dzięki specyficznemu rodzajowi doświadczenia egzystencjalnego, które znacząco i istotnie odbiega nie tylko od ducha wieku XIII, ale i następnych? Tomasz z Akwinu pisał:

„Nic jednak nie przeszkadza, by człowiek, który nie potrafi rozumieć dowodów, przyjął wiarą to, co daje się rozumowo udowodnić i stanowi przedmiot wiedzy”⁶⁶.

W czasach nam współczesnych okazuje się, że jednak *coś* przeszkadza. W odpowiedzi filozofowie wskazują na ateizm bądź anty-teizm. Życie człowieka w wymiarze religijnym

⁶⁵ Por. Andrzejuk I., *„Drogi” św. Tomasza z Akwinu jako próba zastosowania metafizyki w tradycyjnej problematyce dochodzenia do istnienia Boga*, w: Czartoszewski J. (red.), *Nauki humanistyczne i socjologii*, Warszawa 2010, s. 35-42.

⁶⁶ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1, art. 12, s. 47, dostęp (14.05.2014) http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_1.pdf).

utrudnia „odtradycjonalizowana” cywilizacja, w której spotkać można środowiska oferujące nowe style życia, proponujące rewolucyjne „rozwiązania na życie”. I choć zdaniem Medarda Kehla, niemieckiego jezuitę i teologa, jest to sytuacja przejściowa, niemniej jednak wyjątkowo komplikuje ona biografie ludzkie i podważa rolę Kościoła katolickiego w ogóle⁶⁷. Forma nowego ateizmu, czyli anty-teizm, polega na tym, że oprócz zanegowania możliwości filozofowania o Bogu i jego istnienia, w miejsce tak powstałej „pustki” próbuje się zbudować na podstawach materialnych (zamiast uznania transcendencji) silną afirmację i podziw dla życia (w rozumieniu egzystencji doczesnej), kosztem wzgardy okazywanej wierze i religii. Anty-teizm, jako forma współczesnego ateizmu, jest nie tylko światopoglądem. Jest nastawieniem, postawą nadbudowaną nad przeżyciami uczuciowo-wolitywnymi. Jest postawą życiową⁶⁸. Stał się więc zagadnieniem socjologicznym, a nie wyłącznie filozoficzno-teologicznym⁶⁹.

W tak zobrazowanych okolicznościach drogi Tomasza do Boga i ich filozoficzne rekonstrukcje w świetle współczesnych danych naukowych nie tracą na swej aktualności. Warto przekonywać współczesnych filozofów oraz innych badaczy, także w ramach nauk szczegółowych, o ponadczasowości i wartości dowodów na istnienie Boga. Choć Tomaszowych dowodów w ich oryginalnej formie nie da się utrzymać, to rozwój jego myśli może następować i jest możliwa droga ku Bogu – jako argumentacja *a posteriori*, w której Jego istnienie jest odkrywane. Dlatego konstruowanie odpowiedzi na współczesny anty-teizm powinno opierać się na nieustającej budowie filozoficznych koncepcji tworzonych w oparciu o racje rozumowe. Tak jak niegdyś dla Tomasza prawda była związana z bytem i zwyczajnie *była*, wystarczyło ją jedynie odkrywać w świecie, tak współcześnie poszukiwany przez wielu filozofów oraz różnych ludzi „sens” w miejsce tego, co *istnieje*, mógłby okazać się *prawdą* – *bytem*, lecz pozostaje nadal w poznawczym wymiarze, w zamkniętym świecie myśli i filozoficznych analiz, bez możliwości „przeniknięcia” do realnego świata życia ludzi. Trafnie tę myśl ujął Krąpiec w następujących słowach:

„Dopiero rewolucja Kartezjusza zmieniła przedmiot filozoficznego poznania ze świata rzeczywistego na system znaków naturalnych, jakimi są ludzkie pojęcia – idee, jako znaki samej rzeczy. [...] Taka filozofia nie próbuje nawet wyjaśniać realnie istniejącego świata i człowieka, gdyż ma

⁶⁷ Por. Kehl M., *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, „W drodze”, Poznań 2008, s. 15-26.

⁶⁸ Por. M. Sierakowski, *Antyteizm Richarda Dawkinsa i Christophera Hitchensa*, ss. 39-57, w: I. Bokwa, M. Jagodziński (red.), *Wobec nowego ateizmu*, Warszawa 2011, s. 50 i 54-55.

⁶⁹ Por. A. Grumelli, G. Bolino, *Cechy współczesnego ateizmu*, ss. 287-300, w: I. Bokwa, M. Jagodziński (red.), *Wobec nowego ateizmu*, Warszawa 2011, s. 287 i 299.

rozwiązania aprioryczne, które trzeba człowiekowi narzucić jako „jedynie wartościowe”, co nie znaczy: prawdziwe”⁷⁰.

Choć można sądzić, że rewolucja Kartezjusza nie była aż „taką” rewolucją i jego poglądów nie należałoby tak skrajnie rozumieć, to wątplenie Kartezjusza było (i wśród kontynuatorów jest do dziś) tylko wstępem do szukania pewności. Pewność, którą mam na myśli, rozumiem jako uznanie przez niego niepowątpiewalnego istnienia samego siebie jako podmiotu. Kolejnym krokiem były poszukiwania przejścia od człowieka jako podmiotu do zewnętrznego świata. Po zastosowaniu kryterium jasności i wyrazistości, uznawał istnienie świata pozapodmiotowego, ale gwarantem „pewności”, oczywistości jego istnienia miał być Bóg, którego istnienia dowodził, w gruncie rzeczy, argumentem, wprawdzie zgodnym z jego „wątpleniem” w istnienie świata, ale w którym pomieszał porządek *idei* z porządkiem ontycznym⁷¹.

Nie wystarczają dziś racje rozumowe i nie wystarcza realizm ludzkiego poznania. Nie wystarczy nawet poprawne wykazanie istnienia Boga. Dzisiejszy człowiek pragnie odczuwalnej ingerencji Boga w jego życie. Można przypuszczać, że brak tego doświadczenia powoduje u człowieka przekonanie o „śmierci Boga”⁷². Pomimo to, można sądzić, że formułowane w filozofii racje rozumowe, a takimi niewątpliwie są np. rozważania teodycealne Ziemiańskiego, „przenikną” w końcu do aktualnego świata współczesnego człowieka. Współczesny człowiek pozostał „wrażliwy” na dokonania nauki, a ta nie stwierdziła, jak dotąd, ani że Boga nie ma, ani że nie da się go dowieść.

⁷⁰ M. Krąpiec, *Sensy i byty, czyli kłopoty z nauczaniem filozofii*, w: T. Rakowski (red.), *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, Lublin 1994, s. 26–27.

⁷¹ Dowód Kartezjusza opiera się na dwóch zasadach. Pierwsza (przyczynowości): „Jest zaś rzeczą oczywistą dzięki przyrodzonemu światłu rozumu, że przynajmniej tyle musi być rzeczywistości w całkowitej przyczynie sprawczej, ile w jej skutku (...). Z tego wynika, że ani żadna rzecz nie może powstać z niczego, ani też rzecz doskonalsza, tzn. taka, która zawiera w sobie więcej rzeczywistości, nie może powstać z mniej doskonałej (...)”. Druga (niemożności regresu *ad infinitum*): „(...) chociażby może jedna idea mogła powstać z innej, to nie mogłoby tak iść w nieskończoność, lecz w końcu trzeba dojść do jakiejś pierwszej idei, której przyczyna byłaby jak gdyby pierwowzorem zawierającym formalnie całą rzeczywistość, znajdującą się w idei tylko obiektywnie (...)”, w: Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, Warszawa 1958, nr 40 i 42.

⁷² Por. F. Brambilla, *Teologia śmierci Boga*, w: H. Witczyk (red.), *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, Kielce 2000, s. 722.

2.Podstawowe elementy metafizyki Stanisława Ziemiańskiego

W pierwszym rozdziale ukazane zostało metafizyczne tło metafizyki Ziemiańskiego. Obecnie, w drugim rozdziale, zostaną zrekonstruowane wybrane „narzędzia” metafizyki krakowskiego filozofa, które w sposób konieczny łączą się z jego argumentacją za istnieniem Boga. Chodzi tu zwłaszcza o rozumienie transcendentalności, istnienia oraz zasady racji dostatecznej. Wymagają one wstępnego omówienia, zanim przybliżona zostanie metodologia argumentacji, czyli sposoby konstruowania dowodów za istnieniem Boga. Wskazane tu trzy zagadnienia są czymś znanym w metafizyce, ale Ziemiański interpretuje je po swojemu.

2.1.Zasady ontyczne i transcendentalne

Jednym z głównych problemów klasycznej metafizyki jest problematyka podstawowych zasad bytu: tożsamości (*każdy byt jest tym, czym jest*), jedności (niesprzeczność – *byt nie jest niebytem*), odrębności (wyłączony środek – *nie istnieje nic pośredniego między bytem i niebytem*). Należy do nich zasada racji dostatecznej, która odgrywa szczególnie ważną rolę w argumentacji za istnieniem Boga. Ponieważ zasada racji dostatecznej obejmuje zarówno porządek logiczny jak i ontyczny, w metafizyce należy ją ograniczyć w argumentacji do tego porządku, w którym ta argumentacja się odbywa. Chodzi o to, że z porządku myślnego nie można wnioskować o bytach realnie istniejących (*a posse ad esse non valet illatio*). Takie właśnie nieuzasadnione przejście, pojawia się zdaniem św. Tomasza w dowodzie ontologicznym św. Anzelma. Zasada racji dostatecznej ograniczona do porządku ontycznego nazywa się zasadą przyczynowości sprawczej. Przyczyna sprawcza pojawia się w metafizyce Arystotelesa jako jedna z przyczyn wyjaśnienia faktów, obok przyczyny: materialnej, formalnej i celowej. W argumentacji za istnieniem Boga dwie pierwsze arystotelesowskie przyczyny należą do warunków argumentacji (wyjaśniają pluralizm). Natomiast zasada przyczynowości sprawczej stanowi najważniejszy moment w koncepcji teodycealnej Ziemiańskiego.

Pierwsza teza krakowskiego profesora głosi, że metafizyczna zasada przyczynowości nie wyraża sama z siebie zależności bytu przygodnego od Boga, gdyż ta pojawia się dopiero później. Ta zależność uwyrażnia się przy rozważaniu tego, co

możliwe, w przeciwstawieniu do tego, co konieczne. Autor widzi miejsce dla przyczynowości sprawczej w przypadkach przygodności, której wskaźnikiem jest relacja wieloczynnikowa. O tym, co możliwe (inaczej: przygodne) i o tym, co konieczne, pisze:

„Chodzi tu oczywiście nie o możliwość logiczną, czyli niesprzeczność cech, lecz o możliwość ontologiczną, inaczej możność, oraz o konieczność braną absolutnie, czyli taką, której negacja byłaby negacją bytu w jakimś aspekcie”⁷³.

Momentem istotnym w argumentacji za istnieniem Boga jest stwierdzenie występowania skutków. To jednak, czy coś jest skutkiem czegoś, nie jest wcale oczywiste. Autor, analizując poglądy innych filozofów na metafizykę i jej przedmiot, konstruuje – można by rzec – drogę dowodzenia istnienia (a nie jedynie intuicyjnego poznania) Boga. Droga ta jest utrzymana, jak wcześniej zauważyłam, w ramach porządku ontycznego, a nie porządku wyłącznie logicznego. Dlaczego zasada racji dostatecznej jest tak ważna i konieczna w wyjaśnianiu zjawisk w porządku ontologicznym, a zwłaszcza w teodycei? Ponieważ metafizyka, jako nauka o bycie jako takim, ale istniejącym aktualnie, wykracza w swoich twierdzeniach poza bytowość ujętą w doświadczeniu. Zdanie, że coś istnieje, a więc jest realnym składnikiem rzeczywistości, nie wyklucza istnienia czegoś poza danymi doświadczenia. Tak ogólne pojęcie bytu mieści potencjalnie wszystko: byty materialne i byty duchowe, zarówno pozytywnie jak i precyzywnie (odcinająco, oddzielająco) niematerialne⁷⁴. Stąd oprócz bytowości, pierwsze zasady również wykraczają poza świat zawarty w czystym doświadczeniu.

Zainspirowany Tomaszem – który jako jedną z trudności podawał niedostępność Boga, ponieważ zasady dowodzenia biorą swój początek z poznania zmysłowego, a Bóg wykracza poza zmysłowość – autor *Teologii naturalnej* pyta:

„Czy wolno nam (...) dokonać abstrakcji [metafizycznej], sięgającej do pojęć transcendentalnych, skoro wśród bytów, z których wychodzimy w empirii, nie dostrzegamy Bytu absolutnego [Boga], z którym moglibyśmy porównać inne byty, aby znaleźć to, co wspólne im i Bogu, a odrzucić to, co własne?”⁷⁵.

⁷³ *Filozoficzne poznanie*, s. 69.

⁷⁴ Por. *Teologia naturalna*, s. 128.

⁷⁵ *Nauki przyrodnicze*, s. 49.

Powyższy cytat kryje w sobie wiele treści. Przede wszystkim mowa jest w nim o abstrakcji. Ziemiański twierdzi, że pojęcia transcendentalne (metafizyczne) tworzy się w realistycznej metafizyce drogą abstrakcji metafizycznej. W zakres tych pojęć wchodzi wszystko, co istnieje. Jedno bowiem z proponowanych przez niego określeń filozofii pierwszej stwierdza, że:

„[...] metafizyka nie zmierza sama z siebie do rozwiązywania szczegółowych problemów [...], lecz jest dyscypliną teoretyczną, ogólną w ujęciu i ubogą w treści [...]”⁷⁶.

To ogólne ujęcie metafizyki nie tylko nie wyklucza jej znaczenia i zastosowania w filozofii, ale przyczynia się do ukazania miejsca człowieka w świecie poprzez jego relację do Bytu transcendentnego. Głównym jej narzędziem jest abstrakcja metafizyczna. Z tą ostatnią związane są kontrowersje wewnątrz współczesnej filozofii tomistycznej, z którymi Ziemiański stara się zmierzyć⁷⁷.

Istotnym krokiem na drodze dochodzenia do stwierdzenia istnienia Boga jest, oprócz tworzenia pojęć transcendentalnych, odwołanie do zasad transcendentalnych. Jednym z celów metafizyki jest znajdowanie takich ogólnych zasad ontycznych, które by uniesprzeczniały w miarę możliwości całą rzeczywistość⁷⁸. W metafizyce następuje to przez wskazanie koniecznych relacji wewnątrzbytowych – zachodzących między czynnikami konstytuującymi byt bądź zewnątrzbytowych – czyli międzybytowych relacji pomiędzy skutkiem a przyczynami sprawczymi i celowymi. O ile nauki przyrodnicze tworzą zasady szczegółowe (probabilistyczne, prawdopodobieństwowe, losowe), o tyle metafizyka formułuje zasady najogólniejsze i bezwzględnie konieczne. Takimi zasadami są np. Tomaszowe zasady stosowane przez niego w drogach prowadzących do Boga, które można przedstawić następująco⁷⁹:

⁷⁶ *Teologia naturalna*, s. 9.

⁷⁷ Ziemiański nie zgadza się z M.A. Krąpcem, że jako metoda dochodzenia do pojęcia bytu, tylko separacja uwzględnia istnienie, bo to ona opiera się na sądzie egzystencjalnym. Według krakowskiego filozofa abstrakcja metafizyczna (nie ta zwykła, czyli fizykalna), rozumiana jako abstrakcja całościowa (ogółu od jednostek) buduje pojęcie bytu jako takiego istotnie tak samo, tzn. uwzględniając istnienie poszczególnych jednostek, od których abstrahujemy: „Mówiąc tu o istnieniu treści nie reizujemy abstraktów, lecz rozumiemy to w ten sposób, że abstrakcyjnym, ale całościowym (*abstractio totius*) pojęciem obejmujemy dystrybutywnie (kolejno) poszczególne jednostki, bo tylko jednostki realnie istnieją”, w: *Teologia naturalna*, s. 16; por. tamże, s. 17-18. Ziemiański uznaje jednak, że to abstrakcja metafizyczna lepiej, niż separacja oddaje pojęcie ogólne, w którym wirtualnie kryją się wszystkie sfery bytu. W innym miejscu pisze, że abstrakcji metafizycznej nieustannie „towarzyszy świadomość istnienia”, por. tamże, s. 19. Zarówno więc abstrakcja i separacja są rodzajem metafizycznego poznania.

⁷⁸ Por. tamże, s. 93.

⁷⁹ Tamże, s. 127.

- 1) *omne quod movetur, ab alio movetur* – cokolwiek się porusza, porusza się dzięki czemuś innemu,
- 2) *nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, [...] remota autem causa removetur effectus* – nie zachodzi taki wypadek, ani nie jest możliwy, by coś było przyczyną sprawczą samego siebie; usunąwszy zaś przyczynę, usuwamy skutek,
- 3) *quod non est, non incipit esse, nisi per aliquid, quod est* – co nie istnieje, zaczyna istnieć tylko dzięki czemuś, co istnieje,
- 4) *quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis* – to, co stwierdzamy jako największe pod jakimś względem w pewnym rodzaju, jest przyczyną wszystkiego, co należy do tego rodzaju.
- 5) *ea autem, quae non habent cognitionem, non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente* – te zaś [byty], które nie posiadają poznania, dążą do celu tylko o tyle, o ile je skieruje jakiś [byt] poznający i rozumny.

Omawiany autor podkreśla, że są to zasady ontyczne, najogólniejsze, transcendentalne, konieczne i dostateczne. Samo jednak ich dostrzeżenie i sformułowanie nie jest jeszcze stwierdzeniem istnienia Boga⁸⁰. Trzeba jeszcze stwierdzić przygodność bytową, domagającą się wyjaśnienia zewnętrznego i dzięki zasadzie przyczynowości lub przyczynowości celowej, które można nazwać zasadami pomostowymi, można dojść do Transcendencji.

Zasada racji dostatecznej, która odnosi się do jednego tylko rodzaju bytu, nie ma jeszcze charakteru transcendentalnego. Aby pojęcia metafizyczne były transcendentalne, muszą być najbardziej ogólne, a więc sytuować się ponad kategoriami i analogicznie metafizyczna zasada racji dostatecznej jest najbardziej wszechstronna, gdyż mówi o innych przyczynach czy czynnikach wyjaśniających złożenia i zmiany. Ma ona zastosowanie do różnych sytuacji.

„Dlatego można ją sformułować, zanim jeszcze pomyślimy o dowodzeniu istnienia Boga. Jej transcendentalność natomiast dostrzegamy z chwilą, gdy stwierdzamy transcendentalność pojęcia bytu oraz odpowiednich praw rządzących bytem jako takim”⁸¹.

Należy dodać, że do stwierdzenia transcendentalności pojęcia bytu jako bytu, wystarcza częściowa (w odróżnieniu od pełnej) – różnorodność kategorii. Ziemiański

⁸⁰ Por. tamże, s. 126.

⁸¹ Tamże, s. 128.

podaje konkluzję: „pełność nie jest warunkiem koniecznym stworzenia teorii analogii metafizycznej w ogóle”⁸². Mówiąc inaczej, tak jak do pojęcia bytu nie potrzeba wszystkich bytów (także i bytu absolutnego), tak samo do transcendentalności zasady racji dostatecznej nie potrzeba wymieniania wszystkich przykładów jej zastosowania.

„Może ona być sformułowana dla pewnej próbki bytów skończonych a jej ważność intuicyjnie dostrzeżoną można rozciągnąć także na cały zespół bytów przygodnych, a nawet na wszelki byt”⁸³.

Dlatego na pytanie o to, czy zasada racji dostatecznej jest transcendentalna, odpowiedź będzie twierdząca tylko wtedy, gdy będzie odnosiła się do wielu (a nie do poszczególnych) faktów. Zasada racji dostatecznej – z poziomu ontycznego – staje się transcendentalna zawsze wtedy, gdy przekracza swoim zakresem poznanie pojedynczej struktury bytowej. Racja bytowa to podstawa skutku, którym jest pewna złożoność bytowa wewnętrzna (struktura wieloczynnikowa). Kierunek ontyczny wynikania wiedzie od racji do tego, co od niej zależne. Natomiast proces myślowy w rozumowaniu wyjaśniającym przebiega odwrotnie: od skutku do jego racji bytowej, a takie rozumowanie nazywa Ziemiański redukcją metafizyczną⁸⁴. W argumentacji za istnieniem Boga istotny jest kierunek wyjaśniania, czyli rozumowania redukcyjnego, od skutku do przyczyny. Chodzi także, o trafne rozróżnienie między tym, co faktycznie jest przyczyną, a tym, co uznaje się za przyczynę w oparciu o zastosowanie zasady racji dostatecznej. Samo stwierdzenie, że „każdy byt przygodny posiada przyczynę” nie jest jeszcze stwierdzeniem istnienia Boga – jest natomiast stwierdzeniem, że byt przygodny (a nawet każdy byt przygodny) ma jakąś przyczynę (choć w punkcie wyjścia nie wiadomo, czy jest ona taka sama, czy inna dla konkretnych bytów przygodnych). Problem dotyczy samego odróżniania zasady racji dostatecznej zewnętrznej od wewnętrznej, o których pisze autor w swojej kilkustronicowej dyskusji z kardynałem Marianem Jaworskim⁸⁵, ilustrującej trudność relacji między teologią naturalną a metafizyką. Gdy Jaworski poddaje w wątpliwość tzw. „zewnętrzność” zasady racji dostatecznej, a konkretnie sytuacji, w której:

„Zewnętrzność bierze się tu [chodzi o poglądy Ziemiańskiego, przyp. W.P] w stosunku do faktów wyjściowych w dowodach, np. w stosunku do bytów

⁸² Tamże.

⁸³ *Teologia naturalna*, s. 128.

⁸⁴ Por. tamże, s. 139.

⁸⁵ Por. tamże, s. 122-134. Chodzi o poglądy Jaworskiego zawarte w artykule: M. Jaworski, *Zagadnienie reinterpretacji punktu wyjścia filozoficznego poznania Boga*, „*Studia z Filozofii Boga*”, t. II, Warszawa 1968, s. 164-191.

przygodnych czy zmian. Zasada racji dostatecznej zewnętrzna to zasada już gotowa, urobiona wcześniej, zanim przystąpi się do dowodzenia”⁸⁶.

Dla Jaworskiego, pisze Ziemiański, zasada racji dostatecznej zewnętrznej jest błędem *petitio principii* (czyli jest formą *błędnego koła*, w którym za przesłankę przyjmuje się to, co dopiero ma być wywnioskowane, albo formą niedostatecznego uzasadnienia przesłanek, bez należytego uzasadnienia stopnia pewności). Może też być świadomym rezultatem aprioryczności „zasad metafizycznych”, albo sytuacją, w której miesza się faktyczne poznanie z metapoznaniem tego procesu poznania⁸⁷.

Wróćmy do powiązań między teologią naturalną, czyli filozoficznym poznaniem Boga, i metafizyką, czyli filozofią w ogóle. Skoro krakowski filozof postuluje, że materialnym przedmiotem teologii naturalnej jest świat dany nam w doświadczeniu, a przedmiotem formalnym jest sama bytowość, to jest to przedmiot identyczny z przedmiotem metafizyki. W tak rozumianej metafizyce nie potrzeba ani wcześniejszych „pojęć Boga”, ani innych „określeń”, które sugerowałyby, że dowodzenie istnienia Boga wymaga innej perspektywy badawczej, niż metafizycznej⁸⁸. Warto podkreślić, że dla Ziemiańskiego metafizyka jest całą filozofią i poza nią nie można mówić o filozofii, lecz o innych dyscyplinach ścisłych wiedzy i nauki. Natomiast Jaworskiemu chodzi o odróżnienie w arystotelesowskiej metodologii tego, co bliższe nam, czyli narzucające się zmysłom, od tego, co dalsze, ale bardziej podstawowe, czyli przyczyny. Różnicę tę określić można jako to, co odróżnia od siebie filozofię bytu bliższego nam (według Jaworskiego) od filozofii bliższej nam – *prius quoad nos*. Pamiętając o tym, że stwierdzona w świecie nam danym rzeczywistość przygodna, a więc rzeczywistość, w której byty przygodne zawsze zależą od innego bytu koniecznego (bo przyjęcie ciągu bytów przygodnych wyjaśniających istnienie kolejnych bytów przygodnych musi mieć koniec) nie ma żadnych zasadnych, a szczególnie wystarczających przesłanek, aby twierdzić bezpośrednio, że byt przygodny zależy od bytu koniecznego. Ziemiański wskazuje tu na dwa różne poziomy poznania i pisze:

„Gdyby rzeczywiście w bycie przygodnym od razu widziało się i poznawało odniesienie do bytu koniecznego, jak to sugeruje M. Jaworski, to mówienie o racji dostatecznej byłoby metapoznaniem, bo dotyczyłoby wcześniejszego aktu poznania Boga na podstawie bytów przygodnych.

⁸⁶ *Teologia naturalna*, s. 125.

⁸⁷ Por. M. Jaworski, *Zagadnienie reinterpretacji...*, op. cit., s. 178 i 179, za: *Teologia naturalna*, s. 125.

⁸⁸ Por. *Teologia naturalna*, s. 122.

Jeśli jednak zależności bytu przygodnego od Boga nie widzi się bezpośrednio, lecz dopiero za pośrednictwem zasady racji dostatecznej, to wniosek o istnieniu Boga jest dopiero pierwszym stopniem poznania, a nie metapoznaniem. W tym wypadku za metapoznanie uważać by należało rozważania na temat tej zasady, np. co do jej genezy, zasięgu, prawdziwości, konieczności i zastosowań⁸⁹.

W świetle powyższego można wyróżnić w teodycei trzy poziomy poznania: poznanie faktyczne (nazwę go zerowym) – stwierdzenie bytów przygodnych, potem jest poziom pierwszy, do którego przejść można poprzez zastosowanie zasady racji dostatecznej – wnioskujemy o istnieniu Boga, z tym, że nie możemy tego stwierdzić z samego istnienia bytów przygodnych (rzeczywistości przygodnej) oraz drugi poziom – metapoznanie, w którym mówić można o samej zasadzie racji dostatecznej, a więc o jej stosowaniu, o jej prawdziwości itd. Po przyjęciu zasady racji dostatecznej zewnętrznej filozof i jego dążenie do wyjaśnienia istniejącej rzeczywistości znajdują się już na terenie metafizyki, „czyli nauki o bycie jako istniejącym i to jako takim”. Zasada racji dostatecznej zewnętrznej łączy w sobie transcendentalność w warstwie treściowej i realność w warstwie istnieniowej⁹⁰. Tak rozumianą zasadę racji dostatecznej nazywa Ziemiański „transcendentalną”.

Realność transcendentalnej zasady racji dostatecznej ujawnia się jeszcze w innym momencie. Poznanie, które staje się dzięki niej możliwe, dociera do samej rzeczywistości, a nie tylko do fenomenów, jak u I. Kanta⁹¹. W ogóle można przyjąć, że argumentacja teodycealna, przeciwstawiona jest subiektywistycznej koncepcji metafizyki Kanta i wyraża aspekty realnie istniejącej rzeczywistości:

„Tak np. przyczynowość nie jest narzucaną na fenomeny strukturą myślową, ale elementem niezależnej od nas natury bytu. Istotą ludzkiego poznania jest nie tylko dostrzeganie danych zmysłowych, ale poprzez nie docieranie do koniecznych i powszechnych istot rzeczy, czyli wytwarzanie pojęć powszechnych na drodze abstrakcji. Pojęcia te, jeśli są odpowiednio ogólne, dają się stosować nie tylko do bytów, z których zostały wyabstrahowane, ale i do innych, a pojęcia transcendentalne – do bytów jakichkolwiek, nie tylko materialnych”⁹².

⁸⁹ Tamże, s. 130-131.

⁹⁰ Por. tamże, s. 131.

⁹¹ Por. tamże, s. 136.

⁹² Tamże, s. 136.

Z tej samej racji transcendentalność zasady racji dostatecznej nie jest czymś apriorycznym, lecz wynika z rozumienia rzeczywistości, jaką tworzą byty. Jest odczytaniem zależności między bytami na odpowiednich i kolejnych poziomach poznania.

2.2.Sposób ujęcia istnienia

Istnienie jako podstawowy przedmiot zainteresowania każdej metafizyki zyskuje tu specyficzny kontekst, związany z pojęciem transcendentalności. Twierdzenie, że „coś istnieje” stanowi podstawę poznania w metafizyce Ziemiańskiego:

„Zarówno doświadczenie zewnętrzne jak i wewnętrzne informuje nas o tym, że zachodzi jakaś różnica między tym, co napotykamy w swoim otoczeniu, a także w samej naszej osobie, traktowanej jako przedmiot poznania, co jawi się jako coś niezależnego, stawiającego opór, działającego na nas, przeciwstawiającego się naszej woli a tym, co tylko wyobrażone lub pomyślane. Różnica ta wskazuje na niesprowadzalne do siebie pozycje przedmiotów bytowych rzeczywistych oraz przedmiotów tylko pomyślanych czy wyobrażonych”⁹³.

Przekonanie o tym, że w filozoficznym opisie świata należy przyjąć, że przedmiot poznania *istnieje*, prowadzi do następnych jednoznacznych rozstrzygnięć. Filozofia jest metafizyką, gdyż wyjaśnia świat poprzez strukturę bytową przedmiotów dostępnych poznaniu ludzkiemu ogólnie ujętemu, także przedmiotów niematerialnych, niedostępnych zmysłom. Dzięki metafizycznemu podejściu można objaśniać świat dostępny w doświadczeniu. Sama metafizyka nie może stracić swego odniesienia do realnie istniejących faktów i utożsamiana jest z całą filozofią⁹⁴. Ujęcie *istnienia* jest ostateczne, czyli jest ostatnim etapem procesu poznania faktycznego. „Coś jest” jest twierdzeniem ostatecznym, bo jeśli „coś jest” to znaczy, że nie może jednocześnie tego „nie być”. To oznacza, że w kolejnym etapie rozumowania lub innego typu poznania nadal „coś jest” i jest to niezmiennie. Warstwa istnieniowa „tego czegoś” jest tym, dzięki czemu treść bytu aktualnie istnieje – jest to akt istnienia. Ograniczenie aktu istnienia do aktualności rozumianego jako zmysłowe stwierdzenie, że „coś jest”, a następnie ujęte w pojęciu ogólnym, jak miało miejsce u Tomasza, zostaje tu przekroczone. Przekroczenie polega na

⁹³ Tamże, s. 20.

⁹⁴ Por. tamże, s. 9.

przejściu na wyższy już – metafizyczny poziom poznania: z doświadczenia aktualnie istniejącego konkretnego bytu przechodzi przez metafizyczną abstrakcję na poziom metafizyki, stosując redukcję metafizyczną, w której rozumowanie przebiega od skutku do przyczyny.

Metafizyka klasyczna, a szczególnie rozwijana – za Tomaszem i Arystotelesem – metafizyka dowodzenia Boga jest nobilitacją realnego *istnienia* bytów niedostępnych dla nas w doświadczeniu (byty duchowe), choć podobnie jak byty materialne istnieją one jako substancje. W Tomaszowym ujęciu *istnienie*, jako składnik bytu, aktualizuje możliwość, jaką jest istota. Wskazuje przy tym, że *istnienie* aktualne jest czymś poza granicami umysłu poznającego.

Ziemiański zaczyna od bytów danych w doświadczeniu, ale na nich nie poprzestaje. Zwraca uwagę, że pojęcia transcendentalne tworzy się z danych poznania metodą abstrakcji. W ich najszerszym zakresie mieści się to, co *istnieje*. Bóg, *istniejąc* (i *będąc* bytem, bo inaczej nie mógłby istnieć), również mieści się w pojęciu granicznym (transcendentalnym) bytu jako bytu. Dlatego, Ziemiańskiego konstrukcja pomostu metafizycznego lub mostu metafizycznego⁹⁵ opiera się w dużej mierze na realizmie i na abstrahowaniu cech wspólnych jednostkom, nie tracąc zarazem związku z rzeczywistością. Ziemiański traktuje fakty, o których mówią nauki przyrodnicze jako podstawę analiz filozoficznych, głównie w tym sensie, że uznaje je za istniejące. Wprost bierze się treść opisywanych w nich faktów, natomiast stwierdzenie ich realnego istnienia uważa się za zadanie filozofii. W przeciwnym razie, twierdzi Ziemiański, filozofia byłaby w aspekcie treściowym narażona na błędy związane z danymi doświadczenia potocznego (przednaukowego), których łatwiej się ustrzec w poznaniu naukowym⁹⁶. Pyta więc:

„Czy wobec tego nie lepiej od razu sięgać w aspekcie treściowym do wyników badań nauk przyrodniczych i za pomocą abstrakcji urabiać na ich podstawie pojęcia mające znaczenie w teodycei i ugruntowane w rzeczywistości istniejącym świecie?”⁹⁷.

Dodatkowo zauważa:

„Nasza świadomość nieodparcie wskazuje nam, że to nie my tworzymy rzeczywistość, ale że ona istnieje niezależnie od naszej woli i narzuca się

⁹⁵ Użycie tych wyrażen w rozprawie jest zamienne.

⁹⁶ Por. *Teologia naturalna*, s. 34.

⁹⁷ Tamże, s. 34.

nam z wielką siłą. Jeśli coś od nas zależy, to tylko sposób ujęcia tej rzeczywistości [...]”⁹⁸.

Ziemiański dąży przy tym do połączenia tego, co skutecznie i konsekwentnie próbuje się od wieków od siebie rozdzielać, czyli ontologii i metafizyki. Dlatego opowiada się za jednością ontologii rozumianej tu jako nauka o bycie jako bycie opartej na doświadczeniu oraz metafizyki, którą traktuje się jako naukę o bytach niedostępnych dla nas w doświadczeniu. Dla krakowskiego jezuitę zakres badawczy ontologii mieści się w metafizyce, dlatego że:

„Przedmiotem materialnym metafizyki jest byt, rozumiany jako to, co aktualnie istnieje. Opowiadamy się więc za monizmem egzystencjalnym, przyjmując tylko jedną formę istnienia realnego: istnienie aktualne. (Nawet możliwość, o której będzie później mowa, jest zapodmiotowiona w bycie aktualnym) ”⁹⁹.

W związku z tym mówi, że inne nauki zajmują się bytem jako szczegółowo określonym, np. jako posiadającym pewną wielkość – w matematyce, albo posiadające pewien zespół jakości zmysłowo poznawalnych – ma to miejsce w różnych naukach przyrodniczych. Przedmiotem ich analizy są zjawiska (fenomeny). Problem istnienia i jego uwarunkowań rozstrzyga metafizyka jako dyscyplina ściśle filozoficzna¹⁰⁰. Ziemiański jest przeciwny proponowanemu przez Christiana Wolffa podziałowi na metafizykę ogólną i szczegółową, która miałaby odrębnie zajmować się m.in. problemem Boga, lecz zalicza filozofię Boga do wyjaśniającej części metafizyki¹⁰¹. Jego koncepcja filozofii jest więc unitarna (jednorodna) w powyższym sensie.

Metafizyka jako nauka przekraczająca wyjaśnianie stosowane w naukach przyrodniczych, powinna mieć odniesienie do rzeczywistości i opisywać oraz wyjaśniać to, co istnieje w świecie poprzez przyczyny transcendentne. Najpierw, wychodząc od treści dostępnych w doświadczeniu, szuka na drodze abstrakcji tego, co dla danych bytów wspólne, aby następnie, rozszerzając zakres poddanych abstrakcji przedmiotów o substancje i przypadłości oraz o byty duchowe, niematerialne, podnieść poziom abstrakcji do płaszczyzny transcendentalnej. Teza, że istnieje coś, co jest poza (ponad) przyrodą, ale i wykracza poza doświadczenie zmysłowe czy prawa fizyczne, wymaga dowodu. Stąd całą

⁹⁸ Tamże, s. 1-12.

⁹⁹ Tamże, s. 9-10.

¹⁰⁰ Por. tamże, s. 10.

¹⁰¹ Por. Paź B., *Ontologia versus metafizyka? Geneza, rozwój i różne postaci nowożytnej teorii bytu*, ss. 817-847, „Filo-Sofija”, nr (4)15 (2011), s. 817-818 i s. 829-839.

metodologię dowodów na istnienie Boga ogniskuje Ziemiański wokół metafizycznych „narzędzi”, którymi są: pojęcie bytu i odpowiadająca mu zasada racji dostatecznej oraz zbiór faktów, które nie mają wyjaśnienia w samej przyrodzie. Jego zdaniem posługiwanie się w wyjaśnianiu rzeczywistości pojęciami, które są sztucznie nadbudowywane nad nią, a przez to „odrywane” od istoty i istnienia bytu *istniejącego* – „tego, co jest” prowadzi do dublowania rzeczywistości¹⁰². Taki charakter ma dążność w tzw. ontologii formalnej do tworzenia spekulatywnie (intelektualnie, teoretycznie) aparatu pojęciowego, czyli do budowania „innego” *istnienia* dla potrzeb refleksji filozoficznej. Jezuita krakowski twierdzi, że jest to zbędny „zabieg”, a w perspektywie idealizmu platońskiego wręcz prowadzący do błędnych wniosków, np. do kwestionowania tego, co realnie istnieje, a co uczynił np. Gottfried Leibniz, który operował pojęciem konieczności logicznej a nie pojęciem konieczności ontologicznej¹⁰³ i o to właśnie oderwanie od rzeczywistości chodzi.

Jest to niepotrzebne „dzielenie” jednej (jednorodnej, zwartej struktury) rzeczywistości. Innymi słowy, do stwierdzenia faktu istnienia, a konkretnie, że „coś istnieje”, potrzebne jest przyjęcie, że to, co widzimy i co stwierdzamy za pomocą zmysłów, realnie istnieje. W związku z tym, *istnienie* jest domeną metafizyki, do której Ziemiański sprowadza całą filozofię, jako zwartą i spójną „filozofię pierwszą. Nazwy „ontologia” i „metafizyka” najczęściej rozumie się odpowiednio jako naukę o bycie jako bycie (ontologia) oraz jako naukę o bytach ponadprzyrodniczych (metafizyka). Jedna i druga zajmuje się opisem rzeczywistości faktycznie *istniejącej*. Ziemiański opowiada się za realizmem ontologicznym¹⁰⁴. Rozróżnia przy tym dwie koncepcje metafizyki, jakimi są: 1) nauka o bycie jako bycie. Bóg w tej metafizyce jest ubocznie przedmiotem poznania jako czynnik wyjaśniający (metafizykę taką Ziemiański uznaje) i 2) nauka o bytach nie podpadających pod doświadczenie zmysłowe jego zdaniem nie jest możliwa, ponieważ (poza mistyką) nie mamy intuicji Boga¹⁰⁵. Metafizyka, jest więc nauką o bycie jako bycie. Natomiast w teorii poznania skłania się do teoriopoznawczego realizmu interpretacyjnego, przeciwstawionego realizmowi „naiwnemu”, o którym pisze jezuita Jan Karol Dorda SJ w *Studium o przyczynowości sprawczej*, które Ziemiański przygotowywał do druku i opatrzył wstępem¹⁰⁶. Dorda odnosił się krytycznie do wszelkiego zacieśnienia zdolności

¹⁰² Mowa o dublowaniu rzeczywistości może być odebrana jako krytyka ontologii formalnej badającej formalno-strukturalne aspekty rzeczywistości, stosując odpowiednie metody formalne – między innymi aparaturę logiczną. Nie o to jednak chodzi Ziemiańskiemu.

¹⁰³ Zob. *Teologia naturalna*, s. 157-158.

¹⁰⁴ Por. tamże, s. 23.

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 8, 17 i 122.

¹⁰⁶ Por. J. Dorda, *Studium o przyczynowości...*, op. cit., s. 142.

(możliwości, przyp. W.P.) poznawczych człowieka do kontaktowania się z rzeczywistością. Jednostronność zacieśnień zdolności poznawczych w scjentyzmie, logicyzmie i neopozytywizmie miałyby ograniczać obraz rzeczywistości. Dorda pisze:

„Scjentyzm – to najogólniej biorąc wróg umysłu uogólniającego wyniki przyrodoznawstwa i dążącego do syntezy metafizycznej tychże wyników. Logicyzm – to mentalność odrzucająca myślenie treściowe na rzecz zakresowego. Neopozytywizm – to usiłowanie obciążenia doświadczenia ludzkiego z ingerencji wszelkiego elementu intelektualnego”¹⁰⁷.

Zdaniem Dordy pod pozorem ścisłości badania i bardzo ograniczonej ilości założeń, prowadzą one zawsze do zacieśnienia zdolności poznawczych człowieka. Wiedza bezpośrednia o materii, do której człowiek ma „dostęp” jest jakościowa. Jakości te istnieją formalnie w materii i ujawniają się nam we wrażeniach zmysłowych, o czym przekonuje poniższy tekst:

„Należy bowiem sobie uświadomić, że jakości zmysłowe pojęte jako właściwość materialna receptora zmysłowego (narządu zmysłowego), stanowią bezpośredni przedmiot poznania zmysłowego – i nie obchodzi nas sąd nabyty przez dłuższe doświadczenie, które odnosi te jakości nie do narządu, lecz do przedmiotu zewnętrznego. Argument z daltonizmu wykazuje tylko, że jakość odnoszona do zewnętrznego przedmiotu ma podłoże w substancji narządu, a nie w przedmiocie; bynajmniej nie wykazuje, że natura jakości jest psychiczna, a nie materialna. Oko dotknięte wadą daltonizmu jest rozstrojonym rezonatorem, który na promień światła czerwony reaguje w sposób zbliżony do reakcji na promień zielony, ale jakość wytworzona w narządzie tymi promieniami pozostaje materialna”¹⁰⁸.

Treść wrażeń zmysłowych nie ma natury psychicznej, podkreśla Dorda. Bezpośrednim podłożem uświadomionej jakości jest zatem jakość wywołana w narządzie zmysłu, np. oku – jest to jakość wywołana przyczynowo. Przyczyna może być różna, więc i skutek będzie różny, z tym, że zawsze zachodzi ta sama relacja, w której o wielostronności rzeczywistości decydują pewne „modalności rzeczywistości:

„Jakość zawarta po stronie materii narządu lub ośrodka zmysłowego w mózgu i gatunkowo identyczna z jakością w materii nieożywionej

¹⁰⁷ Tamże, s. 141.

¹⁰⁸ Tamże, s. 142-143.

przedmiotu zewnętrznego, nie różni się od tej ostatniej co do treści
wrazeniowej; różni się tylko modalnością świadomości [...]”¹⁰⁹.

Ziemiański nawiązuje do poglądów Dordy także w innych miejscach swojej metafizyki teodycei¹¹⁰. Rzeczywistość jest dla niego podobnie wieloaspektowa i należy wystrzegać się jednostronności w jej ujmowaniu przez filozofię. Umysł ludzki poznaje najpierw i bezpośrednio byty jednostkowe, które są zmysłowo dostępne. Za to pośrednio, poznaje byty pozaprzyrodnicze.

Jako najbardziej „udokumentowane” fakty rzeczywistości świata Ziemiański proponuje wyniki z badań w naukach przyrodniczych, gdyż dają one bardziej precyzyjny obraz świata, a w określonych granicach dają pewność wiedzy człowieka o świecie, demaskując ewentualne przesady lub złudzenia. Nauki przyrodnicze i wyniki ich badań sprawiają, że w coraz większym stopniu filozof, a także naukowiec w ogóle, zdają sobie sprawę z tego, co w istniejącym świecie nie znajduje wyjaśnienia w samych faktach i prawach przyrody. W tę domagającą się wyjaśnienia „lukę” między tym, co namacalne i dostrzegalne, a tym, co jeszcze niezauważone, ale przez rozum postulowane, proponuje poznawczy zabieg, który nazywa „mostem metafizycznym”.

2.3. Przygodność i złożoność bytów

Przygodność bytów jest podstawowym zjawiskiem w otaczającym nas świecie, które samo z siebie jest niewyjaśnialne. W swojej filozofii Boga autor *Teologii naturalnej* niejednokrotnie podkreśla istotną rolę niewytłumaczalności przygodności bytów. Przygodność bytów jest tu rozumiana jako niekonieczność, co precyzyjnie ujmuje słowo „przygodzić się”, które oznacza spotkać się bez uprzedniego zaplanowania i bez określonej reguły, a więc przypadkiem. Przygodność jest relacją wieloznaczną między różnymi bytami

¹⁰⁹ Tamże, s. 143. Realizmu krytycznego nie uznaje także P. Lenartowicz. Por. jego *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*, Kraków 2000, s. 49 i 136.

¹¹⁰ Dorda ujmował problem różnicy myślniej z podstawą w rzeczy podobnie jak jezuita Franciszek Suárez (1548–1617). O „wątku suarezjańskim” w filozofii jezuitów pisze Roman Darowski: „Suarezjanizm, a nie tomizm, był więc dominującym nurtem filozofii jezuitów w Polsce w omawianym okresie [XVI–XVIII wiek, przyp. WP]. Zatem mylna jest opinia Wiktora Wąsika, utrwalona w jego podręczniku *Historia filozofii polskiej*, jakoby jezuici polscy byli tomistami. Niejednokrotnie jednak nie był to czysty suarezjanizm; wprowadzono bowiem do niego modyfikacje (np. W. Sokołowski zdecydowanie odrzucał modalności), wskutek czego nurt ten nie był jednorodny, lecz dość zróżnicowany. Ta „różnorodność” świadczy o pewnej samodzielności i oryginalności poglądów, nawet wśród wykładawców w tym samym okresie”. R. Darowski, *Zarys filozofii jezuitów w Polsce od XVI do XIX wieku*, w: W. Pilch, J. Sadowski, *Fragmenta Philosophica.*, Kraków 2015, s. 328 i 332–333.

lub elementami bytów¹¹¹. Jest też rozumiana jako przejaw niesamowystarczalności¹¹². Ziemiańskiego definicja przygodności bardziej skupia się na powiązaniu elementów bytów między sobą niż na samej możliwości (będącej przeciwieństwem konieczności), bo jest ona konsekwencją tej pierwszej. Z perspektywy dowodzenia istnienia Boga, czyli znajdowania i budowania argumentu filozoficznego, mniej istotnym rozróżnieniem jest podział przygodności na wewnętrzną i zewnętrzną. Chodzi o to, że dowód istnienia Boga, którego punktem wyjścia jest przygodność egzystencjalna, pomija taką sytuację, w której przyczyna będąca racją wystarczającą, może, ale nie musi doprowadzić do zaistnienia czegoś w ogóle albo do „istnienia takiego właśnie”. Taką przygodnością charakteryzują się byty wolne. Podobnie miałyby się rzecz z tym, co powstawałoby bez przyczyny (np. przygodność irracjonalna Hegla). Obie sytuacje są na wstępie odrzucone. Są to warianty przygodności zewnętrznej¹¹³.

Co odróżnia przygodność zewnętrzną od wewnętrznej? Przygodność zewnętrzna wynika z niekonieczności działania przyczyny, a więc jest własnością wtórną. Przygodność wewnętrzna konstituuje się przez strukturę bytu. Oznacza to, że elementy bytu powiązane są ze sobą w taki sposób, że jakiś fakt wiąże się z którymkolwiek faktem z całego wachlarza określonych możliwości¹¹⁴. Byty przygodne są, ale mogą nie być, lub są takie, ale mogą być inne¹¹⁵. Ziemiański tak definiuje pojęcie przygodności:

„Przez przygodność rozumiem takie połączenie bytów lub elementów bytu, które nie wynika z ich istoty. Jest to więc połączenie faktyczne, a nie konieczne. Między powiązanymi przygodnie składnikami zachodzi relacja wielo-wieloznaczna, a przynajmniej jedno-wieloznaczna. Takie przygodne powiązanie obcych sobie czynników stanowi punkt wyjścia argumentów kosmologicznych. Szukamy racji dostatecznie wyjaśniającej tę przygodność”¹¹⁶.

Definicji przygodności nie można odnieść do racji dostatecznej (wystarczającej), bo przygodność zewnętrzna to taka właściwość bytów przyczynowanych, że o momencie powstania bytu decyduje nie tylko racja zewnętrzna w ogóle, ale przede wszystkim racja

¹¹¹ Por. R. Darowski, *Stanisława Ziemiańskiego filozofia Boga*, w: R. Darowski (red.), *Philosophiae & Musicae...*, op. cit., s. 118.

¹¹² Tamże.

¹¹³ Por. *Teologia naturalna*, s. 145.

¹¹⁴ Por. tamże, s. 144.

¹¹⁵ Por. tamże, s. 145.

¹¹⁶ *Filozoficzne poznanie*, s. 24-25. Obecnie krakowski jezuita posługuje się chętniej określeniem powiązań przygodnych między składnikami jako relacji wieloczynnikowej.

wolna – dodam – nieprzewidywalna do tego stopnia, że może jej nie być (wg Hegla), tzn. sama przyczyna może nie istnieć. Sam byt mógłby w tym rozumieniu zaistnieć jakoś „samowolnie”, bądź nie zaistnieć z powodu braku tej konkretnej przyczyny lub innego jej działania. Natomiast przygodność wewnętrzna, aby za taką została uznana, musi mieć strukturę labilną, dopuszczającą odmiany i różne konfiguracje, i jako taka wymaga sama dostatecznej racji wyjaśniającej – wolnej lub koniecznej. Ta przygodność może być odkryta w doświadczeniu, czyli można doświadczyć niekoniecznego zespołu bytów lub luźnego powiązania czynników ze sobą, co Ziemiański porównuje do teorii przyczynowości u Dordy, a konkretnie do koncepcji zbioru i jego elementu¹¹⁷.

Wracając do pojęcia przygodności jako „całości” „(...) polegającej na połączeniu elementów, które same z siebie nie są do siebie wzajemnie przyporządkowane, a powiązane są tylko *de facto* (faktycznie)”¹¹⁸, należy podkreślić, że przygodność ta – faktycznie zachodząca – jest wynikiem racji zewnętrznych i znajduje swoje wytłumaczenie w zewnętrznej, a ostatecznie w pierwszej przyczynie. Dopiero w przygodności wewnętrznej, którą Ziemiański uważa za umożliwiającą wyeksplorowanie sensu jakiegokolwiek przygodności, mamy do czynienia z wewnętrzną relacją wieloznaczną (wielowieloznaczną)¹¹⁹, którą nazywa relacją wieloczynnikową. Najbardziej radykalną postacią tak ujętej przygodności wewnętrznej jest taka właściwość bytu, w której aktualnie zachodzi powiązanie treści z *istnieniem*. Stąd jej nazwa – egzystencjalna, bądź istnieniowa. Oczywiście, ze względu na tę przygodność, byt o takiej strukturze mógłby wcale nie istnieć, a mimo to istnieje. To właściwie ten istniejący pomimo niekonieczności byt, domaga się transcendentnego wyjaśnienia. Dlaczego istnieje coś, czego istnienie wcale nie jest konieczne?

Przygodności bytów w jej radykalnym wariantcie (egzystencjalnym) nie doświadczamy bezpośrednio. Dzieje się tak, gdyż naocznie nie doświadczamy wypadków, w których „coś” obraca się w nicość (choć bywa, że tak się wydaje), ani nie możemy na naszych oczach dojrzeć wypadku, w którym „coś” zostaje stworzone (za wyjątkiem

¹¹⁷ Por. S. Ziemiański, *Problem przyczynowości sprawczej*, w: A. Maryniarczyk, Z. Zdybicka i in. (red.), *Wierność rzeczywistości. Księga Pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL O. prof. Mieczysława A. Krąpca*, Lublin 2001, s. 224.

¹¹⁸ *Teologia naturalna*, s. 141.

¹¹⁹ Ziemiański nie stosuje określenia „relacja wieloznaczna”. Używa terminu: relacja wielo-wieloznaczna oraz innych, np. wieloczynnikowa, w zakresie opisywania relacji wewnętrznego powiązania elementów bytów (jedno-jednoznaczna, jedno-wieloznaczna). Określenie „relacja wieloznaczna” została zaczerpnięta z recenzji jego książki: *Teologia naturalna*, opublikowanej w: R. Darowski (red.), *Philosophiae & Musicae ...*, op. cit., s. 117 i n.

cudów)¹²⁰. Sam człowiek, za Arystotelesem uznawany za złożenie z materii, która sama z siebie jest nieokreślona i z formy, czyli substancji niekompletnej, posiadającej w sobie pełne określenie i bogactwo treści, nie może wynikać lub powstać jedynie wskutek procesów fizyko-chemicznych. Dusza ludzka, w przeciwieństwie do formy substancjalnej w zwierzętach lub roślinach jest zdolna do samodzielnego istnienia bez materii. Wskazuje na to czynnik intelektualny – czynności związane z refleksją i abstrakcją transcendując materię, więc są one zapodmiotowane w samej formie, która tym samym może istnieć niezależnie od materii (w oderwaniu od materii)¹²¹. Tę złożoność człowieka z materii i formy przejął Tomasz, podkreślając, że hylemorficzna struktura człowieka gwarantuje jego substancjalną jedność. Człowiek działa jako integralna całość. Choć Tomasz według Ziemiańskiego nie jest konsekwentny w nauce o człowieku, bo raz pisze o złożeniu człowieka z materii i formy (dusza), czyli po „arystotelesowsku”, a raz pisze o człowieku jako złożeniu z duszy i ciała, czyli po „platońsku”, odpowiedniejsze jest złożenie „arystotelesowskie” – z materii i formy, gdzie formą jest dusza ludzka¹²².

Złożenie bytów z treści i istnienia jest podstawą przygodności egzystencjalnej, w której czynniki (elementy bytu) są powiązane za sprawą zewnętrznej przyczyny. Obok tej przygodności mamy jeszcze inne i one także stanowią treść przesłanki mniejszej poszczególnych argumentów opartych na złączeniu czynników, które nie wynika z ich natury:

„Jeśli za takie czynniki uznamy trzy pary elementów składowych bytu: treść i istnienie, materia i forma oraz substancja i przypadłość, to można na tej podstawie skonstruować argumenty za istnieniem Boga”¹²³.

Wielu autorów tomistycznych widzi podstawę przygodności egzystencjalnej w powstawaniu i ginięciu bytów. Roman Forycki wymienia 8 różnych sensów przygodności proponowanych przez tomistów polskich¹²⁴. Ziemiański uważa je za niewystarczające do argumentacji. Twierdzi, że zmiana substancjalna, taka jak ginięcie (śmierć) bytów nie wnosi nic nowego w kwestii znajdowania drogi do Boga, ponieważ odpowiadają za nią czynniki przyrodnicze. Człowiek nie jest bytem przypadłościowym – *per accidens* – gdyż działa

¹²⁰ Por. *Teologia naturalna*, s. 145.

¹²¹ Por. S. Ziemiański, *Jedna czy wiele dusz?*, w: S. Ziemiański, *Spacerem po filozofii*, s. 80.

¹²² Por. tamże, s. 80, oraz por. ujęcie Piotra Lenartowicza: „Tak zorganizowana całość, w której części są selektywnie dopasowane, nie może być zwykłym aglomeratem, ale stanowi jedność, która da się wyjaśnić obecnością formy zwanej duszą lub, jeśli ktoś tej nazwy nie lubi, genomem.”, za: P. Lenartowicz, *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*, Kraków 1987, s. 117-151.

¹²³ *Filozoficzne poznanie*, s. 27.

¹²⁴ Por. R. Forycki, *Teorie przygodności we współczesnym tomizmie*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 9(1973), 2, s. 26 i nast.

(żyje) jako jednolita całość. Nie jest substancją „dualną”, funkcjonującą według zasady współpracy (reakcji) duszy i ciała jako odrębnych bytów przygodnie powiązanych. Jest jednością treści i istnienia, materii i formy.

Wracając do przygodności egzystencjalnej (radikalnej), której bezpośrednio ani nie widzimy, a nie doświadczamy poprzez zmysły, ale którą stwierdzamy jako pewien niewyjaśniony fakt w świecie, pytanie o jej genezę jest otwarte. Przygodność egzystencjalna domaga się wskazania przyczyny zewnętrznej. Przyczyna będąca poza bytem nie jest konstruowana po to, by w miejsce „niewiadomej” wstawić „wiadomą”. Przyczyna zewnętrzna jest racją bytu, jest jego racją dostateczną wyjaśniającą fakt metafizyczny (a nie fakt empiryczny). Jest zarazem kresem drogi stanowiącej argumentację za istnieniem Boga. W argumentacji, zwanej redukcją metafizyczną, jest punktem dojścia w procesie wyjaśniania.

Uzasadnianie rozumowe faktu przygodności egzystencjalnej wymaga przyjęcia pluralizmu bytowego i związanego z nim złożenia na trzech poziomach: istoty i istnienia, substancji i przypadłości, materii i formy. Ziemiański ujmuje problem następująco:

„Faktem pomocniczym do stwierdzenia przygodności egzystencjalnej jest wielość bytów, pojęta jednak nie atomistycznie, jak u Demokryta, lecz jako oparta na wielości kategorii, form substancjalnych i form przypadłościowych, dlatego że na tej wielości buduje się teorię o złożeniu bytów z istoty i istnienia”¹²⁵.

Do powyższego cytatu należy dodać, że rolę, jaką w pluralizmie bytowym pełnią inne złożenia: kategorie, formy, które urozmaicają treści bytu, nie wpływają na samo istnienie, które samo z siebie nie jest zróżnicowane. To treść różnicuje istnienie (akt istnienia – samo istnienie jest czystym aktem), i według Tomasza ogranicza byty. Złożenie bytowe z treści i istnienia realizuje typ relacji wielo-wieloznacznej (wieloczynnikowej), polegającej na tym, że żaden konkretny akt istnienia nie jest powiązany naturalnie (koniecznie) z konkretną treścią (istotą) jedną ze zbioru wielu. Natomiast, gdyby był w taki indywidualny sposób powiązany (relacją jedno-jednoznaczną), to mielibyśmy do czynienia tylko z jednym i jedynym bytem, a konsekwentnie z monizmem bytowym.

Złożenia z treści i istnienia, substancji i przypadłości, materii i formy są złożeniami bytowymi – są więc niedostrzegalne empirycznie. W ujęciu Ziemiańskiego złożenie z substancji i przypadłości oraz z materii i formy jest potrzebne odpowiednio do wyjaśnienia

¹²⁵ *Teologia naturalna*, s. 147. Wielość bytów bronił Ziemiański w specjalnym artykule: *Filozofia analityczna a argument z przygodności*, „Forum Philosophicum”, 5 (2000), s. 201-219.

faktów, takich jak: zmiany powierzchowne i głębokie lub też różnice powierzchowne i głębokie. Kategorie mogą być rozumiane jako klasy bytów o zasadniczo różnym statucie egzystencjalnym (substancje są samoistne, przypadłości wymagają tkwienia w podmiotach substancjalnych) lub jako rzeczywiste zbiory wielu różnych substancji i wielu różnych przypadłości. Wielość kategorii jest więc wtórna w stosunku do jednostek.

Na podstawie złożoności bytów, a zarazem nierozłączności ich elementów, Ziemiański konstruuje własne, ale inspirowane Tomaszem, poglądy na temat pluralizmu bytowego. W swojej filozofii *istnienie* traktuje jako doskonałość, która sama siebie nie może ograniczać, ponieważ jest już doskonałością nad doskonałościami. Jak wywodzi, dodawanie aktu do aktu (*istnienie + istnienie*) nie ogranicza bytu, tylko raczej bardziej go doskonali. Dlatego sam z siebie *byt istniejący* powinien być tylko czystym aktem, a tak dzieje się w przypadku Absolutu. Istnieją jednak byty ograniczone, a ich ograniczenie jest właśnie warunkiem wielości. Podsumowując stwierdza: „(...) ograniczoność i skończoność bytów płynie z treści, a nie z istnienia”¹²⁶. Warto przy tym zauważyć, że Ziemiański chętniej stosuje wyraz „treść” niż tradycyjny wyraz „istota”, a to dlatego że „istota” ma co najmniej dwa znaczenia: istota jako treść i istota jako element decydujący o przynależności bytu do danego gatunku.

Zatem, oprócz wielości *istnień*, mamy wielość treści (form). Trafnie to ujmuje fragment:

„Istnienie samo z siebie jest jedno. Nic w nim nie wymaga uwielokrotnienia.

W takim razie byty swą wielość zawdzięczają treści. Dzięki treści istnienie może się nie tylko uwielokrotnić, ale także przybrać odpowiednią do treści modalność: może więc być absolutne i względne, substancjalne i przypadłościowe, duchowe i materialne”¹²⁷.

Powyższy cytat pozwala zrozumieć, jaką rolę pełni urozmaicenie istnienia ze względu na związaną z nim treść. *Istnienie* może więc mieć postać absolutną, bądź względną. *Istnienie* może być substancjalne i przypadłościowe. *Istnieć* można duchowo i materialnie.

Ziemiański w sporze między tomistami a suarezjanistami o realność współczynników składających się na byt przygodny, przyjmuje realną różnicę pomiędzy treścią i istnieniem. Píše: „Pojęciem chwyatamy treść, a sądem egzystencjalnym –

¹²⁶ *Teologia naturalna*, s. 95.

¹²⁷ Tamże, s. 96.

istnienie”¹²⁸. Zdecydowanie podkreśla jednak, że zarówno treść, jak i istnienie są czymś realnym, a nie myślnym i dodaje: „Różnica realna, o której tu mówimy, nie jest różnicą fizyczną, lecz metafizyczną. Znaczy to, że te współczynniki nie dają się od siebie odseparować tak, by istniały samodzielnie jako byty”¹²⁹. W swoich wykładach Ziemiański nie jest już jednak tak pryncypialny. Dopuszcza suarezjańską między nimi różnicę myślną z podstawą w rzeczy¹³⁰. Ona jego zdaniem wystarcza, by byt był egzystencjalnie przygodny.

Substancja jako całość istnieje sama w sobie, a nie w czymś, i posiada cechę niepodzielności. Istnieje jako konkretna „rzecz” (jedność), jako wewnętrzna istota istniejąca w rzeczy, stanowiąc podstawę dla przypadłości (akcydensów). Substancja materialna jest ponadto złożona z materii i formy substancjalnej. Nie jest więc myślnym tworem, ponieważ stanowi konkretną rzecz, w przeciwieństwie do stanowiska Johna Locke’a, który wywodził, że pojęcie substancji jest czysto myślnie i nie ma niczego odpowiadającego mu w rzeczywistości. Ziemiański odróżnia dwa znaczenia terminu „substancja”: reistyczne, które akcentuje samodzielność, samoistność bytu substancjalnego oraz archologiczne, traktujące substancję w jej funkcji podmiotu dla przypadłości (podłoża dla przypadłości)¹³¹. Substancja w tym drugim znaczeniu, pojmowana jako przyczyna i zasada bytu, pozwala wyjaśnić względne, powierzchowne różnice między bytami. Taka sama substancja może być podmiotem (podłożem) dla wielu różnych przypadłości, ale może je także nabywać i tracić w zmianie powierzchownej. Zarówno więc różnice, jak i zmiany świadczą o tym samym. Zmiana ta jest związana z obecnością i nieobecnością w podmiocie formy, bądź substancjalnej, bądź przypadłościowej. W zależności od tego, jaka forma bierze udział w zmianie: przypadłościowa czy substancjalna, mamy odpowiednio zmiany powierzchowne lub głębokie. To samo dotyczy różnic głębokich (substancjalnych) i powierzchownych, opartych na przypadłościach.

Zmiana substancjalna wymaga złożenia bytu z materii i formy substancjalnej; do zmiany lub różnicy powierzchownej wystarcza złożenie z podmiotu (substancji) i przypadłości jako formy (przypadłościowej)¹³². Różnice i zmiany zarówno powierzchowne, jak i głębokie mają charakter realny. Różnica w ogóle jest zwykle częściowa, bo byty więcej z sobą łączy niż dzieli. Podstawowym założeniem substancjalności jest więc nierozłączność elementów. Problem jedności bytu, tu zaś

¹²⁸ Tamże.

¹²⁹ Tamże.

¹³⁰ Por. S. Ziemiański, *Relacja według Franciszka Suáreza SJ*, w: tenże, *Spacerem po*, s. 226.

¹³¹ Por. tamże, s. 99-100.

¹³² Por. tamże, s. 97-98.

substancji, jest marginalny w stosunku do problemu przygodności¹³³. Ważniejsze jest oddzielenie od siebie różnych substancji, co jest ujmowane w metafizyce przez transcendentale *aliquid* – to, co odrębne. Czym innym jest więc fizyczna jedność substancji, a czym innym jej złożenie z czynników, mających się do siebie jak akt i możliwość. Pluralizm substancji i przypadłości dostarcza dla stwierdzenia faktu przygodności egzystencjalnej wielości treści, które stanowią możliwość dla istnienia, a następnie materiał dla relacji wieloczynnikowej: jedno istnienie i wiele treści. W ten sposób poniższa definicja przygodności radykalnej może zyskać głębszy sens:

„Przygodność egzystencjalna (całkowita, radykalna) to taka właściwość bytu, że z powodu niekońecznego powiązania treści z istnieniem mogłby on wcale nie istnieć, chociaż aktualnie istnieje”¹³⁴.

Nietrudno zauważyć, że tak ujęta przygodność egzystencjalna może być punktem wyjścia drogi do stwierdzenia istnienia Boga, jeśli uzna się prócz tego za obowiązującą zawsze i wszędzie zasadę racji dostatecznej. A ponieważ obok tej przygodności, jak wskazuje Ziemiański, istnieje również przygodność treściowa w dwóch jej odmianach: substancjalno-przypadłościowym oraz materialno-formalnym, to tyle będzie różnych dróg argumentacji za istnieniem Boga, ile przypadków przygodności.

2.4. Reguła mostowa – pomost metafizyczny

Autor teodycei nie używa terminu „reguła mostowa”. Spotkać można wyrażenia: „most” lub „pomost” metafizyczny. Obecność mostu metafizycznego, jako narzędzia przejścia od bytów nam dostępnych do Boga jako przyczyny, przybiera postać transcendentalnej zasady racji dostatecznej. Można ją uznać za powszechną regułę, która pojawia się wszędzie tam, gdzie w procesie abstrakcji metafizycznej przechodzimy od konkretnego przypadku do pojęcia bytu jako bytu. W związku z tym pomost metafizyczny należący do struktury metody teodycei omawianego autora, staje się zasadą ontyczną, którą przyjmuje on jako przesłankę w dowodzeniu istnienia Boga. Dzięki niej jakiś fakt ontyczny wyjaśnia się przez bliższe lub dalsze przyczyny, a ostatecznie przez Absolut.

¹³³ Por. Byt, s. 91: „Szczególnie wyraźnie substancjalny charakter wykazują naturalne układy funkcjonalne, tzn. żywe organizmy. Ich części podporządkowane są całości i wzajemnie od siebie uzależnione w działaniu i istnieniu. [...]. W substancji istnieją wirtualnie, tzn. jeśli substancja podlega działaniu, mogą się usamodzielniać, ale wtedy substancja przestaje być sobą”.

¹³⁴ *Teologia naturalna*, s. 145.

W uzasadnianiu prawomocności tej zasady Ziemiański sięga do rozważań przywoływanego Dordy i zawartej w jego *Studium o przyczynowości sprawczej* argumentacji nie wprost z analizy implikacji. Chodzi o próbę sprowadzenia zaprzeczenia zasady racji dostatecznej do zaprzeczenia zasady sprzeczności. Pomysł ten opiera się na twierdzeniu, że jeśli „coś” nie posiada racji istnienia, to równocześnie istnieje i nie istnieje, dlatego, że istnieć bez powodu znaczy to samo, co nie istnieć. Dorda jednak twierdzi, że „istnieć” może równie dobrze oznaczać „mieć powód” i „nie mieć powodu” istnienia i, że w samym pojęciu *istnienia* nie zawiera się cecha „powód istnienia”. Argumentacja nie wprost za istnieniem Boga dotyczyłaby pewnego założenia płynącego z analizy podmiotu w zasadzie sprzeczności. Tym podmiotem jest istnienie, ale nie można w nim wykryć orzeczenia czyli racji. Można mieć powód logiczny i opierać się na zasadzie racji logicznej. Można także przyjąć, że aby sąd był prawdziwy, powinien mieć rację logiczną. Z tym, że nie można wprowadzać w przyczynowości sprawczej, ani na poziomie definicji, ani w jej zastosowaniu, dwuznaczności racji i pomieszania racji logicznej z ontologiczną. W taki – trzeba dodać – błędny sposób powstaje argumentacja nie wprost. Nie dowodzi ona istnienia jako racji ontologicznej, tylko „dowodzi” wyłącznie prawdziwości zdań czyli racji logicznej¹³⁵. Zasada ontyczna racji istnienia bytu, aby mogła stanowić prawomocną przesłankę w dowodzeniu istnienia Boga, powinna ostatecznie wskazywać rację ontologiczną, a nie tylko logiczną.

Wracając do metafizycznego mostu Ziemiańskiego, warto podkreślić, że pociąga on za sobą dalej idące rozstrzygnięcia. Pomost metafizyczny między bytami danymi w doświadczeniu a ich przyczyną ostateczną, zwaną Absolutem, jest analogiczny do fundamentu rozumowania w naukach przyrodniczych, w których wyjaśnianie faktu polega na jego powiązaniu z innymi faktami przyrodniczymi, na mocy jakiegoś prawa przyrody. Zasada racji dostatecznej stanowi pomost dla poznania więzi między faktami danymi w doświadczeniu, tj. dostępnymi poprzez percepcję zmysłową a bytami, które te dane filozoficznie uniesprzeczniają. Ostatecznie dochodzi się do Bytu Pierwszego, który zapoczątkował *istnienie* bytów przygodnych i w nim je podtrzymuje. Poprzez zastosowanie tego mostu Ziemiański odkrywa Boga jako przyczynę tego, co się dzieje w przyrodzie oraz w samym człowieku otwartym na nieskończoność. Ten Bóg jest obecny w świecie, a nie „ponad” nim, jak sugerowali starożytni filozofowie, a w konkluzjach dowodów formułowanych przez Ziemiańskiego określa się Go różnie, np. Pierwszy Poruszyciel,

¹³⁵ Por. J. Dorda, *Studium o przyczynowości...*, op. cit., s. 83-84.

Najwyższy Integrator energii wszechświata, Demiurg, Czynn timer zewnętrzny, Najwyższy Prawodawca, Najwyższa Istota, Czynn timer pozaprzyrodniczy, Byt transcendentny, Przyczyna świata, Byt konieczny, *Istnienie samoistne*. Ostatecznie tak rozumiany Absolut nazywa Bogiem.

Pozostając jednak na stanowisku, że Bóg jest nie tyle „największym bytem”, co „najbardziej bytem”, w żadnym fragmencie swojej metodologii dowodzenia nie skłania się do poglądu, według którego swoistą zagadkowość i niesamodzieln ość pewnych bytów oraz brak ich racji w sobie, automatycznie nasuwa myśl o przyczynie, jaką jest Bóg. Pogląd taki głoszą intuicjoniści, z którymi Ziemiański polemizuje. Jego zdaniem bowiem ani sama złożoność, ani pluralizm nie odsyłają wprost do Boga, ale fakty te dopiero w połączeniu z zasadą racji dostatecznej tworzą dowód na *istnienie* Boga. Autor przeciwstawia się pogładowi, że samo dostrzeżenie istniejącej przygodności bytów, ich nieabsolutności czy pluralizmu stanowi już „dowód” na istnienie Boga. Metodą, jaką on sam proponuje, jest stwierdzenie istnienia bytów (realizm ontologiczny), skonstruowanie w procesie abstrakcji metafizycznej pojęć transcendentalnych oraz wiążącej się z racjonalnością bytu transcendentalnej zasady racji dostatecznej. Dzięki tej zasadzie, na podstawie przygodności, która wskazuje na skutkową naturę bytów tego świata, wnioskuje się o przyczynie pozaświatowej. Rozumowanie to nie jest żadnym wznoszeniem się na wyższe, odległe dla człowieka poziomy, jak błędnie interpretuje się Tomaszowe poglądy we współczesnej filozofii Boga. Będąc kontynuatorem poglądów Tomasza, Ziemiański rozwija jednocześnie jego teorię dróg do Boga. Jego filozofia jest osadzona jeszcze bardziej w realizmie świata, dzięki uznaniu możliwości poznania danych empirycznych, za pośrednictwem zmysłów. Główną zaletą jego metafizyki jest silne ugruntowanie i zakotwiczenie w realizmie istniejącego świata, co stanowi fundament ontyczny argumentacji¹³⁶. Ziemiański stwierdza:

„[...] filozoficzne poznanie Boga zakłada realistyczną metafizykę, w której obok szczegółowych twierdzeń o świecie, czerpanych z faktów naukowych interpretowanych filozoficznie, posiadamy też transcendentalne zasady, stanowiące pomost w rozumowaniu wyjaśniającym, pozwalający dotrzeć do Boga”¹³⁷.

Metafizyczny pomost sprawia, że istnienie Boga wynika z logiki wyjaśniania przygodnej rzeczywistości. Bóg okazuje się koniecznościowym uniesprzecznianiem rzeczywistości tego świata przez Absolut tam, gdzie nie wystarczają racje immanentne

¹³⁶ Por. *Poznanie Boga*, s. 51.

¹³⁷ Tamże, s. 53-54.

(w znaczeniu racji bezpośrednich, najbliższych – w tym sensie Bóg jest racją ostateczną albo w znaczeniu czegoś pozostającego wewnątrz bytu, w przeciwieństwie do jego transcendencji – w tym sensie Bóg jest racją zewnętrzną). Z perspektywy filozofii europejskiej, używając języka specyficznego dla filozofii dialogu i transcendencji, poprzez odwołanie się do Boga jako najwyższej racji świata i człowieka, wyklucza irracjonalność jako zawieszenie poszukiwania racji i dopełnia braki rozumienia ograniczonego do racji immanentnych. To właśnie reguła pomostowa pozwala osiągnąć cel: pewność rozumowania *a posteriori* w filozoficznym poznaniu Boga.

Pomost metafizyczny w postaci transcendentalnej zasady racji dostatecznej pozwala na „przejście” od faktów zależnych, przygodnych do Transcendencji, Absolutu w znaczeniu Boga. Sama przygodność bytu jest jednym z warunków koniecznych do skonstruowania argumentacji, ale nie jest racją wystarczającą do stwierdzenia istnienia Boga, nie prowadzi jeszcze bezpośrednio do Bytu najbardziej oddalonego od wszelkiej nicości, najdoskonalszego i niezniszczalnego. Dopiero transcendentalna zasada racji dostatecznej pozwala nam dotrzeć poznawczo do Boga jako do przyczyny pierwszej, choć nadal intuicyjnie nienaocznej¹³⁸.

¹³⁸ Por. tamże, s. 50.

3. Metodologia argumentów za istnieniem Boga

Zanim omówione zostaną konkretne sformułowania argumentów, warto zastanowić się nad samą stroną epistemologiczną procesu dochodzenia do Boga, czyli sprawdzić, czy metoda, dzięki której uzyskujemy jako wniosek zdanie o istnieniu Boga, jest uprawniona. Czy należy pozostać przy nazwie „drogi”, jak u Tomasza, czy zaliczyć je do któregoś ze znanych typów rozumowania?

3.1. „Drogi” do Boga czy „dowody” Jego istnienia?

W warstwie pojęciowej zasadniczy problem rozważany przez filozofów i interpretatorów Tomasza dotyczy tego, czy jego „drogi” do Boga są w gruncie rzeczy bardziej *viae* (sposobami dochodzenia do stwierdzenia istnienia Boga), czy bardziej *demonstratio*¹³⁹, a więc dowodami w ścisłym sensie na Jego istnienie? Czy istnienie Boga jest przedmiotem dowodzenia, czy założeniem? Rozstrzygnięcie kwestii, czy na drogi Tomasza do Boga bardziej precyzyjnie i słusznie będzie mówić „drogi”, czy „dowody” jest potrzebne, aby rozważyć status epistemologiczny metody, którą stosuje Ziemiański w swojej argumentacji za istnieniem Boga.

Bóg jest przedmiotem dowodzenia w argumentacji Ziemiańskiego, a nie jej założeniem. Teologia naturalna nie pozostała wolna od podobnego zarzutu, który spotkał koncepcję Tomasza. W nowożytnej, ale także i współczesnej filozofii, a przedstawia się on następująco:

„Na temat tych Tomaszowych „dróg” wydaje się, że właściwie już wszystko powiedziano. Także teza proponowana w tym artykule, że drogi są ilustracją teologicznej prawdy o poznawalności istnienia Boga naturalnym światłem rozumu, została już wypowiedziana wielokrotnie; [...] Wydaje się jednak, że należy zaryzykować (ostrożne) twierdzenie, że „drogi” mają właśnie nikłe znaczenie dla filozofii Tomasza z Akwinu i stanowią wyłącznie materiał poglądowy dla wspomnianej prawdy wiary”¹⁴⁰.

¹³⁹ *Demonstratio* rozumiem jako dowodzenie faktyczne, w którym wskazuje się na konieczne przyczyny rzeczy, por. M. Krąpiec, *Dowodzenie faktyczne*, hasło, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1-10, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000-2010.

¹⁴⁰ A. Andrzejuk, *Problem istnienia Boga w filozofii Tomasza z Akwinu a „drogi” dochodzenia do Boga w „Summa theologiae”*, w: Manikowski M., *Człowiek i świat wokół niego. Studia z filozofii średniowiecznej*, Wrocław 2008, s. 83.

Sądzi się, że drogi Tomasza ilustrują jego tezę mówiącą że, człowiek może dość do poznania istnienia Boga mocą naturalnego rozumu. Według Ziemiańskiego, natomiast, drogi Tomaszowe wymagają pewnego „umocnienia”. Celem jego argumentacji jest to, żeby drogi Tomasza podbudować metodycznie i tym samym rozwinąć myśl Tomaszową zgodnie z postulatami współczesnej epistemologii, by poznania filozoficznego nie opierać na samej intuicji, a tym bardziej nie wiązać go z prawdami objawienia. Píše na temat następująco:

„Przechodząc do konkretnych dowodów, muszę wyznać, że mam stosunek krytyczny do „pięciu dróg” św. Tomasza w takiej ich postaci, jaką mają w *Sumie teologicznej*. Natomiast posługuję się pewnymi ich elementami, które wydają mi się słuszne”¹⁴¹.

Ziemiański, od klasycznej postaci dróg do Boga, przechodzi do ich współczesnej, zaproponowanej przez siebie, formy. Metodologia argumentacji za istnieniem Boga odzwierciedla założenia jego teologii naturalnej. W związku z tym, dowody na istnienie Boga – są oparte na danych doświadczenia naturalnego rozumianego jednak nie w sensie potocznym, lecz jako doświadczenie uzyskane w wyniku badań naukowych, w przeciwieństwie do prawd nadprzyrodzonych, tzw. objawionych. W związku z tym, písze:

„Bóg filozofów jest ahistoryczny, zawsze spełniający te same funkcje, Bóg wiary jest Bogiem, który wszedł w historię ludzką przez specjalną interwencję, tzn. objawił się w ekonomii zbawienia”¹⁴².

Ujmowanie lub odkrywanie przedmiotu filozofii religii, czyli Boga przy pomocy metody teologii naturalnej jest więc odkrywaniem faktów w doświadczeniu naturalnym, które wymagają dalszego wyjaśnienia. Metoda teologii naturalnej nie opiera się więc na wierze. Nie jest ponadto, wyłącznie intelektualną odsłoną życia psychiczno-emocjonalnego człowieka. Mogłoby wprowadzić odzwierciedlać w określonym psychologicznie zakresie wnętrze człowieka, rozumiane jako zespół działań umysłu i percepcji zmysłowej, interpretowanych jako przeżywanie obecności sacrum. Wtedy jednak, jak twierdzi Ziemiański, zachodzi niebezpieczeństwo projekcji psychologicznej szyfru Ludwiga Feuerbacha, polegającej na przenoszeniu najlepszych cech człowieczeństwa na istotę najwyższą. W rzeczy samej, Bóg u Feuerbacha byłby „istotą ludzką”, jednakże wydobytą z tego, co indywidualne, i podniesioną do rangi bytu abstrakcyjnego, przeciwnego człowiekowi i wyposażonego w cechy dla niego niedostępne, dlatego też upragnione¹⁴³.

¹⁴¹ *Filozoficzne poznanie*, s. 25.

¹⁴² *Teologia naturalna*, s. 136.

¹⁴³ Por. L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959, s. 58 i 87.

Proces ten prowadziłby do redukcji człowieka i jego transcendencji oraz do uznania świadomości Boga jako samoświadomości człowieka, co byłoby równoważne z jego alienacją, mocno krytykowaną w marksizmie. Nasuwa się wniosek, że dla współczesnego człowieka „Bóg umarł” wskutek zredukowania Go do układu odniesień psychologicznych. Wobec tego potrzeba dodatkowego źródła wiedzy o Bogu poza psychologią. Obok intuicji i objawienia jest nim klasyczna filozofia Boga, w której odnaleźć można dwie konkurujące ze sobą postawy. Pierwsza z nich, bliższa mentalności grecko-rzymskiej, przejawiająca się w teoretycznym, czyli abstrakcjonistycznym podchodzeniu do Boga i świata oraz druga, ujmująca świat i Boga od strony intuicjonistycznej, czyli przeżyć wewnętrznych i działania. Człowiek XX wieku i XXI wieku chętnie szuka Boga w głębi własnej duszy lub odkrywa Go w Jego żywym i bezpośrednim działaniu, bądź też w spotkaniu się dwóch osobowości, dwóch wrażliwości, dwóch odrębnych lub podobnych „światów egzystencjalnych”. Bóg wtedy jest tym trzecim względem ich relacji i umożliwia ich dialog, tak jak to ma miejsce u Emmanuela Lévinasa, np. w problematyce „twarzy”. Bliska współczesnemu człowiekowi postawa, której obce są spekulacje filozofii tradycyjnej, tj. arystotelesowsko-tomistycznej, nie godzi się z takim podejściem, w którym Boga uznaje się za „narzędzie” wyjaśniania świata¹⁴⁴. „Nie znaczy to jednak, żeby tendencje współczesne przekreślały znaczenie i sens tradycyjnych dróg poznania Boga”, jak też, że w tym tradycyjnym podejściu można zmieścić ujęcie dzisiejsze, a polegałoby to na tym, że argumenty zwane antropologicznymi – mające punkt wyjścia właśnie w ludzkiej psychice, mogłyby zostać rozbudowane o zastosowanie do nich przesłanek metafizycznych takich jak: zasada racji dostatecznej, zasada celowości, co zresztą Ziemiański czyni¹⁴⁵.

Wracając do zagadnienia „Boga wiary” i „Boga filozofów”, wspomniany już czynnik intelektualny (będący dyspozycją umysłową człowieka np. do produkcji jakichś tworów myślowych, niekoniecznie realnie istniejących, wyłącznie teoretycznych, abstrakcyjnych), mógłby, przecież mieć postać czysto intelektualną, czyli być pozbawionym momentu działania lub doświadczenia zmysłowego – jako oparte na wynikającej stąd wierze niepodpartej owym działaniem lub doświadczeniem przeświadczenie, że Bóg „jest”. Takie przeświadczenie, czyli poczucie pewności, choć być może niezrozumiałe, że Bóg raczej „musi być”, byłoby więc, intelektualne. Takiej możliwości praktycznie nie ma, że wiara miałaby jedynie intelektualną postać. Dlatego że to, co nazywa się *praeambula fidei* (czyli zasada, zgodnie z którą filozofia powinna być podporządkowana teologii), w przypadku

¹⁴⁴ Por. *Teologia naturalna*, s. 136-137.

¹⁴⁵ Por. tamże, s. 138.

filozoficznych „dróg” lub „dowodów” prowadzących do odkrycia Boga w poznaniu ludzkim i na drodze rozumu, nie zawiera się w żadnym momencie metody metafizycznej: ani w punkcie wyjścia, ani w jej punkcie dojścia. Innymi słowy, istnienie Boga odkrywane w poznaniu ludzkim na drodze filozoficznej, w tzw. teologii naturalnej nie ma przypisywanego mu nierzadko związku z przyjmowanymi prawdami wiary, jak to dzieje się w samej teologii nadprzyrodzonej. Prawdy wiary przyjmuje człowiek, obojętnie czy jest to jego osobisty akt wiary, czy jest to akt wiary we wspólnotę. To, czego szuka i co odkrywa metoda metafizyczna, leży poza człowiekiem w ogóle a więc poza tym wszystkim, na co – jak człowiek sądzi – ma wpływ, czyli poza jego przeświadczeniem, wiarą, intelektem czy rozumem.

Argumentację za istnieniem Boga można zaliczyć do dowodów na istnienie Boga, a nie jak u Tomasza, którego dowody współcześnie można skategoryzować raczej jako „drogi”, mając na uwadze zarzucaną im „teologiczność”. Należy zaznaczyć, że Ziemiańskiemu bliska jest klasyfikacja rozumowań zaproponowana przez T. Czeżowskiego. Stosując dwa kryteria: kolejności i pewności przesłanek, otrzymuje on cztery typy rozumowań: wnioskowanie, dowodzenie, wyjaśnianie i sprawdzanie. Dowodzenie ma miejsce w naukach formalnych i polega na podciąganiu tezy pod aksjomaty. Dowody, o jakich mówi Ziemiański w teodycei, odpowiadają wyjaśnianiu w ujęciu T. Czeżowskiego, dla którego wyjaśnianie ukazuje przyczyny, odpowiadając na pytanie „dlaczego?”, ale przyczyna i zarazem skutek – jak pisze – bywa różnie pojmowana. Dzieje rozwoju zagadnienia przyczynowości doprowadziły do przesunięcia: w starożytności ujmowane było jako zagadnienie metafizyczne, czyli jako związek przyczynowy obiektywny, rzeczywisty, należący do rzeczywistości. Później, u schyłku filozofii starożytnej, nastąpiło zagadnienia przyczynowości z metafizyki do teorii poznania. Metafizyczne pojmowanie przyczyny łączy się z substancjalnym ujęciem przyczyny i polega na tym, że:

„(...) między przyczyną i skutkiem istnieje związek rzeczywisty, przyczynowy, obiektywny, rzeczowy, polegający na działaniu sił: poznajemy je bezpośrednio, gdy są wywierane na nasze ciało, lub gdy sami z wysiłkiem wywołujemy jakiś skutek (...) Drugi, przeciwny temu pogładowi łączy się zazwyczaj z fenomenalistycznym pojmowaniem przyczyny. Związek przyczynowy według tego poglądu nie jest związkiem obiektywnym, rzeczywistym lecz jest wyrazem sposobu, w jaki umysł nasz ujmuje przebieg zjawisk. Związek przyczynowy nie jest

więc związkiem między rzeczami lub zjawiskami, lecz związkiem między naszymi przedstawieniami o nich”¹⁴⁶

Pierwszy sposób rozumienia związku przyczynowego, do którego odwołuje się Ziemiański w swojej teodycei, nazywa Czeżowski realistycznym, drugi idealistycznym.

3.2. Argumenty czy dowody?

W metodologii argumentacji metafizycznej, która za fakty metafizyczne bierze osiągnięcia nauk empirycznych i przez ich „obróbkę” Ziemiański konstruuje w poznaniu filozoficznym intelektualną „drogę” odkrywania Boga w świecie. W realizmie metodologicznym opisującym świat w kategoriach relacji przyczynowo-skutkowych nie ma potrzeby przeciwstawiania argumentów dowodem i odwrotnie, choć nie znosi różnicy między znaczeniem tych terminów. Dowody na istnienie Boga wykorzystują w punkcie wyjścia dane z nauk empirycznych. Na podstawie samych faktów przyrodniczych nie można jednak sugerować istnienia Boga lub ogólnie jakiejś przyczyny sprawczej czy celowej, która mogłaby być Jego odpowiednikiem. Ziemiański twierdzi, że: „Nie argumentuje się za istnieniem Boga ani z matematyki, o ile jest systemem formalnym, ani z fizyki, o ile pozostaje na płaszczyźnie fenomenów”¹⁴⁷. Na fakty naukowe, czyli dane otrzymane w matematyce fizyce, należy spojrzeć od strony ich *istnienia*, a nie tylko od strony ich matematycznej struktury lub zjawiskowej immanencji. Należy zadać pytanie, czy one rzeczywiście istnieją, czy są tylko elementami teorii – spytać o to, czy są faktycznie istniejącymi bytami? Ziemiański uważa, że „Teodyceę korzystającą z tak zreinterpretowanych faktów przyrodniczych można nazwać teodyceą scjentyistyczną”¹⁴⁸.

Przeciwstawianie sobie dowodu i argumentu, podnoszenie różnicy między nimi w dyskusji nad wartością wnioskowania lub spieranie się o to, czy „dowód” jest uzasadniony mocniej empirycznie, niż „argument”, i czy jego status epistemologiczny jest silniejszy jako że jest wynikiem przeprowadzonego empirycznie uzasadnienia, aniżeli status argumentu będącego – rzekomo – wynikiem bardziej przypuszczenia niż dowodzenia, w kontekście założeń przyjętych przez Ziemiańskiego, można uznać za nieporozumienie. Warto jednak zdawać sobie sprawę z tego, że różnica epistemologiczna między dwoma tymi pojęciami

¹⁴⁶ T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Toruń 1948, s. 140-141.

¹⁴⁷ *Nauki przyrodnicze*, s. 52.

¹⁴⁸ Tamże, s. 52.

jest niekiedy wyostrzana w celu podkreślenia, że to, co empirycznie niedowiedzione, nie może być w ogóle przedmiotem nauki. U Ziemiańskiego terminy te występują zamiennie, nie implikując żadnej różnicy jakościowej, o czym świadczy to, że stosuje je zamiennie. Biorąc pod uwagę powyższą refleksję i wyciągnięte z niej wnioski, można zająć się samymi dowodami na istnienie Boga.

Nie jest zresztą ważne, czy rozumowania teodycealne nazwiemy argumentami, dowodami, czy drogami – ważna jest metoda, a ściślej typ postępowania w nich użyty. Jest to rozumowanie redukcyjne, zwane obecnie wyjaśnianiem, czyli *a posteriori* ze skutków do przyczyny. Przyjąć jednak trzeba, że także w filozofii klasycznej istnieje pewna różnorodność punktu wyjścia i metod poznania Boga. Za Stanisławem Kamińskim wyróżnić można dwa podstawowe podejścia metodologiczne: opisowe, w którym w centrum refleksji filozoficznej znajduje się podmiot i jego analizy interpretacyjno-refleksyjne lub analityczno-interpretacyjne oraz jako drugie – dyskursywne, w którym punktem wyjścia są stany rzeczowe ujmowane przy pomocy metod analityczno-redukcyjnych¹⁴⁹.

Rozumowanie redukcyjne (wnioskowanie redukcyjne) w procesie poznania metafizycznego opiera się na związku przyczynowym takim, w którym uczestniczą prawa logiki, i zasady racjonalnego myślenia, ale nie jest ono „czystą” redukcją jak w naukach szczegółowych. Całkowita więc próba formalizacji dowodów (argumentacji za istnieniem Boga) nie jest możliwa ze względu na całą złożoność istnienia i relacje łączące byty realne oraz ich relacje wewnątrzbytowe¹⁵⁰. Czym innym jest rekonstrukcja logiczna ograniczająca się do stwierdzenia, w ramach danego języka i pojęć logiki, prawdziwości zdań, czyli przejścia od przesłanek do dotyczących określonych własności przedmiotów do tezy o tym, że jakiś przedmiot ma własność bycia Absolutem. Czym innym jest także wyjaśnianie przyczyn istnienia stanów bytowych w języku (zasadach) i pojęciach metafizyki oraz odwołanie się do ich proporcjonalnej racji bytowej, uzasadniającej ich istnienie¹⁵¹. Wyjaśnianie polega wskazaniu przyczyny jako racji dostatecznej (wystarczającej) dla skutku.

Chodzi więc o to, co różni redukcjonizm metafizyczny od redukcjonizmu szczegółowego. Trafnie ujmuje to Kamiński:

¹⁴⁹ Por. S. Kamiński, *Epistemologiczno-metodologiczne problemy filozoficznego poznania Boga*, w: tegoż, *Jak filozofować*, Lublin 1989, s. 216.

¹⁵⁰ Por. P. Mazur, *Poznanie Bytu Pierwszego w ujęciu filozofii klasycznej*, w: D. Leszczyński (red.), *Studia Systematica 3. Wiedza*, Wrocław 2013, s. 64.

¹⁵¹ Por. tamże, s. 65.

„Redukcyjny charakter myślenia w tłumaczeniu niedoskonałych stanów bytowych zasadza się w tym, że usiłujemy wskazać dla nich – jako następstw ontycznych – ostateczne (w porządku bytowym) i konieczne (bo jedyne) racje ontyczne. One jakby uniesprzeczniają ontycznie te stany bytowe pod określonym względem. Rozumowanie to różni się od redukcyjnego w zwykłym sensie tym, że nie musi być oparte na implikacji logicznej. Najczęściej opiera się na związku przyczynowym: dla skutku wskazuje się jedyną jego przyczynę, ale jedno i drugie pojęte jest metafizycznie. Przejawia się to m.in. w tym, że relacja przyczynowa oparta jest o wewnętrzną strukturę bytów, a zwłaszcza o złożenie z istoty i istnienia. W zwykłym zaś wnioskowaniu redukcyjnym na podstawie uznania zdania, będącego następnikiem implikacji, uznajemy zdanie, będące poprzednikiem tej implikacji”¹⁵².

Wracając do poglądów Ziemiańskiego, metoda teologii naturalnej łączy w sobie tzw. przesłankę mniejszą, stwierdzającą fakty wzięte ze świata oraz przesłankę większą zawierającą transcendentálną zasadę racji dostatecznej, dzięki czemu argumenty nabierają charakteru metafizycznego. Fakty, na jakich się opiera Ziemiański, niosą z sobą element realny, ponieważ nie są fikcją, czyli czysto myślną strukturą. Uwzględnia on najnowsze wyniki nauk szczegółowych, jakie nie były dostępne ani Arystotelesowi, ani Tomaszowi, który do niego nawiązywał. Należą one do przyjętego dzisiaj paradygmatu naukowego, a zdania je wyrażające charakteryzują się dużym stopniem pewności jako tzw. twarde jądro nauki (*hard core*). Wysoki stopień pewności cechuje też zasadę racji dostatecznej.

Wbrew temu, co proponuje Ziemiański w literaturze naukowej nierzadko dochodzi do zawężenia rozumienia zarówno dowodu, jak i argumentu. Przykłady dostarcza choćby literatura popularnonaukowa, do jakiej można zaliczyć publikacje biologa i naukowca, Richarda Dawkinsa. Książki: *Samolubny gen* (1976), *Fenotyp rozszerzony* (1982), *Ślepy zegarmistrz* (1986), *Bóg urojony* (2006), poświęcone zostały teorii ewolucji Karola Darwina, przyrodnika z XIX wieku, według której dobór naturalny na poziomie organizmów lub populacji, jak wyrokuje R. Dawkins, jest zawsze dobozem na poziomie genów ukierunkowanym na przetrwanie i reprodukcję. Ostatnia, jak dotąd, książka całej serii głosi tezę, że nadprzyrodzony Stwórca prawie na pewno nie istnieje, a wiarę w Niego można uznać za urojenie. Urojeniem w tym przypadku zdaniem Dawkinsa jest, krótko mówiąc, obstawanie za zasadnością religii i wiary, a to dlatego, że nauka zajmująca należyte jej miejsce w XX wieku nie pozwala według niego na przyjęcie hipotezy o istnieniu Boga.

¹⁵² S. Kamiński, *Epistemologiczno-metodologiczne...*, op. cit., s. 219.

Znaczenia i sensy, jakie mieszczą w sobie terminy: dowód lub argument, zawłaszczone zostały przez nauki empiryczne i metodę naukową, która opiera się tylko na wąsko pojmowanym doświadczeniu i na sformułowanych na jego podstawie wnioskach. Takie podejście przyczynia się do tego, że zarówno terminu „dowód”, jak „argument” używa się tylko wtedy, gdy wnioskowanie zbudowane jest z twierdzeń dowiedzionych metodami nauk empirycznych, łącznie z matematyką. Zagadnienia i twierdzenia, które są – choćby luźno powiązane z religią czy samą wiarą, a nie wywodzą się z eksperymentu naukowego, potwierdzonego w badaniach, a nawet równocześnie zaprzeczonego w innym eksperymencie, mają o wiele niższy status epistemologiczny i są kwestionowane lub z góry odrzucane.

Ale problem z argumentacją powstaje również na poziomie wiary, wówczas gdy na jej podstawie odrzuca się poznanie naukowe. Nasuwa się sugestia, że między dowodami i argumentami, które miałyby być wynikiem wyłącznie rozumowania na podstawie empirii, a dowodami i argumentami wiary, które miałyby być wynikiem przeżyć religijnych, zachodzi alternatywa wykluczająca, czyli dysjunkcja. Wartością logiczną tak przedstawionej dysjunkcji (albo/albo) jest prawda tylko wtedy, gdy przyjmujemy, że jeden z jej członów, poprzedzonych funktorem „albo” jest fałszywy. Sądzę, że wartość logiczna argumentacji za istnieniem Boga ogniskuje się poza samą logiką dysjunkcji, w której za zdanie fałszywe przyjmujemy albo teorię ewolucji polegającą na doborze naturalnym sterowanym jakimś genem w życiu organizmów. Czy też, gdy za twierdzenie fałszywe uznamy wiarę religijną, niepopartą eksperymentalnymi doświadczeniami naukowymi.

3.3.Struktura i podział argumentów, jakość przesłanek i wartość wynikania

Swoje stanowisko w rozumieniu filozofii Boga przedstawia Ziemiański następująco:

„Paradoksalnie, filozofia Boga jest właściwie filozofią świata; jest odpowiedzią na pytanie, czy świat jest samowystarczalny, czy przeciwnie, wymaga pozaświatowej racji swego istnienia. Bóg pojawia się w wyjaśniającej części metafizyki, i to nie jako element czy forma świata, lecz jako jego przyczyna sprawcza. A więc nie Bóg w całej swej istocie, tylko o tyle, o ile wyjaśnia świat”¹⁵³.

¹⁵³ *Filozoficzne poznanie*, s. 22.

Filozofia Boga mieści się w zakresie metafizyki klasycznej, jako nauki o bycie jako takim. Argumentacja za istnieniem Boga zbudowana jest na podstawie opisu świata, gdzie przyjmuje się jego istnienie i dzięki abstrakcji metafizycznej posuniętej do ostatecznych granic, dochodzi się do najogólniejszych (ubogich w treści, transcendentalnych) pojęć – własności bytu jako bytu i odpowiadających mu praw. Punktem wyjścia jest więc realnie istniejąca rzeczywistość, której pluralizm i zmienność domaga się przyjęcia kilku poziomów złożenia bytowych. Byty, z których wyabstrahowano pojęcie bytu jako bytu, rzeczywiście istnieją i nie są jakimiś apriorycznymi konstrukcjami logicznymi czy matematycznymi. Punktem dojścia abstrahowania w metafizyce jest transcendentalne pojęcie bytu i zasada racji dostatecznej, która jest najważniejszą zasadą dla filozofii Boga i nazywana jest pomostem pozwalającym przejść od rzeczywistości danej w doświadczeniu i domagającej się wyjaśnienia do rzeczywistości innej, niepotrzebującej już wyjaśnienia¹⁵⁴. Rozumowanie wyjaśniające charakteryzuje się tym, że status bytowy przedmiotów, o których mowa w przesłankach, jest dziedziczony przez konkluzję. Na podstawie realnie istniejących faktów opisanych w przesłankach, dochodzi się w konkluzji do realnie istniejącej przyczyny:

„Byt będący zasadą kompletną tylko wtedy pełni funkcję wyjaśniającą byt dany w doświadczeniu, gdy rzeczywiście istnieje, a nie jest jedynie elementem teorii. Stwierdzenie więc nieodzowności Boga do wyjaśnienia świata jest równoważne ze stwierdzeniem Jego istnienia”¹⁵⁵.

W związku z powyższym, jeżeli w punkcie wyjścia rozumowania przesłanki stanowią zdania o faktach będących częścią realnie istniejącej rzeczywistości, a nie są konstrukcjami myślowymi, złudzeniami czy wyobrażeniami, to konkluzja rozumowania będzie tak samo dotyczyć realnie istniejącej przyczyny. Dlatego, świadomy ułomności poznania potocznego, wnoszącego do poznania mity i stereotypy lub złudne przekonania (nie pomijając efektu „jaskini Platona”), Ziemiański stwierdza potrzebę uwzględnienia w analizie filozoficznej danych z nauk empirycznych i ujęcia ich w punkcie wyjścia argumentów za istnieniem Boga, dodając:

„Fakty do wyjaśnienia muszą być pewne i oczywiste, a ponadto realnie istniejące i niemające w sobie dostatecznej racji istnienia”¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Por. tamże.

¹⁵⁵ Tamże, s. 22-23.

¹⁵⁶ Tamże, s. 23.

Na pewnych i oczywistych faktach można przeprowadzić wyjaśnianie, czyli rozumowanie redukcyjne w oparciu o zasady metafizyczne, z których najważniejszą jest tu zasada racji dostatecznej. Następujący fragment tak opisuje ten typ rozumowania:

„Redukcja metafizyczna jest [...] rozumowaniem od skutku do przyczyny.

Różni się tylko tym od przyrodniczej, że dotyczy nie szczegółowych wypadków przyczynowania, ale przyczynowania jako takiego. Opiera się nie na analogii kategoryjnej, czyli podobieństwie przypadłościowym, lecz na analogii metafizycznej obejmującej wszystkie byty i na zasadach metafizycznych transcendentnych, pewnych i koniecznych. Dlatego podczas gdy w naukach szczegółowych redukcja prowadzi do wniosków z zasady tylko prawdopodobnych, w teologii naturalnej redukcja prowadzi do wniosków pewnych”¹⁵⁷.

Redukcję, czyli wyjaśnianie stosuje Ziemiański nie tylko do argumentacji za istnieniem Boga, ale również w analizie natury Boga. Wyjaśnianie opiera się na relacji wynikania – jednych zdań z drugih. Występuje w niej *explanandum* i *explanans*. *Explanandum*, czyli to, co jest wyjaśniane, dopełnia *explanans*, a więc to, co stanowi rację zachodzenia faktu. Fundamentem rozumowania wyjaśniającego jest ten aspekt, który jest tu istotny¹⁵⁸. Nie chodzi o drugorzędne okoliczności, lecz tylko to, co samo w sobie jest niezrozumiałe i domaga się uzupełnienia lub uniesprzecznienia. W naukach przyrodniczych wyjaśniamy fakt, podciągając go pod ogólniejsze prawo lub znajdując dotąd ukryte czynniki, które odpowiadają za obserwowane zjawisko. Natomiast w teologii naturalnej wyjaśniane musi być to, co nie ma w sobie wyjaśnienia, i może być wyjaśnione tylko przez przyczynę transcendentną. A ponieważ w świecie zachodzi cały szereg faktów niewyjaśnialnych w obrębie nauk szczegółowych, a przy tym domagających się wyjaśnienia, Ziemiański odróżnia kilka typów przygodności opartych na kilku piętach złożań (por. paragraf 2.3). Każde z tych pięter ma swoją przygodność, opartą na połączeniu różnych czynników. Każdy jej rodzaj stanowi punkt wyjścia innego argumentu. Ziemiański stwierdza: „Tyle jest argumentów za istnieniem Boga, ile jest faktów niewyjaśnialnych w obrębie samej przyrody”¹⁵⁹.

¹⁵⁷ *Teologia naturalna*, s. 139.

¹⁵⁸ S. Ziemiański w tym miejscu rozważań przywołuje ujęcie Romana Ingardena (*Spór o istnienie świata*), w którym: „początkowo o przyczynie i skutku mówimy z pewnym przybliżeniem; przy bliższej analizie zacieśniamy relację przyczynowania do właściwych aspektów wpływu przyczynowego. Reszta jest tylko otoczką, nieistotną dla samego przyczynowania.”, w: *Teologia naturalna*, s. 140.

¹⁵⁹ *Teologia naturalna*, s. 141.

Argumentacja teodycealna będzie zróżnicowana ze względu na typ i rodzaj faktów domagających się wyjaśnienia. Wśród nich są dwie postaci tego, co niewyjaśnialne: przygodność i relacja transcendentalna. Przypomnijmy, że przygodność jest tu rozumiana jako takie połączenie bytów lub elementów bytu, które nie wynika z ich istoty – jest to połączenie faktyczne. Między składowymi faktycznego powiązania zachodzą relacje wieloczynnikowe, ale mogą zachodzić również relacje jedno–wieloczynnikowe. Wyjaśnianie będzie odkrywaniem racji, która to połączenie składników dostatecznie tłumaczy. Przygodne powiązanie odrębnych czynników jest punktem wyjścia argumentacji kosmologicznej. Natomiast relacja transcendentalna w postaci tendencji, pragnień, powszechnych przekonań (np. o istnieniu *sacrum*), otwiera argumentację antropologiczną, w której stwierdza się, że wymienione tendencje byłyby irracjonalne, gdyby nie istniał jakiś byt, który by je dopełniał (w pełni zaspokajał) lub nadawał im sens. W argumentacji antropologicznej ma również zastosowanie zasada racji dostatecznej, jednak już w innym kontekście, w odniesieniu do tendencji, które domagają się swego kresu jako racji. W związku z tym, Ziemiański wprowadza podział argumentów na kosmologiczne i antropologiczne¹⁶⁰.

Do argumentów typu kosmologicznego, w których powiązanie elementów nie wynika samo z siebie, czyli z przyporządkowania sobie nawzajem, lecz występuje tylko *de facto* (faktycznie), więc o nim decyduje racja zewnętrzna, należą: dowód z przygodności radykalnej (egzystencjalnej), dowód z przygodności treściowej (ze stopni doskonałości i z rozproszenia doskonałości), ze zmian (unowocześniona wersja – dowód z porządku i nieporządku) i dowód z celowości.

Do argumentów typu antropologicznego, w których bierze się pod uwagę jakąś tendencję w człowieku, której przedmiotu w świecie nie znajdujemy, a jednocześnie przyjmując racjonalność bytu, go postulujemy, zalicza się: dowód z pragnienia szczęścia doskonałego, z poczucia odpowiedzialności za swoje czyny, dowód z powszechnego przekonania.

Odrębnie ujmuje Ziemiański argument etnologiczny, czyli biorący pod uwagę aspekt przekonania ludów pierwotnych (zbieracko–łowieckich) o istnieniu Istoty Najwyższej. Podkreśla, że jest to bardziej argument historyczny, niż filozoficzny. I, co może wydawać się zaskakujące, pozostawia go jako przedmiot analizy odpowiedni dla psychologii lub

¹⁶⁰ Por. *Filozoficzne poznanie*, s. 24-25.

socjologii. Kolejne dwa rozdziały będą poświęcone analizie sformułowań poszczególnych dowodów.

3.4. Abstrakcja metafizyczna

Przed odwołaniem do faktów czerpanych z nauk empirycznych Ziemiański konstruuje narzędzia analizy metafizycznej. W procesie dowodzenia istnienia Boga, jak i w całej metafizyce kluczową rolę odgrywa abstrakcja. Czym jest abstrakcja metafizyczna? Abstrakcja wymaga wstępnych sądów pozytywnych i negatywnych, a ściślej, dopiero po stwierdzeniu istnienia rzeczywistości za pomocą sądów egzystencjalnych, metafizyka może sformułować swoje pojęcia ogólne drogą abstrakcji. Co to są sądy egzystencjalne? Po pierwsze, zdolność do wydawania sądów egzystencjalnych, w których przeciwstawia się istnienie nieistnieniu, jest właściwa jedynie bytom rozumnym, dlatego że formowanie sądów egzystencjalnych wymaga od podmiotu poznającego dystansu wobec otaczającego go świata.

„Nasze władze poznawcze nie kierują nas w pierwszym rzędzie ku nam samym, lecz ukazują nam świat rzeczy bezpośrednio (*prima intentio*). Dopiero w refleksji, drugim aktem poznania (*secunda intentio*) chwytny relację między podmiotem i przedmiotem i zaczynamy interesować się samym poznaniem, jego prawdziwością i pewnością [...]”¹⁶¹.

Po drugie, sądy egzystencjalne negatywne (separacja), w których stwierdzamy, że coś nie jest czymś innym i separujemy w nich to, co jest oddzielone w rzeczywistości (np. człowiek nie jest koniem, a koń nie ma skrzydeł), pozwalają stwierdzić wielość bytów i umożliwiają bytom rozumnym abstrakcję zwykłą i metafizyczną, tj. myślną syntezę polegającą na łączeniu wielu przedmiotów w jednym pojęciu. Jest ona skierowaniem uwagi na to, co wspólne z pominięciem tego, co jest właściwością jednostkową. Jest to zarazem proces tworzenia pojęć ogólnych¹⁶². Proces abstrakcji jest kilkustopniowy. Abstrakcja jest w powyższym sensie drogą, w której człowiek myślnie oddala się od przedmiotu bezpośredniego poznania – od jednostek – tworząc ogół poznawczy. Abstrakcję można pełniej zrozumieć, gdy odróżni się ją od separacji. Abstrakcja metafizyczna wymaga

¹⁶¹ *Teologia naturalna*, s. 12. Zwierzę nie potrafi uogólniać i nie jest także zdolne do abstrahowania, gdyż reaguje w sposób bezpośredni na konkretne bodźce.

¹⁶² Tamże, s. 14-15.

separacji, czyli stwierdzenia wielości bytów za pomocą sądów negatywnych. Oddziela się w nich (separuje) myślnie to, co rzeczywiście jest oddzielone. Natomiast sama abstrakcja także oddziela jedne treści od drugich, jednak w rzeczywistości nie są one oddzielone. Należy zaakcentować, że operacja abstrakcji przebiega w oparciu o rzeczywiście istniejące byty. Samo pojęcie jako obraz rzeczywistości istnieje intencjonalnie w umyśle, a nie poza nim. Ziemiański twierdzi: „To nie pojęcie bytu istnieje, tylko każdy byt, ujęty przez nas schematycznie w pojęciu, istnieje”¹⁶³.

W procesie abstrahowania, myślnie przechodzi się na coraz wyższe poziomy ogólności. Zaczynając od jednostki, przechodzi się na gatunek, rodzaj, następnie na kategorie (substancja i przypadłość), a wreszcie dochodzi się do pojęcia bytu, które wykracza ponad kategorie, ale traci jednoznaczność, jest wieloznaczne. Tomasz wyróżnia abstrakcję całościową i częściową. Abstrakcja ogółu od jednostek, tj. abstrakcja całościowa (*abstractio totius*) wyraża cały byt, a nie tylko jego cechę lub jakąś strukturę niekonkretną, niezdołną do samego istnienia – część bytu¹⁶⁴. Tzw. abstrakcja częściowa oprócz pomijania cech jednostkowych, pomija również podłoże, tj. materię lub substancję. Pozostaje jedynie forma, np. kwadratowość, zieloność. Dlatego to rozróżnienie na abstrakcję całościową i częściową jest istotne, gdyż abstrakcją częściową posługują się nauki szczegółowe, a także matematyka, metafizyczna zaś filozofia. Reasumując, rolę abstrakcji w konstruowaniu pojęć transcendentalnych można przedstawić następująco:

„Realistyczna metafizyka drogą abstrakcji metafizycznej tworzy pojęcia transcendentalne, czyli o tak szerokim zakresie, że mieści się w nim wszystko, co istnieje. Pojęcia te [...] obejmują wszystko, choć w sposób analogiczny, jakby zamazany (*confuse*). Z tymi pojęciami wiążą się zasady transcendentalne. Są one ujmowane intuicyjnie jako konieczne”¹⁶⁵.

Należy tu podkreślić kwestię zakresu i zarazem granic metafizyki, która włącza abstrakcję do warsztatu badawczego, z jednym ważnym zastrzeżeniem: swoje tworzenie pojęć poprzedza stwierdzeniem istnienia rzeczywistości za pomocą sądów egzystencjalnych oraz stwierdzeniem wielości bytów za pomocą sądów negatywnych, czyli separacji¹⁶⁶. Zasada metafizyczna jest pochodną „intuicji struktur i związków wewnątrzbytowych i międzybytowych”¹⁶⁷. Zresztą, to właśnie poszukiwanie zasad ontycznych, wewnętrznych

¹⁶³ Tamże, s. 16.

¹⁶⁴ Tamże, s. 16.

¹⁶⁵ *Nauki przyrodnicze*, s. 48.

¹⁶⁶ Por. *Teologia naturalna*, s. 11.

¹⁶⁷ Por. tamże.

i zewnętrznych, które by uniesprzeczniały rzeczywistość jest celem wyjaśniania metafizycznego. Jest to w końcu wskazanie koniecznych relacji wewnątrzbytowych, zachodzących między elementami bytu konstytuującymi byt, a także relacji międzybytowych, czyli relacji między skutkiem a przyczyną sprawczą, bądź celową¹⁶⁸. Na tym, przede wszystkim, polega różnica między wiedzą uzyskaną ze strony nauk przyrodniczych i wiedzą ukonstytuowaną w oparciu o zasady i pojęcia metafizyczne, a ściślej transcendentalne, które Ziemiański uważa za prawa najogólniejsze i bezwzględnie konieczne¹⁶⁹. Metafizyka pozwala przez abstrakcję, a więc uogólnianie na drodze odrywania jednych cech od drugich budowanie pojęć transcendentalnych. One to nie mają w sobie niczego innego, niż to, co zawarte jest w bytach, z których zostały uzyskane¹⁷⁰.

W metodologii dowodów na istnienie Boga jedno z najistotniejszych pytań dotyczy właśnie tego:

„[...] czy wolno nam ten Byt [Boga] wciągać do zakresu pojęcia bytu [Skoro nie doświadczamy go zmysłowo i materialnie, skoro nie udowodniliśmy najpierw Jego istnienia, przyp. WP] [...] jeśli przed dokonaniem konstrukcji pojęcia bytu jako bytu nie wiemy, jak daleko ono się rozciąga? Odpowiedź może być następująca: dodanie Boga do innych bytów, z których abstrahujemy pojęcie bytu, nie zmienia w tym pojęciu niczego, ponieważ ono jako analogiczne odnosi się do swoich podrzędników w sposób niedoskonale jednakowy, czyli analogiczny. Dla zagwarantowania zaś analogii wystarczy, aby byty, z których je abstrahujemy, należały do różnych kategorii i stopni bytowych. A tak właśnie jest”¹⁷¹.

Oznacza to, po pierwsze, że w świecie istnieją byty należące do różnych kategorii, np. substancji i przypadłości. Po drugie, że w próbce bytów, z której osiągamy przez abstrakcję pojęcie transcendentalne, oprócz bytów przyrodniczych powinny się również znaleźć byty niematerialne. Ich niematerialność zaś Ziemiański za Tomaszem rozumie na dwa sposoby. Pierwsze to to, w którym byty nie łączą się z materią i są to aniołowie oraz Bóg. Bytów tych w punkcie wyjścia abstrakcji nie doświadczamy. Tę niematerialność nazywa się pozytywną. Drugie natomiast rozumienie niematerialności obejmuje byty,

¹⁶⁸ Por. tamże, s. 93.

¹⁶⁹ Por. tamże.

¹⁷⁰ Por. *Abstrakcja czy separacja*, s. 127 i 131.

¹⁷¹ Tamże, s. 131-132.

w naturze których nie występuje konieczne odniesienie się do materii, np. substancja, możliwość, akt. Są one więc niezależne od materii. Właśnie ta różnorodność stopni w hierarchii bytów pozwala na zasadne zaliczenie do niej także Absolutu, jeśli istnieje¹⁷². „*Jeśli istnieje*” jest metodologicznym kluczem „otwierającym” dowodzenie istnienia Boga, jednakże bez założenia o Jego istnieniu. Podobnie, jak Tomasz, Ziemiański uznaje, że Bóg nie jest przedmiotem bezpośredniego doświadczenia (z wyjątkiem mistyków, ale wtedy to doświadczenie jest nieprzekazywalne, a przekazywalność jest warunkiem naukowości). Metafizyka, bowiem nie musi utożsamiać się z filozofią przyrody, nauką o bytach, ale jak jej nazwa wskazuje – może być nauką *de facto* pozaprzyrodniczą.

Sformułowanie „*jeśli istnieje*”, pełni określoną rolę. Służy ono podkreśleniu, że na początku dociekań i dowodzenia istnienia Boga można stwierdzać jedynie istnienie świata i jego pluralistycznej treści, jako dostępnych w doświadczeniu¹⁷³. Chodzi o to, że w zwykłej abstrakcji uogólniającej bierzemy pod uwagę jakąś grupę obiektów i szukamy dla jej elementów czegoś wspólnego. Jeśli dodamy jakąś inną grupę obiektów, to zmieni się treść pojęcia z nich obu razem abstrahowanego, np. gdy do grupy ssaków dołączymy ślimaki, to mamy pojęcie zwierzęcia. Dodając jeszcze rośliny, otrzymujemy pojęcie istoty żywej. Dodając jeszcze minerały, otrzymujemy pojęcie substancji materialnej. Gdy dodamy byty duchowe, otrzymamy pojęcie substancji w ogóle, a gdy dodamy przypadłości, mamy pojęcie kategorii (obejmujące dwie lub więcej kategorii, zależnie od ich wyodrębniania). Ponad kategoriami mamy już tylko byt jako coś istniejącego. Pod tym pojęciem kryją się już wszystkie jednostkowe byty, bo nie wyróżniamy szczegółowych treści. Jeśli połączymy byty przygodne z ewentualnym bytem absolutnym, nic się w pojęciu bytu nie zmieni, bo ciągle nie specyfikujemy treści. Dlatego Bóg, którego istnienia dowodzimy, też mieści się w pojęciu bytu.

Mówiąc inaczej, do zbudowania transcendentnego pojęcia bytu nie potrzeba wszystkich bytów, nawet bytu absolutnego. Podobnie do uznania transcendentalności zasady racji dostatecznej nie potrzeba wymieniania wszystkich przykładów jej zastosowania. Dodać należy jedynie, że to realność istnienia odróżnia właśnie transcendentne pojęcie bytu od zwykłego tworu umysłowego, owocu abstrakcji częściowej, a więc wyłącznie myślnego, jakim jest np. „człowieczeństwo”. Samo „człowieczeństwo” nie istnieje. Pojęcia – konstrukty nie nadają się, wobec tego,

¹⁷² Por. tamże, s. 132.

¹⁷³ Por. tamże.

na przedmiot metafizyki¹⁷⁴. Metafizyka, aby była nauką ponadprzyrodniczą, musi mieć odniesienie do rzeczywistości i opisywać oraz wyjaśniać to, co istnieje. Natomiast przed abstrakcją trzeba zapewnić odpowiedni materiał w postaci różnych rodzajów i kategorii bytów, bowiem sama abstrakcja tego materiału nie wytwarza. Istnieją realnie takie właściwości bytów, które pozwalają je zaliczać do danego gatunku czy kategorii. Proces abstrakcji pozwala ująć te czynniki bytowe, które są w nich wspólne, aby w następnej kolejności rozszerzać zakres bytów poddawanych abstrakcji do następnych jej poziomów, w tym, do zakresu abstrakcji transcendentalnej. Przez ten ostatni poziom abstrahowania rozumem przekroczenie bądź przewyciężenie lub pokonanie ograniczoności wynikającej z doświadczanej empirycznie rzeczywistości. Poziom abstrakcji transcendentalnej wykracza poza przyrodę i zakłada, że to, co *jest* poza (ponad) przyrodą, ale i doświadczeniem zmysłowym wraz ze stwierdzanymi prawami fizykalnymi, wymaga dowiedzenia, że *istnieje*. Dlatego Ziemiański całą metodologię dowodów na istnienie Boga skupia na metafizycznych „narzędziach”, którymi są: po pierwsze – pojęcie bytu, jako bytu w ogóle po drugie – zasada racji dostatecznej. Oczywiście, nie „nagie” pojęcie bytu, lecz mające podłoże w rzeczywistości i ujęte transcendentalnie jako całość, odrębność, racjonalność i celowość. Natomiast sama zasada racji dostatecznej wyraża to, że byt, jako byt w ogóle ale także jako ten konkretny byt, jest racjonalny.

3.5.Sposób wykorzystania rezultatów poznawczych nauk przyrodniczych

Ziemiański traktuje wyniki eksperymentów naukowych jako fakty, a ponadto jako fakty podlegające najogólniejszym zasadom metafizycznym¹⁷⁵. Wyniki badań naukowych uzyskane na drodze eksperymentu naukowego i po zastosowaniu formalizmu matematycznego do danych empirycznych uważa za bardziej precyzyjne w ich warstwie faktograficznej niż tylko intuicyjne i percepcyjne wrażenia odbioru rzeczywistości dane człowiekowi poprzez zmysły i indywidualne doświadczenie¹⁷⁶. Ujęcie filozoficzne, które

¹⁷⁴ Por. *Abstrakcja czy separacja*, s. 131.

¹⁷⁵ Por. *Filozoficzne poznanie*, s. 24.

¹⁷⁶ Podobnie o danych empirycznych w ujęciu „filozoficznym” pisał K. Kłósak, że są konieczne, gdyż poznanie naukowe jest dokładniejsze i daje pełniejszy obraz zjawiskowej sfery rzeczywistości; por. K. Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, Kraków 1979, s. 69. Z tym, że jak już zostało to omówione we wstępie, ale także przy okazji wskazywania na kontekst filozoficzny argumentacji Ziemiańskiego, Kłósak przygotował w określonym stopniu metodę filozofii przyrody, która implikuje filozoficznie na podstawie bytów realnych. Píše więc Kłósak, że przejście z poziomu empirio-logicznego (nauka) na poziom filozoficzny wiąże się zawsze z: „wyodrębnieniem typu bytu przysługującego rzeczom z obrębu przyrody, do tego

w powyższym rozumieniu uwzględnia dane nauk empirycznych, pozwala wyeliminować z niego przesady i mity na temat rzeczywistości. Dokonane w tej drodze interpretacje są porównywalne, a co za tym idzie możliwe do weryfikacji, czyli za pomocą eksperymentu mogą zostać potwierdzone lub falsyfikowane (obalone). Ta weryfikowalność dotyczy warstwy „istnieniowej”, że coś jest. Stosowanie precyzyjnie opisanych przez naukę faktów w filozofii eliminuje także złudzenia zmysłowe i wyobrażeniowe, np. poprzez wyjaśnianie ich przy użyciu teorii fizjologicznych lub własności fizykalnych przedmiotu. Pozwala również, na konfrontację poglądów, czyli np. różnych stanowisk filozoficznych, a w konsekwencji może prowadzić do zmiany przekonań.

Progresywny rozwój nauk przyrodniczych, ale także filozofii, przysparza coraz więcej przesłanek, aby poszukiwać wyjaśnienia istniejących bytów, ale także źródła praw i mechanizmów przyrody, albo – odwrotnie – braku związków między elementami rzeczywistości, poza światem i przy użyciu najnowszych osiągnięć naukowych. Powody, by filozoficzną refleksję nad rzeczywistością w jej warstwie metafizycznej, a nie fizykalnej, przenieść także na wyniki badań naukowych, wydają się dziś same bronić, tym bardziej, że rozwój metod i technik możliwości percepcji świata w bardzo szybkim tempie się ubogaca i urozmaica. Z jednej strony zastosowanie nauk empirycznych w określonym celu i stopniu doprowadziło Ziemiańskiego do przekonania o realności Boga w świecie, z drugiej do ukazania granic stosowalności samych nauk przyrodniczych i przywrócenia współczesnego – bardziej prawomocnego, stosowania wyjaśnienia filozoficznego (metafizycznego) tam, gdzie w obecnym stanie wiedzy nauka „zatrzymuje się” lub pozostawia bez wyjaśnienia istniejący stan rzeczy. Problem ten Ziemiański podsumowuje następująco:

„To prawda, że obecnie uznawane paradygmaty naukowe mogą z czasem ulec zmianie. Wtedy może powstać problem korektur w dowodach na istnienie Boga. Ale lepsze to, niż opieranie dowodów na apriorycznych i nie do końca zanalizowanych przesłankach, opisujących czysto myślowe konstrukcje”¹⁷⁷.

Dodać można, że nawet w czasie dzielącym napisanie *Teologii naturalnej* i powstanie tejże rozprawy nauka doczekała się wielu nowych rozstrzygnięć, np. w zakresie zastosowania fizyki kwantowej w informatyce, czy też rozwój mechatroniki, co jednak nie

co w niej istnieje jako coś rozciągłego, podległego ruchowi, o charakterze czasowym itd. – i do bytu przygodnego” w: tamże, s. 69. Podobnie jak Kłósak, ujmował to zagadnienie S. Mazierski.

¹⁷⁷ Tamże, s. 34.

podważa dociekań, a tym bardziej stosowanej metodologii przez krakowskiego jezuitę. Przeciwnie, zaproponowana przez niego metafizyczna metoda dowodzenia Boga jeszcze bardziej zyskała na zbliżeniu się do tajemnicy Boga z jednej strony i Jego realności z drugiej. Odwołanie do „tajemnicy Boga” nie jest tu przypadkowe, bo często głosi się, że z powodu ogromnego rozwoju nauk przyrodniczych hipoteza Boga istniejącego lub Boga – idei, Boga pomyślanego, obojętnie już, czy nadprzyrodzonego i osobowego, czy ponadosobowego, do tego sprawującego „celową władzę” nad wszechświatem, jest nie do utrzymania. Mówiąc krótko – nie ma tajemnicy Boga, bo Boga nie ma, a to co jest, to są jedynie różnie pomyślane modele Boga, jak próbują twierdzić niekiedy anty-teiści. Ziemiański zabrał głos w tej sprawie, wskazując na Ludwiga Feuerbacha:

„Dla niego Bóg jest bytem istniejącym tylko w umyśle człowieka, jako idealny obraz jego słabej ludzkiej natury. Właściwości, których mu brakuje, człowiek przenosi na swój idealny obraz. To czym nie jest, a czym chciałby być, przedstawia sobie w postaci Boga jako coś istniejącego. Bóg, to tylko życzenia człowieka przemienione w istotę rzeczywistą. Bóg to popęd człowieka do szczęścia, zaspokojony w fantazji. Inaczej mówiąc Bóg to personifikacja ludzkich marzeń”¹⁷⁸.

Współczesna opinia na temat negacji Boga i Bożego działania w świecie wywodzi się z kręgów naukowych i odzwierciedla w jakiejś części badania i tezy zawarte w kilku książkach Richarda Dawkinsa. Poniekąd słusznie się dziś twierdzi, że wkrótce dla wykształconego człowieka wiara w Boga będzie tak trudna „do uwierzenia”, jak uwierzenie w płaskość Ziemi¹⁷⁹.

Metafizyczna metodologia dbająca z niebywałą precyzją o utrzymywanie refleksji filozoficznej w porządku logiki i filozofii bytu, przy jednoczesnym zastosowaniu faktów będących wynikami (osiągnięciami) nauk przyrodniczych bronią istnienia Boga. W stwierdzeniu realności Boga chodzi nie tylko o samo przekonanie o Jego istnieniu. Realność Boga nie jest tu sprawą przekonań, lecz kwestią dowodzenia istnienia. Realność Boga jest narzucającą się koniecznością i zapewnia spójną wizję rzeczywistości, w której istnienie Bytu Pierwszego okazuje się być jej podstawą. Nerozerwalnie wiąże się z rzeczywistością, a nie z tym, co „można o niej pomyśleć” i co Ziemiański zawarł w już przywoływanym w rozprawie stwierdzeniu – *to byt istnieje, a nie pojęcie bytu*. Szerzej problem realności Boga opisany został w podrozdziale *Realność Boga*.

¹⁷⁸ Tamże, s. 34

¹⁷⁹ Por. tamże, s. 34.

Autorowi argumentacji za istnieniem Boga zarzuca się nieuprawnione „mieszanie” nauk i wynikającą stąd niejednorodność metodologiczną¹⁸⁰. Sądzę, że riposta jest wystarczająca:

„Zanim jakiś fakt, o którym mówią nauki szczegółowe, weźmie się za podstawę analiz filozoficznych, trzeba mu nadać charakter filozoficzny – przynajmniej w tym sensie, że uzna się go za realny. Nauki przyrodnicze ze swej natury nie są zobowiązane do rozstrzygnięcia kwestii realnego istnienia swego przedmiotu. W praktyce poznania naukowego badaniom towarzyszy zwykle *existential import* [doniosłość egzystencjalna, przyp. WP] jako element filozoficzny. Po cóż bowiem prowadziłoby się badania, gdyby ich przedmiot był czystym złudzeniem? W scjentyistycznym dyskursie teodycealnym przejmuje się wprost od nauk przyrodniczych treść i strukturę opisywanych przez nie faktów, licząc na większą gwarancję poprawności ich opisu, natomiast moment egzystencjalny, czyli stwierdzenie ich realnego istnienia, uważa się już za zadanie filozofii”¹⁸¹.

Natomiast celem tak przyjętej metodologii jest udoskonalenie warsztatu filozoficznego, który opierałby się na doświadczeniu potocznym. Doświadczenie to ma także warstwę treściową – jeszcze nie filozoficzną, lecz wynikającą z pierwszej i niepogłębionej percepcji – oraz moment egzystencjalny, który narażony jest na błędy.

Zarówno Tomasz, jak i Ziemiański odwołują się do Pisma Św., jednak ani jeden ani drugi filozof nie przyjmuje go „jako dowodu” na istnienie Boga, ani jako „podpowiedzi”, gdzie takich dowodów szukać. Chodzi o coś zupełnie innego: czy do odkrycia Boga, do Jego istnienia można dojść wyłącznie na drodze nadprzyrodzonego objawienia, czy można także do Niego dojść na podstawie racji rozumowych? Wydaje się, że Ziemiański bardziej, niż Tomasz, przekonuje o racjach rozumowych w drodze do Boga. „Przekonanie” to wynika nie tyle z tzw. czasu czy wieku powstawania obu filozofii, bo to jest oczywiste,

¹⁸⁰ Zarzut ten przedstawił prof. PUNO i UKSW Artur Andrzejuk na jednym z wykładów, które odbywały się co miesiąc na ATK w Warszawie od listopada 1991 do maja 1992 r.: „W przedstawionej przez siebie teodycei scjentyistycznej Książd Profesor proponuje dowodzenie istnienia Boga na drodze sylogizmu, w którym przesłanką większą jest zasada metafizyczna, przesłanką mniejszą natomiast – fakt niewyjaśniony przez nauki szczegółowe. Dalej okazuje się, iż ów sylogizm polega na uznaniu istnienia Boga w trakcie wyjaśniania – na mocy zasady racji dostatecznej (przesłanka większa) – faktu niewyjaśnionego przez nauki przyrodnicze. Oznacza to jednak „zatykanie Bogiem dziur w naszej wiedzy” [...].”, w: *Filozoficzne poznanie*, s. 31, albo następujące: „pytanie trzecie dotyczy metodologicznego zaplecza teodycei scjentyistycznej. Otóż wydaje się, iż zachodzi w niej „mieszanie” nauk szczegółowych (przyrodniczych) z filozofią (metafizyka). Czym uprawnione jest tego rodzaju „mieszanie” nauk i co wobec tego jest przedmiotem tak pojmowanej teodycei?”, tamże, s. 32.

¹⁸¹ Tamże, s. 34.

ale z wypracowanej metody. Trzeba zauważyć, Tomasz twierdzi, że „istnienie Boga może być dowiedzione, gdyż racje dowodzące prowadzą nasz umysł do utworzenia o Bogu takiego zdania, które wyraża, że Bóg istnieje”¹⁸². Ziemiański natomiast do Tomaszowych „racji dowodzących” dodaje fakty opisane przez nauki empiryczne (jeśli za „racje dowodzące” uznamy „rzeczy zmysłowo poznawalne”). „Ufilozoficznione” fakty empiryczne, czyli przyjęte w metafizyce jako fakty w ujęciu Ziemiańskiego, dają gwarancję niepopadania w złudzenia na temat rzeczywistości. Są po to stosowane w teodycei, aby na ich podstawie za pomocą abstrakcji metafizycznej budować pojęcia filozoficzne, np. transcendentalne pojęcie bytu ugruntowane w rzeczywistości istniejącym świecie. Tym bardziej, że Ziemiański nie odrzuca poglądów Tomasza. W zamian za to, ujmuje je w świetle współczesnej nauki i przyczynia się do precyzyjniejszego ich rozumienia. Metafizyka Ziemiańskiego, o charakterze empiryczno-scjentystycznym, pozwala na formułowanie wniosku, że to, co jest transcendentalne (poziom 3): pojęcie bytu i zasada racji dostatecznej, „zawiera” w sobie związek (połączenie) z tym, co rzeczywiste (poziom 0): poszczególne byty. Natomiast to, co znajduje się „pomiędzy” rzeczywistością i transcendentalnością pojęć i zasad, czyli percepcja zmysłowa (poziom 2) jest „udoskonalona”, czyli wyposażona w naukowo opisane fakty, tj. fakty empiryczne, stanowiące osiągnięcia współczesnej wówczas nauki. Swoim ujęciem metody teodycealnej Ziemiański wnosi więc, nową wartość do poznania filozoficznego.

¹⁸² Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 1-3, Poznań 2003-2011, rozdz. 12, art. 40 i 41.

4. Argumentacja kosmologiczna za istnieniem Boga

4.1. Uwagi ogólne

Można się zastanawiać nad słusnością i potrzebą dowodzenia istnienia Boga, ale jedno jest dziś dość oczywiste: dowody na istnienie Boga niezbyt pociągają umysły współczesnych filozofów. Jak to rozumieć? Po pierwsze, filozofowie głoszący prymat poznania naukowego w dążeniu do wiedzy o rzeczywistości oraz filozofowie skłonni odrzucić klasyczną filozofię, zwłaszcza arystotelizm i tomizm, zgodnie orzekli, że dowód istnienia Boga nie jest możliwy, czy to z racji granic ludzkiego poznania, czy z powodu stawianych Bogu zarzutów z istnienia zła na świecie, czy wreszcie z powodu naturalistycznego podejścia, które genezę pojęcia bóstwa upatruje w religijnej potrzebie człowieka posiadania sensu i autorytetu, wynikającej z kontekstu zachowań społeczno-psychologicznych. Dowodzenie Boga przy pomocy metody naukowej, ale także i filozoficznej, ma być rzekomo nie do przeprowadzenia także z tego powodu, że byłaby raczej przejawem nieracjonalności myślenia. Twierdzi się więc, że w człowieku tkwią irracjonalne chęci i dążenia do wyjaśnienia zjawisk w świecie „na skróty”, poprzez niejako „stwarzanie” Boga po to, aby zapełnić lukę w ludzkiej niewiedzy, co potocznie nazywa się „zapychaniem dziur” (*God of gaps*). Odnosi się wrażenie, że przeważającym poglądem jest przekonanie, iż poszukiwanie tego, co boskie, jest nieracjonalne, znajduje się poza nauką i racjonalną wiedzą.

Dowody na istnienie Boga nie znajdują we współczesnej myśli filozoficznej zbyt wielu entuzjastów. A to, czego w historii myśli filozoficznej dokonał np. Tomasz z Akwinu, jest przez filozofię nowożytną poddawane krytyce nawet w obrębie niektórych odmian neotomizmu, jak choćby neotomizmu transcendentalnego czy lowańskiego. Średniowieczna synteza wiary i rozumu jest często odrzucana, jak na to zwraca uwagę Kehl:

„Bez tego założenia, a więc bez powszechnej religijnej wiary w stworzenie, podkreślana przez Tomasza jedność wiary i rozumu wiele traci ze swej siły przekonywania. Taka jest jednak dzisiejsza sytuacja. Znamionująca jeszcze w dużej mierze myśl średniowieczną – jakkolwiek bardzo

zróznicowana – jedność obszaru kultury i religii, a tym samym wiary i rozumu, w epoce nowożytnej przestała istnieć”¹⁸³.

W sensie ścisłym Ziemiańskiego argumentacja za istnieniem Boga nie jest formułowana w celu udowodnienia, że Bóg jest. Aktualne nie jest pytanie, czy Bóg istnieje, lecz dlaczego świat istnieje? Oczywiście są u krakowskiego profesora, i to całkiem obszerne, fragmenty przyczynkowych opracowań czy bardziej obszernych prac, w których pisze on wprost o „uzasadnieniu” istnienia Boga, co *prima facie* może być odczytane jako potrzeba potwierdzenia zasadności postawionej (rzekomo na początku) tezy o istnieniu Boga. Dlatego między innymi, można przeczytać: „Uzasadnienia istnienia Boga dokonuje się na drodze redukcji metafizycznej...”¹⁸⁴.

Jeśli filozofię krakowskiego profesora potraktować tak dosłownie i bez szerszego ujęcia zagadnienia metody metafizycznej, to cały kunszt jego refleksji i warsztatu metodologicznego faktycznie zostanie pominięty. Są także w niej konkretne twierdzenia, które podważają zarzut przyjęcia zdania o istnieniu Boga już na wstępie po to jedynie, by odnajdywać „drogi” do przyznania racji takiemu stwierdzeniu. Ziemiański sprzeciwia się przy tym temu, by przed teologią naturalną stawiać filozofię religii:

„Duża grupa myślicieli wiąże jednak ściśle teologię naturalną z filozofią religii. Stoją oni na stanowisku, że faktem pierwotnym jest przedfilozoficzne poznanie Boga, analiza zaś filozoficzna w tym względzie jest zjawiskiem wtórnym”¹⁸⁵.

Ziemiański odwołuje się tymczasem do redukcji metafizycznej, która jest rozumowaniem od skutku do przyczyny, gdzie skutkiem jest konkretna rzeczywistość, a przyczyna może być jej wyjaśnieniem. To, co stwierdza się na początku w procesie rozumowania, jest tylko pewną relacją zależności świata od Boga. Relacja ta jest podstawą analogii między światem i Bogiem, na tej zasadzie, że skutek odzwierciedla w jakimś stopniu przyczynę. Sama zaś analogia pozwala poznawać to, co niewidzialne, poprzez to, co widzialne¹⁸⁶.

Dowody kosmologiczne oparte są na tej podstawowej relacji w wyjaśnianiu, jaką jest wynikanie jednych zdań z drugich, ale tylko wtedy, gdy tę rzeczywistość poprawnie odzwierciedlają. Ukazują one z kolei zależność jednych elementów świata od innych.

¹⁸³ M. Kehl, *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, Poznań 2008, s. 285.

¹⁸⁴ *Teologia naturalna*, s. 139.

¹⁸⁵ Tamże, s. 138.

¹⁸⁶ Por. tamże, s. 139-140.

Element wyjaśniany w tej relacji jest zwany *explanandum*, czyli tym, co jest wyjaśniane; element wyjaśniający – *explanans*, czyli tym, co służy do wyjaśnienia. Inaczej mówiąc, argumentacja za istnieniem Boga sprowadza się do odkrywania tego, co może i musi zostać wyjaśnione ostatecznie przez przyczynę transcendentną. W związku z tym, argumentów za istnieniem Boga jest tyle, ile jest w obrębie przyrody faktów niewyjaśnialnych, czyli takich, które racji swego istnienia nie znajdują w sobie i przez to tego wyjaśnienia się domagają. W przypadku dowodów kosmologicznych wyjaśnienia domaga się jakakolwiek przygodność¹⁸⁷, a więc takie połączenie elementów, które same z siebie – w sposób konieczny – nie są do siebie przyporządkowane, ale *de facto* – w rzeczywistości są powiązane przyczynowo. Tego typu relację między elementami nazywa Ziemiański wielowieloznaczną (wieloczynnikową)¹⁸⁸. Właściwie jest ona brakiem określonej, koniecznej relacji, jest przygodnością. Skoro powiązanie elementów nie ma racji wewnętrznej, ma rację zewnętrzną, jeśli w ogóle ma mieć jakieś uzasadnienie. W odkrywaniu kolejnych takich racji zewnętrznych należy się zatrzymać na racji pierwszej. Tak dzieje się we wszystkich dowodach: z przygodności radykalnej (egzystencjalnej), z przygodności treściowej (ze stopni doskonałości i rozproszenia doskonałości), ze zmian (z porządku i nieporządku) i z celowości. Podobnie wygląda to w dowodach antropologicznych, a konkretnie w dowodzie z poczucia obowiązku i w etnologicznym. Trzeba więc zająć się kolejno poszczególnymi argumentami.

4.2. Argument z przygodności radykalnej

*Z istnienia bytów całkowicie przygodnych wnosimy o istnieniu Bytu koniecznego,
który jest Bogiem*¹⁸⁹.

Postawiona wyżej teza wymaga wstępnych objaśnień. Otóż Ziemiański wyróżnia kilka rodzajów przygodności. Przygodność, czyli niekonieczność powiązania elementów bytu, pozostaje faktem do wyjaśnienia i w ten sposób stanowi podstawowe założenie dowodów kosmologicznych i niektórych antropologicznych. Złożenie bytów

¹⁸⁷ „W argumentacji z przygodności nie wychodzimy z definicji Boga [...]. Zdanie o istnieniu Boga nie jest prawdą analityczną, bo nie mamy *a priori* pojęcia Boga, z którego moglibyśmy wyprowadzić Jego istnienie.”, w: S. Ziemiański, *Przygodność bytów*, w: tenże, *Spacerem po*, s. 135.

¹⁸⁸ Por. tamże, s. 144.

¹⁸⁹ Tamże, s. 144.

indywidualnych z czynników *faktycznie ze sobą powiązanych*, ale będących ze sobą w relacji wzajemnej jedno–wieloznacznej (wieloczynnikowej), gdy jakiś fakt wiąże się którymkolwiek faktem z szerokiego zakresu określonych możliwości lub wielowieloznacznej (także wieloczynnikowej), kiedy czynniki w danej dziedzinie związane są ze sobą w sposób dowolny, a więc, gdy powiązane ze sobą elementy łączą się „jakkolwiek”, nie posiadają wyjaśnienia same z siebie. Jednak zasada racji dostatecznej domaga się ich wyjaśnienia.

W dowodzie z przygodności radykalnej Ziemiański bierze pod uwagę jeden jej rodzaj, a konkretnie przygodność całkowitą (radykalną, egzystencjalną), o której Ziemiański pisze, że „to taka właściwość bytu, że z powodu niekoniecznego powiązania treści z istnieniem mógłby on wcale nie istnieć, chociaż aktualnie istnieje”¹⁹⁰. Dlatego, powiązanie to domaga się wyjaśnienia. Stwierdzenie przygodności radykalnej zakłada przyjęcie wielości kategorii, oraz form substancjalnych i form przypadłościowych. W gruncie rzeczy, pytanie o przyczynę *istnienia* złożenia bytowego, jest poszukiwaniem jakiejś racji będącej poza nim, która dałaby odpowiedź na zadawane pytanie: *dlaczego istnienie wiąże się z tą a nie inną treścią (istotą)*? Ziemiański inspirowany jest tu poglądami Jana Karola Dordy, który definiuje przyczynowość sprawczą jako czynnik wybierający z palety (wachlarza) możliwości jedną konkretną:

„Przy tworzeniu definicji przyczyny nasuwa się myśl o skorzystaniu z funktora implikacji, a to z powodu analogii przyczyny z wynikaniem logicznym. Przez przyczynę P rozumiemy coś, co przyporządkowuje podmiotowi S jeden element ze zbioru niejednostkowego, a tym samym powoduje brak przyporządkowania reszty elementów. O ile parametr [zbiór z dwoma elementami a i b, przyp. WP] jest dwuwyrzowy, przyczyna P jest przyczyną zmiany b na a [elementu b na element a, przyp. WP] lub odwrotnie”¹⁹¹.

Tym samym, dwa różne elementy (a i b) nie mogą być naraz przyporządkowane temu samemu podmiotowi. Chodzi tu o relacje między czynnikami. Ziemiański idzie tą samą drogą, stosując ogólną definicję Dordy do różnych przypadków wielości możliwych czynników, z których „wybierany” jest jeden czynnik, czyli to jeden element zostaje przyporządkowany podmiotowi. Zamiast jednak posługiwać się, jak Dorda terminem „wybieranie”, używa zwrotu „relacja wieloczynnikowa”. Także u G. Leibniza Ziemiański

¹⁹⁰ Tamże, s. 145.

¹⁹¹ J. Dorda, *Studium o przyczynowości...*, op. cit., s. 223.

dostrzega elementy takiego ujęcia w jego *Teodycei*, gdzie czas, przestrzeń i materia mogłyby mieć inne ruchy i formy, czyli mogłyby być inaczej uporządkowane¹⁹².

Ziemiański posiłkuje się w konstruowaniu każdego argumentu metafizyczną zasadą racji dostatecznej, która głosi, że wszystko to, co jest niesamodzielne i co jest „stawianiem się”, posiada jakąś rację *wystarczającą*, która tłumaczy *zaistnienie* czegoś. W stosunku do bytów przygodnych byłaby to zasada, stwierdzająca, że: „Każdy byt przygodny ma rację wystarczającą swojego istnienia poza sobą”¹⁹³.

Ile jest tych poniekąd różnych racji wystarczających do wyjaśnienia, dlaczego zachodzi faktyczne dane powiązanie czynników sobie obcych? W niektórych przypadkach wystarczy podać rację najbliższą. W argumencie z przygodności radykalnej nie wystarczą racje bezpośrednio. Żaden byt przygodny, choć posiadający *istnienie*, nie może być przyczyną zaistnienia innych bytów. Gdyby jakimś sposobem mógł to istnienie dawać innym bytom przygodnym, sam musiałby je stracić, czyli przestać *istnieć*. Taka zmiana nazywa się zmianą metafizyczną, a nie zwykłą substancjalną. Zmiany metafizyczne to stworzenie i unicestwienie. Dlatego byty przygodne radykalnie zależą bezpośrednio od pierwszej przyczyny, zwanej Bogiem, czyli od bytu absolutnie koniecznego. Trzeba więc szukać w tym argumencie racji nieprzygodnej i ostatecznej. Chodzi więc o to, aby tej „ostatecznej” racji wystarczającej nie odsuwać w nieskończoność. Dlatego następną zasadą posłkową w odkrywaniu *istnienia* Boga jest zasada negacji ciągu nieskończonego w szeregu przyczyn i czynników wyjaśniających. W związku z powyższym Ziemiański argumentuje, że:

„Odsuwanie racji wystarczającej w nieskończoność nie rozwiązuje problemu, bo nawet nieskończona suma czynników niesamowystarczalnych nie uczyni z nich bytu samodzielnego. Należy się więc zatrzymać w jakimś punkcie wyjaśniania, aby nie popaść w irracjonalizm”¹⁹⁴.

Irracjonalizm, jak można przypuszczać, wynikałby z nieprzyjęcia zasady negacji ciągu nieskończonego. Ziemiański porównuje sytuację nieskończonego szeregu bytów przygodnych do matematycznego szeregu zer. Otóż mnożenie zer, nawet przez nieskończoność, nie da w wyniku wartości pozytywnej. Podobnie mnożenie szeregu bytów przygodnych, nawet w nieskończoność nie przemieni ich w byt konieczny. Cały więc

¹⁹² Por. *Teologia naturalna*, s. 145-146.

¹⁹³ Por. tamże, s. 146.

¹⁹⁴ Tamże.

hipotetyczny szereg bytów niesamodzielnym nie przestaje być niesamodzielnym. W szeregu przyczyn sprawczych poszukuje się racji wystarczająco uzasadniającej konkretne złożenie bytowe. Natomiast nie doszukuje się żadnych niepotwierdzonych rozumem, przypuszczeń, np. pozarozumowych ustaleń opartych na intuicji. Wartościowym środkiem poznawczym w formułowaniu zasady racji dostatecznej pozostaje wyłącznie intelekt.

Ziemiański kładzie też nacisk na prawidłowe sformułowanie zasady racji dostatecznej. Nieprawidłowo dokonał jej ujęcia np. Bertrand Russell, który zasadę racji dostatecznej przedstawił jako zdanie twierdzące: „każdy byt ma przyczynę”¹⁹⁵. Rozumowanie na podstawie tak sformułowanej zasady prowadziłoby do wniosku, że także i Bóg ma przyczynę, i że jest bytem takim samym jak inne byty, a tym samym nie jest Bogiem, bo jako Byt Pierwszy przyczyny nie ma (paralogizm). Możliwe jest jednak inne sformułowanie zasady racji dostatecznej poprzez przyjęcie założenia o istnieniu bytów względnie koniecznych. Uczynił to Tomasz w „trzeciej drodze”. Byty względnie konieczne stanowią tam ogniwo między bytami przygodnymi i bytem absolutnym. Miały nimi być ciała niebieskie, więc wszystkie naturalne obiekty fizyczne i układy występujące w przestrzeni kosmicznej, poza atmosferą ziemską. To, co uważano w dawnej fizyce za względnie konieczne byty, w kosmologii współczesnej jest niemożliwe do przyjęcia. Obserwacja zjawisk dostrzegalnych bezpośrednio zmysłami i wnioskowanie na ich podstawie, okazuje się mocno ryzykowne, szczególnie gdy wnioski przenosi się na poziom niedostępny zmysłowo, tj. na poziomie atomów i ich składników. W XX wieku wielu filozofów przyrody uważało, że logika klasyczna nie przystaje do zjawisk świata atomowego. To była polemika, ale ostatecznie przyjmuje się, że mechanika kwantowa jest oparta na logice klasycznej. Zasada nieoznaczoności Heisenberga zgodnie z interpretacją ortodoksyjną, wprowadza równie rzeczywistą możliwość trzecią. We wnioskowaniu mamy więc obok „istnienia” lub „nieistnienia”, także „nieoznaczoność”, czyli takie rzeczywiste położenie cząstki elementarnej, o którym nic więcej nie wiemy. Nastąpiła zmiana reguł rozumowania logicznego, z dwuwartościowego na trójwartościowe. Ta trzecia możliwość w logice kwantowej, owa nieoznaczoność, jest istotnie różna od prawdy i fałszu¹⁹⁶. Ziemiański jednak nie zgadza się z tą interpretacją twierdząc, że zasadę nieoznaczoności interpretuje się na dwa przeciwstawne sposoby: ontologiczną i teoriopoznawczą. Swoje stanowisko wiąże

¹⁹⁵ Por.: „Wszystko, co widzimy na tym świecie, ma jakąś przyczynę, a posuwając się coraz dalej wzdłuż tego łańcucha przyczyn musimy dojść do pierwszej przyczyny, która otrzymuje nazwę Boga”, w: B. Russell, *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem*, Warszawa, 1962, s. 52.

¹⁹⁶ por. I. Białynicki-Birula, *Logika kwantowa*, w: „Delta”, 04/1975, [on line], http://www.wiwi.pl/delta/logika_kwantowa.asp.

z obroną realizmu. Ujęcie ontologiczne negatywne odrzuca, uznając je za przejaw popularnego w połowie XX wieku neopozytywizmu, który traktował doświadczenie zmysłowe jako jedyne źródło wiedzy: to, co dostrzegalne istnieje, a to co nie jest dostrzegalne, nie istnieje. Przyjmuje natomiast stanowisko, że efekt kwantowy na poziomie makroskopowym jest znikomo mały (choć to właśnie efekty kwantowe są odpowiedzialne za wiele zjawisk, np. laser), pomimo, że w postaci nawet kilkumetrowej odległości cząstek na poziomie mikroskopowym efekt ten jest silny. Pluralizm bytowy na poziomie makro pozostaje¹⁹⁷.

W moim przekonaniu pogląd ten jest bliższy pogładowi, który reprezentował również A. Einstein, i który oddziaływanie cząstek elementarnych na odległość, np. elektronów, (stan splątany) nazywał „upiornym”. Chodzi o to, że informacja między oddalonymi cząstkami musiałaby podróżować szybciej niż prędkość światła, a to oznacza, że to natychmiastowe oddziaływanie z nieskończoną prędkością jest sprzeczne z teorią względności, która zbudowana jest w oparciu o ogólnie pojętą koncepcję czasu, przestrzeni i geometrii czasoprzestrzeni. Dotychczasowa fizyka, przy założeniu lokalnego realizmu przyjmującego, że wpływy zewnętrzne na obserwacje eksperymentalne (rzeczywiste) mogą być opisane rzeczywistymi parametrami (realizm) oraz to, że wolny wybór wpływu na obserwację może zmienić parametry w przyszłości tylko ze skończoną prędkością – prędkość ta nie może przekroczyć prędkości światła (lokalność) – ponieważ bez wolnego wyboru wszystkie obserwacje byłyby z góry ustalone (superdeterminizm). Coś, co Einstein określił jako upiorne raczej w sposób prześmiewczy i wypominany mu przez potomnych, być może go przerażało i myśl o istnieniu tego skorelowania cząstek była straszna, niemniej jednak, kpina Einsteina okazała się faktem, z jednym dodanym „parametrem” do fizyki kwantowej – mechanika kwantowa nie jest kompletna (ale nie nieprawidłowa). Po słynnym eksperymencie, zwanym paradoksem EPR (nazwa pochodzi od inicjałów autorów: A. Einstein, Borys Podolski, N. Rosen), Einstein uznał prawdziwość zadziwiającego zjawiska, jakim jest „upiorne oddziaływanie na odległość” cząstek elementarnych materii, z małą, własną „poprawką”. Sądził, że jest to rodzaj zdeterminowania pary cząstek i musiało to nastąpić w chwili, gdy cząstki te odłączyły się od siebie¹⁹⁸. Byłoby to oczywiście zgodne z jego „pewnością” fizyki i możliwością zmierzenia parametrów cech charakterystycznych

¹⁹⁷ Por. S. Ziemiański, *Filozoficzne implikacje ortodoksyjnej interpretacji teorii kwantów*, „Forum Philosophicum”, t. 3 (1998), s. 77-93.

¹⁹⁸ O teorii Einsteina dotyczącej masy cząstek elementarnych w stanie spoczynku i w ruchu w ujęciu Ziemiańskiego: por. *Byt*, s. 97-98.

tychże cząstek. Pewność wydała się chwiać, odkąd w fizyce przewagę osiągnęła interpretacja kopenhaska (Niels Bohr, Heisenberg, Jordan, Bartlett, Born i Hoyle). Na przeciwnym biegunie stanęli A. Einstein, Planck, Schrödinger, De Broglie, D. Bohm. Albert Einstein był do końca przekonany, że „Bóg nie gra w kości”, tzn., że w świecie zasadniczo panuje determinizm¹⁹⁹.

Przekonanie jednak o jakimś determinizmie „urządzenia” świata nie jest sprzeczne z odkryciem zasady nieoznaczoności i nieokreśloności. Mówiąc wprost: to, że nie potrafimy określić bez pomiarów czasu i przestrzeni, w jakiej znajdują się skoordynowane pary elektronów o tej samej informacji zawartej w ich spinie, świadczy raczej o istnieniu trzeciej drogi zrozumienia faktów rzeczywistości, niż o ich sprzeczności. Krótko mówiąc, trzecią drogą w powyższym rozumieniu jest tzw. twierdzenie Bella (John Stewart Bell), które brzmi: „Żadna teoria zmiennych ukrytych zgodna z teorią względności nie może opisać wszystkich zjawisk mechaniki kwantowej”²⁰⁰. Kolejne eksperymenty, np. Clausera, Horne’a, Shimony (CHSH, od inicjałów nazwisk), nie pozwoliły na wykluczenie lokalnego realizmu, czyli ujęcia tzw. fizyki klasycznej, ani też nie pozwoliły na zrezygnowanie z twierdzeń mechaniki kwantowej²⁰¹. Natomiast, twierdzenie Bella jest podtrzymaniem postulatu fizyki kwantowej o tym, że stan splątany dwóch cząsteczek nie da się sprowadzić do opisu stanów jego poszczególnych elementów – że całość splątania dwóch cząsteczek ma inne parametry pomiaru, niż opis jednej cząsteczki. Stąd droga do przyjęcia, że istnieją inne rzeczywistości, jest krótka i prosta. Tak zapewne nie jest.

Po fizykalnych szczegółach dotyczących cząstek elementarnych oraz ich ewentualnej „całościowości”, przechodząc do budowy swojego dowodu z przygodności radykalnej, Ziemiański implikuje filozoficznie:

„Dlatego przy wszystkich dotąd omówionych zastrzeżeniach, przyjmijmy, że za substancje będziemy uważać niektóre względnie trwałe mikrocząstki oraz te struktury makroskopowe, które odznaczają się własnymi dążeniami, bronią swej tożsamości i trwania, struktury, w której części obecne potencjalnie są podporządkowane całości i przez nią kontrolowane. Takimi strukturami są na pewno istoty żywe”²⁰².

¹⁹⁹ Por. tamże, s. 53-54.

²⁰⁰ J. Bell, *On the Einstein Podolsky Rosen Paradox*, „Physics”, Vol. 1, No. 3, Printed in The USA 1964, s. 197-198.

²⁰¹ Por. *Byt*, s. 93.

²⁰² *Byt*, s. 95.

Przyjmując określone wyżej rozumienie substancji, będące na poziomie metafizycznym ujęciem bytu przygodnego, buduje dowód z przygodności radykalnej, który ma postać sylogizmu hipotetycznego: w przesłance pierwszej jest ukryty postulat wyjaśnienia, bo ma postać implikacji. Przesłanka druga stwierdza zachodzenie poprzednika tej implikacji.

1. Jeśli istnieją byty całkowicie przygodne, istnieje też byt konieczny.
2. Istnieją byty całkowicie przygodne.

Więc: Istnieje Byt Konieczny²⁰³.

Autor nie nazywa powyższego rozumowania subsumpcją, w której to, co szczegółowe przyporządkowane jest pod to, co ogólne. Raczej twierdzi, że jest to rozumowanie typu *modus ponendo ponens* (sposób potwierdzający przez potwierdzenie), czyli takie, gdzie $[(p \supset q) \wedge p] \supset q$. W pierwszej przesłance (nazywanej większą) zakłada się możliwość istnienia bytów całkowicie przygodnych, których istnienie jest uwarunkowane w porządku ontologicznym działaniem i istnieniem bytu koniecznego, a wniosek o Jego istnieniu jest logicznym następstwem przesłanek. W drugiej przesłance stwierdza się istnienie bytów całkowicie przygodnych, które realizują warunek wyrażony w przesłance pierwszej sylogizmu warunkowego. Tę pierwszą przesłankę Ziemiański komentuje, pokazując, jak przygodność bytowa prowadzi do przyjęcia racji ją wyjaśniającej. Można było przesłankę pierwszą sformułować inaczej, np. każdy byt przygodny wymaga swej racji dostatecznej. Wtedy rzeczywiście argument byłby oparty na subsumpcji. Druga przesłanka miałaby kształt: istnieją byty radykalnie przygodne. I tu można by podać argument z wielości treści istniejących. Jednak Ziemiański go nie użył.²⁰⁴

Pierwsza z przesłanek (1.) wywodzi się ze stwierdzenia, że byt przygodny egzystencjalnie (całkowicie, radykalnie) nie ma sam w sobie racji istnienia. Sam nie tłumaczy swego *istnienia*. Dlatego rozumowanie logiczne nakazuje stwierdzić, że racja (uzasadnienie) jego *istnienia* znajduje się gdzieś poza nim. Nie istnieje racja wystarczająca w bycie całkowicie przygodnym, która by dostatecznie wyjaśniała: dlaczego istnieje byt przygodny egzystencjalnie? Przyczyną sprawczą musi być inny byt, ale nie przygodny, składający się z istoty i istnienia, bo ten nie może „odstąpić” swojego istnienia innemu, dlatego, że sam jest bytem przygodnym. Musi więc istnieć inny byt – byt absolutny, byt

²⁰³ *Teologia naturalna*, s. 148.

²⁰⁴ Warto przypomnieć, że w metafizycznym odkrywaniu istnienia Boga w świecie na początku występuje zdanie typu: „jeśli istnieje”. Świadczy to o tym, że istnienie bytów przygodnych egzystencjalnie i bytu koniecznego nie jest założeniem *a priori*.

konieczny, będący jednocześnie „dawcą” *istnienia*. Tylko taki byt konieczny może być racją istnienia bytu przygodnego. Byt konieczny jest absolutny, czyli jest jeden i jest nieograniczony żadną treścią, tak jak są ograniczone byty przygodne złożone z treści (istoty) i *istnienia*. Byt absolutny jest samym *istnieniem*.

W związku z tym, istnieje wiele bytów przygodnych, a tylko jeden byt konieczny. W przesłance drugiej (2.) znajduje się stwierdzenie, że w świecie istnieją byty złożone z istoty i istnienia, a to z kolei pozwala sądzić, że takich złożań bytowych przygodnych jest wiele, a nie tylko jedno:

„Gdyby bowiem istnienie przynależało do którejś z istot w sposób jedno – jednoznaczny, to tylko ona miałaby prawo istnieć, czyli mógłby istnieć tylko jeden byt. Tymczasem istnienie przysługuje wielu istotom (treściom)”²⁰⁵.

Skoro istnieją byty przygodne, istnieje byt konieczny, który jest racją ich istnienia. I to właśnie jest wnioskiem rozumowania logicznego z dwóch przesłanek. Odrębnie Ziemiański traktuje duszę ludzką. Zakładając, że dusza ludzka, mając naturę duchową, nie jest nierozdzielnie związana z materią człowieka, stwierdza, że nie mogłaby powstawać samorzutnie z żadnego rodzaju materii. Nie mając więc materialnego początku, musi być stwarzana każdorazowo, a przyczyną stwarzającą może być tylko byt – istnienie, czyli byt konieczny²⁰⁶. Byt konieczny, będący racją istnienia bytów przygodnych musi istnieć. Istnienie bytu koniecznego należy do jego treści, jest jego istotą. Nie ma więc w sobie żadnego złożenia, bo wtedy byłby w jakimś stopniu przygodny, a przez to i ograniczony (skończony). Jest więc nieograniczony (nieskończony) i nie może przestać istnieć – jest wieczny. Posiada wobec tego zupełnie inną naturę niż świat bytów przygodnych:

„Jest więc transcendentny, choć transcendencji tej nie należy pojmować tak, jakoby ten Byt znajdował się gdzieś poza światem, w sensie przestrzennym. Jest On bliższy każdego bytu przygodnego, niżby się na pozór wydawało, bo jest racją istnienia każdego z nich”²⁰⁷.

Jest także niezależny, bo nie potrzebuje racji swego istnienia jako absolutny. Krakowski filozof konstatuje, że te wszystkie cechy ludzie przypisują bytowi, który potocznie nosi nazwę Boga. Dlatego pod koniec dodaje, że byt konieczny jest Bogiem,

²⁰⁵ *Teologia naturalna*, s. 149.

²⁰⁶ W artykule *Jedna czy wiele dusz* Ziemiański odstępkuje od poglądu każdorazowego stwarzania duszy ludzkiej na rzecz jednorazowego stworzenia duszy ludzkiej jako formy substancjalnej w zamierzonej przeszłości.

²⁰⁷ *Teologia naturalna*, s. 150.

co uzasadnia tezę: *Z istnienia bytów całkowicie przygodnych wnosimy o istnieniu Bytu koniecznego, który jest Bogiem.*

4.3. Argument ze stopni doskonałości

*Rozproszenie i ustopniowanie doskonałości wskazuje na ich pochodzenie od Boga, Bytu nieskończenie doskonałego*²⁰⁸.

Teza rozpoczynająca następny z argumentów kosmologicznych, choć nie sugeruje w żaden sposób podobieństwa do tezy z dowodu z przygodności radykalnej, kryje w sobie mimo to pewnego rodzaju pokrewieństwo. Dotyczy ono innej faktycznie istniejącej w świecie niekonieczności powiązania między czynnikami. W dowodzie z przygodności egzystencjalnej elementami istniejącej niekonieczności powiązania bytowego były treść i istnienie. W dowodzie ze stopni doskonałości elementami konkretnie istniejącego złożenia bytowego są formy substancjalne lub przypadłościowe i ich podmioty.

Tę przygodność Ziemiański nazywa istotową lub częściową (nie radykalną, nie całościową). Ze względu na różnorodność form dzieli je na substancjalne i przypadłościowe. Relacja wieloczynnikowa w niekoniecznym powiązaniu dotyczy rozproszenia doskonałości lub ich ustopniowania. Ta, wcześniej omawiana, „przygodność” bytowa, stanowiąca w tym argumencie przygodne powiązanie form substancjalnych i form przypadłościowych z ich podmiotami widoczna jest w rozproszeniu doskonałości i ich ustopniowaniu. W argumencie brane są pod uwagę doskonałości kategoryalne, które domagają się swego wyjaśnienia: dlaczego są w rzeczy? Doskonałości występujące jako te cechy, formy które definiują rzecz, lub jako akty dopełniające istotę rzeczy, nazywają się kategoryalnymi, ponieważ w wielu jednostkach realizują się tak samo, a nie tylko podobnie, jak doskonałości transcendentalne. W argumencie stosuje się zamiennie terminy „rozproszone” i „ograniczone”, ponieważ warunkiem przygodnego powiązania (relacji wieloczynnikowej) jest pluralizm elementów, ten zaś jest możliwy wtedy, gdy doskonałości brane pod uwagę są ograniczone. Byt nieskończony może być tylko jeden. Akcent w tym argumencie jest także położony na strukturę bytową, a nie na dynamiczne przemiany, które będą omawiane w innym argumencie. W warstwie faktograficznej Ziemiański osobno

²⁰⁸ Tamże, s. 164.

traktuje o wielości form substancjalnych oraz o wielości form przypadłościowych. Stopniowanie doskonałości jeszcze bardziej świadczy o ich przygodnym powiązaniu z podmiotami. Gdy mowa jest o różnicach powierzchownych, wyjaśnianych później przez przypadłości, chodzi o takie,

„[...]”, które nie zaprzeczają zasadniczej tożsamości porównywanych bytów, np. różnice barwy skóry u ludzi różnych ras i o takie zmiany, które nie pozbawiają rzeczy zmieniającej się jej podstawowej charakterystyki. Konkretnie mogą zaistnieć trudności w wyznaczeniu granicy tej tożsamości. Praktycznie jednak nie stanowi to problemu w życiu codziennym”²⁰⁹.

Doskonałości są to akty, cechy pozytywne, formy. Mamy także niedoskonałości, którymi są braki, możliwości, nicość względna. Doskonałość jest bezpośrednio połączona ze swoim podmiotem. Same doskonałości, jako jakieś czyste platońskie formy, nie istnieją. W związku z tym, w argumencie ze stopni doskonałości mowa jest o faktycznie, a nie potencjalnie istniejących istotach (treściach), choć akcent przesunięty jest w dowodzie na treść. Treść (istota) jest elementem realnie istniejącego bytu. Dowodzenie w tym przypadku odbywa się na podstawie treści istniejących. Nie może tu więc być mowy o jakimś przeskoku, czy przejściu od pojęcia do realnie istniejącego bytu wyjaśniającego. Realnie istniejące treści (istoty) przygodne, domagają się realnie istniejącej przyczyny sprawczej. W celu uwyrażnienia znaczenia przygodności treściowej Ziemiański odwołuje się do kilku tekstów Tomasza. Najpierw do *Sumy teologicznej*: „Jeśli coś jednego stanowi wspólną własność wielu, to musi to być w nich spowodowane jedną przyczyną”, oraz: „Wszystko, co złożone, ma przyczynę. To bowiem, co się różni istotnie, łączy się w całość pod wpływem jakiejś przyczyny jednoczącej”²¹⁰. Następnie do *Sumy filozoficznej* [Contra Gentiles]: „Niemożliwą więc jest rzeczą, aby coś jednego orzekało o dwóch [podmiotach] a nie było o żadnym z nich orzekane przyczynowo”²¹¹.

Doskonałości dzielimy na kategoriałne i transcendentalne. Doskonałości kategoriałne realizują się w wielu jednostkach w ten sam sposób, czyli pozwalają tym samym utworzyć jednoznaczne pojęcia. Doskonałości transcendentalne realizują się w wielu jednostkach tylko w sposób podobny, dlatego ujmowane są w pojęciach analogicznych²¹².

²⁰⁹ Tamże, s. 97.

²¹⁰ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1-34, przeł. P. Belch, London 1962-1986, *De potentia Dei*, kw. 3, art. 5; 1, kw. 3, art. 7, 3.

²¹¹ Tomasz z Akwinu, *Suma filozoficzna* [Contra Gentiles], Kraków 1927-1933, II, 15.

²¹² Por. *Teologia naturalna*, s. 164-165.

Argument ze stopni doskonałości bierze również pod rozwagę ustopniowanie doskonałości (stopień występowania doskonałości w rzeczy). Doskonałość może tkwić w podmiocie w stopniu zwiększonym lub zmniejszonym. Mówi o tym zasada wchodząca w skład dowodu: *Magis et minus dicuntur per respectum ad maximum* (mniej i więcej ma sens w odniesieniu do maximum). Zmniejszenie odnoszące się do maximum rozumianego relatywnie, czyli w odniesieniu do bytów ograniczonych będzie zawsze porównaniem wielkości tego bytu względem innego istniejącego bytu. Lepszemu zrozumieniu znaczenia i prawdziwości zasady *magis et minus (...) ad maximum* służy fragment z Tomasza:

„Gdy coś występuje w wielu [rzeczach], które w nim różnorodnie uczestniczą, to to, w czym znajduje się ono w stopniu najdoskonalszym, udziela tego tym wszystkim [rzeczom], w których znajduje się ono w stopniu mniej doskonałym [...]”²¹³.

Podstawowym zarzutem wobec „czwartej drogi” Tomasza jest to, że jego skala doskonałości zawiera najwyższy stopień (*maximum*) rozumiany przez Akwinatę jako stopień przynależny jedynie bytowi – Absolutowi. Na etapie dowodu ze stopni doskonałości jest to dużym błędem metodologicznym, właściwie dyskredytującym wartość wniosku i wartość sformułowanych wniosków. Stąd krakowski filozof formułuje własny dowód ze stopni doskonałości, a jego szkic przedstawia się następująco:

1. Doskonałości ograniczone i ustopniowane nie tłumaczą się same przez siebie. Należy, więc, przyjąć w oparciu o zasadę racji dostatecznej coś jednego i najdoskonalszego, co byłoby racją uzasadniającą połączenie tych doskonałości z ich podmiotami.
2. Istnieją w świecie doskonałości ograniczone i ustopniowane.
Więc: Istnieje Byt najdoskonalszy, zwany Bogiem.

Dwie przesłanki wchodzące w skład argumentu – większa i mniejsza, które poniżej skomentuję, prowadzą logicznie do wniosku, że „istnieje jakiś Byt, który jest przyczyną pierwotnego powiązania form z materią i przypadłości z substancjami, a więc jakby Demiurg, który treściowo ukształtował świat w jego warunkach początkowych”²¹⁴.

Pierwszą przesłanką jest stwierdzenie, że rozproszenie i ustopniowanie doskonałości świadczy o ich przygodności, a ta z kolei domaga się uzasadnienia w jakiejś jednej racji. Jak stwierdza jezuita krakowski: „Wielość w ten sposób domaga się jedności”²¹⁵. Dołącza się

²¹³ Tomasz z Akwinu, *Suma...*, *De potentia Dei*, qu. III, a. 5, cytowane za: tamże, s. 167.

²¹⁴ *Teologia naturalna*, s. 167.

²¹⁵ Tamże, s. 168.

do tego i wzmacnia argumentację ustopniowanie doskonałości. Połączenie, bowiem składników występujących w różnym stopniu nie dzieje się za sprawą ich podmiotu, bo gdyby wynikało z niego, to dana doskonałość łączyłaby się z nim w tym samym stopniu, a nie „mniej” lub „więcej”. Jeśli więc doskonałości w podmiocie są realizowane w różnym stopniu, to musi to wynikać z wpływu jakiejś zewnętrznej przyczyny.

Pozostaje do uzasadnienia druga przesłanka, stwierdzająca rozproszenie i ustopniowanie doskonałości. Ziemiański odwołuje się tu do niektórych twierdzeń fizyki i ciekawych hipotez dotyczących wielości. Fizyka stwierdza, że istnieje we wszechświecie ogromna ilość odrębnych substancji, należących odpowiednio do takich samych gatunków. Hylemorfizm tłumaczy ten fakt złożeniem poszczególnych bytów materialnych z takiej samej formy, będącej aktem różnych porcji materii. W ten sposób realizuje się relacja wieloczynnikowa między elementami: materią i formą substancjalną.

Z jednolitości nie powstaje samorzutnie wielość. W rzeczywistości (we wszechświecie) istnieje ogromna różnorodność zjawisk. W argumencie można by się do niej ograniczyć, ale jeszcze bardziej interesujące byłoby wyjaśnienie, czy da się ona zredukować do jakiejś pierwotnej wielości składników materii. Tymi pierwotnymi składnikami fenomenów (zjawisk) w świetle fizyki cząstek elementarnych mogą być hipotetyczne preony lub riszony²¹⁶. Te najbardziej pierwotne subcząstki kwarków i leptonów – zgodnie z popularną w latach 70. XX wieku teorią subkwarków, według której kwarki oraz leptony miały być zbudowane z mniejszych cząstek zwanych subkwarkami lub riszonami (z hebrajskiego *riszon* – *najpierwotniejszy*) – mogłyby hipotetycznie stanowić tę *pierwotną wielość materii*, gdyby ich hipoteza została utrzymana²¹⁷. Na każdy kwark miały się składać trzy riszony. Pochodzący także z lat 70. tzw. model standardowy wyróżniał cztery oddziaływania podstawowe: grawitacyjne, elektromagnetyczne, jądrowe słabe i silne. Nośnikiem oddziaływań słabych mają być, już potwierdzone doświadczalnie (w 2012 r.) bozony Higgsa, zwane także „boskimi cząstkami”, oddziałujące na inne cząstki, i nadające im masę. W 2014 r. potwierdzono istnienie fal grawitacyjnych i pośrednio istnienie grawitonu, czyli cząstki będącej nośnikiem oddziaływania grawitacyjnego. Dzisiaj, tj. w 2015 r., mówi się w najnowszej fizyce o teorii unifikacji (teorii wszystkiego), która połączyłaby teorię względności Alberta Einsteina z 1916 r. z teorią kwantów i chyba jest to już możliwe. Odkrywanie kolejnych, coraz „głębszych” struktur materii, jest drogą, która

²¹⁶ Por. M. Lubański, *Hipoteza riszonów i jej aspekty filozoficzne*, „Studia Philosophiae Christianae”, 22(1986), s. 63-74.

²¹⁷ Por. *Byt*, s. 94.

prowadzi człowieka do częściowego wyjaśnienia tak potężnej ilości rozproszonych i ustopniowanych doskonałości tworzących substancje. Zdaniem fizyków, odkrycie fal grawitacyjnych, niegdyś hipotetycznie przewidywanych, odsłania dziś przed człowiekiem wcześniej niedostępną wiedzę o tym, co działo się we Wszechświecie po Wielkim Wybuchu. Mówi się m.in. o inflacji, czyli o niezwykle gwałtownym rozszerzaniu się części ówczesnego Wszechświata po wybuchu. Etap inflacji, jak obliczyli fizycy, trwał do około 10^{-32} sekundy. Świat zwiększył w tym czasie swą objętość 10^{50} razy. Twierdzi się, że właśnie ten moment wywołał tak silny wstrząs, że dziś nadal odczuwamy fale nim wywołane, czyli fale grawitacyjne (będące „gigantycznymi zmarszczkami na całej czasoprzestrzeni” i powodujące zniekształcenie polaryzacji światła po wybuchu), które wyjaśniają nierównomierne rozłożenie materii we Wszechświecie²¹⁸.

Bez przyjęcia racji zewnętrznej, to rozproszenie i ustopniowanie doskonałości występujące w materii, nie będzie wyjaśnione. Czy dalsze badania nad falami grawitacyjnymi posuną nas do przodu w tej argumentacji? Dodajmy, że Wielki Wybuch, czy inflacja mogą stanowić nowy fakt do wyjaśnienia, ale jego miejsce będzie w argumencie ze zmian. Zresztą rozważania o Pierwszej Przyczynie nie należą do zakresu metody badań fizyki.

W dowodzie ze stopni doskonałości, podobnie jak w poprzednim argumencie z przygodności radykalnej, domyślna jest zasada negacji ciągu nieskończonego w szeregu przyczyn. Zawiera się ona *implicite* w samej zasadzie racji dostatecznej i ma tu zbliżoną do niej postać: ucieczka w nieskończoność niczego nie rozwiązuje. Ciąg przyczyn bez pierwszej absolutnej nie posiada wystarczającej racji, ponieważ mnożenie, nawet nieskończone, czegoś zależnego, nie spowoduje jego przemiany w coś samodzielnego²¹⁹. *Argument* z rozproszenia i ze stopni doskonałości w materii prowadzi tylko do wniosku, że istnieje Demiurg – Byt, który treściowo ukształtował świat w jego początkach. Natomiast poprzedni dowód z przygodności egzystencjalnej (radykalnej), prowadzi do wniosku, że istnieje Stwórca – Byt, od którego pochodzi samo istnienie. Pierwsza Przyczyna obejmowałaby więc zarówno początek – zaistnienie materii jak i jej treść, naturę. Byt taki musiał posiadać w sobie istnienie i doskonałości. Doskonałości muszą w nim być bądź

²¹⁸ Por. *Teologia naturalna*, s. 168–169, oraz por. J. Chu: *Scientists make first direct detection of gravitational waves* (ang.), Massachusetts Institute of Technology, 2016-02-11, <http://news.mit.edu/2016/ligo-first-detection-gravitational-waves-0211>, [dostęp 2016-02-11].

²¹⁹ Por. *Teologia naturalna*, s. 169.

formalnie (tu: widoczne, obecne) bądź wirtualnie (tu: ukryte, niewidoczne), ponieważ w świecie występują jako rozproszone i ustopniowane:

„Doskonałości te w nim partycypują, uczestniczą, czyli od Niego pochodzą.

Jako pochodzące od Boga skutki Jego działania powinny być jakoś do Niego podobne, manifestować Jego istotę”²²⁰.

Teoria partycypacji, pochodząca od Platona, w której zakładał on ideę najwyższego dobra z racji teoriopoznawczych w celu zagwarantowania powszechności i konieczności pojęć naukowych oraz zasad moralnych, i w odniesieniu do tejże idei konstruował kolejne idee niższego już rzędu – nie wnosi nic postępowego. Nie można bowiem z poziomu poznania rzeczy skończonych przechodzić wprost (bez uzasadnienia metodologicznego) do poziomu istnienia ich wzoru (przyczynowość wzorcza). Podobnie czynił Kartezjusz. Z tego, że idee doskonałości i nieskończoności są obecne w niedoskonałym i skończonym umyśle człowieka, wnioskował, że idee te zostały wpojone człowiekowi przez Boga. Ale jeden i drugi przypadek tworzenia ścieżki teoriopoznawczej jest błędny. Podmiotowo bowiem idea nieskończoności jest skończona, a tworzy się ją przez negację granic, a nie przez pozytywne ujęcie teoriopoznawcze nieskończoności samej w sobie²²¹.

Ziemiański stosuje odwrotną metodę. Ten bliski związek z rzeczywistością jezuicki filozof zachowuje dzięki nieprzekraczaniu granicy między tym, co jest „czystą myślą” i tym, co *de facto* istnieje. Zasada *magis et minimum... ad maximum* nie sięga do idei. W szeregu większości *maximum* odnosi relatywnie do bytów skończonych, wśród których *maximum* jest określone, czyli inaczej mówiąc ograniczone. Nie można zakładać *maximum* istniejącego poza faktycznie istniejącymi bytami skończonymi. Byłoby to założeniem, że w świecie skala doskonałości zakłada stopień najwyższy lub stopień doskonały. Z samej skali rosnącego szeregu doskonałości nie wynika, że byt o największych wymiarach jest przyczyną bytów o rozmiarach mniejszych. Np. z tego, że w klasie są uczniowie mniejsi i więksi, nie wynika, że największy z nich jest ojcem pozostałych. Jeśli jednak wykazaliśmy, że zachodzi relacja wieloczynnikowa między elementami bytów złożonych, istniejących w świecie, i że wymaga ona racji wyjaśniającej, i to nieodsuwanej w nieskończoność, to tym samym teza, że *rozproszenie i ustopniowanie doskonałości wskazuje na ich pochodzenie od Boga, Bytu nieskończenie doskonałego*, została potwierdzona.

²²⁰ Tamże, s. 169.

²²¹ Por. tamże, s. 170–171.

4.4. Argument ze zmian

Zmiany nieodwracalne, jakie obserwujemy w świecie, wskazują na istnienie Boga jako ostatecznej podstawy tego zjawiska²²².

Zanim przejdę do dowodzenia prawdziwości powyższej tezy, poczynię kilka uwag metodologicznych. Otóż zakresowo punkt wyjścia dowodu ze zmian jest węższy od poprzednich. Nie bierze pod uwagę wszystkich bytów, tylko byty zmieniające się. Dowód ze zmian przebiega więc w porządku dynamicznym.

To, co dla Tomasza było *manifestior via* (drogą bardziej oczywistą), a więc drogą do Boga pierwszą, stawianą przed pozostałymi, dla konstruktywnego krytyka Tomaszowych dróg jest dziś, ze względu na postępy najnowszej fizyki, anachronizmem. Ziemiański zarzuca dowodowi ze zmian w ujęciu Akwinaty aprioryczność i ogólnikowość.

Podstawową uwagą metodologiczną jest zarzut błędnego zaliczania przez Tomasza ruchu przestrzennego do zmian, a właśnie na tym ruchu Akwinata oparł swój argument *e motu* (z ruchu). Arystoteles, a za nim Tomasz traktowali zamiennie pojęcia „ruch przestrzenny” i „zmiana”. Ziemiański usunął ruch przestrzenny z zakresu pojęcia zmian. Zobaczmy, jak uzasadnia on ten odważny krok.

Dla Arystotelesa ruch ma trzy odmiany: ilościowy, jakościowy i przestrzenny. O ile pierwsze dwa (ilościowy i jakościowy) realizują w sobie definicję zmiany, to trzeci (przestrzenny) takiej funkcji nie spełnia. Przyznając rację Stagiryście, że każdy ruch wywodzi swą nazwę raczej od celu, do którego zmierza, niż od punktu wyjścia, po wnikliwej analizie arystotelesowskiej koncepcji ruchu stwierdza:

„W zastosowaniu do ruchu jakościowego i ilościowego ma to sens, bo np. dochodzenie do zdrowia nazywa się wyzdrowieniem, a wejście w stan choroby – zachorowaniem. Ale jak nazwać dojście do jakiegoś miejsca, skoro miejsce od miejsca niczym się nie różni; żadne miejsce nie jest ani lepsze, ani gorsze? Ruchy przeciwne w kategorii jakości i ilości łatwo określić: białe i czarne to przeciwieństwa jakościowe; wielkie i małe to przeciwieństwa ilościowe; ale cóż to za przeciwieństwo: prawe i lewe? Przecież wystarczy się inaczej ustawić, a zmieniają się role: prawe staje się lewym, a lewe – prawym. Czy bycie w miejscu niesie z sobą jakąś

²²² Tamże, s. 171.

wewnętrzną wartość? Z pewnością nie. [...] Najprostsza odpowiedź brzmi: ruch lokalny nie jest zmianą lecz stanem”²²³.

Już sam Arystoteles doświadczał trudności z uchwyceniem tego, czym ruch jest, a czym nie jest i czym jest zmiana, choćby wtedy, gdy zastanawiał się, czy ruch mógłby być przeciwieństwem spoczynku, a nie zmiany, o czym świadczą słowa:

„Przeciwieństwem ruchu jest nie tylko ruch, lecz także i spoczynek. Ściśle biorąc, przeciwieństwem ruchu jest inny ruch, ale również przeciwieństwem jest stan spoczynku. Jest bowiem brakiem, a brak może być nazwany w pewnym sensie przeciwieństwem”²²⁴.

To, być może zaskakujące, zawahanie i autoweryfikację własnych założeń u Arystotelesa, Ziemiański tłumaczy innym rozumieniem fizyki przez Stagirytę względem tego, jak rozumie się te dziedziny obecnie. Chodzi chociażby o prawo przechodzenia energii kinetycznej w potencjalną i odwrotnie, co przeciwieństwem w powyższym rozumieniu, ani tym bardziej brakiem być nie może. To, co dziś nazywamy różnicą potencjałów w polu grawitacyjnym, Arystoteles interpretował jako znajdowanie się w miejscu naturalnym lub jako oddalenie się od niego. Pisał więc np. o „dążeniu kamienia do ziemi” bądź o „ociąganiu się i bronieniu się” kamienia przed oddaleniem od ziemi. Powierzchnia ziemi miała być „miejscem naturalnym” kamienia.

Aby zrozumieć, dlaczego krakowski filozof wyklucza ruch przestrzenny ze zmian, przyjrzyjmy się temu, jak on rozumie pojęcie zmiany²²⁵. Szczególnie oryginalna jest definicja opisowa w formie zespołu ośmiu aksjomatów²²⁶. Najważniejszym momentem w tej definicji jest podkreślenie nowości punktu dojścia w stosunku do punktu wyjścia, a ściślej aksjomat czwarty z kolei mówi o tym, że faza druga *zmiany* jest już doskonalsza od fazy pierwszej, natomiast aksjomat piąty w tejże kolejności wskazuje, że faza druga różni się od fazy pierwszej o jakąś doskonałość. Wyróżnia, ze względu na stopień ingerencji w dany byt, dwa rodzaje zmian kategorialnych: głębokie i powierzchowne:

„Zmiana głęboka to taka, w czasie której byt zmieniający się traci swoją tożsamość, staje się innym bytem o zupełnie nowych właściwościach, których przedtem nie posiadał. Zmiany takie dokonują się gwałtownie. Nie ograniczają się tylko do nieznaczących modyfikacji, ale polegają na

²²³ Tamże, s. 78-79; por. S. Ziemiański, *Czym jest ruch przestrzenny?*, w: tenże, *Rozmaitości filozoficzne*, op. cit., s. 102-103 i n.

²²⁴ Arystoteles *Fizyka*, V 6, 229, 23-26, cytowane za: *Teologia naturalna*, s. 80.

²²⁵ Definicji zmiany poświęca kilka stron w: *Teologia naturalna*, s. 72-74.

²²⁶ Por. tamże, s. 74.

całkowitym zaniku struktur dotychczasowych i pojawienia się w ich miejsce nowych struktur. [...] Inne zmiany są powierzchowne. Były zmieniające się powierzchownie nie tracą swej tożsamości. Zachowują nadal podstawowe właściwości. Aby jednak nastąpiła zmiana, musi powstać coś nowego. Tą nowością w zmianach powierzchownych są modyfikacje, łatwo usuwalne, nieburzące podstawowej struktury, niejako dodatkowe”²²⁷.

Jako przykład autor podaje dla zmian głębokich rozpad wolnych neutronów zamieniających się na trzy nowe cząstki: proton, elektron i antyneutrino – i co ważne – nie jest to rozkład na części składowe, tylko jest to przemiana, bo neutron składa się z trzech kwarków. Dla zmian powierzchownych przykładem jest powstanie różnych stanów energetycznie wzbudzonych, wprowadzenie układu w drgania, ruchy obrotowe czy posuwiste. To były przykłady z fizyki, natomiast z życia człowieka to narodziny i śmierć (zmiany głębokie), zdobywanie wiedzy albo opalanie się (zmiany powierzchowne). Jak łatwo zauważyć, jedne (głębokie) są trudno odwracalne, a inne (powierzchnowe) – łatwo odwracalne²²⁸. W dowodzie ze zmian punktem wyjścia mogą być zmiany tylko nieodwracalne, ponieważ zmiany odwracalne (oscylacyjne, okresowe) wykazują brak jednokierunkowości, charakterystycznej dla stosunku przyczynowo-skutkowego. Nie podlegają więc wyjaśnieniu, zgodnie z zasadą przyczynowości zamkniętej – *principium causalitatis clausae*.

W konstrukcję argumentu ze zmian wchodzi zasada ruchu w szerokim sensie, w formie tradycyjnej, czyli: „cokolwiek się zmienia, zmienia się przez coś innego” (*quidquid movetur, ab alio movetur*). Zasadę tę stosuje autor w dowodzie także w innym ujęciu przy zastosowaniu terminów *akt* i *możliwość*: „Nic nie przechodzi z możliwości do aktu, jak tylko pod wpływem bytu w akcie” (*nihil transit de potentia in actum, nisi sub influxu entis actu*). Możliwość jest „pewnym niebytem” w stosunku do aktu i tak to uzasadnia:

„Podmiot w fazie pierwszej nie posiada jeszcze doskonałości, którą ma dopiero osiągnąć. Przejście więc z pierwszej fazy do drugiej nie może się odbyć siłami samego podmiotu. Potocznie mówi się: Nikt nie może sobie dać tego, czego nie ma”²²⁹.

²²⁷ Tamże, s. 89-90.

²²⁸ Por. tamże.

²²⁹ Tamże, s. 173.

W dowodzie ze zmian stosuje Ziemiański także zasadę wykluczenia ciągu nieskończonego w serii czynników, które zmieniają i czynników zmieniających się. Twierdzi więc, że nawet nieskończona seria poruszczeni niesamodzielnymi nie jest w stanie wyjaśnić prawdziwej zmiany, jeśli nie przyjmie się jakiegoś czynnika pierwszego. Przyjęcie serii nieskończonej bez „czynnika pierwszego” groziłoby irracjonalizmem – przecież w takiej serii zawsze kolejny tzw. czynnik pierwszy czerpałby skądś energię (moc), bez względu na to, jak ją nazwiemy.

I co jeszcze ważne, zanim pozna się postać argumentu ze zmian – zasadę przyczynowości, na której filozof opiera argumentację, podważają nie tylko ewolucjoniści i materialści, którzy zakładają samorzutne narastanie doskonałości bez udziału zewnętrznej przyczyny (Hegel) lub przyjmują istnienie wewnętrznych sił materii (Engels), lecz także niektórzy neotomiści polscy, np. Kazimierz Kłósak, Tadeusz Wojciechowski, którzy do klasycznej jej postaci dodawali za Franciszkiem Suárezem termin „*etiam*” (także). Wtedy zasada zmiany wyglądałaby następująco: „Cokolwiek się zmienia, także zmienia się przez coś innego” (*quidquid movetur, etiam ab alio movetur*). Z tego wynikałoby, że chociaż częściowo zmiany mogłyby się dokonywać samorzutnie. W swojej argumentacji za istnieniem Boga ze zmian autor *Teologii naturalnej* odrzuca powyższe zastrzeżenia, korzystając z wiedzy dostarczanej przez najnowszą fizykę.

Dowód ze zmian ma następującą postać:

1. Cokolwiek się zmienia, zmienia się przez coś innego. To coś innego albo samo z kolei podlega zmianie, albo jej nie podlega. W pierwszym przypadku należy szukać dalszej przyczyny, w wypadku drugim jest to Pierwszy Poruszczeni.
2. We wszechświecie dokonują się zmiany realne, wewnętrzne, nieodwracalne.
Wniosek: Istnieje Pierwsze Źródło zmian, niezmiennie i niematerialne, zwane Bogiem.

Pierwsza przesłanka dowodu jest zasadą ruchu, czyli zmiany w szerokim sensie. Stanowi ona uszczegółowienie zasady racji dostatecznej, według której różnica, jaka zachodzi między jedną a drugą fazą w zmianie, nie może powstać z niczego, lecz musi mieć swe wytłumaczenie ontyczne w czymś innym spoza podmiotu zmieniającego się. W domyśle kryje się w pierwszej przesłance także zasada negacji ciągu nieskończonego w szeregu przyczyn: nawet nieskończona ilość przyczyn niesamodzielnymi nie da przyczyny samodzielnej²³⁰.

²³⁰ Por. tamże, s. 176.

Druga natomiast przesłanka odwołuje się do faktów. Takie zmiany, jak przechodzenie pierwiastków lekkich w cięższe, tworzenie się nowych związków chemicznych wskutek rozpadu pierwiastków ciężkich lub zmiany w przypadku gdy pierwiastki ciężkie rozpadają się, to zmiany nieodwracalne i wewnętrzne, które:

„Polegają nie tylko na zmianie relacji jednych bytów do drugih, lecz wzbogacają lub zubożają poszczególne byty wewnętrznie”²³¹.

W związku z drugą przesłanką należy zagwarantować w sposób nietrywialny realność i nieodwracalność zmian. Samo bowiem przyjęcie *a priori* końca zmiany, czyli momentu i stanu trwałego i ostatecznego, bez dalszego uzasadnienia, byłoby błędem *petitio principii* o charakterze tautologii: musi istnieć koniec zmiany, bo inaczej nie było by końca zmiany. Ziemiański sięga w tym celu do osiągnięć nauk przyrodniczych. Wymienia więc kolejno powody kończenia się zmian. Po pierwsze, proces zmiany zatrzymuje się dzięki „prawu przekory” sformułowanemu przez chemika H. Chateliera (1884), a ujętemu matematycznie przez fizyka K. Brauna (1887). Według tego prawa układ będący w stanie równowagi i poddany działaniu czynnika zewnętrznego reaguje tak, aby zmniejszyć wpływ tego czynnika i osiągnąć stan nowej równowagi. Nowy stan równowagi jest możliwie bliski poprzedniemu. Tak dzieje się np., gdy tworzy się amoniak (2NH_3) z wodoru i azotu. Jest to reakcja egzotermiczna, czyli taka, w której bilans wymiany ciepła z otoczeniem jest dodatni. Wraz ze wzrostem temperatury ilość amoniaku w stosunku do jego składników $3 \text{H}_2 + \text{N}_2$ maleje, natomiast wzrasta ilość amoniaku, gdy temperatura obniża się. Układ odpowiada na próbę podwyższenia temperatury procesem pochłaniania ciepła, a w przypadku obniżenia temperatury wydziela ciepło.

Innym sposobem zakończenia zmiany jest sprzężenie zwrotne ujemne, w którym jakiś system posiada regulator, powodujący hamowanie bodźca, wymaganego do funkcjonowania owego systemu (*feedback minus*). Sprzężenie zwrotne ujemne w przypadku płynącego strumienia energii zachodzi wtedy, gdy ten strumień energii (bądź jego część) kieruje się do zamkniętego układu (systemu) z powrotem w celu wyłączenia tego systemu przez włączenie w nim urządzenia blokującego wychodzenie strumienia energii. Izolacja energii polegałaby tu na obiegu energii w zamkniętym systemie (układzie), czyli takim, który nie ma części wspólnych z innymi układami. W przyrodzie lub w organizmie człowieka zachodzą sprzężenia zwrotne ujemne, które prowadzą do zakończenia zmiany; nazywamy je dążeniem do homeostazy. Przykładem sprzężenia zwrotnego w ekosystemie

²³¹ Tamże, s. 177

jest naturalna regulacja populacji. W miarę wzrostu populacji zwierząt roślinożernych wzrasta liczba populacji drapieżców, co z kolei powoduje nadmierne przetrzebieenie populacji ofiary, a to następnie jest przyczyną spadku liczebności drapieżcy. Odpowiedź systemu wpływa hamująco na bodziec (sprężenie zwrotne ujemne).

Jeszcze innym przypadkiem zatrzymania procesu zmiany jest przechodzenie energii kinetycznej w potencjalną. Dzieje się tak np. w przypadku wahadła. Energia kinetyczna (E_k), ciała (jednostką jest dżul) przechodzi w energię potencjalną (E_p), czyli energię ciała pozostającego w chwilowym spoczynku i odwrotnie, energia potencjalna w kinetyczną. W mechanice mówi się o energii mechanicznej, która jest sumą E_k i E_p . W układzie, jakim jest wahadło w polu grawitacyjnym, energia mechaniczna, zgodnie z zasadą zachowania energii (pierwsza zasada dynamiki), jest stała. Energia ulega rozproszeniu, gdy wychodzi poza układ, przede wszystkim na skutek tarcia. Jak widać, wahadło jest układem klasycznym dla zobrazowania przemian energii mechanicznej.

Jednak najważniejszą racją nieodwracalności zmian jest wzrost entropii. Entropia jest miarą chaotyzacji energii danego układu. W argumentie ze zmian na istnienie Boga, Bóg jest postulowany jako „najwyższy Integrator energii Wszechświata”. Entropia jest funkcją kierunku samorzutnych procesów w układzie od uporządkowania do chaosu. Jest ono ujmowane w drugiej zasadzie termodynamiki. Zjawisko fizyczne wzrostu chaosu energii, wyrażane liczbą zwaną entropią jest równoważne z nieodwracalnością zmian polegających na rozproszeniu (chaotyzacji) energii. Dokonuje się ono wszędzie tam, gdzie spełnione są trzy warunki: (1) co najmniej dwa nieodizolowane od siebie zbiory cząstek, (2) swobodnych i (3) obdarzonych ruchem.

W przypadku fizyki kwantowej pojawia się problem spełnienia warunku (2), ponieważ np. parę elektronów traktuje się tam jako pojedynczy obiekt w stanie tzw. splątania, według Nielsa Bohra, lub według Alberta Einsteina, „upiornego oddziaływania na odległość”. W przypadku splątania tego rodzaju cząsteczek elementarnych twierdzi się, że spin jednego z nich zawsze odpowiada spinowi drugiego – niezależnie od odległości, która je dzieli, a „nielokalność” takiego splątania elektronów oznacza, że te dwie cząsteczki można traktować jako pojedynczy obiekt, pomimo dzielącej je odległości. Zjawisko to jest nadal badane przez naukowców²³². Chodzi o to, że po rozdzieleniu pary elektronów zjawisko splątania wcale nie zanika, czyli, po pierwsze, splątanie jest rzeczywiste, a po drugie – jak obecnie się przyjmuje – odległość nie ma na splątanie cząstek wpływu. Nie wiemy, na czym

²³² Por. L. Hofstetter i in., *Cooper pair splitter realized in a two-quantum-dot Y-junctions Nanowire Quantum Dots*, „Nature”, 461 (2009), s. 960-963.

polega owo ich „połączenie”, w wyniku którego przestrzeń jak gdyby między nimi nie istniała, ale jest rzeczywiste i nie sposób pojąć tego umysłem. Jeśli świat „tak działa”, to na poziomie kwantowym, w skali atomów i cząstek elementarnych, w świecie kwantowym rzeczy są zawieszone w stanie nieoznaczoności i nielokalności, są częściowo w jednym i częściowo w drugim miejscu. A przy tym każdy z nas, zbudowany przecież z atomów i cząstek, tkwi jednak zawsze w jednym określonym stanie. Człowiek jest zawsze „tu” lub „tam”. Tak samo inne makroskopowe obiekty. Pokazuje się więc, że rozmazanie obrazu świata kwantowego znika wraz ze wzrostem skali obiektów. Dlaczego na poziomie fizyki kwantowej świat „działa” inaczej? Nie wyjaśnił tego A. Einstein, bo zmarł w 1955 r., ale nie wytłumaczył tego także Niels Bohr, umierając w 1962 roku. Ziemiański przypisuje to „rozmazanie” ograniczoności naszego poznania: nasze instrumenty wpływają na przedmioty, których parametry mieliśmy mierzyć²³³.

Być może jeszcze jednym mechanizmem kończenia się zmian byłaby zasada entelechii, o której pisze Jacek Górniak w artykule *Cel jako przyczyna w filozofii Arystotelesa*, twierdząc, że każdy przedmiot zmierza do tego, co jest mu właściwe i pomimo przypadkowych pomyłek, musi zawsze osiągnąć koniec – cel zmiany. Pozostaje pytanie, na czym dokładnie polega zasada entelechii? Czy nie sprowadza się ona do któregoś z poprzednio wymienionych sposobów kończenia się zmian, np. do regulacji? Zatrzymajmy się w tym miejscu analizy nad zjawiskiem wzrostu entropii, dzięki któremu najczęściej zmiany kończą się w sposób nieodwracalny. Możemy je traktować makroskopowo i opisywać stan układu przy użyciu zmiennych makroskopowych, takich jak: ciśnienie, objętość, temperatura. Możemy jednak ten proces rozpatrywać także na poziomie mikroskopowym, badając zmienne mikroskopowe, jak położenie i prędkość cząstek elementarnych. Odróżniamy więc, makrostan i mikrostan układu. Przyjmuje się, że każdemu stanowi makroskopowemu A odpowiada pewna liczba Ω (A) stanów mikroskopowych, które realizują sam stan A. Biorąc pod uwagę naturalny chaos molekularny, czyli brak korelacji (informacji) między prędkościami zderzających się cząstek gazu, Ludwig Boltzmann (zmarł w 1906 r.) jeszcze przed Einsteinem i Bohrem, określił związek między termodynamiką i mechaniką statystyczną i wyprowadził równanie transportu, zwane dziś równaniem Boltzmanna i wyrażane wzorem wzrostu entropii: $\Delta S = k \ln \Omega$, przy czym Ω oznacza ilość mikrostanów realizujących dany makrostan, a k – stałą Boltzmanna.

²³³ Por. S. Ziemiański, *Filozoficzne implikacje...*, op. cit., s. 77-95.

Ziemiański rozróżnia podejście makroskopowe i mikroskopowe, co w klasycznej fizyce nie sprawiało trudności. Według teorii kwantów w interpretacji ortodoksyjnej rzeczywistość ma być bardziej skomplikowana, bo odrębność cząstek (patrz warunek (2) powyżej) jest zamazana i niewyraźna, a ponadto na mikropoziomie panuje nielokalność. Jak wspomniałam wyżej, efekt kwantowy na makropoziomie zanika, można więc nadal posługiwać się paradygmatem klasycznym w określaniu stopnia chaotyzacji energii za pomocą entropii. Ziemiański ilustruje zasadę wzrostu entropii: $\Delta S \geq 0$ na przykładach:

„Gdy np. do gorącej wody w filiżance wrzucimy kawałek lodu, mamy przez chwilę obok siebie nieodizolowane dwa stany: niskiej i wysokiej temperatury, a więc dwa stany heterogeniczne, jednak wkrótce, po okresie tzw. relaksacji, system przejdzie w stan o pewnej przeciętnej temperaturze, więc ulegnie homogenizacji. Homogenizacja jest rodzajem chaosu, brakiem informacji. Ponieważ zaś ten stan jest możliwy do osiągnięcia przez wiele mikrostanów, jest on stanem najbardziej prawdopodobnym i dlatego wszelkie procesy do niego zmierzają. Prawo, które opisuje tę tendencję, jest znane jako II zasada termodynamiki”²³⁴.

Opierając się na fakcie fizycznym, jakim jest w powyższym przykładzie wzrost entropii, rozwiązuje filozoficzny problem nieodwracalności zmian. Sięga przy tym do teorii prawdopodobieństwa. Według niej makrostan czysty (uporządkowany) jest bardzo mało prawdopodobny, ponieważ jest realizowany tylko przez jeden mikrostan (entropia zerowa), makrostan chaotyczny przeciwnie – przez olbrzymią ilość dopuszczalnych mikrostanów, i dlatego jego wystąpienie jest tak prawdopodobne, że bliskie pewności. Stwierdza zatem Ziemiański:

„Wprowadziwszy pojęcie prawdopodobieństwa jakiegoś mikrostanu pożądanego (p) i prawdopodobieństwa mikrostanu niepożądanego (q), możemy obliczać, który mikrostan ma największe prawdopodobieństwo realizacji”²³⁵.

Obrazuje tę teorię za pomocą rzutu monetą. Mamy dwie możliwości: orzeł lub reszka. Wtedy za wynik pomyślny możemy uznać orła, za niepomyślny – reszkę. Prawdopodobieństwo rzutu orłem do góry wynosi $\frac{1}{2}$ (p/n) i tak samo prawdopodobieństwo rzutu reszką do góry wynosi $\frac{1}{2}$ (q/n). Suma tych prawdopodobieństw, czyli pomyślnego i niepomyślnego, wynosi 1. Innymi słowy, makrostan OR (orzeł-reszka) jest reprezentowany

²³⁴ *Teologia naturalna*, s. 180.

²³⁵ Tamże, s. 181.

przez dwa mikrostanu: O/R i R/O, natomiast OO i RR są reprezentowane tylko po jednym mikro stanie. Analogicznie, dla kostki sześcienną te prawdopodobieństwa wynoszą $1/6$ (p/n) i $5/6$ (q/n), a ich suma wynosi 1. Liczby w licznikach tych ułamków są coraz większe przy zwiększającej się liczbie rzutów i analogicznie w innych przykładach teorii prawdopodobieństwa. Traktujemy je jako współczynniki pomocne przy mierzeniu uporządkowania i chaosu.

Stwierdzamy, że w przyrodzie istnieje tendencja do chaotyzacji i dlatego istnieje dużo więcej konfiguracji nieuporządkowania aniżeli uporządkowania. W związku z tym, przy dużej ilości cząstek, których parametry tworzą mikrostanu układu, współczynniki największego prawdopodobieństwa w stanach chaosu są olbrzymie. W praktyce, z powodu mnogości mikrostanów, wyrażanej liczbami, dla których nawet nie mamy nazwy, stosuje się ich logarytm, który jest o wiele mniejszy, choć proporcjonalny do liczby oryginalnej. Ten logarytm z liczby prawdopodobieństwa nazywamy entropią.

W przypadku cząsteczek, np. atomów, elektronów itp. stosuje się liczbę (stałą) Avogadra, która określa ilość cząstek w jednym molu dowolnej materii ($N_A = 6,022137 \cdot 10^{23} \text{ mol}^{-1}$, czyli nieco ponad 602 tryliardy sztuk). Możliwa ilość kombinacji z tych cząstek jest oszałamiająca. Stąd też logarytm z jej liczby przekracza wielkością nasze wyobrażenia. Na tym tle szansa przypadkowego uzyskania makrostanu uporządkowanego (o zerowej entropii) jest znikoma. Nic dziwnego, że dotychczasowe uporządkowanie energii wszechświata określane bywa cudem probabilistycznym. Ziemiański wyzyskuje ten fakt w swoim argumencie, nazywając go argumentem z przygodnego powiązania porządku z cząstkami materii.

W języku filozoficznym *maximum* entropii nazywa w różny sposób: chaos, brak uporządkowania, brak selekcji, brak segregacji, oddzielania, różnicowania, brak informacji. Entropia jest w filozofii nadal matematycznym obrazem relacji, jakie występują między cząsteczkami i ich parametrami (cechami charakterystycznymi). Same zmiany entropii są w filozoficznym ujęciu obrazem zachodzących zmian w zbiorowisku cząsteczek (dynamizmu cząstek). Do tego zgodnie z II zasadą termodynamiki entropia w przyrodzie może tylko wzrastać, a nie maleć, bo stan bardziej prawdopodobny, łatwiejszy do zrealizowania, wypiera stan mniej prawdopodobny, trudniej osiągalny. Proces wzrostu entropii jest zjawiskiem zachodzącym w jednym kierunku, czyli entropia może tylko rosnąć. Jest to naturalna tendencja Wszechświata. Tu stosuje się zasada, że to co normalne, nie potrzebuje wyjaśnienia, a to co wyjątkowe tak.

Skoro naturalnym stanem materii jest *maximum* entropii, wyrażające się w chaosie lub homogenizacji, a jej wzrost jest nieodwracalny (chyba, że zachodzą wpływy zewnętrzne, porządkujące, różnicujące itp.), powstaje pytanie o to, skąd się wziął obecny jeszcze w świecie stan energetycznego uporządkowania układów? Ziemiański wyciąga wniosek:

„Jaka jest geneza dotychczasowego uporządkowania energii? Skoro materia sama z siebie jest niezdolna do porządkowania swej energii, to musi istnieć jakiś inny Byt pozamaterialny, który jest przyczyną użyteczności energii (czyli negentropii). [...] Tylko ktoś mający słabą wyobraźnię mógłby twierdzić, że Wszechświat samorzutnie może wrócić do stanu pierwotnej nierównowagi”²³⁶.

Do formułowania tak jednoznacznych wniosków upoważnia dziś stan wiedzy, która jasno mówi, że atomowa struktura materii oraz prawo wzrostu entropii układu, na które nauka posiada bezsporne dowody, gwarantuje pewność, że stan ciała uzyskany w jakiś sposób naturalny, będący odwróceniem wektorów wszystkich jego cząsteczek na przeciwnie skierowane, jest wysoce nieprawdopodobny i nigdy w przyrodzie nie realizowany²³⁷. Dodać jedynie można, że naturalne dążenie materii, fizyka określa raczej jako samorzutne i spontaniczne, nie sugerując działania żadnych przyczyn.

Wracając do argumentacji, według której wzrost entropii w układach inercyjnych jest wyrazem nieodwracalności zmian oraz tego, że ewentualna „odwracalna” zmiana, czyli powrót materii do poprzedniego stanu jest praktycznie niemożliwy, dodając do tego istnienie jeszcze we Wszechświecie negentropii, czyli uorganizowania istniejącej energii, mamy prawo domagać się wyjaśnienia tych faktów. Ziemiański stwierdza więc:

„Skoro bowiem sama materia nie jest w stanie znacząco zmniejszyć swojej entropii, to jej obecny stan energetyczny, a tym bardziej wcześniejszy, musi mieć swoją rację w innym, pozamaterialnym świecie, bo z mniejszego uporządkowania samorzutnie nie powstaje większe (informacja sama się nie stwarza). Nie wydaje się przy tym, by można było w szeregu racji wyjaśniających cofać się w nieskończoność, gdyż groziłoby to popadnięciem w irracjonalizm. Nie wiadomo też, jaki sens fizyczny miałby nieskończony stopień uporządkowania (heterogenizacji) energii, przy założeniu istnienia samej materii”²³⁸.

²³⁶ Tamże, s. 190.

²³⁷ Por. tamże, s. 190.

²³⁸ *Teologia naturalna*, s. 204.

Odkrycie i przyjęcie faktu, że świat rozwija się w jednym kierunku, czyli ku maksimum entropii pozwala na przyjęcie tezy, że są w przyrodzie zmiany nieodwracalne. Wyjaśnienia wymaga nie sam proces wzrostu entropii, bo on jest samorzutny, ale istnienie negentropii, czyli uporządkowanie energii, z jakim mamy jeszcze do czynienia we wszechświecie? Ziemiański wyciąga stąd wniosek, że poza materią podległą wzrostowi entropii, musi istnieć jakiś inny byt niematerialny, który „uzdolnił” materię do dalszych zmian. Byt taki jest Pierwszą Przyczyną porządku, jest samoistny, konieczny i niematerialny. To, co pisał Friedrich Engels o „zegarmistrzu, który nakręcił zegar i pozostawił go własnemu biegowi” było również przekonaniem, że poza materią musi istnieć inny byt – niematerialny, który tego mógł dokonać:

„Mimo tego rozumowania w Dialektyce *przyrody* Engels nie przyjął tezy o istnieniu Boga, ponieważ, jak twierdził, kłóciłaby się ona z innymi tezami systemu materialistycznego”²³⁹.

4.5. Argument z celowości

*Wycelowanie w przyrodzie wielkiej ilości czynników względnie niezależnych, do jednej funkcji, świadczy o istnieniu najwyższego Rozumu*²⁴⁰.

Argument z celowości nazywa jednocześnie Ziemiański argumentem teleologicznym. Spośród dwóch rodzajów argumentu z celowości, które wyróżniają komentatorzy Tomasza: nomologiczny i teleologiczny, krakowski profesor wariant teleologiczny uważa za słuszny, a to dlatego, że sam odczytuje Tomasza nieco inaczej niż np. Bronisław Dembowski, Stanisław Kowalczyk czy Kazimierz Kłósak, którzy utożsamiają porządek z prawami przyrody w ogóle (celowość zewnętrzna). Tomaszowi, chodzi raczej o przyporządkowanie jednych elementów drugim (celowość wewnętrzna). Twierdzi więc, że nie można uznać praw przyrody za punkt wyjścia argumentu za istnieniem Boga. Prawa przyrody są naturalnym składnikiem świata: „tworzą jego strukturę, a odkrywamy je za pomocą indukcji, abstrahując je z konkretów”. Pokrywają się z samym światem, jak pisze:

„Fakt symbiozy w biocenoze i równowagi biologicznej może być wynikiem samoregulacji. Istnienie zaś warunków kosmologicznych,

²³⁹ Tamże.

²⁴⁰ Tamże, s. 207.

koniecznych dla powstania życia, tzw. *fine tuning* – precyzyjne zestrojenie, nie świadczy jeszcze, że zostały one zaplanowane z myślą o mieszkańcach planet, choć nie jest to wykluczone”²⁴¹.

Fine tuning (precyzyjne zestrojenie), które jest faktem, jest czymś jeszcze innym niż zdeterminowanym działaniem, którego racją jest określony cel. Przede wszystkim, krakowski jezuita zwraca uwagę na to, że celowość rozumiana jest w różny sposób przez polskich neotomistów. Krąpcowi oraz jego uczniowi – Tadeuszowi Żeleźnikowi – w przyjętym przez nich rozumieniu *celowości* zarzuca aprioryzm w mniej lub bardziej świadomym trzymaniu się w ich autonomiczno-filozoficznej koncepcji klasycznej zasady Tomaszowej: (*omne agens agit propter finem*)²⁴². Zasadę tę odrzuca Ziemiański, nawet z Kłósakową „poprawką”: „Wszelki czynnik działający lub który coś pociąga, względnie wywołuje z koniecznością, działa czy pociąga lub wywołuje z koniecznością dla jakiegoś celu”²⁴³. Jest to zbytne poszerzenie pojęcia celowości, ale ponadto samo pojęcie działania, szczególnie jego kresu jest niejasne. U Krąpca, jak twierdzi, nie są odróżnione zmiany prawdziwie od ruchu przestrzennego, który jest często skutkiem działania. Generalnie, zdaniem krakowskiego filozofa, dążenie do autonomii filozoficznej przez Krąpca sprawiło, że „pomiął on zagadnienie celowości w bytach żywych, a zasadę celowości zinterpretował transcendentalistycznie”. Stąd według krakowskiego jezuity, wariant argumentu z celowości czysto filozoficzny, ze względu na wymienione niedostatki analizy, nie może być uznany za wartościowy.

Uważa on natomiast, że wariant biologiczny, a właściwie biologiczno-filozoficzny, może prowadzić do wniosków poprawnie uzasadnionych. Zauważyć trzeba jednak, że na terenie nauk przyrodniczych funkcjonuje co najmniej kilka sensów terminu „celowość” i w początkowej fazie analizy *celowości* może to sprawiać trudności metodologiczne. Z jednej strony mamy problem z ustaleniem znaczenia terminu „celowość” wśród naukowców, a z drugiej strony – czego trzeba być dziś świadomym – pomijanie lub całkowite odrzucenie zasady przyczynowości celowej i zastąpienie jej odkrywanymi

²⁴¹ Tamże, s. 208.

²⁴² M. Krąpiec analizując cel, dla którego coś się czyni, pisze: „Cel pojęty jako motyw działania, jest racją bytu zaczęcia się działania. [...] Czynnik poznawczy nie jest istotny, ale jest koniecznym warunkiem działania celowego”. Funkcją celu jest być racją realizowania dążenia do dobra, w: M. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1985, s.464 i 465. Natomiast T. Żeleźnik o celowości pisze w sposób następujący: „Determinację zaś działania występującą łącznie z racją uzasadniającą je w aspekcie egzystencjalnym (determinacja do działania) rozumie się jako celowość. [...] Działanie zatem jako doskonałość, jako realizacja możliwości zawartej w danym bycie, jest celem rzeczy”, w: T. Żeleźnik, *O właściwą interpretację finalizmu tomistycznego*, „Roczniki Filozoficzne”, 12 (1964), s. 59-60.

²⁴³ K. Kłósak, *Zagadnienie teleologicznej interpretacji przyrody we współczesnej neoscholastyce*, w: M. Finke (red.), *Pod tchnieniem Ducha Świętego*, Poznań-Warszawa-Lublin, Poznań 1964, s. 49.

prawami przyrody miało poważne konsekwencje w nowożytnej filozofii. Jak słusznie zauważa np. Honorata Jakuszko na konferencji ogniskującej referaty wokół celu i celowości w ogóle już w nominalizmie XIV-wiecznym został przeniesiony „akcent metodologiczny” z metafizycznych form (istot) rzeczy na rzeczy jednostkowe (konkrety) i ich własności jednostkowe, a z czasem na same oznaczające je terminy²⁴⁴.

Ziemiański podaje ponadto trzy inne rozumienia celowości (finalizmu), według Stanisława Kowalczyka²⁴⁵. Są to: finalizm semantyczny, metodologiczny oraz doktrynalny. Finalizm semantyczny polega na używaniu słów w taki sposób, że traktuje się je jako przenośnie lub antropomorfizmy. Metodologiczny, gdy finalizm traktuje się jako metodę heurystyczną i jednocześnie metodę interpretowania danych, ale za prawdziwy i rzeczywisty uważa się kauzalizm sprawczy. Finalizm doktrynalny, w którym uznaje się przyczynę sprawczą i obok niej także wpływ celu na zaistnienie czegoś (występuje jako kreacjonizm pośredni lub bezpośredni).

Dopiero na tak przygotowanym tle, obrazującym sytuację zagadnienia *celowości* formułuje dowód z celowości i przedstawia go następująco:

1. Układy funkcjonalne naturalne, samopowielające się mogą być bezpośrednio wyjaśnione przez pochodzenie od organizmów uprzednio istniejących, jednak wobec skończonego okresu istnienia serii pokoleń ostatecznego wyjaśnienia wymagają pierwsze egzemplarze, od których inne pochodzą. Wyjaśnienie to może iść w trzech kierunkach:
 - przypadku,
 - konieczności lub
 - zależności genetycznej od transcendentnego umysłu Stwórcy. Uciekanie się zaś do hipotezy kosmozoidów [jakiegoś wariantu panspermii, przypis WP] i kosmitów przesuwają tylko problem w czasie, nie rozwiązując go.
2. Istnieją (obok tworów kultury) byty naturalne zwane żywymi, które stanowią całości funkcjonalne samopowielające się.
3. Powstanie jednak pierwszych osobników nie tłumaczy się ani przypadkiem, ani koniecznością.

²⁴⁴ Por. H. Jakuszko, *Źródła i skutki odrzucenia przyczyny celowej w filozofii nowożytnej*, w: *Spór o cel. Problematyka celu i celowościowego wyjaśniania*, A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek (red.), Lublin 2008, s. 35-57.

²⁴⁵ Por. S. Kowalczyk, *Argument z celowości w tomistycznej filozofii Boga*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 11 (1975), s. 75-113.

Wniosek: Należy więc przyjąć przyczynę transcendentną, inteligentną i wystarczająco potężną, która by spowodowała powstanie pierwszych zarodków życia, a prawdopodobnie i przekształciła gatunki niższe w wyższe. Taką przyczyną może być tylko Bóg, Stwórca życia²⁴⁶.

W pierwszej przesłance mowa jest o układach funkcjonalnych naturalnych. Są nimi te wszystkie systemy, które działają według zasady: wszystko albo nic. Wymaga to określonych warunków: system taki działa tylko wtedy, gdy są w nim obecne wszystkie potrzebne części i to odpowiednio dopasowane. Funkcjonalność polega na tym, że działają one dla całości, wyrażając tym samym doskonałą ekonomię środków prowadzących do celu. Celowość, o której pisze autor, przejawia się między innymi w tym, co wcześniej nazwał *fine tuningiem*, a więc swoistą „ekonomią działania układu”. Opisuje to jako odpowiedni stosunek ilości materiału i energii wykorzystanej w czasie działania układu do osiągniętych rezultatów (skutków) jego działania następująco:

„Najmniejsza możliwie ilość materiału i energii daje największe możliwe skutki. Procesy muszą się odbywać z dużą szybkością, a przy tym bezbłędnie. [...] Im więcej czynników składa się na całość funkcjonalną, tym mniejsze jest prawdopodobieństwo, że powstanie ono przypadkiem. [...] Decydującym więc dla oceny jego celowości jest układ rozwojowy, ale celowość z tego układu jest dziedziczona przez układ funkcjonalny”²⁴⁷.

Do tego, co zostało tu wymienione, dochodzi problem pierwotnego powstawania układów i podukładów. Chodzi o to, że przyjmując rozwój układów, czyli ich powstawanie i przechodzenie w nowe układy oraz to, że ich funkcjonalność jest dziedziczona, to i tak pozostaje bez wyjaśnienia, jak doszło do powstania pierwszego egzemplarza w skończonym ich szeregu. „Przypadkowe” ich powstanie oznaczałoby to, że wszystkie części układu posiadając swoje własne *wycelowanie*, czyli funkcję, musiałyby prócz tego spełniać warunki celowości układu jako całości. Stwierdza zatem, że:

„Stopień prawdopodobieństwa tych kilku typów wycelowań, tzn. równoczesnego występowania we właściwym miejscu, czasie, kształcie, materiale i współdziałaniu właściwych substruktur odpowiada stopniowi selekcji, jaka musi być dokonana spośród wszystkich dopuszczalnych przy danym materiale kombinacji. Jeżeli prawdopodobieństwo jest znikomym

²⁴⁶ Por. *Teologia naturalna*, s. 212.

²⁴⁷ Tamże, s. 213.

małe, selekcja jest niesłychanie duża. Wtedy do jej wyjaśnienia nie wystarczą przyczyny naturalne”²⁴⁸.

Co do wycelowań, to układ jako całość ma ich kilka. Każda z części układu musi znaleźć się na swoim miejscu (syntopia). Procesy i działania muszą zachodzić w odpowiednim czasie, czyli w odpowiedniej kolejności i trwać odpowiednio długo (synchronia). Kształty części są wzajemnie dopasowane (symmorfia). Muszą one ze sobą współdziałać, a więc posiadają wzajemnie do siebie dopasowane właściwości i działania (synergia). Oczywiście, kontrowersyjne może wydawać się rozumienie tego, czym jest *całość*. Pytanie takie i zarazem odpowiedź podaje Piotr Lenartowicz²⁴⁹. W gruncie rzeczy jest to pytanie o „minimalny kontekst pozwalający uchwycić „całościowość zjawisk życiowych”²⁵⁰, na które odpowiedzią jest wskazanie na pewną odrębną całość, jaką jest jeden gatunek (a nie np. populacja). Tę „jednostkę” biologiczną stanowi w jego analizach pojęcie gatunku (realnie istniejącego), które stanowi pojęcie graniczne i przedmiot badań poszczególnych poziomów organizacji biologicznej. W świetle poszukiwań Lenartowicza, źródeł integracji biologicznej nie można odkryć w obrębie cyklu życiowego jednego gatunku jako całości, a więc nie wychodząc poza struktury i procesy biologiczne powstawania. Upoważnia badacza zaledwie do wyjaśnienia jak gatunki umierają, a nie powstają. Tym bardziej nie przekonują, by mogły być „skutkiem” przypadku²⁵¹.

Ziemiański zadaje w końcu pytanie o szanse na przypadkowe powstanie takich prostych tworów biologicznych, jakimi są białka lub pierwsze organizmy żywe. Czy mogły one powstać *przypadkiem*? „Szansę” tę, jak zauważa, można obliczyć na podstawie rachunku prawdopodobieństwa i takie też obliczenia nauka poczyniła. Rzecz jednak w tym, że do – nazwijmy to – *samodziejstwa*, a więc np. do spontanicznej syntezy żywej komórki, potrzebna jest ściśle określona sekwencyjność zdarzeń molekularnych, najpierw w każdym podzespole, później w całości, którą nazywamy istotą „żywą”. Słusznie napisał więc Fred Hoyle, astrofizyk i matematyk, słynny ze swych poglądów na temat panspermii, czyli na temat pochodzenia życia, które miało przybyć do nas z przestrzeni kosmicznej, o „wielkim problemie biologii”. Tak czy inaczej, tajemnicy pochodzenia życia nie udało mu się wyjaśnić. Niektóre źródła, (np. portale internetowe), zwłaszcza o profilu chrześcijańskim, podają, że pod koniec życia F. Hoyle stał się osobą wierzącą, uznając istnienie Wyższej

²⁴⁸ Tamże, s. 213-214.

²⁴⁹ Por. P. Lenartowicz, *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*, Kraków 1987.

²⁵⁰ Por. tamże, s. 44.

²⁵¹ Por. tamże, s. 424.

Inteligencji. O prowadzonych badaniach nad pochodzeniem życia, jako argument przeciwko możliwości samoistnego powstania protein z aminokwasów, napisał:

„Na złomowisku są wszystkie części i fragmenty Boeinga-747, porozkręcane i chaotycznie porozrzucane. Trąba powietrzna przypadkowo przechodzi przez złomowisko. Jakie jest prawdopodobieństwo tego, że po jej przejściu znajdziemy tam w pełni złożony 747, gotowy do lotu?”²⁵².

Bowiem, problemem biologii do wyjaśnienia pozostaje nadal nie fakt, że białko to łańcuch aminokwasów połączonych ze sobą w określony sposób, ale to, że ich kolejność nadaje temu łańcuchowi szczególne właściwości.

Wielu badaczy próbowało odpowiedzieć na pytanie o sposób, w jaki powstało życie na Ziemi. Jednak ani przyrodnicy, ani filozofowie nie posunęli się bardziej do przodu niż do niemal zgodnego odrzucenia hipotezy przypadkowego powstania życia. W tak ogromnym bogactwie różnych układów żywych – począwszy od wirusów poprzez komórki żywe, poprzez wielkie organizmy, aż do ssaków włącznie, u których komplikacja struktury układu jest największa rzuca się w oczy to, że organizmy żywe od innych układów funkcjonalnych nieorganicznych (nieożywionych) odróżnia cechująca je celowość, czyli kierunkowość. Wszystkie reakcje chemiczne, w liczbie rzędu setek i milionów tysięcy, dokonujące się w ożywionej materii zwierzęcej i roślinnej (protoplazmie), są wzajemnie uzgodnione w czasie i przestrzeni, łącząc się harmonijnie w jeden system. Oprócz tego cały tak skomplikowany system ukierunkowany jest na samoodnawianie i samozachowanie organizmu jako całości. Przykładem jest proces fotosyntezy jako rodzaj funkcjonalnego podukładu organizmu roślinnego. Ziemiański szczegółowo przedstawia proces fotosyntezy, który dokonuje się w chloroplastach i przebiega w dwóch fazach: świetlnej i bezświetlnej.

„Faza świetlna zachodzi w trzech stadiach: chwytanie fotonów, napędzanie elektronów oraz magazynowanie energii w fotoanalizie wody i fotosyntezie (fotofosforylacji). Dokonują tego cztery urządzenia: pułapka fotonowa, „młyn elektronowy”, pompa jonowa i ATP-aza protonowa”²⁵³.

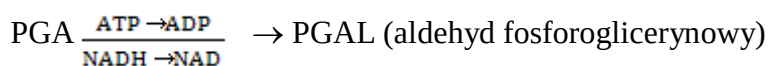
Nie wnikając w wewnętrzne procesy wyżej wymienionych etapów fazy świetlnej, posiadających niewiarygodnie złożoną strukturę reakcji chemicznych, rozpoczyna się na bazie „produktów” fazy świetlnej kolejna faza – bezświetlna. W niej materiałem wyjściowym są NADH₂ i ATP (produkty chemiczne fotofosforylacji, która odbywała się

²⁵² F. Hoyle, *The Intelligent Universe. A new view of creation and evolution*, London 1983, s. 19.

²⁵³ *Teologia naturalna*, s. 217.

w dwóch wariantach: cyklicznym i niecyklicznym), a reakcje w niej przebiegają następująco:

„CO₂ zostaje zredukowane przez atomy wodoru. 3 cząsteczki fosforanu rybulozy, czerpiąc energię z przemiany ATP na ADP, dają 3 cząsteczki dwufosforanu rybulozy. Po dodaniu 3 CO₂ uzyskuje się niestały związek (cukier sześciowęglowy), który rozpada się na 6 cząstek kwasu fosforoglicerynowego (PGA). Przy dalszym wkładzie energii uzyskuje się następującą reakcję:



5 cząstek PGAL jest zużytych do produkcji fosforanu rybulozy, a jedna służy do metabolizmu komórkowego, jako źródło energii. W mitochondriach służy do oddychania. Nadmiar PGAL przemienia się we fruktozę i glukozę, a ich kombinacja tworzy sacharozę”²⁵⁴.

Wcześniej wspomniana ścisła kolejność ogromnej liczby zachodzących reakcji chemicznych związana jest ze szczególną ekonomią procesów w układzie funkcjonalnym²⁵⁵. Charakteryzuje się ona szybkością i bezbłędnością produkcji elementów końcowych reakcji. Jej przejawem jest również niewielkie zużycie energii w zachodzących procesach w żywych organizmach. Cała energia zużywana jest celowo i ekonomicznie, a rozproszenie energii jest minimalne (entropia minimalna). Stopień skomplikowania i złożoności procesów, podlegających określonej kierunkowości – celowości i odbywających się we wszystkich układach funkcjonalnych (oraz ich podukładach itd.) różnych gatunków i rodzajów materii ożywionej, nie znajduje w ramach współczesnej nauki wyjaśnienia.

Ziemiański pyta w końcu o naukową wartość teorii ewolucji, która miałaby tłumaczyć nie tylko pochodzenie życia, ale i jego *podtrzymywanie*, czyli niezaprzeczalną „zdolność” poszczególnych systemów do trwania w swoim *status quo*? Podaje w wątpliwość twierdzenia teorii ewolucji, wysuwając podważające ją argumenty. Zarzuca jej skrajny aprioryzm, zwany także *ultraracjonalizmem*, traktujący poznanie *a priori* jako jedyne obowiązujące i przez to nie konfrontujące się z innymi metodami poznania²⁵⁶. Na poparcie tej opinii przytacza poglądy kilku naukowców. Jednym z nich jest Robert Peters, który uważa, że główne twierdzenie teorii ewolucji: „Przeżywa to, co najbardziej

²⁵⁴ Tamże, s. 220. Cały proces fotosyntezy zachodzący w chloroplastach S. Ziemiański opisuje w: *Teologia naturalna*, s. 216-221.

²⁵⁵ Por. P. Lenartowicz, S. Ziemiański, *Życie – porządkujący ruch materii*, „Znak” 32 (1980) nr 2, s. 203-215.

²⁵⁶ Por. *Teologia naturalna*, s. 221,

przystosowane”²⁵⁷ jest tautologią. Innym jest Max Thürkau, który wyznał, że „by uwierzyć w ewolucję, potrzeba dużo silniejszej wiary, niż wiara w Boga”²⁵⁸.

Chodzi jednak o coś innego. Słabość hipotezy przypadkowego powstania życia na Ziemi oraz blisko związane z tym przekonanie ewolucjonistów o konieczności jako towarzyszącej przypadkowi przyczynie jego powstania, wynika bezpośrednio z rozważań nad prawdopodobieństwem abiotycznej genezy życia. Powstanie życia na Ziemi i charakterystycznego dla materii ożywionej przystosowania, a konkretnie celowości – kierunkowości jej organizacji wewnętrznej jedynie dzięki przypadkowi wraz z koniecznością jest skrajnie nieprawdopodobne.

Ziemiański przedstawia kilka możliwości obliczania prawdopodobieństwa przypadkowego powstania życia. Szwajcarski fizyk Charles Eugène Guye pierwszy zastosował rachunek prawdopodobieństwa określając liczbowo fenomen życia. Wynikało z niego, że szansa przypadkowego powstania białka (najprostszej jego struktury) bez ograniczających je uwarunkowań zewnętrznych, tzn. przy założeniu, że istniała nieograniczona ilość materiału, z którego mogło ono się „stworzyć” i podlegał on mieszaniu przez nieograniczony, bardzo długi czas wyniosła:

$$\frac{1}{2,02 \cdot 10^{130}}$$

Czas potrzebny na jego przypadkowe powstanie wyniósłby 10^{143} i jak się okazuje, byłby to czas o kilka rzędów liczb dłuższy niż czas istnienia Wszechświata. Nawiasem mówiąc bardzo obrazowo, cały kosmos nie pomieściłby więcej, aniżeli 10^{130} elektronów upchanych obok siebie, jeden przy drugim. Kontynuując wątek możliwości powstania przez przypadek najprostszego białka jako podstawowej struktury organizmów żywych, obliczono, że masa, zawierająca choćby po jednym egzemplarzu ze wszystkich kombinacji z wymaganej ilości aminokwasów tak, by w niej mogło na pewno znaleźć się przynajmniej jedno białko funkcjonalne – wypełniłaby kulę o promieniu 10^{82} lat świetlnych. Biorąc pod uwagę, że rok świetlny będąc jednostką długości, w której przyjmuje się równość: 1 rok świetlny = 9,5 bilionów kilometrów i mnożąc jedno przez drugie ($10^{82} \cdot 9\,500\,000\,000\,000$ km = 9 500 000 000 000 i jeszcze 82 zera!), otrzymalibyśmy liczbę zajmująca nam kilka kartek papieru. Prawdopodobieństwo powstania białka, które ma „sens”, a po nim

²⁵⁷ R. Peters, *Tautology in Evolution and Ecology*, “The American Naturalist”, 110 (1976), 1-12, cytowane za: *Teologia naturalna*, s. 222.

²⁵⁸ „Um an die Wissenschaft zu Glauben, braucht es einen viel stärkeren Glauben, als um an Gott zu glauben”, M. Thürkau, *Darwinismus – die Dogmatisierung von Spekulationen*, w: A. Locker, *Evolution kritisch gesehen*, Salzburg – München 1983, s.11–46, cytowane za: *Teologia naturalna*, s. 222.

(lub z niego) formy istnienia życia, jak powiedział niegdyś Étien Gilson, jest nieskończenie słabe tak, że można powiedzieć nie istnieje w ogóle²⁵⁹.

Natomiast prawdopodobieństwo powstania przypadkowego powstania zespołu 2000 enzymów, potrzebnych do normalnego funkcjonowania organizmu wynosi:

$$\frac{1}{10^{40\ 000}}$$

Jest to tak mała szansa, że nie zdarzyłaby się nawet wtedy, gdyby cały Wszechświat stanowił „zupę aminokwasową”, czyli hipotetyczną mieszaninę prebiotyczną związków organicznych, która dałaby początek życiu na Ziemi, a wiadomo, że tak nie jest, tym bardziej, że takie pierwiastki, jak: azot, wodór, siarka, niezbędne do ewentualnej budowy aminokwasów (i łańcuchów białkowych), musiałyby znajdować się we wczesnych skałach osadowych Ziemi (np. podczas badań prowadzonych w Wielkim Kanionie w stanie Arizona w USA, o którym sądzi się, że na jego kształt miało wpływ żłobienie go przez rzekę Colorado przez miliony lat, i w którym na brzegach rzeki osadzone są granit i czarny łupek lub powyżej piaskowce liczące ponad 0,5 miliarda lat), ale takich złóż zawierających powyższe pierwiastki nigdy nie znaleziono²⁶⁰.

Prawdopodobieństwo powstania życia, choćby w jego najmniejszej funkcjonalnej postaci, w formie jakiegoś tworu biologicznego, maleje tak dalece, że staje się znikome. Minimalny samopowielający się organizm, jak ustalili w 1966 r. matematycy i ewolucyoniści pod przewodnictwem doktora Murraya Edena²⁶¹, musiałby być złożony ze 124 białek po około 400 aminokwasów każde. Trudności w osiągnięciu takiego skutku ilustruje następujący tekst:

„Białka o realnej wielkości, np. złożone ze 100 aminokwasów, mogą przybrać 10130 różnych postaci. Gdyby zebrać je wszystkie razem po

²⁵⁹ Por. *Teologia naturalna*, s. 223-225.

²⁶⁰ Wręcz przeciwnie: naukowcy-kreacjoniści wysunęli hipotezę o młodym wieku Ziemi, np. dowody genealogii historycznej – badań prowadzonych przez dr Roberta Gentry i jego syna Davida Gentry. Badania dotyczące radioaureoli (ang. radiohalos) występujących w skałach granitowych na całej powierzchni kuli ziemskiej, samo istnienie i budowa tychże radioaureoli mogą stanowić mocny argument popierający zarówno powstanie Ziemi w nagłym akcie stwórczym, jak i ogólnoświatowy Potop. Por. Gentry R., *Creation's Tiny Mystery*, Knoxville 2004, s. 19, 24-29, 223-225, 234-237; Ziemiański pogląd w sprawie sporu między kreacjonizmem i ewolucjonizmem jest jednoznaczny: „Fakt ewolucji kosmosu nie ulega wątpliwości. Dlatego skracanie wieku Wszechświata przez wielu kreacjonistów nie ma sensu. Powstanie życia, chociaż absolutnie biorąc możliwe dzięki grze przypadku i konieczności, jest niesłychanie nieprawdopodobne, a miara selekcji, która jest odwrotnością przypadku, jest tak ogromna, że wymaga jako czegoś bardziej naturalnego, przyjęcia jakiejś myśli nadświatowej, zdolnej do wszczepienia informacji w materię martwą, aby z niej stworzyć układy żywe, funkcjonalne i samopowielające się”, w: S. Ziemiański, *Spór między kreacjonizmem a ewolucjonizmem*, w: tenże, *Filozoficzne poznanie*, s. 67-68.

²⁶¹ Por. M. Eden, *Mathematical Challenges to the Neo-Darwinian Interpretation of Evolution*, Philadelphia, 1967, cytowane za: *Teologia naturalna*, s. 226.

jednym egzemplarzu, zajęłyby sześcian o boku 1018 lat świetlnych. Białka złożone z 500 aminokwasów mogłyby przybrać 10800 różnych form. Prawdopodobieństwo powstania funkcjonalnego tworu złożonego ze 124 białek po 400 aminokwasów każde, wynosi:

$$\frac{1}{10^{64421}}$$

Ponieważ musimy wprowadzić ograniczenie do samych lewoskrętnych (bo taka jest forma istot żywych na Ziemi), a ich prawdopodobieństwo wynosi:

$$\frac{1}{10^{14046}}$$

więc łączne prawdopodobieństwo wynosi:

$$\frac{1}{10^{78436}}$$

[...] Warunki rzeczywiste nie są tak łaskawe, bo wymagane są jeszcze cukry prawoskrętne; ponadto w środowisku wodnym białka rozpadają się, cukry rozpadają się w obecności aminokwasów, energia przypadkowo działająca rozbija raczej niż łączy”²⁶².

Przyglądając się kolejnym filarom, które mają za zadanie „udźwignąć”, ale także podtrzymywać zasadność teorii ewolucji, analizuje hipotezę abiogennych początków życia, czyli samorzutnego i spontanicznego powstawania organizmów żywych z materii nieożywionej. Biorąc pod uwagę, że w naturze nie spotkano dotychczas abiogennego powstania życia, a wszystkie wysuwane argumenty na samorództwo, samodzielstwo itp., nie są na tyle umocnione badaniami i poparte faktami naturalnymi, że takie osiągnięcia jak proste związki organiczne; cjanki, aldehydy i syntezy monomerów lub synteza polimerów, trudno uznać je wszystkie za prekursory życia. Badania na temat abiogennych początków życia zreferował Kazimierz Kłósak²⁶³.

Przyjęcie hipotezy przypadku w teorii ewolucji znacząco utrudnia, jeśli nie w sposób oczywisty podważa przyjęcie faktów występujących na wyższych poziomach organizacji, które jako takie „przypadkami” nie są, lecz stanowią stadium rozwojowe. Są to: konwergencje, koaptacje, symbioza i pasożytnictwo. Konwergencje polegają na tym, że pewne analogiczne struktury pojawiają się u różnych gatunków odległych

²⁶² *Teologia naturalna*, s. 226-228.

²⁶³ Por. tamże, s. 232-233, cytowane za: K. Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, Kraków 1979, s. 350-384.

taksonomicznie i geograficznie. Przykładem konwergencji jest oko u głowonogów i u kręgowców, ale również ciało żółte u ssaków i u żaby z rodzaju płazów bezogonowych (*Nectophrynoides*), które wyróżniają się poza tym, żyworością, czyli potomstwo rodzi się już ukształtowane, a ich rozwój przebiega w ciele samicy. Natomiast dopasowanie części tworzących się w różnych okolicach organizmu danego osobnika i ze sobą współpracujących, występujące np. u pszczoły, u której na skrzydłach istnieją haczyki oraz odpowiednio rowki, do których te haczyki pasują, zwiemy koaptacją. Stwierdzić więc trzeba, że „trudno te zjawiska wyjaśnić w oparciu o przypadkowe mutacje, tym bardziej, im bardziej złożone są struktury”²⁶⁴. A jeszcze trudniejsze do wyjaśnienia w teorii ewolucji jest zjawisko dostosowania się osobników należących do zupełnie różnych królestw, włącznie z kompletną zależnością względem siebie, czyli takie zjawiska, jak symbioza i pasożytnictwo.

„Niektóre pasożyty mają po dwóch nosicieli: np. *Dirofilaria immitis*, robak żyjący w sercu i żyłach psa, produkuje larwy *Mikrofilarie*, które z krwią dostają się do przewodu pokarmowego moskita. Ten znów kłując jakiegoś psa, zaszczepia mu *Mikrofilarie*, które wędrują do serca psa. Według teorii ewolucji *Dirofilaria* powinna żyć miliony lat wcześniej od moskita, a moskit miliony lat wcześniej od psa. Tymczasem żyją równocześnie. Jak więc żyła *Dirofilaria* bez psów i moskitów?” – pyta w końcu Ziemiański²⁶⁵.

Innymi słowy, chodzi o to, że neodarwinizm przyjmuje taką oto tezę: mutacje tworzą nowe układy, a selekcja odsiewa układy, które nie mogą już dalej funkcjonować. Pozostaje ona sprzeczna, zdaniem Michaela Dentona, z ogólnym stanowiskiem biologów na ten temat:

„[...] transformacja białka z jednego typu w drugi nie może dokonywać się przypadkowo. Warunki bowiem działania białka są tak zdeterminowane, że najmniejsza zmiana w sekwencji aminokwasów lub ich utrata przekreśla zdolność białka do funkcjonowania. Dlatego ewentualna zmiana musi być kompleksowa”²⁶⁶.

Mutacje więc są jedynie postulatem teorii ewolucji, którą należy uznać za syntetyczną i nietłumaczącą wszystkich naturalnych przystosowań. Podobnie jest

²⁶⁴ *Teologia naturalna*, s. 234.

²⁶⁵ R. Wysong, *The Creatio – Evolution Controversy (Implications, Methodology and Survey of Evidence) – Toward a Rational Solution*, Midland Michigan 1983, s. 334, cytowane za: *Teologia naturalna*, s. 234.

²⁶⁶ *Teologia naturalna*, s. 235. Por. M. Denton, *Evolution: A Theory in Crisis*, London 1985, s. 321-323.

z ewolucjonistyczną selekcją, która i tak bazuje na wprawie istniejącej już organizacji (układach funkcjonalnych), w związku z tym, pojęcie selekcji jest mocno „naciągane” przez ewolucjonistów. Pozostaje jeszcze hipoteza pewnych konieczności naturalnych. Mówi się np. o jakimś potężnym przemożnym dążeniu naprzód, o zwycięstwie i przebijaniu się życia poprzez destruktywny prąd wzrostu entropii, jak gdyby czas został odwrócony i upływał od przyszłości ku teraźniejszości²⁶⁷.

Ziemiański odróżnia dwa typy konieczności: hipotetyczną i bezwarunkową. Hipotetyczna dotyczy niezbędności warunków, w jakich coś może powstać i funkcjonować. Druga polega na tym, że z samej natury coś nie może nie być lub z czymś innym się nie łączyć. Wyraża się ona w jedno-jednoznacznym przyporządkowaniu czynników składowych. Przeciwwstawia się jej przygodność wyrażająca się relacją wielo-wieloznaczną (wieloczynnikową). Jak wiadomo, istnieje pewna konieczność naturalna łączenia się pierwiastków: metale łatwiej łączą się z niemetalami. Tymczasem przy łączeniu się zasad DNA w zapisie genetycznym oraz przy łączeniu się aminokwasów w białku taka konieczność nie występuje. Każda zasada może się łączyć z każdą inną i każdy aminokwas z jakimkolwiek innym. Dzięki tej dowolności zróżnicowanie organizmów jest olbrzymie, a życie odznacza się ogromną złożonością i obfitością strukturalnych i funkcjonalnych wariantów²⁶⁸. Jedyne ograniczenie tej dowolności polega na tym, by dany układ funkcjonował i przetrwał mimo niesprzyjających warunków. Ogólnie należy stwierdzić, że współczesna biologia nie dostarcza przekonujących dowodów na potwierdzenie tezy, że życie na Ziemi powstało spontanicznie z materii nieożywionej²⁶⁹. W związku z tą olbrzymią złożonością i funkcjonalnością form życia na Ziemi, przedstawia pomysł pewnej analogii:

„Jeśli do zbudowania cudów techniki, które są ledwie naśladownictwem urządzeń zrealizowanych w przyrodzie, potrzebna była myśl ludzka i wspólny wysiłek uczonych, to czy naturalne układy funkcjonalne mogły powstać przypadkiem lub pod wpływem konieczności?”²⁷⁰.

²⁶⁷ Por. Fred Hoyle i N. Chandra Wickramasinghe, *Evolution from Space. A Theory of Cosmic Creationism*, New York 1981; Dzięki swoim badaniom udowodnili, że nie może być mowy o ewolucji chemicznej na ziemi, głosili więc teorię panspermii, czyli jakoby życie miało przybyć do nas z kosmosu. Negatywnie ocenił tę hipotezę K. Klószak, por. Sz. Ślaga, *Ewolucjonizm – kreacjonizm a panspermia*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 20 (1984) 2, s. 111-127.

²⁶⁸ Por. *Teologia naturalna*, s. 238.

²⁶⁹ Por. tamże, s. 237.

²⁷⁰ Tamże, s. 238-239. Podobnie, poprzez analogię sformułował dowód z celowości William Paley na przełomie XVIII i XIX wieku, por. W. Paley, *Natural Theology*, Indianapolis 1963.

Ostateczny wniosek, jaki z tych rozważań wyciąga Ziemiański w argumencie z celowości, jest taki, że skoro ani przypadek, ani konieczność nie tłumaczy powstania życia, a ono przecież istnieje i wymaga wyjaśnienia, to należy przyjąć istnienie jakiejś myśli (wystarczająco potężnej), która obmyśliła układy funkcjonalne, posiadające w sobie obiektywną celowość. Argument ten, w oderwaniu od innych argumentów, nie przesądza wprawdzie o tym, czy autorem powstania życia jest jeden byt, czy jest ich więcej²⁷¹. W połączeniu jednak z innymi argumentami dowód z celowości prowadzi do jedyne go Bytu Inteligentnego, czyli do Boga.

²⁷¹ Por. *Teologia naturalna*, s. 239. Ziemiański przypomina zdanie Arystotelesa z *Metafizyki* Λ 10, 1076^a4, w którym wypowiedział się on, że lepiej byłoby, aby to był jednak jeden byt, bo lepiej jest, gdy rządzi jeden – może skuteczniej przeprowadzić własną myśl.

5. Argumentacja antropologiczna za istnieniem Boga

5.1. Uwagi ogólne

Argumenty antropologiczne w punkcie wyjścia stawiają człowieka z jego strukturą materialno-duchową, podczas gdy dotąd, w argumentach zwanych kosmologicznymi, brany był pod uwagę otaczający go świat, a nawet Wszechświat. Dowody antropologiczne na istnienie Boga nadbudowywane więc są nad cechami człowieka, które są tylko jemu właściwe i dzięki którym tworzy on cywilizację i kulturę²⁷².

Na naturę człowieka można patrzeć z różnych punktów widzenia, w świetle różnych kryteriów i teorii. Niestety często filozoficzne podejście do fenomenu człowieka usuwa się na bok, natomiast na pierwszy plan wysuwa się podejście przyrodnicze. Przyrodniczo-naukowy obraz człowieka jest obecnie bardziej wpływowy aniżeli jego ujęcie w antropologii filozoficznej. Wcześniejsze i współczesne teorie akcentują różne aspekty człowieczeństwa. Mogą to być konotacje biologiczne (*homo erectus*, *homo sapiens*), psychologizujące (*homo oeconomicus*, *homo laborans*, *homo creator*, *homo sovieticus*, *homo sociologicus*) lub technicystyczne (*homo faber*, *homo ludens*). W antropologii filozoficznej konkurują z sobą: podejście materialistyczne, redukujące człowieka do chemii i fizyki, podejście dualistyczne traktujące człowieka jako twór złożony z duszy i ciała (Platon), jako substancję myślącą złączoną z substancją rozciągłą (Kartezjusz) oraz spirytualistyczne, według którego człowiek jest duszą.

Antropologiczne argumenty za istnieniem Boga, ukazują takie aspekty istnienia czy działania człowieka, które znajdują swój sens pod warunkiem odniesienia ich do Absolutu. Należy pamiętać, że Ziemiańskiemu nie chodzi programowo o godzenie filozofii z wiarą lub światopoglądem przyrodniczo-naukowego ze światopoglądem religijnym, jak starał się to czynić Tomasz, którego zainteresowania personalistyczne miały niemal zawsze wymiar teologiczny. Metodologia argumentów antropologicznych wynika z właściwości, jakie posiada człowiek jako *compositum humanum*. Człowiek jest tu pojmowany integralnie, jako najdoskonalszy byt w świecie a zarazem jako nierozdzielna całość, a nie jako jakaś mozaika czy zespół różnych elementów (duszy i ciała w platonizmie). Człowiek jest bytem złożonym,

²⁷² Por. tamże, s. 240.

duchowo-cielesnym, ale stanowiącym substancjalną jedność. Gatunek *człowiek* tworzą byty o rozumnej naturze, z których każdy jest osobą²⁷³.

Klasyczne rozumienie osoby w swoim zasadniczym zrębie oparte jest na definicji Boecjusza, który określa ją jako jednostkową substancję natury rozumnej (*naturae rationalis individua substantia*). Podkreślona w ten sposób jednostkowość osoby uwzględnia jej odrębność, niepowtarzalność i podmiotowość. Natura zaś pojmowana jest tu jako gatunkowa właściwość substancji, czyli zespół kwalifikacji treściowych, których posiadanie wystarcza, aby należeć do danego gatunku. Rozumność natury odróżnia osobę od osobnika jako indywiduum przynależącego do kategorii bytów ożywionych²⁷⁴. Człowiek jest jednością organiczną i psychiczną. Natomiast cecha *indywidualności* różnicuje rzeczy w świecie i jest ostatecznym i dopełniającym czynnikiem rozumienia tego, kim jest człowiek²⁷⁵.

Osoba ludzka jest bytem jedynym w swoim rodzaju, który cechuje samoświadomość, zdolność myślenia i wolność działania. O tych specyficznych cechach człowieka, zdaniem Ziemiańskiego, przesądzają współdziałające ze sobą dwie władze: intelekt i wola. Przy czym intelekt jest władzą zdolną do uogólniania i refleksji, czyli wychwytywania w materiale dostarczonym dzięki zmysłom cech wspólnych poprzez dostrzeganie relacji podobieństwa (analogii) i zróżnicowania (klasyfikowania). To intelekt umożliwia człowiekowi tworzenie pojęć ogólnych przez abstrakcję oraz budowanie konstrukcji myślowych, logicznych i matematycznych oraz wzniesienie się na poziom transcendentalności, czyli pojęć o najszerszym zakresie przy minimalnej ich treści. To właśnie dzięki intelektowi człowiek uświadamia sobie swoją transcendencję w stosunku do świata²⁷⁶. Wola jest proporcjonalną reakcją na to, co stanowi poznanie umysłowe, czyli intelektualne. O ile intelekt tworzy struktury ogólne w poznaniu umysłowym, wola człowieka przejawia się w decyzjach dotyczących konkretnych elementów i szczegółów. Dlatego twory człowieka wykazują wielką różnorodność i są podporządkowane jakiemuś zasadniczemu celowi – nie zawsze nastawionemu na użyteczność. Są często ukierunkowane np. na przeżycia estetyczne, ale zawsze intencjonalne. Stąd, jak zauważa Ziemiański:

²⁷³ Problem jedności i całości człowieka (*human corporeality*) został szczegółowo omówiony w: R. Darowski, *Filozofia człowieka*, Kraków 2015, s. 64 i n., oraz tenże, *Philosophical anthropology. Outline of fundamental problems*, Kraków, 2014, s. 38-43; por. L. Wciórka, *Filozofia człowieka*, Warszawa 1982, s. 112; por. M. Jędraszewski, *Antropologia filozoficzna. Prolegomena i wybór tekstów*, Poznań 1991, s. 85 n.

²⁷⁴ Por. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 36.

²⁷⁵ Por. J. Pastuszka, *Indywidualność człowieka a jego życie religijne*, „Studia Sandomierskie”, 1980, nr 1, s. 268.

²⁷⁶ Por. *Teologia naturalna*, s. 240-241.

„Główna idea argumentów antropologicznych polega nie tyle na przygodności rozumianej jako relacja jedno-wieloznaczna, lecz na dostrzeżeniu relacji transcendentalnej człowieka do nieznanej mu rzeczywistości, nie odnajdowanej w tym świecie. Relacja ta, mająca charakter konieczny, domaga się dla jej podmiotu, jakim jest człowiek, innego jeszcze kresu odniesienia. Przyjęcie tego kresu daje człowiekowi satysfakcję intelektualną i poczucie sensu”²⁷⁷.

To naturalne dążenie czy poczucie naturalnej zależności, zgodnie z zasadą racji dostatecznej, znajduje swoje uzasadnienie i wyjaśnienie wtedy, gdy „suponuje drugi człon tych relacji”, którym jest Byt uszczęśliwiający oraz najwyższy Prawodawca. Transcendentalna relacja człowieka musiałaby w przeciwnym razie trafiać w jakąś pustkę. Nie byłoby to zgodne z przyjętą w metafizyce zasadą o istnieniu wystarczających racji naturalnych tendencji.

5.2. Argument z pragnienia szczęścia

*Dysproporcja między ludzkim pragnieniem szczęścia a ograniczonymi możliwościami jego zaspokojenia w tym świecie wskazuje na konieczność istnienia Bytu transcendentnego, zdolnego to pragnienie zaspokoić*²⁷⁸.

Argument eudajmonologiczny (z pragnienia szczęścia) budowany jest na dysproporcji między pragnieniem szczęścia, a możliwością pełnego jego osiągnięcia na świecie. Szczęście brane obiektywnie jest sumą wartości, które odpowiadają na wszystkie potrzeby naturalne i jest zbiorem różnych dóbr zdolnych do zaspokojenia pragnień. Szczęście brane subiektywnie to suma przeżyć związanych z zaspokojeniem potrzeb zarówno naturalnych, jak i sztucznie wywołanych. Najistotniejsze w argumencie z pragnienia szczęścia nie jest odwołanie się w punkcie wyjścia do samych potrzeb materialnych, bo w ich wyjaśnianiu nie potrzeba wychodzić poza przyrodę. Natomiast na płaszczyźnie potrzeb duchowych widać wyraźną dysproporcję pomiędzy dążeniami i pragnieniami człowieka a możliwościami ich zaspokojenia w zakresie dóbr tej ziemi²⁷⁹.

²⁷⁷ Tamże, s. 241.

²⁷⁸ Tamże, s. 241.

²⁷⁹ Do podobnej argumentacji przy omawianiu tego dowodu odwołał się Stanisław Kowalczyk, por.: S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1972, s. 199-210, por. *Teologia naturalna*, s. 242.

W ujęciu przedmiotu szczęścia Ziemiański posłużył się – dodatkowo – definicją Tomasza, dla którego szczęście jest „dobrem doskonałym zaspokajającym całkowicie pożądanie”. Odpowiednio więc dla woli szczęściem jest dobro powszechne, a szczęściem dla umysłu jest prawda powszechna. Dlatego wolę człowieka zaspokoić mogłoby dobro powszechne, które jednak nie występuje w stworzeniu, lecz tylko w Bogu, jak twierdzi Akwinata²⁸⁰. Pisze więc dalej Ziemiański, że każde stworzenie posiada jedynie dobro partycypowane i samo zaspokoić woli ludzkiej nie może – tylko Bóg może zaspokoić wolę człowieka²⁸¹. Odwołując się do codziennego doświadczenia, pokazuje jej nienasyconość:

„Ludzie nie czują się szczęśliwi, mimo, że posiadają wiele dóbr. Pragną mieć więcej, być czymś więcej. Są ciągle ciekawi czegoś nowego. Nie wystarcza im to, co znają i posiadają. Ponieważ świat zawiera ograniczoną ilość doskonałości i ograniczona jest ilość sposobów i okres ich posiadania, nie może on zaspokoić nieograniczonych pragnień człowieka”²⁸².

Niczym nieograniczone pragnienie, a nawet żądania człowieka ukierunkowane na to, by czuć i przeżywać szczęście, mogłyby nie mieć końca, gdyby nie wynikające ze wspólnotowego życia człowieka (niektórzy określiliby je społecznym), ograniczenia narzucane jednym przez drugich. Druga osoba nie jest przyczyną nieszczęścia, jednak relacje wikłająca człowieka w różnego rodzaju zależności, nie pozwalają osiągnąć szczęścia pełnego i trwałego. W argumentie z pragnienia szczęścia faktycznie postrzegane dysproporcje między transcendentnymi tendencjami człowieka i jego nieograniczoną otwartością na nieskończoność, widoczną w poznaniu i miłości, kierują refleksję filozoficzną ponad samego człowieka i poza jego świat przeżyć, uczuć, doświadczeń i myśli oraz działań związanych z pozyskaniem dóbr materialnych. Podkreśla jednocześnie, że w argumentie rozpatruje się wypadki normalne, czyli takie, gdzie działalność umysłowo-wolitywna człowieka nie jest zakłócona wskutek jakiegoś rodzaju zaburzenia psychicznego lub zaburzenia zachowania, lub nie jest zakłócana przez nieadekwatne do rzeczywistości

²⁸⁰ Tomasz pisze: „Szczęście człowieka nie może polegać na jakimś dobru stworzonym. Szczęście bowiem jest dobrem doskonałym, całkowicie zaspokajającym pożądanie. Nie byłoby bowiem celem ostatecznym, jeśli po jego osiągnięciu zostało jeszcze do pożądania. Przedmiotem zaś woli, czyli pożądania ludzkiego, jest dobro powszechne, podobnie jak przedmiotem umysłu jest prawda powszechna. Jasne więc, że nic nie może zaspokoić woli człowieka poza dobrem powszechnym, które nie znajduje się w dobru stworzonym, ale tylko w Bogu, gdyż każde stworzenie posiada tylko częściową dobroć. A więc tylko Bóg może zaspokoić wolę człowieka zgodnie z Ps. (102, 5): „Bóg napełnia dobrami pragnienie twoje””, w: Tomasz z Akwinu., *Suma teologiczna*, t. 9, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, dostęp, (14.05.2014), http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_1.pdf, zagad. 2, art. 8.

²⁸¹ Por. *Teologia naturalna*, s. 243.

²⁸² Tamże, s. 243.

bodźce przekazywane umysłowi przez zmysły. Chodzi zapewne o jakiś rodzaj stymulacji zmysłów człowieka, łącznie z używkami lub narkotykami.

Dowód ze szczęścia formułuje więc Ziemiański następująco:

1. Istnieje dysproporcja między naturalną tendencją człowieka, a jej realizacją.
2. Każde pragnienie naturalne winno być zrealizowane, przynajmniej w teorii, jeśli nie w praktyce (*de iure, si non de facto*).

Wniosek: Istnieje Bóg jako najwyższe dobro zdolne uszczęśliwić człowieka.

W pierwszej przesłance dowodowej autor w wielkim skrócie rysuje pewne napięcie lub rozdarcie w człowieku, który pragnie wyjść poza siebie, a natrafia na ograniczoną perspektywę własnej egzystencji – zarówno w czasie, jak i w zasobach otaczającego go świata²⁸³. Podobne zdanie o ludzkim dążeniu do szczęścia mieli: niemiecki filozof nowożytny Immanuel Kant lub francuski filozof współczesny Gabriel Marcel, których poglądy przy tej okazji Ziemiański fragmentarycznie prezentuje. Kant wskazywał w *Krytyce praktycznego rozumu* konieczność istnienia Bytu Absolutnego, bo tylko w ten sposób człowiek może osiągnąć nieśmiertelność i szczęście, do którego dąży. Marcel rozumował podobnie, jednak nigdy nie nazwał tego typu refleksji argumentem za istnieniem Boga. Inny filozof francuski, którego przywołuje Ziemiański, egzystencjalista Jean Paul Sartre, wolał przyjąć bezsens życia ludzkiego, byleby nie uznać istnienia Boga, który jego zdaniem ogranicza człowieka:

„J. P. Sartre wolał uznać tendencję natury ludzkiej za pomyłkę irracjonalną, nazywając ją „une passion inutile” – tendencją chybioną, aby uniknąć konieczności przyjęcia istnienia Boga, który byłby jej przedmiotem, ograniczającym, jego zdaniem, wolność człowieka”²⁸⁴.

Ziemiański, jak inni filozofowie odwołujący się do tradycji klasycznej, wskazuje na istnienie określonej natury ludzkiej, co odróżnia go od egzystencjalistów czy kantyizmu²⁸⁵. Natura nie jest tu pojęciem w sensie biologicznym czy przyrodniczym. Natura ludzka nie może być wynikiem ewolucji gatunku ludzkiego („ewentualni przodkowie”) człowieka. Nie jest wynikiem selekcji ani doboru naturalnego poprzez eliminację osobników słabszych.

²⁸³ Szerzej omówił Ziemiański sytuację otwarcia się człowieka na nieskończoność w recenzji podręcznika bpa Dominika Kałaty SJ, *Teodícea. Poznámky ku traktátu prirodzenej telógie*, Bratislava 1997, pt.: *Presvetlená teodícea*, opublikowanej w: „Studia Aloisiana”, Bratislava 2004, s. 391-2. Recenzent precyzuje podejście J. Maréchala, na którego w tej kwestii powołuje się bp Kałata i wiąże owo otwarcie się człowieka z pojęciami transcendentálnymi: prawdą i dobrem.

²⁸⁴ *Teologia naturalna*, s. 245.

²⁸⁵ Por. tamże. Warto dodać, że i u Kanta można dostrzec pewną wspólną ludziom naturę. Przecież to tylko człowiek jest zdolny do odczytania kategorycznego imperatywu.

Przeciwnie, jest faktem zastanym – jest strukturą wszechstronnie zintegrowaną i przenikniętą wewnętrzną celowością. Trudno byłoby wyjaśnić, dlaczego osobniki mające tendencje wyrastające ponad czysto zwierzęce potrzeby miałyby być bardziej przystosowane od osobników zadowolających się zaspokojeniem potrzeb fizjologicznych na wzór innych zwierząt. W związku z tym, pisze nasz autor, że:

„Na tle racjonalności praw natury obowiązujących w całym Wszechświecie byłoby dziwne, gdyby tylko człowiek był bytem pomylnym, nieracjonalnie dążącym do czegoś, co miałoby być jedynie fikcją albo projekcją swojej własnej idealizacji, tego, co w człowieku najlepsze, jak mówił L. Feuerbach”²⁸⁶.

Oczywiście, takie stanowisko wobec istnienia jednej natury ludzkiej, zbliżone jest w jakiś sposób do poglądów Arystotelesa, choćby w przekonaniu, że natura „nie czyni niczego na próżno”²⁸⁷, co ma przełożenie na pozostałe tezy o racjonalności natury ludzkiej i możliwości zaspokojenia człowieka w jego pragnieniu szczęścia przez Byt uszczęśliwiający. Specyfika podejścia Ziemiańskiego, polega na tym, że usiłuje on zbadać, czy natura ludzka powstała w wyniku ewolucji, czy raczej w wyniku aktu stworzenia. Ostatecznie jest on skłonny do uznania tezy, że sama tendencja do osiągnięcia absolutnej prawdy i absolutnego dobra w człowieku nie pojawiła się w wyniku selekcji naturalnej, a to w dowodzie eudajmonologicznym jest kluczowe.

5.3. Argument z poczucia obowiązku

*Poczucie związania człowieka prawem moralnym wyjaśnia się ostatecznie przez przyjęcie istnienia najwyższego Prawodawcy*²⁸⁸.

Argument ten, zwany również deontologicznym (gr. deo – wiąże) albo nomologicznym (gr. nomos – prawo), wywodzi się z powszechnie znanego faktu psychologicznego, jakim jest wewnętrzna skłonność człowieka do czynienia dobrze i unikania zła. Przy czym, jawi się ona jako pewne poczucie obowiązku, czyli zależności. Są dwie możliwości interpretacji tego wiązania:

²⁸⁶ Tamże, s. 244.

²⁸⁷ Na przykład *De anima* Γ 9, 432^b21; 12, 434^a31; *De part. an.* B 13, 658^a8; Γ 1, 661^a24; Δ 6, 683^a24, i wiele innych.

²⁸⁸ *Teologia naturalna*, s. 246.

„Można szukać korelatu, kogoś, kto go wiąże. Można jednak interpretować poczucie obowiązku także jako pewną własność tkwiącą w podmiocie ludzkim, nie wynikającą jednak a priori z ludzkiej natury, czyli przygodnie z nią powiązaną. Wtedy argument ten byłby pewnym wariantem argumentacji z przygodności przypadłościowej. Z natury wynikałaby tylko możliwość zrozumienia wiążącego prawa i dobrowolnego dostosowania się do niego”²⁸⁹.

Argument ten wymaga właściwego rozumienia takich pojęć, jak: prawo, obowiązek oraz sumienie. Ziemiański stara się odróżnić prawo fizyczne od prawa moralnego. To pierwsze rozumie jako pewną konieczność określoną w swej treści tak, że znając punkt wyjścia, można wnioskować na podstawie prawa o punkcie dojścia. Natomiast prawo moralne posiada innego rodzaju konieczność – konieczność hipotetyczną. Polega ona na tym, że ten, kto chce osiągnąć cel, musi zastosować niezbędne środki. Tym różni się więc od prawa fizycznego, że nie determinuje ono człowieka w sposób fizyczny i absolutny. Prawo moralne „determinuje” inaczej – poprzez rozum i wolę. Prawu moralnemu można się oprzeć, ale jego przekroczenie jest zagrożone sankcją.

Od strony treściowej prawo moralne jest ideałem, a brane od strony przyczynowej jako od przymus pochodzący od grupy czy Bytu transcendentnego rodzi zobowiązanie. Samo prawo nie stałoby się obowiązkiem dla ludzi, gdybyśmy nie przyjęli woli istniejącego Bytu wyższego niż byt ludzki – Bytu transcendentnego. Mogłoby pozostawać jedynie w sferze przyrodniczej, jako rzeczywistość, do której trzeba się dopasować, bo w przeciwnym razie poniesie się naturalne sankcje: szkodę lub zysk. Gdy o prawie myślimy jako o wyrazie czyjejś woli, np. innej osoby – prawodawcy, czy sędziego, to nieposłuszeństwo jest zagrożone sankcją naturalną. Sankcje naturalne pojawiają się w chwili naruszenia jakichś reguł świata przyrody. Prawo wskazuje, jak powinno być, a obowiązek jest relacją zależności od prawa. Natomiast umysł i sumienie pozwalają (lub nie) na stosowanie ogólnego prawa do aktualnej sytuacji. W przypadku sumienia, które człowiek posiada – w jego dwóch fazach: przed uczynkiem i po uczynku, sumienie uprzednie i następce pozwala człowiekowi poddać ocenie, co należy czynić, a po fakcie, ocenić, co było dobre, a co złe.

Inaczej, niż przy poprzednich dowodach na istnienie Boga, Ziemiański formułuje argument z obowiązku. Wcześniej argumenty składały się z dwóch lub trzech przesłanek,

²⁸⁹ Tamże.

później następował wniosek. Obecnie, formułuje dwie zasady, które to prowadzą do odpowiedniego podsumowania. Aby zachować spójność i prawidłowość na potrzeby tejże rozprawy, można przedstawić szkic argumentu deontologicznego w następującej postaci:

1. To, co naturalne, musi posiadać wystarczającą rację w sobie lub poza sobą. Natura bowiem nie jest irracjonalna.
2. Natura nie może wiązać samej siebie. Obowiązek pochodzi więc od kogoś wyższego.

Wniosek: Poczucie obowiązku prowadzi do przyjęcia Najwyższego Prawodawcy, który wszczepił w naturę ludzką świadomość moralnej odpowiedzialności.

Co do pierwszej przesłanki, Ziemiański podkreśla fakt powszechnej znajomości prawa naturalnego, świadomość moralności u wszystkich ludów historycznych oraz ludzkie przekonanie o istnieniu absolutnego prawa moralnego. Píše, że poczucie obowiązku wynika z natury ludzkiej, z tym, że w tym twierdzeniu pod uwagę bierze się, oczywiście, naturę zdrową, a nie jej ułomne realizacje. Odwieczne prawo moralne, tzw. prawo naturalne, o istnieniu którego byli przekonani Babilończycy, Egipcjanie, Persowie, Grecy i Rzymianie, zakwestionowali dopiero nowożytni nominaliści, pozytywiści, ewolucjoniści i egzystencjaliści, czyli zwolennicy prymatu prawa pozytywnego (stanowionego dla ludzi i przez ludzi, tylko np. na podstawie umowy pomiędzy osobami), którzy kwestionują wszelkie powszechne i stałe zasady współżycia społecznego wynikające z natury człowieka. Widać z tego, jak ważne jest przyjęcie koncepcji natury ludzkiej, które przyczynia się do tego, że argument deontologiczny nie jest zawieszony w próżni, lecz umocowany jest w osobowej godności człowieka, stanowiącej podstawę relacji międzyludzkich. Stwierdzenie, że każdy człowiek posiada „wszczepioną w naturę przez Kogoś wyższego – Najwyższego Prawodawcę świadomość moralnej odpowiedzialności” oraz, że ten ktoś „jest twórcą ludzkiej natury”, stanowi jeden z warunków deontologicznego argumentu za istnieniem Boga i zgodny jest z uprzednio przyjętą metodologią, w której z faktu niewyjaśnialnego w obrębie tego świata – natury ludzkiej – dochodzi się poprzez rozumowanie redukcyjne do stwierdzenia istnienia proporcjonalnej przyczyny pierwszej²⁹⁰.

²⁹⁰ Tamże, s. 249. Trzeba jednak dodać, że to „wszczepienie” czegoś w naturę ludzką przez Stwórcę nie jest żadną sugestią co do jakiejś właściwości „gatunkowej” człowieka. W innym miejscu Ziemiański pisze precyzyjniej na ten temat i tak należy to rozumieć: „Można jednak interpretować poczucie obowiązku także jako pewną własność tkwiącą w podmiocie ludzkim, nie wynikającą jednak *a priori* z ludzkiej natury, czyli przygodnie z nią powiązaną. Wtedy argument ten byłby pewnym wariantem argumentacji z przygodności przypadłościowej. Z natury wynikałaby tylko możliwość zrozumenia wiążącego prawa i dobrowolnego dostosowania się do niego”, w: tamże, s. 246. O ile argument z poczucia obowiązku rozumiany może być jako pewien typ przygodności przypadłościowej, o tyle natura ludzka nie jest przekazywana z pokolenie na pokolenie, jak w przypadku koncepcji duszy ludzkiej, zwanej u Ziemiańskiego traducjanizmem.

Argument deontologiczny w ujęciu Ziemiańskiego, oparty na prawie naturalnym, które nie jest związane ani z wolą jednostek ludzkich, ani z ich świadomością etyczną, tylko pochodzi od źródła niezależnego od nich, różni się nieco od argumentu deontologicznego, prezentowanego przez Stanisława Kowalczyka, którego zdaniem:

„Podstawą tego argumentu jest rzeczywistość ludzkiej natury, ujętej w aspekcie życia psychiczno-dążeńiowego. Z ludzką osobą złączona jest integralnie świadomość aksjologiczna i świadomość etyczna. Świadomość aksjologiczna to umiejętność rozróżniania i hierarchizowania wartości: ekonomicznych, poznawczych, etycznych itd. Człowiek ma także świadomość etyczną, dzięki której czuje się zobowiązany do realizacji określonych wartości w konkretnych układach i sytuacjach”²⁹¹.

Dalej jednak, podobnie jak Ziemiański, pisze lubelski filozof, że zjawisko świadomości etycznej charakteryzuje każdego normalnego człowieka, ale przede wszystkim domaga się (wymaga) wyjaśnienia. W tym punkcie – pewnej niekonieczności występowania u wszystkich osobników gatunku ludzkiego cechy określanej *świadomością etyczną* – Ziemiański podkreśla istniejącą *de facto* różnicę ujmowania argumentu deontologicznego przez niego samego i przez lubelskiego filozofa. Zaznacza, że Kowalczyk sprowadza argument deontologiczny do pewnej formy argumentu z przygodności. Ten ostatni rozumie przy tym przygodność jako zależność. Jest to inna postać przygodności, niż ta omówiona w argumencie z przygodności radykalnej i treściowej, rozumiana jako relacja jedno-wieloznaczna i wiele-wieloznaczna, (wieloczynnikowa), bo ona nie stanowi już głównej idei argumentów antropologicznych. Dowodzenie zdania, że: „Bóg istnieje”, biorąc za punkt wyjścia materialno-duchową naturę człowieka polega u Ziemiańskiego na analizie relacji transcendentalnej człowieka do nieznanego mu i nieodnajdywanej w tym świecie rzeczywistości, czyli na jej opisywaniu i poznawaniu, a następnie wyjaśnieniu. Pisze autor w tej sprawie:

„Relacja ta [transcendentalna], mająca charakter konieczny, domaga się dla jej podmiotu, jakim jest człowiek, innego jeszcze kresu odniesienia. Przyjęcie tego kresu daje człowiekowi satysfakcję intelektualną i poczucie sensu. Zasada racji dostatecznej wymaga, by nic nie pozostawało wychylone niejako w pustkę”²⁹².

²⁹¹ S. Kowalczyk, *Filozofia Boga...*, op. cit., s. 254.

²⁹² *Teologia naturalna*, s. 241.

O tym samym punkcie wyjścia, czyli o ludzkiej naturze duchowej, Kowalczyk mówi, że punktem wyjścia argumentów antropologicznych nie jest sam fakt istnienia praw etycznych lecz świadomość człowieka ich mocy zobowiązującej. Dodaje więc, że metoda dowodów antropologicznych jest pokrewna dowodom kosmologicznym, bo jedno i drugie mają charakter regresywno–redukcyjny (mowa jest o redukcji metafizycznej). Podkreśla, że przygodność jako ważny element w metodzie wyjaśniania występuje zarówno w kosmosie, jak i w świecie człowieka, co należy rozumieć jako metodę wyjaśniania samego człowieka i jego transcendencji wobec rzeczywistości mu nieznanej i nieodnajdywanej w jego materialnym świecie. Człowiek jest rzeczywistością bardziej złożoną, a przez to tak samo realną jak świat pozaludzki (nieożywiony, roślinny, zwierzęcy): „Człowiek jest ontycznie bardziej złożony, dlatego wyraźniej domaga się swego Stwórcy”²⁹³, choć nie jest to bezpośredni przeskok do Boga, bo argumentacja u Kowalczyka przebiega po tej samej linii, czyli tak jak inne dowody – od faktu niewyjaśnialnego w obrębie tego świata poprzez rozumowanie redukcyjne do istnienia proporcjonalnej przyczyny pierwszej²⁹⁴.

Natomiast Ziemiański akcentuje w swoim argumentie z poczucia obowiązku znaczenie i miejsce prawa naturalnego w życiu człowieka i całej ludzkiej wspólnoty. Jako powszechne i jednakowe dla wszystkich ludzi nie może być przedmiotem jakiegokolwiek umowy społecznej (w przeciwieństwie do prawa pozytywnego – stanowionego przez ludzi dla nich samych – w określonych i ograniczonych środowiskach, czy grupach ludzi, np. w danym państwie). Jest trwałe i niezmiennie oraz niezbywalne z perspektywy jednostek, pomimo sytuacji konfliktowych między prawem stanowionym i prawem naturalnym²⁹⁵. Natomiast to, co działo się w historii ludzkich relacji i zależności od pewnych instytucji (organizacji), a szczególnie w jej najtrudniejszych okresach dla całej ludzkości, kiedy popełniano zbrodnie ludobójstwa podczas rządów Hitlera w III Rzeszy i próbowano zawładnąć przemocą tym, co cenne i wartościowe u sąsiadów, łącznie z „rządem dusz”, było tragiczną w skutkach metodą budowania „skutecznej fikcji rzeczywistości”²⁹⁶. W tak okrojonej postaci formacji ludzkich sumień, czyli w prężnie funkcjonującej organizacji, to biurokracja powodowała wzrost fizycznego i psychicznego dystansu pomiędzy

²⁹³ Por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga...*, op. cit., s. 242-243.

²⁹⁴ Por. *Teologia naturalna*, s. 250.

²⁹⁵ Por. tamże, s. 256-257; „W takich sytuacjach ludzie, dopuszczający się łamania prawa naturalnego, doznają najczęściej niepokoju sumienia, mimo iż nie naruszyli obowiązujących przepisów państwowych”, s. 257.

²⁹⁶ Totalitaryzm III Rzeszy opisuje z perspektywy moralnych wyborów H. Arendt jako wykreowaną „skuteczną fikcję rzeczywistości”, w: Hannah Arendt: *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. M. Szawiel i D. Grinberg, Warszawa 1993, t. I, s. 333-336, a szczególnie jako zniwelowanie indywidualizmu (łącznie z wartościami, osądem moralnym) w: tejże: *Eichmann w Jerozolimie: rzecz o banalności zła*, tł. A. Szostkiewicz, Kraków 1998, s. 372-373.

działaniem i jego konsekwencjami. Dzięki biurokracji mogło nastąpić zawieszenie i odroczenie moralnych zakazów. Polegało to na tym, że z punktu widzenia człowieka tłumiała ona znaczenie i ważność indywidualnych działań, a więc w sposób pierwotny niwelowała konflikt między osobistymi standardami moralnej przyzwoitości i niemoralnością społecznych konsekwencji działania. Społeczne znaczenie działań zostało określone przez cały łańcuch złożoności przypadków i funkcjonalnych zależności, w których moralne dylematy utraciły znaczenie, a przypadki rozpatrywania sytuacji jako świadomych wyborów moralnych, jeśli się pojawiały, były dość rzadkie, aby to znaczenie mogły zmienić²⁹⁷. Na tyle rzadkie, że struktura i mechanizmy ogólnie pojętego zła, mogły wydawać się banalne. W takiej sytuacji aktualności i zasadności nabiera pytanie o istnienie Boga, czy też jest już ono wynikiem utraty przekonania o tym, że Bóg istnieje. Dlatego bardzo istotne jest omówienie tej swoistej „schizofrenii” psychiki ludzkiej, z której zrozumieniem do dziś człowiek boryka się we własnych refleksjach. W tak ujętej powyższej perspektywie to, co Ziemiański określił jako *moral insanity*, mogłoby również być zakorzenione, jeśli nie w głupocie, to w samej banalności. Okazało się przecież, że ludzki umysł potrafi „wytworzyć” sztuczną, czyli właśnie umowną i obowiązującą innych rzeczywistość, w której nie można postępować inaczej, niż stanowią jej normy i reguły (bo o wartościach raczej się w nich nie mówi).

Nasuwa się w końcu pytanie dotyczące zadania i celu filozofii jako takiej, czy jest ona refleksją zmierzającą ku poznaniu rzeczywistości dla samego poznania, czy też dla uzyskania odpowiedzi na pytanie o to, jak należy żyć? Dlatego pytanie o faktyczne poczucie obowiązku w człowieku i o argument deontologiczny i jego wiarygodność nie może pomijać sytuacji granicznych, takich jak obozy zagłady lub wybuch nuklearny²⁹⁸.

Na podkreślenie zasługuje tu fakt, że choć widoczna jest różnica między tym, co filozofia „wykładowa” postuluje, a tym czego człowiek mógłby od niej oczekiwać, czyli „mądrości jak żyć”, nie jest to żadna sprzeczność. Nie ma sprzeczności pomiędzy filozofią odkrywającą istnienie Boga w świecie, czyli metafizyką złożoności bytu, jakim jest człowiek i jego natura, oraz filozofią, która próbuje uporać się z egzystencjalnymi pytaniami o człowieka w ogóle²⁹⁹. Zło, które czyni człowiek nie neguje prawdy o człowieku jako bycie

²⁹⁷ Por. Bauman Z.: *Modernity and the Holocaust*, Cambridge 1989, s. 8-28.

²⁹⁸ Por. W. Szczerbiński, *Abrahama Joshuy Heschela Filozofia człowieka*, Lublin 2000, s. 145-150.

²⁹⁹ Zadanie, które we współczesności przypisano filozofii, dotyczące konieczności samorozumienia człowieka w konkretnych sytuacjach, określonych społecznie, kulturowo, a nawet gospodarczo, jako człowieka, który podlega określonym mechanizmom psychologicznym, szeroko ukazane w tzw. filozofii życia (bycia) i skonkretyzowane jako zarzut wobec metafizyki pokazującej zaledwie „logiczną spójność” oderwaną od konkretnych uwarunkowań życiowych poszczególnych jednostek ludzkich, najlepiej przedstawia

rozumnym i nie neguje faktu powszechności praw moralnych, co jest podstawą dowodu deontologicznego. Nie pozostaje ono sprzeczne z wiedzą o człowieku, jakiej zarys nakreślił już Arystoteles i którą wyraźnie sformułował Boecjusz, że człowiek to jednostkowa substancja o naturze rozumnej. To, co być może na przestrzeni dziejów ludzkości „się zmieniło” w samym człowieku i jego otoczeniu, nie dotyczy bowiem samego człowieka i jego „samorozumienia”, lecz było jedynie przeoczeniem czegoś ważnego. To, co okazuje się ważne, może być zwykłym niezauważeniem, że człowiek w imię czegoś, co wpłynęło na niego w zmienionych warunkach otaczającego go świata, spowodowało, że przestał dostrzegać prawdę, często myląc ją z tym, co jako pierwsze i oczywiste narzucało się jego doświadczeniu życiowemu. Konsekwencją tego zagubienia umiejętności „dostrzeżenia” prawdy było oskarżenie (poniekąd słuszne), że człowiek przestał być „ludzki”, ale nie jako człowiek w boecjańskim rozumieniu, tylko jako człowiek w ujęciu jego kompetencji moralnych i psychologicznych. Jedno można powiedzieć z całą pewnością, że człowiek był zdolny do przeprowadzenia zagłady innych ludzi. Niestety, zjawiska przemocy były i są obecne w dziejach świata. Występowały w starożytności (ukrzyżowanie, łamanie kołem, zgniatanie ciała przy użyciu słoni, rzucenie na pożarcie lwom, „byk z brązu”, „łódka” i inne)³⁰⁰ i nic nie wskazuje na to, by kiedykolwiek na trwałe ustały.

Sugerowane przeze mnie współwystępowanie na świecie „czynionego zła” i „narzucającego się” poczucia obowiązku w człowieku, wymaga kilku uwag. Po pierwsze, w przypadku jakiegokolwiek „wiązania” człowieka z prawem moralnym, nie powinno się omijać lub opuszczać wątków tak istotnych jak fakty, które świadczą o czymś wręcz odwrotnym – np. o braku związku czynów człowieka z prawem powszechnie uznanym za moralne. Natomiast do przemyślenia pozostaje zestawienie ze sobą tych dwóch okoliczności czynów człowieka, w których z jednej strony człowiek jako przedstawiciel gatunku potrzebuje takiego kresu odniesienia będącego zaspokojeniem jego relacji transcendentalnej, i którego przyjęcie daje mu satysfakcję intelektualną i poczucie sensu, z drugiej strony ten sam człowiek (jako gatunek) ten kres odniesienia w jakiś przedziwny, wręcz przerażający dla innych sposób, to „poczucie związania człowieka prawem moralnym” traci. Ziemiański stwierdził, że: zasada racji dostatecznej wymaga, by nic nie pozostawało wychylone niejako w pustkę. Ma na uwadze w przyjętej tezie „poczucie

stwierdzenie A. J. Heschela: „Filozofia nie może być ta sama po Auschwitz i po Hiroszimie”, który dotychczasową wiedzę o człowieku zaklasyfikował do „masy mydlanych baniek pękających przy najmniejszym wzroście temperatury”, w: A. J. Heschel, *Who is Man?*, Stanford 1965, s. 13 i 15, za: W. Szerbiński, *Abrahama Joshuy...*, s. 149-150.

³⁰⁰ Por. M. Rupert, *Rzym mroczny, ponury, krwawy*, Warszawa 2007.

związania człowieka prawem moralnym”. W moim przekonaniu byłoby to jednak niepełnym obrazem człowieka, a tym samym osłabiałoby wartość dowodową argumentu. Dlatego starałam się wykazać, niejako przedwcześnie, że te dwie różne okoliczności, w której człowiek posiadający naturę, rozum i wolną wolę, a jednocześnie podlegający prawu fizycznemu i prawu moralnemu może – i tak też w jego dziejach się stało – będąc „związany prawem moralnym”, czynić, w zależności, jak ono jest pojmowane powszechnie w różnych okresach dziejowych, rzeczy nie tyle sprzeczne ze sobą z jego punktu widzenia, co inaczej wyjaśniane, rozumiane i interpretowane w świetle innych wartości.

Ziemiański zauważa, że prawo pozytywne (stanowione), musi ustąpić miejsca prawu naturalnemu. Stwierdza także, że to prawo naturalne jest ostateczną normą dla prawa pozytywnego. Nawet, gdy nie jest powszechnie uznawane, to moralnie i tak jest zobowiązujące dla człowieka. Powszechność tę dostrzega w poczuciu obowiązku:

„Każdy człowiek posiada poczucie obowiązku, czyli zależności w swoim postępowaniu od normy moralnej czyli prawa. Relacja zależności domaga się swego korelatu w czymś innym. Wyjaśnieniem więc poczucia obowiązku nie jest ani natura indywidualna, bo człowiek nie może wiązać sam siebie, ani natura społeczna, gdyż poczucie obowiązku jest powszechne, cała więc społeczność nie może wiązać samej siebie. [...] Poczucie obowiązku tłumaczy się najprościej istnieniem Kogoś wyższego, który jest twórcą ludzkiej natury i chce, aby prawa naturalne były szanowane”³⁰¹.

To nieodparte poczucie obowiązku, z racji tego, że człowiek nie potrafi się od niego uwolnić (nawet psychoterapia nie usuwa wyrzutów sumienia, będących następstwem „rozumującego aspektu umysłu”, czyli oceny sumienia następczego³⁰²) pochodzi od kogoś wyższego, niż on sam.

5.4. Argument z powszechnego przekonania

*Powszechne przekonanie ludów, zwłaszcza pierwotnych, o istnieniu Istoty najwyższej nie może być błędne*³⁰³.

³⁰¹ *Teologia naturalna*, s. 248-249.

³⁰² Por. Tamże, s. 247.

³⁰³ Tamże, s. 250.

Argument ten, nazywany etnologicznym, może przybierać dwie formy. Pierwsza – historyczna ma miejsce wtedy, gdy przesłanki zawierają fakty historyczne powiązane ze sobą prawidłowościami socjologicznymi bądź psychologicznymi. Wniosek z takich przesłanek będzie więc wnioskiem typu historycznego i będzie dawał pewność naukową, z tym, że im tych faktów będzie więcej i ich analiza będzie dokładniejsza, tym wniosek z nich będzie miał większą wartość naukową. Jeśli przesłanki zawierać będą jakąś zasadę filozoficzną, np. o naturze ludzkiej, wtedy argument i wniosek będzie miał typ historyczno-filozoficzny. Argument etnologiczny ma postać mieszaną: w punkcie wyjścia, w przesłankach znajdują się fakty empiryczne, które są interpretowane przy zastosowaniu zasad filozoficznych, co w rezultacie prowadzi do wniosków pewnych. Faktami naukowymi w przypadku dowodu etnologicznego są wytwory rąk ludzkich pozostawione przez człowieka prehistorycznego, czyli fakty paleontologiczne. Faktami naukowymi są także współczesne zachowania cywilizacyjne i kulturowe ludów zwanych pierwotnymi, które posiadają własną tradycję przekazywaną z pokolenia na pokolenie, ta zaś pozwala na rekonstrukcję sposobów wierzeń i życia ich przodków oraz na interpretacje znalezisk paleontologicznych.

Ziemiański przedstawia argument w dwóch krokach. Najpierw zbiera fakty o religijności ludów dawnych metodą paleontologiczną, następnie interpretuje je w świetle kultury ludów pierwotnych, w wyniku czego stwierdza istnienie monoteistycznej religii w przeszłości. Dalej przechodzi do dyskusji nad genezą tej religijności i wyklucza ewolucjonistyczne jej wyjaśnienia w postaci animizmu, magii, totemizmu. Odrzuca u ludów pierwotnych zdolność do poznania Boga na drodze czysto rozumowej, a sprzyja hipotezie praobjawienia.

Po tej dyskusji konstruuje filozoficzną formę argumentu:

1. Natura ludzka nie może się mylić, co do faktów, które mają decydujące znaczenie dla życia ludzkiego i są powszechnie przyjmowane.
2. Do tych faktów należy powszechne przekonanie o istnieniu Boga jedyne.

Wniosek: Istnieje Istota najwyższa będąca odpowiedzią na powszechne przekonanie o istnieniu Boga³⁰⁴.

Przesłanka pierwsza jest w swej formie podobna do przesłanki większej argumentu z pragnienia szczęścia. Zarówno tu jak i tam filozof odwołuje się do natury ludzkiej i jej właściwości. Różnica jest tylko w tym, że tu mowa jest o poznaniu, tam o dążeniu.

³⁰⁴ Tamże, s. 270.

W przesłance drugiej mowa jest o powszechności przekonania o istnieniu Boga, co sugeruje, że jest to przekonanie naturalne. W tym nie jest do końca konsekwentny, ponieważ opowiadając się za praobjawieniem, wychodzi poza naturę człowieka, oddając inicjatywę samemu Bogu. Inną więc drogą dochodzi do stwierdzenia istnienia Boga.

Przedstawiając w drugiej przesłance fakty paleontologiczne i etnologiczne, rysuje najpierw chronologię prehistorii ludzkości na tle historii globu ziemskiego. Według badań geologicznych miał on powstać wraz z pozostałymi elementami układu słonecznego około pięciu miliardów lat temu z bardzo gęstego i gorącego stanu (początkowej osobliwości grawitacyjnej), w którym znajdował się Wszechświat po Wielkim Wybuchu przed kilkunastoma miliardami lat. Jego kontynuacją jest rozszerzanie się przestrzeni, wraz z wszystkim, co ją tworzy. O prawdziwości modelu *big-bangu* świadczy zjawisko ucieczki, oddalania się galaktyk. Wnioskuje się o nim na podstawie prawa Hubble’a i zjawiska Dopplera, mianowicie przesunięcia ku czerwieni widma ich światła oraz w oparciu o istnienie promieniowania tła (*cosmic microwave background*), czyli takiego rodzaju promieniowania o rozkładzie termicznym energii, które jest widmem ciała doskonale czarnego o temperaturze 2,7249 – 2,7252 K, (100 stopni Celsjusza, czyli temperatura wrzenia wody, to 373,15 kelwinów), które jest pozostałością po wczesnych etapach ewolucji Wszechświata. Ponadto świadczy o nim procentowy udział lekkich pierwiastków H (wodór), He (hel), Li (lit) w składzie chemicznym Wszechświata oraz jego zgodność z innymi teoriami, np. z teorią względności. Co ciekawe, z punktu widzenia tego teoretycznego modelu, nie można mówić właściwie o tym, co było „przed” nim, bo przecież zgodnie z tym modelem Wszechświat i jego przestrzeń, materia i czas powstały w momencie potężnego wybuchu czegoś – jakiegoś stanu jednolitej *osobliwości*, co z kolei, z punktu widzenia fizyki i zakresu stosowalności jej praw, sprawia, że odpowiedź na pytanie o to, co było przedtem, okazuje się niemożliwa. Ziemiański nie wspomina, że pomiędzy Wielkim Wybuchem a powstaniem Ziemi musiały nastąpić eksplozje wielkich gwiazd, w których tworzyły się ciężkie pierwiastki, wchodzące obecnie w skład naszej planety. Ostatecznie stwierdza, że: „Na tle tej długiej historii Ziemi pojawienie się na niej człowieka jest całkiem niedawne”³⁰⁵. Wskazuje przy tym na fakty paleontologiczne, a wśród nich na ślady działalności prehistorycznego człowieka, a raczej form człowiekowatych rodzaju *Australopithecus* i *Homo* (*Hominidae*), jakimi są *Australopithecus afarensis*, *A. africanus*, *A. robustus/boisei*, *Homo habilis*, *H. erectus*, które pojawiły się około 5 milionów lat

³⁰⁵ Tamże, s. 251.

temu³⁰⁶. Natomiast początek rodzaju *Homo neandertalensis* i *Homo sapiens* sięgałby od 90 do 40 tys. lat temu (koniec epoki plejstocenu w tabeli, w tekście poniżej)³⁰⁷.

³⁰⁶ Por. tamże, s. 253, za P. Lenartowicz SJ, *Problem rekonstrukcji wczesnych człowiekowatych*, „Nauka – Religia – Dzieje. V. Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 8–12. VIII. 1998, red. J. Janik, P. Lenartowicz, Kraków 1990, s. 107-131.

³⁰⁷ Por. *Teologia naturalna*, s. 252.

Era	Okres	Epoka		Formy życia	Kultury				
Kenozoiczna (Neozoiczna) 65 milionów do dziś	Czwartorzęd 2 miliony do dziś	holocen (aluvium) 8150 lat przed Chrystusem			neolit-okr. żelaza mezolit miedzi brązu				
		Plejstocen	<u>wyższy</u> Würm – zimny 37 000 lat Eem – ciepły Riss – zimny	H. sapiens sapiens od 40 000 lat H. sapiensnean- talensis 90 000-35 000 lat Sinanthropus (?)	paleolit	górný	magdaleńska solutrejska oriniacka 14 000-8 000 lat mustierska 40 000-14 000 lat		
			<u>środkowy</u> Holstein – ciepły Mindel – zimny 69 000-300 000	Pithecanthropus javanensis 440 000-220 000 lat		środkowy	akwilska aszelska czukutieńska klaktońska		
	<u>dolny</u> Günz, Cromer, Villefranche Donau 1-2 mln lat	Australopithecus robustus/boisei	dolny (1-2 mln lat)	W Afryce: otoczakowa (preszelsko- aszelska) Oldovay 1-2 mln Lat ogniska nieprzypadkowe 1,5 mln lat					
	Czwartorzęd 2 miliony do dziś	paleogen	neogen pliocen miocen oligocen eocen paleocen	65-26 mln lat 26-2 mln lat	Australopithecus afarensis Austral. africanus Homo habilis niedźwiedź jaskin. H. erectus afric. 5-3 mln lat małpy człekokoszt. nietoperze			narzędzia standardyzowane 2,5 mln lat	
Mezozoiczna 225-65 mln lat	Kreda	135-64 mln lat		rośliny kwiatowe dinozaury, ssaki archaeoptyrex proavis					
	Jura	190-135 mln lat							
	Trias	225-190 mln lat							

Homo neandertalensis, oprócz wykonywania doskonałych (precyzyjnych) narzędzi z kamienia, był świetnym łowcą „grubego zwierza”. Naukowcy dopatrują się u niego przejawów religijności, np. w postaci pochówku intencjonalnego, czyli takiego, gdzie obok złożenia zwłok – zawsze w kierunku wschód/zachód występowały towarzyszące i bliskie mu przedmioty, a troska o osobniki chore i kalekie wśród plemion świadczą, zdaniem badaczy, o jakimś stopniu poczucia moralności³⁰⁸. Poza tym, jak referuje Ziemiański:

„[...] w paleolitycznych jaskiniach rozmieszczonych na łuku biegnącym od Burgundii we Francji poprzez Alpy szwajcarskie, niemieckie, styryjskie, austriackie – do gór Dynarskich znaleziono celowo ułożone przez człowieka z paleolitu czaszki i golenie niedźwiedzi, których wiek ocenia się na 150 000 lat (okres mustierski). Znaleziska te nie wyglądały na składy żywności – byłoby to niecelowe przy dostatku zwierzyny, ani na składy materiałów do garbowania skór, ponieważ tylko świeży szpik nadaje się do tego celu. Zresztą zwyczaje ludów pierwotnych, współcześnie żyjących dowodzą, że nagromadzenie czaszek i kości zwierząt jest śladem ofiar składanych Najwyższej Istocie z tego, co uchodziło za przysmak – ze szpiku. Podobne znaczenie miało zatapianie reniferów obciążonych kamieniami praktykowane w okolicach polarnych”³⁰⁹.

W związku z tymi faktami paleontologicznymi oraz ich interpretacją w świetle faktów etnologicznych, hipoteza, że mogą to być ewentualnie pozostałości po legowiskach zwierząt jest nie do przyjęcia. Paleontologia szacuje, że w pewnym okresie ewolucji form życia na Ziemi (na przejściu od neandertalczyka do *homo sapiens*) pojawił się język symboliczny. Były to najpierw ozdoby, a później już znaki graficzne. Wyraźne malowidła (postaci rysunkowe) datują się na lata 30 000 – 25 000. Malowidła te, stwarzają nastrój sanktuariów. Te obecne na ścianach grot do dziś rysunki par postaci: bizon – koń, bizon – dziki wół, a po nich jeleni i innych spokojnych zwierząt, a na peryferiach lwów, nosorożców i mamutów, nie miały na celu zagwarantowania człowiekowi powodzenia w jakiś magiczny sposób w polowaniach, ale były wyrażeniem światopoglądu, tym bardziej, że powstawały

³⁰⁸ Por. tamże, s. 253, za: F. Rosiński, *Problem wierzeń i kultu w pradziejach ludzkości*, „Studia Philosophiae Christianae”, 11(1975)1, s. 131-133, gdzie dostępny jest opis praktyk rytualnego chowania zmarłych w plemionach kanibalistycznych; oraz por. Ł. Trzeciński, J. Swolkień, *Wprowadzenie do etnologii i religii*, cz. II, Kraków 1990, s. 17.

³⁰⁹ *Teologia naturalna*, s. 254, za: E. Bächler, *Das alpine Paläolithikum der Schweiz*, Basel 1940; O. Menghin, *Der Nachweis des Opfers in Altpaläolithikum*, „Wiener Prähistorische Zeitschrift”, 1926.

naraz w całości i pozostały jako dzieła sztuki prehistorycznej. Wykonanie malowideł naskalnych wymagało ogromnego wysiłku intelektualnego, ale także i fizycznego. Właściwym wnioskiem byłoby więc stwierdzenie, że inspiracje prehistorycznych artystów pochodziły z innego i bardziej specyficznego źródła. Samo zaklinanie w ten sposób przyrody w celu szamanistycznym lub myśliwskim, nie wiązałoby się z tak specyficznym wysiłkiem, ponieważ stany i doznania psychiczne tychże ludzi – artystów świadczą bardziej o otwarciu na transcendencję, niż tylko o trosce o obfitość pożywienia. Jeśli przyjmiemy, że sam widok malowideł (nie mówiąc już o ich tworzeniu) budzi w człowieku uczucia wzniosłości, wycisza jego psychikę, zachwycza, wprowadza stan zadziwienia, kieruje na transcendencję, to ujawnia się w taki sposób duchowość człowieka prehistorycznego, wynikająca z piękna tych wizerunków. Odkryte ponad sto lat temu malowidła naskalne w jaskiniach: *Lascaux* (w południowo-zachodniej Francji, zwanej *prehistoryczną Kaplicą Sykstyńską*), *Altamira* (w północnej Hiszpanii), *Les Trois Frères* (Francja, okolice Montesquieu – Avantes) lub *Cosquer* (podwodna jaskinia w południowej Francji, na przykładu Morgiou koło Marsylii, odkryta w 1991 r.), świadczą o tym, że człowiekowi sprzed 30 000 lat nie wystarczała sama materialna codzienność. To „wychylenie” człowieka prehistorycznego poza codzienną rzeczywistość – sugeruje jego otwarcie się na transcendencję i jest, jak się zdaje, przejawem intuicji religijnej pierwotnych twórców. W tym sensie wyrażona w malowidłach naskalnych ideologia wskazuje na „intuicyjne przeczucie Boga”³¹⁰. Zresztą pomysł, aby prehistoryczne znaki i obrazy traktować jako przejawy natury ludzkiej i jako narzędzia skłonne do analizy pierwotnego człowieka, umożliwiające mu poszukiwanie odpowiedzi na nurtujące go pytania dotyczące otaczającego go świata i własnego człowieczeństwa, przez uprawianie sztuki i religię, nie jest nowy³¹¹.

To, co Ziemiański interpretuje jako przejawy religijności na podstawie faktów paleontologicznych, można napotkać w literaturze religioznawczej jako tzw. zagubiony paradygmat badawczy, który opiera się na hipotezie, że istnieją przesłanki, aby malowidła naskalne (rysunki i znaki) uważać za ekspresję określonych stanów i doznań psychicznych prehistorycznych artystów, świadczącą o ich otwarciu na transcendencję. Oznacza to, że dojście do poznania Boga mogło być związane, jak to sugerował Henry Bergson, z doświadczaniem *sacrum*, czyli z czymś, co jest bardziej intuicją, niż samą rozumnością³¹².

³¹⁰ Por. Ł. Serwiński, *Ekspresja intuicji religijnej w europejskim malarstwie*, w: M. Zamojska-Król (red.), *Miedzy mową a ciałem. Człowiek w swych odsłonach*, Kraków 2013, s. 11-32.

³¹¹ Por. E. Morin, *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, Warszawa 1977, s. 273.

³¹² Por. S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1982; H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, Kraków 2004; Poza nauką i filozofią Bergson odróżniał jeszcze „nurt życia”, który kierował się właśnie

Ten zagubiony paradygmat, a ściślej pozbawienie refleksji filozoficznej oraz rozważań na temat natury ludzkiej, jako zespołu wspólnych wszystkim ludziom specyficznych właściwości zarówno intelektualnych, jak i emocjonalnych, Ziemiański rozumie inaczej. Same „czyste” ślady prehistoryczne działalności i życia ówczesnego człowieka interpretuje jako dane wyjściowe do głębokiej refleksji nad naturą człowieka, która ma wymiar materialno-duchowy. Następnie, na podstawie stwierdzonych naukowo faktów paleontologicznych (później etnologicznych), wnioskuje o konieczności istnienia Adresata relacji transcendentalnej człowieka. Przyjmuje, że takie fakty, jak choćby rytuał pochówku intencjonalnego, czy składanie ofiar istocie wyższej, nie powinno być interpretowane tylko i wyłącznie jako wyraz zaspokojenia potrzeb codzienności. W związku z tym wnioskuje o powszechnym *przekonaniu* o istnieniu Boga u prehistorycznych ludzi. To powszechne przekonanie ostatecznie otrzymuje status faktu, czyli empirycznego punktu wyjścia argumentacji³¹³.

Podobnie ma się rzecz z faktami etnologicznymi, które *de facto*, stanowią dla nauki komentarz uzupełniający znaleziska paleontologiczne³¹⁴. Fakty etnologiczne prezentuje Ziemiański w oparciu o wyniki badań Wiedeńskiej Szkoły Etnologicznej, której założycielem był Wilhelm Schmidt SVD. Zawarł on bogaty materiał faktograficzny w monumentalnym dziele: *Der Ursprung der Gottesidee*. Metoda tej szkoły polega na tym, że za pomocą kryterium jakościowego (zbiór cech) i ilościowego (proporcja występowania cech) na podstawie stwierdzenia cech wspólnych, a pominięcia cech własnych danej grupie etnologicznej dokonano podziału ludów pierwotnych na grupy³¹⁵.

Wszystko to, co wiąże się z obyczajami bądź rytuałami współcześnie żyjących ludów pierwotnych, w myśl powyższego stanowiska, uzupełnia wiedzę o faktach paleontologicznych. To swoiste „połączenie” religijności prehistorycznych ludzi z religijnością obecnie żyjących ludów pierwotnych w organizacjach plemiennych w różnych częściach naszego globu, prowokuje do pytania o to, co je rzeczywiście łączy? Tym bardziej, że współczesne plemiona pierwotne nie posiadają mitów i wspomnień na

doświadczeniem bezpośrednim, które może uchwycić głęboką istotę rzeczywistości. Poznanie intelektualne, będąc abstrakcyjnym tylko i zawsze dyskursywnym, służy wprowadzić nauce, ale obce jest metafizyce życia – bezpośredniemu doświadczeniu „wnętrza jakiegoś przedmiotu, aby utożsamić się z tym, co ma on w sobie jedynego, a więc niewyraźnego”. Człowiek obcuje ze światem poprzez intuicję, która jest objawieniem energii twórczej człowieka. Twórczy proces ewolucyjny człowieka wyjaśnić można wyłącznie jako dzieło boskiej energii – jako zaplanowany i nieomylny, zawierający wewnętrzną celowość, Por. H. Bergson, *Myśl i ruch, dusza i ciało*, Warszawa 1963, s. 19.

³¹³ Por. *Teologia naturalna*, s. 270.

³¹⁴ Por. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, t. I – XII, Münster-Westfalen 1912-1955.

³¹⁵ Por. H. Zimoń, *Geneza monoteizmu ludów pierwotnych w ujęciu Wilhelma Schmidta*, w: B. Bejze (red.), *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, Warszawa 1978, s. 171-183.

temat „starszych” od siebie. Ciekawy wątek wymagający wyjaśnienia dotyczy również paradygmatu ewolucji człowieka, który konsekwentnie mógłby tę czasowo – okresową „odległość” wytłumaczyć. Do takich współczesnych plemion należą dziś: w części arktyczno-amerykańskiej Czukczowie, Korjacy, Samojedzi w Syberii, Ajnowie w Japonii, Eskimosi w północnej Kanadzie, Indianie w północno-środkowej Kalifornii oraz na wybrzeżach Ameryki Północnej i w północnych, wschodnich i środkowych częściach Ameryki, oraz na Ziemi Ognistej południowej Ameryki. Do grupy centralnej należą zaś: Pigmeje i Pigmoidzi afrykańscy z Gabonu znad rzeki Ituri, Babinga, Baćwa i Batwa; Pigmeje azjatyccy, Andamanie, Semangowie na Malacce, Negrycy na Filipinach, Weddowie na Cejlonie w Sri Lance. Do grupy południowo-wschodnioaustralijskiej zaś: Kurnai, Kulin, Juin–Kuri, Wiradiuri–Kamilaroi.

Wszystkie powyższe plemiona wierzą w istnienie Najwyższej Istoty, choć różnie ją nazywają i określają w sposób opisowy lub poetycki – zgodnie z przymiotami ontycznymi bądź moralnymi Boga³¹⁶. Świadection ich religijności to obserwowane wierzenia, kult i moralność. Według Ziemiańskiego już samo nazewnictwo tychże cech może świadczyć o tym, jaki „ich” Bóg jest. Oto wybrane przykłady: wszechwiedza („który wie i widzi wszystko”, „tylko Bóg jest mądry”, „Wielkie oko” itp.), wszechobecność („Ten, który jest wszędzie”, „Bóg jest jak wiatr albo powietrze” itp.), wszechmoc („Ten, który ma pełnię mocy”, „Którego grzmoty budzą przerażenie wszystkich ludzi”, „Ma władzę nad duchami” itp.), wieczność („Potężna nieruchoma skała, która nigdy nie umrze”, „Bóg jest wiecznym z lasu” itp.), transcendencja („Ten, którego nie da się wytłumaczyć”, „Daleki mieszkaniec nieba”, „Ten, który powstał sam z siebie”, „Na początku był Bóg. Dzisiaj jest Bóg, jutro będzie Bóg. Kto może zrobić obraz Boga? Nie ma On ciała. Jest On jak słowo! Już go nie ma, a jednak nadal żyje! Taki jest Bóg!” itp.), miłosierdzie („Bóg litościwy”, „łaskawy”, „miłosierny” itp.), sprawiedliwość („Bóg wszystko wyrównuje”, inne bezpośrednio odwołania przy składaniu, np. przysięgi, itp.), świętość („Bóg jest czystym królem bez skazy” itp.). Ponadto, Bóg postrzegany jest jako transcendentny w doświadczeniu i odwoływaniu się do niego, jednak w praktyce okazuje się immanentny. Do tego, ludy pierwotne unikają antropomorfizowania Boga, np. „Ten, który jest sam sobą, powstał sam z siebie”. Stwierdza także, że niemal wszystkie ludy pierwotne traktują Boga tak samo i porównywalnie co do jego cech i co do przekonania, że Bóg stworzył człowieka i świat. Znane jest również pojęcie stworzenia przez samo myślenie i akt woli lub życzenie Boga.

³¹⁶ Por. *Teologia naturalna*, s. 256.

Powszechne jest też przekonanie, że Bóg stworzył pierwszą parę człowieka i stąd, według Ziemiańskiego, mogła się również upowszechnić nauka o małżeństwie monogamicznym. Na podstawie tych wierzeń pisze więc:

„Istota Najwyższa przebywa w niebie. W jakiś sposób kontaktowała się z ludźmi żyjącymi na ziemi i pouczyła ich o obowiązkach religijnych, moralnych i społecznych. Bóg jest Prawodawcą i Stróżem moralności w życiu teraźniejszym i przyszłym. Nazywa się Go: Panem, Właścicielem, Dawcą, Podporą wszechświata, Boskim sprawcą światów, Starym u góry, Wielkim Duchem, Prastarym itp. [...] Wierzą w istnienie duchów dobrych i złych, Bóg jednak panuje nad duchami i posługuje się nimi, np. do ukarania człowieka. U wielu szczepów obok Istoty Najwyższej istnieje duch opiekuńczy zwierzyny, który jest uosobieniem pewnych funkcji Stwórcy oraz inne bóstwa, choć podległe, bo stworzone. [...] Duchy zmarłych po śmierci dostają się do nieba, gdzie czeka ich nagroda”³¹⁷.

Istnieje też u większości ludów pierwotnych podanie o jakimś grzechu, ujęte w formę mitu. Panuje przekonanie, że ten grzech spowodował oddalenie się Boga od ludzi, wcześniej przyjaźnie przestającego z nimi. Powszechne jest też zachowanie wspomnienia o potopie jako karze za grzechy.

Przejawem kultu ludów pierwotnych jest modlitwa, czyli krótkie wezwania i prośby formuły dziękczynne połączone z gestami, a niekiedy modlitwa wewnętrzna. Wdzięczność za dary wyrażana jest składaniem ofiar z pierwocin roślinnych i zwierzęcych³¹⁸. Kolejna forma kultu to uroczystości sakralne, które są niezwykle bogate pod względem modlitw, składania ofiar, śpiewów, tańców, bogatej oprawy przygotowywanej przez wszystkich członków szczepu. U ludów tych istnieje przekonanie, że sama Istota Najwyższa poleciła im ich celebrowanie. Odniesienie do Boga wyrażane jest też na co dzień, np. w przysłowiach, pozdrowieniach, a nawet w imionach teoforycznych nadawanych dzieciom.

Uzasadniane religijnie jest u ludów pierwotnych respektowanie moralności w życiu rodzinnym i seksualnym, w zasadach i regułach życia wspólnotowego, między innymi, w poszanowaniu prawa własności indywidualnej i plemiennej. W przypadkach wykroczeń przeciw utrwalonemu systemowi postępowania i zachowania, złoczyńca jest poddawany

³¹⁷ Tamże, s. 258.

³¹⁸ „Nie składają jej ludy bardzo biedne, np. Jamanowie, północno-wschodni Australijczycy i niektóre szczepy kalifornijskie. W ofierze składa się zwykle środki żywnościowe i to jak najlepsze. U niektórych szczepów (np. Semangowie), istnieje ofiara z własnej krwi (dla prześlągnięcia Boga w czasie burzy)”, w: tamże, s. 259.

karze (np. wydalenie ze wspólnoty), przede wszystkim po to, aby zabezpieczyć dobro i bezpieczeństwo całości szczepu. Stosunki rodzinne (małżeństwa monogamiczne) oparte są na trosce o dzieci i szacunku dzieci wobec rodziców. Jak pisze Ziemiański: „W rodzinie kobieta zajmuje zaszczytne miejsce i żaden mężczyzna nie odważy się ograniczać praw kobiety”³¹⁹. Z perspektywy człowieka współczesnego, a zwłaszcza spotykanych w dużej liczbie nadużyć, bądź dysfunkcji w rodzinie, fakt ten, który jest normą życia wspólnotowego życia rodzinnego na poziomie plemiennym, ma szczególną wymowę i znaczenie, tym bardziej, że to, co „pierwotne” należałoby traktować raczej nie jako regres cywilizacyjny, ale jako synonim postępowania zgodnego z naturą.

Wszystkie te fakty są ilustracją dla drugiej przesłanki argumentu, stwierdzającej powszechne przekonanie ludzkości o istnieniu jedynej Istoty Najwyższej. Ziemiański uznaje więc za udowodniony monoteizm ludów pierwotnych. Przystępuje następnie do zbadania genezy tego faktu. Poddaje pod dyskusję różne proponowane źródła tej religijności. W tej kwestii stwierdza:

„Szereg teorii, wychodząc z przekonania, że człowiek nie może dojść do poznania Boga drogą rozumowania i że objawienie ze strony Boga jest nierealne, wyjaśnia powstanie religii mechanizmem ewolucji. Stawia się szereg hipotez dotyczących pojawienia się i rozwoju pojęć religijnych. Początek tym poglądom dał pozytywista August Comte, który stworzył filozoficzny system ewolucji i starał się włączyć do tego systemu także zjawisko religijności”³²⁰.

W myśl ewolucjonistycznego schematu powstania religii – od stadium alogicznego, przez prelogiczne – z chwilą pojawienia się życia umysłowego człowieka miał on wytworzyć różne formy tzw. protoreligii: animizm, fetysyzm, totemizm, magizm. Ziemiański omawia je kolejno. Najpierw poddaje krytyce teorię animizmu (*anima* – dusza), czyli hipotezę, że wspólną dla wszystkich religii jest wiara w istoty duchowe Edwarda Tylera, następnie koncepcję religii socjologiczną Emilé’a Durkheima, zwaną totemizmem. I o niej krakowski filozof wypowiada się negatywnie:

„E. Durkheim upraszcza zjawisko religii: nie tylko to, co święte, jest przedmiotem religii, ale także Bóg osobowy. Totemizm nie jest zresztą religią, lecz instytucją o charakterze przymierza (społeczną) opartą

³¹⁹ Tamże, s. 260.

³²⁰ Według Ziemiańskiego, poglądy ewolucjonistyczne na powstanie i rozwój religii szczegółowo przedstawił oraz poddał je krytyce bp Lech Kaczmarek w książce *Istota i pochodzenie religii*, Poznań 1958, s. 197-267, por. *Teologia naturalna*, s. 261

w ramy religijne. [...] Człowiek chciał osiąść pewne cechy zwierząt, jak zwinność, siłę, czujność, zmysł opiekuńczy. Obserwując wzajemną łączność i współpracę zwierząt, naśladował ją w swoim klanie, w procesie oswajania i spokrewnienia”³²¹.

Jego zdaniem, wielu badaczy, nie tylko Durkheim, popełniało błąd polegający na zbyt pochopnych wnioskach z czynionych badań i obserwacji, które bazowały na powierzchownych wrażeniach wyniesionych z zetknięcia się z ludami pierwotnymi. Przywołując kolejnych autorów i ich badania, autor *Teologii naturalnej* przychylił się zdecydowanie do tezy, że ludy pierwotne posiadają od swoich początków ideę Najwyższej Istoty. Koronnym świadectwem dla jego stanowiska pozostają badania Wilhelma Schmidta przeprowadzane na Pigmejach, które prowadzą do następujących wniosków: po pierwsze, religia Pigmejów ma charakter teistyczny; po drugie, pojęcie Istoty Najwyższej nie jest jednoznaczne i zawiera się pomiędzy postacią bóstwa niebiańskiego oraz bóstwa puszczy i zwierzyny; po trzecie, praktyki magiczne Pigmejów służą przekazywaniu siły życiowej (samej tej siły nie tworzą). W związku z tym, po stwierdzeniu istnienia pramonoteizmu wśród ludów pierwotnych oraz wykluczeniu możliwości powstania religii na drodze ewolucji, pozostaje jeszcze problem pochodzenia i genezy idei Boga u ludów pierwotnych. Czy stało się to na drodze rozumowania przyczynowego? A może było to konsekwencją ubóstwienia jakichś przybyszów z kosmosu? Jeśli nie ma innego wyjaśnienia, to pozostaje jeszcze praobjawienie się samego Boga³²².

Pierwsza możliwość (rozumowe poznanie) ma pewne racje za sobą: człowiek pierwotny posiadał zdolność rozumowania i mógł wnioskować ze skutków o przyczynie i w ten właśnie sposób, dzięki rozumowaniu, dojść do istnienia ostatecznej Przyczyny świata. Ziemiański zaraz dodaje jednak, że ludy pierwotne nie stworzyły filozofii i nie sformułowały argumentacji za istnieniem Boga: jeśli istniało jakieś poznanie Boga, to było ono intuicją, a nie dyskursem. Pisze, więc:

³²¹ *Teologia naturalna*, s. 263.

³²² Hipoteza dotycząca przybyszów z cywilizacji pozaziemskich jest mało prawdopodobna. Nie ma powodu, aby omawiać ją szerzej w niniejszej rozprawie, tym bardziej, że nie jest ona bezpośrednio związana z tematem bądź metodą argumentacji za istnieniem Boga, jaką Ziemiański przyjął. Niemniej jednak, warto wspomnieć, że w trosce o młode pokolenie, krakowski jezuita w swojej *Teologii Naturalnej* poddał krytyce poglądy na temat tzw. UFO (ang. *unidentified flying object*), czy też możliwości podróży (a raczej jej braku) jakichś kosmitów między systemami gwiazdowymi.

„Rozumowanie takie nie wyjaśniałoby powszechności wierzeń u ludów pierwotnych (brak ateistów) oraz jednolitości wierzeń i praktyk religijnych u ludów tak od siebie oddalonych, że trudno byłoby o zapożyczenia”³²³.

Przeciwno rozumowemu dojściu do Boga przez ludy pierwotne świadczy też fakt, że na ich religię nie składają się prawdy czysto spekulatywne, lecz konkretne i życiowo ważne, oraz to, że w samych wierzeniach tych ludów spotyka się wątki o tym, że wiarę swoją zawdzięczają praojcom i założycielom rodu, czyli najstarszym znanym przodkom szczepu, od którego się wywodzą i poza który ich historia nie sięga. Dlatego mogli wiarę swą otrzymać od samego Boga, tym bardziej, że w samej treści tychże wierzeń zawierają się prawdy, do których sam człowiek nie mógł dojść, jak choćby: „Najwyższa Istota jest przychylnie nastawiona do ludzi, że jest moralnie dobra, że dusze dobre po śmierci zamieszkają z Bogiem w niebie”³²⁴. Kompleks elementów religijnych w porównaniu do innych zjawisk kulturowych (jeśli religię spróbujemy potraktować jako zjawisko tylko kulturowe) jest bardziej stały niż inne przejawy kulturowe. Elementy religijne tychże wierzeń są odporne na wpływy środowiska, np. innych plemion i ich wierzeń. Można zatem wnioskować, że gdyby kompleks ten miał być wymyślony przez człowieka, nie cechowałby się tak wielką stałością i niezależnością od innych elementów kultury i środowiska. Podobnie, więc, jak W. Schmidt, Ziemiański przyjmuje, że nawet gdyby człowiek pierwotny własnym rozumem doszedł do przyjęcia istnienia Boga, to dopiero praobjawienie tłumaczyłoby w pełni „jedność i zwartość wierzeń najstarszej ludzkości, pełnię dobroci i świętości Istoty Najwyższej oraz całą wzniosłość i żywotność prareligii”³²⁵. Ostatecznie krakowski filozof dochodzi do wniosku, że najbardziej prawdopodobnym źródłem przekonania o istnieniu Boga jest praobjawienie. Przyjmuje także tezę mówiącą, że to wyłącznie fakt praobjawienia mógł wzbogacić wiedzę człowieka pierwotnego o „teorię” grzechu. Natomiast zasady sumienia i ich złamanie powodują u niego poczucie winy. We wnioskach stwierdza, że „trudno zrekonstruować pierwotną, najstarszą religię ludzkości i definitywnie rozstrzygnąć zasadność hipotezy praobjawienia”³²⁶. Tym bardziej jest to trudniejsze do wykonania, że obrazy Boga są różne i zależne od tego, czy uda się

³²³ Tamże, s. 267, za: A. Bronk, *Język etnologii na przykładzie teorii religii W. Schmidta. Analiza metodologiczna*, Lublin 1974, s. 94.

³²⁴ *Teologia naturalna*, s. 269.

³²⁵ Tamże, s. 269, za: H. Zimoń, *Naturalne i nadprzyrodzone pochodzenie monoteizmu ludów pierwotnych w ujęciu W. Schmidta*, w: W. Słomka (red.), *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, Lublin 1986, s. 43 i 49.

³²⁶ *Teologia naturalna*, s. 270.

oddzielić i uchwycić w nich sam obraz, czyli jakieś pojęcie Boga od samego Boga³²⁷. W rezultacie sam obraz Boga może różnić się od wiedzy przekazanej w trudnym do udowodnienia praobjawieniu, choć, moim zdaniem, tak samo trudno byłoby praobjawieniu w sposób uzasadniony zaprzeczyć. Na koniec prezentacji argumentu z powszechnego przekonania krakowski filozof konstatuje:

„Zwalczanie idei Boga ze strony ateistów, noszące cechę gwałtowności i zdenerwowania, świadczy, że nie mają oni czystego sumienia, lecz podświadomie są przekonani o prawdziwości faktu istnienia Boga”³²⁸.

Należałoby to interpretować jako próbę wzmocnienia wcześniej przyjętej przez Ziemiańskiego tezy, że powszechne przekonanie ludów, zwłaszcza pierwotnych, o istnieniu Istoty Najwyższej nie może być błędne i że człowiek – posiadający przecież naturę materialną i duchową zarazem – nie powinien godzić się na negację istnienia Stwórcy. Ateiści, ale często anty-teiści nie tylko negują ewentualne istnienie Boga, ale nierzadko swoją postawą, tj. życiem, działaniem, uczuciami przeciwstawiają się „idei Boga”.

Wracając do faktu powszechnych i obecnych w różnych krańcach świata przekonań ludów pierwotnych (jak też współczesnych), można przyjąć, że teza: „Bóg istnieje”, wyprowadzona przez Ziemiańskiego na podstawie tych przekonań, nie jest błędna i nie wynika z błędnych interpretacji.

5.5. Stanowisko Ziemiańskiego wobec innych możliwości argumentacji za istnieniem Boga

Stanowisko Ziemiańskiego wobec innych możliwości argumentacji za istnieniem Boga dotyczy głównie tzw. wyjątków od praw przyrody. Utrzymując styl przedstawiania kolejnych dowodów na istnienie Boga, można pokusić się o sformułowanie wiodącej tezy argumentu z wyjątków od praw przyrody. Miałaby ona postać następującą:

Niektóre fakty nie dają się wyjaśnić regułami praw przyrody, skoro jednak zachodzą, to są to wyjątki potwierdzające istnienie Bytu nadprzyrodzonego, czyli transcendentnego wobec natury.

Prawa przyrody obejmują cały Wszechświat, rzeczywistość istniejącą (nieograniczoną wyłącznie do świata materialnego), w skład której nie wchodzi działalność

³²⁷ Por. *Filozoficzne poznanie*, s. 7.

³²⁸ *Teologia naturalna*, s. 270.

człowieka i jej wytwory. Nie istnieją one poza bytami materialnymi, jako jakieś platońskie idee, (choć niektórzy, jak M. Heller, przypisują matematyce platoński charakter istnienia), lecz są skodyfikowaniem własności bytów materialnych, dzięki ich powtarzalności i względnej stałości, metodą indukcji (która jest podobna do abstrakcji dokonywanej na terenie pojęć) i sformułowane w wyrażeniach systemu nauki. Przyroda (z łacińskiego – *natura*) obejmuje zjawiska fizyczne, ale także *życiowe*. Metodologicznie argument ten nie różni się od pozostałych, bo i w nim fakty wyjątkowe, nie posiadające w sobie wyjaśnienia interpretuje się w oparciu o regułę pomostową, czyli zasadę racji dostatecznej. Według tej zasady istnieje przyczyna, która sprawia, że pewne fakty zachodzą. Jeśli nie jest nią *natura* (przyroda), nie jest nią człowiek ani żaden z jego wytworów, to przyczynę stanowi coś ponadnaturalnego, czego sama natura nie posiada. Stąd nazywanie „tego” (czegoś ponadnaturalnego) transcendentnym jest właściwe.

Struktura argumentu z wyjątków od praw przyrody składa się, tak jak każdego z wcześniejszych, z dwóch przesłanek i wniosku:

1. Zachodzą fakty, które są odstępstwem od praw przyrody.
2. Fakty te wymagają wyjaśnienia pozaprzyrodniczego.

Wniosek: Istnieje Byt transcendentny w stosunku do przyrody, będący przyczyną odstępstw od praw przyrody³²⁹.

Łatwo zauważyć, że „szkielet” rozumowania jest jednocześnie obowiązujący w różnych wariantach wcześniej omówionych dowodów na istnienie Boga. Powyższy schemat po zmodyfikowaniu treściowym może się nadawać do przedstawienia każdego innego argumentu na istnienie Boga. Jest więc reprezentatywny dla całej metodologii argumentacji teodycealnej. Pozostaje jeszcze pytanie, dlaczego Ziemiański nie rozpoczął swojej argumentacji w oparciu o swój „metafizyczny pomost”, zwany tu także regułą mostową, od faktów cudownych, jakie stwierdził Kościół katolicki? Może dlatego, że osłabiałoby to status i walory obiektywności poznania filozoficznego i spotkałyby się z zarzutem (współcześnie kierowanym przeciw Tomaszowi) teologizowania, czyli forsowania takiego rodzaju poznania, w którym dąży się mniej lub bardziej świadomie do potwierdzania przyjętych prawd wiary. Tymczasem mogłoby to argumentację za istnieniem Boga pozbawić największego atutu w postaci stosowania w punkcie wyjścia danych przyrodniczych i wyników badań naukowych.

³²⁹ Tamże, s. 270.

Wracając do przesłanek, warto zauważyć, że autor bierze pod uwagę stałość i powszechność zachowania się i zależności zjawisk wyrażanych w prawach przyrody, przyjmując w nich determinizm, czyli takie zachowanie się przedmiotów, że jednoznacznie określone przyczyny wywołują określone skutki. Dzięki temu możliwe jest przewidywanie i retrospekcja zdarzeń, tak istotne w badaniach empirycznych.

W pierwszej przesłance Ziemiański stwierdza, że zdarzają się w świecie fakty, dla których nie widać wyjaśnienia w obrębie praw natury. Grupuje je następująco³³⁰:

- a) zawieszenie praw przyrody na jakimś odcinku, np. przez unicestwienie jakiegoś podmiotu, np. nagłe usunięcie bakterii czy wirusów, bez operacji czy lekarstw, sprawiające zdrowie. Samo tylko przejście z jednego stanu do drugiego nie będzie „zawieszeniem prawa przyrody”, bo dokona się zgodnie z naturą rzeczy, czyli tkwiącym w niej prawem,
- b) przeciwdziałanie (równoważenie wpływów): Bóg może bez stworzenia jakiegoś bytu z jego wyposażeniem energetycznym, sam wpływać bezpośrednio na rzeczywistość przez siebie stworzoną, np. uciszyć burzę na jeziorze, nawrócić Szawła na Pawła, podobnie jak się to dzieje w przyrodzie w sposób naturalny, gdy np. pies zatrzyma złodzieja,
- c) uzupełnienie, czyli dodanie jakiejś siły sprawczej lub materii, dotworzenie aktualne, co spowoduje w konsekwencji działanie lub przeciwdziałanie. Przykładem może być dotworzenie 3 cm kości piszczelowej i 3 cm kości strzałkowej u Pierre Rudder³³¹. W tym przypadku chodzi nie tylko o daną ilość materii, ale też o jej ukształtowanie w kość i to o właściwym kształcie. Pośrednio to dotworzenie powoduje właściwe funkcjonowanie organizmu.

To są warunki fizyczne, które pozwalają na stwierdzenie, że nastąpiło odstępstwo od praw przyrody.

Fakty, które są odstępstwem od praw przyrody klasyfikował już Tomasz. Wymieniał ich trzy rodzaje: *supra naturam*, które całą swą treścią przerastają porządek natury i których

³³⁰ Por. *Teologia naturalna*, s. 271.

³³¹ W 1875 roku Pierre de Rudder, kasztelan, pojechał do w Oostacker pod Gandawę, gdzie zbudowano kaplicę i grotę na cześć objawień Matki Bożej w Lourdes. Siedem lat wcześniej uległ poważnemu wypadkowi, w którym doszło do otwartego złamania dwóch kości nogi - piszczelowej i strzałkowej. Kości nie chciały się zrosnąć. W ranę wdała się infekcja grożąca gangreną. Lekarze sugerowali amputację nogi. Rudder gorliwie modlił się pod repliką Figury Lourdeńskiej. Nastąpiła wtedy odbudowa kości w przeciągu kilku minut, a rana się zagoiła. 20 lat później, po śmierci Pierre'a ekshumowano i szczegółowo przebadano jego ciało. W raporcie medycznym odnotowano, że "owo zrośnięcie" wykazane przez autopsję, nie mogło się odbyć drogą naturalną. Niżej podpisani uważają więc, że należy je traktować jako nadnaturalne i cudowne", por. *Cuda Lourdes*, pr. zbior., Ringier Axel Springer 2010, s. 94-97.

jako takich natura nigdy nie mogłaby działać – przykładem jest przemiana wody w wino; *contra naturam*, czyli takie przewyższenie porządku natury stworzonej, że dokonuje się ono ze względu na sam podmiot, w którym zachodzi, a nie ze względu na to, co się w nich dokonuje – przykładem jest wskrzeszenie zmarłego; natomiast uzdrowienia (nagłe ustąpienie choroby, nagłe zagojenie się rany), które mogłyby dokonać się również podczas normalnego leczenia, ale dokonały się bez niego, zostały przez Tomasza nazwane *praeter naturam*. Koncepcja cudu (odstępstw od praw natury) prezentowana przez Tomasza jest konsekwencją jego sposobu ujmowania natury bytów i charakteru praw przyrody. Oznacza to, że działanie bytów odbywa się zgodnie z odwiecznym prawem, który jest planem mądrości Bożej³³². W myśl tego, także i sama natura jest elementem tego planu, a byty materialne mają określoną rolę, zgodnie z poniższymi twierdzeniami:

„Tylko byt absolutny [...] jest przyczyną najgłębszą i ostateczną wszelkiego bytu przygodnego. Jeśli twierdzimy, że byty te są przyczynami nowych rzeczy, własności i zmian, uważamy je za przyczyny drugorzędne, przetwarzające to, co zostało powołane do bytu przez Stwórcę. [...] Byt absolutny podtrzymuje w istnieniu byty przygodne, zachowując ich naturalną autonomię działania zgodnego z metafizyczną strukturą ciał”³³³.

Podczas, gdy Tomasz na zjawiska odstępstwa od praw natury spogląda poprzez obiektyw „mądrości Bożej”, które to założenie jest już przyjęciem prawdy „Bóg istnieje” (*a priori*), jest niedopuszczalne. W punkcie wyjścia analizy filozoficznej złożoności bytowej oraz praw natury stawiane są dane wyjściowe, czyli fakty, a nie założenia. Konkretnie mówiąc, są to wyniki badań nauk ścisłych. Są to także fakty wynikające z możliwości percepcyjnych świata przez człowieka. Bóg, owszem, jest odkrywany, ale nie jako cel prowadzonych badań i wniosków. Jest odnajdywany jako wyjaśnienie istniejącego świata, a nawet Wszechświata z całą jego złożonością i różnorodnością. Do tego stopnia, że początkowy „problem” cudów, czy odstępstw od praw natury, choć przestaje być ewentualnym „problemem”, to nie przestaje być tajemnicą z jednoczesnym wskazaniem na Czynnika pozaprzyrodniczego, na Byt transcendentny. Zgodnie z maksymą: „Nie zawsze

³³² Por. M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, Lublin 2006, s. 99 oraz 102; także por. *Teologia naturalna*, s. 271. O zdarzeniu cudownym, jego genezie i analizie pisze szeroko: A. Świeżyński, *Aspekt empiryczny zdarzeń cudownych jako przedmiot filozofii przyrody*, w: M. Kuszak-Bytniewska, A. Łukasik (red.), *Filozofia przyrody współcześnie*, Kraków 2010.

³³³ S. Mazierski, *Współczesne koncepcje praw przyrody*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 10 (1967) 2, s. 36.

wiemy, co przyroda może, ale wiemy, czego przyroda na pewno nie może”. Jak podaje, przyroda nie może dokonać autokreacji materii lub zatrzymać wzrostu entropii³³⁴.

³³⁴ Por. *Teologia naturalna*, s. 272.

6. Wybrane aspekty argumentacji Ziemiańskiego za istnieniem Boga

Po opracowaniu argumentacji Ziemiańskiego za istnieniem Boga przedmiotem analizy w niniejszym rozdziale będą wybrane jej aspekty, takie jak: pojęcie bytu, transcendentalność, realizm argumentacji oraz empiryczność i scjentyzm. W tym celu przywołane zostaną niektóre poglądy innych współczesnych filozofów, żeby – po pierwsze – uwypuklić oryginalne pomysły Ziemiańskiego w filozofii Boga oraz – po drugie – omówić je na tle niekiedy znacząco różniących się stanowisk filozoficznych.

6.1. Pojęcie bytu

Refleksja nad naturą pojęcia bytu – pojęcia ogólnego – pozwala stwierdzić, że jako obraz rzeczywistości istnieje ono intencjonalnie w umyśle. Pojęcie bytu istnieje, ale jako byt myślny, modyfikacja intelektu. Jako pojęcie formalne, istnieje przypadłościowo, w przeciwieństwie do substancjalnego istnienia bytów konkretnych powiązanych z przypadłościami, które mają też wtórne istnienie pozamyślowe. Tak właśnie wyrażone stanowisko Ziemiańskiego, bierze pod uwagę pogląd Franciszka Suáreza na temat odróżnienia pojęcia formalnego od pojęcia obiektywnego. Pojęcie formalne jest „ostateczną formą myśli”, obiektywne zaś to treść prezentowana przez pojęcie formalne³³⁵. Dlatego, jak była o tym mowa: „To nie pojęcie bytu istnieje, tylko każdy byt, ujęty przez nas schematycznie w pojęciu, istnieje”³³⁶.

Tworzenie pojęcia bytu zaczyna się od rzeczywistości istniejącej w ten sposób, że formułuje się sądy egzystencjalne pozytywne stwierdzające istnienie, oraz sądy negatywne, zwane separacją, w których uznaje się wielość konkretnych bytów, mówiąc, że „jedno” nie jest „tym samym”, co coś innego. Ta wielość jest warunkiem każdej abstrakcji, także metafizycznej³³⁷. Ziemiański dystansuje się więc od koncepcji separacji prezentowanej w lubelskiej szkole filozofii klasycznej³³⁸.

³³⁵ Por. S. Ziemiański, *Czy Franciszek Suárez był esencjalistą?*, w: S. Janeczek (red.), *Oblicza filozofii XVII wieku*, Lublin 2008, s. 516-517.

³³⁶ *Teologia naturalna*, s. 16.

³³⁷ Por. tamże, s. 11. Por. artykuł: *Abstrakcja czy separacja?* „Rocznik Wydziału Filozoficznego WSFP Ignatianum w Krakowie”, 2000-2001, s. 61-65.

³³⁸ Por. M. A. Krąpiec, *Dzieła. Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 121-145 oraz por. S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999, s. 84-86.

Nieco inaczej istniejącą rzeczywistość ujmowali Stefan Swieżawski i M. Krąpiec. Choć ich ujęcie nie jest bezpośrednim przedmiotem obecnych rozważań, warto poświęcić im nieco uwagi dla lepszego doprecyzowania stanowiska samego Ziemiańskiego. Pojęcie bytu zdaniem Swieżawskiego i Krąpca formowane jest w procesie separacji, a nie abstrakcji, którą w tym kontekście poddają krytyce. Przeciw formowaniu pojęcia bytu poprzez abstrakcję logiczną (zakresową) tak wypowiada się S. Swieżawski:

„I tutaj obok pojęć, których nazwom nie odpowiadają żadne desygnaty rzeczywiste, można też i pośród pojęć bytów rzeczywistych skonstruować całe łańcuchy stosunków zakresowych. Podobnie, jak i w abstrakcji potocznej, zaprowadzą nas owe „łańcuchy zakresowe” do pojęcia bytu bez żadnych już bliższych określeń. [...] Od jakiegokolwiek przedmiotu szczegółowego wyszlibyśmy, to ustalając stosunki zakresowe między pojęciami o zakresach coraz szerszych a obejmujących sobą zakresy pojęć zakresowo węższych doszlibyśmy do pojęcia bytu, przy czym jednak nie wolno nam zapominać, że mamy tu do czynienia z pojęciem bytu wypracowanym poprzez abstrakcję totalną, z pojęciem ważnym i zdatnym na gruncie logiki, ale nie na terenie metafizyki”³³⁹.

W logice funktorowej operuje się zakresami, a treść traktuje się poniekąd anonimowo pod znakami zmiennych, ale w metafizyce jest też coś podobnego, bo nazwa „treść” funkcjonuje jak zmienna (x) w logice, i ma zakres nieograniczony, z tą różnicą, że w logice można pod zmienną podłożyć dowolne wyrażenie, a w metafizyce – jakikolwiek byt rzeczywiście istniejący.

Zdaniem Krąpca i Swieżawskiego pojęcie bytu powstaje nie w poznaniu pojęciowym, lecz sądowym, którego złożony charakter odpowiada złożeniu samych rzeczy z tego, że są (istnienie) i z tego, czym są (treść). W rezultacie, jak twierdzi Krąpiec, w uzyskanym pojęciu bytu jako tego, co istnieje mieści się zarówno istnienie, jak i aktualizowana przez nie treść. Ponadto zwiększanie zakresu orzekania, co jest charakterystyczne dla formowania pojęcia bytu na drodze uniwersalizacji, ich zdaniem nie powoduje ubożenia treści. Dlatego w uzyskanym na drodze separacji pojęciu bytu mieści się zarówno konkret, jak i ogół istniejących bytów. Zasadniczym zaś przedmiotem metafizycznego poznania staje się bytowość, a więc ten aspekt, dzięki któremu zarówno każdy konkret, jak i ogół istniejących rzeczy są bytami.

³³⁹ S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia...*, op. cit., s. 84-85.

„Bytowość [...] nie jest zrośnięta z którymś z wypadków bytowych – tak, żeby nie realizowała się w innym bycie. A więc istnienie i bytowość, czyli jakaś nieokreślona poznawczo treść przyporządkowana do istnienia, nie wiążą się nierozdzielnie ani z bytem materialnym, ani z bytem niematerialnym, bo de facto istnieją i takie, i takie byty. [...] Takie metafizyczne pojęcie bytu, chociaż powstało przez separację, czyli oddzielenie, włącza w swój zakres wszystkie byty, z których separowania powstało, czy mogło powstać. Zasadnicza, zatem, różnica między separacją i abstrakcją polega na tym, że abstrakcja odrywa pewne części od całości – po to, by części te czy też jakiegokolwiek oderwane elementy lepiej poznać. [...] [Ziemiański za Tomaszem taką abstrakcję nazywa częściową w przeciwieństwie do całościowej - przyp. W.P.]. Natomiast w separacji zachodzi pewne oddzielenie, jednak po to, by okazać, że element rozdzielony, byt jako byt, nie wiąże się w sposób konieczny z taką czy inną determinacją swego urzeczywistnienia, mimo że przez takie determinacje byt konkretnie istnieje, one bowiem wyznaczają zakres i treść bytu”³⁴⁰.

Ziemiański również twierdzi, że w abstrakcji bytowość nie jest zrośnięta z jakimkolwiek z przypadków bytowych, ponieważ jest transcendentna. Wystarczy słowo „separacja” u Krąpca zamienić na słowo „abstrakcja” i wywód będzie dość podobny. To zatem, co w sposób istotny różni poglądy Ziemiańskiego od lubelskich tomistów egzystencjalnych, to nie sam byt jako konkretnie istniejąca substancja, lecz to, co zawiera uzyskane w różny sposób pojęcie bytu i jego zawartość w odniesieniu do bytów konkretnych. O ile lubelscy tomiści twierdzą, że pojęcie bytu uzyskane na drodze separacji nie ujmuje istnienia bytu, to Ziemiański, zgadzając się z Suarezem, że istnienie jest modalnością treści, może twierdzić, że istnienie to jest ujmowane wraz z treścią w ramach abstrakcji.

Stanisław Ziemiański, jako tomista, proponuje metodę redukcji metafizycznej, w której można rozróżnić dwa procesy: abstrakcji, prowadzący w ostateczności do pojęcia bytu jako bytu oraz wyjaśniania, który dotyczy stosunków między zdaniem o faktach i ich przyczynach (racjach). Redukcja metafizyczna podobna jest, jak twierdzi autor *Teologii*

³⁴⁰ M. Krąpiec, *Dziela. Teoria...*, op. cit., s. 142-143.

naturalnej, do redukcji dokonywanej w naukach przyrodniczych i nazywanej wyjaśnianiem, która:

„Różni się tylko tym od przyrodniczej, że dotyczy nie szczegółowych wypadków przyczynowania, ale przyczynowania jako takiego. Opiera się nie na analogii kategorialnej, czyli podobieństwie przypadłościowym, lecz na analogii metafizycznej, obejmującej wszystkie byty i na zasadach metafizycznych transcendentalnych, pewnych i koniecznych. Dlatego podczas gdy w naukach szczegółowych redukcja prowadzi do wniosków z zasady tylko prawdopodobnych, w teologii naturalnej redukcja prowadzi do wniosków pewnych”³⁴¹.

Ten mocny akcent na ścisły związek rzeczywistego (realnego) *istnienia* bytu i sposobu tworzenia jego pojęcia pełni w teodycei istotną rolę – po pierwsze, wprowadza pewność wnioskowania, a po drugie, jest gwarancją realności *istnienia* Boga. Można więc powiedzieć, że realizm jest wspólny abstrakcji i wyjaśnianiu, ale oba procesy są różne. Odkrycie Boga w poznaniu filozoficznym nie powinno być poprzedzone założeniem o Jego istnieniu. O metodzie metafizyki Ziemiański pisze zawsze w podwójnym ujęciu: intelektualnym, jako dziedzinie teorii poznania i koniecznościowym, jako dziedzinie ontologii. Metafizyki i jej metod nigdy nie sprowadza do systemu dedukcyjnego. W metafizyce, jego zdaniem wszystkie tezy są aksjomatami ujmującymi coraz głębiej tę samą rzeczywistość (intelektualnie) albo są hipotezami metafizycznymi, które mają za zadanie uniesprzeczniać dane uzyskane w doświadczeniu lub procesach intelektualnych³⁴².

Budowanie transcendentalnego pojęcia bytu, obejmującego swym zakresem wszystkie poszczególne byty – i co jest bardzo ważne – ani w punkcie wyjścia, ani poprzez jakieś *a priori*, „że Bóg istnieje”, nie zawiera w żadnym momencie założenia o „istnieniu Boga”. Charakterystyczny jest przykład „człowieczeństwa”, które będąc pojęciem, owocem abstrakcji, jednocześnie nie posiada w rzeczywistości istniejącej swojego desygnatu. Owszem, wiemy mniej więcej, co znaczy to słowo, jednak byt taki jak *człowieczeństwo* nie istnieje. Istnieje taka właściwość pewnych bytów, którą tak właśnie nazywamy i która w nich się zawiera, jednak tylko jako pewien aspekt lub własność. Chodzi, więc w metafizyce o realność istnieniową, a nie o myślné ujęcie jakiegoś aspektu istniejącej rzeczywistości.

³⁴¹ *Teologia naturalna*, s. 139.

³⁴² Por. tamże, s. 10-19.

Coś, co można potraktować jako właściwości bytów, co wchodzi w pojęcie bytu jako bytu, nazywa się wszechpowszechnikami lub transcendentaliami. Są one zarówno elementami pojęcia bytu jak i ich własnościami³⁴³. Transcendentalia są właściwe każdemu bytowi i charakteryzują każdy byt bez wyjątku, np. jednolitość bądź odrębność bytu³⁴⁴. Zakresowo są tożsame ze sobą, to znaczy dotyczą wszystkich bytów i w tym sensie pokrywają się ze sobą. Pod względem treściowym nie są ze sobą tożsame. Każde z nich jest innym ujęciem bytu. Są to aspekty istniejących bytów – są innym ujęciem desygnatów bytu jako bytu. Transcendentalia nazywa Ziemiański także pojęciami analogicznymi, które zbierają w sobie nietożsame, ale jedynie podobne sposoby istnienia³⁴⁵.

Metafizyka, jaką reprezentuje krakowski filozof, kryje jednak w sobie pewne założenie, o czym sam wspomina w kilku fragmentach jej wykładu, w różnych pracach i artykułach. Aby Metafizyka była nauką ponadprzyrodniczą, nie może być oderwana od konkretności rzeczywistości. Jak można domniemywać, należy to rozumieć w taki sposób, że w tworzeniu pojęć i w całej metafizyce realny związek z rzeczywistością, a więc jej desygnatami, musi być nie tylko aktualny, ale także musi pozostać pierwszym i koniecznym postulatem wszelkiej analizy filozoficznej. Wówczas i Bóg, jeśli zostanie Jego istnienie udowodnione, na mocy wyżej wspomnianego „związku”, będzie „obecny” w świecie. Choć mowa tu o różnych typach logicznych, którymi są po pierwsze świat jako rzeczywistość (stopień zerowy języka) oraz po drugie, opis tego świata – jego poznanie przez refleksję (pierwszy stopień języka), to nie można zaprzeczyć istniejącemu między nimi „związkowi”, czyli realności ich powiązania. Tę realność i faktyczność poznania odzwierciedla w jakimś stopniu transcendentalność pojęcia bytu³⁴⁶.

6.2. Transcendentalność

O potrzebie transcendentalności zasady racji dostatecznej była już mowa w rozdziale drugim niniejszej rozprawy. Obecnie problem ogniskuje się na szczegółowym zagadnieniu należącym do metodologii. Różnicę między tym, co jest określane jako transcendentne i tym, co nazywane jest jako transcendentalne daje się uchwycić przy zasadzie racji dostatecznej. Zasadę tę ująć można następująco (w rozumieniu tej formuły neotomiści są

³⁴³ Por. tamże, s. 26.

³⁴⁴ Por. tamże, s. 27.

³⁴⁵ Por. tamże, s. 26.

³⁴⁶ Por. *Poznanie Boga*, s. 41-43.

zgodni): każdy byt przygodny ma rację istnienia, którą jest inny byt przygodny lub byt konieczny, z tym, że „racją istnienia bytu przygodnego nie może być inny byt przygodny”³⁴⁷. Tę jeszcze nadal dość ogólnie ujętą *zasadę racji* (ZR) można przedstawić w wielu wariantach. Jacek Wojtysiak odróżnia od siebie dwa jej warianty: ZR (skrót Wojtysiaka od „zasady racji”) „aprioryczną” oraz ZR „empiryczną”. Pierwszy zakłada, że to byt konieczny, który nazywamy Bogiem, jest racją istnienia bytów koniecznych. Innymi słowy, spotykamy w niej w punkcie wyjścia założenie mówiące o tym, że to Bóg jest racją istnienia innych bytów. Ziemiański jednak próbuje „uwolnić” zasadę racji dostatecznej od tak rozumianej aprioryczności, bo w punkcie wyjścia nie zakłada takiej zależności. Przyczyna zaistnienia i trwania bytów w czasie jest odkrywana później. Zdaniem Wojtysiaka, jest jeszcze wariant „empiryczny” ZR, w którym jakaś przyczyna znajdująca się poza bytami przygodnymi i ewentualnie wskazująca na jakieś doświadczenie potwierdzające bądź weryfikujące, pozwala przyjąć, że byt przygodny posiada rację swego istnienia poza sobą. Ziemiański nie wyszczególnia takiego „empirycznego” wariantu ZR.

Wojtysiak sugeruje, że bliższą postacią ZR dla współczesnego człowieka okazuje się jej wariant „empiryczny”, choćby z tego powodu, że dokonuje się rozwój nauk empirycznych. Wojtysiak „omija” ewentualną aprioryczność ZR, z tym, że jak można sądzić, dla Ziemiańskiego nie jest to rozwiązanie dogodne, czyli takim, w którym w punkcie wyjścia dowodzenia istnienia Boga nie może i nie powinno być żadnych założeń dotyczących istnienia Boga. Pozostawienie ciągu racji bez jego „zakończenia” nie wnosi nic nowego: taka „otwartość” w ciągu racji na nieskończoność oddala jedynie, a niekiedy uniemożliwia dojście do prawdy. Ziemiański podkreśla, że w metodologii argumentacji za istnieniem Boga wymagane jest przede wszystkim dobre zrozumienie zasady racji dostatecznej, w której: „Zasadą uzupełniającą jest zasada negacji ciągu nieskończonego w szeregu przyczyn lub czynników wyjaśniających”³⁴⁸.

Inaczej do sprawy ciągu nieskończoności w szeregu przyczyn odnosi się Antoni Stępień. Jego zdaniem stwierdzenie, że każdy byt przygodny ma rację swego istnienia, łączy się z pierwotnym założeniem, że Bóg istnieje. Według Stępnia, gdybyśmy nie przyjęli takiego wstępnego założenia, to zmuszeni bylibyśmy (logicznie myśląc) równocześnie odrzucić racjonalność złożoności bytu, a wtedy sama zasada racji dostatecznej przestałaby obowiązywać. Dlaczego? Bo racjonalności przeciwstawilibyśmy irracjonalność. Wybór

³⁴⁷ Por. J. Wojtysiak, *Zasada racji a problem istnienia Boga*, w: P. Moskal (red.), *Metafizyczne i antropologiczne założenia filozofii religii*, Lublin 2007, s. 59-70.

³⁴⁸ Por. *Teologia naturalna*, s. 146.

bowiem, dokonuje się między uznaniem istnienia Boga (pomimo tajemniczości jego działania i możliwości tego zaobserwowania) i uznaniem irracjonalności bytu, np. jako „samotworzenia”³⁴⁹. Zresztą, i jedno i drugie początkowe rozwiązanie, byłoby pewnego rodzaju założeniem *a priori*.

Pogląd Stępnia wydaje się dzielić Jacek Wojtysiak. Są, jak twierdzi, dwie możliwości, spośród których można podejść do dowodzenia, czyli poszukiwania racji wystarczającej do istnienia bytu przygodnego. Pierwsza z nich to ciąg racji lewostronnie nieskończony, natomiast druga jest ciągiem racji lewostronnie skończonym. Odpowiednio, w pierwszej sytuacji ciąg racji i następstw bytów przygodnych nie ma końca, a w drugiej – albo ma koniec w postaci bytu przygodnego albo w bycie koniecznym³⁵⁰. Zasada racji dostatecznej w ujęciu Wojtysiaka pozostawia pewną możliwość wyboru i związane z nim konsekwencje. Otóż możemy przyjąć, że ostatecznie nie istnieje Bóg, ponieważ zawsze może występować jakaś racja wyjaśniająca, dlaczego dany byt przygodny powstał i trwa. Nawet, jeśli w obecnym momencie poszukiwania racji dostatecznej nie stwierdzamy jej istnienia, to nie oznacza, że takiej racji nie ma. W takim podejściu wpisują się te wszystkie poglądy naukowe, które oczekują, że to nauka w drodze jej rozwoju powinna i kiedyś odpowie, dlaczego istnieje coś, co mogłoby nie istnieć?

Zgodnie z drugą opcją możemy przyjąć, że Bóg istnieje lub nie, tylko na podstawie – i tu uwaga – indywidualnej decyzji, czy to inny byt przygodny jest racją innego bytu przygodnego, czy może racją tą jest już byt konieczny – byt pierwszy? Pozostałby wtedy jeszcze problem, czy byt konieczny jest Bogiem? Jeśli nie jest Bogiem, to dopuszczalna byłaby np. teza panspermii, czyli „przybycia” na Ziemię życia z kosmosu.

Dążąc do usunięcia zarzutu aprioryczności zasady racji dostatecznej, Ziemiański podkreśla, że zasada ta nie łączy konkretnego z pojęciem, bo to jest zadanie abstrakcji, a zasada racji jest wyrazem racjonalności bytu, związaną z prawdą ontologiczną. ZR dostatecznej w ujęciu Ziemiańskiego jest pewnego rodzaju mostem, ale bez założeń *a priori* o istnieniu Boga. Dodać jednak należy, że zasada racji dostatecznej jest prawem ogólnym, wszechobowiązującym, dlatego możliwe jest jej intuicyjne stosowanie w całej jej oczywistości³⁵¹. Dlatego refleksja nad rzeczywistością utrzymana w wyjaśniającej części metafizyki pozostaje z rzeczywistością nierozzerwalnie „związana”.

³⁴⁹ Por. A. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 2001, s. 207.

³⁵⁰ Por. J. Wojtysiak, *Zasada racji...*, op. cit., s. 61-64.

³⁵¹ Por. *Teologia naturalna*, s. 12-13.

Pozostając zatem, przy tej postaci zasady racji dostatecznej, która głosi, że każdy byt przygodny ma rację wystarczającą swojego istnienia poza sobą, jako możliwą do przyjęcia przez filozofów neotomistycznych, bez względu na różnicę w poglądach na szczegółowe zagadnienia, trzeba za Ziemiańskim uznać istnienie koniecznego momentu „zatrzymania się” w procesie wskazywania przyczyn, aby nie popaść w irracjonalizm. Podobny pogląd głosi też Stanisław Kowalczyk³⁵².

Transcendentalność zasady racji dostatecznej polega więc na możliwości jej zastosowania do wszystkich bytów przygodnych, a nie do jakichś ich kategorii. Swym zakresem obowiązywalności dotyczy bytu jako bytu w ogóle – bytów przygodnych, które wirtualnie „mieszczą się” w pojęciu ogólnym. Jej ważność – intuicyjnie dostrzeżoną – można i należy rozciągnąć nie tylko na zespół jakichś bytów, ale także na wszelki byt³⁵³. Dlatego pojedynczy byt i jego „pojedyncze” wyjaśnienie bez uprzednio sformułowanej prawidłowo zasady racji dostatecznej nie może bezpośrednio odsyłać do Boga jako racji istnienia. Ziemiański pisze:

„Przede wszystkim, gdy mówi on [kardynał M. Jaworski, przyp. W.P] „byt przygodny”, to nie wiadomo, czy ma na myśli ogół bytów przygodnych, czy poszczególne egzemplarze bytów przygodnych. Ponadto, czy bierze pod uwagę byt przygodny jako taki (*sensu reduplicativo*), czy zwyczajnie byt przygodny jako fakt (*sensu specificativo*). Nawiasem mówiąc, podobną wieloznaczność można dostrzec w polemice J. Kalinowskiego z M.A. Krąpcem. Kalinowski twierdzi, że przedmiotem metafizyki jest byt przygodny (Nie mówi, że jako przygodny!). [...] Z kontekstu wynika, że M. Jaworskiemu chodzi o jeden rodzaj przygodności takiej, która nas od razu odsyła do sprawczej przyczyny koniecznej. Tymczasem zasada racji dostatecznej jest bardziej wszechstronna”³⁵⁴.

³⁵² Por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, op. cit., s. 77.

³⁵³ Por. *Teologia naturalna*, s. 128. Ale także: por. tamże, s. 122-134; por. M. Jaworski, *Zagadnienie reinterpretacji punktu wyjścia filozoficznego poznania Boga*, w: B. Bejze (red.), „Studia z filozofii Boga”, t. II, Warszawa 1973, s. 178-180.

³⁵⁴ *Teologia naturalna*, s. 127-128.

6.3. Drogi Tomaszowe a Ziemiańskiego koncepcja dróg

Ziemiański nie kopiuje w żaden sposób dróg Tomaszowych – ale traktuje je jako formę inspiracji. Czerpiąc z Tomasza, sam buduje uwspółcześnione „drogi”, które są argumentami *a posteriori* prowadzącymi od faktów zweryfikowanych przez nauki ścisłe do ich filozoficznego wyjaśnienia. W związku z tym, choć w argumentacji Ziemiańskiego nietrudno wysledzić źródło inspiracji, którego zresztą nie ukrywa, to zarazem nie ma w niej jakiegokolwiek kopiowania Akwinaty. Wyraźnie widoczne jest to choćby w przypadku rozumienia ruchu, którym posługiwał się Tomasz w swoich drogach, a które zostało wyraźnie zmodyfikowane przez Ziemiańskiego, co wpłynęło na charakter jego argumentacji. Ziemiański rozróżnia pojęcie ruchu i pojęcie zmiany, czego jego zdaniem Arystoteles nie uczynił, pomimo wstępnych deklaracji w swojej *Fizyce*. Od Stagiryty dowiadujemy się, że ruch i zmiana właściwie są określeniem ruchu przestrzennego i równocześnie zmiany wewnętrznej wynikającej z rozwoju lub zmiany stanu. W II księdze *Fizyki* Arystoteles z jednej strony rozróżnia ruch i zmianę, a z drugiej – zauważa Ziemiański – „miesza” je ze sobą, jak w poniższym fragmencie:

„Wśród rzeczy istniejących jedne istnieją z natury, drugie zaś wskutek innych przyczyn. „Z natury” istnieją zwierzęta i ich części oraz rośliny i ciała proste, jak ziemia, ogień, powietrze i woda – bo o tych i tym podobnych mówimy, że istnieją „z natury”. Okazuje się dalej, iż wszystkie wymienione rzeczy różnią się od tych, które nie są wytworami natury. Każdy bowiem tego rodzaju przedmiot nosi w sobie zasadę ruchu i spoczynku: jedne ze względu na miejsce, drugie ze względu na wzrost i zanik, a wreszcie inne ze względu na zmianę jakościową. Natomiast, przeciwnie: łoże, szata, i inne tego rodzaju rzeczy, o ile im przysługują takie ogólne predykaty, i o ile są wytworami kunsztu, nie zdradzają żadnej naturalnej tendencji do zmiany. Jeżeli jednak są przypadkiem utworzone z kamienia albo z ziemi czy z połączenia obu tych składników, wówczas zdradzają taką tendencję, lecz tylko pod tym względem: albowiem „natura” jest zasadą i wewnętrzną przyczyną ruchu oraz spoczynku w rzeczach, w których istnieje z istoty, a nie akcydentalnie [...]”³⁵⁵.

³⁵⁵ Arystoteles, *Fizyka*, B1, 192^b8-23.

Ziemiański uznaje takie rozumienie ruchu, ale i zmiany, za pozbawione ścisłości i niespójne, i analizuje je w sposób bardziej precyzyjny. W punkcie wyjścia argumentu ze zmian podkreśla, że chodzi o zmiany nieodwracalne. Czym innym jest dla autora ruch przestrzenny: jako pęd lub energia kinetyczna (gdy bierzemy pod uwagę jako punkt odniesienia inny ruch, czyli pęd). Natomiast samą przygodność (akcydentalność u Arystotelesa) traktuje nie tyle jako rodzaj „kruchości bytu”, ale jako relację wieloczynnikową na wielu płaszczyznach złożań bytowych, mianowicie: treść – istnienie, substancja – przypadłość, materia – forma. Ziemiański rozumie celowość przede wszystkim jako przyporządkowanie czynników wzajemnie niezależnych do jednej funkcji jako celu. Celowość tę wyjaśnia przyczyna inteligentna.

Spotykane z kolei u innych filozofów argumenty antropologiczne Ziemiański również modyfikuje po swojemu. Jest to oczywiste w kontekście osiągnięć i rozwoju nauk szczegółowych, jak psychologia, antropologia, paleontologia lub etnologia, które znacząco wpłynęły na rozumienie różnych problemów związanych z bytem ludzkim. Argumentacja Ziemiańskiego nie mogła więc być prostym powieleniem poglądów, które głoszone przed wiekami.

Wskazując na specyfikę Ziemiańskiego argumentacji za istnieniem Boga i jej relację do dróg Tomaszowych należy podkreślić, że sięganie do faktów przyrodniczych nie jest samo w sobie oryginalne. Tomasz także to robił, jednak odwoływał się do takiego rozumienia tych faktów, które zostało w późniejszym czasie podważone. Z jego argumentacji za istnieniem Boga najbardziej trwała okazała się warstwa metafizyczna, podczas gdy w aspekcie przyrodniczym dowody te zdeaktualizowały się. Z kolei oparcie się w dowodzeniu istnienia Boga na doświadczeniu potocznym, bez żadnego odniesienia do nauki i jej badań oraz osiągniętych wniosków, nie jest wystarczające. To zatem, co bezsprzecznie jest wspólne dla Akwinaty i krakowskiego filozofa, to możliwość „dowodliwości” Boga. Obaj są zgodni co do tego, że Bóg jest dostępny naszemu poznaniu, choć nie bezpośrednio. Ziemiański za taki pośrednik uznaje odpowiednio zinterpretowane rezultaty poznania naukowego. Oznacza to, że do poznania metafizycznego (filozoficznego) należy „włączyć” to, czego w badaniach współczesnych dowiodły nauki empiryczne. Jest to zdaniem krakowskiego jezuity podstawowy i niezbędny postulat kontynuowania myśli Tomasza współcześnie.

Ponadto Ziemiański jest zwolennikiem poglądu, który dla wyostrenia można określić mianem „anty-aprioryzmu”. Sprowadza się on do tego, że w punkcie wyjścia nie przyjmuje się tezy o istnieniu Boga, ani tym bardziej konieczności wiary w Boga.

U Tomasza, można sądzić, wiara w Boga była w pewien określony sposób potrzebna, co dziś można tłumaczyć odmiennością warunków intelektualno-kulturowych. Warto pamiętać, że dla człowieka średniowiecznego uznanie istnienia Boga było aktem spontanicznym, a wiara w Niego była elementem świadomości powszechnej. Innymi słowy, uznanie istnienia Boga nie wymagało dodatkowego uprawomocnienia, bez względu na to, czy miałby to być jakiś autorytet, czy inne „znaki” odbierane jako świadectwo Jego istnienia. Jak słusznie się dziś sądzi, o czym pisze Piotr Rudkouski, obowiązujący wówczas platonizm nadawał wyższy sens wierze w ten sposób, że to, co niewidzialne uznawano za bardziej realne i uznawanie niewidzialnej, ontologicznie wyższej rzeczywistości było aktem „roзумu oświeconego”. W związku z tym:

„W średniowieczu doszło więc do fuzji *pistis* oraz *noesis*, czyli połączenia dwóch różnych porządków poznania: wiary, która dla samego Platona była odmianą *doksy* (mniemania, niesprawdzonego poznania) oraz *noezy*, stanowiącej najwyższy przejaw *epistemy*, poznania sprawdzonego. Gdy mówiono o „wierze”, rozumiano przez to poznanie absolutne, akt rozumu oświeconego, „wgląd ejdetyczny”³⁵⁶.

Bez wątpienia można stwierdzić, że Tomasz odwoływał się do porządku wiary i do rozumu. Pozostaje jednak nierozstrzygnięte to, czy Tomasz szukał racjonalnej refleksji w związku z celami duszpasterskimi, czy z potrzeby bezinteresownego pogłębienia wiary dzięki drogom do Boga, którego istnienie w znaczeniu racjonalnym nie było oczywiste? Zwraca na to uwagę Artur Andrzejuk:

„Tymczasem zawsze na początku swych prac teologicznych, Tomasz przedstawia swoje „drogi” dochodzenia do stwierdzenia istnienia „pierwszej przyczyny sprawczej, którą wszyscy nazywają Bogiem”. Może być to dodatkowy argument na poparcie naszej tezy; oto drogi należą do „*praeambula fidei*”, co trafnie zauważa Elders, lecz niesłusznie sytuuje je w filozofii. „*Praeambula fidei*” bowiem to dla Tomasza prawdy wiary, które są przedmiotem teologii. Wiadomo, że teza o naturalnej poznawalności istnienia Boga do zespołu tych prawd należała od zawsze; znajdujemy ją w Objawieniu, wyrażoną „*expressis verbis*” w cytowanym już Liście do Rzymian. Bardzo późne ogłoszenie dogmatu w tej sprawie

³⁵⁶ P. Rudkouski, *Próba określenia statusu epistemologicznego tzw. „dowodów kosmologicznych” na istnienie Boga św. Tomasza*, „*Semina Scientiarum*”, 5(2006), s. 111-112.

(1870) spowodowane było kwestionowaniem tej prawdy przez fideizm”³⁵⁷.

Dla Ziemiańskiego, jak można sądzić, jego argumenty za istnieniem Boga należą *sensu stricto* do dróg filozoficznego poznania Boga. Teodyceę jego można postrzegać jako rodzaj rehabilitacji pięciu dróg (*quinque viae*) Akwinaty odpowiednio do aktualnego stanu nauki. Chodzi o przywrócenie im poznawczej wartości i tym samym przywrócenie klasycznej teodycei należnej jej miejsca w ludzkim poznaniu i kulturze. Tak można zrozumieć dawanie „nowemu” człowiekowi – „nowych” odpowiedzi w miejsce „starych”. Jest to uzasadnione tym bardziej, że coraz więcej mówi się o zagubieniu duchowym ludzi pragnących sprostać wymogom świata współczesnego, w którym ważne i cenione okazuje się być coś „materialnego i uchwytneho” w miejsce rozwoju intelektualnego. Wydaje się, że można zgodzić się z poglądem Rudkouskiego, który przypisuje Tomaszowi następujące rozumowanie:

„Nie wiemy, czy Bóg jest, ale skoro sam Bóg mówi, że jest, to warto dowieść Jego istnienia. Nie wiemy, czy istnienia Boga można dowieść, ale skoro św. Paweł mówi, że można, to musimy znaleźć sposób na uzasadnienie dowodliwości istnienia Boga – takie oto paradoksy tkwią w postawie Akwinaty”³⁵⁸.

W kontekście tego, co stwierdza Rudkouski powstaje pytanie, czy od tej tzw. wiariologii Tomasza Ziemiańskiego udało się uciec? Odpowiedź twierdząca wydaje się uzasadniona, choć nie powinno się jej udzielać przedwcześnie. Potrzeba wieloaspektowości spojrzenia na teodyceę Ziemiańskiego i jej różnorodne uwarunkowania.

6.4.Rzeczywiste istnienie – realność Boga

O realności Boga w podejściu Ziemiańskiego do problemu dowodzenia istnienia Bytu Pierwszego przesądza w dużej mierze język i styl dociekania. Chodzi o precyzję odróżniania „różnych porządków”. Porządki te, to pewnego rodzaju stopnie myślenia i rozumowania, gdzie Bóg to stopień 0 (zerowy), odkrycie jest stopniem 1 (pierwszym),

³⁵⁷ A. Andrzejuk, *Problem istnienia...*, op. cit., s. 83.

³⁵⁸ P. Rudkouski, *Próba określenia statusu epistemologicznego*, s. 117. W cytacie twierdzenia odnoszą się do św. Pawła (Rz 1,20): „Niewidzialne przymioty Boga przez to, co widzialne, są pojmowane”, a także do słów *ex persona Dei* z Księgi Wyjścia (3,14): „Jestem, który jestem”, na podstawie których sądzi się, że Tomasz budował własną argumentację, por. tamże, s. 117.

a poznanie tego odkrycia stopniem 2 (drugim). Mieszanie różnych porządków jest niepoprawne w ogólności, a zwłaszcza w dowodzeniu istnienia Boga. Dokonuje się to zwykle przez mieszanie ze sobą stopni języka, w których realność Boga, odkrywanie Jego istnienia i poznanie filozoficzne stawia się na jednej płaszczyźnie. Natomiast w rzeczywistości jest tak, że nie wiemy, czy Bóg istnieje (czyli bez założenia, że „istnieje” lub że „nie istnieje”; stan niewiedzy), a jego odkrycie nie jest jeszcze jego poznaniem. Czym innym jeszcze jest wiedza o Bogu. W przypadku „dowodliwości” Boga, wiedza jest rezultatem wszystkich poprzednich czynności na poziomie przedmiotowym (odkrycie lub nie Boga poprzedzone pytaniem o to, czy istnieje, czy nie istnieje?). Ziemiański z zasady starannie odróżnia poziomy rzeczywistości i myśli. Zdaje sobie jednak sprawę, że podejście to osłabiają wpływy kartezjanizmu i kantyzmu w tym sensie, że znosi się konieczność zgodności pomiędzy tym, co rzeczywiste, i tym, co pomyślane: to, co myślne nie musi być już zgodne z rzeczywistością. Mając to na względzie, Ziemiański retorycznie pyta:

„Czy wobec tego nie lepiej od razu sięgać w aspekcie treściowym do wyników badań nauk przyrodniczych i za pomocą abstrakcji urabiać na ich podstawie pojęcia mające znaczenie w teodycei i ugruntowanie w rzeczywistości istniejącym świecie?”³⁵⁹.

Jego zdaniem odpowiedź musi być twierdząca, jeśli chcemy zapobiec irracjonalizacji myślenia. Dodaje jednocześnie, że nasza świadomość nieodparcie wskazuje, że rzeczywistość istnieje niezależnie od naszej woli i jako taka samoistnie się narzuca percepcji człowieka. Owszem zależny od podmiotu pozostaje sposób ujęcia tejże rzeczywistości. W związku z tym dane nauk empirycznych, których sprawdzenie w doświadczeniu jest możliwe, traktowane jako fakty pozostają obiektywne, sprawdzalne powszechnie, podlegające doświadczeniu i eksperymentowi³⁶⁰. To, że w swoim dowodzeniu używa faktów naukowych, od których wolna pozostaje większa część współczesnej filozofii, daje pewną przewagę nad tymi ujęciami dowodów, które w dziejach filozofii były formowane bez odwołania do nauk szczegółowych lub opierały się na nieaktualnej już wiedzy, jak to ma miejsce w przypadku filozofów, takich jak: Arystoteles, Anzelm z Canterbury, Tomasz z Akwinu, Kartezjusz, B. Pascal, G. Leibniz, I. Kant, Henry Newman.

O realności Boga, czyli o istnieniu rzeczywistym przesądza także specyficzne rozumienie tego, czym jest metafizyka i ontologia. Skutecznie i konsekwentnie oddzielone

³⁵⁹ *Teologia naturalna*, s. 34.

³⁶⁰ Por. tamże, s. 11-12.

od siebie dwie dziedziny bytów, Ziemiański ze sobą scala. Czynności tej towarzyszy spór z Romanem Ingardenem, który najpierw w ontologii rozważa treści same w sobie oderwane od ewentualnego istnienia, a następnie zastanawia się, które z tych treści rzeczywiście istnieją. Ziemiański twierdzi, że lepiej jest najpierw stwierdzić, że coś istnieje, a potem zastanawiać się nad tym, jak istnieje i widać w tym podejściu podobieństwo do ujęcia problemu istnienia u Krąpca³⁶¹. Ziemiański odrzuca więc ujęcie kartezjańskie, jakie reprezentuje w pewien sposób Ingarden. Sprzeciwia się głównie poddawaniu w wątpliwość istnienia realnego przedmiotów doświadczenia. Wszystko, co stanowi o autonomicznym i niezależnym od świadomości istnieniu przedmiotu – to, że jest on transcendentny względem świadomości, że jego byt jest obiektywny, wreszcie to, że jest to przedmiot realnie istniejący – jest nam zawsze w jakiś sposób dane³⁶². Nie przyjmuje, tak jak Ingarden różnych, a konkretnie czterech sensów istnienia (realny, idealny, intencjonalny, absolutny). Dla Ziemiańskiego przedmiotem materialnym metafizyki jest byt rozumiany jako to, co aktualnie istnieje. Opowiada się za monizmem egzystencjalnym, przyjmując jedną formę istnienia realnego: istnienie aktualne. Nawet możliwość jest zapodmiotowiona w bycie aktualnym³⁶³.

Nauki przyrodnicze badają konkretne byty i ich właściwości. Właściwości te, to dające się określić zespoły jakości zmysłowych, poznawalnych empirycznie. Podczas gdy nauka zajmuje się zjawiskami, czyli fenomenami, metafizyka jest zainteresowana badaniem faktów metafizycznych. Zasada, nie tyle metodologiczna, ile teoriopoznawcza: *nihil est in intellectu, nisi prius erat in sensu* (nie ma nic w umyśle, czego by przedtem w zmysłach nie było)³⁶⁴, której prekursorem był Arystoteles rozwijając swoją naukę o poznaniu, w sposób prosty może prowadzić i prowadziła wieki oświeceniowe do silnego racjonalizmu i empiryzmu. Bóg, choć niepoznawalny zmysłowo, jest dowodliwy. Z jedną i fundamentalną różnicą – sam Bóg przedmiotem dowodzenia nie jest. Ziemiański, dążąc do precyzji w myśleniu i wyrażaniu myśli stosuje terminologię Tadeusza Czeżowskiego, filozofa i logika szkoły lwowsko-warszawskiej. Czeżowski zarzucał logice nominalistycznej kompletny brak związku terminów ogólnych z przedmiotem realnym³⁶⁵.

³⁶¹ Por. *Między ontologią i metafizyką*, s. 24.

³⁶² Por. J. Hartman, hasło: *Spór o istnienie świata*, w: Andrzej Nowak, Leszek Sosnowski (red.), *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, Kraków 2001, s. 250-254.

³⁶³ *Teologia naturalna*, s. 9-10.

³⁶⁴ Por. Arystoteles, *Analityki wtóre*, B 19, 99^b39-100^a9.

³⁶⁵ Por. T. Czeżowski, *Logika*, Warszawa 1968, s. 216-226.

Ziemiański wystrzega się budowania metafizyki bez logiki, ale nie zgadza się na zredukowanie metafizyki tak, by poznanie metafizyczne zastąpić samą logiką. Przykładem takiego konsekwentnego podejścia w odróżnianiu poziomu zdań od poziomu samej rzeczywistości jest jego definicja przyczynowości sprawczej. Przyczynę sprawczą nazywa zasadą pozytywną, od której coś pochodzi, lub jako zasadę wpływającą na pojawienie się bytu. Z tym, że przyczyną jest to, co *ontologicznie wyjaśnia* jakąkolwiek rzeczywistą zmianę. Ontologicznie wyjaśnia, czyli jest realną przyczyną w odróżnieniu od racji logicznej, która stanowi podstawę dla wyciągania wniosków. Dodaje jednak, że ostateczną podstawą racji logicznej jest racja ontologiczna. Ten niezachwiany związek ontyczny między rzeczywistością i wnioskami dotyczącymi zmian tejże rzeczywistości jest ścisły i nie dopuszcza się w nim żadnego „pęknięcia”³⁶⁶.

Celem poznania realnego, poznania realistycznego, jest odkrycie tego, co w rzeczy jest obiektywne, konieczne i niezmiennie. W moim przekonaniu chodzi o takie połączenie metafizyki i logiki, aby poznanie metafizyczne było poznaniem rozumiejącym, a nie wyłącznie opisującym. Tak ujęte poznanie rozumiejące, choć Ziemiański nie używa takiej nazwy, nie jest więc typem poznania rachunkowego czy kombinatoryjnego (jak w matematyce bądź logice). Ono jest poznaniem, można sądzić, metafizycznym, „rozumiejącym” indywidua, czyli poszczególne byty.

W dowodzeniu istnienia Boga stosuje Ziemiański rozumowanie wyjaśniające, czyli redukcję metafizyczną. Jeśli dla Tomasza było troską „uratowanie wiary” w Boga, a celem mogło być pokazanie, że choć Boga *in sensu* nie ma, to jest On dostępny zmysłowo poprzez skutki swojego działania, to dla autora argumentacji za istnieniem Boga celem jest wyjaśnianie istniejącego aktu przygodnie powiązanego z możliwością w bycie, który jednak istnieje, choć mógłby nie istnieć. Bóg – Absolut odkrywa się w istniejącej rzeczywistości jako jej konieczne i uniesprzeczniające wyjaśnienie. Próby poparcia racjami rozumowymi przyjętych prawd Pisma Świętego napotykały trudności już u Augustyna czy u logików XII w. Dopiero XIII wiek, a w nim metafizyka klasyczna Tomasza pozwoliła na rozważania o Bogu we właściwym kontekście. Filozoficzne poznanie powinno być wolne od wszelkiego *a priori* w metodzie. Możliwości takie stwarza metafizyka klasyczna, z tym, że odpowiednio zrekonstruowana jako nauka o bycie jako bycie, jednakże uwzględniająca najnowsze dane brane z nauk ścisłych³⁶⁷.

³⁶⁶ Por. *Teologia naturalna*, s. 113.

³⁶⁷ Por. tamże, s. 119-130.

Ziemiański odrzuca intuicjonistyczne bądź irracjonalistyczne podejście, w którym przyjmuje się bezpośrednio w zreflektowanym doświadczeniu „uzasadnienie” tezy „Bóg istnieje”. Nie godzi się też na istnienie fikcji, które definiuje podobnie jak Franciszek Suárez. Za coś realnego w ujęciu suarezjańskim uznaje się tylko to, co działa lub reaguje na działanie. Problem jest szerszy i dotyczy pewnych granic spekulacji możliwych do zaakceptowania lub nie, bo:

„Zarówno doświadczenie zewnętrzne jak i wewnętrzne informuje nas o tym, że zachodzi jakaś różnica między tym, co napotykamy w swoim otoczeniu, a także w samej naszej osobie, traktowanej jako przedmiot poznania, co jawi się jako coś niezależnego, stawiającego opór, działającego na nas, przeciwstawiającego się naszej woli a tym, co tylko wyobrażone lub pomyślane. Różnica ta wskazuje na niesprowadzalne do siebie pozycje przedmiotów bytowych rzeczywistych oraz przedmiotów tylko pomyślanych czy wyobrażonych”³⁶⁸.

Istnieją więc przedmioty bytowe rzeczywiste, ale pozycja przedmiotów wyobrażonych, pomyślanych jest zupełnie inna. Przedmioty wyłącznie pomyślane to te „oderwane” od istoty i istnienia bytu *istniejącego* – „tego, co jest”. Są przejawem pewnej dążności do tworzenia spekulatywnie (intelektualnie, teoretycznie) aparatu pojęciowego. Zabieg taki jest zupełnie zbędny. Może prowadzić refleksję filozoficzną do pewnego rodzaju idealizmu, a ten może okazać się podstawą kwestionowania istnienia rzeczywistości, jak choćby „zamknięcia” jej w *Dasein* u Martina Heideggera.

Ziemiański nie tworzy zbędnych pojęć. Stwierdzenie, że coś istnieje wynika z przekonania, że przedmiot poznania faktycznie i aktualnie istnieje, co prowadzi do następnych jednoznacznych rozstrzygnięć. Metafizyka nie może stracić odniesienia do realnie istniejących bytów. Swoją pogląd dotyczący ujęcia istnienia doprecyzowuje Ziemiański w podjętym dialogu z Władysławem Stróżewskim przy okazji pierwszego wydania *Ontologii* tego ostatniego:

„Był dom – nie ma domu. Po spaleniu się dom przestał istnieć. Tymczasem to jedna struktura zginęła, a powstała inna. Składniki domu, np. atomy i inne cząstki nie zginęły. Dokonała się zmiana substancjalna, ale nie kompletne unicestwienie. Oczywiście, że w sferze wartości ważniejsze są

³⁶⁸ Tamże, s. 20.

struktury niż ich materiał. Nie można jednak struktury utożsamiać z istnieniem”³⁶⁹.

A także dodaje:

„Przemijalność nie dotyczy istnienia w ogóle, lecz struktur. Zasada zachowania dopuszcza tylko wymianę, tzn. zmianę postaci, ale nie oryginalne powstawanie *de novo* lub ginięcie energio-masy”³⁷⁰.

Ziemiański nie zgadza się również na porównanie istnienia z nieistnieniem, tak jak u Leibniza: coś i nic. Przecież niebyć nie istnieje – nie można więc go porównywać. Porównywać można tylko byty³⁷¹.

Stróżewski o istnieniu wypowiada się na trzy sposoby. W pierwszym „istnieć”, „być” może zostać zrozumiane jako najczystsze, a więc najpełniejsze i fundamentalne znaczenie tego, co jest w odróżnieniu od tego, czego nie ma. *Istnienie* (*być*) pojmowane istotowo, jest więc tym, od czego „inne sposoby istnienia, jeśli w ogóle są, są zależne, lub poprzez porównanie z którym stają się zarówno widoczne, jak i zrozumiałe”³⁷². Stąd, samo przeciwstawienie *jest* – *nie jest* według Stróżewskiego, choć nie precyzuje nawet samych podmiotów orzeczeń egzystencjalnych, może uchwycić czyste istnienie. Stwierdza, że:

„Tym, co może być przeciwstawione istnieniu, jest jedynie nic, niemożliwe do pomyślenia, a przecież niezbędne do tego, by w ogóle móc wyrazić to najbardziej podstawowe doświadczenie, w którym uchwytujemy to, że coś jest. Jest, a nie nie jest. Jest – i tylko jest”³⁷³.

Do powyższej antynomii (zaczepniętej od Parmenidesa), a szczególnie do słowa i jego znaczenia *jest* Stróżewski dodaje refleksję nad jego sensem. Otóż, skoro wyklucza się istnienie wszelkiej negatywności, to trzeba stwierdzić, że to, co *jest*, jest ze sobą tożsame. Inaczej właśnie nie byłoby żadnego sensu *jest*. Sam sens *jest* znosi już zróżnicowanie w tym zakresie. Dla Stróżewskiego „być” znaczy „być tożsamym”³⁷⁴. Owo „jest” ma jednak postać myśli, lub inaczej: możemy je poznać wyłącznie dzięki czystej i kontemplującej myśli. Stróżewski twierdzi więc, że *byt* nie jest przedmiotem tej myśli. Dosłownie opisuje ten moment rzeczywistości jako „*jest* bytującego”. Kluczowe, moim zdaniem, jest wyjaśnienie Stróżewskiego, w którym jednoznacznie mówi: myśleć – znaczy myśleć bycie. Bycie więc,

³⁶⁹ S. Ziemiański, recenzja: Władysław Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2004, s. 272.

³⁷⁰ Tamże, s. 277.

³⁷¹ Tamże, s. 269.

³⁷² Tamże, s. 50.

³⁷³ Tamże, s. 51-52.

³⁷⁴ Por. tamże, s. 52.

okazuje się u niego czymś ograniczonym do percepcji intelektualnej, choć nie do końca elementem rzeczywistości i to rzeczywistości istniejącej, a nie wyobrażonej. Stróżewski w swoich refleksjach filozoficznych dociera do tożsamości myśli i bytu, ale w określony sposób. Bycie jest absolutnie proste i wykluczające wszelkie różnice i w związku z tym musi jednocześnie wykluczać jakąkolwiek różnicę między nim (byciem) a samą myślą o byciu. Ostatecznie twierdzi, że skoro istnieje myśl oraz istnieje byt, to muszą one być ze sobą tożsame – „to samo istnieje dla *myśleć* i dla *być*”³⁷⁵.

Pojęcie bytu jako najczystsze w swej postaci i pomyślane pojęcie bytu okaże się tym najwłaściwszym przedmiotem myślenia, które „wzywa” do jego zgłębienia. Należy zwrócić jednak uwagę, że to pomyślane pojęcie bytu, według Stróżewskiego „istniejące”, jest podstawą samą dla siebie – bez odniesienia bytowego do rzeczywistości. Nie wymaga też pytania o jego rację lub zasadę istnienia, ono „jest”. Pojęcie bytu Stróżewskiego *istnieje* w rzeczywistości, jak dalej twierdzi autor, ponieważ jest ono tożsame z myślą o byciu – jest tożsame z samym realnym bytem, gdyż ujmuje byt w sposób najczystszy, w konkretnej o nim myśli. Nasuwa się pytanie: czy nawet najbardziej czysto ujęty w myśli byt jest realny, czy jest jedynie jakimś przedstawieniem percepcji człowieka? Dla Stróżewskiego w pierwszej koncepcji istnienia „być – to być tożsamym”³⁷⁶. Według niego myśl europejska już zawsze będzie związana z tego typu ujęciem *istnienia*. Dodać należy, że w odróżnieniu od innych postaci istnienia tę można określić jako statyczne, niezmiennie bycie pomyślanego bytu. Zdaniem Stróżewskiego to parmenidesowskie pojęcie bytu rozwinął w filozofii nowożytnej Immanuel Kant.

Możliwy jest również inny sposób rozumienia tego, czym jest *istnienie*. „Istniejące jest” wypiera „stawanie się”. Tak, „jak pełen dynamizmu, podobny do wiecznie niespokojnego ognia, jest rządzący światem Logos (za Heraklitem)”³⁷⁷. Reprezentantami tego podejścia są Georg Hegel oraz Martin Heidegger³⁷⁸. Hegel rozciągnął parmenidesowską zasadę tożsamości, ograniczoną pierwotnie do samego bytu, na byt oraz na jego przeciwieństwo. Tym samym obejmuje ona u Hegla byt i niebyt, ale w formie najwyższej i najbardziej czystej w dialektycznej formie jest „jednością” bycie i niebycie zarazem. Byt jest u Hegla „czystą nieokreślonością i pustką” i gdyby próbować odnajdywać

³⁷⁵ Por. W. Stróżewski, *Trzy koncepcje istnienia*, op. cit., s. 52; por. W. Stróżewski, *Ontologia*, op. cit., s. 68-69.

³⁷⁶ Por. tamże.

³⁷⁷ W. Stróżewski, *Trzy koncepcje istnienia*, op. cit., s. 53; por. W. Stróżewski, *Ontologia*, op. cit., s. 69-70.

³⁷⁸ Por. W. Stróżewski, *Ontologia*, op. cit., s. 79-84.

w nim jakąkolwiek treść, nie mógłby zostać utrzymany w swojej czystości³⁷⁹. Bycie i niebycie (byt i nic) są dla Hegla najwyższymi abstraktami, tak dalekimi od konkretnego, że nie można ich oglądać. Mówi Hegel, że czysty byt (i niebyt) jest samym oglądaniem, a nie tym czymś, co można obejrzeć lub zobaczyć. Podobnie, nie można go pomyśleć, ponieważ on sam jest samym myśleniem³⁸⁰. Stróżewski sugeruje w tym miejscu ze względu na nieokreśloność bycia, aby pojęcie bytu – heglowskie *Sein* – zastąpić w tłumaczeniu słowem Bycie lub Bytowanie, a nawet Istnienie.

Spekulatywne podejście Hegla do istnienia różni się od tego, co dla Heideggera miało znaczenie w perspektywie fenomenologicznego doświadczenia. To jeszcze inny rodzaj doświadczania istnienia, stwierdza Stróżewski, choć utrzymany w drugiej koncepcji refleksji i rozumienia istnienia. W zasięgu bezpośredniego poznania znajdują się rzeczy – określone byty – i tylko one. Jedynie w jakimś przebiegu doświadczenia, jego fragmencie, bądź wyjątkowości uświadamiamy sobie, że oprócz tej mnogości rzeczy świata, jest coś jeszcze, coś, co radykalnie przekracza byty postrzegane przez człowieka w codzienności i nie jest niczym z nich, tylko jest właśnie Niczym. Natomiast ta Heideggerowska nicość nie jest czymś obok bytu, ani do niego nie przystaje. Nicość umożliwia ujawnienie się ludzkiej przytomności bytu jako takiego, ale z nim nie ma nic wspólnego³⁸¹.

W. Stróżewski interpretuje rozróżnienie obu koncepcji istnienia w następujący sposób:

„Pierwsza z nich, odgraniczając najściślej bycie od nie-bycia i sprowadzając bycie do tożsamości, unieruchamia je, odwraca się od wszelkiej wielości i zmiany, a utrzymując prymat czystego myślenia w poznaniu, traktuje dane wszelkiego pozamyślowego doświadczenia jako złudę. Druga, wierniejsza pełnemu doświadczeniu, akcentuje dynamiczność bycia, ale by to osiągnąć, utożsamia je z nicością albo, jeśli tak można powiedzieć, przez nicość przeprowadza”³⁸².

Właściwie i pierwsza i druga koncepcja istnienia opiera się na przeciwstawieniu istnienia nieistnieniu, choć w każdej z nich nieco inaczej. Trzecia koncepcja to sprzężenie bycia i niebycia zdecydowanie rozluźnia, a wręcz znosi. Według Stróżewskiego to,

³⁷⁹ Por. G. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, Warszawa 2012, s. 98-102.

³⁸⁰ Por. tamże, s. 98.

³⁸¹ Por. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 39.

³⁸² W. Stróżewski, *Trzy koncepcje istnienia*, op. cit., s. 57.

co Tomasz z Akwinu reprezentuje we własnym rozumieniu istnienia nie utożsamia się z nieistnieniem. Jak twierdzi:

„[...] pozostają one [istnienie i nieistnienie] w swej bezwzględnej pierwotności absolutnie, radykalnie różne, choć wszelka próba bliższego ich opisanie grozi od razu niebezpieczeństwem spekulacji, prowadzącej do ich utożsamienia. Czyste jest nie pojawia się także „na tle” nicości. Mówienie o „tle” w odniesieniu do nicości jest już jej interpretacją, przydaniem jej czegoś, co z „istoty” musi być z niej radykalnie wykluczone. Czyste jest i czyste nie jest są jednakowo nieokreślone, a jednak, mimo tej nieokreśloności, zachodzi między nimi różnica najgłębsza i najbardziej radykalna, jaką da się w ogóle pomyśleć. A raczej, jakiej pomyśleć się nie da... Tylko ona zasługuje na miano różnicy metafizycznej. Jej opis nie jest możliwy”³⁸³.

Dla Tomasza istnienie jest aktem, który zawsze wyprzedza możliwość. Sama możliwość nie może istnieć, jeśli nie jest złączona z aktem. Akwinata pisze:

„To, co nazywam istnieniem jest pośród wszystkiego najdoskonalsze. A wynika stąd, że akt jest zawsze doskonalszy od możliwości. Każdą przecież określoną formę poznajemy aktualnie tylko dzięki temu, że ona istnieje. „Człowieczeństwo” czy „ognistość” możemy wprowadzić rozpatrywać jako egzystujące w możliwości materii albo w dzielności sprawcy, albo też w intelekcie; to jednak, co posiada istnienie, dopełnia się poprzez akt istnienia. Stąd wynika, że to, co nazywam istnieniem jest aktualnością wszystkich aktów, a dzięki temu doskonałością wszystkich doskonałości. Nie należy jednak sądzić, że do tego, co nazywam istnieniem, może być dodane coś, co byłoby odeń bardziej istotne i określałoby istnienie, jak akt określa możliwość: istnienie bowiem, dzięki któremu coś w jakikolwiek sposób jest, jest czymś istotowo różnym od tego, do czego dodaje się jakiegokolwiek określenia”³⁸⁴.

To, co Stróżewski za Tomaszem nazywa różnicą pomiędzy istnieniem bytu, które jest doskonałe i jest, a jego istotą (treścią, czymś), dookreślającą coś, co istnieje, Ziemiański nazywa inaczej, choć wydaje się, że rozumie podobnie. Tam, gdzie Stróżewski

³⁸³ Tamże, s. 64.

³⁸⁴ Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae: De potentia Dei*, fragm. art. 2, kw. 7, za: W. Stróżewski, *Trzy koncepcje istnienia*, op. cit., s. 58.

wskazuje na konieczność jakiejś wcześniejszej, niż byt „energii” metafizycznej, która utrzymuje ten byt w jego byciu, tam Ziemiański wprowadza swoją koncepcję „mostu” metafizycznego. Stróżewskiego interpretacja Tomaszowej teorii treści i istnienia nie pozostawia miejsca na zasadę racji lub pytanie o to, dlaczego coś jest? Jediną racją istnienia jest właśnie przysługujący bytowi akt istnienia. W koncepcji Tomasza (ale także Arystotelesa) odnoszącej się do struktury bytowej twierdzenie o istnieniu jest ostateczne – „coś jest”.

Ziemiański podkreśla, że celem myślenia filozoficznego od starożytności począwszy było w pierwszym rzędzie poszukiwanie prawdy o świecie i człowieku. Pogląd wymagający od filozofii, aby była ona pomocna człowiekowi w analizie siebie i swego działania nie był dla metafizyki czymś najważniejszym, podobnie jak wymaganie, aby podejmowała ona problemy badawcze wraz z innymi naukami, np. psychologią, socjologią, politologią itd. Podejście Ziemiańskiego do metafizyki wyklucza poddawanie refleksji samej kondycji i doświadczenia ludzkiego – relacji ludzkich, przeżyć³⁸⁵. Odrzuca on również możliwość redukcji metafizyki do ontologii, ale nie godzi się na ich rozdzielenie, jak czyni to Stróżewski:

„Analiza ontologiczna nastawiona jest na zawartość idei, nie na fakt i na sposób ich istnienia. Nawet w przypadku analizy zawartości idei, w ontologii chodzić będzie o zbadanie jedynie możliwego sposobu istnienia idei, bez przesądzania jego faktycznego zachodzenia: stwierdzenie tego ostatniego należy wyłącznie do metafizyki. [...] Zaproponować można i inne rozwiązanie. Otóż istnienie idei trzeba choćby hipotetycznie założyć, jeśli chce się do końca wyjaśnić istotę istoty przedmiotów indywidualnych; bez tego skazani bylibyśmy na wyłącznie empiryczne (statystyczne) gromadzenie cech, traktując wszystkie jako jednakowo ważne”³⁸⁶.

Jak widać powyżej, ontologia (uprawiana w stylu Ingardena) nie musi także zakładać *explicite* istnienia. Wystarczy, że hipotetycznie założy *istnienie* idei. Według Stróżewskiego byłoby to pewnego rodzaju „odciążenie” ontologii od konieczności stwierdzania *istnienia* przedmiotu poznania. Jednakże według Ziemiańskiego „umieszczanie” Boga na początku ontologii jest metodologicznie nieuprawnione, bo w założeniu traktuje się Go jako „istniejącego”. Po pierwsze, Boga należy najpierw dowieść,

³⁸⁵ Por. *Między ontologią i metafizyką*, s. 22.

³⁸⁶ W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2004, s. 46.

a po drugie, argumentacja za istnieniem Boga wymaga uprzednio stwierdzenia faktów oraz opracowania zasad³⁸⁷. Sam proces abstrakcji metafizycznej dokonuje się na istniejących treściach i zawsze odnosi się do jednostek, choć ujmowanych w coraz większym uproszczeniu, schematyzacji. Istnienia, a w tym istnienia *Boga* nie da się wyabstrahować – a ponadto Jego istnienia trzeba dowieść³⁸⁸.

Jednakże niektóre nauki szczegółowe, takie jak statystyka pod pewnym względem bardziej zbliżają się do „idei” niż do samego przedmiotu poznania lub raczej idealizują przedmiot tego poznania, jak to ma miejsce np. w szacunkowych danych statystycznych. Nie istnieje „statystyczny Polak”, który posiada statystycznie 1,5 dziecka. Dane statystyczne tworzą pewien szacunkowy obraz rzeczywistości. Nie ma on wiele wspólnego z realnością, czy faktycznością. Nie ma tym bardziej nic wspólnego z konkretnym bytem *istniejącym*. W związku z tym, nasuwa się wniosek, że ontologia w ujęciu Stróżewskiego nie może być utożsamiana z metafizyką, o czym przekonuje Ziemiański. Według Stróżewskiego ontologia zajmuje się czystą możliwością czegoś, co nie musi istnieć, ale mogłoby faktycznie istnieć. Tym faktycznym istnieniem zajmuje się metafizyka, która koniecznie potrzebuje uprzedniego stwierdzenia możliwości istnienia przez ontologię. W tym sensie ontologia jest założeniem i przygotowaniem metafizyki. Stróżewski świadomy potrzeby stwierdzenia faktyczności istnienia, przedstawia swój pomysł rozwiązania problemu. Jego zdaniem w doświadczeniu możliwe są „jakieś” jakości metafizyczne (podobnie jak u Romana Ingardena), które powinny być racjami immanentnymi w miejscach, w których ich brakuje. Konkretnie, w doświadczanej przez człowieka irracjonalności³⁸⁹.

Podobnie jak Krąpiec, Ziemiański nie przyjmuje odrębności ontologii, ale całą filozofię sprowadza do metafizyki. Podejście do istnienia zaproponowane przez R. Ingardena nazywa niepotrzebnym dublowaniem rzeczywistości, które naraża się na podobne zarzuty, z jakimi odnosił się Arystoteles do doktryny Platona o ideach³⁹⁰. Właściwie, problem realizmu Ziemiański uważa za oczywisty, bo sprowadza się on do tego, że:

„Nawet w filozofii analitycznej, zajmującej się przede wszystkim analizą języka, mimo *linguistical turn*, pojawia się sprawa *ontological commitment*, czyli odniesienia języka do rzeczywistości przezeń

³⁸⁷ Por. S. Ziemiański, recenzja: Władysław Stróżewski... op. cit., s. 269.

³⁸⁸ Tamże, s. 266.

³⁸⁹ Por. W. Stróżewski, *Ontologia*, op. cit., s. 49.

³⁹⁰ Por. *Między ontologią i metafizyką*, s. 24.

wyrażanej. Jaki byłby sens języka, gdyby mu nic nie odpowiadało w rzeczywistości. Nawet u I. Kanta *ignotum x* nie było nicością, ale czymś, co kryło się poza fenomenami. Różne są kryteria realności świata pozapodmiotowego. Najtrafniejsze wydaje się kryterium proponowane przez Fr. Suáreza³⁹¹.

Suárez twierdzi, że realna istota to taka, która działa jako przyczyna sprawcza, formalna lub materialna. Istota ta w bycie jest zawsze złączona z istnieniem, ponieważ istota tylko możliwa jest nicością³⁹². Warto dodać, choć będzie to powtórką, że Bóg, którego istnienia dowodzimy, jest także bytem.

³⁹¹ Tamże, s. 6-7.

³⁹² Por. F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, Disp. II, sect. 4 *De essentia entis*, n. 7, s. 89: “quod sit principium vel radix realium operationum vel effectuum, sive sit in genere causae efficientis, sive formalis, sive materialis”; oraz tamże, Disp. II, sect. 1, n. 4; sect. 4, n. 11, za: por. *Między ontologią i metafizyką*, s. 25.

7. Krytyczne ujęcie argumentacji Ziemiańskiego

Krytyczna ocena poglądów Stanisława Ziemiańskiego będzie dotyczyć kilku zasadniczych problemów. Jego koncepcja zostanie zestawiona z metodą metafizyki realistycznej w ujęciu wybranych tomistów polskich z filozoficznej szkoły lubelskiej. Podjęta zostanie także kwestia jego argumentacji w świetle z epistemologicznym dowodów na istnienie Boga. Zwieńczeniem rozprawy będzie zaś ujęcie jego metafizyczno-scjentyistycznej filozofii Boga z projektem *filozofii bez granic*, w którym poznanie rozumowe prowadzi dalej niż wiedza, którą rozum generuje i gromadzi, czyli do poznania trans-filozoficznego, jeśli filozofię nadal traktujemy jako osiągnięcie rozumu skończonego, zdolnego do „widzenia” Transcendencji.

7.1. Niejednorodność filozofii Boga

Współczesna filozofia Boga to dość zróżnicowana dziedzina poszukiwań badawczych. Właściwe dla niej problemy takie jak problem bytu, dialogu, transcendencji, poszukiwania filozofii pierwszej, innej niż metafizyka klasyczna, podejmowane były i są w różnych nurtach filozofii: tomizmie, kantyzmie, fenomenologii, filozofii analitycznej czy egzystencjalizmie. Fakt podejmowania przez te nurty problematyki Boga można uznać za wyraz pragnień człowieka, który nieustannie poszukuje dróg poznania Boga. Społeczne i kulturowe tło filozofii Boga jest dziś specyficzne w tym sensie, że współczesny człowiek, inaczej niż za czasów Tomasza z Akwinu i jego dróg do Boga, nie przyjmuje za oczywistość zgodności wiary i rozumu. Nowy ateizm polega nie tylko na negowaniu możliwości udowodnienia istnienia Boga, ale także na dążeniu do wypełnieniu po Nim miejsca silną afirmacją i podziwem dla życia, dla egzystencji doczesnej. Ziemiański jednak nie godzi się na stawianie człowieka w centrum uwagi filozoficznej, lecz punktem wyjścia namysłu filozoficznego czyni świat³⁹³. Człowiekiem natomiast i aspektowym ujęciem jego życia i działania zajmuje się w odmienny sposób, poświęcając mu inny rodzaj namysłu czy aktywności³⁹⁴.

³⁹³ Chodzi o swoistą i precyzyjnie określoną rolę nauk szczegółowych w metafizycznym dowodzeniu istnienia Boga, polegającą na eksperymentalnym potwierdzeniu istnienia faktów.

³⁹⁴ Ziemiański poświęcił część swojej twórczości problematyce doradzania duszpasterskiego i teologii.

Oceny dokonań Ziemiańskiego na polu filozofii Boga nie sposób dokonać bez zrozumienia tego, co dzieje się współcześnie dzieje się w filozofii i miejsca, jakie zajmuje w nim tomizm, którego jest reprezentantem. Znaczący wpływ na dwudziestowieczną filozofię tomistyczną wywarła transcendentna jej odmiana w wersji belgijskiego jezuity Josepha Maréchala³⁹⁵. Warto przypomnieć, że według encykliki *Aeterni Patris* filozofię należało studiować *ad mentem sancti Thomae* (zgodnie z myślą św. Tomasza). Papież Leon XIII podkreślił w niej, że współczesne problemy polityczne i kwestie społeczne powinny zostać rozwiązane właśnie dzięki sugestiom znajdującym się w pismach Świętego Tomasza. Według Aleksandra Bańki, J. Maréchal przesłanie to rozumiał w taki sposób:

„[...] że w każdym akcie obiektywnej afirmacji konkretnej pozapodmiotowej realności — realności uchwyconej w jej ontologicznej podstawie — dokonuje się również, *implicite*, afirmacja realnego istnienia Boga, jako absolutnego i koniecznego warunku możliwości poznania obiektywnego. Maréchalowskie badania przyjmują więc postać swoistego dowodu na istnienie Boga, choć sam belgijski jezuita, jak pokaże analiza jego stanowiska w kwestii klasycznej koncepcji dróg do Boga, nie zamierza nadać im takiej rangi; dąży raczej do wyakcentowania pewnego rodzaju metawarunków takiego dowodu [...]”³⁹⁶.

Filozofia belgijskiego jezuity potrzebowała odwołania się do myśli niektórych filozofów z przeszłości (postulat wolnej jaźni, świadomości, w miejsce realistycznego, zbliżonego do materii, bytu) do tego, by przełamywać agnostycyzm Kanta. Filozofia Maréchala kieruje się ideą intelektualnej celowości prowadzącą do otwarcia się na dynamizm metafizyczny. Dynamizm ten ma się przeciwstawiać:

„temu dogmatyzmowi istot formalnych, uznawanych za obiektywne („możliwe”) przez samo stwierdzenie ich logicznej jedności lub też skieruje się ją [Krytykę czystego rozumu I. Kanta, przyp. WP] ku teorii poznania, której centralnym jądrem będzie intuicja „ruchu” lub immanentnego „stawania się”, to znaczy dynamicznego stanu przedmiotu w podmiocie”³⁹⁷.

³⁹⁵ Por. A. Bańka, *Miedzy krytyką a metafizyką. Studium filozofii Josepha Maréchala*, Katowice 2013.

³⁹⁶ A. Bańka, *Miedzy krytyką...*, op. cit., s. 13.

³⁹⁷ J. Maréchal, *Dwie drogi krytyki*, tłum. Aleksander Bańka, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, XVIII (2006), s. 177.

W ocenie Bańki, oryginalność metody Maréchala, będącej „transpozycją tomistycznej epistemologii na sposób transcendentalny”, wspierając się na przekonaniu, że realistycznie zorientowana metafizyka i filozofia transcendentalna Kanta wzajemnie się nie wykluczają, lecz dopełniają, jest zwyczajnie nie do przyjęcia³⁹⁸. Poszukując realnego istnienia (tutaj w znaczeniu *obecności*) Boga, Maréchalowi nie udaje się za pomocą prawdy logicznej ani zastosowanej dedukcji sprecyzować na czym obecność ta miałaby polegać.

Koncepcja Maréchal’a odegrała ważną rolę na kształtowanie się poglądów Étienne’a Gilsona, który się mu w pewien sposób przeciwstawił. Gilsona uznaje się za współtwórcę neotomizmu w wersji egzystencjalnej, głównie dzięki jego swoistej recepcji filozofii Tomasza, która nadała ton szerokiej, europejskiej debacie na temat filozofii chrześcijańskiej. Według Jana Sochonia, dokonało się coś istotnego:

„Gilson komentując encyklikę, podkreślał, że Leon XIII mówił o rozumie będącym w stanie łaski. W ten sposób dochodzi do umocnienia ludzkiego intelektu, nadania mu większej szlachetności, przenikliwości i stanowczości. Filozofia chrześcijańska byłaby więc zastosowaniem przez chrześcijan spekulacji filozoficznej, by osiągnąć zrozumienie wiary, tak w sprawach dostępnych dla rozumu (*revelabilia*), jak i w tych, które go przekraczają (*revelata*)”³⁹⁹.

W tej filozoficznej spekulacji, nazwanej powyżej „rozumem w stanie łaski”, dziś określanej neotomizmem, prym wiodą tradycje arystotelesowskie i tomistyczne. Można sądzić, że jedna z podstawowych aporii, którą Arystoteles przedstawił w III księdze *Metafizyki*, dotycząca trudności poznawalności bytów niematerialnych, współcześnie nadal pozostaje aktualna, a jej filozoficzne próby rozwikłania mają swoje kolejne odsłony. Aporię Arystotelesa przedstawia następujący fragment:

„[...] czy można przyjąć tylko substancje zmysłowe, czy obok nich inne? [...] ale nic nie jest bardziej absurdałne, jak twierdzenie, że istnieją pewne byty poza tymi, które widzimy w świecie materialnym, i że byty te są tymi samymi, co i byty zmysłowe, z tą różnicą, że są one wieczne, podczas gdy tamte są zniszczalne. Gdy się bowiem twierdzi, że istnieje człowiek samoistny, koń samoistny, zdrowie samoistne, nie dodając bliższego określenia, naśladuje się tych, którzy twierdzą, że istnieją bogowie,

³⁹⁸ Por. tamże, s. 163 i n.

³⁹⁹ J. Sochoń, *Étienne Gilson. Filozofia chrześcijańska i ateizm*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, XIII/2000, s. 178.

ale w ludzkim kształcie. Nic innego oni bowiem nie uczynili, jak tylko to, że przyjęli wiecznych ludzi, tak, jak platończycy, którzy tworząc idee, stworzyli wieczne byty zmysłowe”⁴⁰⁰.

Arystoteles kwestionował istnienie idei platońskich, a w IV księdze *Metafizyki* odpowiada na ową trudność. Rozwiązaniem aporii jest nauka (metafizyka), która badałaby byt jako taki i przysługujące mu atrybuty istotne, dlatego:

„[...] jeżeli substancja każdej rzeczy jest jedna, i to nie akcydentalnie, i jest bytem rzeczywiście istniejącym, wobec tego musi być dokładnie tyle gatunków Bytu, ile jest gatunków Jedności”⁴⁰¹.

Zmodyfikowana przez Akwinatę arystotelesowska nauka o bycie jako bycie stała się koniecznym ogniwem poznania istnienia Boga. Neotomiści, do których Ziemiański się zalicza, przy okazji argumentacji za istnieniem Boga odwołują się do bytu przygodnego. „[...] Byt przygodny natomiast to byt pochodny [w odróżnieniu od bytu absolutnego, przyp. W.P.]”⁴⁰². W doświadczeniu mamy do czynienia z bytem rzeczywistym i przygodnym, a nie z „bytem możliwym”. Ponieważ istnienie jest aktem bytu (a nie „możliwości”), to ten byt jest rzeczywisty. Na gruncie tomizmu jednak nie należy utożsamiać *istnienia* i bytu. Byt natomiast konstytuowany jest przez akt istnienia, które sprawia, że jest on realny. Skoro byt jest czymś rzeczywistym, bo aktualnie istnieje, to nie może być wyłącznie czymś pomyślanym. Ponadto porządek myśli nie utożsamia się z porządkiem bytu, którym zajmuje się metafizyka. Tak rozumiana metafizyka klasyczna jest filozofią zdolną do poznania bytu jako takiego i substancji jako bytu samoistnego wraz z jej atrybutami. Dezaktualizacja koncepcji przyrodoznawstwa zaproponowanej przez Arystotelesa i rozwój nauk szczegółowych doprowadziły jednak do krytyki metafizyki i osłabienia proponowanej w jej ramach argumentacji za istnieniem Boga. W tym kontekście koncepcję Ziemiańskiego można uznać za próbę zniwelowania podziału między poznaniem metafizycznym a poznaniem właściwym dla przyrodoznawstwa na terenie teologii naturalnej.

Związaną przez Ziemiańskiego argumentacji za istnieniem Boga z naukami szczegółowymi ukazuje odrębność jego dokonań względem teodycei uprawianej w ramach szkoły lubelskiej, choć łączy go z nią samo odwołanie do metafizyki i metafizycznej argumentacji. Filozofia Boga uprawiana przez Ziemiańskiego z jej charakterystyczną cechą,

⁴⁰⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, przełożył i wstępem opatrzył Kazimierz Leśniak, Warszawa 2013, Księga B (III), 997 b, s. 59.

⁴⁰¹ Tamże, Księga G (IV), 1003 b, s. 71-72.

⁴⁰² A. Andrzejuk, *Problem istnienia...*, op. cit., s. 80.

jaką jest scjentystyczno-empiryczne podejście, zakorzeniona jest bardziej w nurcie filozofii jezuitów, a w sposób szczególny nawiązuje do badań nad przyczynowością sprawczą prowadzonych przez Jana Karola Dordę. Bliska metodologicznie jest mu również filozofia Piotra Lenartowicza i wątek jej badań nad początkami życia. Ponadto filozofia Ziemiańskiego inspirowana jest podejściem arystotelesowskim, gdzie metafizyka jest filozofią pierwszą, wyższą od fizyki (filozofii przyrody) rozumianej jako filozofia druga.

Dla Ziemiańskiego Bóg w poznaniu filozoficznym, w którym rozumowo dowodzi się Jego *istnienia*, nie jest Tajemnicą pojmowaną jako termin teologii systematycznej. Jego metafizyczno-scjentystyczna teodycea może podążać za rozwojem nauki, przełamując kolejne granice posiadanej wiedzy. Poprzez zastosowanie metafizyki do faktów naukowo opisanych i przez naukę zweryfikowanych, odkrywa Boga w świecie jako konieczność i uniesprzecznienie wyjaśnienia istnienia bytów i istnienia świata, ostateczną Rację, czyli istnienie Bytu Pierwszego. Bóg nie jest tu ideą, nie jest modelem wyobrażenia, nie jest „pomyślany” – Bóg *istnieje*. Tajemnicę Boga rozumianą jako pewną „niewiedzę”, w pewnym stopniu poznanie to znosi, i dzieje się to także za sprawą stosowania wiedzy naukowej o zjawiskach.

Argumentacja Ziemiańskiego ma siłę przekonywającą dzięki zastosowaniu osiągnięć nauki do refleksji filozoficznej. Stara się pokazać, że nauka nie jest tak zamknięta na Boga, jak uważają przynajmniej niektórzy ewolucjoniści. Włączenie przez Ziemiańskiego osiągnięć nauki do filozofii przeciwstawia się tendencjom redukcjonistycznym. Jednocześnie metafizyczna droga poznania pozwala rozwiązać dwie aporie (trudności): przewyższa ograniczający poznanie empiryzm i rozwiązuje problem istnienia, w tym istnienia Boga.

Ani teodycea zaproponowana w ramach szkoły lubelskiej, ani powiązana z naukami szczegółowymi teodycea Ziemiańskiego nie wyczerpuje problematyki poznania istnienia Boga. Próby dotarcia do Bytu Pierwszego widoczne są także w nurcie odcinającym się od klasycznej metafizyki, a zarazem próbującymi zaproponować własne rozumienie filozofii pierwszej. Takie tendencje można się dopatrzeć we wspomnianym wcześniej nurcie „pö-tischnerowskim”, który reprezentuje m.in. Karol Tarnowski, łączący w zakresie filozofii Boga elementy fenomenologii i filozofię ducha.

Karol Tarnowski w jednym z wykładów otwartych stwierdził, że dziś już nie chodzi w filozofii o to, czy coś jest, czy nie⁴⁰³. Jego zdaniem przedmiotem poznania mają być już

⁴⁰³ Wykład odbył się 20.03.2013 r. w Akademii Ignatianum i dotyczył między innymi problemów zawartych w jednej z jego książek, K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999.

nie *istnienie* i pytanie o to, czy Bóg jest, czy go nie ma. Współczesny dyskurs filozoficzny jest metafizyczny, jednak nie w wymiarze ontologicznym. Podmiot filozofii, czyli człowiek, stał się podmiotem „uśpionym” – w letargu – a więc nie myśli i o nic mu nie chodzi. W tym oto znaczeniu, sam podmiot poznania powinien się wybudzić z letargu i aby to mogło się stać, powinno się to stać poza nim. Bodziec, czyli jakaś sytuacja ekstremalna lub etyczna będzie dopiero tym wezwaniem do myślenia „od nowa”. Wtedy to, odpowiedzią człowieka na bodziec zewnętrzny będzie albo wewnętrzne (o-)świadczanie na to wezwanie, albo wybierze on ucieczkę i w ten sposób uniknie wezwania. Natomiast filozofia, twierdzi Tarnowski, jest nieustannym świadczeniem prawdy⁴⁰⁴. Tarnowskiemu chodzi o dokonujące się przejście – przemianę dogmatu – z filozofii prawdy ukonstytuowanej, do filozofii prawdy wydarzenia z zewnątrz. Między innymi pyta o to, jak jest – w jaki sposób podmiot może być sobą i w relacji ze Zbawcą. W związku z tym, konkludował, w „do-swiadczeniu”, w „dochodzeniu do świadectwa” w filozofii nie chodzi już o *istnienie*, ale o *uratowanie* istnienia, czyli o relację z Bogiem i relację ze sobą, gdzie Nadzieja i Pragnienie to świadkowie Absolutu w nas. Droga nieontologiczna, czyli droga „pogłębionej filozofii Boga” nie może pomijać „duchowej sytuacji tego czasu”, postuluje Tarnowski. Odmienność tej ścieżki i to, czym mogłaby być zgodna z nią filozofia Boga, przedstawia następujący tekst:

„[...] odpowiedzialna filozofia Boga musi mieć bliskie związki z filozofią człowieka, z refleksją nad podmiotem: ogarnięta lękiem egzystencja u Tillicha, „podmiot w wezwaniu” u Mariona – oto dwa różne, lecz uzupełniające się obrazy człowieka. W obu podmiot jest w samej swojej wewnętrznej konstytucji dotknięty przez Transcendencję, w obu też może na to dotknięcie nie odpowiedzieć. Dotknięty jest za pośrednictwem określonych doświadczeń, a raczej jednego, lecz rozpisanego na wiele głosów, doświadczenia: przychodzącej nie od nas zgody na życie, czy wręcz życia i istnienia jako daru. [...] podmiot jest tu w pełni wolny, to znaczy zawsze może się w sobie zamknąć: owo zamknięcie, autarkia [z gr. przestawanie na swoim, poleganie na sobie samym, przyp. WP], którą tak sugestywnie opisuje w swej filozofii Lévinas, jest zresztą nie tylko możliwa, ale także w pewnych granicach nieuchronna [...]. Dlatego

⁴⁰⁴ Por. K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, op. cit., s. 183–184. Według Tarnowskiego rozmyślanie (*cogitare*) jest zgłębianiem prawdy Bożej, coraz bardziej przybliżającym do pełnego oglądu Boga.

rozpoznanie bardziej źródłowej instancji Sensu jest świadomym aktem pokory, ale i wyzwolenia”⁴⁰⁵.

Nie ulega wątpliwości, że zarówno metafizyczno-scjentystyczna teodycea jak i współczesna filozofia Boga i wiary, której przykład stanowi filozofia K. Tarnowskiego dążą do jakiejś formy poznania Boga. Pierwsza (Ziemiańskiego) sięga korzeniami metafizyki Arystotelesa i Tomasza, druga natomiast stawia człowieka w centrum uwagi tak, że stał się on zarazem podmiotem i przedmiotem poznania. Obie są uzasadnione. W obu przypadkach poznania filozoficznego Bóg jest transcendentny, choć koncepcja Tarnowskiego w znacznej mierze opiera się na religii. Jednak na pewnym poziomie ogólności rozważań na temat Boga, z jednej strony odwołującej się do świata zewnętrznego, świata rzeczy, z drugiej strony do świata doświadczenia i życia człowieka, te różne ujęcia nie wykluczają się, lecz przeciwnie, mogą się wzajemnie ubogacać.

Słuszne jest więc to, aby filozofii utożsamianej z metafizyką nie traktować jako jedyne sposobu poznania istnienia Bytu Pierwszego. W pewnym sensie wskazuje na to sam Ziemiański, gdy obok dowodów kosmologicznych wskazuje na argumentację antropologiczną. Jest jednak oczywiste, że i ta argumentacja nie zastępuje tego nurtu filozofii podmiotu, który w indywidualnym doświadczeniu ludzkim szuka sposobu dotarcia do poznania Boga. Inna rzecz to pytanie o to, czy taki sposób poznania ma charakter filozoficzny, czy jest już jakoś zapośredniczony przez konkretną wiarę, jaka jest chrześcijaństwo. Niezależnie od odpowiedzi na to pytanie istotne wydaje się to, że jak argumentacja metafizyczno-scjentystyczna nie zastępuje prób dotarcia do Boga na drodze nieontologicznej, tak też mało zasadne jest odrzucanie tej argumentacji.

Wraz z rozwojem nauk, wraz z rozwojem kulturowym i cywilizacyjnym relacyjność człowieka i jego możliwości poznania świata zmieniły się. Rozwiązaniem we współczesnej filozofii – w filozofii współczesnych problemów – nie powinno więc być rugowanie ani metafizyki klasycznej (filozofii bytu), ani metafizyki rozumianej nie-ontologicznie. Razem mogą być przecież wykorzystane do ubogacenia dyskusji i dialogu. Mam na myśli, między innymi, spostrzeżenia W. Stróżewskiego:

„Wydawało się, że nadszedł koniec metafizyki i że już nikt nie będzie się nią zajmował. Tymczasem nastąpiło wielkie jej odrodzenie. Dostrzeżono

⁴⁰⁵ K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 279. Obrazów człowieka we współczesnej filozofii znajdujemy znacznie więcej, choć Tarnowski powyżej przywołał zaledwie trzy: autorstwa Paula Tillicha, Emmanuela Lévinasa, Jeana – Luca Mariona. Refleksję ukierunkowaną na człowieka rozwijają – oprócz Karola Tarnowskiego w Krakowie także: Marek Szulakiewicz w Toruniu i Ireneusz Ziemiński w Szczecinie.

niezbędność i wagę problematyki metafizycznej, którą zaczęto analizować nowymi metodami i w nowym ustawiać świetle. Było to zasługą takich filozofów, jak H. Bergson, analitycy brytyjscy (B. Russell i G. E. Moore), L. Wittgenstein, E. Husserl, N. Hartmann, M. Heidegger, R. Ingarden, E. Gilson. W Polsce do renesansu metafizyki, obok Ingardena, przyczynili się filozofowie reprezentujący skądinąd zupełnie odmienne orientacje filozoficzne: S.I. Witkiewicz, T. Czeżowski, M.A. Krąpiec⁴⁰⁶.

Łączenie, a raczej stawianie obok siebie, różnych nurtów na poziomie nie tyle metodologii, co tych najbardziej ogólnych wniosków może doprowadzić do poznawczo wartościowych rezultatów. Choć, oczywiście, należy oczekiwać nie tyle zgodności wniosków, ile dopełniania się różnych sposobów poznania. Przyjmując powyższe podejście, można uznać metodologię argumentacji Ziemiańskiego za jedną z metod cząstkowych w filozoficznym poznaniu istnienia Boga. Zarazem jednak trudno wyobrazić sobie filozofię Boga całkowicie pozbawioną metafizycznych podstaw i metafizycznej metody. Bez nich nieustannie byłaby ona narażona na fideizm, irracjonalizm i psychologizację poznania. Ponadto trzeba podkreślić, że teodycea Ziemiańskiego jest również próbą utrzymywania takiego łączenia poznania filozoficznego z naukami szczegółowymi, który nie przekreśla autonomii filozofii, co doskonale pokazuje jego argumentacja za istnieniem Boga.

7.2. Ziemiański a szkoła lubelska

W poprzednim paragrafie podkreślony został fakt różnorodności filozofii Boga i jej odmiennych tradycji. Niniejszy, natomiast, ogniskuje się w jednym jej nurcie – tomistycznym i skupia się na odmienności metody Ziemiańskiego od metody przyjętej w szkole lubelskiej. Jest jednak innym spojrzeniem na akceptowane przez tomistów w ogóle założenia arystotelesowsko-tomistyczne, w tym istnienie świata (rzeczywistości) i jego przygodność. Ziemiański podobnie rozumie istnienie bytu – realność istnienia treści. Tak samo jak pozostali tomiści twierdzi, że afirmacja istnienia – istnienia rzeczy – dokonuje się za pomocą sądów egzystencjalnych, a istnienie Bytu Absolutnego i jego dowodzenie powinno odbywać się w poznaniu metafizycznym. Stąd, można ostatecznie stwierdzić, że założenia metafizyczne przyjęte przez Ziemiańskiego nie tylko nie odbiegają od nurtu

⁴⁰⁶ W. Stróżewski, *Przedmowa*, w: S. Kołodziejczyk (red.), *Przewodnik po metafizyce*, Kraków 2011, s. 9-10.

metafizyki, ale ją ubogacają, a przez to wpływają na rozwój metafizycznego sposobu poznania filozoficznego.

Doświadczenie potoczne, do którego lubelscy tomisci odwołują się w punkcie wyjścia filozoficznego poznania, Ziemiański traktuje jako przeszkodę w poznaniu. Dlatego sam proponuje w to miejsce doświadczenie naukowe. Nauka (nauki szczegółowe) w ujęciu krakowskiego filozofa ma przyczyniać się do tego, aby wyeliminować błędy percepcji zmysłowej, a ściślej doświadczenia potocznego (zdroworozsądkowego). W przypadku metafizycznej argumentacji za istnieniem Boga, w której dochodzi się w procesie rozumowania do wniosków pewnych, a nie probabilistycznych jak w naukach szczegółowych, wyniki doświadczeń naukowych są bazą faktów istniejących, zweryfikowanych metodami naukowymi, a więc pozbawionych przypuszczeń. Inaczej także podchodzi Ziemiański do formowania pojęcia bytu jako bytu, wykorzystując do tego celu abstrakcję całościową, w której powstające pojęcie ogólne oddala się od indywidualnego bytu, a nie separację, jak u tomistów lubelskich, której rola u Ziemiańskiego została ograniczona do orzekania o pluralizmie bytów.

To, co wspólne dla wszystkich tomistów, w poczet których wpisuje się Ziemiański ze swą odrębnością metodologiczną, uwidacznia się w konsekwencji na poziomie epistemologicznym, czyli na poziomie warunków prawdziwości założeń. Tomisci przyjmują bez wyjątku zdania egzystencjalne stwierdzające poszczególne akty istnienia. Uznanie istnienia rzeczywistości poza podmiotem, a nie w jego umyśle, jest afirmacją *istnienia*, które przeciwstawione jest *nieistnieniu*. Ziemiański stwierdza, że rzeczywistość istnieje niezależnie od naszej woli i narzuca się nam z wielką siłą. Twierdzi, że nasze władze poznawcze kierują nas nie ku nam samym jako przedmiotowi poznania, lecz ukazują nam najpierw świat rzeczy, a później usposabiają nas do refleksji nad relacją między podmiotem i przedmiotem poznania.

Podobnie ujmowali to pierwsze „doświadczenie świata” Krapiec czy Stępień, nazywając je „bezpośredniością poznania”, albo rodzajem bezpośredniego poznania. Poznanie to jest bezpośrednie, bo nie odwołuje się jeszcze do jakichś sądów lub rozumowania dyskursywnego⁴⁰⁷. U Krapca tym „bezpośrednim poznaniem” jest najczystsze doświadczenie ludzkie – „doświadczeniem prerefleksyjne, doświadczenie nie podlegające błędowi (chyba, że w chorobie), jest poznaniem bezpośrednim, a przez to gwarantującym

⁴⁰⁷ Por. A. Stępień, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, w: „Roczniki filozoficzne”, z. 1, 19 (1971), s. 95-126;

realne życie”⁴⁰⁸. Ten bezpośredni, jako pierwszy i nieustępujący miejsca innemu poznaniu rodzaj poznania filozoficznego przyjęty w tomizmie, jest jednak jednym z wielu rodzajów poznania w filozofii. Bezpośrednie poznanie należy traktować jako autonomiczny typ doświadczenia metafizycznego, czyli niezapośredniczony ani przez sądy, ani refleksję.

Wyodrębnienie pojęcia bytu jako bytu, jak podkreśla Maryniarczyk, następuje w procesie separacji i jest jego zdaniem podstawą spójnej – „zbornej” – metafizycznej wizji⁴⁰⁹. Ta zborna teoria bytu nabudowana jest na jednoczącej funkcji aktu istnienia w bycie oraz analogii bytu. To, co uzyskujemy przy pomocy separacji w tworzeniu pojęcia bytu, czyli transcendentalność pojęcia, Krapiec (a wraz z nim Kamiński i Stępień) ujmuje jako partycypację bytu i rozumie ją jako:

„[...] więź w aspekcie wspólnej pochodności poznawczej, wspólnej więzi egzemplarycznej, tudzież wspólnej przyczyny celowej. Wszystkim tym jest Byt Pierwszy, stojący u podstaw inteligibilności kosmosu. Ze względu na wspólną, konieczną i transcendentalną relację bytów w aspekcie przyczynowania sprawczego, wzorczego i celowego zachodzi analogiczna więź kosmosu, tworzącego całość bytów przygodnych, bez względu na charakter bytowej struktury. Owa transcendentalna relacja, oparta na przyczynowaniu zewnętrznym, jest podstawą analogicznej jedności samego bytu i dalszą racją analogicznego ujęcia bytu”⁴¹⁰.

U Krapca pojęcie bytu jako bytu zawiera treści istoty na różne sposoby. U Ziemiańskiego pojęcie bytu jako bytu, aby było transcendentalne ujmuje treść jakąkolwiek, ale nie konkretną, choć związaną z istnieniem. Według Ziemiańskiego Bóg, którego istnienia się dowodzi, również „mieści się” w ogólnym pojęciu bytu (jako Byt Absolutny, Pierwszy, Konieczny itd.), choć relacja pojęcia do istnienia polega na przechodzeniu na coraz wyższe stopnie abstrakcji metafizycznej, w której indywidualne treści „giną” na coraz wyższych jej poziomach. Za Stępnem można powtórzyć, że na samym początku procesu jest to jeszcze „nierozumiejąca percepcja istniejących treści”, a za Ziemiańskim przyjąć realistyczny punkt widzenia, że to, „co widzimy, naprawdę istnieje”⁴¹¹. Sam proces tworzenia pojęcia bytu jako bytu, ale także zasady racji dostatecznej

⁴⁰⁸ M. Krapiec, *Analiza „punktu wyjścia” w poznaniu filozoficznym*, w: Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia. O bycie i istocie*, op. cit., s. 99.

⁴⁰⁹ Por. A. Maryniarczyk, *Metoda metafizyki...*, op. cit., s. 119.

⁴¹⁰ M. Krapiec, *Spójność Tomaszowej teorii bytu*, w: św. Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia. O bycie i istocie*, przekład, komentarz, studia – M. Krapiec, Lublin 1981, s. 139.

⁴¹¹ Por. A. Stępień, *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, „Zeszyty naukowe KUL”, 4(1974), s. 36; *Teologia naturalna*, s. 11.

Ziemiański nazywa redukcją metafizyczną, a nie separacją, chociaż momenty poznawcze tego procesu są właściwie takie same: sąd egzystencjalny, abstrakcja, intuicja intelektualna, rozumowanie. Łączy więc Ziemiańskiego z innymi tomistami rozumienie bytu jako bytu, a różni metoda dochodzenia do pojęcia bytu (przez abstrakcję metafizyczną).

Pozostaje jeszcze sprawa intuicji intelektualnej, która u lubelskich tomistów dotyczy danych doświadczenia potocznego. W jego miejsce Ziemiański proponuje dane nauk przyrodniczych, które są, jego zdaniem, na tyle dobrze „opracowane”, że podmiot poznający nie jest narażony na złudzenia percepcji, ewentualne zaburzenia percepcji zmysłowej i wolny jest od różnych „antropomorfizacji” rzeczywistości, jak choćby, własnego subiektywnego „oglądu” rzeczy. W tym właśnie momencie procesu poznawczego, jakim jest abstrakcja, (tutaj redukcja metafizyczna), Ziemiański wykorzystuje wyniki badań empirycznych osiągniętych przez nauki. Twierdzi, że gwarantują one nieomyślność w zakresie, o którym była mowa. W metafizyce, czyli w filozofii, przyjmuje się je jako istniejące fakty. Metafizyka dla Ziemiańskiego jest metafizyką indukcyjną ujmującą rzeczywistość jako zjawiskową i empiryczną. Po co więc – pyta Ziemiański – narażać się na niebezpieczeństwo ewentualnych „nieściśłości” w ujmowaniu rzeczy intuicyjnie, czyli w przedrefleksyjnym empiryzmie, skoro nauki przyrodnicze tę rzeczywistość w wystarczający sposób „ujęły”⁴¹². Pamiętając, że rozumowanie jako moment procesu poznawczego w metodzie Ziemiańskiego przebiega w innym kierunku, a ściślej w przeciwnym do wynikania. Redukcja metafizyczna jest bowiem, wnioskowaniem ze skutków o przyczynie.

Argumentacja Ziemiańskiego na tle metody metafizyki realistycznej⁴¹³, wspólnej tomistom z kręgu lubelskiego, mimo swojej odrębności, mieści się w zakresie metafizyki realistycznej. Ziemiański krytycznie traktuje niektóre rozstrzygnięcia w metafizyce Krapca. Nie dlatego, że się w metodzie metafizycznej nie sprawdzają, ale dlatego, że nie są sprecyzowane, a przez to nie tyle dowodzą istnienia Boga, co w jakimś stopniu tylko je uprawdopodobniają. Ziemiański stworzył więc własną koncepcję metody metafizycznej, w której wyakcentował rolę „mostu metafizycznego” będącego regułą w budowaniu dowodów za istnieniem Boga, polegającą na stosowaniu transcendentального pojęcia bytu i transcendentальной zasady racji dostatecznej. Separację, przy pomocy której tworzy się

⁴¹² O empiryzmie przedrefleksyjnym, gdzie byt rozumiano jako indukcyjne uogólnianie danych empirycznych szerzej pisali: M. Krapiec, *Metafizyka*, Lublin 1978, s. 76 i nn.; T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Toruń 1948, s. 5 i nn.

⁴¹³ Por. A. Maryniarczyk, *Metoda metafizyki realistycznej*, Lublin 2005.

pojęcia transcendentalne, jak sądził Krapiec, ale także Stanisław Kamiński i Antoni Stępień, polegającą na wyodrębnieniu z rzeczywistości bytów w pojęciu ogólnym, poprzez sądy egzystencjalne, potraktował nie jako odrębną od abstrakcji metodę poznania, lecz jako sąd negatywny, będący jej częścią. Budowane w metafizycznej abstrakcji pojęcia, docierają do koniecznych i powszechnych istot rzeczy. Pojęcia te – najbardziej ogólne – dają się stosować nie tylko do bytów, z których zostały wyabstrahowane, ale i do innych, a pojęcia transcendentalne do wszystkich bytów, także niematerialnych. Charakterystyczne w tej metodzie rozumowanie redukcyjne przebiega od skutku do przyczyny i dotyczy przyczynowania jako takiego. Opiera się na analogii metafizycznej, obejmującej wszystkie byty i na pewnych oraz koniecznych zasadach metafizycznych. Stąd, według Ziemiańskiego wnioskowanie redukcyjne prowadzi do wniosków pewnych⁴¹⁴.

Zestawienie koncepcji metafizyki i teodycei w ujęciu Ziemiańskiego z rozstrzygnięciami szkoły lubelskiej, rodzi pytanie o tzw. jednolitość metodologiczną, czyli zarzut mieszania przez niego metod filozoficznych i empirycznych⁴¹⁵. Odpowiedź na to pytanie wymaga jednak właściwego zrozumienia metodologii dowodów. Wnioskowanie w teodycei jest subsumcją, a niekiedy jest to *modus ponendo ponens*, czyli sposób potwierdzający przez potwierdzenie. Co do subsumcji, to jest ona podciąganiem przesłanki mniejszej pod większą, gdzie tę mniejszą stanowi szczegół empiryczny (fakt naukowy, czyli wynik badań naukowych), a większą jest zasada metafizyczna, w tym przypadku zasada racji dostatecznej. I na co koniecznie należy zwrócić uwagę – to prawdziwość przesłanek. O ile w „czystym” poznaniu filozoficznym o poznaniu rzeczywistości decydowałyby intuicja bądź indywidualne doświadczenie, jakiś rodzaj percepcji, to w poznaniu filozoficznym, w którym przyjmuje się, że fakty naukowo stwierdzone nie dość, że są weryfikowalne w metodzie badań przyrodniczych, przez eksperyment, to ponadto uznaje się, że faktycznie istnieją. Dlatego Ziemiański opiera przesłanki na dwóch, jego zdaniem niepodważalnych filarach: metafizycznym i naukowym. Prawdziwość przesłanek jest tu zagwarantowana, a nie jest wyłącznie pewnym przyjętym założeniem. Nie dochodzi więc do pomieszania nauk ani metod, ponieważ bierze się pod uwagę autonomiczne względem filozofii wyniki badań naukowych, traktując je na poziomie metafizyki jako fakty.

Łączenie wyników badań nauk empirycznych i badań metafizycznych pozwala Ziemiańskiemu na pełniejsze i bardziej zobiektywizowane poznanie. Nauki szczegółowe przecież w określonym układzie weryfikują uzyskane w nich rezultaty poznania. Podstawą

⁴¹⁴ Por. *Teologia naturalna*, s. 136 i 139.

⁴¹⁵ Podobny zarzut sformułował kiedyś prof. Artur Andrzejuk, o czym w rozprawie wspomniano.

wykorzystania rezultatów poznawczych tych nauk w filozofii Boga jest uznanie istnienia rzeczywistości, gdyż poznajemy to, co istnieje. Podsumowując kwestię zarzutów dotyczących metody dowodzenia istnienia Boga przez Ziemiańskiego, można przyjąć, że jest ona konsekwentnie zracjonalizowana, co oznacza, że na każdym jej etapie wymagane jest precyzyjne i konsekwentne stosowanie pojęć i zasad oraz wyprowadzanie wniosków pewnych.

7.3. Metafizyczno-scjentyistyczne *versus* afektywne poznanie Boga

Współczesna filozofia Boga bardziej poszukuje sensu życia człowieka, aniżeli racji wyjaśniających jego istnienie lub w ogóle racji wyjaśniających istnienie bytów. Przedmiotem zainteresowania staje się odsłonięcie sensu różnych ludzkich doświadczeń: nadziei, cierpień albo miłości. Pewną ilustracją takiego podejścia jest stanowisko krakowskiego filozofa Krzysztofa Śnieżyńskiego, który w książce pod znamienym tytułem *Czy potrzebne są dowody na istnienie Boga?* pisze:

„Żywy Bóg, w przeciwieństwie do martwego, stworzonego na miarę ludzkiego umysłu pojęcia Boga, nie jest rzeczą, czy też twierdzeniem, które można by dowieść na drodze logicznego rozumowania, zakończonych formuł: „czego należało dowieść”. Cóż to byłby za nieskończony Bóg, który dałby się dowieść skończonemu człowiekowi? [...] Boga po prostu nie da się podporządkować wymogom badań naukowych. [...] granica między ludźmi wierzącymi a ludźmi niewierzącymi w Boga wcale nie jest jasna i tak zdecydowana, jak ma to miejsce w wypadku ostrej granicy między poznaniem naukowym a nieuchwytną rzeczywistością Boga”⁴¹⁶.

Zgodnie z tym ujęciem Bóg nie jest dostępny na drodze empirycznych badań zjawisk zachodzących w świecie. Nie daje się go ująć na drodze wyłącznie logicznego rozumowania, bo transcenduje on ludzki sposób poznania. Zarazem to, o czym pisze Śnieżyński wydaje się, bardziej zagadnieniem wiary niż poznania filozoficznego. Sama wiara w Boga lub ewentualne jej przeżywanie, podobnie jak założenie istnienia Boga, nie wchodzi bezpośrednio w skład rozumowego dowodzenia – nie jest więc sposobem filozoficznego

⁴¹⁶ K. Śnieżyński, *Czy potrzebne są dowody na istnienie Boga?* Kraków 2010, s. 59-61.

poznania istnienia Boga, ani jego warunkiem. Niemniej jednak, w określony sposób zagadnienie wiary należy również do filozofii Boga. Dlatego nie jest zasadne redukowanie poznania istnienia Boga do ujęcia racjonalno-empirycznego, gdyż to prowadziłoby do ograniczania możliwości innego rodzaju poznania Bytu Pierwszego – poznania afektywnego będącego następstwem życia religijnego lub poznania egzystencjalnego, poznania bycia, będącego następstwem przeżywania życia codziennego.

Ziemiański zwracał uwagę na afektywne podejście do zagadnienia istnienia Boga, będąc zdania, że można pogodzić „religię serca” z abstrakcyjną metafizyką:

„Także i w tradycyjnym ujęciu można zmieścić podejście dzisiejsze [szukanie Boga w głębi swojej duszy, odkrywanie Boga w żywym oddziaływaniu, w spotkaniu się dwóch osobowości, przyp. W.P.] kładąc większy nacisk na tzw. argumenty antropologiczne, wychodzące z faktów naszego życia duchowego. W nich także wprowadza się pewną formę rozumowania, stosując przesłanki metafizyczne (zasadę racji dostatecznej, zasadę celowości) do faktów psychicznych”⁴¹⁷.

Ziemiański jest przekonany, że współczesne tendencje w filozofii nie przekreślają znaczenia i sensu tradycyjnych dróg poznania.

O poznaniu afektywnym pisze Piotr Moskal jako o pewnego rodzaju drodze, na której człowiekowi ukazuje się to, co chrześcijańskie. W innym miejscu dodaje, że jest to taki rodzaj poznania, w którym dokonuje się przejście *ex affectu in intellectum*. Dokonuje się ono na dwóch poziomach: naturalnej inklinacji człowieka do Boga i na poziomie religijnego ukierunkowania człowieka ku Bogu⁴¹⁸. Powstaje jednak pytanie o to, jak wytłumaczyć ateizm tak wielu ludzi? Gdyby rzeczywiście istniała naturalna inklinacja człowieka do Boga, to można zasadnie przypuszczać, że nie powinno być tak wielu ateistów. Nawiązując do nauki Tomasza o kon-naturalnym poznaniu Boga, Moskal przypomina o innych „drogach” prowadzących człowieka do Boga, które polegają na swoistym rodzaju doświadczenia, nie będących doświadczeniem bezpośrednim „spotkania” Boga. Píše o tym następująco:

„Afektywne poznanie Boga jest cennym sposobem poznania. Związane jest z naturalną dynamiką bytu ludzkiego. Dostępne jest dla wszystkich, którzy wchodzi na drogę wiary – także dla tych, którzy nie przebadali *praeambula fidei*. Wszyscy mogą osiągnąć pewność intelektu i bezpieczeństwo afektywności. Mogą też niejako „instynktownie”, nie na

⁴¹⁷ *Teologia naturalna*, s. 138.

⁴¹⁸ Por. P. Moskal, *Afektywne poznanie Boga*, „Roczniki Filozoficzne”, tom LVI, 2(2008), s. 200-201.

zasadzie intelektualnych poszukiwań, ale na zasadzie kon-naturalności z tym, co Boże, dokonywać właściwych osądów różnych spraw, także tego, co powinni uczynić. Afektywne poznanie Boga dostarcza również czegoś, czego poznanie teoretyczne, nawet wiara w objawienie, dać nie może – mianowicie tego, co właśnie niewyraźne a jedynie doświadczalne⁴¹⁹.

I właśnie o to, co niewyraźne, a jednak przez człowieka doświadczalne, chodzi właśnie we współczesnej filozofii Boga. Z tej perspektywy tradycyjnym drogom do Boga zarzuca się skrajny racjonalizm poznania i niezdolność ani wyrażenia czy uchwycenia w ściśle sprecyzowanej strukturze dowodów, pojęć i zasad, czy to logicznych, czy to metafizycznych, tych nieuchwytnych a w jakiejś postaci doświadczalnych i bardzo, jak się okazuje, zróżnicowanych treści. Warto zatrzymać się nad tym, czym są te treści. Można jednak zgodzić się, że są one czymś, co jakoś istnieje, ale trudno przyznać rację twierdzeniu, że nie da się różnych stanów, emocji i uczuć opisać. Krótko mówiąc, że są w ogóle nieuchwytnie – w pewien sposób niedostępne, bo zamknięte w „enigmie doświadczenia”.

Pod względem „nieznanego”, nasuwa się pierwsze skojarzenie ze wspomnianym już w rozprawie Kantowskim *ignotum X*, lub Heideggerowską *nicością*. Jedno i drugie, ma być nieznanne, jednak u Kanta kryje się ono poza fenomenami, więc w pewnym sensie „jest”. U Heideggera, jak zauważa Stróżewski, „czyste jest” ukazuje się na tle nicości⁴²⁰, jednak mówienie o „tle” w odniesieniu do nicości już jest jej interpretacją. Czy jednak status afektywnego nastawienia jest równie znaczący dla wiedzy, jak status poznania w teodycei metafizyczn-scjentystycznej? Zapewne nie, bo uczucia, jak twierdzi Antoni Stępień, nie pełnią żadnej samodzielnej funkcji poznawczej, choć nabierają one znaczenia we współczesnych rozważaniach filozoficznych⁴²¹. Tylko czy w związku z tym, można je pominąć? Czy w jakimś stopniu sfera emocjonalna i sfera przeżyć nie jest epistemologiczną ścieżką do wiedzy? Na określonych warunkach, jak się okazuje, tak:

„Ci, którzy akcentują rolę sfery przeżyć nieaktowych w poznawaniu, zwracają uwagę na obecność wśród nich elementów emocjonalnych w postaci doznań, nastrojów, emocjonalnych zabarwień świadomości tła, tego, co na horyzoncie. [...] Zresztą sądy wydajemy na podstawie aktów poznawczych, i to wyraźnych w swym charakterze. Przeżycia nieaktowe

⁴¹⁹ P. Moskal, *Poznanie w religii*, w: S. Janeczek, A. Starościc (red.), *Epistemologia*, Lublin, 2015, s. 532.

⁴²⁰ W. Stróżewski, *Trzy koncepcje istnienia*, op. cit., s. 64.

⁴²¹ Por. A. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, Lublin 1999, s. 171-177.

czy przedaktowe (przedpredykatywne – jak mówią niektórzy) mogą być traktowane jako współpoznanie, przygotowanie poznania, poznanie potencjalne lub wirtualne. Nie mogą pełnić funkcji racji, instancji w zabiegach wiedzy twórczych, o ile same nie zostaną poddane „obróbce” w aktach poznawczych. To, co dane jako tło lub horyzont, peryferyjnie, determinuje często kierunek i charakter naszego poznania, naprowadza na pewne przedmioty, czyni podmiot poznający potencjalnie bogatszym, nadaje naszemu poznaniu rys niewykończoności, usytuowania w większej (jeszcze nie odsłoniętej) całości, sprawia, iż spełniany akt poznawczy jawi się jako faza procesu poznawania, wymaga udziału „żywej pamięci” i przypomnienia; jednakże dopiero przez akty poznawcze nabiera odpowiedniej doniosłości wiedzytwórczej⁴²².

Traktując sferę emocjonalną i sferę przeżyć człowieka w określony metodologicznie sposób, można zaliczyć je do czynników poznania filozoficznego. Czyni to w jakiejś mierze współczesna filozofia Boga, opowiadając się za uznawaniem tego, co jest niewyraźne i nieuchwytnie w racjonalnej koncepcji poznania filozoficznego, jakim jest metafizyka i teologia naturalna jako jej uszczegółowienie. Jednym z przykładów jest stanowisko Josepha Le Douxa, wskazujące na pewną nieświadomość emocji: bodźce emocjonalne opracowywane są w mózgu w jego części, która jest nieświadomością. To właśnie w tej emocjonalnej nieświadomości przebiega duża część działań emocjonalnych⁴²³. Le Doux uważa – w przeciwieństwie do humanistów – że emocje nie są cechami tylko ludzkimi. W istocie rzeczy, układy emocjonalne w mózgu są u wielu kręgowców takie same. U ssaków, gadów i , jak przypuszcza, również u ptaków⁴²⁴. Pojawiające się pytanie, czy w takim razie zwierzęta (kręgowce), posiadając emocje – bo taka jest tu teza – poznają Boga? Jakie więc byłoby to poznanie – afektywne?

Ziemiański sądzi, że w filozofiach typu egzystencjalistycznego wysuwających na pierwszy plan zagadnienia etyczne i dotyczące wartości, np. w pytaniu o sens, Bóg ma wyraźniej charakter zbliżony do Boga objawienia. Tam, gdzie poszukuje się sensu, wskazuje się na Boga jako przedmiot doświadczenia religijnego. Według Ziemiańskiego budzi to przypuszczenie, że to religijne doświadczenie jest jedynie projekcją ludzkich pragnień – *une*

⁴²² A. Stępień, *Zagadnienie poznawczej roli sfery emocjonalnej*, w: P. Moskal (red.), *Afektywne poznanie Boga*, Lublin 2006, s. 16.

⁴²³ Por. J. Le Doux, *Mózg emocjonalny. Tajemnicze podstawy życia emocjonalnego*, Poznań 2000, s. 74.

⁴²⁴ Por. tamże, s. 123.

passion inutile. Chyba, że odniesiemy się do zasady racjonalności, zgodnie z którą naturalne pragnienia muszą być przynajmniej *de iure*, czyli według tego prawa, spełnione⁴²⁵.

W afektywność poznania wpisane jest, jak można przypuszczać, domniemanie albo wielkości Boga, albo jego bezpośredniego oddziaływania na wymiar egzystencjalny życia człowieka, na jego emocje, poczucie piękna itd. U Gilsona pojedynczymi aktami objawienia, teofanii są: bezmiar oceanu, majestat gór, tajemnicze życie letniego nieba pełnego gwiazd⁴²⁶. Fascynujące człowieka widoki teofanią sprawiają być może poczucie małości, a nawet pewnej słabości w człowieku wobec ogromu świata i w ten sposób mogą budzić lęk wobec czegoś potężnego, a zarazem nieznanego. Niewątpliwie, stanowią jakiś obraz lub porównanie mocy Boga i Jego wielkości, ale teofanią nie są⁴²⁷.

Doznawanie treści emocjonalnych, przeżywanie nastrojów lub żywienie aktów uczucia nie dostarcza poznaniu wprost informacji o rzeczach, więc sfera doświadczenia człowieka będąca sprzężona ze sferą emocjonalną, nie może pełnić żadnej samodzielnej funkcji poznawczej. Pełni natomiast, swoją właściwą funkcję jako składnik percepcji człowieka i warunkuje ją przez to, co „przypomniane, wyobrażone, oczekiwane”, jednak nigdy nie zastępuje poznania przez rozum. Przeżywanie i doświadczenie jest bardziej „oznaką czegoś”, jest też odpowiedzią požądawczą lub przeciwnie, budzącą niechęć, ale nie jest rozumowym poznaniem czegoś⁴²⁸.

Rodzi się więc pytanie czy podział między roszczeniem do jakiegoś ujęcia Boga w formie poznania i formie pożądania został już definitywnie rozstrzygnięty i przez to zakończony? Trudno byłoby się z tym zgodzić w świetle odradzającej się afektywnej koncepcji teodycei, nawet jeśli jest ona integralnie powiązana z wiarą. Pozostaje też nadal otwarte pytanie o to, dlaczego jakiś rodzaj poznania świata przez podmiot miałby być bardziej adekwatny (poprawny) niż inny? Czy samo zastosowanie nauk przyrodniczych w poznaniu czyni to poznanie pewnym? Jeśli tak, to w jaki sposób? Czy problemy filozoficzne mogą być rozwiązane przez odwołanie się do nauk przyrodniczych?

⁴²⁵ Por. S. Ziemiański, *Czy istnieje więcej niż jeden Bóg?*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, 1991/92, Kraków 1993, s. 170.

⁴²⁶ Por. É. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. E. Kochanowska, Warszawa 1961, s. 101.

⁴²⁷ Por. S. Ziemiański, *Czy istnieje więcej...*, op. cit., s. 20, a także: S. Ziemiański, *Mistyfikacja kosmosu*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego WSFP Ignatianum w Krakowie”, XIV(2008), s. 263.

⁴²⁸ Por. A. Stępień, *Zagadnienie poznawczej roli sfery emocjonalnej*, w: P. Moskal (red.), *Afektywne poznanie Boga*, Lublin 2006, s. 15-16.

7.4. Argumentacja Ziemiańskiego na tle tzw. epistemologicznych argumentów za istnieniem Boga

Problematyka epistemologiczna odgrywa istotną rolę w argumentacji za istnieniem Boga. Wynika to zarówno z jej roli w metafizyce, która rzutuje na charakter argumentacji, jak i w samych argumentów epistemologicznych.

Zdaniem E. Gilsona filozofia według niego powinna być uprawiana w duchu realizmu, w którym myśl powinna pozostawać w zgodzie z rzeczami. Francuski neotomista nie widział przy tym powodów, aby epistemologię „stawiać” przed filozofią. Epistemologia stanowi część metafizyki człowieka, będąc jej integralnym składnikiem – „rozwija się w niej i wraz z nią”⁴²⁹. Ten sam punkt widzenia przyjmował Krapiec. Dla niego epistemologia jest jedynie funkcją metafizyki. Wartość ludzkiego poznania, twierdzi Krapiec, wraz z jego warunkami i granicami, jest wtórnym elementem tego poznania i zależnym od wcześniejszych założeń przyjętego systemu. Nie powinna być ona przedmiotem epistemologii, bo jest nim sam byt – swoisty byt, czyli poznanie człowieka. Chodzi więc o to, aby wykryć naturę funkcji poznawczej człowieka i zbadać jej ontyczną strukturę. Jego zdaniem teoria poznania powinna wieńczyć filozoficzne dociekania o świecie, a nie je poprzedzać. Najpierw bowiem, kontynuuje Krapiec, stykamy się z „istnieniem czegoś”, a dopiero wtórnie pojawia się myśl. Zawartość aktu poznawczego jest dla Krapca absolutnie wtórna – pierwotne jest „coś” co istnieje⁴³⁰.

Tradycyjnie rozumiana epistemologia jako teoria poznania zajmująca się podmiotem zmierzającym do uzyskania prawdziwych i pewnych przekonań ma charakter normatywny, a więc ustala, w jaki sposób wiemy, co jest prawdziwe – jakie są kryteria naszego przekonania o tym, że tworzymy adekwatny obraz świata. Dlatego A. Stępień widzi konieczność jej wkroczenia w obszar metafizyki, aby orzekać o prawdzie pojętej klasycznie⁴³¹. Poza tym metafizyczne i ściśle epistemologiczne podejście do przedmiotu mogą i powinny się uzupełniać. Mogą one pozostawać względem siebie komplementarne.

Józef Dębowski z kolei twierdzi, że niezbędne jest jeszcze przed wydawaniem sądów określenie systemu zasad i kryteriów, na podstawie których będzie odbywało się orzekanie

⁴²⁹ Por. É. Gilson, *Realizm metodyczny*, w: tenże, *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968, s. 14.

⁴³⁰ Por. M. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, w: tenże, *Dzieła*, t. 2, Lublin 1995, s. 15-30.

⁴³¹ Por. A. Stępień, *Kilka uwag o „filozofii klasycznej” i relacji: metafizyka – teoria poznania*, w: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, t.2, Lublin 2001, s. 413-415 oraz tenże, *W sprawie stosunku między teorią bytu a teorią poznania*, w: tamże, s. 416-418.

o prawdziwości⁴³². Twierdzi, że dla konkluzywnego rozstrzygnięcia w sprawie przedmiotu ludzkiej wiedzy nie wystarcza operowanie w dziedzinie „czystych możliwości i czystych jakości idealnych”:

„Tutaj w pewnej chwili musimy rozstrzygać w kwestiach istnienia i konkretnego sposobu istnienia (rzeczywistego, wirtualnego, intencjonalnego), w kwestiach faktycznej natury lub istoty czegoś, w kwestiach faktycznej bytowej autonomii (samoistności), faktycznej bytowej samodzielności lub faktycznej bytowej niezależności. Tym samym, aby móc definitywnie rozstrzygnąć kwestie *par excellence* epistemologiczne, prędzej czy później przymuszeni będziemy posiłkować się ustaleniami *par excellence* metafizycznymi”⁴³³.

To konieczne uwikłanie rozważań epistemologicznych sprawia, że ich rozstrzygnięcia będą wprost zależne od rodzaju metafizyki. Problem stanowi tu przeciwstawność ujęcia istnienia, jaką można odczytać u tomistów prezentujących realizm metafizyczny w stopniu umiarkowanym i kantystów identyfikowanych z antyrealizmem epistemologicznym. Ogólnie chodzi tu spór realizm – idealizm, o którym jeszcze będzie mowa.

Nie rozstrzygając tu sporu na temat wzajemnego stosunku epistemologii i metafizyki, warto podkreślić, że kwestii epistemologicznych nie da się usunąć z zakresu teologii naturalnej, co pokazują także tzw. epistemologiczne argumenty na istnienie Boga, do których pod pewnym względem można zaliczyć także dowody Ziemiańskiego. Epistemologicznymi argumentami za istnieniem Boga są te, których przyczynkiem powstania w pewien sposób są spory o status epistemologiczny dowodzenia Boga. Ich tzw. ewentualna „moc” przekonywania do „Boga dowiedzionego” ma być w założeniu większa, niż tradycyjnych. O argumentach typu epistemologicznego pisał Wojtyśiak, jednak nazwę wprowadził do filozofii Alvin Plantinga⁴³⁴. W argumentach tych, zdaniem Miłosza Hołdy, zastosowanie nauki zapewnia najwyższy i najlepiej metodologicznie zorganizowany rodzaj poznania. Poznanie to, jako „wzorzec racjonalności”, wpływa najpierw na filozofię, w której dominującym nurtem ma być naturalizm, i wtórnie - na argumenty za istnieniem Boga⁴³⁵.

⁴³² J. Dębowski, *Metafizyczne odniesienia epistemologii – realizm a idealizm*, w: S. Janeczek, A. Starościc (red.), *Epistemologia*, op. cit., s. 384.

⁴³³ J. Dębowski, *Metafizyczne odniesienia...*, op. cit., s. 384.

⁴³⁴ Por. J. Wojtyśiak, *Wprowadzenie do teologii naturalnej*, Kraków 2013, s. 159-192 oraz por. A. Plantinga, *Two dozen (or so) theistic arguments*, w: D. Baker (red.), *Alvin Plantinga*, Cambridge 2007, s. 218-223.

⁴³⁵ Por. M. Hołda, *Epistemologia a argumentacja za istnieniem Boga*, w: S. Janeczek, A. Starościc (red.), *Epistemologia*, op. cit., s. 441-443.

Przywołany Hołda wśród dowodów na istnienia Boga wyróżnia argumenty „postulujące istnienie Boga jako rozwiązanie problemów epistemologicznych”, nazywając je tradycyjnymi i uznając je (choć nie wprost) za „słabsze”, oraz współczesne argumenty „odpowiadające na tę naturalistyczną tendencję w filozofii”, czyli prezentujące swą konstrukcją osiągnięcia nauki, które uznaje za „mocniejsze”⁴³⁶. Istotę naturalizmu streszcza się tu następująco: nauka daje wiarygodne poznanie, mówi nam o tym, co istnieje i pokazuje, w jaki sposób poszczególne elementy świata łączą się ze sobą⁴³⁷.

Do argumentów tradycyjnych zalicza Hołda te, które powstały w systemach filozoficznych: św. Augustyna (*Soliloquia*), św. Tomasza (*Dysputy problemowe*, *O prawdzie*, *De veritate*), Kartezjusza (*Medytacje o filozofii pierwszej*), G. Leibniza (*Zasady filozofii czyli monadologia*), J. Locke’a (*Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*), G. Berkeley’a (*Traktat o zasadach ludzkiego poznania*). Następnie przechodząc do innej grupy argumentów, wysuwa tezę, że współcześnie proponowane argumenty teistyczne, koncentrujące się wokół zagadnień epistemologicznych nawiązujące w jakiejś części do klasycznych prób, są obecnie formułowane w nowym kontekście. Kontekst ten wyznacza bardzo intensywny rozwój nauk i „dyskusje wokół zagadnień metanaukowych”⁴³⁸.

Do współczesnych argumentów, które według Hołdy mają już ustalony stosunek względem pytania o to, „dlaczego poznanie w ogóle jest możliwe i jak jest możliwe zdobywanie wiedzy?”, wlicza argument Jamesa Morelanda odwołujący się do istnienia świadomego podmiotu, argument Michała Hellera i Józefa Życińskiego z matematycznej racjonalności świata, argument Ralpha Walkera z relacji prawdziwości, argument Michaela Dummetta lub Alvina Plantingi i Michaela Rea’i z uzasadnienia. Ogólnie o argumentach epistemologów próbuje się dziś mówić jako o „nowej teologii naturalnej”, której rolą jest uzasadnienie przekonania o istnieniu Boga⁴³⁹.

⁴³⁶ Por. M. Hołda, *Epistemologia a argumentacja...*, op. cit., s. 441-442.

⁴³⁷ Tamże, s. 442.

⁴³⁸ Por. tamże, s. 442.

⁴³⁹ Por. tamże, s. 444-455. Bliższa tradycyjnemu podziałowi klasyfikację dowodów proponuje Ireneusz Ziemiński, dzieląc je na dowody *a priori*, czyli ontologiczne, oraz *a posteriori*, czyli kosmologiczne (Por. I. Ziemiński, *Argumenty za istnieniem Boga*, w: s. Kołodziejczyk, *Przewodnik po metafizyce*, Kraków 2011, s. 549-590). Do dowodów apriorycznych zalicza: argument św. Augustyna i św. Anzelm, pogląd św. Bonawentury na temat dowodu Anzelm, a także ocenę dowodu ontologicznego Anzelm wyrażoną przez Duns Szkota. Podkreśla też fakt przyjęcia dowodu Anzelmiańskiego u Kartezjusza oraz u Leibniza i krytykę dowodu ontologicznego dokonaną przez Kanta. Do dowodów ontologicznych, z tym, że współczesnych, wlicza argumenty budowane przez obrońców Anzelmiańskiego dowodu ontologicznego: Briana Leftowa, Charlesa Hartshorne’a, Normana Malcolma oraz inne: Alvina Plantingi, Kurta Gödla, Joela Friedmana i Nicholas Reschera (Por. tamże, s. 552-570).

Wśród dowodów aposteriorycznych Ziemiński wymienia: pięć dróg Tomasza z Akwinu, dowód z ruchu Leibniza, argument z przyczynowości sprawczej Szkota, z przygodności bytu Samuela Clarke’a, dwa argumenty Kartezjusza (pierwszy z idei bytu doskonałego, a drugi z podmiotu posiadającego ideę

W klasyfikacji argumentacji za istnieniem Boga wyróżnić trzeba także nurt, który do dowodów odnosi się negatywnie⁴⁴⁰. Uznając, z jednej strony za bezzasadne próby empirycznego udowodnienia Boga, zmierzające jednocześnie do odnalezienia podstaw dla religijności człowieka, w tym również mistycyzmu, z drugiej strony to negatywne odniesienie do dowodzenia istnienia Boga przyniosło niespodziewany skutek. Otóż, brytyjski filozof analityczny John Hick, po analizie niektórych tradycyjnych argumentów za istnieniem Boga, np. św. Anzelmą i św. Tomasza lub Kanta, odrzuca ich argumentację na rzecz „racjonalnego, bezdowodowego przeświadczenia teistycznego”. Nie można więc zarzucić jego analizie odrzucania samej religii. Wręcz przeciwnie, Hicka uznać należałoby za apologetę teizmu z tym, że bez wskazania na konkretną religię. Jego stwierdzenie przyznaje pewną zasadność językowi i religii, ale nie oznacza to jeszcze w jego przekonaniu, że są one prawdziwe⁴⁴¹.

Jak już wcześniej zostało to wspomniane, argumentacja Ziemiańskiego, ze względu na odwołania do nauki powinna być włączona do zakresu argumentów epistemologicznych. Ich status epistemologiczny należy uznać za wysoki, bo dowodzenie istnienia Boga odbywa się na autonomicznej epistemologiczno-metodologicznej drodze poznania metafizycznego. Także dlatego, że w strukturze dowodzenia istnienia Boga prezentują współczesną „naturalistyczną tendencję filozofii”, czyli opierają się w punkcie wyjścia na wynikach nauki. Przenoszą jednak dowodzenie do warstwy metafizycznej rzeczywistości – nie ograniczając się do samej filozofii przyrody lub nauki. W powyższym rozumieniu argumenty Ziemiańskiego są dowodami współczesnymi, a nie tradycyjnymi. Jednocześnie trudno nie dostrzec, że argumenty, odpowiadając na wyzwanie współczesności, jakim jest naturalistyczna orientacja nauk przyrodniczych, mają one klasyczny rodowód. One nie postulują istnienia Boga jako sposób – rozwiązanie problemów epistemologicznych, ale odkrywają istnienie Boga jako konieczne i uniesprzeczniające wyjaśnienie rzeczywistości. Wykorzystanie nauk szczegółowych w określony sposób, zwiększa ich „moc” przekonywania, jak można sądzić, ale ich „moc” płynie bardziej z realistycznego ujęcia rzeczywistości, z jednoznacznego rozumienia czym jest *istnienie*.

doskonałości), szóstą drogę Jacquesa Maritaina, tworzącą swoisty „pomost” między dowodami tomistycznymi i kartezjańskimi. Do argumentów *a posteriori* dodaje także te, które nazywa teologicznymi, czyli z biegu planet wokół Słońca Izaaka Newtona, z racjonalnego projektu anatomii organizmów żywych Williama Paleya, z racjonalności i uporządkowania świata Richarda Swinburne’a, ze zmian jakościowych w świecie Johna Haldane’go (Por. tamże, s. 570-588).

⁴⁴⁰ Negatywnie do dowodów odnieśli się również: Alvin Plantinga, Alfred Ayer, Bertrand Russell, Antony Flew, Paul Tillich i Karl Barth.

⁴⁴¹ Por. J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, Kraków 1994, s. 172-196.

7.5. Argumentacja Ziemiańskiego a logiczny aspekt rozumowania

Argumentacje za istnieniem Boga, niezależnie od ich klasyfikacji, nie w pełni wykorzystują możliwości poznania ludzkiego. Otóż logika i jej narzędzia pozwalają zachować spójność logiczną wyводу – same z siebie zapewniają poprawność formułowania myśli: formalną i rzeczową. Uznając więc przesłanki za prawdziwe, w rozumowaniu opartym na formalnych regułach niezawodnego wnioskowania, można wyprowadzić prawdziwe wnioski. Dopóki jednak nie odniesiemy się do samej rzeczywistości, pozostając w obrębie logicznej struktury rozumowania, to o samej rzeczywistości nic wypowiedzieć nie możemy. Argumenty za istnieniem Boga nie powinny więc być redukowane do formalnej poprawności rozumowania. Nie oznacza to jednak, że argumentacja ta nie powinna podlegać weryfikacji od strony logicznej. Dotyczy to także argumentacji Stanisława Ziemiańskiego⁴⁴².

W budowaniu argumentów Ziemiański jest konsekwentny pod względem wykorzystania zasad logicznych w procesie rozumowania. Zasady logiczne są obecne na każdym etapie budowania argumentacji: przy budowaniu metafizycznych pojęć, przy uznawaniu wyników badań w naukach przyrodniczych za istniejące metafizycznie oraz przy argumentacji za istnieniem Boga. Na etapie formowania wniosków rozumowanie logiczne jest w argumentacji pewnym typem subsumpcji, w której to, co szczegółowe przyporządkowywane jest temu, co ogólne. Rozumowanie to kieruje wniosek w stronę bardziej ogólnego sformułowania, niż wcześniejsze. W logice sposób ten nazywany jest także prawem odrywania. Jest to arystotelesowska reguła rozumowania będąca sposobem potwierdzenia przez potwierdzenie: *modus ponendo ponens*. W zapisie przy użyciu symboli wygląda to następująco: $[(p \rightarrow q) \wedge p] \rightarrow q$, co oznacza, że jeśli z jednego zdania (przesłanki) wynika drugie i to pierwsze jest prawdziwe, to drugie także trzeba uznać za prawdziwe.

Uznając rozwój logiki, dzięki któremu mówi się o przejściu od dwuwartościowej logiki klasycznej Arystotelesa - prawdy i fałszu, do logiki trójwartościowej (rozumianej jako logika wielowartościowa), a zwłaszcza do dalszych badań nad logiką wielowartościową, należy wziąć pod uwagę również i trzecią wartość, która służy do oznaczania zdań mówiących o możliwości, której status prawdziwościowy nie jest jeszcze ustalony. W logice wielowartościowej Jana Łukasiewicza, by uniknąć sprzeczności, należałoby zrezygnować

⁴⁴² Ziemiański nie zajmował się formalną stroną rozumowań teodycealnych, podobnie Krąpiec. Zajmował się nią zwłaszcza: por. J. Salamucha, *Dowód ex motu na istnienie Boga – Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu*, „Collectanea Theologica”, 11 (1934).

z którego z tych wartości, np. z intuicji Arystotelesa o obustronnej możliwości. Stąd dążąc do opracowania modalności – jaką jest możliwość – zwrócił się Łukasiewicz ku logice wielowartościowej, na początku do trójwartościowej⁴⁴³.

Logika Łukasiewicza wskazuje na trzecią wartość, będącą „możliwością” w modalnym rachunku zdań, czyli takim, w którym występują funktory modalne: możliwości $\Diamond$ i konieczności $\Box$. Logikę modalną można zinterpretować w semantyce jako logikę mówiącą o modelach światów możliwych. Zagadnienie to przybliży nieco polemika Dariusza Łukasiewicza z Susan Haack na temat rozumowania Jana Łukasiewicza o potrzebie logiki wielowartościowej w oparciu o tezę o aletycznej (semantycznej) ustalonej przyszłości, czyli tezy, która przyjmuje, że zdania o przyszłości są prawdziwe. Dariusz Łukasiewicz obronę rozumowania Łukasiewicza buduje przy utrzymaniu zdania, że przyszłość jest aletycznie (semantycznie) ustalona wtedy i tylko wtedy, gdy jest ustalona przyczynowo. Przyszłość jednak nie jest zdeterminowana i jest aletycznie otwarta – jest więc aletycznie otwarta i przyczynowo otwarta⁴⁴⁴. Natomiast rozumowanie Jana Łukasiewicza jest następujące:

„Mogę przyjąć bez sprzeciwu, że moja obecność w Warszawie w pewnej określonej chwili przyszłego roku, np. w południe dnia 21 grudnia, dzisiaj nie jest rozstrzygnięta, ani w sensie pozytywnym, ani w negatywnym. Jest więc możliwe, ale nie konieczne, że w wymienionej chwili będę obecny w Warszawie. Przy tym założeniu zdanie: „Będę w Warszawie w południe dnia 21 grudnia przyszłego roku” dzisiaj nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe. Gdyby bowiem było dzisiaj prawdziwe, to moja przyszła obecność w Warszawie byłaby konieczna, co sprzeciwia się założeniu; gdyby dzisiaj było fałszywe, to moja przyszła obecność w Warszawie byłaby niemożliwa, co także sprzeciwia się założeniu. Omawiane zdanie nie jest więc dzisiaj ani prawdziwe, ani fałszywe toteż musi mieć jakąś trzecią wartość, różną od „0”, czyli od fałszu i od „1”, czyli od prawdy. Wartość tę możemy oznaczyć jako „1/2”; jest to możliwość, która występuje obok „fałszu” i „prawdy” jako trzecia

⁴⁴³ O logice wielowartościowej, którą trzeba przyjąć, gdy odrzuci się dwuwartościową traktuje artykuł: D. Łukasiewicz, *O krytyce determinizmu i logice wielowartościowej Jana Łukasiewicza*, „Studia z filozofii polskiej”, 6 (2011), s. 13-23; por. J. Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, Warszawa 1961.

⁴⁴⁴ Por. D. Łukasiewicz, *O krytyce determinizmu...*, op. cit., przypis 2, s. 14.

wartość. Rozumowaniu temu zawdzięcza swoje powstanie trójwartościowy system rachunku zdań”⁴⁴⁵.

Prawda i fałsz nie są tu wartościami absolutnymi, bo są funkcją czasu. Łukasiewiczowi chodzi jednak o zagadnienie determinizmu ontologicznego, w którym chodzi o to, że zdanie o pewnym przyszłym zdarzeniu z posiada wartość logiczną w dowolnej chwili t wcześniejszej wobec tego zdarzenia wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje w chwili t przyczyna przyszłego faktu (zdarzenia) z . Wynika z tego, że 1) jeżeli w chwili obecnej nie istnieją przyczyny zdarzenia z , czyli przeszłość nie jest ustalona przyczynowo, to również nie jest ustalona aletycznie (modalnie: może być, musi być), czyli zdanie o pewnym przyszłym zdarzeniu nie jest prawdziwe w danym czasie t . Natomiast, gdy istnieje obecnie przyczyna danego zdarzenia, to ono samo musi również zaistnieć (jest konieczne przyczynowo). Na tym polega natura związku przyczyna-skutek. Stąd, gdy w chwili t istnieje przyczyna przyszłego wobec t zdarzenia z , to z jest konieczne (nie może się nie wydarzyć)⁴⁴⁶. Odrzucenie przez Łukasiewicza dwuwartościowości i wprowadzenie trzeciej wartości logicznej

$$\frac{1}{2}$$

interpretowanej jako możliwość lub niezdecydowanie logiczne, czyli ani prawdziwe ani fałszywe tylko „trzecie”, było próbą uporania się z fatalizmem, czyli tezą o konieczności przyszłości, bo ta z kolei, jest trudna do przyjęcia.

Do wprowadzenia większej liczby wartości logicznych, jak proponował to J. Łukasiewicz, Ziemiański odnosi się negatywnie i odwołuje się do Arystotelesa, który rozważał poznawalność tzw. *futuribilia*, na przykładzie bitwy morskiej, od czego również Łukasiewicz wychodził w swoich analizach. Chodzi o to, czy można przewidzieć to, co się dopiero ma stać i czy jest to prawdą dziś w zdaniu o tym, co będzie. Czy musimy wprowadzić wartość trzecią między fałszem a prawdą?⁴⁴⁷

Nie jest to konieczne, bo w nauce, z kolei, mówi się wartości średniej zwanej prawdopodobieństwem. Ziemiański także posługuje się prawdopodobieństwem, zwłaszcza, gdy omawia prawdopodobieństwo odstępstwa od stanu równowagi w zagadnieniu źródeł wzrostu entropii we Wszechświecie. Na postawione przez siebie pytanie o genezę dotychczasowego uporządkowania energii, co jest swoistym dowodem z negentropii,

⁴⁴⁵ J. Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii...*, op. cit., s. 153.

⁴⁴⁶ Por. D. Łukasiewicz, *O krytyce determinizmu...*, op. cit., s. 17.

⁴⁴⁷ *Teologia naturalna*, s. 180-181.

czyli z istniejącego w pewnym sensie porządku i użyteczności energii, a nie chaosu, czyli entropii i jej wzrostu – nie znajduje rozstrzygnięcia w rachunku prawdopodobieństwa (co jest oczywiste), ale konkluduje, że to inny Byt pozamaterialny jest przyczyną negentropii⁴⁴⁸.

Biorąc pod uwagę w powyższym kontekście wynik rozumowania logicznego pierwszego argumentu Ziemiańskiego z kosmologicznych – z przygodności radykalnej – który brzmi: „Istnieje Byt Konieczny”, nasuwają się istotne uwagi. Zastosowany sposób potwierdzenia poprzednika przesłanki pierwszej w drugiej: [Jeśli istnieją byty całkowicie przygodne, istnieje też byt konieczny] $\wedge$ istnieją byty całkowicie przygodne $\rightarrow$ istnieje Byt Konieczny, daje w logice klasycznej w myśl przyjętej reguły odrywania wnioszek o prawdziwości zdania, że istnieje Byt Konieczny. Logika klasyczna zastosowana na gruncie ontologicznym, owszem, mówi nam o prawdziwości sądów, bądź o tym, że są one fałszywe, jednak nie można zapominać, że logika jako system formalny, nie mówi nic na temat realnej przyczyny bytów, ponieważ o przyczynie można mówić dopiero w modelu, jakim jest nauka o bycie. Orzekanie o prawdziwości sądów nie jest jeszcze tożsame z orzekaniem na temat rzeczywistej przyczyny bytu.

Przygodność egzystencjalna w argumencie pierwszym Ziemiańskiego jest poddana rozumowaniu właściwemu dla logiki dwuwartościowej. Z pewnością interesujące byłoby zastosowanie do przygodności logiki wielowartościowej. Obok prawdy i fałszu, brana pod uwagę mogłaby być możliwość logiczna „trzecia”, jak wcześniej zostało omówione: niezdeterminowana ontologicznie. Nie można jednak zapominać, że nadal rozumowanie dotyczyłoby porządku logicznego, a nie ontycznego⁴⁴⁹.

Kwestia możliwości i konieczności logicznej jako rozszerzających sposób logicznego orzekania względem logiki klasycznej uwyrażnia problem bardziej zasadniczy, jakim jest kres możliwości filozoficznego poznania w sensie określonych i przyjętych uwarunkowań epistemologiczno-metodologicznych. Formowanie czy weryfikacja argumentacji za istnieniem Boga w kontekście rzeczywistości ukazuje, według Ireneusza Ziemiańskiego, różne eksplikacje intuicji:

„[...] chociaż wszystkie argumentacje na rzecz istnienia Boga mają postać wnioskowań, to w rzeczywistości stanowią eksplikacje najbardziej

⁴⁴⁸ Por. tamże, s. 181-190.

⁴⁴⁹ „Chodzi tu oczywiście nie o możliwość logiczną, czyli niesprzeczność cech, lecz o możliwość ontologiczną, która jest przeciwieństwem możliwości, ponadto [...] o konieczność brana absolutnie, czyli taką, której negacja byłaby negacją bytu w jakimś aspekcie”, w: S. Ziemiański, *Co to jest „trzecia droga” św. Tomasza z Akwinu?*, w: tenże, *Filozoficzne poznanie*, s. 69.

fundamentalnej intuicji. Żadna z tych eksplikacji nie jest wyczerpująca, nigdy bowiem nie możemy w pełni wiedzieć, o czym mówimy, gdy mówimy o Bogu. Możemy jednak być pewni, że próby udowodnienia Jego istnienia nie zanikną, myślenie bowiem jest możliwe tylko jako dążenie do odkrycia bytu absolutnego⁴⁵⁰.

Dla Ziemińskiego, by uzupełnić jego powyższą wypowiedź, dowody na istnienie Boga są próbą odsłonięcia prawdziwego bytu. Przyczyniają się do tego dowody ontologiczne, czyli *a priori*. Dowody ukazują też naturę ludzkiego umysłu, która nie poprzestaje na tym, co skończone, uwarunkowane i względne, jak pokazują to dowody kosmologiczne, czyli *a posteriori*. Umysł „zmuszony jest do poszukiwania ostatecznej i absolutnej podstawy doświadczenia”. Jeśli jednak uważnie wczytamy się w sens twierdzeń Ziemińskiego, nie umknie to najważniejsze z nich, choć nie wypowiedziane wprost: umysł może dążyć do odkrywania Boga, ale przekracza to jego możliwości, ponieważ Bóg nie jest pojmowalny przez umysł. Można jednak sądzić, że Ziemiński sugeruje, że byt absolutny jest intencjonalnie „ukryty” już w intuicji, później w doświadczeniu, nie określając bliżej o jaki rodzaj doświadczenia chodzi⁴⁵¹.

Człowiek jest bytem, którego rozumowanie dochodząc do kresu pojmowalności świata – jego inteligibilności – nie zaspokaja wszystkich budzących się w nim dążeń poznawczych. Niemożność wyjścia poza nakreślone granice poznania widoczna jest nie tylko w logice, ale także e metafizyce. Przejawia się to także w sporze między realizmem i idealizmem na gruncie metafizyki i epistemologii. W spór ten uwikłana jest też *Teologia naturalna* Ziemińskiego, której autor, dążąc do przezwyciężenia idealizmu kantowskiego, sporo miejsca poświęcił metodologicznej stronie argumentacji za istnieniem Boga.

Realizm umiarkowany, bliski Kantowi, ale nie idealistyczny, o którym pisze Mieszko Tałasiewicz, jest pewnym rozwiązaniem sporu między idealizmem i realizmem⁴⁵². Jak przekonuje, nasz aparat poznawczy jest „narzędziem” tylko o ograniczonej zdolności poznawczej, czyli „widzi” tylko niektóre aspekty świata rzeczy samych w sobie. Działa jak jednorodny, niezróżnicowany, czyli niezawierający żadnych struktur filtr. Wskutek nałożenia poznawczego filtra na „rzeczywistość”, rodzaje obiektów, które postrzegamy, jak i prawidłowości, czyli prawa przyrody, które możemy zaobserwować, w istotnym sensie

⁴⁵⁰ I. Ziemiński, *Argumenty za istnieniem...*, op. cit., s. 590.

⁴⁵¹ Por. tamże, s. 590.

⁴⁵² Por. M. Tałasiewicz, *Prawa przyrody i obraz świata a struktura rzeczywistości*, w: M. Heller, J. Mączka, P. Polak, M. Szczerbińska-Polak (red.), *Prawa przyrody...*, op. cit., s. 199-210.

nie występują w owej „rzeczywistości”, a mówiąc wprost: mogą być całkowicie różne, lub też może ich wcale nie być, przy tej samej rzeczywistości widzianej poprzez inny filtr. Badanie polegało na tym, że tą „rzeczywistością” był wielokolorowy obrazek, a „aparatami poznawczymi” były po prostu jednolite filtry barwne: czerwony i niebieski, nakładane zamiennie na ten kolorowy obrazek:

„Ilustracja ta z technicznego punktu widzenia jest oczywiście zupełnie banalna. To powszechnie znane zjawisko, że przez różne filtry można zobaczyć różne kawałki obrazka – i każdy zapewne niejednokrotnie coś takiego widział. Uważam jednak, że implikacje filozoficzne tego zjawiska są głębsze niż się zazwyczaj sądzi”⁴⁵³.

Implikacje filozoficzne zawierają się w zdaniu: nie mamy żadnego nierelatywnego kryterium indywiduacji rzeczy samych w sobie. Co ma kolejne konsekwencje filozoficzne – zdolność do wywoływania w nas w pewnych okolicznościach danego wrażenia, np. barwy, nie jest ontycznie cechą pewnych obiektów. To raczej same obiekty wyróżniamy dopiero ze względu np. na barwę i nie jest to obiektywna własność jakichś określonych, zewnętrznych wobec nas przedmiotów. Nasuwa się więc wniosek, że prawdziwa rzeczywistość może być dużo bardziej bogatsza, lub uboższa, w struktury, niż nauka może dostrzec. Sama rzeczywistość natomiast, jej natura jest „poznawalna”, choć z pewnym nieco relatywizującym podejściem do pojęcia prawdy korespondencyjnej. Do rzeczy samych w sobie wglądu jako takiego nie mamy, ale mamy dostęp do sfery faktów, a w nauce „pośredni” dostęp przez aparat poznawczy do sfery faktów „fenomenalnych”⁴⁵⁴.

Według Szubki w XX wieku tradycyjną opozycję realizm-idealizm zastąpiono przeciwstawieniem realizm-antyrealizm⁴⁵⁵. Jednakże jego zdaniem spór o realizm i jego nowe ujęcie w opozycji realizm-antyrealizm nie jest konkluzywny i ma charakter abstrakcyjny. Spór o realizm powinien nieustannie być odnawiany w filozofii i nie powinien ustawać. Jest on właściwie zapobieżeniem przyjęcia pewnego rozstrzygnięcia, a wszelkie próby jego przewyciężenia, czy ominięcia kończą się przyjęciem jakiegoś stanowiska realistycznego lub antyrealistycznego. Przeniesienie sporu na teren semantyki, zwłaszcza za sprawą Michaela Dummetta, doprowadziło do wniosku, że nie każdy nie-realizm można

⁴⁵³ Tamże, s. 202.

⁴⁵⁴ Tamże, s. 207-210.

⁴⁵⁵ Por. T. Szubka, *Realizm i antyrealizm*, w: S. Kołodziejczyk (red.), *Przewodnik po metafizyce*, Kraków 2011, s. 519-545.

nazwać idealizmem. I jak twierdzi Szubka, nie mamy do czynienia z jednym globalnym sporem o realizm, tylko z kilkoma lokalnymi dotyczącymi sfer rzeczywistości:

„Jednym z nich jest niewątpliwie debata na temat zewnętrznego świata materialnego, w której realistom, przyjmującym, że świat składa się z niezależnie istniejących przedmiotów materialnych, przeciwstawiają się fenomenaliści, dla których przedmioty te są konstrukcjami z naszych wrażeń zmysłowych. Jednakże obok tej debaty, do której według standardowego ujęcia sprowadzał się spór o realizm, trzeba jeszcze uwzględnić opozycję między *platonizmem a konstruktywizmem* w sprawie przedmiotu matematyki. Według zwolenników platonizmu twierdzenia matematyczne dotyczą abstrakcyjnych obiektów i relacji między nimi, które są niezależne od aktywności matematyków. Natomiast według konstruktywistów owe obiekty i relacje między nimi są wytworami naszego umysłu, powołanymi do istnienia procesie uprawiania matematyki”⁴⁵⁶.

Oprócz powyżej zarysowanych sporów o realizm u Dummetta według Szubki, wymienić można następne: spór o naturę umysłu, w którym realiści uznają swoisty status wrażeń, emocji, postaw, przekonań, intencji, a antyrealiści określają je jako „powołane do życia” w celu interpretacji naszych zachowań i przypisywania określonych predyspozycji. Innym jest spór o status przeszłości i przyszłości, który dotyczy tego, czy realne istnienie przysługuje przeszłym i przyszłym stanom rzeczy. Jeszcze inny spór dotyczy realistów naukowych i instrumentalistów. Według realistów takie nieobserwowalne obiekty wykrywane przez naukę jak fotony, kwarki, rishony naprawdę istnieją, a instrumentalisci twierdzą, że są to jedynie elementy schematu pojęciowego pozwalające na wyjaśnienie wyników eksperymentów. Spór o realizm dotyczy też obiektów możliwych, np. gdy wypowiedzi dotyczą postaci literackich: król Popiel, król Lear⁴⁵⁷.

Biorąc pod uwagę konieczność uznawania granic możliwości filozoficznego poznania, które wynikają z uwarunkowań przyjmowania tez i uznawania je za prawdziwe, należy stwierdzić, że Ziemiański konsekwentnie opowiada się za realizmem umiarkowanym, który jednak u niego ma charakter scjentystyczny. Metafizyczne pojęcie bytu nie jest oderwane od aktualnego istnienia konkretnych rzeczy, na które wskazuje również poznanie

⁴⁵⁶ Tamże, s. 526-527, oraz por. M. Dummett, *Natura i przyszłość filozofii*, tłum. Marcin Iwanicki i Tadeusz Szubka, Warszawa 2010.

⁴⁵⁷ Por. tamże, s. 527.

metafizyczne (filozoficzne) podparte wynikami nauk szczegółowych. Pojęcia bytu, choć istnieje ono intencjonalnie w umyśle jako „metafizyczne narzędzie” służące wyjaśnianiu świata, nie odrywa się od realnego bytu, jak czyni się to w różnych postaciach antyrealizmu, o których była mowa. Podobnie jest z transcendentalną zasadą racji dostatecznej, która odnosi się do realnych zależności między bytami czy aspektami bytu, a nie czysto logicznym wynikaniem między zdaniem. Do podstawowych założeń metafizyki Ziemiańskiego, na której wznosi się jego teologia naturalna należy akt istnienia – *esse*, występujące w argumentacji jako najgłębsze i najdoskonalsze ujęcie bytu. Podobnie wszystkie etapy argumentacji mają podstawę w istniejącym świecie rzeczy. Nawet teoretyczne dane empiryczne mówią o faktycznie istniejących zjawiskach fizycznych w przyrodzie, które zbadała nauka, a które Ziemiański w swojej metafizyce traktuje jako fakty. Zatem i sądy stwierdzające istnienie Bytu Doskonałego afirmują jego realność, a więc to, że jest „najbardziej bytem”.

Ograniczenie argumentacji Ziemiańskiego do logiki dwuwartościowej i realizmu, nie podważa jej poznawczej wartości. Pokazuje natomiast, że jest ona związana z określonym stanowiskiem metafizycznym i epistemologicznym, uczestnicząc w toczących się sporach, w których po różnych stronach pojawiają się wciąż nowe argumenty. Argumenty te nie pozwalają jednak na definitywne rozstrzygnięcie i zakończenie tych sporów. Tym samym, i argumentacja Ziemiańskiego nie może mieć ostatecznego i rozstrzygającego charakteru.

7.6. Teodycea Ziemiańskiego a filozofia bez granic

W kontekście prowadzonych tu rozważań nasuwa się pytanie o granice filozoficznego poznania Boga. Ziemiański, związując dowodzenie istnienia Boga z metafizyką a zarazem w określony sposób z wynikami nauk szczegółowych, opowiedział się za realizmem w teodycei. W efekcie zastosowania swoich rozwiązań metafizycznych (budowy transcendentalnego pojęcia bytu i transcendentalnej zasady racji dostatecznej) oraz określenia i sprecyzowania roli nauk szczegółowych w metafizyce, filozoficzne poznanie Boga dokonuje się w rezultacie metafizyczno-scjentystycznego wyjaśniania rzeczywistości.

Precyzując jednak ujęcie metafizyczne, a rezultaty poznawcze nauk szczegółowych traktując jako fakty, ograniczamy to poznanie, określając już na początku procesu rozumowania jego warunki brzegowe, ustalając zasady uznawania tez za prawdziwe.

Należałoby zatem, stwierdzić, że poznanie filozoficzne, jakkolwiek rozumiane, zawsze będzie w określony sposób ograniczone. Czy jednak filozoficzne poznanie w obszarze filozofii tomistycznej i w metodzie metafizyki realistycznej w jakiś sposób ograniczają poznanie ludzkie? Zakładając, że rzeczywiście tak jest, to czy te granice poznania wytycza właśnie rozum czy raczej pewne ukryte własności w samym przedmiocie poznania?

Stawiając powyższe pytania, należy zauważyć, że dotyczą one bardzo złożonego problemu. W związku z tym trudno tu oczekiwać prostych odpowiedzi. Granice filozoficznego poznania są w dużej mierze skutkiem wstępnych założeń, w których albo uznaje się w jakimś stopniu – skrajnym bądź umiarkowanym – podstawową zasadę rzeczywistości, czyli zasadę, że przedmiot poznania istnieje rzeczywiście i nie jest obecny wyłącznie w umyśle poznającego, albo przyjmuje się, że o przedmiocie możemy mówić wyłącznie w zależności od umysłu poznającego, a w skrajnym przypadku, że rzeczy istnieją w umyśle, bo o ich niezależnym istnieniu nic nie możemy wiedzieć. Przyjmuje się więc realizm albo idealizm, co we wcześniejszym paragrafie zostało ukazane. Podobnie warunki filozoficznego poznania mogą być transcendentalne albo czysto naturalistyczne, czyli wychodzące od zmysłowości człowieka i jego praktycznych, czysto ludzkich możliwości, czyli od tego, w jaki sposób bodźce docierają do organów zmysłowych – w jaki sposób wywołują pobudzenie sensoryczne receptorów? Bremer mówi o pewnym procesie:

„W procesie tym konstruujemy obiekty – w sensie, że dostrzegamy część wizualnej sceny i skupiamy na niej uwagę, podczas gdy inne części przechodzą do tła. Cały proces jest aktywnym procesem zachodzącym w naszym systemie nerwowym. Kantowski odpowiednik owego procesu konstruowania finalizuje się w transcendentalnej jedności apercepcji. Kant i [Willard van Orman, przyp. W.P.] Quine twierdzą, że nie można zadać pytania o to, jaki świat jest sam w sobie (tzn. niezależnie od naszego poznania i od używania języka), gdyż takie pytanie zakłada niemożliwe do utrzymania stanowisko, iż możemy mieć poznanie bez odniesienia się do strukturalnych cech języka czy myślenia”⁴⁵⁸.

Realizm naukowy Willarda van Ormana Quine’a oraz metafizyczny idealizm i empiryczny realizm Kanta, jak pisze o nich Bremer, schodzą się w stwierdzeniu, że nie możemy wyjść poza siebie i spojrzeć na świat znikąd⁴⁵⁹. Zawsze, bowiem „spojrzenie”

⁴⁵⁸ J. Bremer, *Epistemologia naturalistyczna. Między filozofią a kognitywistyką*, w: S. Janeczek, A. Starościc (red.), s. 180.

⁴⁵⁹ Por. tamże, s. 179.

poznawcze zakładać będzie określony język aparatu pojęciowego. Kryje się jednak w szkicowanej tu tezie jeszcze coś innego, o czym była już mowa: filozoficzne stanowisko w sprawie uznawania pewnych warunków prawdziwości tez. Tym razem, związane jest już ono nie ze zdolnościami praktycznymi ludzkich organizmów, ale jest filozoficznie określone – jest usprawiedliwieniem *a priori* rodzaju poznania filozoficznego.

Za Quine'em twierdzi Bremer, że wszystkie projekty doktrynalne w epistemologii skazane były na porażkę. Projekty znaturalizowania epistemologii (wcześniej wspomniany), czego przykładem jest realizm naukowy Quine'a, zmierzający do sprowadzenia epistemologii do psychologii, jak też inne omawiane przez Bremera: psychologiczno-społeczny projekt D.T. Campbella, dążący do zbudowania „epistemologii ewolucyjnej”; neurologiczno-filozoficzny projekt G. Rotha „radikalnego konstruktywizmu” – wszystkie one mają wspólne cechy. Autorzy będąc naukowcami filozofującymi, odwołują się w nich do epistemologii Kanta. Ponadto, i to przesądza o ich ostatecznej porażce, mają problemy z przedstawieniem normatywności epistemologicznej, a więc z ujęciem wartości epistemicznych: prawdy, pewności, uzasadniania. Jest to poważny zarzut, tym bardziej, że filozofia oprócz opisu faktów powinna je także oceniać⁴⁶⁰. Zdaniem Bremera kognitywistyka przejmuje tylko w części rolę analogiczną do funkcji normatywnych, jaką pełniła tradycyjna epistemologia:

„Ponieważ kognitywistyka już dzisiaj dostarcza wiedzy o procesach neuronalnych, skorelowanych z procesami rozumowania i zdolnościami poznawczymi, stąd odwołujący się do niej naturaliści epistemologiczni poszukują obiektywnych kryteriów, aby móc oszacować wartości epistemiczne (prawdę, racjonalność, obiektywność) na podstawie wiedzy na temat tychże neuronalnych korelatów. Rezygnuje się przy tym z wartości prawdziwości, a zastępuje się ją skutecznością w rozwiązywaniu problemów pojęciowych i empirycznych. Stanowisko takie trudno jednak nazwać opisem tradycyjnie rozumianej normatywności. [...] Tak koncipowana, naturalistyczna epistemologia staje się jedynie opisem instrumentalnych norm gwarantujących osiągnięcie konkretnego celu poznawczego, a nie możliwości oceny owych celów poznawczych”⁴⁶¹.

⁴⁶⁰ Por. tamże, s. 173.

⁴⁶¹ Por. tamże, s. 194.

Bremer dodaje zaraz, że prawda w epistemologiach znaturalizowanych przyjmuje jedynie wartość instrumentalną – a nie absolutną – a tę główną wartość stanowi tu wartość biologiczna (przetrwanie gatunku) albo kulturowa (rozwój gatunku)⁴⁶².

Próby uprawomocnienia naukowego dyskursu, ale jednocześnie próby uprawomocnienia ostatecznych tez filozoficznych poprzez wytyczenie granic odpowiednio w dyskursie naukowym i w refleksji filozoficznej nie przyniosły oczekiwanego rezultatu. Uzasadnianie poznania naukowego i filozoficznego przez odwoływanie się do zmysłów lub określonych cech kondycji ludzkiej, doprowadziły zdaniem Anny Grzegorzczak, w ogóle humanistykę, a w szczególności filozofię do „bankructwa”⁴⁶³.

Zawężenie zakresu dyskursu filozoficznego utrudnia a niekiedy nawet uniemożliwia choćby tylko częściowe poznanie istnienia czy natury Boga. Jest to widoczne tym bardziej, im bardziej dąży się do przekroczenia ograniczeń dotychczasowego poznania.

Sądzę, że grecki *logos*, rozumiany jako wewnętrzna racjonalność i uporządkowanie czegoś⁴⁶⁴, niegdyś opisany przez Heraklita, mógłby dziś posłużyć do określenia tego, co powinno jednak scalać różne sposoby filozofowania w pewien horyzont filozoficzny pod nazwą filozofii mądrościowej⁴⁶⁵. Grzegorzczak o takiej filozofii pisze, że jest ona „Jednią Bytu i Myślenia”⁴⁶⁶. Jedność ta może zapewnić jej zdaniem poznanie filozoficzne nazywane przez nią istotnościowym. W zarysie, polega ono na tym, że w ramach poznania uczestniczącego – przez *obecność* – odchodzi od skończoności bytu i przechodzi do poznania miłością, poznania bezgranicznego, poznania w miłosierdziu. Znamionuje ono „globalizację ducha”, jeśli chodzi o czas. Jest ugruntowaniem w Bycie Pierwszym, w którym znajduje ontyczną podstawę. Jest nią, przyjmując za W. Stróżewskim, rozumienie bytu pierwszego jako Boga. Poznanie to jest odpowiednie dla „człowieka duchowego”, więc „wznoszącego się” nad pojęciami metafizycznymi „ku sensowi bytu”, ku wieczności, która istnieje⁴⁶⁷.

To, co w perspektywie metody Ziemiańskiego poznania Boga nie byłoby do zaakceptowania, mianowicie przejście na podstawie doświadczenia – rozumianego

⁴⁶² Por. tamże, s. 194.

⁴⁶³ Por., A. Grzegorzczak, *Humanistyka i Obecność*, Poznań 2014, s. 13.

⁴⁶⁴ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, Lublin 2004, s. 333. Pojęcie to rozumiem wąsko, w określony wyżej sposób. Pomijam świadomie szersze rozumienie *logosu*, jako zasady ontologicznej, etycznej, logicznej, a nawet retorycznej.

⁴⁶⁵ Por. A. Grzegorzczak, *Humanistyka i Obecność...*, op. cit., s. 14. Filozofię mądrościową rozumiem podobnie jak prof. Grzegorzczak, czyli filozofię, której obce są różne „relatywizmy”, np. poznawcze, z jednym istotnym zastrzeżeniem: twierdzę, że rozum może przybliżyć poznanie do głębi bytu.

⁴⁶⁶ Por. tamże, s. 14.

⁴⁶⁷ Por. A. Grzegorzczak, *Humanistyka i Obecność*, op. cit., s. 234; por. W. Stróżewski, *Istnienie i czas u Romana Ingardena i Edyty Stein*, „Zeszyty Naukowe” Centrum Badań im. Edyty Stein”, 1(2005).

wprawdzie różnie – do Bytu Absolutnego w innego typu refleksji filozoficznej okazuje się możliwe, np. u Edyty Stein, np. jako „wczucie”⁴⁶⁸. Jest to rodzaj doświadczenia religijnego. Poznanie rozumowe zostało podparte doświadczeniem. Poznanie to wychodzi więc najpierw z doświadczenia i wymaga decyzji indywidualnego podmiotu „za lub przeciw Bogu”.

W powyższym kontekście dopełnieniem są rozważania Jerzego Kopania na temat logicznego, czyli zgodnego z regułami myślenia, łączenia światów: tego istniejącego, co do którego mamy „poczucie oczywistości” i tego mniej oczywistego, Boskiego. Człowiek, będąc istotą rozumną, ze swoim rozumem się nie utożsamia – jest przecież także istotą zdolną do doznawania wrażeń, przeżywania uczuć, emocji i pragnień. Pierwszy bowiem jest – pisze Kopania – emocjonalny odbiór świata i myślenie o nim właśnie przez pryzmat przeżyć i doznań, a później jawi się filozofia jako racjonalizacja ludzkiego przeżywania świata. Wielość systemów filozoficznych, pomimo jednej prawdy, może stać się zrozumiała dzięki uwzględnieniu różnych przesłanek w toku rozumowania, a od przesłanek zależy treść wniosków⁴⁶⁹. Rozum, pisze Kopania o Tomaszowej filozofii, postępując drogą poznania przyrodzonego, poznaje jednocześnie rzeczywistość ponadprzyrodzoną, czyli Boga jako źródło wszelkiego istnienia i wszelkiego poznania⁴⁷⁰.

Konkludując, nasuwa się pewna myśl: filozoficzne tezy stawiane przez Grzegorzcyk i Kopanię, zmierzają do jednego celu: nie tyle pogodzenia rozumu i wiary (owszem, to również ma miejsce), ile do uzgodnienia myśli z rzeczywistością. Potrzeba w tym przedsięwzięciu pewnego „uniwersalizmu”, a nie relatywizmu. To zadanie natomiast wymaga już określenia i przyjęcia koncepcji prawdy. Prawdą jest zasada rzeczywistości, która w wersji Tomasza z Akwinu jest pewnością istnienia rzeczywistości. Jest pewnością, że byt istnieje, bez względu na różne sposoby jego bytowania. Zresztą w poznaniu opartym na pierwszeństwie doświadczenia różnie rozumianego, które ukierunkowuje rozum (Grzegorzcyk) oraz w poznaniu zgodnym z regułami logicznego myślenia, które „wkraczają” po uprzednim, czyli pierwszym, emocjonalnym odbiorze świata, nie jest odrzucana pewność istnienia rzeczywistości – rzeczywistości bytu.

⁴⁶⁸ Stein przekroczyła Husserlowską „granicę fenomenologiczną”, którą można opisać jako granicę świadomości w postaci „rzeczywistość to ja”. Stein zasadę rzeczywistości wiąże z doświadczeniem religijnym, które poprzedza filozofię i w którym następuje jednoczesne przenikanie się światów naturalnych i nadnaturalnych: „Pewność istnienia to zarazem pewność istnienia Boga, realnego dziania się, które jest codziennym dostrzeganiem łączliwości rzeczywistości nadprzyrodzonej i tej zwykłej, potocznej; codziennego chodzenia w tych dwu rzeczywistościach, nierozdzielania ich, czyli chodzenia w Świecie”, w: św. Teresa Benedykta od Krzyża Edyta Stein, *Autoportret z listów*, cz. 2: 1933-1942, przeł. I. Adamska, A. Talarek, Kraków 2003, nr 115, s. 296, za: A. Grzegorzcyk, *Moi święci*, Poznań 2015, s. 21.

⁴⁶⁹ Por. J. Kopania, *Boski sen o stworzeniu świata*, Białystok 2003, s. 15 i 17; por. J. Kopania, *Ludzkie oblicza Boskiej Prawdy*, Warszawa 1995, s. 7-11.

⁴⁷⁰ Por. J. Kopania, *Ludzkie oblicza...*, op. cit., s. 81-81.

Jak widać w powyższych rozważaniach, każde „coś więcej”, niż rozum, w filozoficznym poznaniu prowadzi do istotnie podobnych wniosków: ukazującej się rozumowi konieczności istnienia rzeczywistości nadnaturalnej, jako element spójności rzeczywistości istniejącej, czy jak piszą poszczególni autorzy, spójności wizji rzeczywistości obiektywnej. Tę spójność zapewnia osadzenie refleksji filozoficznej w rzeczywistości i związanie jej z tą istniejącą rzeczywistością.

Czyż nie o to właśnie chodziło Ziemiańskiemu? O tę jedność, która w jego filozofii i jej uwieńczeniu będącym argumentacją za istnieniem Boga, jest nierozzerwalnym związkiem pojęcia metafizycznego z rzeczywistością bytu. Przyjmując za Darowskim, że *nowy arystotelizm jezuicki*, w swych korzeniach sięgający nie tylko Arystotelesa, ale i do Suáreza i jego rozumienie *prima intentio*:

„(...) umysł ludzki poznaje najpierw i bezpośrednio byty jednostkowe, konkretne, szczegółowe, a nie ogólne; te ostatnie poznaje od dopiero na drugim miejscu i pośrednio”⁴⁷¹.

U Ziemiańskiego, człowiek posiada zdolność wydawania sądów egzystencjalnych. Człowiek jest bytem rozumnym. Relacja między podmiotem a przedmiotem poznania pojawia się jednak w drugim stopniu poznania. Ziemiański podkreśla, że nie jest ona odrywana od przedmiotu poznania. Dlatego jednoznacznie można przyjąć, że *ratio* rozumiane jako metoda i sposób rozumowania, może być podobnie zrozumiane jak u Grzegorzcyk, która nazywa je Jednią Bytu i Myślenia.

Na co jednak należy zwrócić uwagę? Przede wszystkim na to, że według Ziemiańskiego i jego metody poznanie dokonuje się poprzez rozum, a u Grzegorzcyk przez pewnego rodzaju „wtajemniczenie” będące „dotarciem myślenia do tajemnicy bytu i jest to coś innego, niż zaledwie myślenie przy pomocy wąsko pojmowanego *ratio*”⁴⁷².

Mówić więc trzeba o innym rodzaju poznania filozoficznego, innej metodzie, ale także o innym rozumieniu filozofii i sposobu jej uprawiania. Bardziej interesujące z perspektywy racjonalizacji poznania w przypadku argumentacji za istnieniem Boga jest to, że nie tracąc przewodniej zasady: jedności bytu i refleksji o nim, filozoficzne poznanie prowadzi metodologicznie różnymi ścieżkami do przyjęcia przez obu autorów, Grzegorzcyk i Ziemiańskiego, konieczności istnienia rzeczywistości nadnaturalnej – rzeczywistości Bytu Absolutnego. Prowadzi do tego sam rozum i zracjonalizowany sposób filozofowania,

⁴⁷¹ R. Darowski, *Filozofia jezuitów...*, op. cit., s. 330; por. A. Aduszkiewicz, *Od scholastyki...*, op. cit., s. 25-76.

⁴⁷² A. Grzegorzcyk, *Humanistyka i Obecność...*, op. cit., s. 17.

ale prowadzi do tego także poznanie złożone z rozumu i doświadczenia rozumianego jako partycypacji w sferze *sacrum*, czyli w bycie sakralnym⁴⁷³. Mimo to, poznanie to nie prowadzi do niczego więcej niż argumenty Ziemiańskiego, a więc do odkrycia istnienia Bytu Absolutnego, jako „narzucającego się” rozumowo, koniecznego wyjaśnienia istniejącej rzeczywistości, aby zachować spójny obraz świata. Rozum pyta w metodzie Ziemiańskiego o fakty naukowe, zasadniczo rezygnując z różnego rodzaju afektów płynących z doświadczeń podmiotu poznania. Niewątpliwie także metody dotarcia do Boga za pośrednictwem doświadczenia podmiotu poznającego wynikają, w gruncie rzeczy, z rozumowania, czyli z „pracy jaką rozum wykonał”, aby odnaleźć w człowieku, w jego sferze afektywnej jakiś rodzaj „duchowego połączenia” z Bogiem. Nie jest to jednak forma dowodzenia – nie ma charakteru *demonstratio*.

Filozoficzne poznanie Boga nie zawsze prowadzi do sformułowania argumentu za istnieniem Boga. Samo otwarcie rozumu na Boga, jako gwarancja uznania rzeczywistości za spójną, samo w sobie wymaga, jeśli nie na początku tej drogi, to w którymś jej momencie, pewnego „rusztowania”, rozumowej argumentacji dowiedzenia istnienia Boga. Dlatego nieuzasadnione jest przeciwstawianie tradycyjnym drogom doświadczeń afektywnych podmiotu poznania.

Biorąc pod uwagę dokonania Ziemiańskiego dotyczące samej metafizyki, polegające na doprecyzowaniu pojęć i zasad metafizycznych, ale także wykorzystania rezultatów nauk szczegółowych w dowodzeniu istnienia Boga, można powiedzieć, że wpisują się one w długą tradycję *philosophia perennis*. Z jednej strony bowiem krakowski filozof zachowuje ciągłość klasycznego sposobu filozofowania, którego centrum stanowi metafizyka, z drugiej zaś poprzez odwołanie do nauk przyrodniczych i własną interpretację ich rezultatów, otwiera się poznawczo na odmienny od klasycznego obraz świata. Fakt zaś, że formułuje argumenty nie tylko o charakterze kosmologicznym, ale i antropologicznym wskazuje, że szuka dróg do Boga zarówno w rozumieniu świata, jak i w ludzkim doświadczeniu. Nie jest to jednak jakiegokolwiek doświadczenie, lecz tylko takie, które dzięki naukom szczegółowym pozwala się zobiektywizować. I chociaż ma świadomość istnienia innych prób poznania istnienia Boga, to tylko te uznaje za naukowo uzasadnione i naukowo weryfikowalne.

⁴⁷³ Grzegorzczyk wymienia jeszcze jako określenie rodzaju ludzkiego poznania – poznanie przez miłość, które jest pewnego rodzaju doświadczeniem immanencji i transcendencji jednocześnie. Jest więc pewnym połączeniem światów: doczesnego i Boskiego, por. Por. tamże, s. 34, za: J. Leclercq, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, przeł. M. Borkowska, Kraków 1997, s. 15 i 51.

Podsumowanie

Przeprowadzona rekonstrukcja i analiza Ziemiańskiego argumentacji za istnieniem Boga, a także jej krytyczne omówienie prowadzą do sformułowania wniosków.

Dla Stanisława Ziemiańskiego metafizyka jest całą filozofią – filozofią w ogóle, której przedmiotem materialnym jest świat dany nam w doświadczeniu, a formalnym jest sama bytowość. Teologia naturalna mieści się w metafizyce rozumianej jako nauka o bycie – o bycie istniejącym. Wyodrębnianie jej z metafizyki nie jest konieczne w tym sensie, że obie posiadają identyczny przedmiot. Bóg nie jest wprost przedmiotem metafizyki (podobnie w teologii naturalnej), lecz ubocznie – jest czynnikiem (bytem) wyjaśniającym.

Metafizyka Ziemiańskiego ma szczególne cechy, którymi wyróżnia się spośród pozostałych ujęć neotomistycznych. Jej inspiracją jest stwierdzenie faktu, że skrajny empiryzm nie daje możliwości poznania niczego, co nie jest uchwytnie w doświadczeniu. Podejście empirystyczne, w postaci scjentyzmu lub neopozytywizmu, prowadzi refleksję filozoficzną do zamknięcia się na Transcendencję. Zdaniem Ziemiańskiego istnienie Boga odkrywa się w dyskursie metafizycznym, który jest ujęciem metafizycznym, a nawet metafizyczno-scjentyistycznym rzeczywistości.

Percepcyjny obraz świata zbudowany w oparciu o doświadczenie zmysłowe, do którego ograniczają się współczesne nauki empiryczne z ich metodologiami, zostaje przekroczony. Nauki empiryczne poszukują głębokich struktur świata, głównie dzięki matematyce, a nie danych zmysłowych, co Ziemiański w jakiejś mierze wykorzystał. To, co nauka zamknęła w granicach natury i poznania empirycznego rozumianego jako doświadczenie oraz poniekąd odrzucając „wiarę w istnienie rzeczywistości nadprzyrodzonej, krakowski filozof przewyższa. Zdaniem autora *Teologii naturalnej* metafizyka nie daje się zredukować do funkcji ekspresyjnej, jaką pełnią poezja lub muzyka. Metafizyka nie jest też iluzją tylko dlatego, że przekracza granice natury i przekracza granice ludzkiej immanencji. Metafizyka pełni w dowodzeniu istnienia Boga rolę *intellectus fidei*, czynnika zrozumienia wiary. Zatem w sprawie relacji wiary i rozumu, objawienia i filozofii, Ziemiański, odrzucając fideizm, prowadzi rozumową refleksję nad wiarą religijną i Bogiem.

W ujęciu metafizycznym istnienie Boga nie jest oczywiste, bo nie jest On przedmiotem bezpośredniego poznania. Nie jest też możliwe uchwycenie Jego istnienia na poziomie czysto racjonalistycznym. Poza tym niesłuszne jest przechodzenie z porządku pojęć do porządku rzeczywistości, gdzie na podstawie logicznej konstrukcji wnioskuje się o porządku ontologicznym i twierdzi się, że to, co pomyślane, istnieje. Jednocześnie Ziemiański jest

przeciwny zacieraniu granic i różnic między konstrukcją intelektualną, a tym, co stanowi fakt, co rzeczywiście istnieje. Zatem ani czysty racjonalizm, ani sama empiria nie rozwiążą problemu. Stwierdzone fakty empiryczne, czyli te bezpośrednio dostrzegane przez człowieka i dostępne w percepcji zmysłowej ograniczają poznanie ludzkie do materialnych aspektów rzeczywistości. Gdyby nauki empiryczne mogły dowieść istnienia Boga, nie byłby potrzebny zabieg rozumowania wyjaśniającego, czyli redukcyjnego, w którym na mocy zasady racji dostatecznej przyjmuje się coś innego, co jest podstawą wyjaśnianych faktów.

Jeśli chodzi o istnienie, Ziemiański wyróżnia jeden sposób istnienia realnego: istnienie aktualne. To, co aktualnie istnieje, przeciwstawia się nieistnieniu. Rzeczywistość istnieje i narzuca się nam z wielką siłą, natomiast o sposobie jej ujęcia decyduje struktura władz poznawczych człowieka.

Podstawą poznania istnienia Boga jest cała istniejąca rzeczywistość, która wyprzedza myśl zgodnie z tradycją przedkartażską - jestem i dlatego myślę. Chodzi więc też o uznanie istnienia świata rzeczy, ale nie w sensie idei pozaświatowych w rozumieniu platońskim, uznawanych za najbardziej realnie istniejące byty. Arystotelizm u Ziemiańskiego realizuje się właśnie poprzez ostateczne podporządkowanie światu poznania rzeczy, gdzie byty realnie istnieją i znajdują się w świecie zewnętrznym, a pojęcia, czyli ich intelektualne podobizny tkwią w podmiocie – w człowieku, w jego umyśle, a nie istnieją poza nim. Ludzkie poznanie umożliwia więc precyzyjne ujęcie rzeczywistości w pojęciach.

Filozofia i wiara są równoległe względem siebie. Oznacza to, że wiara i płynąca z niej pewność istnienia Boga opiera się na świadectwach ludzkich. Przejawia się zaś w postawie modlitwy i adoracji, sakralizacji przedmiotów kultu religijnego. Filozofia dochodzi do uznania istnienia Boga przy pomocy naturalnego rozumu, niezależnie od wiary. Natomiast argumentacja za istnieniem Boga jest poprzedzona przez przygotowanie warsztatu, jakim jest metafizyka.

Ziemiański udoskonala fundamentalne twierdzenia metafizyki, doprecyzowując sposób ujęcia istnienia i rozwijając zasadę racji dostatecznej jako tzw. regułę mostową. Uważa, że sama wypowiedź: „każdy byt przygodny posiada przyczynę” nie jest wystarczająca, aby stwierdzić *istnienie* Boga. Na poziomie zerowym, tj. bytu przygodnego, nie widać jeszcze bezpośrednio jego zależności od Boga. Widać tylko jego niesamoistość. Zasada racji dostatecznej stwierdza, że takie wyjaśnienie musi istnieć. Jeśli nie ma go w tym świecie, musi istnieć w innej, pozaświatowej rzeczywistości. Wtedy dzięki redukcji metafizycznej,

której kierunek przebiega od skutku do racji bytowej (przyczyny) możliwe jest poznanie na wyższym poziomie (pierwszym) i to jest już „teren” metafizyki.

Ziemiański przywraca jedność między tym, co stanowi przedmiot bezpośredniego doświadczenia, którym miałyby się zajmować ontologia oraz tym, co miałyby badać nauka o bytach niedostępnych doświadczeniu (niepodlegających percepcji), czyli metafizyka. Tak pojmowana ontologia mieści się w metafizyce. Także wtedy, gdy opisywanie rzeczywistości dzieli się na ontologię i metafizykę. Struktura rzeczywistości jest bowiem jednorodna. Stąd niepotrzebnie próbuje się odrywać ontologię od metafizyki. Ziemiański jest zwolennikiem unitarnej koncepcji metafizyki, w której przedmiotem poznania jest byt, rozumiany jako to, co aktualnie istnieje. Jest to monizm egzystencjalny, czyli przyjęcie jednej formy istnienia realnego – istnienia aktualnego. W tej koncepcji Bóg – Absolut, którego istnienia dowodzimy, jest czystym aktem istnienia, w przeciwnym razie byłby znów bytem egzystencjalnie przygodnym.

Zastosowana metodologia w argumentacji za istnieniem Boga pozwala na jeszcze silniejsze osadzenie wniosków w realizmie świata. W poznaniu bowiem, uczestniczą i zmysły, i rozum. Sama abstrakcja metafizyczna, jako element metodologii, jest stosowana w tworzeniu pojęcia bytu oraz zasady racji dostatecznej.

Następny składnik metodologii argumentacji za istnieniem Boga to przygodność, rozumiana jako niewyjaśniona i tym samym domagająca się wyjaśnienia niekonieczność faktycznie istniejącego powiązania elementów bytu lub powiązania bytów. Przygodność jest punktem wyjścia argumentów kosmologicznych. Najszerszy zakresowo wariant przygodności Ziemiański nazywa przygodnością radykalną lub egzystencjalną. Jej występowanie w świecie domaga się wyjaśnienia. W skrócie odpowiada to pytaniu: dlaczego istnieje coś, czego istnienie wcale nie jest konieczne?

Ziemiański konstruuje własne, choć inspirowane myślą Tomasza, stanowisko na temat pluralizmu bytowego. Twierdzi mianowicie, że swą wielość byty zawdzięczają treści. To dzięki różnym treściom istnienie może się uwielokrotnić oraz przybrać odpowiedni do danej treści sposób aktualizacji (modalność). Dzięki treści istnienie może więc być absolutne lub względne, substancjalne lub przypadłościowe oraz duchowe bądź materialne. Samo istnienie traktuje on jako doskonałość.

Autor uzasadnia realną różnicę między treścią i istnieniem, twierdząc, że pojęcie ujmuje treść, a sąd egzystencjalny istnienie, przy czym zarówno treść, jak i istnienie są czymś realnym, a nie tylko myślnym. Ziemiański dopuszcza jednak suarezjańską różnicę myślną z podstawą w rzeczy.

Dla Ziemiańskiego drogi do Boga, podobnie jak dla Tomasza, nie są jedynie ilustracją teologicznej prawdy. Zgodność wniosków z ewangeliczną prawdą (np. *Ja jestem, który jestem*) nie jest przecież zamierzona na żadnym etapie argumentacji. Samo bowiem niezależne poznanie filozoficzne umożliwia odkrycie Boga. Metafizyka, stosując redukcję metafizyczną, ukazuje Boga jako czynnik wyjaśniający istnienie przygodnego świata. Poznanie filozoficzne ani nie jest tu oparte na intuicji, ani „nie dąży” do potwierdzenia Objawienia. Dowody opierają się na danych doświadczenia naturalnego, nie nadprzyrodzonego.

Argumentacja Ziemiańskiego jest zróżnicowana ze względu na typ i rodzaj faktów domagających się wyjaśnienia, czyli przygodności oraz relacji transcendentalnej. Przygodność jest punktem wyjścia argumentów kosmologicznych, natomiast relacja transcendentalna – argumentacji antropologicznej. Pozostaje jeszcze argument etnologiczny, który w przekonaniu Ziemiańskiego jest bardziej historyczny niż filozoficzny.

Argumentację kosmologiczną buduje Ziemiański na tej zasadzie, że skutek odzwierciedla w jakimś stopniu przyczynę. Jeśli powiązanie elementów nie ma racji wewnętrznej, to należy jej szukać na zewnątrz.

Pierwszy argument, z przygodności radykalnej (egzystencjalnej) jest następujący: *Z istnienia bytów całkowicie przygodnych wnosimy o istnieniu Bytu koniecznego, który jest Bogiem*. Chodzi tutaj o ostateczne wyjaśnienie, dlaczego konkretne istnienie wiąże się właśnie z tą, a nie inną treścią, czyli istotą? Przy okazji tego argumentu Ziemiański precyzuje właściwe rozumienie i sformułowanie zasady racji dostatecznej. Powiedzenie, że „każdy byt ma przyczynę” prowadziłoby do paralogizmu: jeśli każdy byt, to i Bóg jako byt musiałby mieć przyczynę, a tym samym nie byłby Bogiem. Bóg jest Pierwszą Przyczyną i dawcą istnienia.

Drugi argument kosmologiczny brzmi: *Rozproszenie i ustopniowanie doskonałości wskazuje na ich pochodzenie od Boga, Bytu nieskończonego doskonałego*. Jest on oparty na przygodności częściowej, istotowej, czyli przygodnego powiązania form substancjalnych i form przypadłościowych z ich podmiotami, które ujawnia się w rozproszeniu doskonałości i w ich ustopniowaniu. Rozproszenie i ustopniowanie doskonałości w materii należy wyjaśnić przez przyjęcie racji zewnętrznej.

Tutaj również, jak w przypadku argumentu z przygodności egzystencjalnej, ucieczka w nieskończoność w ciągu przyczyn nie rozwiązuje problemu. Nawet nieskończone mnożenie przyczyn jako czegoś zależnego nie spowoduje przemiany w coś samodzielnego.

Argument z rozproszenia i ze stopni doskonałości w świecie prowadzi do wniosku, że istnieje Byt, który ukształtował świat nadając mu treści.

Trzeci dowód: *Zmiany nieodwracalne, jakie obserwujemy w świecie, wskazują na istnienie Boga jako ostatecznej podstawy tego zjawiska.* Argument ten bierze pod uwagę tylko byty zmieniające się. W świetle najnowszej fizyki wymaga on uaktualnienia, a w porównaniu z Tomaszową pierwszą drogą z ruchu – przebudowania i zmiany w treści. Ziemiański odróżnia ruch przestrzenny od zmian, czego Tomasz, zresztą za Arystotelesem, nie uczynił. Ziemiański twierdzi, że Arystoteles nie był konsekwentny w opisie ruchu i zmiany, dlatego sam wyłączył ruch przestrzenny z zakresu pojęcia zmian i zaliczył go do stanów w kategorii jakości. Zmiana może być głęboka lub powierzchowna. Zmiana głęboka polega na tym, że byt poprzez zmianę substancjalną traci swoją tożsamość: staje się wtedy innym bytem, pojawiają się nowe struktury. Zmiana powierzchowna nie narusza istoty danego bytu i jego tożsamości, lecz go tylko modyfikuje. W argumentie ze zmian punktem wyjścia są zmiany nieodwracalne.

Dowód z celowości: *Wycelowanie w przyrodzie wielkiej ilości czynników względnie niezależnych, do jednej funkcji, świadczy o istnieniu najwyższego Rozumu,* bywa nazywany teleologicznym. Ziemiański i w tym argumentie odbiega od Tomasza i formułuje go inaczej niż większość autorów, w tym lubelscy neotomiści. Według niego argument z celowości powinien odwołać się do wycelowania, tj. do takiego przyporządkowania jednych elementów drugim, które nie jest zwykłym zdeterminowaniem prawami przyrody. To istniejące w świecie precyzyjne zestrojenie (*fine tuning*) jest czymś szczególnym. Istnieją bowiem w świecie systemy (układy) funkcjonalne naturalne. Ich funkcjonalność polega na tym, że działają dla całości, którą stanowią.

Argumentacja antropologiczna wychodzi od analizy natury człowieka. Polega na dostrzeżeniu relacji transcendentalnej człowieka do nieznanego mu wymiaru rzeczywistości. Człowiek bowiem w pewnych swoich tendencjach wykracza poza zwykłe swoje potrzeby i dopiero przyjęcie egzystencji Bytu ponadświatowego jako kresu tych tendencji daje człowiekowi satysfakcję intelektualną i poczucie sensu, chroniąc go przed pustką.

Pierwszy argument antropologiczny: *Dysproporcja między ludzkim pragnieniem szczęścia a ograniczonymi możliwościami jego zaspokojenia w tym świecie wskazuje na konieczność istnienia Bytu transcendentnego, zdolnego to pragnienie zaspokoić.* Argument ten nazwany bywa dowodem z pragnienia szczęścia, czyli eudajmonologicznym. Zdaniem Ziemiańskiego natura ludzka nie powstała dzięki selekcji naturalnej, lecz w akcie

stworzenia. Zauważa, że byłoby dziwne, gdyby tylko człowiek w świecie przyrody wraz z jego naturalnymi tendencjami dążenia do zaspokojenia w pełni pragnienia szczęścia był uznawany za „pomyłkę”. Tych naturalnych tendencji nie można uznać za wyraz jego projekcji pojęciowych.

Drugi argument antropologiczny: *Poczucie związania człowieka prawem moralnym wyjaśnia się ostatecznie przez przyjęcie istnienia najwyższego Prawodawcy*. Nazywany jest dowodem deontologicznym lub z poczucia obowiązku. Autor *Teologii naturalnej* uważa, że pierwotna natura ludzka przekazywana przez pokolenia, czyli ta, która poczucie obowiązku wywodzi nie z umowy społecznej, ale z naturalnych zobowiązań ludzi względem siebie, ostatecznie wzięła swój początek z działania Przyczyny Pierwszej. Źródło poczucia obowiązku znajduje się więc poza samym człowiekiem. Dla porównania warto dodać, że u Stanisława Kowalczyka to prawo naturalne, a nie wynikająca z niego świadomość etyczna leży u podstaw argumentu deontologicznego.

Według kolejnego dowodu: *Powszechne przekonanie ludów, zwłaszcza pierwotnych, o istnieniu Istoty najwyższej nie może być błędne*. Jest to argument z powszechnego przekonania ludzkości. Ziemiański zbiera w nim fakty o religijności dawnych ludów, pozyskane metodą paleontologiczną, a następnie interpretuje je, odnosząc je również do współcześnie żyjących ludów pierwotnych. Badania te prowadzą do wniosku o istnieniu religii monoteistycznej wśród ludów pierwotnie żyjących na Ziemi. Wyklucza on jednocześnie koncepcję ewolucjonistycznej genezy religii w postaci animizmu, magii i totemizmu. „Wychylenie” człowieka prehistorycznego poza codzienną rzeczywistość, czyli poza troskę o obfitość pożywienia, np. przez tworzenie malowideł naskalnych, wymagało od niego specyficznego wysiłku twórczego. Ziemiański, powołując się na fakty etnologiczne, a w szczególności na to, że plemiona pierwotne wierzą w istnienie Najwyższej Istoty, choć różnie ją nazywają, twierdzi, że najbardziej prawdopodobnym źródłem ich religijności jest Praobjawienie.

Kolejnego argumentu Ziemiański nie ujmuje w postaci tezy. Na potrzeby obecnych rozważań została ona sformułowana w sposób następujący: *Niektóre fakty nie dają się wyjaśnić regułami praw przyrody, skoro jednak zachodzą, to są to wyjątki potwierdzające istnienie Bytu nadprzyrodzonego, czyli transcendentnego wobec natury*. Krakowski filozof ma tutaj na uwadze określone fakty przyrodnicze. Jeśli to nie natura, czyli nie prawa przyrody, ani człowiek, ani żaden z jego wytworów nie jest przyczyną zachodzących widocznych i zaobserwowanych faktów, to ich przyczyna jest ponadnaturalna. W przyrodzie bowiem można zaobserwować powszechność i zależność zjawisk względem siebie,

czyli jednoznaczne ich określenie, takie jak: moment i miejsce oraz sposób ich przebiegu. Ich współwystępowanie jest przyczynowo zdeterminowane. Odstępstwa od praw przyrody komentował już Tomasz z Akwinu, wyróżniając wśród nich takie, które są: *supra naturam*, *contra naturam* i *praeter naturam*. Według Ziemiańskiego, pomimo różnorodnych determinant w świecie przyrody, czyli powszechnej i przewidywalnej oraz możliwej do wyjaśnienia zależności cząstkowych zjawisk względem siebie, spotykamy jednak w naturze niewytłumaczalne zjawiska. Jeśli więc dochodzi do np. pojawienia się lub nagłego zaniku materii czy zjawiska zmniejszenia się entropii, to wskazuje to na Czynniki pozaprzyrodnicze, na Byt transcendentny.

Studium metafizyczne, jakim jest Ziemiańskiego argumentacja za istnieniem Boga posiada istotne, wyróżniające je elementy. Należą do nich ujęcie bytu i zasady racji dostatecznej o zasięgu transcendentnym. Tak ujęta zasada racji dostatecznej stanowi tzw. pomost metafizyczny, pozwalający na przechodzenie od bytów przygodnych do ich przyczyny, Absolutu zwanego Bogiem. Status epistemologiczny argumentów za istnieniem Boga, dzięki uprzednio sprecyzowanym narzędziom metafizycznym, pozwala osiągnąć w punkcie dojścia wnioski pewne i zasadne. Przesądza o tym transcendentalność pojęcia bytu i zasady racji dostatecznej, ale również sposób ujęcia istnienia, co oznacza tutaj, że to byty istnieją, a nie same pojęcia.

Jeśli chodzi o tworzenie pojęć, to powinno ono na każdym poziomie abstrakcji pozostawać w realnym, czyli faktycznym związku z rzeczywistością. Innymi słowy, pojęcia powinny odzwierciedlać przedmioty rzeczywiste. I tę właśnie faktyczność i realność powinna zdaniem Ziemiańskiego zawierać w sobie pojęcie bytu i zasada racji dostatecznej.

Ziemiański, w przeciwieństwie do Kanta i Russella, uznaje rzeczywiste istnienie przedmiotu poznania, czyli faktu metafizycznego. Inaczej jest u Kanta, według którego, od bezpośredniego poznania rzeczy oddziela nas doświadczenie i zmysły. Podobnie u Russella – ukaże się nam określone wątplenie w to, co rzeczywiście poznajemy za pomocą zmysłów. Według niego wiedza nie jest tym tylko, co jawi się w zmysłach, lecz istnieje to, co faktycznie jest. A więc przedmiot poznania według Ziemiańskiego istnieje aktualnie, choć sposób ujęcia jego istnienia jest uwarunkowany właściwościami władz poznawczych. Tak więc opowiada się on za realizmem poznania. Ziemiański jednak korzysta z tego, co świat współczesny uznał za naukowe i na tym wspiera swoją argumentację.

U podstaw metody teodycealnej Ziemiańskiego stoi jego własna interpretacja klasycznej metafizyki. Według niej Bóg, którego istnienia dowodzi, ostatnie okazuje się „najbardziej bytem”, a nie symbolem, czy innym tworem umysłowości człowieka. Metoda

ta ma na celu stwierdzenie tego, co faktyczne i unikanie fikcji. Omija ona również błędy doświadczenia potocznego i intuicyjnego. Nie dubluje rzeczywistości, gdy tworzy pojęcia. Według autora teodycei to u Ingardena można dopatrzyć się tego zdublowania w procesie poznania, ponieważ niepotrzebnie w ontologii rozważa on treści same w sobie i oderwane od istnienia, a dopiero potem zastanawia się, które z tych treści istnieją. Lepiej jest więc najpierw stwierdzić, że coś istnieje, a potem zastanawiać się nad tym, jak istnieje. Tutaj zauważyć można metodologiczną zbieżność założeń metafizycznych Ziemiańskiego z metafizyką Krapca.

Twierdzi również Ziemiański, że nie powinno się oddzielać od siebie ontologii i metafizyki, jak czyni to np. Władysław Stróżewski. Podobnie, nie powinno tworzyć się pojęć tam, gdzie zaledwie da się rzeczy „pomyśleć”, bez ich zależności od przedmiotu, który istnieje. Czym innym bowiem jest istnienie myśli, a czym innym istnienie przedmiotu poznania. Nie ma przecież sensu tworzenie takiego języka i terminologii, którym nie odpowiadałoby aktualne istnienie rzeczy. Za najtrafniejsze kryterium realności świata pozapodmiotowego uznaje omawiany Autor pogląd Suáreza, dla którego realną istotą jest ta, która działa jako przyczyna sprawcza, formalna lub materialna. Jest ona zawsze złączona z istnieniem. Natomiast istota tylko możliwa jest nicością.

Ziemiański włącza do refleksji filozoficznej nauki przyrodnicze. Osiągnięcia nauk, przedstawiające określone dane, interpretuje jako istniejące fakty. Uważa je za precyzyjne w ich warstwie faktograficznej, w przeciwieństwie do percepcyjnych wrażeń odbioru rzeczywistości poprzez zmysły bądź indywidualne doświadczenie. Dane empiryczne są pozbawione pewnej antropomorfizacji percepcji rzeczywistości i nie mogą być same w sobie tylko „pomyślane”. Są wynikiem doświadczenia. Traktowane są w metafizyce jako fakty, a ich doniosłość egzystencjalna – *existential import* – jest bezsprzeczna. Nie są one przecież złudzeniem. Czynią filozofię bytu wolną od wyłącznie pomyślanych, a niekoniecznie istniejących, często spekulatywnie ujętych wizualizacji rzeczywistości. W metafizyce tej nie ma miejsca na przecucia, niepokoje, tęsknoty albo cierpienie czy radość. Powinny być one badane przez inne nauki szczegółowe, takie jak: psychologia, socjologia, politologia, ekologia, medycyna, pedagogika itd. Zdaniem Ziemiańskiego niesłusznie obarcza się nimi filozofię, która jest metafizyką, tzn. nauką o bycie jako bycie w ogóle.

Krytyczne podejście do argumentacji Stanisława Ziemiańskiego za istnieniem Boga może prowadzić do wniosku, że jego teodycea rozumiana jako jeden rodzaj filozoficznego poznania, jest tym samym tylko jednym ze sposobów poznawczego dotarcia do Boga, choć z powodu jej oparcia na możliwościach poznawczych rozumu jest skrajnie racjonalna.

Niejednorodność filozofii Boga prowokuje do refleksji także i na temat statusu epistemologicznego dowodów za istnieniem Boga w ogóle. W dowodach tradycyjnych wyniki badań naukowych nie były w takim stopniu włączane w strukturę i proces rozumowania. Inaczej wygląda to we współczesnych dowodach. Przypisuje się im wyższy status epistemologiczny, właśnie ze względu na zastosowanie w ich budowaniu osiągnięć nauki.

Filozofia Boga, podobne jak filozofia w ogóle i humanistyka, napotyka dziś pewne trudności w formułowaniu tez rozstrzygających. Wielu filozofów, choćby zainspirowanych tomizmem (np. Grzegorzcyk), mówi zgodnie, że przyczyną „bankructwa” humanistyki jest odrzucenie zasady rzeczywistości, czyli nieprzyjęcie istnienia obiektywnej rzeczywistości. Konsekwencją braku ontycznej podstawy filozofowania jest rozejście się myśli z rzeczywistością. Argumentacja Ziemiańskiego zachowuje ten związek z istniejącą rzeczywistością. W metodzie realistycznej metafizyki osiąga stan „skończoności” – komplementarności metody i daje tym samym spójną wizję świata. Jej logiczno-metodologiczna analiza prowadzi do wniosku, że jest ona „drogą rozumową” i otwartą na Transcendencję. Argumentacja ta jest pewnym *perfectum opus rationis*, która ujawnia jednak, tym samym, granice i skończoność dyskursu filozoficznego. Pomimo tego wykazuje otwarcie na Prawdę, którą jest Bóg, dowodząc jednocześnie Jego istnienia.

W rezultacie przeprowadzonych badań trzeba stwierdzić, że nie można – pozostając na płaszczyźnie filozofii – oprzeć dociekań dotyczących Prawdy, jaką jest Bóg, wyłącznie na doświadczeniach afektywnych. Skrajny „pietyzm filozoficzny” samego podmiotu poznania, jego przeżywanie relacji do przedmiotu bez odniesienia do zasady rzeczywistości, a więc bez przyjęcia istnienia rzeczywistości naturalnej, nie może prowadzić do sprawdzalnych wniosków. Prowadzi natomiast często do rozejścia się tejże myśli z rzeczywistością. Ominięcie rozumu i procesu racjonalnych dociekań dotyczących istnienia Boga, doprowadziło humanistykę, w tym i filozofię, do swoistego „bankructwa”. Jedynie powrót do korzeni, a więc do filozofii realistycznej, w której przyjmuje się istnienie i przenikanie dwóch rzeczywistości: naturalnej i nadnaturalnej, prowadzi do Prawdy i do Boga.

Stanisław Ziemiański przekroczył idealizm i empiryzm dzięki realizmowi. Filozofia Boga bez granic, jeśli taką chce się tworzyć, powinna być wolna od ograniczeń i skończoności płynących z jednej strony z redukcji poznania do zmysłowości człowieka, z drugiej strony wolna od aprioryczności procesów filozoficznego poznania. Powinna być filozofią racjonalną, co oznacza, że poznanie filozoficzne dokonuje się zgodnie

ze zdolnościami podmiotu poznającego – podmiotu rozumnego, zachowującego pewien dystans poznawczy wobec świata, ale także wobec doznawanych przez podmiot poznania różnego typu doświadczeń afektywnych. Metafizyka doświadczenia, czyli metafizyka podmiotowego doświadczenia bowiem, nie jest dowodzeniem faktycznym – nie jest *demonstratio*. Argumentacja za istnieniem Boga w poznaniu metafizyczno-scjentyistycznym u Ziemiańskiego jest aposterioryczna, pozbawiona „bezpośredniego odwołania do zmysłów”, w tym sensie że wyniki badań nauk szczegółowych, traktowane w metafizyce jako fakty, zostały przez naukę zweryfikowane. Także dlatego, że argumentacja ta jest faktycznym dowodzeniem, mówiącym o koniecznej przyczynie faktów.

Bibliografia

1. Podmiotowa

- Ziemiański S., *Abstrakcja czy separacja?*, w: tenże, *Spacerem po filozofii*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2011, s. 127-132; pierwodruk: tenże, *Abstrakcja czy separacja?*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego WSFP Ignatianum w Krakowie”, 2000-2001, s. 61-65.
- Ziemiański S., *Byt w świetle współczesnej fizyki*, w: tenże, *Rozmaitości filozoficzne*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2011, s. 90-101.
- Ziemiański S., *Co to jest „trzecia droga” św. Tomasza z Akwinu?*, w: tenże, *Filozoficzne poznanie Boga*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2011, s. 69-81; tenże, *Próba reinterpretacji „trzeciej drogi” św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae”, 13 (1977), z. 2, s. 145-161.
- Ziemiański S., *Czy istnieje więcej niż jeden Bóg?*, w: tenże, *Filozoficzne poznanie Boga*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2011, s. 7-21; pierwodruk: tenże, *Czy istnieje więcej niż jeden Bóg?*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, 1991/92, Kraków 1993, s. 157-172.
- Ziemiański S., *Czym jest ruch przestrzenny?*, w: tenże, *Rozmaitości filozoficzne*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2011, s. 102-111.
- Ziemiański S., *Filozofia analityczna a argument z przygodności*, „Forum Philosophicum”, 5 (2000), s. 201-219.
- Ziemiański S., *Filozoficzne poznanie Boga*, w: tenże, *Filozoficzne poznanie Boga*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2011, s. 22-36.
- Ziemiański S., *Między ontologią i metafizyką*, w: D. Dańkowski, P. Duchliński (red.), *Istnienie – wartość – twórczość. Prace dedykowane Profesorowi Władysławowi Stróżewskiemu z okazji 80 rocznicy urodzin*, WAM, Kraków 2016, s. 19-37.
- Ziemiański S., *Mistyfikacja kosmosu*, Rec.: Henry A. Garon, *The Cosmic Mystique*, New York 2006, „Rocznik Wydziału Filozoficznego WSF-P Ignatianum w Krakowie”, t. XIV (2008), s. 261-264.
- Ziemiański S., *Nauki przyrodnicze a filozofia Boga*, w: tenże, *Spacerem po filozofii*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2011, s. 41-53; pierwodruk: tenże, *Stosunek nauk przyrodniczych do filozofii Boga*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie”, t. X: 2002-2003, Kraków 2004, s. 67-80.
- Ziemiański S., *Poznanie Boga z punktu widzenia filozofii*, w: tenże, *Filozoficzne poznanie Boga*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2011, s. 37-54.
- Ziemiański S., *Presvetlena teodícea*, „Studia Aloisiana”, Ročenka Teologickej Fakulty Trnavskej Univerzity, 2004, Bratislava 2004, s. 389-401. (Recenzja książki Dominika Kaľaty, *Teodícea Poznamky ku traktatu prírodzenej teológie*, Bratislava 1997).
- Ziemiański S., *Problem przyczynowości sprawczej*, w: tenże, *Spacerem po filozofii*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2011, s. 100-107; pierwodruk: tenże, *Problem przyczynowości sprawczej*, w: A. Maryniarczyk, Z. Zdybicka i in. (red.), *Wierność rzeczywistości. Księga Pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL O. prof. Mieczysława A. Krąpca*, KUL, Lublin 2001, s. 223-228.
- Ziemiański S., (Przejrzał, przygotował do druku i wstępem poprzedził.): Jan Karol Dorda SJ, *Studium o przyczynowości sprawczej*. WAM, Kraków 2001.

- Ziemiański S., *Przygodność bytów*, w: tenże, *Spacerem po filozofii*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2011, s. 133-152.
- Ziemiański S., Rec.: Władysław Stróżewski, *Ontologia*, Kraków, wyd. Aureus — Znak, 2004, Seria: Kompendia filozoficzne, ss. 317, „Rocznik Wydziału Filozoficznego WSFP Ignatianum w Krakowie”, t. XI (2004-2005), s. 263-278.
- Ziemiański S., *Relacja według Franciszka Suáreza SJ*, w: tenże, *Spacerem po filozofii*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2011, s. 222-253; pierwodruk: tenże, *Relacja według Franciszka Suáreza SJ*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie”, t. XVI (2010), s. 35-70.
- Ziemiański S., *Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół Encykliki Jana Pawła II Fides et Ratio*, WAM, Kraków 1999.
- Ziemiański S., *Spór między kreacjonizmem a ewolucjonizmem*, w: tenże, *Filozoficzne poznanie Boga*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2011, s. 55-68; pierwodruk: tenże, *Spór między kreacjonizmem a ewolucjonizmem*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, Kraków 1990, s. 107-123.
- Ziemiański S., *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, WAM, Kraków 2008.
- Ziemiański S., *Wchodzenie w byt*, w: tenże, *Spacerem po filozofii*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2011, s. 7-24; pierwodruk: tenże, *Wchodzenie w byt*, „Forum Philosophicum”, t. 10 (2005), s. 39-56.
- Lenartowicz P., Ziemiański S., *Życie jako zorganizowany ruch materii*, w: tenże, *Różnorodności filozoficzne*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2011, s. 204-220; pierwodruk: Lenartowicz P., S. Ziemiański, *Życie – porządkujący ruch materii*, „Znak” 32 (1980) nr 2, s. 203-215.

2. Przedmiotowa

- Bibliografia* [Stanisława Ziemiańskiego], „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, 1988, s. 199-202; 1991-1992, s. 84-87; 1993-1994, s. 317-319; 1999, s. 185-186.
- Bremer J., Janusz R. (red.), *Philosophia rationis magistra vitae.*, Kraków 2005, t. 1, s. 5-8, 77-150.
- Darowski R., *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*, Kraków 2001, s. 343-363.
- Darowski R., *Prof. Stanisław Z., S.J. On the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday*, „Forum Philosophicum”, t. 11 (2006), s. 275-278.
- Darowski R., *Philosophiae & Musicae. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 75-lecia urodzin Księdza Profesora Stanisława Ziemiańskiego SJ*, Kraków 2006, ss. 695.
- Działalność badawczo-naukowa*, ibidem, s. 14-20.
- Działalność dydaktyczna*, s. 20-21.
- Charakterystyka nowszych prac*, s. 21-41.
- Stanisław Kowalczyk, *Zarys filozoficznej twórczości prof. dra hab. Stanisława Ziemiańskiego SJ*, s. 67-74.
- Duchliński P., *Stanisław Ziemiański a tomiści egzystencjalni na temat punktu wyjścia, metody i przedmiotu metafizyki*, s. 75-95.
- Gronek R., *Abstrakcja i separacja, czas oraz przygodność w ujęciu Stanisława Ziemiańskiego*, s. 97-116.
- Darowski R., *Stanisława Ziemiańskiego filozofia Boga*, s. 117-121.

- Darowski R., *Stanisław Ziemiański SJ, filozof, teolog, pieśniarz*, w: *Księga Pamiątkowa z okazji 40-lecia Wydziału Filozoficznego na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie*, red. J. Jagiełło (w druku).
- Darowski R., *Ziemiański Stanisław*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL* (w druku).
- Dictionary of International Biography*, Cambridge, IBC, 2000 oraz wydania późniejsze.
- Encyklopedia Filozofii Polskiej*, Lublin 2011, t. 2., s. 883-885.
- Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, Kraków 1996, s. 792.
- Gronek R., *Filozofia Stanisława Ziemiańskiego SJ*, Kraków 2005, ss. 58. *Praca licencjacka na Wydziale Filozoficznym Ignatianum w Krakowie; maszynopis w archiwum Ignatianum.*
- Grzebień L., *Podstawowa bibliografia do dziejów Towarzystwa Jezusowego w Polsce*, Kraków 2009, t. II, s. 363-364, 421.
- Informator filozofii polskiej*, Kraków 1995, s. 249-250.
- Informator filozofii polskiej*, Kraków 2004, s. 292-293.
- Kto jest kim w Polsce*, Warszawa 2001⁴, s. 1087.
- Łącka M., *Najpierw wiara, potem muzyka*, w: „Gość Niedzielny”, nr 44: 30 X 2016, „Gość Krakowski”, s. IV-V.
- Pilch W., *Nowe elementy wniesione przez Stanisława Ziemiańskiego SJ do filozofii Boga*, w: M. Woźniczka (red.), *Filozofia polska na tle filozofii europejskiej w XX wieku*, Częstochowa 2014, s. 571-582.
- Pilch W., *Drogi do Boga św. Tomasza z Akwinu OP a potrzeba transcendentalności zasady racji dostatecznej w argumentacji za istnieniem Boga w ujęciu Stanisława Ziemiańskiego SJ*, w: *Św. Tomasz z Akwinu i św. Bonawentura z Bagnoregio. Dziedzictwo – Aktualność – Inspiracje*, Wrocław (w druku).
- Pilch W., *Stanisława Ziemiańskiego SJ elementy metafizyki i teodycei*, w: M. Jabłoński i in. (red.), *Nasi Mistrzowie*, Novum, Krosno 2016 (w druku).
- Polak G., *Kto jest kim w Kościele katolickim?* Warszawa 1995, s. 443-444.
- Polak G., *Kto jest kim w Kościele*, Warszawa 1999, s. 431.
- Who is Who in the World*, New Providence, NJ, Marquis 1999 oraz wydania późniejsze.
- Who is Who w Polsce*, Zug 2006⁵, t. II, s. 4327-4328.
- Złota księga nauk humanistycznych 2004*, Gliwice 2004, s. 459.

3. Uzupełniająca

- Andrzejuk A., *Problem istnienia Boga w filozofii Tomasza z Akwinu a „drogi” dochodzenia do Boga w „Summa theologiae”*, w: M. Manikowski (red.), *Człowiek i świat wokół niego. Studia z filozofii średniowiecznej*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008, s. 73-83.
- Andrzejuk I., *Drogi” św. Tomasza z Akwinu jako próba zastosowania metafizyki w tradycyjnej problematyce dochodzenia do istnienia Boga*, w: J. Czartoszewski (red.), *Nauki humanistyczne i socjologia. Księga Jubileuszowa dedykowana Ks. Prof. Józefowi M. Dołędze*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2010, s. 35-42.
- Arendt H., *Eichmann w Jerozolimie: rzecz o banalności zła*, tł. A. Szostkiewicz, Znak, Kraków 1998.
- Arendt H.: *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. M. Szawiel i D. Grinberg, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1993.

- Arystoteles, *Analityki wtóre*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Fizyka*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. (m. in.) K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 2013.
- Bauman Z.: *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge 1989.
- Bańka A., *Między krytyką a metafizyką. Studium filozofii Josepha Maréchala*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013.
- Bächler E., *Das alpine Paläolithikum der Schweiz*, Birkhäuser, Basel 1940.
- Bell J., *On the Einstein Podolsky Rosen Paradox*, "Physics", Vol. 1, No. 3, Physics Publishing Co., Printed in The USA 1964, s. 195-200.
- Bergson H., *Ewolucja twórcza*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.
- Bergson H.: *Myśl i ruch, dusza i ciało*, PWN, Warszawa 1963.
- Białynicki-Birula I., *Logika kwantowa*, „Delta”, 04/1975, dostęp, http://www.wiwi.pl/delta/logika_kwantowa.asp.
- Bloch P., *Urojony Bóg Richarda Dawkinsa*, Wydawnictwo Flavius, Warszawa 2011.
- Bokwa I., Jagodziński M. (red.), *Wobec nowego ateizmu*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011.
- Borkowski R., *Cywilizacja. Technika. Ekologia. Wybrane problemy rozwoju cywilizacyjnego u progu XXI wieku*, Wydawnictwo UWND, Kraków 2001.
- Bremer J., *Epistemologia naturalistyczna. Między filozofią a kognitywistyką*, w: S. Janeczek, A. Starościc (red.), *Epistemologia*, KUL, Lublin 2015.
- Bronk A., *Język etnologii na przykładzie teorii religii W. Schmidta. Analiza metodologiczna*, KUL, Lublin 1974.
- Campbell D., *Evolutionary Epistemology*, w: P. Schlipp, *The Philosophy of K. Popper*, t. 1, Open Court Publishing Company, Illinois 1974., s. 413-463.
- Chu J., *Scientists make first direct detection of gravitational waves* (ang.), Massachusetts Institute of Technology, 2016-02-11, <http://news.mit.edu/2016/ligo-first-detection-gravitational-waves-0211>, [dostęp 2016-02-11].
- Czeżowski T., *Logika*, PWN, Warszawa 1968.
- Czeżowski T., *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika, Toruń 1948.
- Damasio A., *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum ludzki i mózg*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1999.
- Darowski R., *Filozofia człowieka. Zarys problematyki – Antologia tekstów*, wyd. 5, Ignatianum-WAM, Kraków 2015.
- Darowski R., *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku. Próba syntezy – słownik autorów*, Ignatianum-WAM, Kraków 2001.
- Darowski R., *Philosophical anthropology. Outline of fundamental problems*, Ignatianum-WAM, Kraków 2014.
- Darowski R., *Zarys filozofii jezuitów w Polsce od XVI do XIX wieku*, w: W. Pilch, J. Sadowski (red.), *Fragmenta philosophica. Wybrane prace Romana Darowskiego SJ wydane z okazji 80-lecia jego urodzin*, Ignatianum – WAM, Kraków 2015, s. 313-345.
- Dawkins R., *Bóg urojony*, tłum. P. Szajcer, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2007.
- Dawkins R., *Ślepy zegarmistrz, czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, tłum. A. Hoffman, PIW, Warszawa 1997.
- Denton M., *Evolution: A Theory in Crisis*, Burnett Books, London 1985.
- Dłubacz W., *Teologia naturalna*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.

- Dłubacz W., *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, KUL, Lublin 1992.
- Dłubacz W., *U źródeł koncepcji absolutu. Od Homera do Platona*, KUL, Lublin 2003.
- Dogiel G., *Antropologia filozoficzna*, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, Kraków 1984.
- Dorda J., *Studium o przyczynowości sprawczej z zastosowaniami w kosmologii i w teodycei*, WAM, Kraków 2001.
- Dummett M., *Natura i przyszłość filozofii*, tłum. Marcin Iwanicki, Tadeusz Szubka, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2010.
- Eden M., *Mathematical Challenges to the Neo-Darwinian Interpretation of Evolution*, Wistar Institute Press, Philadelphia 1967.
- Elders L., *Filozofia Boga: filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Kiliszek, T. Kuczyński, Agencja Wydawnicza Katolików MAG, Warszawa 1992.
- Eliade M., *Sacrum a profanum*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008.
- Feuerbach L., *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1959.
- Forycki R., *Teorie przygodności we współczesnym tomizmie*, „Studia Philosophiae Christianae” 9 (1973), 2.
- Gentry R., *Creation's Tiny Mystery*, Earth Science Associates, Knoxville 2004.
- Gilson É., *God and Philosophy*, Yale University Press, New York 1941 (Bóg i filozofia, PAX, Warszawa 1961, PAX, Warszawa 1982).
- Gilson É., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1966.
- Gilson É., *Realizm tomistyczny*, PAX, Warszawa 1968.
- Gogacz M., *Wokół problemu osoby*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1974.
- Grumelli A., Bolino G., *Cechy współczesnego ateizmu*, w: I. Bokwa, M. Jagodziński (red.), *Wobec nowego ateizmu*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011, s. 287-300.
- Grzegorczyk A., *Humanistyka i Obecność*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014.
- Grzegorczyk A., *Moi Święci*, Wydawnictwo Flos Carmeli, Poznań 2015.
- Hartman J., *Spór o istnienie świata*, w: A. Nowak, L. Sosnowski (red.), *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, Universitas, Kraków 2001, s. 250-254.
- Heschel A., *Who is Man?*, California: Stanford University Press, Stanford 1965.
- Hegel G., *Nauka logiki*, PWN, t. I, Warszawa 2012.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Heller M., Mączka J., Polak P., Szczerbińska-Polak M. (red.), *Prawa przyrody*, OBI, PAU, UJ, Biblos Kraków - Tarnów 2008.
- Hick J., *Argumenty za istnieniem Boga*, Znak, Kraków 1994.
- Hofstetter L., i inn., *Cooper pair splitter realized in a two-quantum-dot Y-junctions Nanowire Quantum Dots*, „Nature”, 461, (2009), s. 960-963.
- Hoyle F., *The Intelligent Universe. A new view of creation and evolution*, Michael Joseph Ltd., London 1983.
- Hoyle F., Wickramasinghe N., *Evolution from Space. A Theory of Cosmic Creationism*, New York: Simon and Schuster, New York 1981.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata. Ontologia egzystencjalna*, t.1., tłum. D. Gierulanka, Wyd. 3 zmienione, PWN, Warszawa 1987.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003.
- Jakuszkó H., *Źródła i skutki odrzucenia przyczyny celowej w filozofii nowożytnej*, (w:) A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek (red.), *Spór o cel. Problematyka celu i celowościowego wyjaśniania*, KUL, Lublin 2008, s. 35-57.
- Janeczek S. (red.), *Filozofia religii*, KUL, Lublin 2012.

- Janeczek S., A. Starościc (red.), *Epistemologia*, KUL, Lublin 2015.
- Jaworski M., *Zagadnienie reinterpretacji punktu wyjścia filozoficznego poznania Boga*, w: B. Bejze (red), *Studia z filozofii Boga*, t. II, ATK, Warszawa 1973, s. 164 – 191.
- Jędraszewski M., *Antropologia filozoficzna. Prolegomena i wybór tekstów*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1991.
- Jonas H., *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, Platan, Kraków 1996.
- Judycki S., *Czy istnieją specyficzne metody filozoficzne?*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 21 (1993), z. 4., s. 15-41
- Judycki S., *Natura relacji epistemicznej*, „Analiza i egzystencja”, 17(2012), s. 5-48.
- Kamiński S., *Epistemologiczno-metodologiczne problemy filozoficznego poznania Boga*, w: tenże, *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii klasycznej*, KUL, Lublin 1989.
- Kamiński S., *Filozofia religii i filozofia Boga*, „Roczniki Filozoficzne”, 30(1982) 2, s. 15-21.
- Kamiński S., *Teoria bytu a inne dyscypliny filozoficzne*, „Roczniki Filozoficzne”, 23(1975)1, s. 5-18.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1972.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, PWN, Warszawa 1984.
- Kaczmarek L., *Istota i pochodzenie religii*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1958.
- Kehl M., *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2008.
- Kłósak K., *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 1980.
- Kłósak K., *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Teologicznego, Kraków 1979.
- Kłósak K., *Zagadnienie teleologicznej interpretacji przyrody we współczesnej neoscholastyce*, w: M. Finke (red.), *Pod tchnieniem Ducha Świętego*, Wydawnictwo św. Wojciecha, Poznań 1964, s. 25-60.
- Kołodziejczyk S. (red.), *Przewodnik po metafizyce*, WAM, Kraków 2011.
- Kopania J., *Boski sen o stworzeniu świata*, Wydawnictwo Trans Humana, Białystok 2003.
- Kopania J., *Ludzkie oblicza Boskiej prawdy*, Wydawnictwo Sokrates, Warszawa 1995.
- Kowalczyk S., *Argument z celowości w tomistycznej filozofii Boga*, „Studia Philosophiae Christianae”, 11 (1975), s. 191-202.
- Kowalczyk S., *Bóg w myśli współczesnej*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1982.
- Kowalczyk S., *Filozofia Boga*, KUL, Lublin 1972, 2001.
- Kowalczyk S., *Wiek o Bogu*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1986.
- Krapiec M., *Dowodzenie faktyczne*, hasło, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1-10, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000-2010.
- Krapiec M., *Filozofia i Bóg*, w: B. Bejze (red.), *O Bogu i o człowieku*, t. 1: *Problemy filozoficzne*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1968.
- Krapiec M., Kamiński S., *Z teorii i metodologii metafizyki*, KUL, Lublin 1962.
- Krapiec M., *Metafizyka*, KUL, Lublin 2000, s. 11-55.
- Krapiec M., *Metafizyka i problem Boga*, w: B. Bejze (red.), *Studia z filozofii Boga*, t. 1, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1968, s. 347-379.
- Krapiec M., *O rozumienie dróg poznania Boga*, w: B. Bejze (red.), *W kierunku Boga*, ATK, Warszawa 1982, s. 50-58.
- Krapiec, M. *Poznanie Boga w ujęciu J. Maritaina*, „Summarium”, 10 (1981), s. 127-132.

- Krapiec M., *Realizm ludzkiego poznania*, w: tenże, *Dzieła*, t.2, KUL, Lublin 1995.
- Krapiec M., *Teoria analogii bytu*, KUL, Lublin 1993.
- Krapiec M., *Sensy i byty, czyli kłopoty z nauczaniem filozofii*, w: T. Rakowski (red.), *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, Wydawnictwo Fundacji Lubelskiej Szkoły Filozofii Chrześcijańskiej, Lublin 1994, s. 25-28.
- Krapiec M., *Spójność Tomaszowej teorii bytu*, w: św. Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia. O bycie i istocie*, przekład, komentarz, studia – M. Krapiec, Lublin 1981.
- Kupś T., *Recepcja filozofii Immanuela Kanta w filozofii polskiej w początkach XIX wieku*, cz. 1, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2014.
- Laërtios Diogenes., *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, PWN, Warszawa 2016.
- Leclercq J., *Miłość nauki a pragnienie Boga*, przeł. M. Borkowska, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 1997.
- Le Doux J., *Mózg emocjonalny. Tajemnicze podstawy życia emocjonalnego*, Media i Rodzina, Poznań 2000.
- Lenartowicz P., *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1987.
- Lenartowicz P., *O cudach probabilistycznych, czyli fakcie selekcji i odmowy poznania tego faktu (fragment traktatu o ludzkim poznaniu)*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, Kraków 1993-1994, s. 99-147.
- Lenartowicz P., *Problem rekonstrukcji wczesnych człowiekowatych*, w: J. Janik, P. Lenartowicz (red.) *Nauka – Religia – Dzieje. V Interdyscyplinarne Seminarium w Castel Gandolfo, 8-11 sierpnia 1988*, Wydział Filoz. TJ, Kraków 1990, s. 107-130.
- Lenartowicz P., Ziemiański S., *Życie – porządkujący ruch materii*, „Znak” 32 (1980) nr 2, s. 203–215.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau i A. Czarnota, PWN, Warszawa 1992.
- Lubański M., *Hipoteza riszonów i jej aspekty filozoficzne*, „Studia Philosophiae Christianae”, 22 (1986), s. 63-74.
- Łukasiewicz D., *O krytyce determinizmu i logice wielowartościowej Jana Łukasiewicza*, w: „Studia z filozofii polskiej”, 6 (2011), s. 13-24.
- Łukasiewicz J., *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, PWN, Warszawa 1961.
- Maréchal J., *Dwie drogi krytyki*, tłum. A. Bańka, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, XVIII (2006), s. 163-182.
- Maryniarczyk A., *Aksjomat*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Maryniarczyk A., *Metoda metafizyki realistycznej*, Lublin 2005.
- Maryniarczyk, A., *Istnienie*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Mazierski S., *Prolegomena do filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej*, KUL, Lublin 1969.
- Mazierski S., *Współczesne koncepcje praw przyrody*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 10 (1967) 2, s. 25-36.
- Mazur P., *Poznanie Bytu Pierwszego w ujęciu filozofii klasycznej*, w: D. Leszczyński (red.), *Studia Systematica 3. Wiedza*, Wrocław 2013.
- McGrath A., Collicutt-McGrath J., *Bóg nie jest urojeniem. Zhudzenie Dawkinsa*, tłum. J. Wolak, WAM, Kraków 2007.
- Menghin O., *Der Nachweis des Opfers in Altpaläolithikum*, „Wiener Prähistorische Zeitschrift”, Jahrgang 13, 1926, s. 4-19.
- Morawski M., *Filozofia i jej zadanie*, Spółka Wydawnicza Polska, Kraków 1899.

- Morin E., *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, tłum. R. Zimand, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977.
- Moskal P., *Afektywne poznanie Boga*, „Roczniki Filozoficzne”, tom LVI, 2(2008), s. 199-206.
- Moskal P., *Poznanie w religii*, w: S. Janeczek, A. Starościc (red.), *Epistemologia*, KUL, Lublin 2015.
- Moskal P., *Spór o racje religii*, KUL, Lublin 2000.
- Paley W., *Natural Theology*, Bobbs-Merrill Library of Liberal Arts, Indianapolis 1963.
- Pastuszka J., *Indywidualność człowieka a jego życie religijne*, „Studia Sandomierskie”, 1980, nr 1, s. 265-288.
- Paź B., *Ontologia versus metafizyka? Geneza, rozwój i różne postaci nowożytnej teorii bytu*, „Filo-Sofija”, nr (4)15 (2011), s. 817-847.
- Peters R., *Tautology in Evolution and Ecology*, „The American Naturalist”, 110 (1976), s. 1-12.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1-10, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000-2010.
- Prace Komisji Filozofii Nauk Przyrodniczych*, Wydawnictwo Polskiej Akademii Umiejętności, t. III, Kraków 2009.
- Rosiński F., *Problem wierzeń i kultu w pradziejach ludzkości*, „Studia Philosophiae Christianae”, 11(1975)1, s. 115-141.
- Rahner K., *Pytanie człowieka o sens w obliczu absolutnej tajemnicy Boga*, w: *Pisma wybrane*, t. 1, WAM, Kraków 2005, s. 168-184.
- Rewers E., *Miejsce podmiotu/ Podmiot jako miejsce*, „Er(r)go”, 1(2000), s. 21-34.
- Rudkouski P., *Próba określenia statusu epistemologicznego tzw. „dowodów kosmologicznych” na istnienie Boga św. Tomasza*, „Semina Scientiarum”, 5(2006), s. 109-121.
- Rupert M., *Rzym mroczny, ponury, krwawy*, Wydawnictwo Bellona, Warszawa 2007.
- Rusecki M., *Traktat o cudzie*, KUL, Lublin 2006.
- Russell B., *Problemy filozofii*, rozdz.: „Zjawisko a rzeczywistość”, PWN, Warszawa 1995.
- Salamucha J., *Dowód ex motu na istnienie Boga – Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu*, „Collectanea Theologica”, 11 (1934), s. 53-90.
- Serwiński Ł., *Ekspresja intuicji religijnej w europejskim malarstwie*, w: M. Zamojska-Król (red.), *Miedzy mową a ciałem. Człowiek w swych odślonach*, WAM, Kraków 2013, s. 11-33.
- Schmidt W., *Der Ursprung der Gottesidee*, t. I-XII, Münster –in-Westfalen, 1912-1955.
- Sierakowski M., *Antyteizm Richarda Dawkinsa i Christophera Hitchensa*, w: I. Bokwa, M. Jagodziński (red.), *Wobec nowego ateizmu*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011, s. 39-57.
- Skoczyński J., Woleński J., *Historia filozofii polskiej*, WAM, Kraków 2010.
- Sochoń J., Gilson É., *Filozofia chrześcijańska i ateizm*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, XIII: 2000, s. 171-190.
- Stanisławczyk B., *Kto się boi prawdy? Walka z cywilizacją chrześcijańską w Polsce*, Wydawnictwo Fronda, Warszawa 2015.
- Stępień A., *Rodzaje bezpośredniego poznania*, „Roczniki filozoficzne”, z. 1, 19 (1971), s. 95-126.
- Stępień A., *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, „Zeszyty naukowe KUL”, 4(1974), s. 29-37.
- Stępień A., *Studia i szkice filozoficzne*, KUL, Lublin 1999.
- Stępień A., *Wstęp do filozofii*, KUL, Lublin 2001.

- Stępień A., *Zagadnienie poznawczej roli sfery emocjonalnej*, w: P. Moskal (red.), *Afektywne poznanie Boga*, KUL, Lublin 2006, s. 9-17.
- Stróżewski W., *Istnienie i czas u Romana Ingardena i Edyty Stein*, „Zeszyty Naukowe” Centrum Badań im. Edyty Stein”, 1(2005), s. 7-35.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 1994.
- Stróżewski W., *Ontologia*, Aureus-Znak, Kraków 2004.
- Stróżewski W., *Trzy koncepcje istnienia*, w: W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 1994, s. 49-72.
- Struve H., *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce*, PWN, Warszawa 1911.
- Świeżawski S., *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Znak, Kraków 1999.
- Szczerbiński W., *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, KUL, Lublin 2000.
- Szlendak K., *Sacrum i profanum w przestrzeni mieszkalnej*, „Kultura – Media – Teologia”, 6(2011), s. 53-67.
- Szubka T., *Realizm i antyrealizm*, w: S. Kołodziejczyk (red.), *Przewodnik po metafizyce*, WAM, Kraków 2011, s. 519-545.
- Śnieżyński K., *Czy potrzebne są dowody na istnienie Boga?* WAM, Kraków 2010.
- Śnieżyński K. (red.), *O Bogu i człowieku – tradycja i nowe poszukiwania*, WAM, Kraków 2013.
- Ślaga Sz., *Ewolucjonizm – kreacjonizm a panspermia*, „Studia Philosophiae Christianae” 20 (1984) 2, s. 111-127.
- Świeżyński A., *Aspekt empiryczny zdarzeń cudownych jako przedmiot filozofii przyrody*, w: M. Kuszak-Bytniewska, A. Łukasik, (red.), *Filozofia przyrody współcześnie*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2010, s. 265-287.
- Tarnowski K., *Bóg fenomenologów*, Biblos, Tarnów 2000.
- Tarnowski K., *Wiara i myślenie*, Znak, Kraków 1999.
- Tatarkiewicz W., *Materiały do dziejów nauczania filozofii na Litwie*, „Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce”, t. 2, cz. 2, Kraków 1926.
- Teresa Benedykta od Krzyża Edyta Stein, *Autoportret z listów*, cz. 2: 1933-1942, przeł. I. Adamska, A. Talarek, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2003, nr 115.
- Tomasz z Akwinu, *Kompendium teologii*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, W Drodze, Poznań 1984.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 1-3, W drodze, Poznań 2003-2011.
- Tomasz z Akwinu, *Suma filozoficzna [Summa contra gentiles]*, Nakładem Wiadomości Katolickich, Kraków 1927-1933.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1-34, przeł. P. Bełch, Veritas, London 1962-1986.
- Tomasz z Akwinu., *Suma teologiczna*, t. 1-34, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, dostęp, (14.05.2014), http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_1.pdf.
- Tomasz z Akwinu., *Quaestiones disputatae et quaestiones duodecim quodlibetales*, Marietti, Taurini-Romae 1931.
- Thürkauf M., *Darwinismus – die Dogmatisierung von Spekulationen*, w: A. Locker, *Evolution kritisch gesehen*, Verlag: Pustet, Salzburg – München 1983, s. 11-46.
- Trzcíński Ł., Swolkień J., *Wstęp do etnologii religii*, cz. 2, UJ, Kraków 1990.
- Wawrzyniak A., *Koncepcja stosunku przyczynowego według Dawida Hume’a*, „Roczniki Filozoficzne”, 12 (1964) 1, s. 39-51.
- Wąsik W., *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1959.
- Wciórka L., *Filozofia człowieka*, Wydawnictwo Ośrodka Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1982.

- Wciórka L., *Wiedzieć, że jest Bóg. Elementy teodycei*, Wydawnictwo św. Wojciecha, Poznań 1985.
- Whittaker E., *Space and Spirit. Theories of the Universe and the Arguments for Existence of God*, London: Thomas Nelson 1946.
- Witczyk H. (red.), *Teologia śmierci Boga*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2000.
- Wojtysiak J., *Zasada racji a problem istnienia Boga*, w: P. Moskal (red.), *Metafizyczne i antropologiczne założenia filozofii religii*, KUL, Lublin 2007, s. 59-70.
- Wojtysiak J., *Wprowadzenie do teologii naturalnej*, Fundacja Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii, Kraków 2013.
- Wyłębska E., *Idea metafizyki w filozofii Immanuela Kanta*, „Diametros”, nr 23, marzec 2010, s. 162-181.
- Wysong R., *The Creatio – Evolution Controversy (Implications, Methodology and Survey of Evidence) – Toward a Rational Solution*, Inquiry Press, Midland-Michigan 1983.
- Zdybicka Z., *Człowiek i religia*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 1993.
- Zdybicka Z., *Drogi afirmacji Boga*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, M. Krąpiec (red.), KUL, Lublin 1996, s. 397-468.
- Zdybicka Z., *Filozofia religii*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu. t. 3, s. 526-539.
- Zdybicka Z., *Ontyczna wspólnota bytów*, „Roczniki Filozoficzne”, z. 1, 19(1971), s. 85-94.
- Ziemiński I., *Argumenty za istnieniem Boga*, w: S. Kołodziejczyk, *Przewodnik po metafizyce*, WAM, Kraków 2011, s. 549-590.
- Zimoń H., *Geneza monoteizmu ludów pierwotnych w ujęciu Wilhelma Schmidta*, w: B. Bejze (red.), *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1978, s. 171-183.
- Zimoń H., *Naturalne i nadprzyrodzone pochodzenie monoteizmu ludów pierwotnych w ujęciu W. Schmidta*, w: W. Słomka (red.), *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, KUL, Lublin 1986, s. 23-49.
- Żeleźnik T., *O właściwą interpretację finalizmu tomistycznego*, „Roczniki Filozoficzne”, 12 (1964), s. 53-63.

Aneks

Z biografii Stanisława Ziemiańskiego

Stanisław Ziemiański urodził się 7 IX 1931 r. w Besku k. Sanoka. W 1949 r. wstąpił do zakonu jezuitów. W latach 1953-1956 studiował filozofię na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Uzyskał licencjat kanoniczny na podstawie pracy *Dowód z entropii na istnienie Boga*, pisanej pod kierunkiem Władysława Markuckiego SJ. Teologię studiował na Wydziale Teologicznym Bobolanum w Warszawie (1956-1960), gdzie w 1959 r. przyjął święcenia.

W latach 1960-1963 studiował na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej (specjalność filozofia teoretyczna) Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i obronił pracę magisterską *Aitia a poznanie naukowe w systemie Arystotelesa*, której promotorem był prof. Mieczysław Albert Krąpiec OP. Tam też w 1978 r. na podstawie rozprawy *Ontologiczne podstawy teorii definicji w systemie Arystotelesa* uzyskał doktorat, którego promotorem był również prof. Krąpiec.

Od 1963 r. wykładał na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie (obecnie Akademia Ignatianum) głównie filozofię Boga, ale okresowo także metafizykę i kosmologię oraz historię filozofii średniowiecznej. Od 1974 do 2001 r. wykładał metafizykę i teologię naturalną w Międzyzakonnym Wyższym Instytucie Katechetycznym w Krakowie. Okresowo wykładał również w Wyższym Seminarium Duchownym Paulinów w Krakowie. W roku akademickim 1984/85 wykładał filozofię Boga w Le Moyne College w Syracuse w USA. W latach 1982-1988 był przewodniczącym Towarzystwa Naukowego Księży Jezuitów w Krakowie, a w latach 1988-1993 wiceprezesem Sekcji Filozofii Wykładowców Uczelni Katolickich. Od 1988 do 1998 r. pełnił funkcję sekretarza Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie, od 1991 do 1994 r. – dyrektora Sekcji Filozofii Systematycznej tegoż Wydziału, a w latach 1994–2001 – prodziekana. W 1990 r. uzyskał habilitację, w r. 1991 – tytuł profesora nadzwyczajnego, a od 1999 r. jest profesorem zwyczajnym.

W latach 1993-2001 był zatrudniony także na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II). W latach 2001-2010 był profesorem filozofii również na Wydziale Teologicznym w Bratysławie, należącym do Uniwersytetu w Trnawie.

Z zakresu filozofii opublikował kilka książek, w szczególności *Teologię naturalną* (Kraków 1995, 2008) oraz ponad 70 artykułów; zostały one wymienione w poniższej bibliografii. Interesuje się także myślą teologiczną i z tej dziedziny wydał kilkanaście artykułów, przedstawiając niektóre własne poglądy. Tłumaczył teksty z języków łacińskiego, niemieckiego, włoskiego i francuskiego. Oprócz tego jest autorem wprost niewiarygodnej liczby ponad 2300 tekstów pieśni religijnych i kompozytorem melodii do nich. Przez 30 lat był kapelanem kilku klinik Akademii Medycznej w Krakowie.