LOGOS I PRAWDA

Jerzy Tupikowski CMF

LOGOS I PRAWDA

Od projektu naturalnej teologii do afirmatywnej chrystologiki

Kraków 2017

„Wiemy, że Syn Boży przyszedł i obdarzył nas zdolnością rozumu,
abyśmy poznawali Prawdziwego.
Jesteśmy w prawdziwym Bogu i w Synu Jego, Jezusie Chrystusie.
On zaś jest prawdziwym Bogiem i Życiem wiecznym".
[1J 5,20]

„Poznacie Prawdę, a Prawda was wyzwoli".
[J 8,32]

„Nie możemy niczego dokonać przeciwko prawdzie, lecz wszystko dla prawdy".
[2Kor 13,8]

© Jerzy Tupikowski CMF

Recenzenci:
ks. dr hab. Zbigniew Waleszczuk – Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt
dr hab. Jan Wadowski – Politechnika Wrocławska

Projekt okładki
Wiesław Dziedzic

ISBN 978-83-7580-537-6

Wydawnictwo Salwator
ul. św. Jacka 16; 30-364 Kraków

Spis treści

WYKAZ WYBRANYCH SKRÓTÓW 9
WSTĘP 11
WPROWADZENIE – PODSTAWOWE APORIE 13

Rozdział pierwszy
ISTNIENIE I NATURA BOGA – ARGUMENT Z *PROSTOTY RÓŻNICY* 25

1. Intuicja pierwotna – absolutna *inność* Boga wobec Świata 26
   1.1. Specyfika intuicyjnego (naturalnego) poznania Boga 32
   1.2. Prosta analiza atrybutów Boskiej natury 53
   1.3. Egzemplifikacja – sposób myślenia św. Anzelma z Canterbury 61
2. Analiza faktów – relatywna odrębność świata względem Boga 79
   2.1. Wewnętrzna sprzeczność (słabość) interpretacji panteistycznej 80
   2.2. Analiza świata jako zbioru faktów 89
   2.3. Egzemplifikacja – podejście tomistyczne 97
3. Supozycja *granic* warunkiem istnienia, struktury i funkcjonowania świata 105
   3.1. *Granica* ontologiczna – niesamodzielność istnienia 107
   3.2. *Granica* epistemiczna – nieczytelność prawdy 114
   3.3. *Granica* aksjologiczna – niespójność dobra i piękna 119

Rozdział drugi
OD PRAWDY BYTU PRZEZ PRAWDĘ POZNANIA DO PRAWDY OSOBY 127

1. Intuicja prawdy w odsłonie tego, co istnieje 128
   1.1. Spór o *punkt wyjścia* 128
   1.2. Dziejowe tło odkrywania prawdy 131
   1.3. Kwestie etymologiczne i ustalenia leksykograficzne 135
2. Definicyjne rozumienie prawdy 136
   2.1. Aletyczne intuicje metafizyki 137
   2.2. Ontyczne podstawy prawdy 140
   2.3. Logiczny (epistemiczny) aspekt prawdy 144

3. Kreacja, czy lektura prawdy? 150
3.1. *Algorytm* istnienia i prawdy 150
3.2. Ostateczna racja prawdy 153
3.3. Racjonalność prawdy w narracji biblijnej 157

Rozdział trzeci
OD ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ DO FILOZOFICZNEJ CHRYSTOLOGII 167

1. Ontyczna Konstytucja Osoby 167
1.1. Dusza i ciało – racje konieczne i niewystarczające 168
1.2. Metafizyczna substancjalność osoby 173
1.3. Intelekt i wola – wokół niektórych kontrowersji 179
2. Umysł i jego funkcje – aletyczność poznania i języka 184
2.1. Poznanie jako naturalna funkcja rozumu 184
2.2. Pryncypia racjonalnego poznania i jego komunikowalności 188
2.3. Relacyjność prawdy i języka a inteligibilność świata 196
3. Od transcendencji prawdy do jej personalnej Immanencji 202
3.1. Personalna racja (za)istnienia prawdy 208
3.2. Logos i czas. Temporalna struktura bytu a przyczynowość 213
3.3. Logos Istnienia i Prawdy a personalizm Inkarnacji 222

ZAKOŃCZENIE 253
BIBLIOGRAFIA 255
INDEKS OSOBOWY 267
INDEKS RZECZOWY 271
SUMMARY 277

Wykaz wybranych skrótów

An_L – antropologika
ARB – aksjomat racjonalności bytu
ChF – chrystologia filozoficzna
ChL – chrystologika
ChL_A – chrystologika anzelmiańska
ChL_T – chrystologika tomistyczna
Ep_L – epistemologika
GA – granica aksjologiczna
GE – granica epistemologiczna
GO – granica ontologiczna
LBZ – logika bytu zmysłowego
LIB – logika istoty Bożej
IP – intuicja przygodności
IR – intuicja racjonalności
On_L – ontologika
TN – teologia naturalna
RMSB – relacje między światem a Bogiem

Skróty biblijne wg:
Pismo święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań: Pallotinum 2012[5].

Wstęp

Żyjący w świecie człowiek jest jedyną istotą, która ze swej natury jest pytajna. Owa pytajność – aporematyczność przejawia się we wszystkich fundamentalnych poziomach jego egzystencji, głównie w obszarze składowych tworzonej przez niego kultury, a zatem i w polu nauki i sztuki, moralności oraz religii. Owa pytajność dotyczy wszystkich wymiarów szeroko pojętego życia duchowego, a zatem przestrzeni intelektualnej i wolitywnej, gdzie na czoło wysuwają się aporie ześrodkowane wokół prawdy jako naczelnej wartości poznawczej i dobra jako właściwego przedmiotu inklinacji wolnej woli. Zwieńczeniem ich wszystkich jest pytanie, bądź zespół pytań odnoszących się do próby wyjaśnień samego człowieka, innych osób, jak i natury całej rzeczywistości, przy czym w tym kontekście problemowym zawiązuje się pytanie – zarazem swoiście pierwsze (pierwotne) i ostatnie (w sensie poszukiwania racji ostatecznościowych) – mianowicie pytanie odnoszące się do uzasadnień maksymalistycznych. W tym pakiecie aporii lokuje się pytanie o racje samego istnienia, jak i racjonalności (możliwości wyjaśniania) świata, jak i pytanie o ostateczny jego – w sensie aksjologicznym i ściśle personalnym – sens.

Naturalną niszą poznawczego rozświetlania przywołanego tutaj kontekstu refleksji jest szeroko rozumiana filozofia, w głównej mierze zaś metafizyka rozumiana jako filozofia pierwsza oraz to pole mądrościowego namysłu, którego podstawowe zagadnienia (treści), jak i sam warsztat instrumentarium metodologicznego pozwalają na zawiązywanie i rozwiązywanie najbardziej fundamentalnych czysto teoretycznie oraz niezbędnych praktycznie kwestii. Ich nośność wypełnia splot pytań o ontyczną kondycję kosmosu (metafizyka bytu) i żyjącego w nim człowieka (metafizyka osoby), jak i pytań dotyczących poznawalności i rozumienia (konieczności) istnienia i natury Boga jako personalnej racji zaistnienia i inteligibilności całej palety świata rzeczy i osób (teologia naturalna).

W świetle zarysowanej szkicowo problematyki – głównie na bazie analizy tekstów – należy wskazać podstawowy cel książki, jakim jest (1) próba zademonstrowania i uzasadnienia spójnej ontycznie i integralnej w swej racjonalności aletycznej struktury rzeczywistości i poznającego ją człowieka oraz (2) wykazania całego zakresu związków, jakie zachodzą w obszarze ontologii (metafizyki) i teologii naturalnej oraz protologii, jak również filozoficznej antropologii i aksjologii. Maksymalistyczne wyjaśnienia ontycznej *architektury* rzeczy i osób na tej płaszczyźnie prowadzą ostatecznie do filozoficznej chrystologii jako tej porcji refleksji,

która pozwala nie tylko (i nie tyle) na logiczne reflektowanie samej osoby Wcielonego Boga – Jezusa Chrystusa, ale również na chrystologiczną interpretację całej struktury rzeczywistości. Ta ostatnia, jako ontyczny układ niekonieczny i w sobie niezrozumiały, w tej optyce zyskuje racjonalne uzasadnienie swojego (za)istnienia, jak i inteligibilności. Świat bowiem jest przestrzenią aletyczną, której źródłem może być jedynie adekwatna, czyli osobowa przyczyna (racja), która wyjaśnia jego intelektualną zrozumiałość oraz – wtórnie – wolitywną amabilność. Wpisana w sam rdzeń chrystologii filozoficznej idea inkarnacji oraz wynikające stąd rysy natury soteriologicznej, z jednej strony są poddawane próbie filozoficznej interpretacji i krytycznego uzasadniania, ale z drugiej – odsłaniają się jako dogodny grunt dla wyartykułowania spójności wszelkich analiz metafizyki, aksjologii i antropologii[1].

Na w ten sposób *modelowaną* treść książki składają się trzy rozdziały, których układ ma za zadanie zrekonstruować swoistą *drogę* od fundamentalnie wstępnych intuicji w zakresie teologii naturalnej (rozdział pierwszy pt. „Istnienie i natura Boga – argument z *prostoty różnicy*") poprzez analizę ontycznych i epistemologicznych podstaw teorii prawdy, głównie w jej definicyjnej odsłonie klasycznej (rozdział drugi – „Od prawdy bytu przez prawdę poznania do prawdy osoby") ku perspektywie zasadniczo tutaj postulowanej (projektowanej), to znaczy starającej się ująć merytoryczne związki, jakie zachodzą pomiędzy próbami podejmowanymi w granicach maksymalistycznie (w sensie graniczności odpowiedzi metafizyki) pojmowanej antropologii filozoficznej (metafizyki osoby) oraz filozoficznej chrystologii jako swoistego źródła i kresu dyskursu mądrościowej (wyjaśniającej) filozofii (rozdział trzeci – „Od antropologii filozoficznej do filozoficznej chrystologii").

Merytoryczną nośność i bardziej szczegółowe (także metodologiczne) uzasadnienie doboru i układu zarysowanej tutaj problematyki związanej z maksymalistycznie nastawioną ludzką pytajnością prezentuje poniższe wprowadzenie.

[1] Naszkicowany tutaj zakres problematyki, główne zawiązujące się w jej obszarze aporie oraz wstępne próby zarysowujące możliwe kierunki rozwiązań naświetlę i (częściowo) uzasadnię poniżej w treści (poszerzonego) *Wprowadzenia*.

Wprowadzenie – podstawowe aporie

Ujęcie oraz próba wyjaśnienia istoty Logosu (gr. λογος – *słowo*, *racja*, *rozum*, *nauka*) i Prawdy (*byt*, *właściwość poznania*, *osoba*) oraz ich wzajemnych powiązań na płaszczyźnie ontycznej, jak i epistemicznej są kluczowe dla właściwego rozumienia człowieka-osoby i wszelkich relacji interpersonalnych, a także świata rzeczy oraz struktury ich cech transcendentalnych. Logos[2] bowiem i wynikająca zeń prawda – LOGOS, który jest Prawdą implikuje jedyną w swoim rodzaju logikę – „logikę wszechrzeczywistości" [Szymik 2015: 5]. Jest to w zasadzie podstawowe pole zainteresowań i eksplikacji filozoficznych towarzyszących człowiekowi od zarania dziejów. W tym źródłowym sensie filozofia – filozofia zachodnia[3] jest „nieustającym zmaganiem się wątpienia i sceptycyzmu z próbami konceptualnego odkrycia i pomyślenia tego, co ostateczne, bezwarunkowe, tego, co absolutne" [Judycki 2005: 10-11][4].

Mierzenie się z odwiecznymi ludzkimi pytaniami, jeśli nawet są one uwikłane we wspomniany spór „sceptyka" i innego protagonisty – nazwijmy go „dogmatykiem", jest poniekąd *wpisany* w kształt refleksji jako takiej, a tym bardziej w powagę i niezbywalność dziedziny, w której się narodził i w obrębie której wciąż otrzymuje nowe światło. „Filozofia – podkreśla w swoich intuicjonistycznych po-

[2] Wyjaśnijmy, powołując się na ustalenia K. Góździa, że nazwa *Logos* wywodzi się (czasownikowo) z greckiego *logein* (*zbierać*, *mówić*, *myśleć*) i oznacza – oprócz znaczeń podanych wyżej – „zasadę metafizyczną kierującą światem" oraz „byt lub rozum Boski albo też – pośrednik między Bogiem a człowiekiem i światem, co ostatecznie chrześcijaństwo przyjęło na oznaczenie Chrystusa, Syna Bożego, drugiej osoby Trójcy Świętej" [Góźdź 2011: 237].

[3] Interesująca w tym kontekście i (kontrowersyjnie) otwarta na dyskusję jest opinia M. Dummetta zawarta w jego pracy *Natura i przyszłość filozofii*, gdzie pisze m.in.: „Filozofowie mają wielkie szczęście, że uniwersytety, a zatem ostatecznie i państwo, są skłonne wspierać filozofię. Nie jest wcale oczywiste, że postępowałyby tak, gdyby nie historyczny precedens. Gdyby uniwersytety powstały w drugiej połowie XX wieku, to czy komuś przyszłoby do głowy, aby włączać filozofię do dyscyplin nauczanych i studiowanych? Wydaje się to bardzo wątpliwe. Wszelako historia uniwersytetów zachodnich liczy już sobie 900 lat [...], a filozofia zawsze była jedną z dyscyplin w nich nauczaną i studiowaną. W tej sytuacji nikomu nie przyjdzie na myśl, aby wśród wydziałów tworzących uniwersytet nie było wydziału filozofii" [Dummett 2010: 6].

[4] „Szerokie horyzonty przed myśleniem odkrywa nie sceptycyzm czy powątpiewanie, ale *tak* dane transcendentalnemu poruszeniu, które pochodzi od *Logosu*. Uprzedzająca wiedza wiary – zauważa dalej Z. Chromy – nie tylko nie niszczy myślenia, ale je nieustannie pobudza do twórczych poszukiwań" [Chromy 2014: 123].

szukiwaniach J. Wadowski – to ciągłe poszukiwanie podstaw" [Wadowski 2013: 247][5].

W sposób całkowicie oryginalny takich podstaw dostarcza filozoficzny dyskurs czyniony w optyce naczelnych tez chrześcijaństwa, robiąc to świadomie – na sposób dyskursu akademickiego, czy też nie. W związku z tym, S. Judycki wyraża mocne przekonanie, że w gruncie rzeczy „nie istnieje rzetelnie uprawiana filozofia, której efekty nie mogłyby mieć teoretycznej doniosłości dla zasadniczych kwestii z obszaru światopoglądu chrześcijańskiego" [Judycki 2010: 12; zob. Wojtysiak 2009: 92nn; González de Cardedal 1998: 189nn. 347]. Aczkolwiek należy tu brać pod uwagę to, że – jak stwierdza A. Bronk – wszelka „konfesyjna filozofia religii", a zatem taka, która „zakłada w punkcie wyjścia objawione prawdy chrześcijaństwa", czyniąc to w tym celu, aby na ich podstawie dowodzić swoje ustalenia, w istocie jest „dyscypliną teologiczną" [Bronk 2010: 146].

Niemniej jednak, ciągle należy brać pod uwagę tę perspektywę, że w swej najgłębszej istocie epistemologiczna *jedność* wiary i rozumu opiera się ostatecznie na odczytywaniu i zgłębianiu prawdy, ponieważ to ona stanowi kontekst uzasadnienia obydwu typów dyskursu [Barth 2014: 66]. Warto tutaj także przywołać opinię, jaką prezentuje B. Ferdek, który uważa, iż tak jak argumenty filozoficzne na rzecz istnienia Boga mogą stanowić „przygotowanie do przyjęcia Boga objawionego w Chrystusie", tak też – analogicznie – racje za „istnieniem Logosu, który jest *Sensem sensów* lub absolutnym Zbawicielem" mogą stanowić uprawomocniony wstęp do akceptacji „wiary w jedynego Zbawiciela, którym jest Jezus Chrystus" [Ferdek 2015: 105].

Poza tym, zapoznanie filozofii (projektowane przez M. Dummetta – zob. przypis 3) może prowadzić do niebezpieczeństwa, jak się wyraża A. Sakaguchi – „barbarzyńskiej jednostronności" polegającej na świadomym czy nie, braku „wglądu w ludzką naturę". Tymczasem istotnym jej przejawem jest myśl poważna, pryncypialna, dotykająca tych obszarów, które z trudem, bądź w ogóle nie mieszczą się w ramach ostrych kanonów naukowego dyskursu z tej tylko racji, że nie wytrzymują próby, jednostronnego właśnie, uzasadniania swoich tez w ramach empirycznej weryfikacji[6]. W przekonaniu tej Autorki, istnieje jednak niezwykle istotny obszar „mistyki i proroctwa [...] z ich specyficznym językiem", które są ponadczasowo nośne i gwarantujące mądrościowy, jak również integralny obraz świata i człowie-

[5] W analizach tutaj podejmowanych dość często powołuję się na intuicję (bądź intuicje). Dla jej/ich wyjaśnienia podzielam opinię wyrażoną przez J. Wojtysiaka, który (*nota bene* słusznie twierdzi, że na intuicjach „opiera się teizm"), podkreśla, że intuicje to nie jakieś niesprawdzalne (jedynie) „subiektywne *błyski*", ale „dobrze ugruntowane i potwierdzone w naszym poznaniu pierwotne przekonania na temat świata" [Wojtysiak 2012: 337].

[6] „Akceptacja teizmu – mówi J. Wojtysiak – wiąże się [...] z przezwyciężeniem empirystyczno-scjentystycznej perspektywy rozważań oraz ze zgodą na wyjaśnianie w odwołaniu do bytu, który w wielu aspektach stanowi dla nas tajemnicę" [Wojtysiak 2008: 439].

ka otwartego na osobowy horyzont transcendentny. Niejako w opozycji do nich utrwala się pogląd, że to sam język – narzędzie komunikujące ludzkie stany poznawcze (duchowe) „warunkuje myślenie, rozumienie i postrzeganie oraz definiuje istotę bycia człowiekiem". Jak podkreśla, są to ujęcia „istnienia wyalienowanego", a przy tym odartego „z duchowych głębi" i w konsekwencji „zmuszonego do szukania dowodu na własne istnienie nie w przejściu na *inny* poziom ludzkich doświadczeń (transcendencja, proroctwo, mistycyzm), lecz na podstawie stwierdzenia, że *myślimy* i mamy *język*"[7] [Sakaguchi 2011: 15].

Zauważmy w związku z tym, że dane w ludzkim poznaniu przednaukowym – spontanicznym oraz zdroworozsądkowym, jak również w poznaniu naukowym – wyjaśniającym i pokierowanym metodycznie, bogactwo struktury rzeczywistości ukonstytuowanej z bytów rozumnych (świat osób – pole, w którym się zarysowuje pierwotny ARB – geneza skrótu zob. Tkaczyk 2007: 296 oraz Tenże, 2011: 90) i bytów pozbawionych poznania (świat rzeczy – pole LBZ: zob. Trepczyński 2013a: 73) odsłania się jako wielorako pytajne, sproblematyzowane[8]. Owa problemowość posiada dwie dopełniające się perspektywy – porządek ontyczny (On_L) oraz epistemiczny (Ep_L). Łączy je wspólny grunt – kontekst odkrycia (ujęcia) i analizy (uzasadnienia) prawdy. Sama przecież „filozofia jest postawą intelektualną i duchową, polegającą na bezkompromisowym poszukiwaniu prawdy" [Judycki 2012a: 7], a czyni to w sposób metodycznie pokierowany, gdyż to właśnie metoda „dyscyplinuje myśl" oraz stanowiąc przejaw ludzkiej racjonalności, „wyznacza jej ramy" [Grabowski 2010: 7].

Wypływa stąd pierwsza, wyjściowa intuicja – wszystko ma (swoje) granice. Świat musi mieć swoje granice. W przeciwnym razie nie istniałby i – wtórnie – nie byłby tym, czym jest w swoim układzie (On_L) i (Ep_L). Niemożliwa byłaby również jakakolwiek racjonalna, interpersonalna komunikacja, która z natury swej suponuje istnienie oraz funkcjonalność inteligentnego (na sposób personalny) systemu znaków osadzonego na inteligibilności (na sposób ontyczny) samej rzeczywistości (ARB oraz LBZ). Te bowiem odsłaniają swoją semantyczną nośność jedynie w sytuacji spełniania tego fundamentalnego kryterium, jakim jest istnienie ich twórcy (lub Stwórcy), czyli nadawcy oraz odbiorcy. Można w związku z tym wstępnie skonstatować, że rzeczywistość, choć ontycznie skończona, jest inteligibilna, a sam człowiek jako podmiot ją poznający jest inteligentny (wyjątkowo bogata jest sama etymologia nazwy łacińskiej *intellectus* – zob. Plezia 2007: 2013), natomiast Bóg jest Inteligencją, bowiem „jest miarą [wszelkiego – JT] bytu" [Ratzinger 2011b: 208].

[7] Pomijając kwestie dyskusyjne proponowane przez A. Sakaguchi, warto odnotować jej uwagę na temat ograniczeń, ale i swoistej *konieczności* używania struktur językowych: „język z jego stereotypowymi wyrażeniami i konotacjami niewątpliwie ogranicza poznanie, ale jego brak ograniczałby poznanie jeszcze bardziej" [Sakaguchi 2011: 377; zob. 384].

[8] Już teraz warto przywołać głęboką intuicję S. Judyckiego, który twierdzi, że „to nie ludzie zostali powołani do istnienia przez świat, lecz świat został stworzony dla osób ludzkich" [Judycki 2010: 17].

W toku formułowania tych pierwszych aporii nadmieńmy, iż absolutnym kresem metafizycznych wyjaśnień rzeczywistości, samego jej istnienia, co jest fundamentalne, ale również ontycznej specyfiki jej komponentów, jest nie tylko wskazanie oraz afirmacja konieczności istnienia Boga, który jest ostateczną przyczyną zaistnienia świata i wtórnie – jego zrozumiałości, ale także wskazanie na fakt racjonalności Boskiego aktu Wcielenia[9]. Sprawia to, że tak jak „istnieje teologia filozoficzna"[10], tak analogicznie „istnieje chrystologia filozoficzna" (X. Tilliette mówi wręcz o „rzeczywistości chrystologii filozoficznej")[11], wspierająca się na *presupozycjach* metafizyki, antropologii, a także filozofii religii, a nawet historii filozofii[12]. Co ciekawe, „odniesienie" do osoby Jezusa Chrystusa jest w tym poznawczym horyzoncie „utajone" z uwagi na to, że sama Jego „osoba i nauka – jak to wyraża X. Tilliette – przeniknęły skrycie i bardzo głęboko do tkanki myśli filozoficznej". Można więc powiedzieć, że rzeczona tu filozoficzna chrystologia odsłania się w swych analizach jako „milcząca, dyskretna" oraz przede wszystkim „wrażliwa [...] na człowieka i jego przeznaczenie" [Tilliette 1996: 151-153. 280][13].

---

[9] Wspomniany maksymalizm integralnego, a przy tym głęboko analitycznego wyjaśniania świata diagnozuje S. Judycki, sądząc, że „powoli wydostajemy się z agnostycyzmu i zmierzamy do odnowienia filozofii w duchu scholastycznym, gdzie analityczna dysputa na argumenty łączyła się z maksymalistycznym podejściem do ostatecznych problemów metafizycznych, gdzie filozofia i teologia współpracowały ze sobą" [Judycki 2010: 22].

[10] Co z filozoficznego punktu widzenia interesujące, „[...] posuwająca się aż do prefiguracji Trójcy Świętej" [Tilliette 1996: 151].

[11] J. Wojtysiak proponuje jeszcze inną terminologię, mówiąc o „naturalnej protochrystologii". Stosując taką nazwę ma na myśli dwie sprawy (dwa cele):

(1) wykazanie, uzasadnienie „przekonania, że chrześcijaństwo – jako religia, której centralną postacią jest osoba Jezusa Chrystusa – zawiera objawienie Boga;

(2) powiązanie „idei wcielenia i zbawienia" i wykazanie, że „idea Chrystusa" jest ich „archetypiczną konkretyzacją" [Wojtysiak 2012: 286-287].

[12] W pracy *Bóg i inne osoby* S. Judycki wyraża przekonanie, że namysł filozoficzny może spełniać wobec teologii dwie fundamentalne funkcje:

(1) „może przekonywać niezależnie od Biblii [...] że jest w stanie [...] *czysto rozumowo* wykazać istnienie Boga i Jego podstawowych atrybutów";

(2) „może też, stosując swoje narzędzia, służyć teologii w ten sposób, że będzie próbowała analitycznie rozświetlić doniosłe stwierdzenia na temat Boga, które znajdujemy w Biblii".

Klasycznym przykładem przedsięwzięcia z tego drugiego obszaru jest namysł nad Osobą Jezusa Chrystusa. „Jeśli na przykład na podstawie Biblii – mówi S. Judycki – wiemy, że Jezus z Nazaretu był tą samą osobą w dwóch naturach, to filozofia może, stosując takie pojęcia jak substancja, przypadłość, część, całość itd., próbować zwiększyć stopień rozumienia, na czym polega owa jedyna unia pomiędzy naturą Boga i naturą człowieka" [Judycki 2010: 26].

[13] Wydaje się tutaj uzasadnione skorzystać z intuicji, jaką na gruncie pytania o zasadność logiki religii czyni J.M. Bocheński. Odpierając zarzut, że nie jest ona możliwa, zauważa on, iż rzeczywistością nie mniej „emocjonalną" i traktującą „o tym, co niewysłowione" jest fakt miłości, a przecież nikt nie kwestionuje tego, że refleksja naukowa na kanwie miłości jest jak najbardziej możliwa, a nawet pożądana [zob. Bocheński 1990: 25. 29-30]. Wynika z tego, że filozoficzna (całkowicie racjonalna) refleksja na kanwie Osoby Jezusa Chrystusa – Jego ontyczności, jest (nie mniej) równie uzasadniona.

Naturalnie, nie oznacza to, że nie ma na tej płaszczyźnie żadnych trudności. Zasadniczą z nich, jak się wydaje, jest sama jej filozoficzna geneza[14]. Jeśli bowiem „sporne" jest samo pojęcie *chrześcijańskiej filozofii*[15], to w większym jeszcze stopniu odnosi się to do *filozoficznej chrystologii*. Dlatego też, X. Tilliette proponuje tutaj następującą diagnozę: „Zarówno filozofia chrześcijańska, jak i chrystologia filozoficzna cierpią na *contradictio in adiecto*". Lekarstwem na tę sytuację jest (merytoryczne i metodologiczne) uprawomocnienie tej pierwszej. To jest warunek „ocalenia" drugiej. Pojawia się tutaj zatem postulat *nienaruszania* proporcji pomiędzy wiarą a rozumem i odpowiednio – między treścią Objawienia a filozofią[16], ponieważ:

(1) chrystologia filozoficzna jest „figurą" chrześcijańskiej filozofii;
(2) filozofia chrześcijańska i filozoficzne chrześcijaństwo składają się na „dwie strony tej samej rzeczywistości".

Postulowane więc „zbliżenie się do Chrystusa" rozgrywa się w horyzoncie „historycznego wydarzenia", a także „transhistorycznego nośnika całej reszty". Dlatego też, całkowicie uprawomocniony wydaje się wniosek, że namysł nad tajemnicą „bytu Chrystusa" jest dogodnym polem refleksji także dla chrystologii teologicznej, ponieważ ta, jak się zdaje, winna (może) bazować na antropologii filozoficznej oraz, co jest jeszcze bardziej naturalne – antropologii chrystologicznej [Tilliette 1996: 280-282. 289-290; González de Cardedal 1998: 141nn][17]. Stąd też wspomniana wyżej *proporcja* między treścią Objawienia a samą filozofią wydaje się – przy właściwym podejściu metodologicznym – jak najbardziej uzasadniona [Ferdek 2015: 106].

Filozofia może i powinna być traktowana jako dyskurs czysto naturalny, którego *dane* wyjściowe wyznacza doświadczenie i analiza (czysto) rozumowa, ale możliwy

[14] Oto jak „filozoficzność" teologii naturalnej w swoim podejściu argumentuje S. Judycki: „staram się sformułować racje na rzecz istnienia Boga, na rzecz konieczności Wcielenia, jak również racje uzasadniające przekonanie o boskości Jezusa z Nazaretu, a racje te nie odwołują się do Objawienia chrześcijańskiego jako tzw. kontekstu uzasadnienia, lecz wyłącznie jako do kontekstu odkrycia" [Judycki 2010: 11].

[15] Oto jak projekt filozofii chrześcijańskiej pojmuje E. Stein: „Naszym [...] zdaniem nazwa filozofia chrześcijańska nie odnosi się tylko do umysłowej sprawności postawy filozofa chrześcijańskiego, ani też nie oznacza jedynie istniejącego faktycznie doktrynalnego systemu myślicieli chrześcijańskich – lecz określa ponadto *perfectum opus rationis*, idealne zebranie w jedno całości prawd dostępnych rozumowi i prawd objawionych przez Boga" [Stein 1995: 58].

[16] Postulat ten uzasadnia C. Izquierdo, pisząc na ten temat w artykule – [2012].

[17] Znaczącą w tym temacie diagnozę wystawia także T. Dzidek, który twierdzi, iż skoro intelektualna refleksja w obszarze poznawalności Boga jest „uwikłana" w ramy ludzkiej egzystencji, to sama teologia – jak mówi – „nie może sobie pozwolić na czysto intelektualne i abstrakcyjne budowanie jakiegoś systemu". Winna być zatem uprawiana w łączności z ludzkim „losem" i jego historią. Analizy filozoficzne – wyprowadza stąd wniosek – zdają się sugerować, iż teologia musi być „mniej teoretyczna" [Dzidek 2001: 83].

jest również taki jej model, w którym „przyznaje sobie ona prawo do korzystania z Objawienia". W tym drugim wypadku – jak mówi R. Kozłowski – „w Prawdzie objawionej" filozofia upatruje „jedyne kryterium wszelkiej prawdy" [Kozłowski 2011: 269]. Poza nośnością teologii – wyraża swoją opinię R. Goczał – z jednej strony myślenie w obrębie zagadnień metafizyki nie byłoby kompletne, z uwagi na to, iż – jak mówi – „nie istniałaby podstawa jednocząca poznanie", z drugiej natomiast, to właśnie „metafizyka otwiera drogę naturalnej teologii" [Goczał 2015: 108-109][18].

Dla poszerzenia pola dyskusyjnego dodajmy tu, że wielce znaczące jest to, że w różnych dziedzinach wiedzy (zwłaszcza) humanistycznej materiałem źródłowym wielu analiz i ustaleń są różnego rodzaju *dane*, których dostarcza sam układ natury oraz ta jej *nadbudowa*, jaką stanowi kultura – jej racjonalizacja, bądź inaczej mówiąc – intelektualizacja (takie podejście reprezentuje M.A. Krąpiec; zob. m.in.: IX: 236-238; XIX: 106-112). Chodzi więc o rozmaite dzieła ludzkiego geniuszu, które – poddawane metodycznie kierowanym badaniom naukowym – stanowią całkowicie uzasadnioną bazę racjonalnych (w pełni logicznych) inferencji. Także z przywołanego tutaj skrótowo punktu widzenia, wydaje się, że również *materiał* wyjściowy wydobywany z tej integralnej składowej kultury, jaką jest religia[19] i jej teoretyczne – poddające się racjonalizacji, racjonalnemu opisowi i interpretacji źródła – teksty objawione, są całkowicie uzasadnioną *materią* badań[20]. Źródła te są nie mniej uprawomocnione, niż inne teksty kultury[21].

---

[18] „Wprawdzie religia chrześcijańska – podkreśla Z.J. Zdybicka – dysponuje wiedzą opartą na Bożym objawieniu, które zwłaszcza przez Osobę Chrystusa – Boga-Człowieka dało najpełniejszą odpowiedź na pytanie o człowieka, jego relację do Boga oraz na temat Boga i Jego relacji do człowieka, nie zwalnia to jednak człowieka, istoty rozumnej, z osobistego poznawczego wysiłku" [Zdybicka 2006: 5].

[19] W tym miejscu poczyńmy tę istotną uwagę, iż „religia związana jest ze sposobem istnienia człowieka (egzystencją człowieka), ze sposobem istnienia świata i istnieniem realnego Boga-Osoby" [Zdybicka 2006: 345].

[20] W przekonaniu sygnalizowanym przez J.-L. Mariona pociąga to za sobą konieczność oddalenia „pokusy naukowego ujarzmiania tekstu", które – jak się wyraża – „nie dopuszczałoby w nim do żadnych wypowiedzi Mowy o wydarzeniu" [Marion 1996: 200]. Oznacza to, że tekst objawiony spełnia wszelkie kryteria *powszechnej* logiki, ale dodatkowo zawiera w sobie swoją *własną* logikę. Dlatego też, zdaniem tego Autora, ujawnia to specyfikę postępowania (czy lepiej – nastawienia) „*teo*loga": „przystępuje on oczywiście do hermeneutyki tekstu biblijnego, stawiając sobie za cel nie tekst, ale – poprzez tekst – wydarzenie, desygnat. Tekst nie dostarcza pierwowzoru wiary, ponieważ nie stanowi jej źródła". Tak zatem – wyprowadza stąd wniosek – „tylko Słowo może podawać uprawnione tłumaczenie *odnoszących się do niego* (pisanych lub mówionych) słów". Dodajmy tutaj tylko, że (paradoksalnie) „absolutna hermeneutyka jest dopiero zapowiedziana i nie tylko nie objawia ona niczego, lecz także odznacza się nieobecnością, a zaledwie zostaje wspomniana", bo – jak mówi J.-L. Marion – „znika na rzecz momentu Eucharystii" [Marion 1996: 204. 206-207].

[21] Zob. Sakaguchi 2011: 22-24. Warto w tym kontekście przywołać stanowisko L. Kołakowskiego, który twierdzi, że ostre kanony naukowości rozumiane jako weryfikowalność empiryczna, z ich oświeceniową proweniencją, odeszły już dawno do historii – „Załamuje się wiek oświecenia i racjonalizmu, światła oświecenia gasną wszędzie [...]". Natomiast sama współczesna nauka „jest probabilistyczna" [Kołakowski 2014: 25. 67].

Dodatkowo należy zwrócić uwagę na fakt, iż mają one nie tylko charakter o znaczeniu literackim – kulturotwórczym pod względem pewnej estetyki ekspresji służącej ubogacaniu ludzkiego ducha, a zatem będącego podstawą dalszych twórczych inspiracji, ale posiadają głęboki walor i ładunek treściowy o proweniencji filozoficznej[22] i to w różnych odsłonach filozoficznego namysłu, bo i w obszarze szeroko rozumianej metafizyki (ontologii) i antropologii, ale także elementów epistemologii, etyki oraz aksjologii[23]. „Objawienie – zauważa J. Wadowski – będące *wielką intuicją*, jest spotkaniem z Osobą Transcendentną, która objawia siebie, stając się przez to objawieniem sensu i wartości" [Wadowski 2013: 77][24]. Tymczasem niejednokrotnie jest tak, iż *wierzy się* w to, co mówi (ustala człowiek) – cała paleta mniej czy bardziej uzasadnionych przekonań, a nie (zawsze) wierzy się w to, co mówi Bóg, który jest LOGOSEM (Słowem i Prawdą naraz). Czyni się tak tylko z tej racji, że to co pochodzi z Objawienia, jest *nienaukowe*, na przykład w znaczeniu – nieweryfikowalne na sposób empiryczny.

W świetle tych (w dalszym ciągu) wstępnych uwag zauważmy, iż centralną prawdą religii chrześcijańskiej jest kerygmat[25], którego najbardziej nośny rdzeń stanowi prawda o Wcieleniu drugiej Osoby Trójcy Świętej[26] – Jezusa Chrystusa[27]. Sprawia to, że kluczowe jest tutaj wskazanie na dwa dogmaty chrześcijańskiego *Credo*[28], a zatem –

(1) dogmat o Trójcy Świętej

oraz

(2) dogmat o Wcieleniu Chrystusa[29].

---

[22] T. Szubka wyraża przekonanie, że stosowana w filozofii argumentacja zawsze jest składową jakiejś (wybranej – założonej) tradycji kulturowej [zob. Szubka 2006: 321].

[23] A. Sakaguchi czyni w tym kontekście bardzo istotne spostrzeżenie, podkreślając, że „Obiektywne treści biblijnego objawienia nabierają mocy wiążącej jednostkę, dopiero gdy zostaną zsubiektywizowane, gdy pojawią się jako odpowiedź na świadomość kruchości człowieka, na pragnienie pojednania z Bogiem. Pismo Święte, prorocy i święci nie mają swojej mocy oddziaływania, jeśli jednostka nie zinternalizuje Prawd objawionych, jeśli nie potwierdza treści etycznych we własnym postępowaniu, jeśli nie odnajdzie swojego duchowego związku z Jezusem Chrystusem, apostołami i prorokami [Sakaguchi 2011: 21]. J. Ratzinger zauważa w tym kontekście, że „święci są autentycznymi interpretatorami Pisma Świętego" [Ratzinger 2011a: 80].

[24] Ciekawa intuicja dotycząca Objawienia Bożego i w ogóle na temat sposobu działania Boga wobec człowieka znajduje się w Księdze Mądrości Syracha: „[...] Umieścił [Bóg – JT] oko swoje w ich sercu, aby wielkość swoich dzieł im ukazać" [Syr 17,8].

[25] Zob. [Kudasiewicz, Zuberbier 1985: 246-248].

[26] Dodajmy od razu, że „kluczem do tajemnicy Trójcy Świętej jest postać Jezusa, Jego czyny i nauczanie, a także reinterpretacja tekstów starotestamentalnych [...]" [Dzidek 2001: 165].

[27] Należy zauważyć, iż „cała chrześcijańska refleksja na temat Boga – podkreśla T. Dzidek – znajduje swój początek w *credo*, którego pierwotny rdzeń ukonstytuował się w artykule chrystologicznym. To właśnie wiara w Jezusa Chrystusa stanowiła o specyfice chrześcijaństwa". Tak zatem, wspomniany „rdzeń wiary" koncentruje się wokół „postaci Jezusa oraz Jego zbawczej funkcji" [Dzidek 2001: 164].

[28] Zob. [Longosz 2002: 1158-1164].

[29] Są autorzy, np. J. Hick, którzy z filozoficznego (i teologicznego) punktu widzenia chcą osłabić przekaz chrześcijańskiego *Credo*. Sam J. Hick jest przeciwny uznaniu za nośną prawdy, która stanowi

Ten ostatni przeobraża sposób ludzkiego myślenia o świecie i samym człowieku. Chrystus bowiem „jest [...] boską Osobą Słowa" [Krąpiec XXIII: 551] – Osobą Boską, Bogiem. W tym kontekście wydaje się, że akt Inkarnacji – Wcielenia sięga nieskończenie głębiej, niż akt kreacji – stworzenia[30] (*Credo*: „W Nim wszystko zostało stworzone [...]" – [Kol 1,15]).

A. Sakaguchi zauważa tu, iż pomimo tego, że życie i dzieło Jezusa z Nazaretu „jest nam znane tylko z przekazów *z drugiej ręki* i jest częściowo fragmentaryczne", to klucz do jego zrozumienia, jakim jest „orędzie o zbawieniu przekazywane nam przez Niego oraz jego uczniów jest nie do podważenia". Absolutnym punktem wyjścia, istotnym dla zrozumienia chrześcijaństwa jest „samoobjawienie[31] się Boga" w Jezusie – Bogu i Człowieku „jako wydarzeniu archetypowym i modelowym", rozumianym jako wydarzenie „jednorazowe", stanowiące kluczowy „historyczny fenomen". Tak zatem, narracja biblijna, język Starego, jak i Nowego Testamentu, jako język „profetyczno-objawieniowy", jest „odzwierciedleniem" właściwego „doświadczenia religijnego", z natury swej otwartego na prawdę w jej wymiarze horyzontalnym – prawda odczytywana przez człowieka, jak i w wymiarze wertykalnym – Prawda warunkowana i komunikowana przez Boga[32].

Wynika z tego, że język religijny „odzwierciedla" dwa zasadnicze aspekty:

(a) „świadomość personalną", czyli racjonalne możliwości poznawcze człowieka otwartego na recepcję prawdy objawionej

oraz

(b) „świadomość transpersonalną", a więc wymiar „poznania poza ograniczе-

fundamentalny sens chrześcijaństwa (soteriologia), a konkretnie prawdy o Bóstwie Chrystusa. W jego przekonaniu, ta część chrześcijańskiego *Credo* jest po prostu – jak mówi – „mitem", „kosmiczną opowieścią". Jest ona taką formą przekazu, która ma jeden podstawowy cel – wykazać, iż człowiek – chrześcijanin, może poznać Boga, czyli ostateczną Rzeczywistość ukierunkowaną wyłącznie teocentrycznie, w osobie Jezusa Chrystusa. W związku z tym – jak twierdzi Hick – tego niezbywalnego gruntu chrześcijaństwa nie należy interpretować „metafizycznie", ale – jak to nazywa – „metaforycznie" [Hick 2005: 350-352]. Sądzi on w związku z tym, że „idea wcielenia Bożego powinna być rozumiana w sposób raczej metaforyczny niż dosłowny", czyli *de facto* „poetyckie wyrażenie chrześcijańskiej czci dla swego Pana". Tak zatem, to co mówi Biblia (zwłaszcza Nowy Testament) na temat „działania zbawczego Boga", nie może być, jak chce J. Hick, „ograniczone do jednego wątku historii", to jest do tradycji chrześcijańskiej [zob. moje krytyczne uwagi do propozycji J. Hicka: Tupikowski 2009: 164nn, zwłaszcza 182-185].

[30] Kreacjonizm, w jego interpretacji ściśle filozoficznej, funduje dwa zasadnicze ustalenia: (1) „idea ta jest istotnym składnikiem doktryn głównych religii monoteistycznych naszego kręgu kulturowego" oraz (2) „idea ta (przynajmniej w swym biblijnym kontekście) jest ściśle związana z ideą zbawienia (ocalenia od zła i śmierci)" [Wojtysiak 2008: 444].

[31] T. Dzidek mówi tu „samopodarowaniu się Boga", bądź też o „samoobdarowującym się Jezusie" [Dzidek 2001: 92. 96. 317].

[32] „Biblia – jako świadectwo genezy co najmniej dwóch wielkich historycznych religii świata – świetnie ilustruje fakt, że ludzie zawsze mieli poczucie tego, że Bóg im się objawia. Według jej opisów – mówi J. Wojtysiak – warunkiem pojawienia się określonego objawienia jest istnienie (w jakiejś formie) objawienia wcześniejszego" [Wojtysiak 2012: 270].

niami rozumu" [Sakaguchi 2011: 120. 160. 163. 165; zob. szerzej – artykuł A. Sołtysa 2008][33].

Wynika z tego, iż projektowana w tych refleksjach „filozofia Chrystusa" musi mieć jeden podstawowy cel, jakim jest „połączenie wspaniałości Idei z historyczną podmiotowością Świadka". Co to oznacza – zapytajmy wraz z X. Tilliettem? Oznacza to, że Jezus z Nazaretu – wcielony Bóg, nie jest i właściwie nie może być „przedmiotem psychologii", ponieważ On – „Chrystus wewnętrzny", czyli, jak mówi ten Autor, „Chrystus taki, jaki jest w sobie", ze swojej (wewnętrznej – boskiej i ludzkiej) natury, „jako niepowtarzalna Jednostka", nie jest przedmiotem „ujęć analitycznych"; On im po prostu „umyka"[34]. Niemniej, to nie oznacza, że sam Chrystus („Chrystus wewnętrzny") nie posiadał jasnej świadomości tego, kim w swojej zbawczej misji był. Czysto hipotetycznie – „gdyby był On Bogiem, nie wiedząc o tym", prowadziłoby to do konkluzji, że – jak się wyraża X. Tilliette – „zostaliśmy wprowadzeni w błąd"[35], a to absolutnie nie jest możliwe [Tilliette 1996: 134-136; zob. 290][36].

Znacząca jest również w tym kontekście uwaga, jaką czyni P. Seewald w swoich badaniach w obszarze chrystologii. Zwraca on uwagę na swoisty, dający się zauważyć w kulturze, paradoks odnoszący się do akceptacji, bądź jej braku, Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa. „Przez całe dziesiątki lat pytaliśmy, co mogłoby przemawiać *przeciwko* Jezusowi. Czy to nie dziwne, że zapomnieliśmy zadać pytanie o to, co przemawiałoby *za* Nim? Za prawdą Jego historii? Za prawdą Jego przesłania, że jest

[33] Na temat poznawczej i egzystencjalnej specyfiki języka religijnego zob. [Kłoczowski 2003: 222-229] oraz [Sakaguchi 2010: 79-101].

[34] „Niemniej psychologia jedyna w swoim rodzaju, metafizyczna i teologiczna, mogłaby bez ograniczeń formułować wypowiedzi na temat hipostatycznego sposobu przeżywania ludzkiej egzystencji" [Tilliette 1996: 290].

[35] Przypomina to znane powszechnie rozumowanie Descartesa niedopuszczającego myśli o tym, że doskonale dobry i wszechmocny Bóg mógłby okłamywać w czymkolwiek (niedoskonałe skądinąd) stworzenie, jakim jest człowiek [Descartes 1958: 53nn].

[36] Warto w tym miejscu przywołać istotną (z czysto teologicznego punktu widzenia jest ona fundamentalna) treść dogmatyczną odnoszącą się do Jezusa Chrystusa, a mianowicie *definicję wiary*, jaka wynika z orzeczeń Soboru Chalcedońskiego. Oto jej brzmienie: „Idąc za świętymi Ojcami, wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać, że jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, ten sam doskonały w Bóstwie i ten sam doskonały w człowieczeństwie; prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, ten sam złożony z rozumnej duszy i ciała; współistotny Ojcu co do Bóstwa i ten sam współistotny nam co do człowieczeństwa, we wszystkim nam podobny oprócz grzechu. Przed wiekami z Ojca zrodzony jako Bóg, w ostatnich zaś dniach ten sam, dla nas i dla naszego zbawienia, narodził się jako człowiek z Maryi Dziewicy, Bożej Rodzicielki; jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, należy wyznawać w dwóch naturach, bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielenia i rozłączenia; nigdy nie zanikły różnice natur przez ich zjednoczenie, ale została zachowana właściwość obu, tworzących jedną osobę i jedną hipostazę; nie można Go dzielić na dwie osoby ani ich w Nim rozróżniać, ponieważ jest jeden i ten sam Syn Jednorodzony, Słowo Boże, Pan Jezus Chrystus, jak przedtem prorocy nauczali o Nim, jak sam Jezus Chrystus o tym nas pouczył i jak nam przekazał Symbol Ojców" [DH 301-302]. Teologiczną egzegezę tego tekstu przeprowadza M. Pyc w [2010].

posłańcem Boga, Jego Synem, jednym z Ojcem?". Argumentem przeciw tej uwadze nie może być z kolei to, że jest to uwaga poczyniona przez *literata* i *dziennikarza*, a nie przez specjalistę w dziedzinie teorii kultury, teologii, czy filozofii. Odnosi się ona bowiem do czegoś fundamentalnego i to nie tylko w wymiarze teoretycznej narracji, ale czegoś o wiele głębszego, bo sięgającego pytań i odpowiedzi absolutnie podstawowych – pytań o sens, pytań o prawdę, która ostatecznie „wyzwala", tzn. otwiera nowy (empiryczny i pozaempiryczny) horyzont i daje światło do jego racjonalnego wglądu i uzasadniania [Seewald 2011: 7][37].

Z egzystencjalnego punktu widzenia należy w związku z tym skonstatować, że istotną składową postulowanej tutaj chrystologii filozoficznej jest rozumienie prawdy – prawdy w sensie teoretycznym, które staje u podstaw wszelkiego racjonalnego dyskursu, także w obrębie całego splotu inferencji logicznych, ale także prawdy w sensie egzystencjalnym, czego z kolei fundamentem jest jej ujmowanie, jak i eksplikacja wyraziście personalna. Przywołana tu egzystencjalna *optyka* prawdy widzi w niej nie tyle (chociaż tej perspektywy nie wyklucza) wartość abstrakcyjną – logos jako racja-teoria, lecz przede wszystkim wartość osobową – logos rozumiany ostatecznie jako Racja-Bóg[38]. Pozostaje zatem na tym etapie szkicowych refleksji skonkludować za X. Tilliettem, że „chrystologia filozoficzna albo będzie racjonalistyczna, albo nie będzie jej w ogóle", a zatem albo odnajdzie ona na powrót swoje miejsce w ramach „filozofii chrześcijańskiej", albo nie[39].

---

[37] Stąd też słuszna wydaje się teza, że „tylko poprzez całościowy ogląd misterium Chrystusa, do którego należy włączyć Jego życie i starotestamentalne tło, można w pełni rozpoznać objawienie Pana: w Jego zbawczej sile, rewolucyjnym duchu protestu i sprzeciwu, nakazie miłości i pokoju, poznaniu istoty Boga i wreszcie jako klucz uzdalniający nas do wkroczenia do tych wymiarów czy też przestrzeni, które jeszcze pozostają dla nas zamknięte" [Seewald 2011: 8]. Analogiczną uwagę dotyczącą dwóch kierunków refleksji – „przeciw" i „za" podejmuje ten Autor w [2011: 56].

Naturalnie, poza przywołanymi w tekście konotacjami narodowościowymi, cenna jest uwaga, jaką w 1946 roku sformułował R. Schneider: „Jeśli rzeczywiście chcemy zbadać, rzeczywiście potraktować serio dzieje ludzkiego ducha, musimy wreszcie odnaleźć odwagę pytania każdego myśliciela, czy wierzył on w Chrystusa i jaki obraz Chrystusa zachował czy stworzył; musimy w głębokim cieniu dziejów, z naszego straszliwego, konkretnego doświadczenia zapytać filozofię niemiecką, czy znała ona Światłość Świata, czy widziała Jezusa Chrystusa" [Schneider 1946: 11 – cyt. za: Tilliette 1996: 300].

[38] W tym znaczeniu, oczywiście – najpierw w sensie (spekulatywnie) teologicznym, ale z gruntowną podbudową filozoficzną „Logos jest – jak mówi K. Góźdź – Słowem Przedwiecznym, Sensem wszystkich rzeczy, odwiecznie istniejącym w Synu Bożym. Jest to Logos, który staje się Bogiem-Człowiekiem przez przyjęcie natury ludzkiej". Oznacza to, że „idea grecka Logosu osiąga swoją pełnię dopiero w Logosie wcielonym, w Słowie, które stało się Ciałem". Konsekwentnie więc, „odtąd Logos nie jest już tylko *sensem*, *myślą* istniejącą poza rzeczami, ale On sam wszedł w ciało i ucieleśnił się, jest *Logos incarnatus*. Oznacza to dalej, że w tej perspektywie „Słowo nie jest tylko *zastępstwem* kogoś drugiego, cielesnego, lecz złączone z całą rzeczywistością" [Góźdź 2011: 237]. W podobnej tonacji wypowiada się – za myślą W. Sołowjowa – M. Kita, odnotowując, iż Jezus Chrystus stanowi „ucieleśnienie uniwersalnego Sensu" [Kita 2005: 211].

[39] Z drugiej też strony nadmienić należy, iż „zadaniem chrystologii filozoficznej nie jest zastąpienie teologii w ryzykownym badaniu świadomości ludzko-boskiej. Może ona jednak – jak mówi X. Tilliette – przygotować drogę i oznaczyć ślepe zaułki", także i z tego powodu, że „nigdzie indziej [...] chry-

Oznacza to ponadto, iż sama filozofia chrześcijańska możliwa jest jedynie wówczas, gdy i filozofia, i teologia – zachowując swoją metodologiczną specyfikę i *respekt* wobec swoich źródeł – pozostaną „istnościami" nie opozycyjnymi, lecz otwartymi na wzajemne „prześlizgi, wpływy i współprzenikanie". To z tego tytułu, Autor pracy *Chrystus filozofów* przypomina usilnie, że istotnie Jezus Chrystus „ma coś do powiedzenia filozofom", z czego wynika, iż chrystologia jako dyscyplina naukowa (wiążąca się „wyłącznie z bytem i osobą Chrystusa") „przenika" filozofię jako taką, czyniąc to „w sposób chrześcijański", czyli odsłaniając i reflektując to wszystko, co dla chrześcijaństwa jest kluczowym nerwem – doktrynalnym, ale i szerzej – kulturowym[40]. Z tego punktu widzenia, zauważa X. Tilliette, „byłoby dziwne", gdyby właśnie chrystologię jako rdzeń kultury zachodniej „odesłano w sferę abstrakcji"[41] [Tilliette 1996: 25-26. 33-34. 36].

Powyższa, niezwykle cenna uwaga X. Tilliette'a odnosząca się do *filozoficzności* chrystologii, a nawet więcej (głębiej) – samej osoby Jezusa Chrystusa, w oczywisty sposób koresponduje z Jego obrazem (równie głęboko filozoficznym) wyłaniającym się z samej narracji biblijnej (zasadniczo nowotestamentalnej). Zwraca na to uwagę J. Wojtysiak, który, rekonstruując *sylwetkę* Jezusa z Nazaretu, jaka się wyłania z kart Nowego Testamentu, podkreśla następujące, kluczowe fragmenty tejże sylwetki, a mianowicie (poniżej zamieszczam skrótowy jej schemat):

(1) „bycie podmiotem wydarzeń nadprzyrodzonych [...]";
(2) „dokonanie co najmniej kilkudziesięciu cudów różnych rodzajów [...]";
(3) „posiadanie wiedzy niedostępnej dla (zwykłych) ludzi [...]";
(4) „odznaczanie się moralną doskonałością, a w szczególności wrażliwością na potrzebujących i odrzuconych";
(5) „apodyktyczne i oryginalne nauczanie o Bogu, zbawieniu i moralności [...]";
(6) „występowanie wobec ludzi jako postać dla nich centralna [...]";
(7) „wielokrotne odpuszczanie ludziom grzechów (co judaizm zastrzegał wyłącznie dla Boga)"[42];
(8) „samoświadomość misji zbawczej dokonanej przez cierpienie na krzyżu";
(9) „samoświadomość osobistej i szczególnej relacji z jedynym Bogiem jako własnym Ojcem" [Wojtysiak 2009: 95].

---

stologia tak bardzo nie potrzebuje filozofii, która [...] oświeca swym światłem" [Tilliette 1996: 136].

[40] To z tej racji, na innym miejscu X. Tilliette stwierdza, że „jest nie do pomyślenia, by filozofia jako taka pozostała nie tknięta przez naukę o Chrystusie" [Tilliette 1996: 65].

[41] „Byłoby dziwne" – jak mówi X. Tilliette – zwłaszcza aktualnie, kiedy „chrześcijaństwo zaczyna inspirować i ożywiać na nowo filozofię" [Tilliette 1996: 36].

[42] Zob. więcej o interpretacji kwestii: Jezus Chrystus a judaizm w [González de Cardedal 1998: 357-360]; zob. na ten temat więcej – Rosik 2004 oraz Tenże 2008.

Na tej podstawie uzasadnione wydaje się wyartykułowanie jednego fundamentalnego wniosku, a mianowicie tego, że – jak mówi K. Góźdź – „Chrystologia Logosu jest z samej Bożej ontologii i Bożej ekonomii procesem wypowiadanego Słowa przez Ojca", czyli – wyrażając się ściśle teologicznie (dogmatycznie), jest „procesem pochodzenia Syna od Ojca". Oznacza to, że osobowe „Słowo-Logos jest żywą rzeczywistością udzielającego się sensu", sensu, „który stał się człowiekiem" [Góźdź 2011: 245-246]. Oznacza to konsekwentnie, iż sama filozoficzna chrystologia nie jest w sensie ścisłym –

(1) efektem „racjonalistycznej redukcji jej ujęcia teologicznego"
oraz
(2) nie stanowi „prostej prezentacji obrazu Chrystusa w filozofii religii" [Kita 2005: 10].

W celu analitycznego uzasadnienia postulowanych w tej książce filozoficznych podstaw chrystologii (filozoficznej) i jednocześnie osłabienia ewentualnych zarzutów co do właściwego jej kontekstu odkrycia i uzasadnienia, proponuję (za M. Trepczyńskim[43]) stosowanie nazwy „Chrystologika" (Ch_L). Oznacza ona filozoficzną (*logiczną* – racjonalną, wyjaśniającą) refleksję bazującą w punkcie wyjścia na ustaleniach teologii naturalnej (TN) i skoncentrowaną na analizie (ontologicznej, antropologicznej i epistemologicznej) Osoby Jezusa Chrystusa. Badawcze podłoże tak pojętej Ch_L stanowi pakiet analiz w zakresie antropologii filozoficznej, którą – ze względu na nachylenie Ch_L i jej antropologiczne konotacje, proponuję nazwać antropologiką (An_L). Następne dwa obszary wspomagające dyskurs Ch_L, to ontologia – tutaj analogicznie – ontologika (On_L) oraz epistemologia – tutaj epistemologika (Ep_L).

[43] M. Trepczyński nie używa nazwy „Chrystologika" zamiennie z nazwą „chrystologia filozoficzna". Ta pierwsza jest – według niego – jedną z *trzech logik*, za pomocą których oddajemy analityczność dyskursu teologii naturalnej w kontekście szeroko rozumianych (racjonalnych) „ścieżek myślenia". Pozostałe dwie logiki, to „logika Trójcy" (i „istoty Bożej") oraz [LBZ] „logika bytu zmysłowego" [Trepczyński 2013b: 220 oraz 2013a: 75].

Rozdział pierwszy

Istnienie i natura Boga – argument z *prostoty różnicy*

Dzieje szeroko rozumianej myśli teodycealnej przekonują, że argumentacja na rzecz istnienia Boga winna przyjąć postać integralnego *pakietu* wyjaśnień. Jakkolwiek sposób rozumowania św. Augustyna, św. Anzelma z Canterbury, św. Tomasza z Akwinu i innych myślicieli wydaje się jak najbardziej słuszny i zupełnie uzasadniony, to jednak dla jego uprawomocnienia należy wskazać bardziej jeszcze pierwotny *punkt wyjścia*. Pojawia się bowiem problem (znaczenie pytania): w jaki sposób, czy raczej dlaczego poszukujący ostatecznych wyjaśnień dla rzeczywistości człowiek, czyli podmiot uniesprzeczniający świat w jego istnieniu (problematyka On_L), funkcjonowaniu oraz racjonalnym poznaniu (problematyka Ep_L) pyta o Boga, czyli rację, ostateczną jego przyczynę (domena TN). Można wstępnie stwierdzić (założyć), że istnieje w człowieku jakaś pierwotna *dana* – intuicja[44], naturalna inklinacja, przeczucie, wrodzona mu pytajność umożliwiająca, a więc i uzasadniająca pytanie o Boga[45]. Z tego punktu widzenia zasadne wydaje się spostrzeżenie, iż także aposterioryzm-realizm myśli Akwinaty ma swoje *uprzednie* racje – racje o charakterze apriorycznym[46].

[44] Jest ona – jak chce J. Wojtysiak – „pewną odmianą poznania (czynności poznawczych) lub wiedzy (ich wiedzy)" [Wojtysiak 2012: 28; zob. więcej: 39-41].

[45] Są autorzy, w przekonaniu których intuicja jako typ poznania bezpośredniego i swoistego „przeczucia" leży u podstaw każdego rodzaju refleksji (intelektualnej), a więc także refleksji w polu poznania Boga. Np. J. Wadowski twierdzi, iż „intuicja jako *sposób bycia* człowieka generuje fundamenty dla refleksji człowieka nad sobą, jak też nad światem czy Bogiem" [Wadowski 2013: 69; zob. 74-76].

[46] Oto rozumowanie S. Judyckiego, w obrębie którego porządkuje argumentacyjne napięcie pomiędzy dowodzeniem apriorycznym i aposteriorycznym na przykładzie *ratio Anselmi*: „Czy ta wersja dowodu ontologicznego jest wersją aposterioryczną, tzn. wersją odnoszącą się do faktu możliwości wypowiedzenia tego zdania? Na to pytanie można zareagować pytaniem: czym jest aprioryczny dowód istnienia Boga? W końcu przecież każdy tzw. dowód aprioryczny istnienia Boga musi być aposteriorycznym w tym znaczeniu, iż musi wyprowadzić poza sferę samych treści myśli do sfery poza-myślowego istnienia. To poza-myślowe istnienie Boga nie jest jednak Jego istnieniem realnym, gdyż Bóg, którego szukamy w dowodzie, nie istnieje realnie, jeżeli przez istnienie realne będziemy rozumieli lokalizowalność w czasie i przestrzeni oraz bycie poddanym oddziaływaniom przyczynowym. Bóg nie istnieje realnie, lecz istnieje absolutnie. Nie ma tu też sensu żadne pojęcie zewnętrzności, gdyż Bóg, którego istnienie mamy wywnioskować, nie jest zewnętrzny wobec czegokolwiek. Jego istnienie inheruje w każdym bycie, a więc także inheruje w tym nieokreślonym bycie, jakim jest myśl, od której wychodzi ten dowód". *Nota bene*, sama *ratio Anselmi* nie jest „aposteriorycznąwersją dowodu apriorycznego" [Judycki 2005: 22-23).

Konsekwentnie zatem, nie oznacza to, że sam aprioryzm, jako nieoparty pierwotnie na ustaleniach pochodzących z doświadczenia i analizy faktów, jest czymś (skrajnie) nierealistycznym. Istnieją bowiem inne (realne) *poziomy* rzeczywistości, niż tylko ten wypływający z realizmu empirii[47]. Z tego tytułu musi więc istnieć (jest dopuszczone, by istniał) jakiś inny, alternatywny do nich *dostęp*. Świadczą o tym zarówno żmudne poszukiwania samej filozofii, jak i sprzężone z nią inne typy naukowego poznania. „Wydaje się – mówi S. Judycki – [...], że jak dotąd nauki nie dały żadnych ostatecznych rozwiązań i że pod tym względem nie różnią się od filozofii. Można więc powiedzieć – konkluduje dalej – że zarówno filozofia, jak i nauki zmierzają do tego samego celu, którym jest odkrycie prawdy o świecie. Z tego, że dotąd nie udało się osiągnąć żadnych ostatecznych rozwiązań w żadnej dziedzinie, z pewnością nie wynika, iż jest to w ogóle niemożliwe [Judycki 2012a: 9]. Poznawanie prawdy, odkrywanie tego, jaka jest najgłębsza istota bytu – dlaczego on istnieje, w jaki sposób działa i w jakim celu istnieje i działa, jest swoistą drogą, ścieżką myślenia. Taka (prawdopodobnie) jest natura samej prawdy. Jest ona –

(1) fundamentalnie jedna i, jak wyjaśnia A.B. Stępień,
(2) niezależna,
(3) niezmienna
(4) i niestopniowalna [zob. Stępień 1971: 71-72],

ale jest także ontycznie i poznawczo dynamiczna; ostatecznie, dynamiczna na sposób kreatywności (dynamiki) osoby, która jej jednak nie tworzy, lecz stopniowo odczytuje.

1. Intuicja pierwotna – absolutna *inność* Boga wobec świata

Mądrościowa (filozoficzna) afirmacja Boga, a zatem – z tego punktu widzenia – afirmacja konieczności Jego istnienia oraz *sposób* działania Boga w stosunku do świata, ostatecznie stanowi misterium. Oczywiście, chociaż sam Bóg (Bóg *sam w sobie*) jest absolutnie samozrozumiały, samouzasadniający się, to jednak dla starającego się Go od-poznać człowieka nie jest w swej istocie poznawalny wprost. Tak więc, jest On w sobie całkowicie zrozumiały, ale w sensie ścisłym jako *granica myślenia*, to znaczy, inaczej mówiąc – poza możliwością odnoszenia się poznawczego do jakichkolwiek struktur, odniesień zewnętrznych, które (same w sobie) mogłoby być uzasadnieniem, czy też racją Jego bytowości. Bóg istnieje niezaprzeczalnie, ale –

[47] Ludzkie doświadczenie istnienia – tego, co (w jakikolwiek sposób) istnieje jest „dwuskładnikowe". Za to, co istnieje –

(1) „uznajemy te przedmioty, które stawiają nam opór",
a także
(2) „za istniejące uznajemy te rzeczy, które w pewien sposób stają się fenomenalnie (zjawiskowo) obecne lub mogą stać się tak obecne" [Judycki 2010: 195].

(1) z jednej strony nie jest Istotą „z tego świata”[48],
(2) a z drugiej – jest z nim bardzo (ontycznie na mocy partycypacji bytu oraz *czysto* personalnie) *związany*.

Rysuje się tutaj swoisty paradoks – istnienie i natura Boga odsłania się jako coś intuicyjnie *oczywistego* i zarazem w zupełności *odmiennego*. Paradoks ów polega na tym, że w sposób racjonalny (dorzeczny – kierowany przedmiotową oczywistością) nie da się zanegować faktu istnienia Boga, gdyż, poza rozwiązaniami absurdalnymi, nie jest możliwe racjonalne zaprzeczenie stanu realnego – danego aktualnie stanu rzeczy, który (realnie) istnieje. Stąd też pojawia się wniosek, iż (po prostu) „można wiedzieć, że Bóg, posiadający określoną naturę, istnieje”. Ta wiedza jest w pełni racjonalna (logiczna). Jest swoistym argumentem przemawiającym za tym, że istnieje zupełnie obiektywny „dostęp do prawdy” [Judycki 2010: 31]. „Nie dlatego istnieje Bóg – wyjaśnia w związku z tym, referując stanowisko św. Anzelma z Canterbury, S. Swieżawski – że są na to dowody, ale dlatego mogą być dowody Jego istnienia, że Bóg naprawdę jest” [Swieżawski 2000: 446].

Wydaje się więc, że wszelkie filozoficzne (i pozafilozoficzne) poglądy, które suponują *ateizm* (i także gdzieś w tle – globalny sceptycyzm) jako całkowitą negację istnienia Boga jako Istoty *nielogicznej*, bo nieweryfikowalnej na sposób *empiryczny*, odcinają się tym samym od afirmacji racjonalnego układu rozumienia świata, z tej prostej przyczyny, że ten ostatni logicznie (i realnie – ontycznie i empirycznie) istnieje [zob. Mrzygłód 2011: 31nn; zob. bogate analizy filozoficzne w panoramie historycznej i w dyskusji z naukami przyrodniczymi: Marmelada 2014]. Na jakimś etapie swojej argumentacji i z jakichś powodów (niekoniecznie racjonalnych – pokierowanych zasadą nie-sprzeczności) akceptują one błędne (w zasadzie nieuzasadnialne) założenia, ponieważ jeśli nie można dokonać afirmacji istnienia jakiegoś przedmiotu (w tym wypadku Boga), to tym samym – na bazie obowiązywalności analogicznych przesłanek logicznych – nie jest możliwe zaprzeczenie istnienia tegoż *przedmiotu*.

Istnieją więc ewidentne racje za istnieniem Boga – Istoty absolutnie *różnej* od znanych z poziomu empirycznej weryfikowalności bytów, natomiast nie istnieją racjonalne powody (logiczne, czyli w ramach racjonalności – motywy) do braku takiej afirmacji[49]. Warto przy tym dodać, że wspomniana *rożność* (*odmienność*) Boga względem świata ma swoje źródło – jak słusznie sądzi Z.J. Zdybicka –

w „niezwrotności”
oraz
(2) w „antysymetryczności”

[48] Są to słowa Jezusa Chrystusa, jakie wypowiedział do Poncjusza Piłata podczas swojego sądu – zob. J 18,36.

[49] Logiczny rozbiór (m.in. tak rozumianej – *logicznej*) analogiczności (w tle ujęć tzw. teologii negatywnej) opisuje J.M. Bocheński w [Bocheński 1990: 87-90].

relacji, jaka zachodzi pomiędzy światem a Bogiem, co sprawia, iż –

(3) „nie dotyczą jej prawa przechodniości" [Zdybicka 1972: 170-171].

Analogiczną uwagę formułuje E. Gilson twierdząc, że –

(1) „nie zachodzi żaden realny stosunek pomiędzy Bogiem a światem, lecz

(2) tylko pomiędzy rzeczami a Bogiem" [Gilson 1987: 336].

Poczynione tutaj uwagi wydają się zbieżne z tezą postawioną przez M. Trepczyńskiego, według którego „droga negacji" w racjonalnym porządku rzeczy ma za zadanie „zaprzeczyć nie samo zdanie twierdzące", ale ujmowany przez nie „sens", ale w tym wyłącznie celu, aby odzyskać (od-poznać) „nowy sens", czyli taki sens, który logicznie spoi ustalenie „zdania twierdzącego i zdania przeczącego" [Trepczyński 2013a: 74]. W przeciwnym razie, przeczenie jako takie nie ma sensu, byłoby bowiem czystym zabiegiem sceptycznym, niepozostającym bez konsekwencji – ślepego agnostycyzmu, czy też antyracjonalizmu. Wracając do problemu samego argumentowania istnienia Boga, zauważyć należy, za opinią S. Judyckiego, iż dowód Jego istnienia jest w swej istocie „zbiorem rozumowań, które prowadzą do przekonania, że Bóg – jako byt określony co do niektórych swoich atrybutów – istnieje i do przekonania, że nie może być inaczej". A zatem, wspomniany dowód „jest zbiorem rozumowań, które – gdy są przeprowadzone poprawnie – dają wiedzę o charakterze koniecznym, a podmiotowym korelatem tej konieczności jest pewność" [Judycki 2010: 42][50].

Dla merytorycznego, a także metodologicznego porządku refleksji tutaj czynionych proponuję przyjąć następujący *schemat* myślenia i argumentowania w obrębie teizmu, który podsuwa J. Wojtysiak w swej pracy *Spór o istnienie Boga* [2012]. Jego analityczna przejrzystość odnosi się do refleksji wyjściowej – doboru teistycznej argumentacji na rzecz istnienia Boga, ale także refleksji szerszej – uzasadniającej zrąb naczelnych tez chrześcijaństwa, z podkreśleniem tego jego *wnętrza*, jakim jest (tutaj głównie filozoficzna) chrystologia[51].

Oto rzeczony powyżej schemat twierdzeń teizmu [Wojtysiak 2012: 9] wraz z odpowiadającymi im (wyjaśniającymi je) tezami [Wojtysiak 2012: 10]:

„(i) istnieje dokładnie jeden, różny od świata, byt samowystarczalny (absolut)", a zatem:

[50] Kategoria *pewności*, głównie na kanwie kryteriologii J.L. Balmesa, zostanie omówiona szerzej w dalszych częściach książki.

[51] A propos owych fundamentalnych tez chrześcijaństwa w optyce filozoficznej, M. Kita zauważa zarysowujące się tutaj napięcia: „Paradoks chrześcijańskiego podejścia – pisze on – do filozofii wyraża z jednej strony wzajemnie przeciwstawienie *nauki krzyża* i *mądrości słowa* u Pawła (1Kor 1,17-18) oraz Jerozolimy i Aten u Tertuliana, z drugiej zaś obecne w Liście do Rzymian (1,20) i Dziejach Apostolskich (17,23) nauczanie o rozumowym poznaniu Boga oraz teoria Justyna Męczennika o *ziarnkach Logosu*, inicjująca sojusz z greckim rozumem przeciwko pogańskim mitom" [Kita 2005: 8].

„teza (i) to teza naturalnej proto-teologii, uzasadniającej istnienie takiego bytu, jakim Bóg (o ile istnieje) musi być" [zob. wniosek: Wojtysiak 2012: 97];

„(ii) byt ten pozostaje wobec świata w relacji stwarzania",
a zatem:
„teza (ii) to teza naturalnej teologii relacyjnej, ustalającej stosunek między światem a tym bytem";

„(iii) byt ten ma charakter osobowy i odznacza się doskonałością",
a zatem:
„teza (iii) to teza naturalnej teologii atrybucyjnej, rozpatrującej właściwości tego bytu (tzw. przymioty Boga)";

„(iv) byt ten jest godny czci i objawia się ludziom;
„(v) dysponujemy dobrymi racjami na rzecz wiarygodności chrześcijańskiego przekazu o objawieniu się tego bytu",
a zatem:
„tezy (iv) i (v) to tezy naturalnej teologii praktycznej i proto-chrystologii, związanych z problemem osobowych relacji między człowiekiem a Bogiem[52] (w tym z kwestią wyboru religii i rozpoznania objawienia)"[53].

Podsumowując tok rozumowania J. Wojtysiaka dodajmy, iż wynika stąd, że rzeczona tutaj teoria (wersja) teizmu oznacza pogląd, według którego „racją niepustości zbioru *S* [„istnienia naturalnych i podstawowych indywiduów tworzących nasz świat"] jest przyczynowe działanie transcendentnego[54] i (doskonale) osobowego bytu[55] (ontycznie) koniecznego, zwanego powszechnie Bogiem". Rozumowanie

[52] Warto tutaj wyakcentować to, że „każda religia mieści się na linii relacji osoby do osoby", ponieważ wyłącznie istota osobowa „przeżywa swoją przygodność, niewystarczalność, ograniczoność" [Dec 2015: 19].

[53] Na innym miejscu J. Wojtysiak wyraża swoją tezę w sposób (podobny) następujący: „istnieje (dokładnie jeden) byt, który odznacza się (przede wszystkim lub przynajmniej) czterema własnościami: (ontyczną) koniecznością, transcendencją, działaniem przyczynowym sprawczym oraz (doskonałą) osobowością (w sensie bycia doskonałą osobą)" [Wojtysiak 2008: 379. 390. 400].

[54] „Byt konieczny – racja niepustości zbioru *S* – musi [...] być transcendentny względem niego nie tylko w sensie nienależenia do tego zbioru, lecz także w sensie całkowitej niezależności od jego elementów". Ponadto, zauważmy, iż wyjaśnianie „pojęcia konieczności prowadzi do metafizycznego (niestopniowalnego) pojęcia doskonałości: byt konieczny jest pełny, niczego mu egzystencjalnie nie brakuje" [Wojtysiak 2008: 380. 383].

[55] W tym natomiast przypadku J. Wojtysiak wyjaśnia swoje stanowisko w ten sposób: „Konieczność i transcendencja omawianego bytu-racji świadczy o tym, że ów byt musi być radykalnie różny od elementów zbioru *S*. Tymi elementami zaś są ciała lub byty istotnie związane z ciałami. Fakt ten wystarcza do tego, by odrzucić fizykalne wyjaśnienie niepustości zbioru *S*: jego racja nie może być ciałem lub bytem istotnie związanym z ciałem" [Wojtysiak 2008: 282].

to przybiera zatem miano „transcendentnego kauzalizmu", który – według różnych jego opcji – może być kauzalizmem:

(a) kontyngencjalnym,
bądź też
(b) necesarystycznym.

Z kolei kauzalizm transcendentny necesarystyczny (b) może przybrać postać:

(b_1) bezpośrednią – zgodną z kryteriami teizmu („byt konieczny wprost *wytwarza* elementy zbioru *S*")
lub
(b_2) pośrednią – odpowiadającą stanowiskom posiłkującym się kryteriami emanacjonizmu („byt konieczny czyni to za pomocą *pozaświatowych* pośredników") [Wojtysiak 2008: 379].

Z analiz tych wynika, że – jak twierdzi J. Wojtysiak – „najbardziej rozwiniętą i najlepiej uzasadnioną odmianą kauzalizmu transcendentnego jest teizm", z uwagi na to, że dobrze umotywowaną „racją niepustości zbioru *S* jest przyczynowe działanie transcendentnego, osobowego (i doskonałego) bytu ontycznie koniecznego", czyli Boga. Afirmacja tak pojętego teizmu zakłada uznanie „mocnej zasady racji", która posiada pakiet trzech (*kompatybilnych*) uniesprzecznień:

(a) bądź uzasadnień opartych na intuicji;
(b) bądź ujawniających konsekwencje jej („mocnej zasady racji") zaprzeczenia, czy choćby tylko braku akceptacji (sytuacja taka prowadziłaby do „bytowej anarchii", czy też „egzystencjalnej nieprzewidywalności");
(c) czy też odwołujących się do zasady przyczynowości [Wojtysiak 2008: 439][56].

Zwraca na to również (bardzo często) uwagę M.A. Krąpiec. Oto jedna z takich opinii: „Bez konieczności istnienia Absolutu jako bytu przez siebie, świat byłby nie tylko nieracjonalny; świat byłby absurdalny, gdyż nie mając racji istnienia w sobie i zarazem nie mając racji istnienia poza sobą, niczym nie różniłby się od nicości" [Krąpiec VII: 449]. Jak widać, intuicyjno-analityczna argumentacja J. Wojtysiaka zbiega się tutaj z naczelnymi tezami realistycznej metafizyki głównego współtwórcy Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej [zob. Wojtysiak 2008: 444, przypis 3].

[56] Dodajmy tutaj, że G. Oppy [2013, rozdz. trzeci i czwarty)], poddając krytyce stanowisko teistyczne i tym samym opowiadając się zdecydowanie za naturalizmem, wyróżnia dwa jego typy (zresztą analogicznie, jak czyni to z podziałem teizmu) – „naturalizm minimalny", który redukuje przyczynowość do obszaru natury i „naturalizm standardowy", w odsłonie którego nie istnieją żadne (poza samą naturą) związki przyczynowe, a więc racje w jakiś sposób wykraczające poza naturę.

Zarysowany powyżej zestaw (zwłaszcza) twierdzeń (i – v) i tez odpowiada stanowisku w sprawie rozumienia teizmu, jakie prezentuje J. Herbut w *Leksykonie filozofii klasycznej* [1997: 505]. Formułuje on następujące, konieczne (niezbywalne) charakterystyki teizmu:

(1) jest „doktryną o Bogu jako jednej, najwyższej, osobowej istocie, która stworzyła świat z niczego";

(2) „teizm jest monoteizmem w teorii i w religijnym kulcie, tzn. głosi, że jest tylko jeden Bóg o takiej naturze, że obok Niego nie może istnieć żaden inny bóg";

(3) „w konsekwencji odrzuca również hipotezę o istnieniu innego absolutnego pryncypium, przeciwstawnego Bogu, które miałoby być źródłem materii lub zła w świecie";

(4) dlatego też, „od panteizmu teizm odróżnia się ostro przez tezy o stworzeniu świata z nicości (*creatio ex nihilo*[57]), o substancjalnej odrębności Boga od świata oraz Jego osobowej naturze. Przeciw deizmowi teizm broni tezę, iż Bóg podtrzymuje stworzenia w istnieniu (*continua creatio*) oraz współdziała z nimi, jak i tezy o opatrzności";

(5) Ponadto, J. Herbut zauważa, iż „współcześnie występuje także szersze rozumienie terminu *teizm*, utożsamiające go *naturalną teologią* lub nawet z *monoteistyczną religią objawioną* (chrześcijaństwo, judaizm, islam). Wydaje się jednak – podkreśla – że takie odejście od pierwotnego znaczenia *teizmu* jest niefortunne, ponieważ rozmywa jego zakres i może powodować nieporozumienia".

Analizując te stanowiska można zauważyć, że podejście J. Wojtysiaka[58], szczególnie to wynikające z treści przedstawionych w twierdzeniach (iv) oraz (v) jest – w pewnej szczegółowej opozycji do (4) uwagi J. Herbuta – bardziej uzasadnione. Wydaje się bowiem, że lepiej wyraża wyartykułowane poniżej *składowe* teizmu i wiąże je z modelową jego eksplikacją, jaką prezentuje chrześcijaństwo. Wspomniane, istotne (konieczne) *kryteria* pełnego (integralnego) myślenia i (uzasadnionego) argumentowania teistycznego to założenia ($Z_{1\text{-}6}$)[59] o tym, że:

---

[57] Oto (za J. Wojtysiakiem) charakterystyka Boskiego działania w ramach koncepcji *creatio ex nihilo*:

(1) jest to „działanie absolutu w sposób sprawczy, a nie emanacyjny ('z-sobny')", co oznacza, że „prowadzi do powstania (istnienia) świata jako (realnego) bytu od niego odrębnego";

(2) jest to działanie, które „nie wymaga istnienia żadnego (różnego od absolutu) materiału lub narzędzia", co z kolei oznacza, że „'przed' istnieniem świata istnieje tylko absolut" [Wojtysiak 2012: 153].

[58] Warto tutaj dodać, że J. Wojtysiak, mówiąc o monoteizmie (na przykładzie chrześcijaństwa), mówi o jego charakterystyce personalnej: „Przez personalny monoteizm – mówi on – rozumiem zespół przekonań, wedle którego istnieje jedyny Bóg-osoba, który nie tylko stworzył świat, ale także kocha i troszczy się o każde stworzenie – nawet do granic współ-odczuwania z nim" [Wojtysiak 2009: 103].

[59] Np. w analizie dowodu ontologicznego M. Tkaczyk zauważa, że jego założenia „pretendują do aprioryczności, a często nawet oczywistości" [Tkaczyk 2011: 87]. Przy czym, należy podkreślić to, że – przynamniej w jakiejś mierze – jedno i drugie, a więc aprioryczność i oczywistość, są swoiście *kompatybilne*, poniekąd *samowyjaśniające się*.

(Z_1) Bóg jest bytem absolutnym, tzn. doskonałym;

(Z_2) jako taki (1) jest absolutnym Stwórcą stwarzającym świat *ex nihilo*;

(Z_3) zgodnie z ustaleniem (2) jest bytem transcendującym cały (stworzony przez siebie bez żadnego *uprzedniego*, czy też w jakiś sposób *poza Nim* istniejącego materiału) świat;

(Z_4) teza zawarta w (3) jest niesprzeczna z faktem Jego immanencji;

(Z_5) z treści (1-4) wynika, że jest bytem osobowym;

(Z_6) istniejąc i działając w ten sposób (1-5), ma pełny (absolutny) wgląd w całą rzeczywistość poza Nim, co zakłada Jego (teologicznie, ale także filozoficznie rozumianą) opatrzność [por. Tupikowski 2008: 24][60].

1.1. Specyfika intuicyjnego (naturalnego) poznania Boga

Splot ludzkich przekonań na kanwie poznania spontanicznego, przedrefleksyjnego, przednaukowego – bez uświadomionych wyraźnie celów poznawczych, poznania naukowego[61] – ukierunkowanego metodycznie na ściśle określone obszary wyjaśnień, zwłaszcza uzasadnienia w obrębie specyfiki refleksji filozoficznej[62], ale także naturalne doświadczenie egzystencjalne człowieka komunikuje to pryncypialne – pierwotnie intuicyjne przeświadczenie, że –

(1) istnieje Bóg

oraz tę nieweryfikowalną źródłowo pewność, iż –

(2) w swej naturze jest On absolutnie –

(2^1) i ontycznie,

(2^2) i epistemicznie,

(2^3) i aksjologicznie odmienny (odrębny) od samego człowieka, jak i całej rzeczywistości[63].

---

[60] W tle przywołanych wyżej charakterystyk teizmu przywołajmy stanowisko G. Oppy'ego, który w książce *The Best Argument Against God*, który – w opozycji wobec teizmu – opowiadając się za naturalizmem, rozróżnia dwa rodzaje teizmu – „teizm minimalny" i „teizm standardowy". Z pierwszym kojarzy filozoficzne podejście, które twierdzi, że Bóg jest fundamentem i racją wszystkiego co istnieje, a zatem przyczyną tak samego istnienia, jak i ontycznych kwalifikacji tego, co istnieje. Natomiast stanowisko drugie głosi ponadto, iż Bóg rozumiany jako przyczyna istnienia, sam w swojej naturze realizuje takie atrybuty jak: doskonałość (wewnętrzna dobroć), wszechmoc oraz wszechwiedza (zob. 2013, rozdziały III i IV).

[61] Warto w tym miejscu nadmienić, że poznanie naukowe, będące z wielu powodów typem poznania wyróżnionego, posiada swoje (naturalne) granice [zob. Buczkowska 2011: 19-36]. Autorka wskazuje na fakt, że ludzkie poznanie (w swoich analizach koncentruje się na poznaniu naukowym) posiada swoje ograniczenia. Wspomnianą graniczność nauki uwypuklają dodatkowo zwykle spory filozoficzne.

[62] Wyjaśnianie filozoficzne charakteryzuje się tym oraz tym się wyróżnia spośród innych typów poznania naukowego, że przekracza dyskurs konkretnych dyscyplin naukowych, dzięki czemu zyskuje zdolność wypowiadania swoich ustaleń z wyższej jakby perspektywy [por. Audi 1988: XVII].

[63] Zob. [Bocheński 1990: 85-87].

Sama zaś TN – filozofia Boga odsłania się jako „możliwość" metodycznego, „samodzielnego myślenia o Nim" [Grabowski 2010: 8][64]. Wzmacnia ją metafizycznie rozświetlany projekt ludzkiej egzystencji – egzystencji otwartej na horyzont transcendentny, chwytający prawdziwy sens istnienia [Tarnowski 2005: 120nn. 127].

Odmienność Boga w stosunku do stworzeń oddaje – w przekonaniu M. Trepczyńskiego – postulat „logiki teologii negatywnej". Uważa on, że „teologia negatywna może być sposobem mówienia o Bogu stosowanym w ramach teologii filozoficznej, przede wszystkich jednak wydaje się być właściwą metodą teologii objawionej, a konkretnie chrześcijańskiej, ponieważ zakłada radykalną odmienność Boga w stosunku do stworzenia i przez to – Jego niepełną poznawalność. [...] Kluczowym momentem teologii negatywnej – argumentuje dalej – jest operacja negacji. Trzeba jednak zaznaczyć, że różni się ona od negacji znanej jako jednoargumentowy spójnik czy funktor logiki klasycznej. Operacja negacji w teologii negatywnej nie prowadzi bowiem do zdania sprzecznego ze zdaniem negowanym. Powoduje ona, że abstrahuje się od atrybutu, o którym oba sprzeczne zdania traktują, w takim sensie, w jakim to robią. Celem tego jest zaś powrócenie do rozważenia tego atrybutu, ale w innym, doskonalszym sensie. Droga negacji ma więc zaprzeczyć nie samo zdanie twierdzące, lecz ujęty w nim sens, by odnaleźć nowy sens, łączący zdobycz zdania twierdzącego i zdania przeczącego" [Trepczyński 2013a: 73-74]

Myślenie to jest zawsze zakorzenione w fundamencie o proweniencji ściśle ontologicznej. Z tej perspektywy patrząc, nośność ustaleń TN zasadza się na fundamentalnym polu analiz metafizycznych (ontologicznych), a mianowicie na próbie odpowiedzi na pytanie, w jakich różnych sposobach istnienia *wyraża się* wszystko to, *co* i *jak* istnieje, czy, mówiąc inaczej – w jakich *obszarach* istnienia *mieści się* wszystko, co w jakikolwiek sposób jest realne – jest czymś rzeczywistym (powtórzmy tu raz jeszcze, że tym, co realne jest nie tylko to, co jest weryfikowalne na sposób empiryczny).

Z tego punktu widzenia, stosując dogodny klucz interpretacyjny podawany przez rozwiązania klasyczne (mam tu na myśli głównie stanowisko filozofii realistycznej – arystotelesowsko-tomistycznej), możliwe jest wskazanie takich oto sposobów istnienia (I), czyli tego, co na różne sposoby istnieje (istnieje *samodzielnie*, bądź jest w czymś zapodmiotowane lub wobec czegoś zrelacjonowane, czy też ma jakiś inny *typ* istnienia, jak jest to np. w przypadku tzw. bytów intencjonalnych, czy nawet (czysto) wirtualnych (jak np. w ostatnio *odkrywanej* dziedzinie informatycznej – w *świecie* cyfrowym):

[64] TN, o której tutaj mowa należy odróżnić od teologii w jej sensie właściwym, a zatem od teologii rozumianej jako „rewelacjonizacja wiedzy naturalnej o życiu ludzkim w stosunku do Absolutu". Takie jej ujęcie wyznacza jednocześnie jej obszar badawczy i cel: „Właściwym kontekstem myślenia teologicznego jest postawa traktująca Boga jako Osobę, Cel i Wzór oraz wyrażająca wobec Niego ludzkie uczucia i harmonizująca wiarę z wiedzą rzetelną" [Kamiński 1992: 317-318].

(I_1) istnienie substancjalne (podmiotowe) – *in se*;
(I_2) istnienie akcydentalne (przypadłościowe) – *in alio*;
(I_3) istnienie relacyjne (ze względu na coś) – *ad aliud*;
(I_4) istnienie intencjonalne (np. dzieło sztuki);
(I_5) istnienie wirtualne (np. istnienie OS – systemu operacyjnego, istnienie pamięci operacyjnej).

Jak się jednak wydaje, przybliżone tu (faktyczne-realne oraz możliwe) sposoby istnienia nie obejmują wszystkich możliwych sposobów istnienia. Z całą pewnością, powyższy *schemat* tego, *co* i w *jaki* sposób istnieje nie uwzględnia istnienia doskonałego, a zatem takiego istnienia, które – pod pewnym względem (na bazie analogii – niedoskonałym) *przypomina* istnienie substancjalne (jest w jakiś przybliżony sposób analogiczne), ale nim – ze względu na jego naturalną przygodność, skończoność – absolutnie nie jest. Intuicyjnie zatem *widać*, że *schemat* ten nie uwzględnia istnienia Boga, który – aby posłużyć się powyższym sposobem eksplikacji – jest (byłby) takim istnieniem (nieskończenie doskonałym), które jest – *in se*, ale koniecznie także *per se*. Oznacza to, że refleksja o Bogu – Jego istnieniu (i naturze) winna iść, oczywiście – racjonalnym, ale tym samym – wyraźnie intuicyjnym tropem; a więc tropem *przeczuwającym* Jego nieskończoną i (w zasadzie) niewyrażalną w języku (na sposób znakowy) *inność*.

Intuicja tej *inności* składa się, przynajmniej w jakiś przybliżony sposób, na rozumienie (wyjściowe *przeczucie*) Boskiej doskonałości. Przedwstępnie – za przywołaną przez J. Wojtysiaka „intuicją przygodności" (IP) oraz „intuicją racjonalności" (IR) – można powiedzieć, że –

(1) Bóg jest w swej naturze doskonały, w znaczeniu – absolutnie samowystarczalny[65];
(2) charakteryzuje się realizacją „niewyczerpalnej mocy", dalej –
(3) „panowania nad stworzeniami", jak również –
(4) transcendowania „ich pod rozmaitymi względami".

A zatem, wracając do wspomnianej Jego (z istoty) *inności*, niemożliwe wydaje się nawet tylko pomyśleć byt (pod jakimkolwiek względem) doskonalszy („*lepszy*") od Boga, który na mocy swej (jedynej, niepowtarzalnej) doskonałości jest Stwórcą powołującym do istnienia świat „z niczego" [Wojtysiak 2012: 29. 31. 193].

[65] Przywołajmy tu, dla uzupełnienia tych refleksji, intuicję Kartezjusza: „Ponieważ rozpoznałem [...] w sobie bardzo jasno, że natura myśląca różna jest od cielesnej, a zważywszy, że wszelka złożoność świadczy o zależności, zależność zaś jest oczywistym brakiem, osądziłem, iż nie mogłoby to być doskonałością w Bogu, gdyby był złożony z tych dwóch natur, i że, co za tym idzie, nie jest on z nich złożony, jeżeli natomiast istnieją w świecie jakieś ciała lub też jakieś umysły lub inne istoty niezupełnie doskonałe, to istnienie ich musi zależeć od jego potęgi w ten sposób, iż nie mogą trwać bez niego ani chwili" [Descartes 2012: 34].

Dla (analitycznego) uzupełnienia dodajmy tu, że zadomowiona w tych refleksjach nazwa „doskonałość" może być pojmowana na dwa (kompatybilne i dopełniające się sposoby) – jako doskonałość w sensie ontologicznym (DO) oraz jako doskonałość w sensie aksjologicznym (DA), przy czym, tak sugeruje autor tej dystynkcji – J. Wojtysiak – rozumienie drugie (DA) jest wtórne w stosunku do pierwszego (DO). Pochodzi stąd intuicja, że to, co jest doskonalsze ontycznie, jest też doskonalsze aksjologicznie. Skupiając się na tych dwóch polach interpretacyjnych, zauważmy zatem, że:

(1) w znaczeniu DO – doskonałość wiąże się z (jakimś) stanem dokonanym, stanem (sytuacją) spełnienia, pełnią wykluczającą jakiekolwiek braki, absolutną kompletnością;
(2) w znaczeniu DA – doskonałość przywołuje na myśl bycie „wyposażonym" we wszelkie przymioty (zalety), coś maksymalnie dobrego (cennego), coś wyjątkowo wartościowego, pociągającego zachwyt (fascynację) [Wojtysiak 2012: 217-218].

Odnosząc ten typ porządkowania *tego, co doskonałe* do Boga („absolutu") – tak, jak wyżej (Z_1): bytu absolutnego, tzn. doskonałego – trzeba (logicznie, koniecznie) skonstatować, że „absolut – byt samowystarczalny – zajmuje, jak się wyraża J. Wojtysiak, „najwyższą pozycję spośród bytów, 'deklasując' wszystkie byty różne od siebie". Pociąga to wniosek, iż Bóg (byt doskonały) w sensie (DO) oraz (DA) absolutnie te cechy przewyższa (niekończenie transcenduje). Jest bowiem, powtórzmy, „bytem samowystarczalnym", z czego wynika, że „trwałym" i „modalnie koniecznym". Następnie, jest bytem samoistnym i jako taki – powołującym do istnienia wszystko to, co racji istnienia (istniejąc, bądź mogąc istnieć) nie posiada (w sobie). Jest to ponadto istota, która nie ma jakichkolwiek: ontycznych – wedle analogii (DO), bądź aksjologicznych (moralnych) – zgodnie z analogią do (DA) – braków; jest pełnią (*wszelkich* – aktualnych i/lub potencjalnych doskonałych *właściwości*, odnoszących się lub mogących się do Niego odnosić) [Wojtysiak 2012: 218. 232-233][66].

Pointa, jaka się tutaj nasuwa jest taka, że Bóg (absolut) jako „byt pełny" (samoistny) musi w swej naturze, będącej doskonałą pełnią, mieścić w sobie wszelkie doskonałości (Jan Duns Szkot mówi – „doskonałości czyste" [Duns Szkot 1988: 52-53]), a zatem, powiedzmy – doskonałości „najlepsze" z możliwych, które – taka jest podstawowa intuicja stąd wypływająca – zakładają Jego istnienie jako istnienie osobowe. Za poparciem wniosku o personalności Boga przemawia także – jak je określa J. Wojtysiak – „potoczne przekonanie", że jest On „stwórcą osób" [Wojtysiak 2012: 232-233].

[66] Gwoli dopowiedzenia: jak z tego wynika, „absolut jest bytem doskonałym (najdoskonalszym) w tym sensie, że 'przewyższa' ontycznie wszystkie inne byty, a tym samym odznacza się wyjątkową, najwyższą, wartością" [Wojtysiak 2012: 218].

Odsłania to dwie, pod wieloma względami dopełniające się, perspektywy, a mianowicie pole dyskursu rozumu oraz – przypomnijmy ponownie – przestrzeń działania intuicji[67]. Ta ostatnia jest „jednym ze szczytowych przejawów ludzkiego ducha" – twierdzi J. Wadowski, a zatem stanowi, jak mówi, „czynnik postępu i przemian". Pod warunkiem założenia jej epistemicznej kompatybilności z analitycznością rozumu, jest dogodną platformą dla kontekstu odkrycia wielu nowych aspektów rzeczywistości, takich, których sam rozum w obszarze jego naturalnych ograniczeń, nie jest w stanie rejestrować, ani tym bardziej skutecznie uzasadniać. Dlatego też, intuicja może być „przewodnikiem" w duchowej formacji człowieka i jej „zwieńczeniem", a ostatecznie warunkiem kontemplatywnego *wglądu* w poznanie Boga [Wadowski 2013: 251][68]. „Oby Bóg dał filozofowi wgląd w to – mówi projektująco w tym samym kontekście L. Wittgenstein – co leży przed oczyma wszystkich" [Wittgenstein 1995: 179][69].

Nadmieńmy dalej, że intuicja (poznanie intuicyjne) rodzi o fundamentalnym znaczeniu pytania, a w ich centrum znajduje się pytanie o Boga, które jest kwestią wyjściową, ponieważ sytuującą się w samym *rdzeniu* ludzkiego bytowania. Pytanie o to, czy Bóg jest realnie istniejącą Osobą, czy jest najwyższym i jedynym Dobrem, czy jest Istotą bliską ludzkiej egzystencji, to przykłady takich źródłowych pytań [Ratzinger 2011a: 40]. „Można oczywiście pytać, dlaczego Bóg nie stworzył świata, w którym Jego obecność byłaby bardziej widoczna[70]; dlaczego Chrystus nie pozostawił jakiegoś innego odblasku swej obecności, który byłby przekonujący dla każ-

[67] Naturalnie, to nie oznacza, że rozum i intuicja są tu pojmowane opozycyjnie. Dla poszerzenia tej uwagi warto zaprezentować tutaj *pole* rozumienia intuicji, jakie proponuje J. Wojtysiak. W jego przekonaniu, intuicja:

„(i) jest raczej dziełem intelektu, choć może bazować na doświadczeniach zmysłowych;

(ii) polega na bezpośrednim uchwyceniu czegoś istotnego w sposób niedyskursywny, *za jednym zamachem*;

(iii) dokonuje się (w miarę) powszechnie i spontanicznie;

(iv) jej treść jawi się (wprost lub po odpowiednim treningu) jako dość prosta i oczywista" [Wojtysiak 2012: 28].

[68] J. Wadowski wyraża przy tej okazji twierdzenie, że intuicja oraz „natchnienie" są tymi składowymi ludzkich aktów poznawczych, które różnicują człowieka od „*myślącej maszyny*". Intuicja jest bowiem – jak mówi – „podstawową właściwością ludzkiego umysłu", której absolutnie pozbawione są maszyny (komputery). Podłożem intuicji jest świadomość, ale jednocześnie – jak podkreśla – „bez intuicji nie ma świadomości" [Wadowski 2013: 259].

[69] Wołanie L. Wittgensteina wpisuje się świetnie w wołanie innego myśliciela, X. Tilliette'a, który, kończąc książkę *Chrystus filozofów*, pisze: „Oby filozofowie Go [Jezusa Chrystusa – JT] uznali i przyjęli – to jest, wśród najpilniejszych spraw naszej epoki, życzenie, a od tej chwili obietnica" [Tilliette 1996: 302].

[70] Oto uwaga, jaką w tym polu refleksji (na temat objawienia i jego ściśle religijnych konsekwencji) podsuwa J. Wojtysiak: „[...] istota (idea) wcielenia Boga polega na obecności Boga wśród nas – obecności, która nie musi być teraz (dla wszystkich) obecnością namacalną. Ujawnienie *wnętrza* Boga – argumentuje dalej – to odkrycie dla nas *rąbka Tajemnicy* – odkrycie, które nie musi likwidować samej Tajemnicy ani ukrycia Boga. Z kolei zbawienie, o ile ma respektować ludzką wolność i faktyczność tego, jaki świat aktualnie jest, nie może dokonywać się (lub być uwidocznione) natychmiastowo" [Wojtysiak 2012: 281].

dego" – zauważa J. Ratzinger, ale zaraz wyjaśnia: „Jest to tajemnica Boga i człowieka, której nie potrafimy przeniknąć. Żyjemy w takim świecie – wyjaśnia dalej – w którym obecność Boga nie jest namacalną oczywistością i można Go szukać i znajdywać tylko przez otwarcie serca, przez *exodus* z *Egiptu*. W 'tym' świecie musimy się przeciwstawiać omamom fałszywych filozofii" [Ratzinger 2011a: 44], do których – zgodnie z tokiem powyższych refleksji – z pewnością należy globalny sceptycyzm, zasadzający się wyłącznie na wyjaśnianiu w polu samej tylko LBZ.

Wybrzmiewa stąd (mimo wszystko) jedna fundamentalna prawda o wcielonym LOGOSIE, który całej tej perspektywie nadaje nowy, ontyczny sens. „On pochodzi od Boga. On jest Bogiem. Ten przybyły do nas Początek inauguruje – jako Początek – nowy sposób bycia istotą ludzką" [Ratzinger 2012: 22][71]. I nie jest w polu tych ustaleń racją dla sceptycyzmu to, że „wszystko jest tajemnicą", ponieważ dzięki niej „wszystko jest prawdą" [Seewald 2011: 8]. Zbiega się tutaj zatem cała racjonalna (aletyczna) tradycja filozoficzna z fundamentalną *daną* Objawienia chrześcijańskiego. Owszem, LOGOS we wnętrzu myśli greckiej jest „sensem wszystkich rzeczy", ale jego rozumienie całą swoją pełnię zyskuje dopiero „w Logosie wcielonym, w Słowie, które stało się ciałem" [Góźdź 2011: 246].

W tym kontekście refleksji G. Barth wyraża przekonanie, że pojawiająca się często kategoria „tajemnicy" winna być rozumiana bardziej szeroko, niż tylko *ujęcie* tego, co niepoznawalne, nieznane, zakryte. Tajemnica to *sfera*, która bazuje na fakcie rozumności (zrozumienia) oraz religijnej wiary, ale je (w *misteryjny* sposób) przekracza. Obydwa pola – rozum i wiara współtworzą „przestrzeń w dochodzeniu do prawdy". Przy czym, operatywność intelektu „nie kończy się tam, gdzie pojawia się bariera poznawcza", to znaczy tam, „gdzie logiczność wynikania staje się problematyczna". Z drugiej strony – argumentuje dalej G. Barth – wiara „nie zaczyna się tam, gdzie rozum zawodzi". Wręcz przeciwnie, również wtedy, gdy całkowita „racjonalność staje się niemożliwa, rozum decyduje o racjonalnym, to znaczy uzasadnionym wiarą zachowaniu człowieka". W związku z tym, pojawia się postulat, aby w sposób nieuprawomocniony nie „przeciwstawiać tajemnicy Boga – zarezerwowanej dla sfery wiary, rozumowi". Dlatego też, refleksja na kanwie tajemnicy jako swego rodzaju przeciwstawieństwie, bądź tylko uzupełnieniu ograniczeń rozumu wydaje się być „uproszczeniem", nawet w sytuacji, kiedy ową tajemniczość da się przybliżyć i ująć tylko przez światło nadprzyrodzone [Barth 2014: 65; zob. także Moskałyk 2012][72].

[71] „Podmiotowość Chrystusa – zwróćmy tutaj na to uwagę – jest podmiotowością obejmującą, z której historia i myśl wykrawa jedynie schematy i przybliżenia" – mówi X. Tilliette. A zatem, „nie jest prawdą, że chrześcijaństwo wytworzyło sobie obraz – w takim razie byłby to bożek – który dopiero historyk oczyszcza z osadów. Wykarmiło się ono nieugaszonym życiem, które przenika wszystkie nagromadzone nawarstwienia i naloty, jest przesiąknięte wszystkimi doświadczeniami, które wzbogacają jego pamięć, nie zagrażając jej osłabieniem" [Tilliette 1996: 146].

[72] Warto w tym kontekście przywołać zespół metafor, jakie opisuje św. Bonawentura: „Niewątpliwie zatem jest prawdą – pisze on – że jak oko nietoperza ma się do światła, tak oko naszego umysłu ma się do tych rzeczy w naturze, które są najbardziej oczywiste. Albowiem gdy człowiek przyzwyczajony do

Naturalnie, oznacza to, że istnieją dwa porządki – porządek poznania na kanwie religijnej wiary oraz porządek poznania naukowego. Akt wiary zatem, akt relacji religijnej, samo jego „zaistnienie", trwanie, pogłębianie się, możliwe jest jedynie w polu relacji osobowo-osobowych, egzystencjalnych (realnych), relacji o charakterze moralnym (osoba jest podmiotem świadomym i wolnym), jak również relacji, które ze swej natury są dynamiczne oraz konieczne [Zdybicka 2006: 332-336]. Tymczasem nauka – rdzeń właściwego jej poznania – poznania, które jest naukowo weryfikowalne, zasadza się na relacjach podmiotowo-przedmiotowych, ponieważ – czymkolwiek jest jej przedmiot – uwidacznia się tu oś poznawcza podmiot – przedmiot. W obszarze poznania naukowego, czyli – jak mówi I. Dec – „w akcie wiedzy", afirmacja jakiejś treści wyrażonej w twierdzeniach dokonuje się na kanwie danych poznawczych, które są – jako rezultat poznania – wyraźnie przedmiotowe.

Wniosek stąd płynący jest taki, iż poznawcze horyzonty wyznaczane przez poznanie naukowe i poznanie przez wiarę są autonomiczne i odmienne. Wiara bowiem, oprócz elementów (czysto) poznawczych, zawiera w sobie element zawierzenia, zaufania, jakiejś głębokiej intuicji stanu rzeczy, który asymiluje i komunikuje. Jak wcześniej już o tym wspomniano, poznawczym wyrazem jej głębi jest Tajemnica, podczas gdy na płaszczyźnie dyskursu nauki racją asercji jakiegoś zdania (naukowego) jest układ faktów obiektywny, obiektywny w sensie – sprawdzalny, weryfikowalny zmysłowo, czy udowadnialny intelektualnie. Wypływa stąd wniosek, że wiara religijna jako „akt ludzkiego ducha", jest takim specyficznym aktem, który angażuje całą osobę – wraz z jej rozumnością. Ukierunkowuje ona na Tajemnicę Boga „jako na najwyższy i najdoskonalszy byt osobowy", który – na gruncie wyjaśniającej refleksji filozoficznej przybiera „miano najwyższej Prawdy, najwyższego Dobra i Piękna" [Dec 2015: 22-23. 26].

Potwierdza to absolutnie pierwotne *wyczucie*, intuicja istnienia i działania (natury) Boga jawiąca się jako „prapodstawa" wszelkich, jeszcze przedrefleksyjnych, poznawczych aporii, pośród których miejsce wyróżnione zajmuje pytanie dorozumiewane o Boga (domena LIB – zob. Trepczyński 2013a: 73). Wspomniana intuicja może być traktowana jako forma *objawienia*, którego efektem jest oczywistość Boga. Objawienie to „domaga się intuicji wiary, gdzie rozum zostaje podporządkowany prawdzie *przytłaczającej* człowieka mocą swego sensu i głębi, prawdy – jak się wyraża J. Wadowski – nie do zaprzeczenia przez rozum". Dodaje w tym kontekście ten Autor, że rozum sam z siebie nie jest w stanie „wykreować", koniecznych skądinąd, wartości oraz sensu, dlatego wyprowadza wniosek, iż są one od niego „po prostu wyższe". Tak zatem, przywołany tutaj „trop intuicyjny" komunikuje fakt istnienia wiary, która w swej wyjątkowej, poznawczej nośności przekracza rozum

ciemności bytów i ciemności odbieranych zmysłami obrazów spogląda na samo światło najintensywniejszego istnienia, odnosi wrażenie, że niczego nie widzi. Nie rozumie, że ta ciemność jest dla naszego umysłu najjaśniejszym światłem. Podobnie, gdy widzi samo tylko światło, niczego, jak mu się wydaje, nie widzi" [IM V, 4].

(„naturą wiary jest *myślenie z przyzwoleniem*" [Chromy 2014: 123])[73]. Wiara ta zasadza się na intuicyjnym przeczuciu, ale i oczywistości zarazem istnienia innej rzeczywistości, „rzeczywistości wyższej" – Boga. Wypływa stąd wniosek, że rzeczone powyżej objawienie, które jest owocem scalenia wszystkich przejawów ludzkiej intuicji (właściwej jej „natychmiastowości") jest podstawą dla działania analitycznej refleksji „procesualno-przestrzennego rozumu" [por. Wadowski 2013: 77-78][74].

Nadmieńmy tutaj jeszcze w duchu teleologizmu, że „na podstawie analizy celowości – jak argumentuje dodatkowo M.A. Krąpiec – nie możemy wiedzieć, czy tego rodzaju myśl – LOGOS – jest zmieszana z bytem przygodnym, czy też w stosunku do tego bytu jest transcendentna, czy wchodzi ona w skład bytu i materii, czy też odeń jest zupełnie odłączona. Naturę LOGOSU, będącego racją celowości przyrody, odkrywa dopiero analiza metafizyczna w filozofii pierwszej, niemniej jednak zasada celowości stawia nas w obecności myśli, od której, jako racji, zależy rzeczywistość porządku, realizm celowości" [Krąpiec II: 187]. „Jestem przekonany – zauważa w tym polu analiz także R. Swinburne – że argument na istnienie Boga, wychodzący od świata oraz jego stałości, jest filozoficzną kodyfikacją głęboko zakorzenionej w ludzkiej psychice, naturalnej i racjonalnej reakcji na uporządkowany świat". I dodaje – „Ludzie uważają zrozumiałość świata za coś, co przemawia za istnieniem racjonalnego stwórcy" [Swinburne 1999: 52]. Można zatem powiedzieć, że reflektowana metafizycznie rzeczywistość i wpisana w nią LBZ oraz wypływający z niej ARB *naprowadza* na konsekwencje natury teleologicznej, co z kolei jest podstawą dobrze umotywowanej TN.

Uzupełniając ten wątek, dodajmy za ustaleniami poczynionymi przez K. Góździa, iż przywołany wyżej LOGOS, jego rozumienie, ma swoje, niezwykle głębokie – filozoficznie oraz teologicznie – dzieje (będzie jeszcze o tym mowa w trzecim rozdziale książki). Otóż, zwraca on uwagę na to, że w świecie starożytnej myśli greckiej Logos odwołuje do racji, do „głębi wszelkiego rozumienia", natomiast w tradycji judaizmu jest „personifikacją Bożej mądrości". W tym świetle pojawia się także inter-

[73] Istotne przy tym jest to, że wiara – poznanie przez wiarę posiada swoją specyfikę. Domaga się bowiem osobowego przekazu. „Wiara [...] – podkreśla w związku z tym M.A. Krąpiec – ma być żywym zaangażowaniem się w praktyczne uznanie, wyrażające się w czynie, tego, czego się nie widzi. Owo żywe zaangażowanie się wymaga kontaktu duchowego, kontaktu osobowego, który [...] sięga nieprzerwanym łańcuchem aż do Osoby Boskiej: do Logosu – historycznego Chrystusa" [Krąpiec XXIII: 179].

Taką intuicję zawiera także biblijny sposób pojmowania „rozumu". W tym znaczeniu „rozum, posiadając zdolność rozróżniania pomiędzy dobrem i złem, uznaje prawo Boże, przeciwstawia je prawu grzechu. Rozum jest tutaj poznaniem prawa Bożego, a także władzą człowieka, które to prawo czci i uznaje" [Dzidek 2001: 322].

[74] W polu tych analiz zauważmy, że „rozum", o którym tutaj mowa „jest – jak mówi S. Judycki – doniosłą charakterystyką człowieka, która uzdalnia go do myślenia i jako taka jest czymś różnym od innych istotnych elementów składowych bytu ludzkiego, to znaczy od zmysłów, woli, uczuć, wyobraźni, od zdolności spełniania aktów wiary" [Judycki 2010: 27].

pretacja chrześcijańska łącząca poprzednie linie myślowe i wyraźnie odsyłająca je do (LOGOSU) osoby Jezusa Chrystusa. W tym myślowym splocie Chrystus ujawnia się jako „mądrość, logiczność, rozumność". Ostatecznie zatem, LOGOSEM jest „Chrystus jako stwórczy Rozum", dalej jako „osobowa stwórcza Myśl, jako Założenie i Podstawa wszelkiego bytu", wreszcie – „jako Byt, który wszystko podtrzymuje i obejmuje, będąc świadomością, wolnością i miłością" [Góźdź 2011: 237-238; zob. także Kita 2005: 207].

Także J. Zieliński w swoich analizach dotyczących biblijnych i filozoficznych źródeł mądrości akcentuje dwie jej charakterystyki:

(1) „Mądrość – zauważa – jest to cecha (lub dobro) istniejąca poza człowiekiem, która jako przymiot przynależy w pełni tylko Bogu"

oraz

(2) „Mądrość to personifikacja tej Bożej dobroci, która zaczęła istnieć przed wszelkim stworzeniem i która prowadzi człowieka do Boga".

Wypływa stąd wniosek, że tak charakteryzowana mądrość jest „wieczna, jest siłą stwórczą i opatrznościową", a zatem nie jest li tylko siłą „towarzyszącą Bogu w dziele stworzenia", ale jest rozumiana na sposób osobowy, ponieważ jest istotą „poszukującą ludzi, przebywającą wśród nich i im się udzielającą" [Zieliński 2015: 87].

Wracając raz jeszcze do myśli R. Swinburne'a zauważmy, że samo tylko przypuszczenie, którego wyrazem jest zdanie (sąd): „istnieje Bóg", jest dobrym przykładem założenia tego typu, „że istnieje bardzo prosty rodzaj bytu". A zatem, już samo „postulowanie" istnienia Boga jest „postulowaniem najprostszego rodzaju bytu". Postępowanie takie projektuje istnienie (jako jedynego) Bytu, który sam w sobie jest doskonały i to w stopniu nieskończonym (podpowiada to LIB). Ponadto, taki Byt posiada właściwości bytu osobowego, z czego konsekwentnie wynika, iż Bóg jest Istotą, „której wiedza, moc i wolność nie ma granic", a to z kolei oznacza, że „jest wszechwiedzący[75], wszechmocny i ma nieskończoną wolność". Jak z tego wynika, do kategorii „bycia osobą" przynależy znać naturę rzeczy, posiadać umiejętność reflektowania ich struktury i – przede wszystkim – odnosić się do niej na sposób personalny [por. Swinburne 1994: 75; zob. Geach 1973: 7nn].

Jest to jednak możliwe tylko wtedy, kiedy w refleksji tej akcentuje się ten ogólno-personalny fakt, jakim jest związek pomiędzy (osobową) wolnością, a (osobową) prawdą. Jego uchwycenie nie jest bowiem jedynie domeną epistemologii, czy logiki, lecz także antropologii i refleksji aksjologicznej. Na nich wszak w dużej mierze spoczywa argumentacyjna moc TN [zob. Siemianowski 1996: 156]. Tylko bowiem wewnętrzny i konieczny „związek z Logosem ustala – jak mówi J. Ratzinger – wolność jako strukturalną zasadę rzeczywistości [Ratzinger 2011: 100], całej rzeczywi-

[75] Warto przywołać tu cenną uwagę S. Judyckiego, który słusznie zaznacza, że „jedyną rzeczą, którą Bóg zna, lecz w niej nie uczestniczy, jest zło. Zna On zło, ponieważ zna wszystko, lecz nigdy nie spełnia aktów złej woli" [Judycki 2010: 93].

stości (LBZ) we wszystkich jej wymiarach – materialnych i duchowych (ARB). Jak z tego wynika, osobowy LOGOS jest „Logosem wszelkiego bytu"; jest takim osobowym Bytem, który całą strukturę bytu „podtrzymuje i obejmuje", co oznacza, iż jest „świadomością, wolnością i miłością". Wynika z tego, że wyłaniająca się z obszaru tej refleksji „teo-logika" ujmuje w ontycznej panoramie świata coś, czego nie jest w stanie ująć, np. – skądinąd niezwykle cenna – bardzo precyzyjna logika matematyczna. Teo-logika ujmuje bowiem ten aspekt rzeczywistości, jakim jest Tajemnica. Struktura bowiem świata „jest z Logosu", to znaczy „z Boskiego Słowa i Rozumu", czyli „z Boga" [Szymik 2012: 5-6].

Zaznaczmy, że w podobny sposób rozumuje A. Plantinga, gdy formułuje bardzo znamienną uwagę, iż – jak mówi – religijna wiara „*w*" Boga żadną miarą nie jest tym samym, co przekonanie (*belief*)[76], iż istnieje Bóg, czy że „*jest* taka rzecz (*thing*) jak Bóg"[77]. W związku z tym wyjaśnia, że wiara w to, że istnieje Bóg, to zgoda, czyli wyrażenie „stwierdzającego sądu", iż istniejąc odwiecznie, osobowy Bóg jest –

(1) wszechmocny,
(2) doskonale mądry i –
(3) sprawiedliwy, oraz że –
(4) stworzył świat i –
(5) jako osoba kocha stworzone przez siebie byty.

Natomiast, w pełnej zgodności z chrześcijańskim *Credo*, wiara „*w*" Boga suponuje pokładaną w Nim „*ufność*", pełną akceptację i głębokie, egzystencjalne zawierzenie[78]. Sprawia to, że dla osoby wierzącej „*w*" Boga cała rzeczywistość „wygląda inaczej", ponieważ nosi znamiona personalne, co oznacza, iż fundamentalna prawda o świecie jest w swej istocie „prawdą o *Osobie*".

---

[76] Na temat rozumienia przekonania (*belief*) zob. [Geach 1971: 260-261].

[77] Odnotujmy tu ważne spostrzeżenie S. Judyckiego: „Gdyby Bóg był wyłącznie wszechmocną i nieskończoną pełnią różnorakich własności, to nie zasługiwałby na żaden rodzaj czci. Można byłoby się Go wyłącznie bać, ale nigdy czcić. Cześć oddawana przez chrześcijan Bogu widzianemu w osobie Jezusa z Nazaretu zawiera rzadko chyba uświadamiany wyraźnie, a podstawowy moim zdaniem element, a mianowicie to, że świętość Boga polega na niewyobrażalnym dla nas doświadczeniu, jakim musi być przejście przez próbę skończoności". Dalej ten sam Autor mówi: „Ta cześć jest jednocześnie poczuciem naszej wspólnoty z Bogiem w tym przejściu. Otóż śmiem twierdzić, powołując się na biblijną wypowiedź, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, że my również musimy *zejść* z nieskończoności do skończoności, aby osiągnąć *kartę wstępu* do królestwa Bożego" [Judycki 2010: 78]. Na innym miejscu dowiadujemy się jeszcze więcej: „Bóg jest godny czci jako Ten, który od zawsze przekroczył absolutny egoizm należący do struktury każdej osoby. Jest On godny czci również jako Ten, który w czasie, przez konkretne i jednostkowe doświadczenie i cierpienie uczestniczył w losie swojego stworzenia" [Judycki 2010: 92; zob. Zdybicka 2006: 342-244].

[78] Analogiczną intuicję wypowiada T. Dzidek, kiedy zauważa, że „wiara otwiera dostęp do osoby", z czego wynika, że „ten, kto wierzy drugiemu, kto mu ufa, otwiera się i ukazuje się w swym życiu, w swej miłości, w swoich myślach o tym, jak widzi siebie, świat rzeczy i ludzi". I dodaje, że w tym znaczeniu „wiara jest ekscentryczna", co oznacza, że „stanowi rodzaj przemieszczenia ludzkiego *ja*", a nawet jego „autoogołocenia" [Dzidek 2001: 100].

Tak zatem, wiara religijna – wiara w Boga, to zdecydowanie „więcej" niż tylko afirmacja sądu – „Bóg istnieje". Aczkolwiek, należy podkreślić i to, że nie da się „sensownie wierzyć w Boga", ufać Mu, powierzać swój los, poza wiarą-przekonaniem, że taka osoba – Osoba Boga realnie istnieje. Można stąd wnosić, że nakładają się tu na siebie dwa kompatybilne porządki:

(1) porządek TN – formułującej racjonalne argumenty na rzecz istnienia Boga, wykazując w ten sposób, że religijna wiara i jej *przedmiot* jest „racjonalnie akceptowalna" (w opinii A. Plantingi, najlepszym przykładem takiego postępowania jest dowód ontologiczny[79])[80] –

oraz

(2) porządek „*naturalnej antyteologii*" (*natural atheology*)[81], w ujęciu efektów której wiara religijna jest ewidentnie „irracjonalna", czy wręcz nierozsądna, czego „najważniejszym przedstawicielem" jest problem zła [por. Plantinga 1995: 21-24; zob. Barth 2014][82].

Mówiąc natomiast o Boskiej wszechwiedzy R. Swinburne staje na stanowisku, iż „w ograniczonym sensie spójne jest domniemanie, że istnieje wszechwiedząca osoba" [Swinburne 1995: 231][83]. Postuluje on koncepcję „osłabionego" – jak mówi – sensu wszechwiedzy Boga z tej racji, aby nie prowadziło to w stronę jakichś zby-

[79] Warto w tym miejscu przywołać uwagi, jakie na temat dowodu ontologicznego czyni sam A. Plantinga. Z jednej strony, zauważa on, iż „Niewielu ludzi, jak się zdaje, skłonił on ku wierze w Boga, nie odegrał też wielkiej roli wzmacniającej i potwierdzającej wiarę religijną", ale z drugiej strony, pojawia się pytanie „Czym sobie zasłużył na taką fascynację? Nie, jak sądzę – pisze dalej ten Autor – swoim religijnym znaczeniem, choć, być może, jest ono niedoceniane". Chociaż *ratio Anselmi* „z pewnością wygląda na pierwszy rzut oka niepewnie, jest ogromnie trudno powiedzieć, co właściwie jest w nim nie w porządku". I dodaje: „Nie sądzę doprawdy, by jakikolwiek filozof podał kiedykolwiek przekonywające i konkluzywne obalenie argumentu ontologicznego w jego różnych formach" [Plantinga 1995: 125-126].

[80] Podobną opinię formułuje S. Judycki, gdy mówi, że „nie ma wiary bez rozumu, to znaczy bez rozumienia tego, w co się wierzy"; „jest zawsze czymś rozumiejącym i w tym sensie czymś racjonalnym". I uzupełniając tę tezę, dodaje: „Wiara religijna jest [...] aktem woli, to znaczy akceptacją treści pochodzących z objawienia oraz sposobem życia pociąganym przez tę akceptację [...]". Naturalnie, z tego punktu widzenia, *klasyczna* „opozycja *wiara – rozum* nie dotyczy rozumności wiary, lecz jej relacji do wiedzy" [Judycki 2010: 29].

[81] Mierząc się z kilkoma argumentami antyteologicznymi, A. Plantinga stwierdza jednoznacznie, iż „naturalna antyteologia zawodzi", czy jak mówi nieco dalej „prowadzi donikąd" [Plantinga 1995: 109. 113].

[82] Ze względu na wagę tej opinii, przytaczam ją w wersji oryginalnej: „Now belief *in* God is not the same thing as belief that God exists, or that there *is* such a thing as God. To believe that God exists is simply to accept a preposition of certain sort – a preposition affirming that there is personal being who, let's say, has existed from eternity, is almighty, perfectly wise, perfectly just, has created the world, and loves his creatures" [Plantinga 1997: *Introduction*, 1-2].

[83] Zob. na temat wszechwiedzy Boga artykuł K. Czerniawskiego [2014].

tecznych nadinterpretacji dotyczących Boskiej wszechmocy oraz z drugiej strony (przy tej okazji) – ludzkiej wolności[84]. „Albowiem osoba nie zasługuje mniej na cześć, jeśli jej wiedza jest ograniczona przez to, w sprawie czego ma dopiero podjąć decyzję, i jeśli ogranicza ją dalej dobrowolnie, aby pozwolić niektórym ze swych stworzeń na określenie swego własnego losu. To ostatnie jest ograniczeniem, z którego może ona w każdym momencie zrezygnować przez pozbawienie ludzi ich wolnej woli" [Swinburne 1995: 245].

Interesujące i poznawczo niezwykle cenne intuicje w tej sprawie przedstawia w swoich tekstach z zakresu TN S. Judycki. Zwraca on uwagę na fakt, że ludzi umysł jest „małą nieskończonością". Rozumie przez to zdolność jego refleksyjnej, wielopoziomowej samozwrotności. Można stąd wnosić, że – przynajmniej potencjalnie – ludzki umysł jest nieskończony, aczkolwiek zapodmiotowany w ciele (mózg), podlega różnego rodzaju determinantom. Otóż, taka właśnie mała, potencjalna nieskończoność posiada naturalną zdolność intelektualnego ujęcia istoty nieskończonej. „Gdyby nie istniały – pisze S. Judycki – uświadamiane przez nas, samozwrotność i potencjalnie nieskończona ilość poziomów refleksji, nie moglibyśmy pomyśleć idei bytu najdoskonalszego". W celu prostego pomyślenia o czymś jako o skończonym, musi istnieć realna zdolność pomyślenia tego właśnie na kanwie nieskończoności. Aby było to możliwe, konieczna jest współświadomość nieograniczonej czymkolwiek „możliwości przekraczania każdego określania". Naturalnie, przedstawiona tutaj pozytywna (dogmatyczna) teza, może być i rzeczywiście bywa, podawana w sieć wątpliwości zgłaszanych przez sceptycyzm [Judycki 2005: 16-17][85].

Niemniej jednak, jak sugeruje także J. Wadowski w swojej pracy poświęconej *Rewindykacji intuicji*, przed ostrzem sceptycyzmu zabezpiecza intuicyjna afirmacja „pewnych prawd", afirmacja bezpośrednia, oparta na swoistym „*wglądzie*" w ich istotę [Wadowski 2013: 142]. „Typ poznania religijnego – pisze w tym samym kontekście A. Sakaguchi – różni się od konwencjonalnego poznania naukowego. Różnice dotyczą charakteru teoriopoznawczego [...] metod i języka. Wzajemna nieprzekładalność płaszczyzn poznawczych wyznacza im odmienny, swoisty zakres kompetencji". Niemniej jednak, nie oznacza to, że sceptyczne roszczenia „motywowane *mentalnością naukową*" są zasadne, a zatem przeczą zasadności ustaleń zgłaszanych przez myśl odwołującą się do wyjaśnień z obszaru szeroko rozumianej teodycei [por. Sakaguchi 2011: 39][86].

---

[84] Odnotujmy tu uwagę, jaką na temat stwórczej wszechmocy Boga wobec osób formułuje S. Judycki: „Wszechmoc Boga oznacza [...] możliwość zaistnienia nieskończoności intensywnej w postaci nieograniczonej liczby unikalnych osób" [Judycki 2010: 86].

[85] Zob. w tym kontekście historyczną panoramę sceptycyzmu w splocie refleksji na kanwie myśli B. Pascala ukazaną w artykule R. Kleszcza – [2011: 139-160].

[86] „Nie mam żadnych wątpliwości – zaznacza A. Sakaguchi [2011: 39] – że między czystym poznaniem religijnym, a poznaniem naukowym nie ma żadnego konfliktu. Konflikt może się pojawić,

Zauważyć następnie należy, iż rzeczona przez S. Judyckiego wyżej „mała nieskończoność" [Judycki 2012: 97] posiada naturalną, jak się wydaje, zdolność zachwytu, zadziwienia sobą samą, światem zewnętrznym oraz przekraczającą ją absolutnie tajemnicą[87]. Każde zdumienie – mówi w tym samym kontekście M. Grabowski – charakteryzuje się nie tylko jakimś typem przedmiotowości, tzn. posiada swój, względnie określony przedmiot, ale jest ponadto „aktem", w obrębie którego ludzka osoba transcenduje znany jej układ świata i jego *zawartość* „w stronę czegoś radykalnie nowego". Tak jak każdy akt poznawczy jest wyrazem „przekraczania" tego, co człowiek już zna, poznawczo *ogarnia* i jednocześnie „wkracza" w to, co jest mu nieznane, tak zdumienie jest tutaj czymś więcej. Jest ono transcendowaniem zastanego świata; jest „inicjacją" wyższego rzędu, gdzie osoba doświadcza „błysku" czegoś innego – „nowego rodzaju rzeczywistości".

Zdumienie zatem jako nowa jakość porządkująca ludzkie poznanie i w ogóle osobowe aspiracje, „inicjuje poznanie nowej warstwy bytu, nowego rodzaju istnienia". Więcej, jest zalążkiem „nowego rodzaju zaktualizowanej możliwości", jaka w dotychczasowym strumieniu świadomości ujawniała się „jako czysta niemożliwość". „Zdumiewające – konstatuje M. Grabowski – jest tajemnicze z powodu tej nieprzynależności do naszego świata, swej cudowności, swego momentalnego, zjawiskowego charakteru". Jest to o tyle istotne, że poznający sam siebie człowiek nie jest „dla siebie samoprzejrzysty", co prowadzi do wniosku, że nie istnieje (zwłaszcza w porządku przyrodzonym) taki „racjonalny namysł", który wyjaśniałby człowieka w sposób ostateczny [por. Grabowski 2010: 99-100. 265][88].

W związku z tym można powiedzieć, że sama ludzka autotranscendencja oraz intuicyjne *chwytanie* wymiaru transcendentnego przynależy do „źródłowego doświadczenia" człowieka na mocy jego naturalnego, osobowego uposażenia. W tym sensie człowiek, jak się wyraża J. Wadowski, „*przypomina* sobie swoją boskość ukrytą w Bogu", co ostatecznie prowadzi do takiego stanu, kiedy wspomniane tu źródłowe doświadczenie gubi właściwy mu aspekt czasowo-przestrzenny i „staje się" tym samym „doświadczeniem Pełni" [Wadowski 2013: 90]. J. Ratzinger wyjaśnia tu dodatkowo, w duchu myśli św. Bonawentury, że jeśli „Bóg jest Bogiem", to „stanowi

---

dopiero gdy nauce przeciwstawimy wiarę lub wierzenia – a więc to, czego nikt nie jest w stanie przeżyć i poznać. Sam Jezus przeciwstawia przecież *czcicielom* [Boga] *w duchu i prawdzie* bałwochwalców, a św. Jan kieruje do zbyt łatwowiernych słowa nagany: *Wy czcicie to, czego nie znacie* (J 4,33)".

[87] W tym samym kontekście wypowiada się także Z.J. Zdybicka: „Fakt Wcielenia Chrystusa od innej strony ukazuje udział materii w procesie uświęcania osoby ludzkiej i przez nią całego wszechświata. Religia, wskazując na właściwy, nieskończony, bo zakotwiczony w Bogu i w Bogu znajdujący swe dopełnienie, wymiar osoby ludzkiej, najpełniej dowartościowuje wszelką ludzką działalność i wszelki wysiłek, który właśnie w nieskończonej perspektywie nabiera nieskończonej wartości" [Zdybicka 2006: 344].

[88] Na odkrycie tego, co „zdumiewające" w poszukiwaniu Boga (w horyzoncie refleksji C.G. Junga) zwraca uwagę M. Kostyszak [2010: 132-133] w swojej monografii poświęconej krytyce ontoteologii na przykładzie poglądów F. Nietzschego, M. Heideggera oraz J. Derridy.

uwarunkowanie i podstawę wszelkiej istniejącej przestrzenności", ale zaznacza przy tym, że „nie jest jednak częścią żadnej z nich". A zatem „Bóg jest Panem i Stwórcą wszystkich przestrzeni" [Ratzinger 2011b: 300].

Można zasadnie sądzić, że odsłaniająca się w reflektującym świat człowieku intuicja Boga jako jakieś wstępne Jego *przeczucie*[89] jest czymś w rodzaju „pra-sądu", bądź „pra-przekonania", które odnosi się do czegoś (Kogoś) „więcej", niż jest to dane w naturalnym biegu aktów poznawczych odnoszących się do efektów postrzegania lub rozumowania opartego na tym, co jest dostępne w *zwykłym* (naturalnym) porządku bytowania i wtórnie – poznawania. To przed-sądowe doświadczenie, „egzystencjalna intuicja, drążąca ludzką podświadomość" jawi się jako swoiście bezpośredni kontakt-ujęcie Pełni bytu, jakiejś „mistycznej jedności". Owa, całkowicie wyróżniona intuicja Boga „dowodzi" również tego, iż sama intuicja jako „inicjatorka" osobowej twórczości (kreatywności) prowadzi w stronę stopniowego odkrywania prawdy. Jest ona komunikatem wyrażającym „zjednoczenie z tym, co Inne", co pozwala człowiekowi, w twórczy właśnie sposób, wykraczać poza „własne kategorie i horyzonty". Na tym epistemicznym planie osoba ludzka wychodzi poza kontekst swoich dotychczasowych doświadczeń oraz wiedzy i w coraz bardziej wyrazisty sposób wyraża pragnienie „zjednoczenia z rzeczywistością najwyższą", co jednocześnie ukazuje to, że poznanie tak ukierunkowane jest przejawem „czystej transcendencji" [por. Wadowski 2013: 202-203][90]. Jego celem jest doświadczenie mistyczne[91], którego podstawową charakterystyką jest – przypomnijmy – jego rys egzystencjalny i dialogiczny, a zatem i aspekt poznawczy. Składają się one na taką dynamikę ludzkiej, zwłaszcza duchowej, potencjalności, która jest zawsze doświadczeniem transcendentnym. Doświadczenie to jest „doświadczeniem źródłowym", ponieważ jego, jedyny w swoim rodzaju, *Przedmiot* – Bóg jest w nim poznawany na

[89] Wspomniane tutaj *przeczucie* wiąże się ze sposobem poznawania świata przez człowieka. Wiąże się także z pewną *tajemniczością* zawartą w samym języku. W związku z tym, J. Ratzinger zauważa, iż „dla człowieka w jego realnej kondycji jego język nie jest w pełni zrozumiały". Pomimo to, „język stworzenia dostarcza wielu wskazówek. Budzi w człowieku przeczucie Stwórcy. Budzi nadto oczekiwanie, a nawet nadzieję, że ten Bóg kiedyś się ukaże" [Ratzinger 2012: 134].

[90] Na innym miejscu Autor ten twierdzi, iż w akcie „kontemplacji umysł nie jest już narzędziem, tak jak działo się to w medytacji. Rozum staje tu w milczeniu i zadziwieniu wobec tajemnicy i miłości Boga. Kontemplacja jest trwaniem wobec Boga i Jego zbawczego działania. Jest to czysta intuicja bycia z Bogiem. Rozum i intuicja stają się jednością, a człowiek osiąga spełnienie" [Wadowski 2013: 250-251].

W podobnej tonacji wybrzmiewa uwaga J. Ratzingera, który zwracając uwagę na to, że „człowiek jest bytem relacyjnym", przedstawia swoją diagnozę: „Jeśli zostanie zburzona pierwsza, podstawowa relacja człowieka – relacja do Boga – wtedy żadna inna rzecz nie może być tak naprawdę w porządku" [Ratzinger 2012: 63].

[91] Jego specyfiką jest to, iż we właściwym sensie „nie ma ono nic wspólnego – jak się wyraża T. Dzidek – z doświadczeniami nauk fizycznych, które odznaczają się tym, że są powtarzalne w warunkach laboratoryjnych. W mistyce nie chodzi bowiem – wyprowadza wniosek – o przedmioty, lecz osoby, których nie zniewala żaden fizyczny układ odniesień" [Dzidek 2001: 324].

„sposób wykraczający poza mentalno-racjonalny i geocentryczny przekaz teologii" [Sakaguchi 2011: 65. 100][92].

Powyższa opinia współbrzmi ze stanowiskiem M. Heideggera, który w poszukiwaniu nowego *umiejscowienia* bycia twierdzi, że teologia (jako taka) „poszukuje bardziej źródłowej", zakorzenionej w samym sensie wiary „wykładni bycia człowieka ku Bogu" [Heidegger 2008: 14; zob. González de Cardedal 1998: 396][93]. W tym miejscu pojawia się również swoisty drugi *kraniec* diagnozy (treść pierwszej wypełniała teza o absolutnej antyracjonalności wszelkiej metafizyki), jaką w swoim dekonstruktywizmie metafizyki zarysowuje L. Szestow, gdyż właściwie „pokazuje on – jak zauważa P. Mrzygłód – wyraźniej niż ktokolwiek inny, że ponad *uświęconymi* przez *ateńską tradycję* prawami rozumu, znajduje się *żywy Bóg Biblii*", a to w Szestowowskiej, a zatem jakby w kompletnie *odwróconej*, ontoteologii oznacza, że „wcale nie jest tak, że Bóg tworzy według nich byt i rzeczywistość, ale że to On historycznie je ustanawia i nimi rządzi". W opinii bowiem Autora pracy *Ateny i Jerozolima*, absolutnie wszystkiego człowiek może nie być pewny, ale nie tego, że Bóg naprawdę istnieje [Mrzygłód 2014: 117. 321]. W tym też duchu można, za J.-L. Marionem, powiedzieć, że źródłowa refleksja o Bogu w obrębie teologii tylko wtedy „może osiągnąć swój naprawdę *teo*logiczny status", kiedy „bez przerwy będzie pozbywała się wszelkiej teo*logii*", to znaczy pozwoli ostatecznie na to, „aby *theos* wymierzył jej logice wewnętrzny cios" [Marion 1996: 193].

W analogicznym kontekście, choć z zamierzenia w podejściu tomistycznym, przy okazji omawiania specyfiki poznania intuicyjnego i dyskursywnego, J.L. Balmes mówi o dwóch możliwych i jednocześnie *kompatybilnych* rodzajach poznania Boga:

[92] Starając się uchwycić sedno fenomenu przeżycia mistycznego, T. Dzidek podkreśla następującą *prawidłowość*: „Nieskończoności wyczerpać się nie da, inaczej przestałaby być nieskończonością. Dlatego istnieje owa dialektyka, napięcie, pomiędzy coraz większym napełnianiem Bogiem, a coraz większą tęsknotą. Bóg łączy w sobie dwie rzeczy: jest, ale możemy go oczekiwać" [Dzidek 2001: 333].

[93] Warto w tym miejscu odnotować kontrowersje, jakie – w rozumieniu M. Heideggera – wzbudza niedostrzeganie rzeczonej przez niego „różnicy ontologicznej", co oczywiście posiada głęboki związek z jego sprzeciwem wobec metafizyki rozumianej jako „ontoteologia" [zob. Tupikowski 2009: 95. 98nn; zob. także szerszy kontekst w: [Woźniak C. 2007].

W związku z tym, E. Morawiec zauważa: „Wydaje się, że M. Heidegger właściwie odczytał pojęcie Boga tradycji filozoficznej Greków, i pojmując filozofię grecką jako tę, która za zadanie stawia sobie wyjaśnienie natury i struktury rzeczywistości danej w doświadczeniu słusznie zauważył, że tak pojęta metafizyka nie jest zdolna w tłumaczeniu rzeczywistości wyjść poza to co bytuje, poza *das Seiende*. Nie ma natomiast słuszności tam, gdzie utrzymuje, że taka filozofia pierwsza jest filozofią chrześcijańską, oraz że jako filozofia chrześcijańska nie mówi ona o *boskim Bogu*, ale ujmuje go jako jeden z bytów, które są i w stosunku do którego Heideggerowski byt – *das Sein* jest pierwotniejszy" [Morawiec 1977: 242]. Dlatego też, kojarząc dziedzictwo filozofii greckiej z podejściem esencjalizującym stwierdza: „Filozofia pierwsza charakterystyczna dla kultury chrześcijańskiej, ma się tu na myśli przede wszystkim filozofię św. Tomasza, jest podobnie jak filozofia grecka ontoteologią. Niemniej jest ona wiedzą całkowicie różną. Jej przedmiotem bowiem są, ogólnie mówiąc, nie aspekty istotowe tego, co istnieje, lecz aspekt istnieniowy" [tamże].

(1) pierwsze z nich jest typem poznania na płaszczyźnie naturalnej, a zatem gruntem, na podstawie analizy którego da się wykazać konieczność, tak samego istnienia, jak i określonych przymiotów Boga, jest ontyczny układ rzeczywistości. Ta strategia poznawczego *sięgania* Absolutu jest poznaniem zasadzającym się ostatecznie na dyskursie (jest to horyzont LBZ);

(2) istnieje także rodzaj drugi, dostępny – jak sądzi ten Autor – w porządku wiary i jako intuicyjne „widzenie" Boga, w sposób pełny (doskonały) możliwy będzie w wieczności[94].

Obydwie jednak epistemiczne perspektywy scala następująca uwaga o proweniencji ściśle metafizycznej:

- Bóg jest jedynym bytem, który istnieje na mocy własnej swej istoty, co upoważnia do konstatacji, iż –
- „nie jest bytem abstrakcyjnym"; wręcz przeciwnie –
- jest „nieskończoną realnością".

Bóg jest zatem –

- „pełnią bytu",
- „pełnią wszelkich doskonałości";
- jest absolutną „nieskończonością".
- Jest więc bytem, o którym ponad wszelkie wątpliwości sceptyków, poznający siebie samego oraz otaczający go świat człowiek artykułuje sąd koniecznościowy, że Bóg jest Istotą, „która jest" – istnieje mocą swojej własnej istoty.
- Jest tym samym nieskończenie inteligentny i wolny.

Dodaje w tym kontekście J.L. Balmes, że występująca tu nazwa „byt", będąc pojęciem „ogólnym i czystym" („czystym" w znaczeniu „czegoś nieokreślonego") nie jest stosowne, ponieważ w zasadzie nie komunikuje Boskiej doskonałości istnienia [por. Balmes 1980: 4, XI, 79; tamże, 4, XXIV, 152; tamże, 5, XI, 81; tamże, 10, XX, 231][95].

Mierząc się ze wskazanymi przez siebie trudnościami, Autor *Filosofía fundamental* twierdzi, że konkluzywność argumentacji istnienia Boga winna się oprzeć na następującym rozumowaniu wspartym pewnego rodzaju (mocną) intuicją:

---

[94] Jakkolwiek i z tej, doczesnej perspektywy, można powiedzieć za S. Judyckim, że „życie na Ziemi jest tylko pierwszym dniem wieczności" [Judycki 2010: 237].

[95] Przywołajmy tu, korespondujące z tym ujęciem, stanowisko Jana Dunsa Szkota, który z Boską naturą kojarzy pojęcie „doskonałości czystej". Mówi on tak: „Doskonałością czystą nazywa się taka [doskonałość], której istnienie w każdym [bycie] jest czymś lepszym niż jej przeciwieństwo lub jej nieistnienie (negacja) [...] to znaczy niż cokolwiek pozytywnego, co [z czymś lepszym] absolutnie nie może współistnieć, a co implikuje nieistnienie lub przeciwieństwo tego *czegoś lepszego*" [Duns Szkot Jan 1988: 4.10 (s. 52-53)].

(1) w polu afirmacji istnienia „czegoś" (jest to efekt ARB), zupełnie naturalnie suponuje się, iż „nie wszystko jest czystą nicością"[96]. Jest bowiem oczywiste to, że gdyby tak twierdzić, cała struktura świata byłaby z konieczności czymś absurdalnym, bo przecież „coś" jednak istnieje (podpowiada to już czysto intuicyjna LBZ);

(2) człowiek posiada pojęcie „bytu koniecznego" – wypływa to z analizy pojęcia „pewności" oraz pojęcia „prawdy". Jeśli istnieje cokolwiek, co jest niekonieczne, musi istnieć, to co konieczne (jest to teza pewna i ponieważ jest pewna – jest absolutnie prawdziwa); jest to intuicja LIB;

(3) w opozycji do Kartezjusza[97]: z samego tylko pojęcia „bytu koniecznego" nie należy wyprowadzać wniosku o jego (realnym) istnieniu;

(4) ale, w celu „udowodnienia" istnienia bytu koniecznego wystarcza wiedzieć (jest to domena pewności), że „coś" – cokolwiek istnieje;

(5) prowadzi to do konkluzji, że to „coś" istnieje, ponieważ, bądź aktualnie wypływa, bądź też może wypływać z dwóch źródeł:

(5') istnienia „czegoś" poza poznającym podmiotem

lub

(5") z samego faktu myślenia owego podmiotu.

Tak zatem, w opinii J.L. Balmesa, wnioski na temat istnienia Bytu koniecznego narzucają się poniekąd same (Jego istnienie jest oczywiste), ponieważ[98]:

(1) „zawsze coś istniało";

(2) zawsze istniało coś bez przyczyny, coś poza wszelkimi (ontycznymi i epistemicznymi) uwarunkowaniami;

(3) nieistnienie takiego bytu byłoby czymś w sobie sprzecznym;

(4) a zatem, „istnieje *byt* konieczny absolutnie", gdyż jego (czysto hipotetyczne) *nieistnienie* prowadziłoby do jawnej sprzeczności na gruncie ontycznym i absurdu na linii poznawczej;

---

[96] Warto tu jednak przywołać uwagę sformułowaną przez S. Judyckiego, że na dobrą sprawę jest tak, że „istnienie musimy pojmować poprzez kontrast z nicością" [Judycki 2010: 50].

[97] Oto rekonstrukcja sposobu rozumowania R. Descartesa: „Lecz kiedy uważniej się zastanowię, to staje się oczywistym, że tak samo nie można oddzielić istnienia od istoty Boga, jak nie można od istoty trójkąta oddzielić tego, że wielkość trzech jego kątów równa się dwóm prostym, albo od idei góry ideę doliny. Tak samo nie można pomyśleć sobie Boga (tj. bytu najdoskonalszego), któremu brak istnienia (a więc któremu brak jakiejś doskonałości) – jak pomyśleć górę bez doliny. Chociaż jednak nie mógłbym sobie przedstawić nieistniejącego Boga, tak nie mógłbym sobie przedstawić góry bez doliny, to z pewnością ani z tego, że sobie przedstawiam górę z doliną nie wynika, że jakaś góra istnieje na świecie, ani też z tego, że o Bogu myślę sobie jako o istniejącym, nie wynika – jak mi się wydaje – że Bóg istnieje: bo moja myśl nie narzuca rzeczom żadnej konieczności. [...] Z tego, że Boga nie mogę sobie pomyśleć inaczej, jak tylko istniejącego, wynika, że istnienie jest nieodłączne od Boga, a zatem że On rzeczywiście istnieje. [...] Konieczność samej rzeczy, tj. konieczność istnienia Boga, skłania mnie, bym tak myślał. Nie jest w możności pomyśleć sobie Boga bez istnienia (tj. bytu najdoskonalszego bez najwyższej doskonałości)" [Descartes 1958: 88-89 (*Medytacja piąta*)].

[98] Szerzej omawiałem to w pracy: [Tupikowski 2013: 147nn].

(5) na mocy jego istnienia „wszystko się wyjaśnia" (jest poznawczo oczywiste) i posiada racjonalne uzasadnienie (ARB)[99].

W świetle wszystkich powyższych uwag należy zauważyć, iż poznanie istnienia Boga jest rodzajem poznania, które bazuje na pewności, którą można określić mianem „pewności bezwarunkowej", a więc absolutnej[100]. Taki typ pewności ma miejsce wtedy, gdy stwierdza się, iż – jak mówi S. Judycki – „przeciwieństwo stanu rzeczy, do którego odnosi się określony sąd lub nieistnienie tego stanu rzeczy, jest niemożliwe do pomyślenia"[101]. Naturalnie, wypływa stąd kategoryczny wniosek, iż to, „co jest pewne pewnością bezwarunkową", zdecydowanie „przeciwstawia się" wszelkiej „możliwości wątpienia". Jest zatem czymś, o czym „nie da się pomyśleć, że jest inne lub że nie istnieje", czyli „jest tym, co z konieczności domaga się akceptacji". Oznacza to, że rzeczona tu bezwarunkowa pewność jest w zasadzie „pewnością aprioryczną[102] (apodyktyczną)"[103]. W tym horyzoncie myślenia zasadne wydaje się poczynienie, za S. Judyckim, następującego twierdzenia.

Jego założenie (Z) i jego składowe (1-3) brzmią w następujący sposób:

(Z_1) „Jeżeli uznamy, że bardziej pewne jest poznanie tego, co absolutne i konieczne niż tego, co empiryczne i niekonieczne"
oraz
(Z_2) jeśli „termin *Bóg* oznacza istotę konieczną, nieskończoną i doskonałą",
jak również taką istotę,
(Z_3) „która stworzyła świat i która ciągle jest w nim obecna".

Natomiast jego teza (T) – to konsekwentnie jego teza i jej składowe (1-4) – przybiera postać:

---

[99] Por. Balmes 1948b, (*Teodicea*) III, 7-8. 11; 1980, 10, I, 1-11; zob. 1948b, (*Lógica*) 3, II, 386-387].

[100] Poznawczy proces, jaki się tutaj dokonuje bardzo celnie oddaje ustalenie poczynione przez A. Grzegorczyk: „Poznanie absolutne, a więc także poznanie miłością na tej metodzie oparte jest procesem, w którym spotkanie, bliskość, afirmacja, odsłanianie, wnikanie (przenikanie), zjednoczenie (zrośnięcie), zagęszczenie czasu (rozrzedzenie słów), pragnienie wieczności, czyli dotknięcie doskonałości, wyznaczają jego fazy" [Grzegorczyk 2013: 58].

[101] Analogiczny sposób (maksymalistycznego) myślenia prezentuje M.A. Krąpiec – zob. np. [Krąpiec 1995: 443nn].

[102] Aprioryczną – w znaczeniu: uzyskaną dzięki poznawczej aktywności intelektu [zob. np. Wojtysiak 2009: 101-102].

[103] S. Judycki wyjaśnia, iż „pewność bezwarunkowa jest pewnością aprioryczną (apodyktyczną), to znaczy pewnością dotyczącą koniecznych stanów rzeczy, wyrażanych w sądach z zakresu logiki, matematyki i metafizyki, choć może również dotyczyć tego, co nie jest konieczne [...]". I dodaje: „Bezwarunkowo (apriorycznie) pewne są podstawowe zasady logiczne, podstawowe twierdzenia matematyczne oraz niektóre tezy metafizyczne". Ważne jest również to, iż ten typ pewności jest pewnością „niestopniowalną", co nie dotyczy „pewności empirycznej (asertorycznej), która może posiadać rozmaite stopnie [Judycki 2010: 43].

(T_1) „wydaje się, iż musimy przyjąć, że nawet podstawowe prawdy logiczne i matematyczne nie mogą być ujmowane z większą pewnością niż ta, z którą możemy dowieść istnienia Boga";

oznacza to, że –

(T_2) „teologia[104] i filozofia, wtedy gdy mówią o Jego istnieniu i atrybutach, muszą być czymś bardziej racjonalnym niż pozostała wiedza";

a zatem –

(T_3) „Bóg jako zasada wszelkiego bytu musi być poznawalny bardziej jasno niż wszelkie stworzenia", lub bardziej jeszcze wyraziście i precyzyjnie:

($T_{3.1}$) „Bóg i Jego natura są bardziej jasno ujmowalne niż wszelkie stworzenie i jego natura"

oraz

($T_{3.2}$) „Ten wgląd jest bardziej jasno dany niż dana jest cała wiedza na temat świata i jego natury", a zatem:

– wynika stąd teza końcowa (wniosek) –

(T_4) „Tego rodzaju poznawalność Boga wynika z samego Jego określenia w tradycji chrześcijańskiej jako prawdy" [Judycki 2010: 42-44][105].

Oczywiście, (czysto hipotetycznie) trzeba sobie zdać sprawę z tego, że fizyczna struktura świata, jego porządek i natura mogłaby być „podporządkowana innym regularnościom i prawom", ale tym samym nie jest nawet „możliwe do pomyślenia", aby ów fizyczny układ kosmosu „sam siebie powołał do istnienia". W tym sensie, biorąc pod uwagę ontyczny (przyczynowy) porządek świata, narzuca się wniosek, iż nawet, jak się wyraża S. Judycki, „przedfilozoficzne intuicje modalne" podsuwają intuicję, że owszem, rzeczywistość i jej wewnętrzne zasady „mogły być" zupełnie inne, ale sama racjonalność jej wyjaśniania, czyli uzasadniania[106] jej istnienia i samej poznawalności, domaga się tego stwierdzenia, iż z konieczności istnieje jej „niezmienna i stwórcza zasada" [Judycki 2010: 44]. Jest nią Bóg, który zarówno jest „stworzycielem świata i rozumu", a jednocześnie jest „dawcą Objawienia" [Dzidek 2001: 104].

---

[104] Warto tu odnotować uwagę, jaką czyni Ł. Remisiewicz w swoim artykule referującym współczesne dyskusje nad *naukowością* teologii, opowiadając się jednoznacznie za tezą, iż spełnia ona kryteria nauki, przy czym zaznacza, że jest ona – na wzór matematyki, czy logiki – „nauką formalną", nie zaś nauką empiryczną [Remisiewicz 2015: 114. 119. 131].

[105] Z.J. Zdybicka wyjaśnia w związku z tym, że specyfiką chrześcijaństwa jest – jak mówi – „swoista synteza prawdy zdobytej przez człowieka własnym rozumem i prawdy, której źródłem jest sam Bóg, mądrości ludzkiej i mądrości Boskiej. *Ratio* i *fides* – konkluduje – wzajemnie się dopełniają" [Zdybicka 2006: 349].

[106] Uzasadniania – uściślijmy za J.M. Bocheńskim – czyli takiej (intelektualnej) „czynności, na mocy której uzasadnia się akceptację zdania (znaczącego)" [Bocheński 1990: 91].

To z tego powodu całkowicie słuszna jest uwaga, jaką czyni K. Góźdź, kiedy z chrystologicznego punktu widzenia charakteryzuje i wyjaśnia istotę stworzenia (kreacjonizmu). Uważa on mianowicie, iż istota rozumienia stworzenia zasadza się w tym, że sam akt stwarzania nie ma otoczki materialnej, ale wyraźnie personalną[107]. Stworzenie zatem dokonuje się poprzez wolną „stwórczą Myśl", osobowego „stwórczego Ducha", którym w swej istocie jest LOGOS będący racją i uzasadnieniem jakiegokolwiek bytu. Wypływa stąd mocny ontologicznie wniosek (On_L), że afirmacja istnienia i natury Boga pojmowanego jako Stwórca świata (rzeczy i osób) jest tym samym uznaniem „prymatu Logosu nad materią", co prowadzi do wniosku, iż LOGOS realizuje podstawowe atrybuty bytu osobowego (LIB). Jest bowiem – konsekwentnie – istotą myślącą i wolną, kierującą się miłością. Z tego tytułu, LOGOS jako absolutna, osobowa myśl i sens stanowi realne „praźródło i moc" dotyczące wszelkiego – aktualnego i potencjalnego – bytu. Pozwala to na konstatację, że stworzenie (jakikolwiek byt stworzony) jest pochodną „myśli i sensu, a nie odwrotnie". Prowadzi to do niezwykle interesującej (idealistycznej, w opozycji do materialistycznej) tezy, że ontyczny układ bytu jako rezultat „sensu i rozumienia", ma nie tyle naturę materialną, co „logosową (myślową)". Takie ujęcie – na co zwraca uwagę K. Góźdź – jest korygowane koncepcją wybitnie chrześcijańską, wedle której „strukturę bytu stanowi [...] stwórcza wolność", z czego wynika, że Boski (osobowy, całkowicie świadomy) akt stworzenia jest aktem absolutnie wolnym [Góźdź 2011: 239].

Akt ten jest wolny i absolutnie wyjątkowy. Składa się on – jak przekonuje J. Wojtysiak – na racjonalny i w pełni (jako jedyny) uzasadniony *obraz* Boga. „Bóg, który nie byłby Stwórcą – argumentuje – byłby Bogiem *ograniczonym*", co prowadzi do wniosku – wcześniej już artykułowanego – że kreacjonizm jest w swej istocie wyrazem „idei soteriologicznej". Bowiem, analogicznie, „ostatecznie zbawić człowieka może tylko Osoba", która z *definicji* jest „wszechmocna i dobra". Atrybuty te wydają się absolutnie naturalne (oczywiste), tak w odniesieniu do Boga-Stwórcy, jak i Boga, który wyzwala z ograniczeń duchowo-materialnej egzystencji, nadając jej wyraźnie personalny sens – pełny i nieutracalny [Wojtysiak 2008: 444].

Będzie jeszcze mowa o tym później, przy okazji prezentacji egzemplifikacji konieczności istnienia Boga[108] w ramach szczegółowej (z ontologicznego punktu widzenia) analizy *ratio Anselmi*, ale ze względu na zachowanie *jednotorowości* całej

[107] Oddaje to również uwaga J. Wojtysiaka, który podkreśla, iż kreacjonizm „rezygnuje z pojęcia materiału, *na* który oddziałuje przyczyna sprawcza lub *z* którego wytwarza skutek". Ponadto dodaje, że „jest to jedyna koncepcja, która w niczym nie ogranicza statusu ontycznego bytu koniecznego". Proponowane tu wyjaśnienie kreacjonizmu jest następujące: „światowe indywidua istnieją, gdyż jedyny byt konieczny stworzył je z niczego (zbiór *S* jest niepusty, gdyż jego elementy zostały wytworzone przez byt konieczny z niczego)" [Wojtysiak 2008: 208-209. 227].

[108] Warto tutaj nadmienić, że św. Tomasz z Akwinu rozróżnia dwa rodzaje konieczności – konieczność absolutną oraz konieczność warunkową. Pierwsza z nich „pochodzi od przyczyn wcześniejszych co do powstawania, to znaczy od materii i od tego, co sprawcze". Druga natomiast „pochodzi od przyczyn późniejszych co do powstawania, to znaczy od formy i od celu" [ZN: 144-145].

podejmowanej tutaj problematyki już teraz, w toku próby ukazania (ontycznej) *inności* Boga (bytu koniecznego) w stosunku do stworzeń (przedmiotów niekoniecznych), przywołać warto logiczną rekonstrukcję słynnego argumentu Autora *Proslogionu*, co będzie przydatne także w (poniższych) refleksjach na kanwie analizy Boskiej natury w obrębie LIB. Przyjmuję tutaj, jako wyjątkowo jasny i przekonujący, logiczny rozbiór dowodu ontologicznego, jaki w swoich (krytycznych) badaniach proponuje M. Tkaczyk.

Otóż, w tej analizie logiczna *mapa* myślenia św. Anzelma przybiera następującą postać (cyfry w nawiasach zwykłych oznaczają kolejne wiersze, natomiast nawiasy kwadratowe zawierają ich logiczne wyjaśnienie):

„(1) Bóg nie istnieje, [założenie dowodu nie wprost],
(2) Bóg jest to przedmiot, ponad który nie można pomyśleć niczego większego, [definicja],
(3) przedmiot, ponad który nie można pomyśleć niczego większego, nie istnieje, [2, 1, reguła ekstensjonalności],
(4) dla każdego *x*. *x*, który istnieje, jest większy niż *x*, który nie istnieje, [twierdzenie],
(5) przedmiot, ponad który nie można pomyśleć niczego większego i który istnieje, jest większy niż przedmiot, ponad który nie można pomyśleć niczego większego i który nie istnieje, [4, opuszczenie kwantyfikatora ogólnego],
(6) dla pewnego *x*. *x* jest większy niż przedmiot, ponad który nie można pomyśleć niczego większego i który nie istnieje, [5, dołączanie kwantyfikatora szczegółowego],
(7) dla każdego *x*. [*x* jest przedmiotem, ponad który nie można pomyśleć niczego większego i *x* nie istnieje) wtedy i tylko wtedy, gdy (*x* jest przedmiotem, ponad który nie można pomyśleć niczego większego)], [3, *Modus Ponens*],
(8) dla pewnego *x*. *x* jest większy niż przedmiot, ponad który nie można pomyśleć niczego większego, [7, 6, reguła ekstensjonalności],
(9) nie jest tak, że dla pewnego *x*. *x* jest większy niż przedmiot, ponad który nie można pomyśleć niczego większego, [twierdzenie],

sprzeczność, [8, 9]" [Tkaczyk 2011: 88-89; zob. również [Tkaczyk 2007].

Z powyższego schematu rozumowań wynika kilka istotnych wniosków natury ontologicznej (oczywiście, także logicznej). Zauważmy tylko najpierw, że wyjściowy (biblijny) motyw „głupca" nie jest (nie musi być) tu traktowany jako argument *ad personam* (tak zdaje się twierdzić, przynajmniej częściowo, J. Woleński m.in. w swoim tekście [2011]), ale jako intelektualna (i może także szerzej – duchowa) *przestroga* przed możliwością „popadania w sprzeczność"[109]. Dodajmy też, zgod-

[109] Zob. wyjaśnienia P. Geacha w jego: [1971: viii. 80].

nie z uwagą M. Tkaczyka, że przesłanki rozumowania zawarte w wierszach: (2), (4) oraz (9) są tutaj „uznane uprzednio" – są założeniami dowodu. (Logiczne) konsekwencje ontologiczne (KO) są zatem następujące:

(KO_1) z faktu, że „Bóg istnieje w intelekcie i że nie można pomyśleć niczego większego niż on, wynika, że żaden przedmiot myśli nie jest większy niż Bóg";

(KO_2) jeśli jest tak, że „zmienne indywidualne" („przebiegają [one – JT] zbiór tych przedmiotów, które istnieją co najmniej w intelekcie"; ponadto – „niektóre z nich istnieją [...] w rzeczywistości, a inne nie", a zatem – pierwsze z nich istnieją, a drugie po prostu nie istnieją) „przebiegają zbiór przedmiotów myśli", to należy „na tej podstawie stwierdzić, że nie ma takiego *x*, żeby był on większy od przedmiotu, ponad który nie można pomyśleć niczego większego" [Tkaczyk 2011: 88. 90].

Znamienne dodatkowo jest to, iż w argumentacji przeprowadzonej przez św. Anzelma „zdania sprzeczne okazują się wyprowadzalne z założenia dowodu nie wprost *Bóg nie istnieje*", co (być może *prima facie* paradoksalnie) jest podstawą sądu „Bóg istnieje". Dlatego też, samo to twierdzenie trzeba interpretować i rozumieć jako takie twierdzenie, że pośród „przedmiotów myśli nie ma Boga, który nie istnieje", a więc nie da się racjonalnie (nawet) pomyśleć, iż Bóg nie istnieje. Sam M. Tkaczyk czyni w tym kontekście bardzo interesujący i pożądany (uzupełniający) zabieg myślowy, a mianowicie dodaje nową mocną przesłankę („milcząco akceptowaną przez Anzelma i – jak mówi – chyba większość metafizyków"), którą określa mianem – „Aksjomat Racjonalności Bytu" (ARB), który przybiera następującą postać („dla dowolnego wyrażenia *A*):

„jeżeli nie można pomyśleć, że nie *A*, to *A*".

W jego przekonaniu, po tym mocnym założeniu, cały tok argumentacji Autora *Proslogionu* nie pociąga żadnych „wątpliwości" [Tkaczyk 2007: 296nn; Tkaczyk 2011: 90].

W tym miejscu wystarczy tylko skonstatować, że ARB zastosowany tu jako dodatkowe wyjaśnienie i wsparcie argumentacji św. Anzelma z Canterbury jest nośny w każdym innym wypadku, tzn. tam, gdzie respektuje się obowiązywalność zasady (nie)sprzeczności. Ze wszech miar ich *brzmienia* wydają się logicznie *kompatybilne*, a więc – jak należy sądzić – *przekładają się* (jakoś) na płaszczyznę uzasadnień ontologicznych.

1.2. Prosta analiza atrybutów Boskiej natury

Sygnalizowana tutaj *różnica* – powtórzmy – niesie w punkcie wyjścia coś w rodzaju intuicyjnego *przeczucia*, którego treścią jest wewnętrzne doświadczenie-komunikat, że Bóg jest Istotą nieskończoną, wszechmocną i doskonałą.

To doświadczenie wewnętrzne, wraz z jego postępującą poznawczą interioryzacją, wzbogaca się stopniowo poprzez intuitywny kontakt ze światem *zewnętrznym*. Ten ostatni, z racji swej ontycznej struktury – *pytajny* na mocy LBZ, pociąga za sobą w dalszej odsłonie potrzebę procesu (dalszych) racjonalizacji.

Wspominana wyżej *inność* Boskiej natury (w zgodzie z LIB), tożsamej z Jego istnieniem, komunikuje tę pierwotną intuicję, że Bóg jest Istotą konieczną[110]. Jest konieczny sam w sobie i jest jednocześnie warunkiem możliwości wszelkich innych bytów *poza* Nim. Tłem takiej refleksji jest analiza tego, co jest konieczne i tego, co jest (tylko) możliwe. W swoich refleksjach na ten temat S. Judycki zauważa, że w przypadku Boga – Jego istnienia i natury rozważanej w kontekście rozumowania w stylu św. Anzelma z Cantenbury, można skonstatować, że w przypadku Boga – Istoty najdoskonalszej, interesujące poznawczo jest wzięcie pod uwagę samej tylko możliwości Jego istnienia. Otóż, istnienie Boga brane *od strony* choćby czystej zaledwie możliwości sprawia, że należy je rozumieć zarówno realnie (empirycznie), jak i idealnie oraz logicznie i metafizycznie. Przywołany tutaj Autor podkreśla to, że sama tylko możliwość metafizyczna niesie wiele cennego światła. Dzieje się bowiem tak, iż niemożliwość metafizyczna zakłada zachodzenie niemożliwości „logicznej, idealnej i empirycznej". Tymczasem, wszystko to, co nie jest możliwe na poziomie empirycznym, logicznym i idealnym, nie prowadzi do wniosku, że nie jest możliwe metafizycznie. Konstatacja, jaka stąd wypływa jest taka, że Bóg stanowi „metafizyczny warunek możliwości sądu stwierdzającego Jego istnienie", a tym samym jest „logicznym i empirycznym warunkiem możliwości tego sądu". Pointa w tym wypadku może być tylko jedna: to „Bóg jest warunkiem możliwości pomyślenia, że On istnieje". To prawda zatem, że Bóg istnieje realnie, ale ta *realność* oznacza istnienie absolutne. Wzmacnia to inną jeszcze tezę, a mianowicie to, że pole możliwości metafizycznych jest „szersze" od obszaru możliwości (czysto) logicznych [por. Judycki 2005: 21-22; Tenże 2010: 197].

W tym kontekście, rozważając pole możliwości i niemożliwości poznawczej i ontycznej, T. Szubka uważa, że „nie ma poprawnego przejścia od epistemologicznej nie-możliwości do metafizycznej możliwości" [Szubka 1995: 19], co dla A. Plantingi oznacza również to, iż „Bóg nie mógł stworzyć świata, w którym by nawet nie istniał" [Plantinga 1995: 68]. Na ten sam *mechanizm* rozumowania zwraca uwagę także S. Judycki w książce *Bóg i inne osoby*. Mówi on bowiem, że tak w refleksji dotyczącej „koniecznego istnienia konkretnego" oraz odnosząc się do „istnienia idealnego

[110] Fakt Boskiej konieczności, starając się wzmocnić tok argumentacyjny *ratio Anselmi*, zwłaszcza w wydaniu Kartezjusza, G.W. Leibniz uzasadnia w taki oto sposób: „Byt konieczny (czyli byt, z którego istoty pochodzi istnienie, albo byt istniejący sam przez się) istnieje, co widać z samych wyrażeń. Skoro więc Bóg jest takim bytem (z definicji Boga), Bóg istnieje. Owe dowody – dodaje – będą miały wartość, jeżeli ponadto przyjmiemy, że byt najdoskonalszy lub byt konieczny jest możliwy i nie pociąga za sobą sprzeczności albo, co oznacza to samo, że możliwa jest istota, z której wynika istnienie" [Leibniz 1994: 71]. Szerzej na ten temat zob. artykuł [Malmon 2011].

(abstrakcyjnego)", należy postawić pytanie o to, co jest „warunkiem możliwości tego istnienia"? Można w związku z tym mówić o konieczności „istnienia pozaczasowego", ale też można mówić o „ekstensywnej nieskończoności", która (ze swej natury) wypływa z faktu podzielności. Istotne przy tym jest to, że pytając o owe „warunki możliwości", w punkcie wyjścia nie jest jasne to, że one istnieją i są tym, czym są, ale logicznie spójna pozostaje teza, iż jeśli „coś istnieje, to istnienie tego musi być możliwe", ponieważ gdyby nie było możliwe, nie istniałoby [Judycki 2010: 51-52].

Dodajmy jeszcze za M. Gogaczem, że (zwłaszcza w świetle metafizyki realistycznej) ludzki intelekt posiada naturalną zdolność ujmowania istnienia bytów. Bez tego poznawczego potencjału umysł „musiałby stwierdzać tylko nicość". Wynika z tego, iż intelekt ludzki jest w stanie poznawać zawsze istnienie, natomiast „nie zawsze trafnie ujmuje istotę". Nadmienia przy tym, że całą sferę przedmiotów poznania nieodstępnych na sposób empiryczny (zmysłowy) człowiek odpoznaje pośrednio, z czego wynika, że istnienie Boga, chociaż odczytywane koniecznościowo z uwagi na absurdalność założenia, że wszystkie byty istnieją na mocy swej własnej natury, dane jest jako „wyrozumowane". Refleksja ta prowadzi jeszcze dalej, bowiem zarysowany tu epistemiczny horyzont przekonuje, że zarówno Bóg, jak i człowiek są osobami, ponieważ „wiąże" je „relacja poznawcza". Wypływa stąd konsekwentnie wniosek, że szczególnym typem tej relacji jest poznanie-doświadczenie mistyczne, gdzie „Bóg jako realna osoba daje się bezpośrednio doznać […] intelektowi człowieka jako realnej osoby. Osobliwość, jaka tutaj następuje polega na tym, że Osoba Boga „wnosi w to doświadczenie poznawcze siebie jako istnienie, które intelekt [człowieka – JT] zgodnie ze swą naturą jest w stanie zrozumieć". Dlatego też, z tego punktu widzenia, należy się zgodzić z sądem, że „doświadczenie mistyczne jest bezpośrednim doznaniem przez intelekt Boga jako Istnienia [Gogacz 1987: 150-152. 156]. Jest ono „wyjściem na jakiś czas poza granice obszaru duszy i jej zdolności postrzegania" [Ratzinger 2011b: 290][111].

W tej (także czysto mistycznej) perspektywie można powiedzieć, że różne sploty intuicji w obrębie poznawania Boga są – jak mówi J. Wadowski – „*silniejsze*", niż te komunikujące świat. Mówi on nawet, że intuicja najbardziej specyficznego *przedmiotu* ludzkiego poznania, czyli Boga „zawiera *implicite* wszelkie inne intuicje" –

[111] Powyższe analizy związane z rozumieniem osoby (Osób Boskich i ludzkich) i jej działania opierają się na refleksji natury metafizycznej, ponieważ wydaje się, iż ujęcie ontyczne, poszukujące ostatecznych racji jest najbardziej adekwatne w polu badania i wyjaśniania tego, kim jest osoba jako podmiot wielorakich aktów – intelektualnych, wolitywnych oraz uczuciowych. Okazuje się bowiem, że pomimo wielu cennych ustaleń w tym obszarze, rozwijająca się współcześnie kogniwistyka i jej szerokie analizy nie jest w stanie podać zadowalających rozwiązań, które rozjaśniałyby w sposób definitywny zakres tej problematyki. Oto opinia w tej sprawie J. Bremera: „Interdyscyplinarne badania kognitywistyczne (filozofia umysłu, psychiatria, neronauki, teorie sztucznej inteligencji) ukazują nowe perspektywy dla filozoficznego pytania o jaźń i tożsamość osoby, choć na podstawie faktów neuronaukowych i psychiatrycznych nie potrafimy bezpośrednio orzec o prawdziwości bądź fałszywości wspomnianych teorii filozoficznych" [Bremer 2012: 460].

(1) intuicję samego poznającego podmiotu;
(2) intuicję otaczającej człowieka rzeczywistości
oraz
(3) „najistotniejszą dla człowieka – jak sądzi – intuicję Sensu".

Ta epistemiczna perspektywa wprowadza osobę w horyzont transcendujący jej ontyczną kruchość włącznie z faktem biologicznej śmierci. Tak więc, intuicyjna *dosiężność* osobowego *Sacrum* (*Sanctum*) wydaje się być „najwszechstronniejszym i najpełniejszym", specyficznie ludzkim doświadczeniem, o czym świadczy wiele z jego bogatego pola doświadczenia, ale w sposób szczególny ta paleta doświadczeń, która bywa często określana mianem „sytuacji granicznych", od strony duchowej – ontycznie *ekstremalnych*. One właśnie kumulują w sobie wsobny (wewnątrzpodmiotowy) świat wartości. Wszystkie one komunikują się i intensyfikują w obliczu *Sacrum*, które odsłania się jako Tajemnica – Osobowy Bóg [por. Wadowski 2013: 139. 220].

W polu personalnych ustaleń teizmu, także w opinii R. Swinburne'a, znajduje się podstawowa prawda, a konkretnie to, że „Bóg jest bytem osobowym", to znaczy „jest osobą", przez co należy rozumieć taką istotę, którą cechuje „bazowa zdolność" („Bóg jest przypuszczalnie podobny do nas w tym, że posiada bazowe zdolności, przekonania i cele, są one jednak bardzo różne od naszych") do wyróżnionych „działań intencjonalnych" oraz posiadanie określonych „celów i przekonań". Wyprowadza on stąd zbiór pewnych konsekwencji, które przedstawiają ogólny obraz proponowanej tu wizji teizmu. Pojawia się tutaj zatem założenie, iż wspomniane „bazowe zdolności Boga" z natury muszą być „nieskończone", skąd wypływa wniosek, iż Bóg mocą swojej istoty „posiada moc stwarzania", jak również moc „zachowywania i unicestwiania czegokolwiek". Dlatego też, należy stwierdzić, że jeśli istnieje świat, to z tego jedynie powodu, że Bóg „na to istnienie zezwala". Oznacza to zatem, że albo:

(1) sam „powoduje istnienie wszechświata",
albo też
(2) „sprawia lub zezwala" na to, by „jakiś inny podmiot działania" był jego przyczyną.

Z postulowanego tutaj teistycznego punktu widzenia wynika, że nawet przy twierdzeniu, iż świat „istniał zawsze", to jego „istnienie w każdym momencie czasu" jest absolutnie zależne (pochodne) „od podtrzymującego je Bożego działania" [Swinburne 1999: 11-12. 17-18. 49][112].

[112] R. Swinburne wyjaśnia to dodatkowo w ten oto sposób: „twierdzenie teisty, że istnieje wszechobecny duch, który ma wolną wolę i jest stwórcą wszechświata, należy rozumieć następująco:
(a) istnieje indywiduum *X*, które jest wszechobecnym duchem i stwórcą wszechświata;
(b) wszystko, co *X* czyni, czyni intencjonalnie;

W podobnej tonacji znaczeniowej wypowiada się M. Grabowski, który w związku z tym sądzi, iż adekwatny dyskurs o Bogu wymaga, jak mówi, „nowej metafizyki"; takiej metafizyki, w obszarze której „atomem ontologicznym" nie byłby – jak w ujęciu klasycznym (realistycznym) – „realnie istniejący konkret", lecz właśnie możliwość, a raczej różne jej typy, co suponuje afirmację istnienia możliwości o rozmaitych ontycznych „statusach". Zaletą takiego podejścia byłoby przede wszystkim to, że sam Bóg-Stwórca nie byłby tutaj utożsamiany jedynie z Istotą, która stwarza świat realny, ale także wszelkie jego odsłony możliwe. Bóg zatem udzielałby istnienia wszelkim (potencjalnym) możliwościom, co oznacza, że stwarzałby również to, co niemożliwe. „Realny byt w takiej ontologii – dowiadujemy się dalej – byłby specyficzną możliwością splecioną zresztą nie tylko z tego, co potencjalnie możliwe, ale co nieprawdopodobne a faktyczne, co nieprawdopodobne a pewne w przyszłości" [Grabowski 2010: 265].

M. Trepczyński, przywołując ustalenia św. Tomasza z Akwinu z traktatu *O bycie i istocie*, podkreśla fakt, iż naturą Boga jest Jego własne istnienie. Jednocześnie „jednak istota owa jest w Nim równa wszystkim Jego atrybutom". A zatem, „Bóg w sensie istotowym jest zarazem wszystkimi doskonałościami: Miłością, Dobrem, Miłosierdziem, Istnieniem itd.". W związku z tym twierdzi, że „na utożsamienie wszystkiego ludzka LBZ nie pozwala"; niemniej jednak „pozwala [...] na to LIB". Ta ostatnia „musi [...] – jak sądzi – zakładać rozróżnienie jako warunek poznania czegokolwiek w świecie zmysłowym" [Trepczyński 2013a: 73; w związku z tym zob. więcej na temat logiki niemonotonicznej (w ujęciu Akwinaty): Tenże 2011: 115-121]. Musi tak być, ponieważ „nasze rozumienie istnienia jest – jak się wyraża S. Judycki – wyłącznie powierzchniowe"; nie jest nam epistemicznie dana sama „*mechanika* istnienia". Człowiek nie pojmuje do końca „co to znaczy istnieć", gdyż nie posiada takiego „doświadczenia istnienia", które jakoś wprost odsłaniałoby jego „strukturę" [Judycki 2010: 195-196. 199].

S. Judycki, suponując konkluzywność argumentacji, jaka wyszła spod pióra św. Anzelma z Canterbury rozwija tę myśl dalej. Jeśli bowiem Bóg jest niepodważalnym „warunkiem możliwości istnienia czegokolwiek", to musi On posiadać atrybut wszechmocy oraz wynikające z niego inne (kluczowe) przymioty, jakimi są:

(1) wszechwiedza

oraz

(c) żaden podmiot, prawo natury, stan rzeczy lub inny czynnik przyczynowy w żaden sposób nie wpływa na powzięcie przez *X* intencji, którymi kieruje się on w działaniu, tj. nie wpływa na wybór przez niego takiego, a nie innego działania" [Swinburne 1995: 203].

Na innym miejscu dodaje: „nie ma dobrego zarzutu pod adresem spójności założenia, że istnieje obecnie wszechobecny duch, który jest doskonale wolnym stwórcą wszechświata i wszechmocnym [...]. Może on przeprowadzić każdą zmianę w świecie w przyszłości, którą zechce (jeśli jej opis jest spójny) – pod warunkiem, że będzie uważał przeprowadzenie takiej zmiany za coś ostatecznie dobrego, przynajmniej za coś tak dobrego, jak powstrzymanie się od dokonania tej zmiany lub wykonanie jakiegoś innego działania niezgodnego z tym pierwszym" [Swinburne 1995: 223-224].

(2) wszechobecność,
a także
(3) „bycie osobą", czyli istotą samoświadomą i wolną.

Przy tym należy pamiętać, że „pojęcie wszechmocy jest pojęciem transmodalnym". Zaproponowana tu enumeracja Boskich atrybutów wiąże się, jak powiedziano wyżej, ze sposobem myślenia Autora *Proslogionu*, gdzie pierwszym krokiem analiz jest wzięcie pod uwagę pojęcia istoty najdoskonalszej, co zakłada jej wszechmoc, i Boską wszechwiedzę, i wszechobecność, jak również konieczne bycie osobą [Judycki 2010: 57. 196].

W podobnym tle argumentacyjnym wypowiada się również J. Wojtysiak, gdy podkreśla to, że kreacjonistycznie pojmowana Boska wszechmoc suponuje wniosek o „pełnym panowaniu nad stworzeniem", co oznacza, iż personalnie rozumiany Bóg cechuje się także (koniecznie) atrybutem wszechwiedzy. Ponad wszelką wątpliwość istnieje istotna *współgra* pomiędzy (Boską) mocą stwórczą, a wglądem, całkowitą wiedzą o (pochodnym) świecie stworzeń [Wojtysiak 2012: 244-245. 247; zob. też na ten temat analityczne badania P. Geacha: 1973].

Atrybutem *kluczowym*, jeśli można tak powiedzieć, w sensie węższym – teistycznym oraz szerszym – trynitarnym, jest (absolutna) wszechmoc[113]. Można bowiem w tym kontekście sądzić, iż chrześcijańska doktryna, jeśli chodzi o prawdę o Trójcy Świętej (z filozoficznego punktu widzenia) możliwa jest wyłącznie wtedy, kiedy „istnieje coś takiego jak moc absolutna". Jest to ważne z tego tytułu, że – jak mówi S. Judycki – „wydaje się czymś całkowicie niemożliwym, że trzy osoby mogą być jednym bytem i że jedność może dopuszczać jednoczesną troistość osób"[114]. Poza tym, przywołana tu wszechmoc absolutna jest istotna także w celu racjonalnego twierdzenia na temat możliwości (czy nawet konieczności) Inkarnacji Jezusa Chrystusa. Argument pozostaje w mocy ten sam, ponieważ gdyby nie Boska (absolutna) wszechmoc, nie byłoby możliwe, aby „ta sama osoba" była „jednocześnie w pełni Bogiem i w pełni człowiekiem". Tak więc Boska wszechmoc, z punktu widzenia której „wszystko jest możliwe" i tym samym „wszytko jest aktualne", *gwarantuje*:

(1) doskonałą „wolność samego Boga"
oraz

[113] Trzeba pamiętać, że „absolutna wszechmoc Boga przekracza [prostą – JT] opozycję pomiędzy tym, co materialne a tym, co duchowe. Wszechmoc nie jest czymś materialnym, ale też nie jest czymś duchowym" [Judycki 2010: 193].

[114] Oczywiście, wspomnianej *troistości* Boga „nie dla się wykazać filozoficznie" – została ona dana na sposób Objawienia, niemniej jednak trzeba pamiętać, iż w ludzkim duchowym doświadczeniu egzystencjalnym „idea wspólnoty osób odpowiada najbardziej istotnemu dążeniu osób ludzkich, którym jest komunikacja z innymi osobami". Dodatkowo, niezwykle ważne jest to, że osoby ludzkie, „w wyniku swej pochodności", „naśladują unikalność osób w Trójcy Świętej" [Judycki 2010: 223].

(2) wyjaśnia „pogodzenie wszechwiedzy Bożej z ludzką wolnością;
ponadto –
(3) jest odpowiedzią na pytanie „czy dobroć Boga da się uzgodnić z istnieniem cierpienia i zła[115];
i wreszcie –
(4) nadaje sens i wyjaśnia zarazem „życie wieczne osób ludzkich".

Ponadto, pozwala to na sformułowanie tej poszerzającej te refleksje konstatacji, że w swej istocie „wszechmoc jest autokreatywna" ($A_{1\text{-}2}$). Jest taka w tym znaczeniu, iż (A_1) posiada zdolność „współistnienia z każdym przedmiotem", z każdym stanem rzeczy, który absolutnie przekracza wszelkie ludzkie zdolności percepcyjne. Oprócz tego, (A_2) jest autokreatywna również w tym znaczeniu, że w interpretacji o charakterze temporalnym, „stwarza" ona ciągle nowe możliwości. Niezwykle ważne jest w tym miejscu wyjaśnienie, jakie czyni S. Judycki, gdy wiąże zagadnienie Boskiej natury z Jego wszechmocą. Uważa on, że „wszechmocny Bóg może nie mieć żadnej natury w sensie, który przypisujemy słowu *natura*, albo lepiej, epistemologicznie rzecz ujmując, że nie wiemy, na czym polega istnienie natury czegoś, bo nie wiemy, na czym polega natura istnienia". Analogicznie jest również ze wspomnianą tu autokreatywnością odnoszoną do Bożej wszechmocy ($A_{1\text{-}2}$), ponieważ samo pojęcie „przyczyny", która przczynowałaby samą siebie, byłoby całkowicie sprzeczne, czy wręcz absurdalne [Judycki 2010: 187. 198-199. 212][116].

Pozostaje w związku z powyższym skonstatować, że Bóg winien być pojmowany jako byt, który w swej istocie „nie jest żadną [swoją – JT] własnością" oraz byt, którego istota przekracza, i to przekracza absolutnie, „każdą dymensję realizacji jakichkolwiek własności lub idei". A zatem, LIB „musi być czymś radykalnie poza-własnościowym" oraz „radykalnie poza-dymensjonalnym". Bóg jest zatem zawsze „aktualny", ale oczywiście nie w sensie aktualności temporalnej, czy jakiejś innej, niebranej w ludzkim poznaniu pod uwagę. Pozwala to więc na wniosek, iż Bóg pojmowany jako Osoba transcenduje wszelkie (własne) własności i wszelkie ich (własne) realizacje, z czego wynika, że przekracza również te (wszystkie) „omni-własności", które Mu przypisujemy. Oznacza to, że w sensie ścisłym Bóg „rozpo-

[115] W tym miejscu już odnotujmy, że należy mieć świadomość różnicy, jaka zachodzi pomiędzy „cierpieniem", a „złem". To drugie – jak twierdzi S. Judycki – jest *synonimem* „złej woli" (tak jak *synonimem* dobra jest „dobra wola". Cierpienie jest natomiast wpisane (w tajemniczy sposób, ale jednak) w realizację osobowej doskonałości – tak (wcielonego) Boga, jak i człowieka [Judycki 2010: 264-266].

Inaczej sprawę ujmuje J. Wojtysiak, gdy nie czyni analogicznego rozróżnienia na „cierpienie" oraz „zło" i dlatego mówi, iż „istotą zła jest cierpienie. Trudno wszak – argumentuje – mówić o złu tam, gdzie nikt nie cierpi" [Wojtysiak 2012: 251].

[116] Zauważyć należy, że zaprezentowana tu enumeracja palety *możliwości* Boskiej wszechmocy koresponduje z naturalną, ludzką sytuacją epistemiczną. Dlatego też, „musimy mówić o wszechmocy jako o pewnym przedmiocie, gdyż nie mamy innych narzędzi pojęciowych i wyobrażeniowych" [Judycki 2010: 197].

rządza omni-własnościami, lecz nimi nie jest", to znaczy – przykładowo – Bóg jest absolutnie wszechmocny, ale samą wszechmocą nie jest; jest wszechwiedzący, ale samą wszechwiedzą nie jest. Można by w związku z tym powiedzieć, że w swej naturze Bóg jest *czymś więcej*, niż nawet jakąś absolutną (nieskończoną) *sumą* swoich *części* (atrybutów), własności [Judycki 2010: 210-211]. Innymi słowy, Boskie atrybuty przywołane w refleksji S. Judyckiego, składające się na *większą całość*, jaką jest Boska doskonałość (Boska prostota) wskazują, iż Bóg jest Osobą – taką (jedyną) Osobą, która na sposób „całkowicie niezależny samodeterminuje się do działania" [Wojtysiak 2012: 195].

Przytoczone powyżej uwagi S. Judyckiego korespondują z analizą, jaką (w oparciu o poglądy M. Dummetta) przeprowadza K. Czerniawski. Otóż, zauważa on metaforycznie, że relacja Boga wraz Jego atrybutami (akcentuje tu głównie przymiot wszechwiedzy) wobec świata jest analogiczna, jak relacja autora względem pisanego przez niego dzieła literackiego, np. powieści. W tej sytuacji narracja treści książki jest uzależniona całkowicie od woli, inwencji twórczej jej autora. *Per analogiam*, jeśli przyjąć, iż świat jest stwarzaną permanentnie, ponieważ „istniejącą o tyle tylko, o ile jest myślaną przez Boga powieścią", to z tego wynika, że Bóg (jako Stwórca) poznaje świat bez żadnych pośrednictw i w całej (absolutnej) pełni. Z tego zaś wypływa wniosek, że Boski akt stworzenia i (jednocześnie) Boski akt myślenia (poznania) są „identyczne", z czego konsekwentnie wynika, iż to, w jaki sposób „Bóg uchwytuje rzeczy jako istniejące" jest tym samym „jakie one są same w sobie" [Czerniawski 2014: 153; Dummett 2006: 89].

Podkreśla to, oczywiście, Boską doskonałość, która na mocy stwarzania odsłania Jego nieskończoną dobroć. Jest ona taką dobrocią, której – co do jej istoty – nic nie zmienia. Oznacza to, że zarówno „przed", jak i „po" fakcie (akcie) stworzenia, istota Boska *była* i *pozostaje* doskonale dobra, co uwyraźnia to, że *korelacja*, jaka ma miejsce w Boskim istnieniu (dobru) i w Jego działaniu (dobru) zyskuje *cechy* wybitnie personalne. Można w związku z tym wyprowadzić wniosek, iż (czysto probabilistycznie) gdyby nie nastąpił akt (wolnego) stworzenia, to – konsekwentnie – „istniałby tylko absolut", a zatem nie istniałyby żadne stworzenia. *Mapa* jednak rzeczywistości (nośność LBZ) komunikuje ten fakt, że istnieje realnie również struktura innych bytów, które w toku tych analiz można określić jako „*naddatki*" w stosunku do istnienia (i działania) ontycznej Boskiej pełni (dobra). J. Wojtysiak dostrzega tu swoistą prawidłowość: „jeśli stwarzanie – mówi – jako pokonywanie *przepaści* między nicością a istnieniem – wymaga wszechmocy (i wszechwiedzy), to wymaga także wszechdobroci". Oznacza to, że w sensie właściwym istnienie jest „dobrem fundamentalnym", czyli takim, które *wyjściowo* (przedwstępnie) jest warunkiem jakichkolwiek innych dóbr (doskonałości) [Wojtysiak 2012: 163-164. 248-249. 258][117].

[117] Nie wchodząc w tym miejscu w głębsze analizy, dodajmy tylko za J. Wojtysiakiem, że powyższe intuicje kreacjonistyczne i związany z nimi (absolutnie istotny) atrybut Boskiej dobroci, odsyła także

1.3. Egzemplifikacja – sposób myślenia św. Anzelma z Canterbury

Wydaje się, że przywoływana już częściowo dotąd argumentacja na rzecz istnienia Boga zaproponowana przez św. Anzelma z Canterbury, jako argumentacja aprioryczna jest – przynajmniej w jej wstępnej warstwie *dowodowej*, oparta na rzeczonej powyżej, choćby nie do końca uświadomionej (zreflektowanej) ontycznej, epistemicznej i aksjologicznej (w szerszym znaczeniu – moralnej) intuicji, której pozarefleksyjną *daną* jest fakt *inności* (absolutnej odrębności) Boga w stosunku do świata i samego człowieka, aczkolwiek owa *inność* jest w jakiś sposób *dostępna* racjonalnemu ludzkiemu namysłowi. Jej intuicja komunikuje tę, choćby w punkcie wyjścia nie do końca jasną prawdę, że „z absolutną pewnością wiemy, iż istnieje Bóg jako istota najwyższa"[118].

Następnie „wiemy", iż istota taka „musi być osobą", której naturą jest „niepojęta pełnia przymiotów" oraz osobą, która w całkowicie wolny sposób „respektuje [...] nasze najbardziej podstawowe przekonania aksjologiczne". Ponadto – będzie jeszcze o tym mowa w dalszych częściach tych analiz – „ze względu na swoją dobroć", osoba ta uczestniczy w pełnym „losie swojego stworzenia", czego historycznym *uzewnętrznieniem* jest fakt Wcielenia [Judycki 2010: 99][119]. Analiza tego faktu oznacza, iż pomimo tego, że „przyjęcie przez Boski Logos natury ludzkiej" ma swój

refleksję w stronę problemu zła. Dlatego też, można (na tym etapie analiz) skonstatować, że „stwarzanie jest wzorcową postacią dobroci, a istnienie fundamentalną odmianą dobra, pod warunkiem, że (żaden) stworzony (istniejący) byt nie przeżywa (świadomie) nieusprawiedliwionego cierpienia lub nie jest czymś, czego istotą jest cierpienie" [Wojtysiak 2012: 251].

[118] Wbrew krytyce przeprowadzonej przez św. Tomasza z Akwinu [SCG 1, 11], M. Tkaczyk słusznie podkreśla fakt, że św. Anzelm nie przeprowadza swojej argumentacji w sposób „naiwny", co oznacza, że – wbrew tezom Akwinaty –

(1) „nie sugeruje oczywistości istnienia Boga", ani też (tym bardziej),

(2) „nie wyprowadza [Jego – JT] istnienia z definicji".

Autor *Proslogionu* „nie sugeruje więc, że dla uznania istnienia Boga wystarczy zrozumieć nazwę *Bóg*". Dowodzenie rozgrywa się zatem w innych przesłankach (a „definicja jest tylko jedną z nich"). Poza tym, jak sugeruje M. Tkaczyk, „definicja występująca na początku tekstu Anzelma ma charakter retoryczny lub dydaktyczny", a więc „stanowi tylko zapowiedź tego, w jakim kierunku będzie zmierzał wywód". Nadmienia także, że taka „praktyka" spotykana jest również w postępowaniu „przedstawicieli współczesnych nauk ścisłych", a zatem, „nie jest wcale nadzwyczajna". Dodajmy jeszcze i to, że biorąc pod uwagę obydwa typy argumentowania – św. Anzelma i św. Tomasza, różnica pomiędzy nimi „nie jest w żaden sposób związana z wyprowadzaniem istnienia Boga z definicji Boga". Ponadto, św. Anzelm nie popełnia tu (w podejściu apriorycznym) żadnego logicznego błędu, gdyż w normalnym postępowaniu „logika nie nakłada na wnioskujących obowiązku umieszczania we wnioskowaniach zdań opartych na doświadczeniu zmysłowym" (jak, naturalnie, ma to miejsce w przypadku *quinque viae*, a więc w ich podejściu aposteriorycznym) [Tkaczyk 2011: 93. 98. 109-110].

[119] Warto tutaj – z perspektywy narracji biblijnej i namysłu teologicznego – zauważyć, że, jak mówi T. Dzidek, „transcendencja Boga, tak silnie eksponowana w tradycji starotestamentalnej, powodowała *przepaść* pomiędzy nieuchwytnym w swej tajemnicy Jahwe a człowiekiem. [...] W Nowym Testamencie sytuacja zmienia się pod tym względem radykalnie – Bóg objawia się bezpośrednio w osobie Jezusa Chrystusa" [Dzidek 2001: 86-87].

ontologiczny fundament w jego – jak za myślą W. Sołowjowa zauważa M. Kita – przedwiecznym „Bogoczłowieczeństwie", niemniej jednak samo „istnienie tej predyspozycji do Wcielenia" nie przesłania faktu „nieskończonego dystansu między Stwórcą i stworzeniem" [Kita 2005: 208][120].

W swoich analizach w zakresie teologii naturalniej S. Judycki stawia interesującą i – jak się wydaje – przekonującą tezę, że propozycja argumentacji istnienia i pośrednio – natury Boga zaprezentowana przez św. Anzelma z Canterbury stanowi „wzorzec spekulatywnego rozwinięcia" tego wszystkiego, co, jak mówi, „*zarodkowo*" zawiera treść chrześcijańskiego Objawienia[121]. W jego przekonaniu, geniusz Autora *Proslogionu* polega na tym, że „biblijne, bardziej kosmologiczne pojęcie Boga, jako stwórcy widzialnego świata, wyniósł on na poziom najwyższy, to znaczy zinterpretował akt stworzenia jako różnicę pomiędzy nicością a bytem [Judycki 2009: 12; Tenże 2010: 70-71][122]. Następnie, wspomniany geniusz objawia się i w tym, że wszystkie pozostałe argumenty na rzecz istnienia Boga „zakładają" w istocie ustalenia dowodu ontologicznego. Wynika stąd wniosek, że *ratio Anselmi* sama poniekąd „się potwierdza", co sprawia, iż jest poniekąd „autokreatywna". S. Judycki poza tym przekonuje, że każdy sąd w postaci: „istnieje doskonały[123] byt konieczny", jest tym samym „potwierdzeniem" jego *naturalnej* prawdziwości, ale i na odwrót – samo tylko „przypuszczenie", że „jego warunek prawdziwości nie istnieje", z konieczności prowadzi „do negacji [...] tego, co mówimy, i tego, że wypowiadamy to zdanie i ten sąd".

Wynika stąd wniosek, że inne argumenty filozoficzne wspomagające racjonalność i konieczność istnienia Boga opierają się – świadomie czy nie – na pojęciu Boga, które to pojęcie „jest pojęciem koherentnym". Jakkolwiek w punkcie wyjścia to brzmi, jedynie sam Bóg jest „gwarantem" tego, że „Jego pojęcie, którym ope-

[120] Papież Franciszek w encyklice *Laudato si* podkreśla, iż „dla doświadczenia chrześcijańskiego wszystkie stworzenia materialnego wszechświata odnajdują swój prawdziwy sens w Słowie Wcielonym, ponieważ Syn Boży w swojej osobie przyjął materialny wszechświat, w który wprowadził zalążek ostatecznej transformacji" [235].

[121] S. Judycki wyraża przekonanie, iż dowód ontologiczny stanowi „straż przyboczną" rozumu jako takiego, co w sposób poetycki ujmuje tak: „Rozum nie musi więc przyjmować roli niewidomego przewodnika karawany na pustyni, który smakując piasek, stara się wyczuć, gdzie jest ta wielka góra, o której mówi się od nieprzeliczonych pokoleń. Filozofia posiada argument wykazujący, że tzw. odwaga ducha północy (*North Theory of Courage*) nie musi być tylko heroicznym trwaniem przy najwyższych wartościach, gdyż to nie pokolenia przemijają w przepaści milczących dziejów, lecz tylko czas przemija, jak sen" [Judycki 2005: 28-29].

[122] „Z pewnością najbardziej naturalnym stanem rzeczy jest po prostu nicość, kiedy nie istnieje żaden wszechświat, żaden Bóg, po prostu nic. Tymczasem – podkreśla R. Swinburne – coś jednak istnieje i to nawet bardzo wiele rzeczy. Być może przypadek – kontynuuje – mógłby spowodować sklecenie pojedynczego elektronu, lecz tak wielu cząstek?" [Swinburne 1999: 47].

[123] Dodajmy tutaj, iż w swojej logiczno-matematycznej interpretacji dowodu ontologicznego K. Gödel – odnosząc się do pojęcia „doskonałości" używa pojęcia „pozytywność". Zob. na ten temat: [Świętorzecka 2012; 2012a oraz Sobel 1987].

rujemy" w pierwszej odsłonie argumentacji ontologicznej – powtórzmy raz jeszcze – „jest pojęciem koherentnym"[124]. Wypływa stąd wniosek, że realne (faktyczne) istnienie Boga, nie zaś istnienie tylko myślne, jest nieobalalną podstawą i uzasadnieniem koherentności Jego pojęcia. Wydaje się więc, że powyższe ustalenie jest fundamentalnym ustaleniem i warunkiem wstępnym dla wszelkiej rzetelnej metafizyki. Okazuje się bowiem, że w pełni racjonalne metafizyczne myślenie finalizuje „swoją drogę w pierwotnym początku", który w istocie „jest początkiem samego siebie i wszystkiego, co istnieje". Kluczowe tutaj jest to, że owego „początku" nie da się „przekroczyć żadną analizą". A zatem, „to, co bezzałożeniowe, jako nieprzekraczalne, jest ostatecznie uzasadniającą zasadą" [Judycki 2005: 25-26][125].

Podobną intuicję wypowiada także G. Marcel, gdy zauważa, że filozofowie zajmujący się sednem argumentacji ontologicznej potwierdzają to, iż „negacja istnienia Boga z racji empirycznych jest niemożliwa", dlatego też „wywnioskowali stąd o konieczności afirmacji jego istnienia". Dlatego też francuski Egzystencjalista uważa, że „argument ten jest słuszny". Braki widzi natomiast jedynie w jego „formie" z uwagi na fakt, że jeśli to rozumowanie odnieść do istot poza Bogiem, to wtedy „nie można przypisywać istnienia światu przez to, że sam jest miejscem rzeczy istniejących" [Marcel 1987: 41-42][126]. W każdym razie, jak najbardziej słuszna wydaje się opinia wyrażona przez A. Plantingę, iż „argument Anzelma można traktować jako próbę wydedukowania absurdu z twierdzenia, że nie ma Boga". Poza tym, co wydaje się absolutnie kluczowe, „interesującą własnością tej argumentacji – zauważa dalej ten sam Autor – jest to, że wszystkie jej przesłanki są *koniecznie* prawdziwe, jeśli są prawdziwe w ogóle" [Plantinga 1995: 127]. Są zaś, w moim przekonaniu, prawdziwe, ponieważ, gdyby były „koniecznie fałszywe", nie byłyby jako

[124] Warto tu przywołać stanowisko, jakie w tym kontekście formułuje M. Nowicki. Zauważa on, iż analizy św. Anzelma należy rozumieć „jako rodzaj rozważań dotyczących rozumu ludzkiego", a zatem ukazujących „epistemiczną teorię opisującą [...] możliwości i granice ludzkich zdolności konceptualno-poznawczych". Z tych analiz wynika, że rozum ludzki jest naturalnie, wielorako złożony. W związku z tym, M. Nowicki wysnuwa tezę, że pojawiająca się od czasów I. Kanta nazwa „dowód ontologiczny" nie jest celna, ponieważ – jak mówi – „dowód Anzelma nie jest dowodem ontologicznym *sensu stricto*. To nie z pojęcia Boga wywodzi Anzelm jego istnienie, lecz z faktu, że człowiek nie może nic większego od Boga pomyśleć". Wyprowadza stąd więc wniosek, że „perspektywa dowodu jest perspektywą epistemiczną" i „zachowuje jednocześnie czystość rozumowania apriorycznego" [Nowicki 2011: 85].

[125] Mówiąc tutaj o „rzetelnej metafizyce" warto przywołać stanowisko J. Krokosa, który zestawiając podejście fenomenologiczne i klasyczne (arystotelesowskie) wyjaśnia, że fenomenologia (Husserla – Husserla *pierwszego*, ale także jego fenomenologia transcendentalna) nie jest metafizyką pojmowaną na sposób arystotelesowski, jako *filozofia pierwsza*. Metafizyka bada byt jako byt, fenomenologia natomiast nie koncentruje się na analizowaniu „bytowych racji" (s. 39), lecz na poznaniu ejdetycznym [zob. Krokos 2011: 13-30].

[126] Słuszna w tym horyzoncie refleksji jest uwaga, jaką czyni S. Judycki, twierdząc, że „dowolny zbiór przedmiotów tylko wtedy może być nazwany światem, gdy istnieją samoświadome osoby, zdolne do odnoszenia się do tych przedmiotów" [Judycki 2010: 223; zob. 230-231].

takie w ogóle racjonalnie rozpoznawalne – nie istniałaby żadna logiczna (a *pierwotnie* przecież – ontyczna) opozycja między tym, co prawdziwe i tym, co fałszywe. Stanowisko takie, z formalnego (logicznego) punktu widzenia, potwierdza analiza przeprowadzona przez K. Świrydowicza, który dochodzi do wniosku, iż desygnat nazwy „Bóg", a więc „istniejącej w intelekcie istoty jest tym samym, co Bóg istniejący w rzeczywistości" [Świrydowicz 2011: 18][127].

W ten klimat argumentacyjny, w dyskusji z krytycznie nastawionymi wobec *ratio Anselmi* scholastykami, zwłaszcza św. Tomaszem z Akwinu, wpisuje się także G.W. Leibniz. Uważa on, że wspomniani tu scholastycy argumentację św. Anzelma z Cantenbury po prostu „zlekceważyli", a przez swoją dyskusję z jej mocą dowodową doprowadzili do przekonania, iż jest ona zwykłym „paralogizmem", przez co – jak sądzi Autor *Monadologii* – „wielce pobłądzili". Sam Leibniz uważa natomiast, iż „nie jest to paralogizm", lecz „tylko dowód niedoskonały", ponieważ „zakładający coś", co jak mówi – „należało jeszcze udowodnić", w tym celu, „aby mu nadać matematyczną oczywistość". Wyraża w związku z tym opinię, że w dowodzie ontologicznym „zakłada się [...] milcząco", że pojęcie Boga – „całkowicie wielkiego i całkowicie doskonałego" jest absolutnie „możliwe" i jako takie „nie zawiera sprzeczności". I konkluduje, twierdząc, „że to już jest coś, skoro ta uwaga dowodzi, że jeśli założymy, iż Bóg jest możliwy, to Bóg istnieje", co – jak zaznacza – „jest przywilejem samego tylko bóstwa" [Leibniz 1955: 273-274].

Oczywiście, sam G.W. Leibniz poszerza swoją argumentację, czego wyrazem jest fundamentalne na gruncie metafizyki pytanie o ostateczne (adekwatne) racje dla (za)istnienia świata. „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?" – pyta Twórca monadologii. I wyjaśnia kontekst pojawienia się tego pytania: „Nic jest przecież prostsze i łatwiejsze niż coś. Co więcej – dopowiada, formułując dalszą część swojej aporii – dopuściwszy, że rzeczy powinny istnieć, trzeba podać rację, dlaczego powinny istnieć tak, a nie inaczej" [Leibniz 1995/1718, par. 7: 103].

Starając się osłabić krytykę argumentacji ontologicznej, L. Kołakowski zajmuje następujące stanowisko myślowe – zawarta w treści *ratio Anselmi* operatywność sądów analitycznych nie staje w sprzeczności wobec próby ich analizowania i rozumienia w ten sposób, aby były one także sądami egzystencjalnymi. W takim polu badania oznacza to, że z pojęcia Istoty nieskończonej, lub też – inaczej mówiąc – z własności Boga pojmowanego jako Byt absolutny, możliwe jest wyprowadzenie konkluzji o rzeczywistym (a nie tylko pojęciowym – idealnym) Jego istnieniu – „jeżeli Bóg da się w ogóle pojąć, to nie może nie istnieć" [Kołakowski 1988: 97]. Oczywiście, trzeba sobie zdawać sprawę z tego, iż taki typ rozumowania nie jest wolny od

[127] „Jeśli bowiem posługujemy się nazwą *Bóg* – argumentuje w tym samym polu badań M. Tkaczyk – to jakoś musimy tę nazwę rozumieć. Jeśli w żadnym sensie, nawet w niewielkim stopniu nie wiedzielibyśmy, czym jest Bóg, to – wyprowadza wniosek – nie moglibyśmy nic o nim mówić". I w duchu L. Wittgensteina kończy tę myśl: „O czym nie da się mówić, o tym trzeba milczeć" [Tkaczyk 2011: 104].

słabości[128]. W sensie bowiem ścisłym nic nie upoważnia, by od samego (tylko) pojęcia istnienia (nawet jeśli jest to pojęcie Istoty najdoskonalszej – Boga), przechodzić do takiego pojęcia istnienia, które w tym wypadku musi spełniać ostre kryterium konieczności. Niemniej jednak, w opinii L. Kołakowskiego, dowód ontologiczny posiada tę niekwestionowaną poznawczą zaletę, że w dużym stopniu rozstrzyga zagadnienie *napięcia* między płaszczyzną tego, co jest konieczne i przygodne [por. Tarnowski 1999: 205; Tupikowski 2009: 235][129].

Uwagi wcześniej poczynione wydają się jak najbardziej słuszne, ponieważ jeśli dowodzi się istnienia Boga – doskonałego Bytu pierwszego, to należy brać pod uwagę to, że On – jako czysto intuicyjnie nieuprzyczynowany – nie musi spełniać kryteriów żadnych, wstępnych założeń[130]. „Anzelm mówi o Bogu, jego istnieniu, naturze i atrybutach, zachowując głębię tajemnicy wiary, a zarazem nadając jej zadowalającą pod względem logicznym spójność. Bóg jest traktowany jako najwyższa istota czy też najwyższa natura, mająca charakter duchowy. Jest zarazem stwórcą, źródłem istnienia i dobra całej reszty rzeczywistości, sam natomiast istnieje z własnej natury. Stwórca – i tylko On – istnieje w sposób pełny, a zarazem całkowicie prosty i niepodzielny" [Tkaczyk 2010: 249].

Przywołana tutaj swoista spójnia aktu religijnej wiary z ewidentnym odniesieniem do Boga jako Tajemnicy oraz Boga jako realnego *przedmiotu* ludzkiego poznania wydaje się być faktem i to zarówno w wewnętrznym doświadczeniu człowieka, jak i w obszarze obiektywnej refleksji. „Akt wiary – podkreśla S. Szczyrba – [...] jest nie tylko aktem *wewnętrznym* osoby, ale aktem suponującym odniesienie do rzeczywistości. Rzeczywistość okazuje się *sui generis* sceną, a odniesienie do rzeczywistości kontekstem, warunkiem koniecznym aktu wiary" [Szczyrba 2011: 133][131]. Można więc sądzić, że odczytywanie realizmu w granicach LBZ, reflektowanie jego racjonalności w ramach ARB przekłada się na realizm i racjonalność (religijnej) wiary.

---

[128] Np. w swojej apologii „Głupca" zwraca na to uwagę J. Woleński [2011: 21-34] starając się wykazać niekonkluzywność podejścia argumentacyjnego św. Anzelma.

[129] Paletę rozmaitych opinii na temat dowodu ontologicznego oraz różne jego interpretacje podaje w swej pracy D.A. Dombrowski [2006].

[130] Może się to wydać paradoksalne, ale dodajmy raz jeszcze, że „funkcja, jaką pełni definicja Boga w *ratio Anselmi*, nie rożni się pod istotnymi dla logiki względami od funkcji, jaką definicja Boga pełni w dowodzie *ex motu*" Akwinaty [Tkaczyk 2011: 98].

[131] Podobne wnioski wyprowadza także M. Tkaczyk, który doceniając logiczną doniosłość i poprawność argumentacji na rzecz istnienia Boga (tutaj zwłaszcza w wydaniu św. Anzelma), ostatecznie (uwypuklając słabość ich/jego przesłanek) stwierdza, że „łatwiej jest uwierzyć w Pana Boga bezpośrednio, na gruncie czysto religijnym, niż uwierzyć w przesłanki dowodów tezy o istnieniu Boga". Dalej wyjaśnia: „Nie znaczy to jednak, że nie można skutecznie uzasadniać tezy o istnieniu Boga", ponieważ „dowód jest tylko jedną z wielu postaci uzasadnienia, aczkolwiek – dodaje – jest to postać najbardziej imponująca". A zatem, „istnienie Boga może być uzasadniane na innych niż czysto dedukcyjna drogach. W szczególności – sugeruje – można podejmować próby uzasadniania tezy o istnieniu Boga jako hipotezy wyjaśniającej część ludzkiego doświadczenia" [Tkaczyk 2011: 110].

Wyjściowa intuicja św. Anzelma komunikuje to, czysto intelektualne przekonanie, że – wbrew krytycznym uwagom św. Tomasza z Akwinu[132] oraz I. Kanta zarzucającym jego rozumowaniu to, iż istnienie jako istnienie (bytu – w tym wypadku samego Boga) jest tu potraktowane jako zwykły *predykat*[133] – człowiek (ludzki umysł) potrafi pomyśleć byt najdoskonalszy. Ujmując go, rozumie istnienie jako *wyraz* Jego istoty. Sytuacja przeciwna byłaby sprzeczna sama w sobie, ponieważ nie byłby to byt najdoskonalszy[134]. Istnienie Boga jest zatem istnieniem koniecznym – Bóg nie może nie istnieć.

A oto krótka rekonstrukcja myślowej drogi, jaką proponuje przejść Autor *Proslogionu*:

krok (1) – człowiek posiada ideę bytu najdoskonalszego – Boga[135];
krok (2) – istnienie jest absolutnie niezbywalną (istotną) doskonałością;
krok (3) – istnienie koniecznie przynależy do Boskiej natury;
krok (4) – nie jest możliwe pomyślenie Boga – istoty najdoskonalszej, jako nieistniejącej;
a zatem:
krok (5) – Bóg koniecznie istnieje.

---

[132] Zauważmy tutaj jednak, że Akwinata w *Super Boetium de Trinitate* podkreśla: „Choć Boże istnienie jest oczywiste samo w sobie, ponieważ Jego istota jest Jego istnieniem (i w ten sposób mówi o tym Anzelm), to nie jest oczywiste dla nas, którzy nie widzimy Jego istoty" [św. Tomasz z Akwinu SBT, q. 1, a. 3 ad 6]. Uwagi krytyczne pod adresem stosunku Akwinaty do *ratio Anselmi* przedstawia T. Grzesik [2011, zwłaszcza: 226. 241. 243nn].

[133] „Istnienie – pisze I. Kant – nie jest oczywiście realnym orzeczeniem, tzn. pojęciem czegoś, co może dołączyć do pojęcia pewnej rzeczy. Jest ono jedynie uznaniem w istnieniu pewnej rzeczy lub pewnych własności samych w sobie. [...] Zdanie *Bóg jest wszechmocny* zawiera dwa pojęcia, które posiadają swój przedmiot: *Bóg* i *wszechmoc*. Słówko *jest* nie jest jeszcze ponadto jakimś orzeczeniem, lecz jest tylko tym, co odnosząc orzeczenie do podmiotu przyznaje mu je" [Kant KCR: A 599, B 627]. Więcej na temat rozwoju myśli I. Kanta w obszarze refleksji wokół *ratio Anselmi* zob. [Kupś 2011]. Dyskusję na temat rozumienia istnienia jako „predykatu/własności" w dowodach ontologicznych przedstawia [Orenstein 2011: 191nn].

[134] A. Plantinga sugeruje tutaj, iż św. Anzelm w strukturze swojego rozumowania (prawdopodobnie) „chciał [jednak – JT] sugerować, iż *istnienie* jest własnością czyniącą-wielkość" [Plantinga 1995, s. 143], ale niekoniecznie w myśl zarzutu, jaki formułuje I. Kant, gdyż to właśnie wtedy sugerowałoby *de facto*, że „rzecz nieistniejąca – jako to wyraża A. Plantinga – gdyby istniała, byłaby większa, niż jest w rzeczywistości. Ale jaki to ma sens? Jakże mogłaby być nieistniejąca rzecz? Czy to w ogóle jest sensowne?" – pyta słusznie dalej [Plantinga 1995: 142].

[135] Uszczegółowienie, jakie pojawia się w powyższym kroku (1), nie przesądza absolutnie o tym, że – jak się słusznie wyraża M. Tkaczyk – „posiadanie definicji jest niezbędne do poznania istnienia jakiegokolwiek przedmiotu". „Jest to możliwe – mówi dalej – w wypadku poznania bezpośredniego, kiedy istnienie jest wprost dane i może być ujęte za pomocą narządów zmysłowych lub jakiejś intuicji". Pointując, dodaje: „Można sformułować definicję Boga w taki sposób, żeby problem istnienia Boga pozostał nierozstrzygnięty. Uważamy, że Anzelmowi to się udaje" [Tkaczyk 2011: 99-100].

Rozumowanie powyższe wspomaga prosta, jak się wydaje, analiza tego, co możliwe i tego, co konieczne. W tym celu, aby coś mogłoby być możliwe, musi istnieć coś konieczne. Bóg, jak z tego wynika, musi istnieć, ponieważ gdyby (potencjalnie) nie istniał, „to nie mogłoby być możliwe, że idei Boga jako bytu najdoskonalszego nic faktycznie nie odpowiada – a zatem, konstatuje Judycki, Bóg istnieje". Wynika to z prostego, ontycznego i logicznego, *rachunku*: „nic nie jest możliwe, gdy coś nie jest konieczne". Ewentualny zarzut o nakładaniu się tu warunków prawdziwości i warunków realności samego istnienia jest stosunkowo łatwy do odparcia, gdyż w istocie byt najdoskonalszy, ponad który *bardziej* doskonały nie jest już możliwy do pomyślenia, jest uzasadnieniem racjonalności każdego *wyższego* pola semantycznego[136]. Warunek prawdziwości okazuje się tu być warunkiem możliwości. Samo przecież „przewyższanie się w nieskończoność modalności myślowych możliwości i konieczności jest możliwe tylko dlatego, że 'faktycznie' istnieje byt konieczny transcendentny wobec każdej myśli". Dzieje się tak nawet w przypadku (hipotetycznej) konieczności czysto myślowej, ponieważ i w tym wypadku, to Bóg jest „warunkiem możliwości tej możliwości"[137].

Tak zatem, bez popadania w jawne sprzeczności, należy stwierdzić, iż Bóg, będąc bytem koniecznym, jawi się jako „Pan wszelkiej możliwości i rzeczywistości", co prowadzi do wniosku, że Jego konieczne istnienie „wyprzedza nawet Jego możliwość". Wypływa stąd niezwykle istotna konkluzja, a mianowicie to, że sąd w postaci zdania: „istnieje doskonały byt konieczny", jest zdaniem, które jako jedyne, jest zdaniem „samouzasadniającym się" [Judycki 2005: 18-21. 28][138]. Podobnie zdaje się twierdzić R. Swinburne, gdy mówi, że „Bóg musi być bytem koniecznym w tym sensie, że od Niego zależy, jak rzeczy się mają. On zaś nie zależy od niczego poza

[136] Odwołując się do definicji Boga zawartego we wstępie rozumowania św. Anzelma, zauważmy, że „warunek istnienia i jedyności" tam zawarty „znaczy tyle i tylko tyle, że do dziedziny przedmiotów myśli należy dokładnie jeden przedmiot spełniający określone warunki" [Tkaczyk 2011: 102].

Na fakt jedyności Boga zwraca również uwagę J. Wojtysiak, podkreślając to, że „analiza niektórych [...] własności [Boga – JT] (konieczności, transcendencji, przyczynowości, osobowości i doskonałości) pozwala wnosić o jedyności ich nosiciela" [Wojtysiak 2008: 384].

[137] Przywołajmy tutaj sposób rozumienia Boskiej transcendencji, jaki proponuje S. Judycki. Otóż, uważa on, że Boską transcendencję wobec Jego stworzeń należy wyjaśniać przy pomocy dwóch pojęć –

(1) „mocy" oraz

(2) „wolności".

I tak, (1) „transcendencja mocy polega na tym, że Bóg przekracza swoją mocą wszystko, co stworzył". Natomiast (2) „transcendencja wolności polega [...] na tym, że stworzenie dokonało się w wyniku wolnego aktu woli, a nie pod jakimkolwiek przymusem ontycznym" [Judycki 2010: 94].

[138] W książce *Bóg i inne osoby* S. Judycki wyłuskuje następujące (współbrzmiące z powyższymi) kroki rozumowania zawartego w dowodzie ontologicznym:

(1) „posiadam ideę Boga (ideę bytu najdoskonalszego),
(2) istnienie jest doskonałością,
(3) istnienie należy do istoty Boga,
(4) nie mogę pomyśleć o Bogu jako nieistniejącym,
(5) Bóg istnieje" [Judycki 2010: 57].

sobą". A zatem, jak z tego wynika – „jest On z konieczności kresem kompletnego wyjaśnienia" [Swinburne 1992: 43] siebie samego jako koniecznego, jak też całej palety bytów niekoniecznych, a faktycznie istniejących.

Taki trop myślenia i argumentowania odnajdujemy także w rekonstrukcji *ratio Anselmi*, jaką proponuje G.E.M. Anscombe. Odczytując tekst Autora *Proslogionu*, proponuje ona następujący porządek tez wynikających z samej tylko (jak się okazuje) *definicji* Boga zawartej we wstępie do rozumowania św. Anzelma (byt doskonały, nieskończony, ponad który inny – *bardziej* doskonały, nie może być nawet pomyślany):

„(1) Bóg jest QMCN (= *quod maius cogitari nequit*, ponad co nic większego nie może być pomyślane);
(2) QMCN jest w intelekcie;
(3) gdyby QMCN było tylko w intelekcie, można by pomyśleć coś większego od niego, mianowicie QMCN istniejące w rzeczywistości;
(4) Jeśli QMCN jest tylko w intelekcie, nie jest QMCN, co jest sprzeczne;
(5) QMCN jest więc i w intelekcie, i w rzeczywistości" [Anscombe 1987: 15].

Odnosząc się do przesłania *ratio Anselmi*, T. Dzidek twierdzi, że naczelną tezą, jaką Autor *Proslogionu* lokuje w swojej argumentacji jest ta (teza na wskroś apofatyczna), że „Bóg jest nieskończoną doskonałością", która w istocie „wymyka się rozumowi". Otóż, w jego przekonaniu, uprawomocnieniem takiej opinii jest to, że św. Anzelm nie argumentuje, iż – jak mówi – „Bóg jest czymś, ponad co nic większego nie może być", ale że jest czymś, „ponad co nic większego nie możemy pomyśleć". Stąd też jego wniosek, że sama „relacja byty-Bóg pojawia się wewnątrz relacji rozum-Bóg", co sprawia, iż z natury swej negatywne pojęcie, jakim jest pojęcie „nieskończoności" zadomawia się tutaj *implicite*, a efektem tego jest to, że Bóg tak rozumiany *de facto* rozumowi ludzkiemu po prostu „się wymyka"[139]. Sam rozum wobec próby uchwycenia *boskości* Boga finalnie okazuje się „bezradny" [Dzidek 2001: 29-31][140].

Dlatego też dyskutujący ze św. Anzelmem A. Plantinga sugeruje tutaj, że ojcu schalastyki „chodzi ogólnie o to, że dla każdego bytu x i światów W i W', jeśli x istnieje w W, a nie istnieje w W', to wielkość x-a w W przekracza wielkość x-a w W'".

[139] Jest to zbieżne z opinią, jaką w tej sprawie wypowiada (trochę zaskakująco paradoksalnie) P. Rojek, sądząc, że „ostatecznie przekonujący dowód ontologiczny może przeprowadzić tylko Bóg" [Rojek 2011: 168].

[140] T. Jarmużek, z perspektywy analizy *ratio Anselmi* w duchu Descartesa, ujmuje to w sposób następujący: „Święty Anzelm postulował, aby wiara poszukiwała zrozumienia, a co za tym idzie, za pomocą rozumu próbował rozjaśniać i dowodzić prawd wiary. W filozoficznym badaniu dowodu ontologicznego Kartezjusza sprawa ma się odwrotnie. Kto – z powodów filozoficznych – ma wiarę lub intuicję dotyczącą prawdziwości przesłanek, ten ma pewność, że konkluzja dowodu jest prawdziwa. Kto zaś takiej wiary nie ma, ten może kwestionować dowód" [Jarmużek 2011: 123].

Wydaje się to spójne, ponieważ w jaki inny sposób – pyta dalej A. Plantinga – „mogłoby być coś większego od czegoś", od czego absolutnie żadną miarą jest niemożliwe, aby istniało coś jeszcze większego?" [Plantinga 1995: 144-145]. Naturalnie, z czysto zdroworozsądkowego, ale także z logicznego punktu widzenia pojawia się pytanie o to, w jakim celu rozpatrywać tutaj *jakieś* światy (tylko) możliwe? Argument św. Anzelma to jednak dopuszcza. Mówi bowiem o – jak się wyraża A. Plantinga – „nieprzekraczalnie wielkim bycie", a więc o takim bycie, „którego wielkości nie może przewyższyć żaden byt w dowolnym świecie". Istotne wydaje się tu spostrzeżenie, iż Bóg jest takim „bytem możliwym", którego samo już tylko pomyślenie oznacza, że „wśród możliwych bytów jest taki, który w takim czy innym świecie" – jak była mowa wyżej (W lub W') – posiada taki „stopień wielkości", który jest „niemożliwy do przekroczenia" [Plantinga 1995: 148].

W tym samym kontekście J. Hick uważa, że wyartykułowane w poprawny sposób pytanie „nie dotyczy tego, czy byt zwany Bogiem nie posiada, bądź posiada cechę istnienia", lecz zdecydowanie tego, czy „definicja terminu *Bóg* nie ma, czy też ma swój desygnat". W związku z tym optuje za tym, aby pozostać, jak mówi, przy „tradycyjnym wyrażeniu", czyli formie nazwowej „istnienie Boga". Wyjaśnia dalej, że „istnienie Boga można, niewątpliwie dowieść, jeśli dowód utożsamia się z formalnie poprawnym rozumowaniem. Jest bowiem znanym logicznym truizmem, że można przeprowadzić prawomocny dowód, w którego wniosku znajdzie się dowolne zdanie. Mając jakieś zdanie *q* – argumentuje – można znaleźć takie zdania, że uzyskałoby się sprzeczność uznając je i przecząc *q*. Zdania te stanowią przesłanki, z których *q* wynika jako wniosek". Dlatego wnioskuje – „Można łatwo przeprowadzić dowód, w takim właśnie znaczeniu, na istnienie Boga" [Hick 1994: 34-36].

W opinii J. Hicka, dowód ontologiczny jest – mówi – „być może, najciekawszym spośród tradycyjnych *dowodów teistycznych*" [Hick 1994: 129]. Historyczne zaintrygowanie tym argumentem tłumaczy J. Hick tym, iż we wnętrzu jego struktury *dowodowej* mieszczą się takie pojęcia jak: „byt konieczny"[141] – w ogóle „konieczność" jako taka, „Bóg", „istnienie", wreszcie „doskonałość". Jego jednak główną słabą stroną jest fakt, że w istocie cała jego warstwa argumentacyjna opiera się na całkowicie apriorycznym założeniu *przystawania* porządku pojęciowego z realnym układem bytowym. Sama rzeczona tu warstwa dowodowa charakteryzuje się fundamentem „logicznie wcześniejszym", a przez to „niezależnym od doświadczenia", czyli w zasadzie zasadza się na „czysto logicznych rozważaniach". Poza tym, sugeruje J. Hick, gdyby ten argument był w pełni prawomocny, osiągałby wtedy stopień pewności, „jaki cechuje prawdy matematyczne" [Hick 1994: 35]. W swojej treści argument ontologiczny *dowodzi* tego, że – w trybie warunkowym – jeśli Bóg (pojęcie

[141] Nadmieńmy tutaj tylko, iż w swojej krytycznej analizie argumentacji kosmologicznej zaproponowanej przez św. Tomasza z Akwinu i jego następców w obrębie tzw. „trzeciej drogi" [zob. STh I, q. 2, a. 3], A. Plantinga mówi, że „przypuszczalnie [...] byt konieczny to taki byt, dla którego *nie* jest możliwe, żeby nie istniał". A zatem, taki byt „istnieje w każdym możliwym świecie" [Plantinga 1995: 116].

Istoty Najwyższej) istnieje, to Bóg istnieje na sposób konieczny, a to oznacza, że jest absolutnie niepowątpiewalny, ale – w przekonaniu tego Filozofa – tym samym nie uzasadnia to Jego (realnego) istnienia [por. Hick 1994: 149-150]. Jednakże, pomimo tego, iż J. Hick punktuje niedostatki tej argumentacji (*luki* w niepoprawności ujęcia zrelacjonowania dwóch jakby *warstw* – logicznej i faktycznej, to jednak jednocześnie podkreśla to, że zarysowana w niej koncepcja Boga jest stanowczo bliższa podzielanemu przez niego projektowi autorstwa B. Pascala, by w polu tego zagadnienia mówić raczej o „Bogu religii" – Bogu „żywym", nie zaś o Bogu scholastycznych racjonalizacji, których efektem był *model* Boga pojmowanego jako Pierwsza Przyczyna, czy też Pierwszy Poruszyciel [por. Ziemiński 1994: 19-20][142].

Niemniej, ustosunkowując się do analizy wszystkich jego wersji (Kartezjusza oraz uwag I. Kanta), J. Hick pointuje, iż co prawda „dowód ontologiczny [...] jest nieprawomocny", ale „można [...] wciąż stawiać pytanie dotyczące tego, czy – analogicznie jak w przypadku *dowodów* teleologicznych, kosmologicznych oraz osadzonych w moralności – nie należy uznać, że argument ten wskazuje w jakiś sposób na możliwość istnienia Boga na mocy samego sformułowania aporii, na którą zadowalającą odpowiedzią mógłby być jedynie Bóg. Naturalnie, pojawiają się tutaj spore braki, ponieważ dowód ontologiczny w przeciwieństwie do innych *dowodów*, nie odsłania bardziej jawnie wymiaru doświadczenia ludzkiego, który może być (mógłby być) wzmocniony przez postulat istnienia Boga. Dlatego J. Hick sądzi, że ten argument przynależy „do innej kategorii niż pozostałe [...] argumenty, czego można było oczekiwać w przypadku jedynego czysto apriorycznego argumentu" [Hick 1994: 170-171].

W podobnej tonacji wypowiada się także R. Swinburne, który twierdzi, że bez względu na wersję argumentu ontologicznego, tzn. bez względu na to, czy chodzi o treść rozumowania samego św. Anzelma z Canterbury, czy też o *uzupełnienie* Kartezjusza, *dowód* ten nie wytrzymuje krytyki –

(1) już to na mocy racji przedstawionych przez I. Kanta[143];
(2) już to z uwagi na przesłanki epistemologicznego realizmu.

Gdyby w ogóle dowód *a priori* był możliwy do zademonstrowania, wtedy sąd przeciwny w brzmieniu – „nie istnieje Bóg", byłoby sądem wewnętrznie sprzecznym, a – jak podkreśla R. Swinburne – tak nie jest[144]. Oczywiście, istnieje możli-

[142] Ciekawe rozróżnienie czyni w swoim artykule L. Moonan. Sądzi on, że należy mówić o „teizmie istnienia" (*existence-theism*) oraz o „teizmie charakteru" (*character-theism*). W pierwszym wypadku Bóg jest rozumiany na sposób „Boga filozofów", tzn. jest m.in. Najwyższym Bytem, Pierwszą Przyczyną. W drugim natomiast zyskuje *obraz* pełniejszy – ma swój Boski „charakter", jest określony w swej naturze; znany jest także z narracji biblijnej [Moonan 1998: 80].

[143] Na temat obiekcji zgłaszanych przez I. Kanta zob. [Plantinga 1966: 537-546 oraz 1995: 134-140].

[144] Dla uzupełnienia przywołajmy tu rozumienie „dowodu", jakie podsuwa S. Judycki: „Dowodem

wość, że ten negatywny sąd („nie istnieje Bóg"), jest w swej *nośności* całkowicie „irracjonalny", ale sam w sobie nie jest sprzeczny. Tak zatem, skoro teza o nieistnieniu Istoty Najwyższej nie przedstawia logicznej sprzeczności, to – w przekonaniu naszego Autora – taka sytuacja nie umacnia gruntu dla *wsparcia* przesłanek za Jej istnieniem, a więc również za uznaniem ich jako kategorycznie prawdziwych, a zatem nieobalalnych. Wyjaśnia tu jednak R. Swinburne, że przywołanego „faktu, iż nie ma dobrych argumentów apriorycznych za istnieniem Boga", nie należy „w żadnym wypadku [uznawać – JT] za jakąś wadę teizmu" [Swinburne 1994: 73].

Współbrzmi to także z opinią A. Plantingi, który zauważa dwie istotne sprawy:

(1) „Argument za istnieniem Boga może być [...] *trafny* bez dowodzenia, w jakimkolwiek użytecznym sensie, istnienia Boga"

oraz

(2) sam „argument ontologiczny stanowi dowód nie *prawdziwości* teizmu, lecz jego racjonalnej akceptowalności" [Plantinga 1995: 160-161][145].

R. Swinburne przy tej okazji zaznacza, iż argumentacja dowodów apriorycznych, mimo zgłaszanych wątpliwości (jak sądzi niepodważalnych), ma również swoje „teistycznie" znaczące oddziaływanie. Prezentują wszak one określony splot racji, pod warunkiem spełnienia których Bóg bezwzględnie musi istnieć, a zatem jest On Bytem koniecznym. Jako konieczny w swoim istnieniu, jest pełnią doskonałości, gdyż odnosząc się do samego źródła rozumowania, czyli myśli Autora *Proslogionu* – byt, który istnieje w ludzkim umyśle jako pojęcie oraz także istnieje realnie jako byt, jest (potencjalnie) niekończenie doskonalszy od tego, który istnieje tylko w obszarze pojęciowym – co oznacza, iż jest w jakimś (słabym) sensie *konieczny*, ale jest to tylko *konieczność* czysto logiczna. W opinii R. Swinburne'a, powtórzmy raz jeszcze, sygnalizuje to najbardziej doniosłe niedomaganie tego argumentowania z uwagi na to, że „dla teisty Bóg jest ostatecznym wyjaśnieniem wszystkiego" i dlatego „nie może istnieć wyjaśnienie" podstawowe, czyli odpowiedź na pytanie: „dlaczego istnieje Bóg"?

Oprócz tego, istnieje jeszcze druga racja słabości tego myślenia, a konkretnie fakt, że gdyby chcieć zaakceptować to, że jego fundamentalne motywy (racje) pochodzą z pola „prawd logiki", to wtedy mogłoby to suponować, iż w istocie to, czego (realne) istnienie jest przedmiotem dowodzenia, czyli w horyzoncie tej refleksji – Bóg – jest, przynajmniej w jakimś znaczeniu, „słabsze" od samej logiki i jej prawd.

– mówi on – nazywa się zbiór rozumowań, które prowadzą nie tylko do przekonania, że pewne twierdzenie jest prawdziwe, lecz także do przekonania, że nie mogłoby ono być fałszywe" [Judycki 2010: 41].

[145] „Nie tylko twierdzenie o immanencji Boga, ale także twierdzenie o Jego transcendencji pomaga uzmysłowić sobie, że Bóg – *id, quod maius cogitari non potest* – istnieje w sposób w najwyższym stopniu realny, podczas gdy przygodny, zależny od Niego świat może być pomyślany jako nieistniejący" [Obelevitch, Sajdek 2011: 185].

Ostatecznie wyprowadza R. Swinburne konkluzję, że – czysto hipotetycznie – gdyby nawet dowód ontologiczny był całkowicie konkluzywny, to i tak „Bóg, którego istnienie byłoby dowodzone, nie byłby Bogiem chrześcijańskiego teizmu" [Swinburne 1994: 73]. Na innym jeszcze miejscu dodaje: „Nie sądzę [...] by argumenty za istnieniem Boga mogły być dedukcyjnymi formalnie poprawnymi argumentami[146], gdyż jeśli miałoby to miejsce, byłoby czymś wewnętrznie sprzecznym twierdzić, że istnieje wszechświat, lecz nie istnieje Bóg, a przecież w oczywisty sposób tak nie jest" [Swinburne 1994: 76][147].

Wbrew przywołanym tutaj opiniom R. Swinburne'a, nośność argumentacji apriorycznej zaproponowanej przez św. Anzelma z Canterbury wydaje się jednak nienaruszona. Takie przekonanie formułuje raz jeszcze S. Judycki, zaznaczając, że konkluzywność *ratio Anselmi* zawsze działa poprawnie i to bez względu na inne dwie, istotne skądinąd *otoczki* argumentacyjne, bo:

(1) i w postaci zasady racji dostatecznej[148], i –
(2) w postaci założenia, że świat jest „bytem koniecznym i aktualnie nieskończonym".

Rozumowanie św. Anzelma pozostaje w mocy zawsze, kiedy tylko bierze się pod uwagę jedną, fundamentalną przesłankę, a konkretnie – dysponowanie „pojęciem istnienia". W tym świetle dodajmy konsekwentnie, iż sąd w postaci: „Nie istnieje Bóg" (Bóg pojmowany jako „nieskończona siła i pełnia własności") jest wewnętrznie sprzeczny, czy wręcz absurdalny, ponieważ jego konsekwencją musiałaby być teza, iż nicość jest „*horyzontem* każdego istniejącego przedmiotu". To, że nicość nie istnieje jest intuicyjnie zbieżne z prostym ujęciem zdrowego rozsądku i LBZ,

[146] Wydaje się, iż R. Swinburne w swoim dyskursie – choć z logicznego punktu widzenia wydaje się to nieco paradoksalne – dokonuje swoistego *połączenia* dwóch typów rozumowania – dedukcyjnego i redukcyjnego. Dla ich uproszczonego ujęcia dobrze jest się posłużyć schematem, jaki podsuwa J.M. Bocheński [Bocheński 1990: 92]:

(1) Rozumowanie dedukcyjne:

$$\begin{array}{l} p \rightarrow q \\ p \\ \hline q \end{array}$$

(2) Rozumowanie redukcyjne:

$$\begin{array}{l} p \rightarrow q \\ q \\ \hline p \end{array}$$

[147] A propos rozumienia samego wszechświata – jego *rozmiarów* z punktu widzenia Boskiej wszechmocy, należy się zgodzić z opinią wypowiedzianą przez S. Judyckiego, który mówi: „Kosmos fizyczny rzeczywiście wydaje się nam ogromny, lecz tak go spostrzegamy w stosunku do nas. Nie da się natomiast powiedzieć, że jest ogromny sam w sobie, gdyż nic takie nie jest. Dymensja wielkościowa jest tylko jedną z możliwych dymensji tego, co istnieje, oraz jest jednym ze sposobów, z pomocą których istoty świadome doświadczają różnych przedmiotów" [Judycki 2010: 194].

[148] Wieloaspektową analizę zasady racji dostatecznej w jej interpretacji ontologicznej, epistemologicznej i metodologicznej przedstawia J. Wojtysiak w: [2006; zob. zwłaszcza wnioski: 212-214].

a zatem i z pryncypiami poprawnego (logicznego) myślenia [Judycki 2010: 54].

Uzupełniając tę argumentację, warto (szkicowo jedynie) przeanalizować zasygnalizowane wyżej dwa sposoby rozumowań – dedukcyjne oraz redukcyjne. Naturalnie, nie twierdzę, iż obydwa tropy myślowe są (logicznie) tożsame, ale wydaje się, że rozumowanie św. Anzelma jest nośne w obydwu tych wypadkach, a łączy je, swoiście *synchronizuje*, samo intuicyjne (definicyjne) rozumienie Boga. Rozpatrzmy zatem sytuację:

(1) schemat myślenia po ścieżce dedukcyjnej (ŚD)
oraz
(2) schemat myślenia po ścieżce redukcyjnej (ŚR):

(1) ŚD:
$ŚD_1$: jeśli istnieje istota nieskończona – to Bóg istnieje;
$ŚD_2$: istnieje istota nieskończona;
$ŚD_3$: Bóg istnieje.

(2) ŚR:
$ŚR_1$: jeśli istnieje istota nieskończona – to Bóg istnieje;
$ŚR_2$: Bóg istnieje;
$ŚR_3$: istnieje istota nieskończona.

Pozwala to na wyprowadzenie wniosku, że w obszarze argumentowania istnienia Boga, „to co myślowe" „zbiega się" z tym, „co bytowe", czyli „nie da się zasadnie „pomyśleć jakiegokolwiek istnienia bez pomyślenia istnienia Boga". Tak więc, „w tym jedynym wypadku nie ma różnicy pomiędzy tym, co pomyślane, i tym, co rzeczywiste (faktycznie istniejące)" – obie *strony* są apodyktycznie *kompatybilne*. Można zatem skonstatować, że *ratio Anselmi* broni się sama. Poza jej obowiązywalnością, jedynym sensownym sądem byłby tylko ten w postaci – „nie istnieje nic". Tymczasem, jest to całkowicie sprzeczne z tej przyczyny, iż nie da się sensownie stwierdzać, że nie istnieje nic, ponieważ to twierdzenie (przeczące realizmowi istnienia) *de facto* także nie powinno byłoby zaistnieć [Judycki 2010: 55][149].

Warto w tym kontekście przywołać stanowisko św. Bonawentury. Jego podejście jest bardzo zbieżne z tym, co proponuje Autor *Proslogionu*. Oto rekonstrukcja toru jego argumentowania:

(1) „ten, kto prawdziwie pojmuje czyste istnienie, nie może nawet w myśli dopuścić czegoś mu przeciwnego" [IM V, 6 (t. V, s. 309)];

[149] Koresponduje to z ujęciem realizmu, jaki proponuje J. Wojtysiak: „jeśli nie uznamy (przynajmniej *roboczo*) epistemicznej wartości [...] – spontanicznego i naturalnego – kontaktu z rzeczywistością, będziemy musieli ograniczyć funkcję filozofii do analizy założeń. Mówiąc dosadnie – kontynuuje – stanie się ona wtedy wyłącznie teorią *gdybań* (w obrębie wyjściowych danych)" [Wojtysiak 2008: 444].

(2) „czyste istnienie samo w sobie jest do tego stopnia absolutnie pewne, iż nie może być pomyślane jako nieistniejące, ponieważ w pełni czyste istnienie zachodzi jedynie przy całkowitej ucieczce od nieistnienia i *vice versa*" [IM V, 3 (t. V, s. 308)];

(3) „istnienie zatem, które jest czyste, które jest istnieniem po prostu i które jest istnieniem absolutnym, jest istnieniem pierwszym, najprostszym, najbardziej zaktualizowanym, najdoskonalszym i w najwyższym stopniu jednym" [V, 4 (t. V, s. 309)];

(4) „nie pozostaje więc nic innego, jak przyjąć, że owo istnienie jest istnieniem Bożym" [IM V, 3 (t. V, s. 309)];

a zatem –

(5) „jeśli Bóg nazywa się istnieniem pierwszym, wiecznym, najprostszym, w najwyższym stopniu zaktualizowanym i najdoskonalszym, niemożliwa jest myśl, że On nie istnieje albo że nie jest jedyny" [V, 6 (t. V, s. 309)].

Odnotujmy tutaj inny jeszcze wątek, ściśle powiązany z tą problematyką – koniecznością istnienia Boga, a mianowicie kwestię istnienia prawd koniecznych. Samo bowiem ich istnienie i obowiązywalność wydaje się rdzennie splecione ze sposobem istnienia i działania Boga. Sporo światła w tej sprawie dają refleksje J.L. Balmesa, XIX-wiecznego kryteriologa. W jego przekonaniu, prawdy konieczne bezwzględnie istnieją i są – jak mówi – „relacjami" występującymi w samych bytach i to takimi relacjami, które ze swej natury posiadają reprezentacje w takim Bycie, który w istocie jest „pełnią bytu"[150]. Oznacza to, iż żadna racja konkretna i jednostkowa, a więc racja skończona, w odniesieniu do tych prawd nie jest konieczna. Ich Racją jest wyłącznie „byt nieskończony". Jest On „pełnią wszystkiego" i jako taki jest „bytem koniecznym" oraz „jedynym". Wynika stąd, że ostateczna racja tak istnienia, jak i inteligencji wszystkich poznających podmiotów ma swoje uzasadniające je źródło „wspólne" w „inteligencji nieskończonej"[151].

Niesie to, w opinii J.L. Balmesa, niezwykle istotną na płaszczyźnie metafizycznej i epistemicznej tezę – „Bóg znajduje się w nas". Dlatego też, wyprowadza tu inny jeszcze wniosek, iż w obszarze osobowego doświadczenia indywidualnego, a także w horyzoncie formułowania tez naukowych, „z Bogiem – stwierdza – wszystko się staje się jasne; bez Boga wszystko obraca się w chaos". Uwaga ta odnosi się do dwóch ontycznie i poznawczo sprzężonych porządków, bo i do –

(1) „porządku faktów", ale i do –

(2) „porządku pojęć",

gdyż jakakolwiek podmiotowa recepcja jest również faktem, tak jak faktem są same pojęcia.

[150] Warto za S. Judyckim przypomnieć, że „relacja pomiędzy Stwórcą a stworzeniem jest wyczerpująca, to znaczy wszystko co istnieje, albo jest Bogiem, albo tym, co On stworzył" [Judycki 2010: 191].

[151] Koresponduje to z celem filozofii, jaki wyznacza E. Stein, gdy mówi że „filozofia nie zadowala się tymczasowym objaśnianiem, lecz jej celem jest ostateczna jasność, pragnie ona *λογον διδοναι* (zdać sprawę), dochodząc aż do osiągnięcia racji ostatecznych" [Stein 1995: 51].

Tak zatem, rzeczone tu prawdy konieczne (obiektywne), a więc powszechne i niezmienne, ostatecznie pochodzą od Boga, skąd płynie wniosek, że ich afirmacja nie jest czymś dowolnym. Wystarczy, sądzi J.L. Balmes, pamiętać o tym, że samo słowo „racja" komunikuje głębokie znaczenie, ponieważ odnosi się do „inteligencji nieskończonej". Wynika stąd, iż prawdy konieczne, niezależne od ludzkiego istnienia i uprzednie w stosunku do niego, jako absolutnie niezmienne, są fundamentem dla wszystkich pozostałych prawd. Są „wspólnym źródłem", z *wnętrza* którego zyskują światło „wszelkie inteligencje", „wszystkie umysły" [por. Balmes 1948b, (*Teodicea*[152]), IV, 12-14; 1980: 4, XXVII, 172-174; tamże (*Historia de la filosofía*), XXXV, 190; tamże (*Ideología pura*), XIII, 167-168].

Ewidentnym przykładem zasygnalizowanego tutaj stanu rzeczy jest moc oraz obowiązywalność (pierwszych) zasad bytu i samego poznania. Przywołując nośność zasady (nie)sprzeczności, J.L. Balmes podkreśla, iż ponad wszelką wątpliwość, stanowi ona podstawę *czytania* przez ludzki intelekt wszelkiej (aktualnej i możliwej) prawdy, z uwagi na to, że w fundamentalny sposób odgranicza ona porządek bytu i jego negacji pod tym samym względem, „w tym samym – jak mówi – czasie". Pojawia się jednak pytanie o to, czy sama z siebie zasada (nie)sprzeczności może zakomunikować coś więcej ponad owo *rozgraniczenie* bytu i niebytu[153]. Wyraża ona bowiem sam wewnętrzny *rdzeń* sprzeczności, jaka odsłania się między tym, co istnieje a tym, co nie istnieje. Jednakże jest to tylko czysta intuicja. Zasada ta bowiem nie ujawnia istnienia przedmiotu, ani jego nieistnienia, ponieważ jej poznawcza nośność zasadza się na pełnieniu roli „relacji warunkowej", czyli komunikacji samego zaledwie *momentu* sprzecznościowego. Nie występuje zatem w pozycji *warunku* istnienia, czy nieistnienia jakiegoś bytu. Wypływa stąd wniosek, że jej komunikat poznaczy lokuje się w porządku idealnym. Wynika stąd konsekwentnie, iż same prawdy ogólne, aby nie być czystą iluzją, muszą być zrelacjonowane z tym, co (realnie) istnieje lub może istnieć. Nadmienia przy tym J.L. Balmes, iż w ogólnym porządku rzeczy jest tak, że to co istnieje, ma charakter konkretny. Wydaje się to konieczne, gdyż poza uznaniem takiej *mapy* świata całe „poznanie byłoby fenomenem czysto subiektywnym", a zatem nieodnoszącym się *de facto* do samych (realnych) przedmiotów i to bez względu na to, czy są one czymś wewnątrzpodmiotowym, czy też odnoszącym się do tego, co zewnętrzne [por. Balmes 1980: 1, XIV, 139-142; tamże, 4, XXIV, 152; 1948b (*Lógica*), 2, I, 73; tamże (*Estética*), XII, 88].

W przekonaniu Autora *El Criterio*, konieczne jest wskazanie na Boga, w intelekcie którego wszystkie prawdy konieczne preegzystują. Bóg jest więc ich wewnętrznym, stwórczym światłem. To dzięki temu właśnie – jak przekonuje – poznanie

[152] Tytuły w nawiasach zwykłych – „()" – odnoszą się do nazw kursów, jakie J.L. Balmes stosuje w swoim wykładzie *Filosofía elemental* [1948b]. Ich wskazanie jest konieczne z uwagi na to, że każdy z kursów posiada odrębną numerację ksiąg (I, II itd.).

[153] „Ontologia – podkreśla J.-L. Marion – dotyczy bytu, a jeżeli sięga niebytu, to chce go zrozumieć w ramach możliwego bytu i jako możliwy byt" [Marion 1996: 118].

ludzkie jako takie jest w ogóle możliwe, a co jeszcze bardziej istotne – jest pewne. Wynika stąd, że jedynie Bóg wyjaśnia wszystko, co istnieje aktualnie (realnie) i może istnieć (potencjalnie)[154]. Tak więc, to co istnieje nie jest płaszczyzną abstrakcyjną, ale faktem istniejącym realnie, ponieważ płaszczyzna (potencjalnego) „niebytu" nie mogłaby być gruntem czegokolwiek – nawet samych czystych możliwości. Uzasadnianie prawdy epistemicznej otwiera więc *drogę* ku temu – jak się wyraża J.L. Balmes – „regionowi metafizyki", który swoją nośnością odsłania absolutną konieczność istnienia osobowego Boga, będącego racją istnienia i wszelkiej prawdy [por. Balmes 1980: 4, XXIV, 155; tamże, 4, XXV, 157-161; tamże, 4, XXVI, 162; tamże, 5, XIV, 115; 1948b (*Ideología pura*), VI, 82-84].

Podobnie widzi problem R. Swinburne, ponieważ, jak sądzi, weryfikowalna konkluzywność winna być poszerzona o refleksje natury metafizycznej, ponieważ zdania metafizyki, chociaż nieweryfikowalne na sposób empiryczny (eksperymentalny w sensie podejścia nauk przyrodniczych) wnoszą jedyny w swoim rodzaju wkład w racjonalne wyjaśnianie świata. Takie rozszerzenie perspektywy poznawczej nie tyle, że jest tylko możliwe; ono jest wręcz konieczne po to, aby zatomizowana przez pryzmat samej jedynie logiki i nauk szczegółowych wizja rzeczywistości, zyskała waloru bardziej całościowego (integralnego), właśnie metafizycznego. Wielkie bowiem kwestie metafizyczne niemal „zawsze zawierają problem istnienia Boga", to znaczy takiego Bytu, który „istnieje, istniał i będzie istniał" [Swinburne 1994: 71; Tenże 1992: 38; zob. Szubka 1995: 10-11][155].

Jaki stąd płynie wniosek? Ten mianowicie, że – jak przypomina S. Judycki – absolutnie konieczne istnienie Boga – Istoty najdoskonalszej, jest koniecznym warunkiem możliwości wszelkich możliwości, także możliwości „możliwych poziomów suponowania", iż idzie tutaj tylko o konieczność natury myślowej. Powoduje to, że w tym celu, aby jakiekolwiek rozmyślanie o możliwościach mogło być w ogóle możliwe, musi istnieć Istota konieczna – z konieczności odmienna od samego tylko układu myśli. Stanowi to fundamentalny – z ontycznego i epistemicznego punktu widzenia – powód „wyjścia" z samej tylko idei Boga i zarazem „przejścia" do Jego istnienia, które *nota bene*, stanowi przedwstępny warunek tego pierwszego. Dodatkowo jest tak,

[154] Koresponduje to z opinią S. Judyckiego, który w pracy *Bóg i inne osoby* poszukuje ostatecznych racji dla prawdy. Zauważa on tu, że sama materialna struktura świata nie wyjaśnia jego naczelnych pryncypiów, co odsyła do innego (metafizycznego) poziomu uzasadnień. M. in. pisze w ten sposób: „Nigdy nie będziemy mogli naukowo, to znaczy przyrodniczo i nomologicznie, wyjaśnić czegoś takiego jak chociażby logiczne wnioskowanie [...]. Nigdy z regularności świata materialnego – argumentuje dalej – nie wyprowadzimy naszej logiki i matematyki itd." [Judycki 2010: 112].

[155] W tle tych analiz dodajmy tylko, że od takiej właśnie koncepcji Boga jako Istniejącego i tym samym podstawy wszelkiego istnienia odchodzi w swoim rozumieniu Boga (Miłości) J.-L. Marion. Oto przykład takiego rozumowania: „Dla uwolnienia Boga od Bycia nie wystarcza [...] odwołanie się poprzez bardzo podejrzany i nieudolny zwrot ku... do innego imienia, na przykład do dobroci. Trzeba jeszcze w sposób konkretny pokazać, jak Bóg, który jako *agape* oddaje siebie w darze, zaznacza jako taki swoje oddalenie od Bycia, a więc przede wszystkim od funkcjonowania bytów" [Marion 1996: 125].

że Bóg jest absolutnym warunkiem możliwości wszystkich zdań – także zdania-sądu: „Bóg istnieje", ale jedynie w odsłonie tego zdania Jego konieczne istnienie wynika z tego właśnie zdania, gdy tymczasem w przypadku każdego innego zdania jest to konieczność w najlepszym wypadku myślowa [zob. Judycki 2005: 20-21].

Tak zatem, konieczne istnienie Boga, które *narzuca się* w świetle rozumowania św. Anzelma, nie jest czymś zewnętrznym wobec świata, a więc nie jest także czymś zewnętrznym względem ludzkiego umysłu, w obrębie którego – podkreślmy to – sam dowód ontologiczny odsłania się jako logicznie spójny. Bierze on wszak pod uwagę wszelkie (możliwe) typy możliwości, bo i możliwość empiryczną (fizyczną), i logiczną, i idealną, a wszystkie one łączy pojęcie możliwości metafizycznej. Dodajmy, że aby jakieś pojęcia, idee były w ogóle możliwe, potrzebują nieodzownie istnienia Istoty koniecznej [por. Judycki 2005: 23. 27].

W tej poznawczej perspektywie lokuje się refleksja o wyjątkowości działania ludzkiego podmiotu – osoby, która posiada zdolność czytania prawdy. Zachowując swą ontyczną (i aksjologiczną) odrębność, osoba „jest w stanie" „*dotknąć* tej sfery ontycznej", która to gwarantuje, jest w stanie „kontaktować się z tym, co konieczne i niezmienne". S. Judycki określa ten fenomen „metafizycznymi narodzinami podmiotu". Są one niczym blask światła, które wślizguje się między trzy obszary:

(1) „pomiędzy nieskończoną, lecz *niemą* sferę wiecznego logosu,

(2) pomiędzy *ciemną* sferę zmiennej materii oraz *ulotną* i

(3) zapadającą się w mnemoniczną nieobecność sferę płynących w czasie danych jego własnej świadomości".

Wspomniany tu *mechanizm* świadomego „wejścia" podmiotu w pole tych sfer możliwy jest dzięki biernej („pozadynamicznej") partycypacji. Podmiot bowiem nie jest wyposażony we „własną aktywność", która zapewnia mu „partycypację w sferze logosu". Działa on jak „lustro" odbijające rozmaite *dane* zapodmiotowane („egzemplifikujące się") w jego świadomości. Oznacza to, że dopiero na kanwie „istnienia świata zmysłowo danych i zmieniających się w czasie przedmiotów"[156] osoba jest w stanie „uświadomić sobie wielkość świata niezmiennego i uniwersalnego logosu" [Judycki 2010: 112-114; zob. 116].

Konieczność istnienia Istoty koniecznej – Boga oznacza, zarówno w porządku ontycznym (On_L), ale także w porządku antropologicznym (An_L) i etycznym, konieczność Jego „prymatu" – prymatu we wszelkich możliwych polach bytu oraz

[156] Warto tu przywołać krótką dyskusję S. Judyckiego ze stanowiskiem I. Kanta, który uznał, że kategorie „przestrzeni" i „czasu" są tylko czysto subiektywnymi formami naoczności generowanymi przez ludzki mózg. „Przestrzeń [...] – dowodzi S. Judycki – nie może być subiektywną formą naoczności dla mózgu, gdyż przecież sam mózg jest tworem na wskroś przestrzennym. Podobnie jest z czasem: czas nie może być – argumentuje następnie – subiektywną formą naoczności, zakotwiczoną w mózgu, gdyż mózg jest konglomeratem procesów rozgrywających się w czasie" [Judycki 2010: 115].

na wszystkich płaszczyznach poznawczych. „Chodzi o uznanie" „rzeczywistości" Boga, a więc tej rzeczywistości, poza którą „nic nie może być dobre". Odsłania to także wymiar aksjologiczny[157] i czysto historyczny, bowiem i „historii nie można porządkować negując Boga, przez samo budowanie materialnych struktur". Prowadzi to jednak ponownie do wniosku o proweniencji ontyczno-egzystencjalnej, ponieważ pojawia się kolejna uwaga, że „jeśli serce człowieka nie jest dobre, wtedy nic innego nie może się stać dobrem. A dobroć serca – wyprowadza wniosek J. Ratzinger – w ostatecznym rozrachunku może pochodzić tylko od Tego, który jest Dobrocią – samym Dobrem" [Ratzinger 2011a: 44][158].

Przywołany tutaj mocny wątek antropologiczny okazuje się być spleciony bardzo wyraźnie z uzasadniającym go wątkiem chrystologicznym, a w nim – inkarnacyjnym. „Jeżeli Bóg jest człowiekiem – podkreśla w swojej *transcendentalnej* chrystologii K. Rahner[159] – i jest nim na wieczność", i „jeżeli cała teologia pozostaje wiekuiście antropologią [...], to człowiek jest na wieki wypowiedzianą tajemnicą Boga". Wypływa stąd wniosek, że sama „chrystologia jest początkiem i końcem antropologii", a ta z kolei „w swym najbardziej radykalnym urzeczywistnieniu jest wiekuiście teologią" i to taką teologią, która jest „wygłoszona przez samego Boga" [Rahner 1976: 223][160]. Prowadzi to do konstatacji, że chrystologia „na wszystkich swych drogach" jest wsparciem dla antropologii [Tilliette 1996: 122]. Człowiek bo-

[157] „Nasze najgłębsze intuicje aksjologiczne – uważa S. Judycki – są podstawą naszego pojęcia Boga w ogóle, są – mówi dalej – podstawą tego, co nazywa się intuicjami anzelmiańskimi" [Judycki 2010: 58; zob. 69].

[158] A oto deontologiczny sposób rozumowania I. Kanta: „ponieważ zaś najwyższe dobro istnieje tylko pod warunkiem istnienia Boga, wiąże więc nierozłącznie założenie istnienia Boga z obowiązkiem, tj. przyjęcie istnienia Boga jest koniecznością moralną. [...] Przyjęcie więc istnienia najwyższej umysłowości połączone jest ze świadomością naszego obowiązku, chociaż samo należy do teoretycznego rozumu; i tylko ze względu na ten rozum, nazywać się ono może, gdy rozpatrujemy je jako podstawę wyjaśnienia, *hipotezą*, z uwagi jednak na zrozumienie przedmiotu zadanego nam jednak przez prawo moralne (najwyższego dobra), a więc potrzeby w celach praktycznych, nazywać się może *wiarą*, przy czym czystą *wiarą rozumową*; ponieważ tylko czysty rozum (zarówno pod względem teoretycznego, jak też praktycznego użycia) jest źródłem, z którego wiara ta wypływa" [Kant KPR: 127-128; zob. Tenże, UMM: 409; Kupś 2011: 150].

Stąd też nie dziwi, że „chrystologia transcedentalna Kanta – jak mówi X. Tilliette – zostaje zakuta w kajdany czy też wzięta w niewolę religii moralnej przedstawianej i schematyzowanej na różne sposoby, ale jednej i jedynej. [...] Niestety – kontynuuje ten wątek – rola Chrystusa w tych granicznych rejonach moralności jest nieokreślona, a nawet minimalizowana" [Tilliette 1996: 114].

Dodajmy tutaj, że także M. Heidegger, kiedy wspomina o naturze Boga, to stwierdza, iż „wypełnia" ją „Dobro" [Heidegger 2008: 254].

[159] Oto jej syntetyczny opis przedstawiony przez X. Tilliette'a: „Związana z Jezusem jako absolutnym Zbawcą chrystologia transcendentalna typu heurystycznego – chrystologia *szukająca*, anonimowa – rozwija strukturę absolutu, która w sposób utajony i nieświadomy zmierza do Człowieka-Boga chrystologii ontycznej. Rahner – spostrzega dalej – rozkłada ją na potrójny apel – apel do absolutnego miłosierdzia, apel do gotowości na śmierć, apel do nadziei na przyszłość" [Tilliette 1996: 122].

[160] Cyt. za: Tilliette 1996: 121.

wiem jako osoba winien być reflektowany i wyjaśniany w kluczu chrystologicznym [Wadowski 2010: 181] (więcej na ten temat w rozdziale trzecim – „Od antropologii filozoficznej do filozoficznej chrystologii").

2. Analiza faktów – relatywna odrębność świata względem Boga

Będąca efektem poznania filozoficznego panorama rzeczywistości pozwala na tę wstępną jej charakterystykę, iż odsłania się ona jako harmonijny układ, względnie uporządkowana *całość*. Pomimo naturalnej, częściowej tajemniczości, jawi się ona jako ontycznie *stabilna*, a przez to i poznawalna, to znaczy składające się na nią *pasma* bytów nie są labilne. Rzeczywistość zatem nie jest sumą przypadkowych, ślepych struktur, lecz zorientowana od wewnątrz teleologicznie, ujawnia swoim istnieniem i działaniem celowo *zestrojony*, dany do dalszych wyjaśnień stan rzeczy (jego *wypadkową* jest LBZ). Pojawia się w związku z tym mocna epistemiczna teza, że kieruje nią osobowy, transcendentny Intelekt Boga. Dopiero w tej perspektywie, dynamiczna i wielorako złożona (pluralistyczna) rzeczywistość objawia się jako wyjątkowo *proporcjonalna* i uporządkowana sieć rozmaitych bytów. Ostatecznie przestawia się ona jako całkowicie – ontycznie i poznawczo uniesprzeczniona. Jest zatem *drogą* wzmacniającą konkluzję, iż jej metafizycznym (absolutnie finalnym) zwieńczeniem jest jej rozumienie teistyczne, czyli takie, w obrębie którego jedyną jej Racją, osobową Racją jest Bóg – źródło oraz kres istnienia i wszelkiej zrozumiałości, co komunikuje LIB. Dzieje się tak, ponieważ to „Bóg *urzeczywistnia* stany rzeczy" [Plantinga 1995: 67].

Zauważmy tutaj jednak, iż przywołany A. Plantinga wobec samej argumentacji teleologicznej za istnieniem Boga pozostaje krytyczny, stwierdzając jednoznacznie, że podobnie jak argument kosmologiczny (na przykładzie „trzeciej drogi" Akwinaty), tak i argument teleologiczny jest „nieskuteczny". W tym celu, aby był on konkluzywny, musiałby być trafną koniunkcją następujących zdań:

„(1) Wszechświat został zaprojektowany;
(2) wszechświat został zaprojektowany przez dokładnie jedną osobę;
(3) wszechświat został stworzony *ex nihilo*;
(4) wszechświat został stworzony przez osobę, która go zaprojektowała;
(5) Stwórca świata jest wszechwiedzący, wszechmocny i doskonale dobry;
(6) Stwórca wszechświata jest wiecznym duchem, bezcielesnym i w żaden sposób nie podlegającym obiektom fizycznym" [Plantinga 1995: 123-124].

W tym świetle dodajmy, iż porządkując na innym miejscu fundamentalne ustalenia w ramach swojej TN, A. Plantinga artykułuje następujące jej składowe (1), uzupełniając je wyraźnie (2) o wątki natury chrystologicznej (Ch_L).

(1) Składowe TN:
- (1.1) podkreśla on fakt, że „świat został stworzony przez Boga";
- (1.2) Bóg jest „wszechmocnym, wszechwiedzącym i doskonale dobrym bytem osobowym";
- (1.3) z czego wynika, że jest bytem „posiadającym przekonania, cele, plany i zamiary";
- (1.4) ponadto, prowadzi to do wniosku, że „potrafi działać w taki sposób, by te cele realizować".

(2) Elementy Ch_L:
- (2.1) „Istoty ludzkie wymagają zbawienia";
- (2.2) dlatego „Bóg udzielił im wyjątkowej drogi zbawienia przez wcielenie";
- (2.3) czyli przez „życie, ofiarną [...] śmierć i zmartwychwstanie"[161]
- (2.4) „swego boskiego syna" [Plantinga 2010: 264].

Wynika stąd, że już wstępne (całkowicie intuicyjne) tropy refleksji w ramach TN naprowadzają – co prawda nie wprost, ale jednak – na analizy w obrębie Ch_L. Wynika z tego, iż dla integralności swoich ustaleń TN musi wychodzić poza grunt samej tylko ontoteologii (swoista *koniunkcja* LBZ, On_L oraz LIB) i posiłkować się refleksją natury antropologicznej oraz aksjologicznej.

2.1. Wewnętrzna sprzeczność (słabość) interpretacji panteistycznej

Sąd w postaci: „świat nie jest Bogiem" pozornie tylko wydaje się poznawczym ustaleniem jałowym, jakoby był wynikiem próby podania odpowiedzi na wyraźnie retoryczne pytanie – „czy świat jest Bogiem?", bądź w porządku odwróconym – „czy Bóg jest światem?". O tym, że taki sąd nie jest banalny świadczy długa historia tych systemów metafizycznych, które uwikłały się w interpretacje rzeczywistości panteistyczne, czy panteizujące, bądź panenteistyczne.

Naturalnie, w tle dyskusji w obrębie relacji, jakie zachodzą pomiędzy światem a Bogiem (RMSB) – debaty między stanowiskiem teistycznym, panteistycznym oraz panenteistycznym (jak również ich bardziej szczegółowymi rozwiązaniami, o czym będzie mowa w dalszych odsłonach pomieszczonych tu treści), pojawia się także cała gama historycznej i współczesnej debaty na kanwie wątpliwości zgłaszanych przez szeroko rozumiany sceptycyzm. Wydaje się jednak – starając się nie banalizować skali i wagi problemu – że, jak się wyraża S. Judycki, „lekarstwem na wątpienie jest rozum". Oznacza to, iż to właśnie w polu penetracji intelektu nale-

[161] Rzeczywistość Zmartwychwstania jest tutaj absolutnie kluczowa. J. Ratzinger w związku z tym wyjaśnia, że „prawdziwość świadectwa, że Chrystus powstał z martwych, decyduje o istnieniu lub nieistnieniu wiary chrześcijańskiej. [...] Od Zmartwychwstania – argumentuje dalej – zależy to, czy Jezus tylko *był*, czy też również *jest*" [Ratzinger 2011b: 257-258].

ży poszukiwać racji osłabiających, czy też wręcz obalających nośność cząstkowego, bądź powszechnego sceptycyzmu.

W przekonaniu Judyckiego, istnieje taki typ, taki przykład czysto intelektualnej argumentacji, który, obierając najtrudniejszy – jak się wydaje – problem metafizyczny, odpiera tezę o niemożliwości dotarcia do nieobalalnej prawdy. Owym przykładem jest przywoływana tutaj wielokrotnie *ratio Anselmi*. „Jedyną adekwatną odpowiedzią na globalny sceptycyzm[162] – pisze ten Autor – jest tzw. dowód czy argument ontologiczny". Sam w sobie – „czysty jak łza", powtórzmy to raz jeszcze, jest „założeniem wszystkich innych argumentów, dróg czy dowodów". Bez głębi jego ustaleń wszystkie pozostałe argumenty na rzecz istnienia Boga „nie mogą nawet wystartować z miejsca". Przykładem genialnego zdawania sobie sprawy z ważności intuicji zakomunikowanych przez Autora *Proslogionu* jest Kartezjusz. Jego poszukiwania w polu *cogito*, zakładane przez niego w punkcie wyjścia „metodyczne wątpienie", jest w gruncie rzeczy dobrym wstępem do ontologicznych racji dowodzących, czy też wzmacniających sąd – „Bóg istnieje", co w konsekwencji oddala twierdzenia sceptyków. Dodajmy tutaj, iż przecież sam Kartezjusz, wbrew pojawiającym się czasami opiniom, nie był sceptykiem – był „dogmatykiem". Cel przez niego postawiony sięgał dużo dalej i głębiej, niż jedynie (chociaż to także jest niezwykle cenne osiągnięcie) dotarcie do nieodpartego punktu wyjścia w postaci „idei jasnych i wyraźnych" i znalezienie ich w polu *cogito*. Niewątpliwie, tym co pozwoliło R. Descartesowi wyjść z obszaru metodycznego wątpienia był ontologiczny sposób argumentacji św. Anzelma z Canterbury [por. Judycki 2005: 10. 13; zob. Geach 1971: 46].

Nadmieńmy tutaj jedynie, że, naturalnie, istnieją różne interpretacje *podmiotowego* (subiektywistycznego – jak często się to akcentuje) podejścia R. Descartesa, ale wydaje się, iż jego *wyjściowa* (podmiotowa właśnie) intuicja nie jest poznawczo nieistotna i nie chodzi tu tylko o to, aby autorytetem Autora *Monologionu* budować powagę propozycji Autora *Rozprawy o metodzie*, czy też na odwrót. Odnotujmy tu jeden, kluczowy moment, jakim jest troska o rozpoznanie epistemicznego fałszu, czemu służy proklamowane przez Kartezjusza znalezienie idei, spełniającej kryterium „jasności" oraz „wyraźności". Z tego właśnie – niekoniecznie (tylko) subiektywnego – punktu widzenia, Ojciec filozofii nowożytnej zauważa, że jest czymś koniecznym to, aby fakt myślenia – z natury rzeczy fenomenu podmiotowego – traktować jako fakt (prawdę). „Ja", które myśli, jest „czymś" („myślę, więc jestem"). W jego przekonaniu, jest to prawda i to taka (swoiście *pierwsza*) prawda, „mocna i pewna, że wszystkie najbardziej skrajne przypuszczenia sceptyków nie są zdolne jej obalić", ponieważ „aby myśleć", rzeczywiście „trzeba istnieć" [Descartes 2002: 32-33].

[162] Oto jak racje globalnego sceptycyzmu zbija Kartezjusz zaraz na początku części pierwszej *Rozprawy o metodzie* [2002]: „Nie jest prawdopodobne – pisze – aby się wszyscy mylili w tej mierze; raczej świadczy to, iż zdolność dobrego sądzenia i rozróżniania prawdy od fałszu (a to, ściśle biorąc, nazywamy zdrowym rozsądkiem lub rozumem), jest z natury równa u ludzi".

Naturalnie, sposób myślenia, zarówno św. Anzelma, jak i Kartezjusza ma swoje źródło w intuicjach wyartykułowanych już przez św. Augustyna. On bowiem w swoim traktacie *Państwo Boże* odpiera argumenty sceptyków w ten oto sposób: „Ten, którego nie ma, nie może się łudzić. A więc jestem, jeżeli się łudzę. Skoro zaś jestem, gdy się łudzę, jakże się mogę łudzić co do tego, że jestem, ponieważ to jest pewne, że jestem, skoro się łudzę" [św. Augustyn 1998: XI, 26].

Naturalnie, ma to głęboki związek z pierwotną intuicją prawdy. Ta ostatnia jako wewnętrzna wartość sądu, odsłania się wówczas, kiedy treść tego, co komunikuje ów sąd, jest adekwatne („dostosowane") względem tego sensu, do czego jest zrelacjonowane. Ale istotne tutaj jest to, że prawda, zanim staje się „własnością wypowiedzi", najpierw jest „własnością" ludzkiej myśli, czy wręcz „własnością" jej „subiektywnego aktu widzenia", którego treścią jest komunikat: „coś jest takie, a takie". Oznacza to, że dopiero wtórnie jest własnością myśli, które – we właściwy sobie sposób – a zatem na sposób konceptualny, „określają" przedmiot, który jest poznawany. Wynika stąd, że „prawda sądu", którą człowiek artykułuje jest możliwa z tego tytułu, iż poza podmiotem istnieje coś, co jest owym przedmiotem. Sprawia to, że prawda istniejąca w sądzie (prawda epistemiczna) jest „wartością obiektywną", a nie tylko subiektywną [Siemianowski 1996: 157].

W swojej swoistej apologii właściwego ujęcia i rozumienia osiągnięć geniuszu Kartezjusza, S. Judycki podkreśla to, że – jak sądzi – „Kartezjuszowi nie chodziło w rzeczywistości o świat, [...] nie chodziło mu o 'szarą ontologię' rozciągłości, matematyzacji i mechaniki, jego celem była 'biała teologia', a nie 'szara ontologia'". A zatem, w zamiarze Autora *Rozprawy o metodzie* nie było w istocie zatrzymanie się i jak sądzi wielu interpretatorów – zamknięcie się w polu podmiotowego *cogito*. Szukał on oparcia głębszego, poszukiwał racji prawdy [por. Judycki 2005: 23-24; zob. Geach 1971: 117-121].

Owo poszukiwanie racji prawdy ma swoje zakorzenienie głęboko filozoficzne, ale jako mądrościowe, cechuje się również otwarciem szerszym, bo i ogólnokulturowym, a w tym także biblijnym i teologicznym jako „dawanie świadectwa prawdzie". Ta ostatnia perspektywa oznacza swoiste „wychodzenie od Boga", który jest „Rozumem stwórczym" i „czynienie stworzenia czytelnym". Prawda tak „dostępna", nadaje „miarę" i stanowi „kierunek" dla całego ontycznego universum, ale w sposób wyróżniony stanowi „kryterium w świecie człowieka" [Ratzinger 2011b: 208].

W tym kontekście pojawia się kolejne ustalenie pochodzące z intuicji Kartezjusza, a mianowicie to, że owo „kryterium" ostatecznie jest zakotwiczone w Bogu jako absolutnym źródle i personalnym sensie prawdy. Dlatego wyraża on przekonanie, że wszelkie pojęcia oraz idee „jako rzeczy rzeczywiste", a ponadto „pochodzące z Boga" we wszystkich tych aspektach, w jakich są „jasne i wyraźne", są ze swojej natury („muszą być") prawdziwe. Wyprowadza stąd wniosek, że ani jakikolwiek „fałsz", ani jakakolwiek „niedoskonałość" nie może żadną miarą „pochodzić z Boga", analogicznie zresztą, jak ich zaprzeczenie, czyli „prawda" i „doskona-

łość" nie może mieć swojego zapodmiotowania w „niebycie". Rozumowanie Autora *Medytacji o pierwszej filozofii* idzie zatem w tym kierunku, aby wykazać pełną słuszność podstawowych intuicji teizmu (IP, IR oraz intuicje GO, GE i GA) i wypunktować całkowitą słabość ujęć sceptycznych, czy agnostycznych[163]. W związku z tym mówi, iż „gdybyśmy [nawet – JT] nie wiedzieli, że wszystko, co w nas jest rzeczywiste i prawdziwe, pochodzi z istoty doskonałej i nieskończonej", to i tak, „choćby [...] myśli nasze były najbardziej jasne i wyraźne, nie mielibyśmy żadnej racji – uzasadnia dalej – która by nas upewniała, iż posiadają one doskonałość rzeczy prawdziwych" [Descartes 2002: 36].

Wracając do sedna tej porcji analiz, należy raz jeszcze nawiązać do trzech już wymienionych wyżej stanowisk porządkujących typ i jakość relacji między światem a Bogiem (RMSB) – teizm, panteizm, panenteizm, ale także poszerzyć typologizację o ujęcia bardziej szczegółowe, w tym celu, aby wyartykułować bardziej dobitnie (i w sposób analitycznie uzasadniony) skrajność rozwiązania podsuwanego przez systemy panteistyczne (względnie panteizujące) i w tym tle wykazać zasadność (racjonalność) ustaleń w obrębie podejścia kreacjonistycznego, wiązanego z systemowością myślenia i racjonalnego argumentowania w horyzoncie teizmu.

Nadmienię tylko, że w swoich badaniach w obszarze TN skupiałem swoją (dotychczasową) uwagę na trzech podstawowych typach próby ujęcia relacji „świat" – „Bóg" (RMSB)[164]: teizm, panteizm, panenteizm [zob. m.in. moje prace: 2002: 23-25; 2009: 24-25], ale – raz jeszcze powtórzmy – wydaje się słuszne spojrzenie na nie w perspektywie uszczegółowiającej, co tutaj czynię za propozycją sformułowaną przez J. Wojtysiaka. W podziale zaproponowanym przez niego pojawia się siedem (różnych, ale także, w niektórych przypadkach, powiązanych ze sobą) stanowisk szczegółowych, obrazujących i wyjaśniających naczelną tezę „kosmizmu eksternalistycznego" oraz „prototeizmu" (bardziej szczegółowo będzie o tym mowa w dalszych częściach książki).

---

[163] Oto (słuszna) *diagnoza*, jaką na temat podejścia związanego z agnostycyzmem formułuje J. Wojtysiak: „Zwolennicy agnostycyzmu (lub *de facto* 'negatywizmu') posługują się analizą destrukcyjną, której celem jest wykazanie, że każda właściwa odpowiedź na PL [pytanie Leibniza: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?" [Leibniz 1995/1718, par. 7: 103 – JT] prowadzi do poważnych trudności. W analizie tej jednak pomijają – argumentuje dalej – często istotne możliwości ontologiczne". W związku z tym, „niekiedy agnostycyzm przyjmuje wersję mistycyzującą, dopuszczając istnienie niedostępnej dla nas odpowiedzi na PL. Pamiętać jednak należy, że wszelkie właściwe odpowiedzi na dane pytanie muszą być formułowalne w języku, w którym owo pytanie zostało zadane" [Wojtysiak 2008: 438].

[164] Relacje te nazywam relacjami „świat – Bóg" zgodnie z intuicją E. Gilsona [1987: 336] i Z.J. Zdybickiej [1972: 170-171]. J. Wojtysiak, przedstawiając ów „zestaw hipotez ontologicznych" mówi tutaj o „relacji *absolut – świat*" [np. Wojtysiak 2012: 108. 111. 121. 139]. Niemniej jednak na innym miejscu zaznacza, że nie dysponujemy „empirycznym [...] dostępem do absolutu i do relacji między nim a światem", a zatem także (tym bardziej), nie dysponujemy dostępem do „aktu stwarzania ani nie znamy jego 'mechanizmu'. Znamy natomiast – kontynuuje – liczne procesy zachodzące w świecie, w tym procesy, w których jedne rzeczy oddziałują na inne, prowadząc do powstania nowych bytów" [Wojtysiak 2012: 172].

Oto ich (analityczna) rekonstrukcja wraz ze wskazaniem na ilustracje historyczno-metafizyczne:

(**RMSB$_1$**): panteizm[165] – w tej interpretacji „absolut jest identyczny ze światem lub z jego 'głębszą warstwą' (jest 'w' świecie)";
- innymi słowy: „absolut jest samowystarczalną racją istnienia świata w tym sensie, że absolut jest (samowyjaśnialnym) światem lub jego wewnętrzną (samowyjaśnialną) zasadą (np. materiałem)";
- a zatem, „cokolwiek, co [...] świat stanowi, istnieje tylko o tyle, o ile jest (wewnętrzną) częścią lub (bezpośrednim) przejawem absolutu";
- taki (1) typ RMSB reprezentują m.in. stoicy oraz Spinoza [Wojtysiak 2012: 108. 112; zob. 128-129. 141-142].

(**RMSB$_2$**): panenteizm[166] – według tego ujęcia „świat jako całość jest wewnętrzną częścią lub przejawem absolutu, jest 'w' nim";
- innymi słowy: „absolut jest samowystarczalną racją istnienia świata w tym sensie, że świat zawiera się w (samowyjaśnialnym) absolucie";
- a zatem, „cokolwiek, co świat stanowi, istnieje tylko o tyle, o ile jest częścią wewnętrznej części absolutu";
- taki (2) typ RMSB reprezentują zasadniczo przedstawiciele filozofii procesu, głównie jej twórca – A.N. Whitehead [Wojtysiak 2012: 108. 112-113. 116-118; zob. 130-132. 141-142].

(**RMSB$_3$**): panekteizm (emanacjonizm)[167] – w tej propozycji „świat jest oderwaną częścią ('wypływem') absolutu, jest 'z' niego";
- innymi słowy: „absolut jest samowystarczalną racją istnienia świata w tym sensie, że świat wyłania (lub wyłonił) się z (samowyjaśnialnego) absolutu jako jego (względnie) usamodzielniona część";
- a zatem, wszystko „co świat stanowi, istnieje tylko o tyle, o ile jest oderwaną częścią absolutu, jest jakoś z niego 'zrobione'";
- taki (3) typ RMSB odpowiada propozycji Plotyna i neoplatończyków [Wojtysiak 2012: 108-109. 112-114; zob. 123-124. 132-134. 141-142. 146-149][168].

[165] Panteizm: gr. *pan* – wszystko; *theos* – bóg.

[166] Panenteizm: gr. *pan* – wszystko; *en* – w; *theos* – bóg.

[167] Panekteizm: gr. *pan* – wszystko; *ek*(*s*) – z; *theos* – bóg; *emanatio* – wypływ.

[168] Na innym miejscu J. Wojtysiak pisze, iż emanacjonizm to metafizyczne stanowisko, wedle którego „światowe indywidua istnieją, gdyż jedyny byt konieczny wyłonił je z siebie". I dodaje, iż „wspomniane indywidua są (co do tworzywa) *z* bytu pierwotnego", co „znacznie osłabia" tę koncepcję względem kreacjonizmu, zwłaszcza jeśli chodzi o wyartykułowanie faktu odrębności stworzeń w stosunku do Stwórcy [Wojtysiak 2008: 208-209].

(**RMSB$_4$**): nomologizm[169] – tutaj „świat jest korelatem, konkretyzacją lub konsekwencją absolutu jako bytu abstrakcyjnego czy idealnego (takiego jak prawo logiki lub prawo przyrody)";
- innymi słowy: „absolut jest samowystarczalną racją istnienia świata w tym sensie, że jakoś 'wynika' z (samowyjaśnialnego) absolutu",
- a zatem, „cokolwiek, co świat stanowi, istnieje tylko o tyle, o ile jest wyznaczone, dopuszczone czy uprawdopodobnione do istnienia przez abstrakcyjny absolut (prawo)";
- taki (4) typ RMSB jest zgodny z myślą Platona i szerzej – platończyków [Wojtysiak 2012: 109. 112; zob. 134-137].

(**RMSB$_5$**): aksjarchizm[170] – w tej wykładni „świat jest urzeczywistnieniem lub konsekwencją absolutu jako dobra, wartości lub moralnej powinności";
- innymi słowy: „absolut jest samowystarczalną racją istnienia świata w tym sensie, że (samowyjaśnialny) absolut moralnie 'pociąga' owo istnienie";
- a zatem, „cokolwiek, co świat stanowi, istnieje tylko o tyle, o ile jest moralnie 'wymagane' przez absolut, o ile 'powinno' być";
- taki (5) typ RMSB jest (ponownie) zbieżny z poglądami Plotyna, a także neoplatończyków [Wojtysiak 2012: 109. 112; zob. 134-137].

(**RMSB$_6$**): intencjonalizm (immanentyzm)[171] – według tego nurtu myślenia „świat jest myślą lub (czysto intencjonalnym, myślnym) wytworem myśli absolutu jako super-umysłu";
- innymi słowy: „absolut jest samowystarczalną racją istnienia świata w tym sensie, że (samowyjaśnialny) absolut wymyśla świat i myśli o nim";
- a zatem, „cokolwiek, co świat stanowi, istnieje tylko o tyle, o ile jest pomyślane przez absolut (istnieje jedynie w jego myślach lub jako przedmiot jego myśli)";
- taki (6) typ RMSB odpowiada intuicjom zaproponowanym np. przez G. Berkeley'a [Wojtysiak 2012: 109. 112. 114; zob. 137-138. 144-145].

(**RMSB$_7$**): kreacjonizm[172] – tutaj wreszcie „świat jest (ściśle różnym od niego) realnym wytworem samego absolutu";
- innymi słowy: „absolut jest samowystarczalną racją istnienia świata w tym sensie, że (samowyjaśnialny) absolut stwarza świat z niczego, bez żadnego – uprzednio istniejącego – materiału, narzędzia lub innego pośrednika";
- a zatem, „cokolwiek, co świat stanowi, istnieje tylko o tyle, o ile jest przez

[169] Nomologizm: gr. *nomos* – prawo, reguła; *logos* – racja, rozum, sens.
[170] Aksjarchizm: gr. *aksia* – wartość; *arche* – (pra)zasada, źródło.
[171] Intencjonalizm: łac. *intentio* – uwaga, myśl; *immanens* – wewnętrzny.
[172] Kreacjonizm: łac. *creatio* – stwarzanie.

absolut sprawione (powołane do istnienia) jako różny od niego byt"[173];
– taki (7) typ RMSB jest zgodny ze stanowiskiem św. Tomasza z Akwinu[174], M.A. Krąpca i szerzej – z filozoficzną myślą inspirowaną chrześcijaństwem [Wojtysiak 2012: 109. 112][175].

W kontekście analizy powyższej palety ($RMSB_{1-7}$) warto zauważyć, że rozwiązania zawarte w ($RMSB_{1-3}$) są tymi, które w stopniu najbardziej zaawansowanym, jeśli chodzi o konsekwencje ontologiczne, akcentują ontyczny brak odrębności świata w stosunku do (*inności*) Boga (w stosowanej powyżej terminologii – absolutu) – [zob. Wojtysiak 2012: 110]. Można by je zatem uznać za najbardziej skrajne i jednocześnie wyróżniające je w stosunku do koncepcji kreacjonizmu jako tego projektu TN, który najbardziej zasadnie oddaje fundamentalne *składowe* (*kryteria*) teizmu. Są nimi, przypomnijmy, takie niezbywalne atrybuty bytu Bożego, jakimi są:

– absolutność (doskonałość, absolutna pełnia bytu);
– nieskończona moc stwórcza (*creatio ex nihilo* oraz *creatio continua*);
– transcendencja[176] (w stosunku do stworzenia – wszystkiego tego, co nie jest samym Stwórcą, absolutna, ontyczna odrębność – *inność*);

[173] Przywołana tutaj ontyczna różność wiąże się oczywiście z faktem Boskiej transcendencji w stosunku do stworzenia. Dlatego też, warto tu przytoczyć uwagę, jaką w polu analogicznych analiz formułuje E. Morawiec: „Podkreślenie momentu transcendencji Absolutu i właściwa jego interpretacja są niezmiernie ważne ze względu na konsekwencje do jakich mogą prowadzić w zakresie ustalenia koncepcji stosunku Absolutu do świata [RMSB – JT]. Wyakcentowanie zbytniej transcendencji prowadziło zawsze do przekonania, że –

(1) między Absolutem a światem nie zachodzą żadne związki bytowe, lub też, że

(2) nie należy On do odrębnego porządku, że sytuuje się na tej samej płaszczyźnie, co wszystkie inne byty".

Nieco dalej dodatkowo wyjaśnia: „zrozumienie charakteru transcendentnego Absolutu przesądza w jakiejś mierze o samej koncepcji Absolutu" [Morawiec 1977: 244-245].

[174] W przekonaniu E. Morawca interpretującego zrąb teologii naturalnej Akwinaty, na pojęcie Boga składają się – jak mówi – „trzy podstawowe właściwości":

(1) „transcendentność";

(2) „immanentność", a także

(3) „niepoznawalność czyli tajemniczość" [Morawiec 1977: 248].

[175] J. Wojtysiak czyni tutaj dodatkową, wyjaśniającą uwagę, iż związana ściśle z kreacjonizmem koncepcja *creatio ex nihilo* nie była wolna od wpływów (zwłaszcza) neoplatońskich. „[...] filozoficzno-teologiczna myśl chrześcijańska – podobnie jak żydowska oraz islamska – praktycznie od początku dysponowała ideą *creatio ex nihilo*, lecz nie zawsze potrafiła opracować ją w jej ontologicznej specyfice. Nic więc dziwnego – zauważa – że myśliciele chrześcijańscy – dysponując początkowo tylko platońskimi i neoplatońskimi narzędziami pojęciowymi – nierzadko mieszali ją z innymi koncepcjami zależności świata od absolutu" [Wojtysiak 2012: 114-115].

[176] Bardzo ciekawą interpretację Boskiej transcendencji w interpretacji chrześcijańskiej podaje M. Koszkało: „Chrześcijaństwo wprowadziło – pisze ona – całkowicie nowe pojęcie transcendencji Boga. Bóg nie jest już najwyższym elementem tego świata, ale jest istotą, która może istnieć również wówczas, gdy świat nie istnieje" [Koszkało 2016: 7].

- immanencja (idąca po linii przyczynowania sprawczego, wzorczego i celowego, naturalnie – z wyłączeniem przyczynowania materialnego, ponieważ takie podejście *zabezpiecza* refleksję przed konotacjami panteistycznymi);
- bycie osobą (istotą nieskończenie racjonalną – inteligentną i absolutnie wolną);
- posiadanie doskonałego (osobowego) *wglądu* w całą strukturę świata rzeczy i osób (opatrzność) [Tupikowski 2008: 24].

Odnosząc się raz jeszcze do ustaleń J. Wojtysiaka, słuszne wydaje się zwrócenie uwagi na to, że paleta jego ontologicznych hipotez ($RMSB_{1\text{-}7}$) – nazywa je również „hipotezami ontoteologicznymi" [Wojtysiak 2012: 126] – pozwala na afirmację tych z ich składowych, które odpowiadają trzem niezwykle istotnym intuicjom ukierunkowującym na racjonalność, a więc i rzetelne uzasadnienie projektu kreacjonistycznego. Te intuicje, *uzupełniające* poniekąd dwie wyjściowe intuicje, jakimi są:

(IP) „intuicja przygodności"

i

(IR) „intuicja racjonalności", to:

- (II) „intuicja istnienia" (realności), w świetle której „istnienie podstawowych bytów tworzących świat polega na czymś (radykalnie) więcej niż na byciu przez kogoś pomyślanym [...]", a zatem, „istnienie to jest istnieniem realnym (a nie intencjonalnym lub fikcyjnym)";

- (IO) „intuicja odrębności" (ontycznej „samodzielności", czy też „różności") wedle której „podstawowe byty tworzące świat, choć mogą wchodzić w rozmaite relacje z innymi (światowymi) bytami", to jednak „są czymś więcej niż tylko niesamodzielnymi częściami jakichś większych całości", a zatem, „są w swej naturze istnościami różnymi od nich";

- (IA) „intuicja aktywności" (działania) w polu której „cokolwiek (światowego) powstaje jako odrębny byt", to „powstaje w wyniku działania innych bytów" [Wojtysiak 2012: 118-119].

Poznawcza nośność tych intuicji (II, IO oraz IA) wzmacnia, powtórzmy, kwestię fundamentalną, jeśli chodzi o zaznaczenie samej realności świata i jego racjonalnej poznawalności (prawdziwości jako takiej). Jeśli bowiem rzeczywistość (świat – jako zbiór niepusty) w swojej najbardziej fundamentalnej konstytucji jest złożony z bytów realnych (II), a przy tym z bytów odrębnych (IO) oraz zaistniałych na skutek oddziaływania „innych bytów" (IA), to z tej eksplanacyjnej perspektywy „trudno [byłoby – JT] pomyśleć, by sam świat (jako całość tych bytów) był czymś tylko intencjonalnym", a więc, w konsekwencji, „redukowalnym do jakiejś

większej całości", jak również zaistniałym – „powstawałby inaczej niż przez czyjąś aktywność" [Wojtysiak 2012: 121].

Wyeksplikować tu należy kolejne *elementy*, które składają się na „zawartość świata", stanowiąc jego „byty podstawowe" („byty realne"). Są nimi:

(1)[177] spełniające II „przedmioty samoistne", przy czym, sam ów przedmiot samoistny, to taki przedmiot, który „sam w sobie" jest „immanentnie określony";
(2) spełniające IO „przedmioty samodzielne", przy czym, sam ów przedmiot samodzielny, to taki przedmiot, który ze swojej natury nie domaga się absolutnie żadnego innego przedmiotu jako z nim współistniejącego w polu tej samej całości;
(3) spełniające IA „przedmioty pochodne", przy czym, sam ów przedmiot pochodny to taki przedmiot, który jest „wytworzony [sprawiony – JT] przez inny przedmiot".

Reasumując, wypływa stąd wniosek, iż jeśli w ontycznym *obszarze* „świat" istnieją jednocześnie przedmioty, które są „samoistne, samodzielne i pochodne", to łącznie spełniają one wszystkie wyjściowe intuicje, bo i II, IO oraz IA, a zatem są – jak mówi J. Wojtysiak – „sprawnymi informatorami" komunikującymi treść świata [Wojtysiak 2012: 127]. Zasadność tejże treści (w jej istnieniu i racjonalności), dodajmy raz jeszcze – na podstawie *synchronicznego* spełniania II, IO a także IA – wyjaśnia teoria kreacjonizmu, która, wyartykułujmy to ponownie, niesie poznawczo tezę, że świat i cała ontyczna jego kompozycja jedynie o tyle istnieje realnie, o ile (*ex nihilo*) jest stworzony, „sprawiony" przez Boga, a jednocześnie (co jest nie mniej istotne) jest w stosunku do niego (ontycznie) odrębny (komunikuje to zarówno LBZ, jak i LIB)[178]. Okazuje się, iż dopiero w świetle wyjaśnień ($RMSB_7$) powyższe (wyjściowe) intuicje – II, IO, IA – nabierają właściwej sobie, intuicyjnie *klarownej* spójności i prostoty[179].

Oto ich (za J. Wojtysiakiem) odnowiony i uzupełniony trop interpretacyjny:

($RMSB_7$: II) – „byt stworzony istnieje realnie";
– a zatem, „nie tylko myślnie";
($RMSB_7$: IO) – „byt stworzony jest istotnie różny od swego stwórcy-absolutu";
– a zatem, „nie stanowi jakiejś, niesamodzielnej względem niego, części";

[177] Powołuje się tutaj J. Wojtysiak na ustalenia poczynione przez R. Ingardena [zob. 1987: 84-91. 191-193. 197-200].

[178] Ponadto, odnotowuje J. Wojtysiak ważną ontologicznie uwagę, że kreacjonizm „dzieli z pan-izmami (a zwłaszcza z panekteizmem) metafizyczne zalety, ale nie dzieli ich wad" [Wojtysiak 2012: 142].

[179] Dodajmy w tym miejscu, że w przekonaniu R. Swinburne'a, właśnie prostota wyjaśnień jest poważnym argumentem, wręcz „wyznacznikiem wewnętrznego prawdopodobieństwa" teizmu [Swinburne 1992: 51].

(RMSB$_7$: IA) – „byt stworzony powstał w wyniku działania – sprawstwa – absolutu";
– a zatem, „nie za sprawą jakiegoś innego 'mechanizmu'" [Wojtysiak 2012: 139].

Biorąc pod uwagę *komplet* Boskich atrybutów, szczególnie zaś fakt (niepowtarzalnej) doskonałości, warto poczynić jedno jeszcze spostrzeżenie, a konkretnie to, że przywołany tu wachlarz wyjaśniających tropów:
– RMSB$_7$: II;
– RMSB$_7$: IO;
– RMSB$_7$: IA,
wiążąc intuicje kreacjonistyczne – teistyczne (RMSB$_7$) z intuicjami: istnienia (II), odrębności (IO) i aktywności (IA), czyni je także spójnymi z ich intuicyjnymi *warunkami* zawartymi w intuicjach bardziej pierwotnych, a mianowicie w intuicji przygodności (IP), jak również w intuicji racjonalności (IR). A zatem, z tego (nowego, dodatkowego) punktu widzenia, należy wyprowadzić dwa bazowe wnioski, poczynając od racjonalności:

(IR) pod warunkiem spełniania (RMSB$_7$: II-IO-IA) otrzymuje następującą postać: „wszystko, co światowe, posiada rację swego (za)istnienia";
(IP) pod warunkiem spełniania (RMSB$_7$: II-IO-IA) otrzymuje następującą postać: „wszystko, co światowe, jest modalnie niekonieczne", czyli w zasadzie „mogłoby – w ogóle lub w określonej relatywizacji czasoprzestrzennej – nie istnieć" [Wojtysiak 2012: 200].

2.2. Analiza świata jako zbioru faktów

Wyjściowe *dane* poglądów filozoficznych opartych źródłowo na zdrowym rozsądku i wtórnie obierających realistyczny punkt wyjścia (jak dzieje się na przykład w arystotelizmie czy tomizmie) komunikują tę podstawową, jak się wydaje, intuicję, że świat jest skończony, w swoim istnieniu przygodny[180] i ontycznie *kruchy* oraz charakteryzuje się wieloma naturalnymi ograniczeniami, co prowadzi do wniosku, że nie jest nieskończony, nie jest wszechmocny i nie jest doskonały.

[180] Proponuję (za J. Wojtysiakiem) analityczne (pogłębione) rozumienie przygodności (jako takiej) wkomponowane w tę *skalę* myślenia, jaką podsuwa „intuicja przygodności" – „każde to, co światowe, jest nietrwałe" [Wojtysiak 2012: 29]. W jej świetle przygodność (P) można pojmować i interpretować na trzy następujące (niewykluczające się) sposoby:
„(P$_1$) 'coś jest przygodne' znaczy: (owo) coś jest nietrwałe, czasowo ograniczone [...], przemijalne [...];
(P$_2$) 'coś jest przygodne' znaczy: (owo) coś mogłoby nie istnieć [...] lub mogłoby być inne;
(P$_3$) 'coś jest przygodne' znaczy: (owo) coś istnieje nie z siebie (lecz, o ile obowiązuje IR [„intuicja racjonalności" – JT], dzięki czemuś od siebie różnemu)" [Wojtysiak 2012: 29. 41-42].

Mówiąc o ontycznej *warstwie* świata nie sposób nie przywołać poglądów L. Wittgensteina, zwłaszcza tych zakomunikowanych w jego *Traktacie logiczno-filozoficznym* [2000] po to, by w tym kontekście przejść następnie do refleksji o proweniencji ontologicznej. Jeśli za tym Autorem uznać, iż istotnie podstawowym zadaniem refleksji filozoficznej jest pełnienie funkcji *terapeutycznej*, czyli „rozjaśnianie myśli" [4.112], ponieważ „wszelka filozofia jest *krytyką* języka" [4.0031] to jest ona nie tyle „teorią, lecz pewną działalnością" [4.122]. „Filozofia – zauważa L. Wittgenstein – jest walką z opętaniem naszego umysłu za pomocą środków naszego języka" [Wittgenstein 1972: 109]. W związku z tym, sam „filozof zajmuje się problemem jak lekarz chorobą" [tamże: 255]. W *Uwagach o religii i etyce* [1995] wyrazi to nasz Autor w inny jeszcze sposób: „Walczymy z językiem. Pozostajemy w stanie wojny z językiem" [s. 120], lub nieco dalej: „Filozofem jest ten, kto musi uleczyć w sobie wiele chorób umysłu, nim zdoła dotrzeć do pojęć zdrowego rozsądku" [tamże: 157]. Bardziej jeszcze dobitnie wyraża to, gdy twierdzi, iż w zasadzie „problemy filozoficzne powstają [...] wtedy, gdy język *świętuje*" [Wittgenstein 1972: 38].

W opinii L. Wittgensteina, filozofia, głównie z powodu jej *nastawienia* metafizycznego, artykułuje i bazuje na zdaniach-sądach niesprawdzalnych – nieweryfikowalnych w obszarze logicznej, analitycznej precyzji. Sprawia to więc, iż w sensie ścisłym, nie opisuje ona świata, a tym bardziej go nie wyjaśnia, gdyż ten ostatni w swej *ontycznej prostocie* stanowi „wszystko, co jest faktem"; sam „świat – jak zaraz na początku *Traktatu* podkreśla Wittgenstein – jest ogółem faktów, nie rzeczy". Nie jest zatem możliwe, aby taki świat reflektować metafizycznie, ponieważ granice tego świata są wyznaczone przez zakres tego, czym ów świat jest, a jest on „wyznaczony przez fakty oraz przez to, że są to *wszystkie* fakty". Tak zatem, świat jest zbiorem faktów i dlatego „rozpada się na fakty", a sam „fakt jest istnieniem stanów rzeczy", a te są znowu niczym innym, tylko „połączeniem przedmiotów", czyli ponownie rzeczy [Wittgenstein 2000: 1-2.01]. Wyjaśnia tu L. Wittgenstein następnie, iż „*żadnego* przedmiotu nie możemy pomyśleć sobie poza możliwością jego związku z innymi przedmiotami" [2.0121], a nieco dalej dodaje: „Jeżeli dane są wszystkie przedmioty, to tym samym dane są też wszystkie możliwe stany rzeczy" [2.0124]. Oznacza to konsekwentnie, że „każda rzecz jest niejako w przestrzeni możliwych stanów rzeczy" [2.013] oraz „przedmioty zawierają możliwość wszystkich sytuacji" [2.014].

Zaproponowaną przez L. Wittgensteina *mapę* świata jako zbioru faktów warto, jak się wydaje, uzupełnić wydatnie przez przywołanie stanowiska, jakie reprezentuje w tym polu refleksji J. Wojtysiak. Otóż, w jego propozycji, świat jest kolektywnym zbiorem (układem) „wszystkich przedmiotów fizycznych", a także, jak dodaje „*nabudowanych* na nich przedmiotów innych typów". W tym drugim wypadku ma na myśli: „przedmioty idealne (abstrakcyjne), przedmioty (podmioty) psychiczne oraz/lub przedmioty intencjonalne" [Wojtysiak 2012: 38].

Powracając do analiz Autora *Tractatus logico-philosophicus* – wypływa z nich zaskakujący, być może, wniosek, a mianowicie – jakkolwiek zabrzmi to *metafizycz-*

nie – „sens świata musi leżeć poza nim" [Wittgenstein 2000: 6.41]. Do tego zagadnienia powrócimy później, ale już teraz warto zauważyć, że przeplata się to z innymi uwagami L. Wittgensteina, na przykład taką: „W świecie wszystko jest tak, jak jest, i wszystko dzieje się tak, jak się dzieje; nie ma *w* nim żadnej wartości – a gdyby była, to nie miałaby wartości" [tamże]. Interesująca ścieżka wyjaśniająca zawarta jest również w *Uwagach o religii i etyce*, odkrywająca konotacje ze tezami *Traktatu*: „Co wiem o Bogu i celu życia? Wiem, że ten świat istnieje. [...] Że jest w nim coś zagadkowego, co nazywamy jego sensem. [...] Sens życia, tzn. sens świata, możemy nazwać Bogiem. I powiązać z tym porównanie Boga do ojca. Modlić się to rozmyślać o sensie życia [...]" [Wittgenstein 1995: 60][181].

Wracając jednak do Wittgensteinowskiej analizy świata jako „zbioru faktów" (wszystkich faktów) należy zaznaczyć, że – w jego przekonaniu – w tym celu, aby o rzeczywistości dorzecznie coś orzekać, trzeba by poznać logiczną *budowę* samego języka, a to w polu narracji filozoficznej nie wydaje się możliwe. „Rozumieć zdanie znaczy rozumieć jakiś język". Natomiast „rozumieć język – znaczy władać pewną techniką" [Wittgenstein 1972: 199][182]. Jednakże, paradoksalnie wyłącznie „zdanie ma sens", a zatem tylko na jego podstawie „nazwa ma znaczenie" [2000: 3.3], co prowadzi do wniosku, iż tezy formułowane w obszarze metafizyki, nie są *de facto* ani prawdziwe, ani fałszywe – są „niedorzeczne". Stąd, „nic dziwnego, że najgłębsze problemy nie są właściwie *żadnymi* problemami" [Wittgenstein 2000: 4.003]. Wypływa stąd wniosek, że zdania są prawdziwe lub fałszywe tylko w takiej sytuacji, gdy wchodzące w ich strukturę wyrażenia odnoszą się w jakiś sposób do rzeczy oraz ich cech, czyli w pewien sposób je poznawczo identyfikują. Ale to oznacza z kolei, że nie istnieją żadne typowe zdania w obrębie filozofii. Dlatego jej funkcją jest wykazywanie tego, co można, a czego nie można sensownie wypowiedzieć, co prowadzi do konstatacji, iż fundamentalnym jej zadaniem jest określanie granic samego języka, a ostatecznie – określanie granic myślenia jako takiego – „granicę wytycza się [...] tylko w języku, a co leży poza nią będzie po prostu niedorzecznością" [Wittgenstein 2000: *Przedmowa*].

Wszystko to wzmacnia twierdzenie, iż zdania kodyfikowane w polu metafizyki są „bezsensowne" z uwagi na to, że wykraczają poza granice logiki języka, a więc usiłują zakomunikować coś, co ze swej natury przynależy do zbioru tego, co żadną miarą nie daje się (sensownie) wyrazić – „*Granice mego języka* oznaczają granice mego świata" [Wittgenstein 2000: 5.6]. Wynika stąd, że jest ono czymś, co pochodzi z obszaru tego, co „mistyczne". „Nie to, *jaki* jest świat jest tym, co mistyczne, lecz to, *że* jest" [Wittgenstein 2000: 6.44]. Widać więc, że L. Wittgenstein nie kwestionuje realnego istnienia tego wszystkiego, co niewyrażalne, ponieważ – jak się wyraża

[181] Ostateczny „Sens dziejów i ludzkiego bytu – zauważa Z. Chromy – staje się widzialny w Chrystusie Jezusie. Można Go spotkać i poznać rzeczywiście, dopiero na drodze wiary" [Chromy 2014: 123].

[182] Zob. uwagi, jakie formułuje P. Geach [1971: 96-98 (zwłaszcza s. 98)].

– „artystycznym cudem jest to, że świat istnieje. Że istnieje to, co istnieje" [Wittgenstein 1995: 71][183].

Analogicznie ma się sprawa z innym aspektem *czytania* świata, a konkretnie – ujęciem go jako pewnej „całości". W czym jednak tkwi problem? Wypływa on z tego, iż – znowu – aby sensownie mówić o „granicach" świata, trzeba by *wyjść* poza jego (naturalne) granice i ujmować je poznawczo już z jakiegoś innego horyzontu. Intuicja bowiem, jaką człowiek posiada o otaczającym go świecie informuje, że postrzega go jako pewną „ograniczoną całość". Zresztą, „odczucie świata jako ograniczonej całości jest tym, co mistyczne" [Wittgenstein 2000: 6.45][184].

Swoistym zatem kłopotem – przynajmniej na tym etapie refleksji L. Wittgensteina – jest to, że logiczne narzędzia, jakimi dysponuje refleksja metafizyczna, nie są w stanie sensownie orzekać o takich istotnych polach zainteresowania myśli, jak:

(1) problem przyczynowości – „nic głupszego – mówi – niż paplanina o przyczynach i skutkach" [Wittgenstein 1995: 178];

(2) kwestie natury etycznej [zob. Wittgenstein 2000: 6.42nn];

(3) problemy związane z nieśmiertelnością człowieka [zob. Wittgenstein 2000: 6.431nn];

(4) zagadnienie cierpienia oraz śmierci i w końcu –

(5) istnienie Boga (Bóg nie objawia się w granicach świata [por. Wittgenstein 2000: 6.432].

W tym ostatnim wypadku pojawia się niezwykle nośna uwaga, mianowicie to, że „istota Boga gwarantuje jego istnienie", ale jest ona szybko neutralizowana przez dość paradoksalną konkluzję: „znaczy to właściwie, że nie o istnienie tu chodzi" [Wittgenstein 1995: 200].

W związku z tym, tezy *Traktatu* podtrzymują w mocy podkreślanie (bezwzględnych) granic języka, przy tej uwadze, iż służy to wyłuskaniu struktury myśli

[183] Ciekawe analizy na temat cudu jako sposobu Bożego działania przedstawia R. Swinburne: „Cud – pisze on – jest spowodowanym przez Boga naruszeniem lub zawieszeniem praw przyrody". Pogłębiając tę uwagę, dodaje: „Sugeruję, że w takim zakresie, w jakim posiadamy inne racje, by wierzyć w istnienie Boga, mamy też rację, by wierzyć, że w niektórych z takich sytuacji (chociaż możemy nie wiedzieć, w których) Bóg ingeruje w dzieje, a także, że niektóre z zaistniałych zdarzeń, tak jak zostały opisane, nie musiały z konieczności stanowić rezultatu działania praw przyrody. [...] Istnienie szczególnych danych historycznych, przemawiających za naruszeniem niektórych praw przyrody – co Bóg, gdyby istniał, miałby rację spowodować – samo jest świadectwem istnienia Boga" [Swinburne 1999: 102-103 i 107].

[184] Jest to zbieżne (przypomnijmy) ze spostrzeżeniem J. Wojtysiaka, który sądzi, iż w swoich (poznawczych) intuicjach człowiek posługuje się dwoma (wyjściowymi) rodzajami intuicji: „intuicją przygodności (IP) oraz intuicją racjonalności (IR)", które kryją następujące treści:

„IP: każde to, co światowe, jest nietrwałe.

IR: każde to, co istnieje, posiada (w sobie lub poza sobą) rację swego istnienia lub zaistnienia (jako właśnie takiego-a-takiego)" [Wojtysiak 2012: 29].

oraz wtórnie – języka, i więcej jeszcze, bo struktury świata. Wszak myśl jest „logicznym obrazem faktów", co prowadzi do konstatacji, że „ogół myśli prawdziwych jest obrazem świata", ponieważ „myśl jest to zdanie sensowne" [Wittgenstein 2000, 3; 3.01; 4; zob. uwagi, jakie na temat predykatu „prawdziwy" czyni P.T. Geach w: 1971: 96-98 oraz w: 1980: 188-190]. Zdanie zatem, jak z tego kontekstu refleksji wynika, ma funkcję wyróżnioną, gdyż ono „konstruuje pewien świat", a czyni to „z pomocą rusztowania logicznego" [Wittgenstein 2000: 4.023; 6.124; zob. Tenże 1972: 240].

Wszystko to staje się dla L. Wittgensteina dobrym tłem do stwierdzenia, że „o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć" [Wittgenstein 2000: *Przedmowa*][185]. Tym bardziej staje się to wyraziste w kontekście innej jeszcze jego refleksji: „tezy moje wnoszą jasność przez to – mówi – że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne." Odsłaniając ich „niedorzeczność", dodaje: „gdy przez nie – po nich – wyjdzie ponad nie". Dlaczego? – zapytajmy. W tym celu, by „niejako odrzucić drabinę, uprzednio po niej się wspiąwszy". Wprowadzając klarowność, porządek myślenia tezy te wydają się słuszne, lecz kto je rozumie, „musi te tezy przezwyciężyć", ponieważ dopiero „wtedy świat przedstawi mu się właściwie" [Wittgenstein 2000: 6.54-7]. Jest to chyba podstawowa racja, dla której *późny* L. Wittgenstein mówi: „Nie wystrzegaj się tak mówienia niedorzeczności! Musisz się tylko swej niedorzeczności przysłuchiwać" [Wittgenstein 1995: 171].

W *Dociekaniach filozoficznych* L. Wittgenstein nadal jest przekonany co do tego, że problemy, czyli w zasadzie nadinterpretacje i nieuzasadnione pretensje metafizyki mają swe źródło w niewłaściwym używaniu logicznej budowy języka. Okazuje się więc, iż polem jego analiz jest w dalszym ciągu język, ale tym razem akcentuje fakt, że ta jego budowa jest pewną złożoną „grą". Język stanowi panoramę różnych „gier" i mimo ich bogatej specyfiki, są to za każdym razem „gry" o wyraźnie zarysowanym profilu [zob. Wittgenstein 1972: 53-54]. W tym nowym ujęciu, sam „termin *gra językowa* ma tu podkreślać, że *mówienie* jest częścią pewnej działalności, pewnego sposobu życia" [Wittgenstein 1972: 23]. Język, nie będąc obrazem jakiejś tylko jednej gry, ale składową całej ich „rodziny" (tzw. językowe „podobieństwa rodzinne" [Wittgenstein 1972: 67]), stanowi kompozycję różnych reguł owych gier, a także różnych instrumentów i celów, które tychże gier są efektem. W związku z tym, język-gra jest przestrzenią otwartą, co oznacza, że aby poruszać się w polu danej gry, trzeba opanować znaczenie słów, jakie w tej grze występują. Wynika zatem stąd, iż sens nieokreślony, w istocie nim nie jest. Poczynione tu przez L. Wittgensteina uwagi korespondują z postulatem J.M. Bocheńskiego, aby także dyskurs religijny jako znajdujący się w „granicach semantyki", traktować jak „każdy inny dyskurs", to znaczy dostrzegać jego dyskursywność – racjonalność, komunikatyw-

[185] Uwaga L. Wittgensteina współbrzmi z ustaleniami teologii apofatycznej („negatywnej"), w świetle której „milczenie o Bogu [...] jawi się jako wyraz najwyższego szacunku wobec Tajemnicy, a także tęsknoty za Tym, który istnieje poza wyobrażeniami i pojęciami naszego rozumu" [Dzidek 2001: 314].

ność i (pewną przynajmniej) sprawdzalność [Bocheński 1990: 39. 41; zob. na ten temat szerzej: Pepliński 2013; Sołtys 2008; Bronk 2010: 163].

Dotyczy to szczególnie zagadnień metafizycznych, ponieważ to właśnie tutaj wymagana jest niezwykła troska o sens, który bardzo często wydaje się ulotny. L. Wittgenstein twierdzi w związku z tym, że „to my sprowadzamy słowa z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do codziennego użytku" [Wittgenstein 1972: 116], co nie do końca jest słuszne, ponieważ rezultatami analiz filozofii jest odkrywanie „zwykłych niedorzeczności" i pozyskiwanie „guzów", „jakich nabawia się rozum atakując granicę języka". Tak więc, badania filozoficzne nie mogą „w żaden sposób naruszać faktycznego użycia języka", co prowadzi do wniosku, że polem, które można jeszcze zagospodarować jest deskrypcja [1972: 119. 124].

Jeśli zatem filozofia poddaje opisowi to, co jest dane „jak na dłoni", w związku z tym, niczego swoim działaniem („słowa są czynami" [Wittgenstein 1995: 160]) nie wyjaśnia. „Jak trudno przychodzi mi zobaczyć – mówi Autor *Traktatu* – to, co leży przed moimi oczami!" [Wittgenstein 1995: 151]. Nie ustala również jakichkolwiek konkluzji z obszaru tego, co „jest ewentualnie ukryte", bo to ostatnie – paradoksalnie – wcale nas „nie interesuje" [Wittgenstein 1972: 126]. Dlatego właśnie filozofia nie wyprowadza żadnych konkretnych wniosków, ponieważ ona „konstatuje tylko to", co i tak „każdy jej przyzna" [Wittgenstein 1972: 599]. Co więc pozostaje? – „filozofia może być właściwie tylko poezją" [Wittgenstein 1995: 134].

Wbrew wszelkim zgłaszanym przez L. Wittgensteina uwagom, należy zauważyć, że najbardziej doniosłym horyzontem tego, co „mistyczne" jest problematyka Boga. „Jeśli – mówi on – powstaje pytanie o istnienie bóstwa lub Boga, to odgrywa ono zupełnie inną rolę niż pytanie o istnienie jakiejś osoby lub przedmiotu, o jakich kiedyś słyszałem" [Wittgenstein 1995: 93]. Nie próbując argumentowania Jego istnienia, L. Wittgenstein mówi po prostu o wierze: „Dowód na istnienie Boga powinien być właściwie czymś, dzięki czemu można przekonać się o Jego istnieniu. Lecz myślę sobie – pisze dalej – że wierzący, którzy takich dowodów dostarczali, chcieli swoją *wiarę* przeanalizować i ugruntować intelektualnie, aczkolwiek sami za sprawą takich dowodów nigdy do wiary by nie doszli". I wyprowadza wniosek: „Można by kogoś *przekonać o istnieniu Boga* odpowiednio go wychowując, tak a tak kształtując jego życie. Życie może doprowadzić do wiary w Boga. I są takie doświadczenia, które to powodują [...]" [Wittgenstein 1995: 204-205][186].

Uwagi te korespondują z refleksją, jaką wypowiada G. Barth, sądząc, iż wiara zapoczątkowuje swoją nośność „w sferze światłocienia". Oznacza to, że osoba wierząc, jest przekonana, że jej wiara „oznacza sens", że charakteryzuje się posiadaniem „wewnętrznego *logosu*", który – jako taki – „nie musi się mieścić w granicach na-

[186] Podobną intuicję – na linii teologii apofatycznej – wyraża T. Dzidek, gdy mówi: „Jeśli najwyższą możliwą dla człowieka formą poznania Boga jest niewiedza, i jeżeli nie możemy go poznać rozumem, to trzeba szukać ponadintelektualnej drogi poznania, jakim jest [mistyczne – JT] zjednoczenie" [Dzidek 2001: 314].

ukowego rozumu", a ponadto, nie potrzebuje w jakiś konieczny sposób „jego uzasadnień", czy choćby wstępnej „aprobaty". Ostatecznie, nie sprawia to, że wiara jest „absurdalna", czy też „irracjonalna" (czy raczej antyracjonalna) [Barth 2014: 65]

Wracając ponownie do elementów teologii naturalnej L. Wittgensteina zauważmy, iż w duchu jego dotychczasowych analiz całkowicie zrozumiała jest teza, iż „wierzyć w Boga, znaczy rozumieć pytanie o sens świata". Dlatego dodaje: „Wierzyć w Boga znaczy wiedzieć, że na faktach tego świata sprawy tego świata się nie kończą". I wreszcie – „wierzyć w Boga znaczy widzieć, że życie ma sens" [Wittgenstein 1995: 61][187]. Człowiek wierzący i praktycznie tylko on, jak z powyższych uwag wynika, potrafi w taki sposób spojrzeć na otaczającą go rzeczywistość, iż za konkretnymi przejawami zła, dostrzega głębszą oraz bardziej kreatywną moc dobra. To z kolei oznacza, że i w tym obszarze zdolny jest ująć i wyrazić jakiś utajony sens.

Naturalnie, w chrześcijańskiej odsłonie religijnej wiary ta sprawa wygląda ewidentnie *pozytywnie* i z tej racji, że w centralnej odsłonie jego orędzia znajduje się Osoba Jezusa Chrystusa, który jest Odkupicielem, co ostatecznie oznacza wyzwolenie (przez łaskę) od zła wszelkiego rodzaju. Suponuje to jednak ze strony osoby wierzącej coś bardzo egzystencjalnie odważnego, a konkretnie postawę pełnego zaufania, w pełni i to bez żądania jakichś dodatkowych *dowodów*. Jest to postawa prawdziwa, podstawą autentyzmu której jest bezwarunkowość daru – jakiejś formy ofiarowania się w akcie wolności [por. Tupikowski 2009: 220; zob. Bocheński 1990: 104-106][188].

To z tego tytułu, jak (za E. Stein) twierdzi R. Kozłowski, sama filozofia nie poprzestaje nigdy na „tymczasowym objaśnianiu", ale ukierunkowuje się na zgłębianie racji ostatecznych, a to wymaga od niej, aby – przy zachowaniu metodologicznej *ostrożności* analiz – była otwarta na światło poznania przez wiarę. W tym polu refleksji można mówić o nadprzyrodzonym (pochodzącym z Objawienia) świetle prawdy, która nie tylko w perspektywie religijnej, ale także czysto naturalnej „oczyszcza i umacnia ludzki umysł". Oznacza to, że owo poznanie przez wiarę dostarcza filozoficznej refleksji takich treści, które w porządku czysto naturalnym – na kanwie empirycznej tylko weryfikowalności – nie byłyby jej znane, co prowadziłoby do konsekwencji, że „rozum stałby się nierozumny". Prowadzi to do wniosku, że filozofia – dla integralności swoich badań – potrzebuje „uzupełnienia ze strony teologii". Dodajmy – „uzupełnienia", nie zaś zastąpienia przez nią, czy rezygnacji z własnej metodologii [Kozłowski 2011: 272-273].

[187] A oto refleksja Autora *Traktatu* bardzo osobista: „Gdybym [...] miał zostać naprawdę zbawiony – to potrzebuję pewności – nie mądrości, marzeń, spekulacji – a taką pewnością jest wiara. A wiara jest wiarą w to, czego potrzebuje moje serce, moja dusza, a nie mój spekulatywny rozum" [Wittgenstein 1995: 145].

[188] A. Siemianowski, łącząc fenomen wolności z prawdą stawia następującą tezę: „Prawda wyzwala ludzi prawdziwie wolnych" i dopowiada – „wolnych i wielkodusznych, bo ludzie ci cenią sobie własny dar wolności i wierzą w twórczą moc prawdy" [Siemianowski 1996: 159].

Analogicznie wypowiada się J. Ratzinger, mówiąc, iż „Prawda nie zawsze jest dla człowieka wygodna, jednak tylko prawda wyzwala i tylko wolność daje szczęście" [Ratzinger 2009: 101].

Sama zaś E. Stein podkreśla następującą prawidłowość: „Jeśli filozof nie chce się sprzeniewierzyć swojemu celowi, jakim jest zrozumienie jestestw na podstawie ich racji ostatecznych", to poniekąd jest „zmuszony" na gruncie poznania przez wiarę „wyjść w owych rozważaniach poza zasięg tego, co jest mu dostępne w sposób naturalny". Dzieje się tak z tego powodu, że istnieją takie jestestwa, które nie są dostępne „naturalnemu doświadczeniu i rozumowi", a o których człowiek *ma* wiedzę jedynie z Objawienia. Można więc skonstatować, iż namysł filozoficzny stawia sobie za cel „*uzgodnienie* z wiarą i teologią" wszystkiego tego, „co wypracowała za pomocą własnych narzędzi", a nadmieńmy raz jeszcze – „chodzi o rozumienie jestestw w ich racjach ostatecznych" [Stein 1995: 54-55; zob. na ten temat: Gadacz 2007: 79nn].

Z analogicznie brzmiącego powodu, J.-L. Marion w swojej fenomenologii daru uwypuklającej *istnienie* i działanie Boga jako Miłości poza Byciem, twierdzi, że dla samego Chrystusa bytem nie jest to, co jest (co istnieje), ale – jak mówi – „to, co wierzy w powołanie". I na odwrót – „znika jako niebyt nie to", co nie istnieje, lecz wyłącznie to, „co wierzy, że może oprzeć się na jego własnych zasobach". Pokazuje to, zdaniem francuskiego Myśliciela, że sam „byt i niebyt" mogą być *porządkowane* i reflektowane wedle całkowicie „innego rozstrzygającego czynnika niż Bycie". Pytanie, które – w jego przekonaniu – ciągle pozostaje jest następujące: „w jaką grę gra byt" wtedy, kiedy „przezwycięża wpisujące go w Bycie zróżnicowanie?". Wyjaśniające tę sytuację Objawienie zaczerpnięte z Biblii ukazuje „wychodzenie na jaw [...] obojętności bytu wobec Bycia" i to aż do tego stopnia, iż „byt naigrawa się – jak się wyraża J.-L. Marion – z Bycia". Jednakże byt „przezwycięża" Bycie jedynie w takiej mierze, w jakiej „zniekształca go" uprzednio „inny czynnik – dar". To dopiero wyjaśnia stosowaną przez tego Autora propozycję przekreślania nazwy „Bóg" za pomocą krzyża św. Andrzeja („X"), ponieważ, jak mówi, „dar przekreśla Bycie/byt na krzyż". Tak zatem, taki *znak* „staje mu naprzeciw, naznacza go piętnem i w końcu odsłania okno, pewien czynnik, który pozostaje niewypowiedziany w języku Bycia [...]". Chodzi więc ostatecznie o to, „aby dar nie okazywał się wcale zgodny z prawami Bycia/bytu, lecz aby Bycie/byt oddawały siebie zgodnie z prawami daru". Naturalnie zatem, „dar, uwalniając Bycie/byt, uwalniając byt z Bycia, sam w końcu uwalnia się z ontologicznego zróżnicowania". Jakkolwiek brzmi to paradoksalnie, umożliwia to „wydobycie najważniejszego czynnika – miłosierdzia", ponieważ to właśnie ono „wyzwala Bycie/byt" [Marion 1996: 140-141. 147-148].

W pryzmacie tych refleksji warto wrócić do ustaleń Autora *Dociekań filozoficznych*, z których wypływa mocny antropologiczny – egzystencjalny wniosek, że to, co ostatecznie nadaje sens, jest kimś, od „czego jesteśmy zależni" i to „możemy nazwać Bogiem". Owszem, sprowadza jednocześnie te refleksje do poziomu etyki, ale faktem pozostaje to, że owo mówienie o Bogu jest jakąś wypadkową stanu faktów, czyli świata oraz ludzkiej w nim kruchej kondycji, co wyrażają takie egzystencjalne pola jak –

(1) problem wolności,

(2) naturalny lęk przed śmiercią,

(3) jakiś typ przeczucia wieczności oraz
(4) sumienie.

To ostatnie przywołuje ponownie istnienie Boga: „poprawne jest – stwierdza Wittgenstein – powiedzenie: sumienie jest głosem Boga" [Wittgenstein 1995: 62][189]. Dotyczy ono tego, co „niewyrażalne" i działa w ten sposób, aby człowiek *rozpoznał* fakt, że w istocie znajduje się na granicy, która znajduje się w nim samym – na granicy, gdzieś na *styku* „mojego świata", czyli świata faktów oraz tego, co „mistyczne". Swoją rolę odgrywa tutaj również filozofia rozumiana już mniej jako teoria, a bardziej jako specyficzna „działalność", która jest czymś w rodzaju „pracy nad sobą" [Wittgenstein 1995: 125]. Istotnym rezultatem owej „pracy" jest wyartykułowanie tego, co niewyrażalne, ujęcie czegoś absolutnie podstawowego, a więc tego, jak właściwie rzeczy się mają. To jednak, jak się rzeczy mają w swojej „całości" odsłania dopiero horyzont tego, co „mistyczne" – „to, jak się wszystko ma jest Bogiem. Bóg jest tym, jak się wszystko ma" [Wittgenstein 1995: 65].

W tym też duchu należy odczytać refleksję L. Wittgensteina z późniejszej jego twórczości: „To, co teraz piszę, jest może kiepskie; tak więc nie jestem obecnie w stanie wydobyć na jaw nic wielkiego, ważnego. Lecz te słabowite uwagi kryją w sobie wielkie perspektywy" [Wittgenstein 1995: 181]. Tymczasem, dodaje: „ja przystaję tam, gdzie inni idą dalej" [Wittgenstein 1995: 182], ponieważ – jak przekonuje – „w wyścigu filozofii wygrywa ten, kto umie biec najwolniej. Albo: ten, kto osiąga cel jako ostatni" [Wittgenstein 1995: 147].

2.3. Egzemplifikacja – podejście tomistyczne

Zasygnalizowany model ustaleń idący po linii analizy realnego układu świata (zbioru faktów, zbioru bytów – po prostu tego, co istnieje) dobrą ilustrację znajduje w propozycji św. Tomasza z Akwinu i szkoły tomistycznej, zwłaszcza w jej wersji egzystencjalnej (realistycznej filozofii bytu). W tym ujęciu, wyrosłym na gruncie filozofii Stagiryty, pierwszą *daną* poznawczą jest rzeczywistość rozumiana jako kompleks przygodnych, a zatem całkowicie zależnych od istnienia i działania Boga, bytów (sygnalizuje to IP). W tej perspektywie istnienie bytu nie jest:

(1) *wypadkową* jego istoty (treści) i tym samym –
(2) jako istnienie bytu niekoniecznego, jest utracalne.

Oznacza to, że jeśli istota bytu nie jest racją jego (za)istnienia, to konsekwentnie jest ono koniecznie pochodne od takiego Bytu, który, jako jedyny, jest Istnieniem Czystym. Pochodzi więc od Boga, który jest (stwórczym) Intelektem. Obrazem takiego

[189] „Prawie nie sposób – mówi Wittgenstein – wyobrazić sobie, jak Bóg osądza człowieka. [...] On został tak stworzony, aby w wyniku gry sił albo zwyciężyć, albo zginąć. I nie jest to w ogóle – oto paradoksalna konkluzja – myśl religijna, a raczej hipoteza naukowa. Jeśli chcesz pozostać w sferze religijnej, to musisz walczyć" [Wittgenstein 1995: 205].

stanu rzeczy jest każdy byt przygodny, o ile w swej naturze jest racjonalny, a jest taki, gdyż w swojej wewnętrznej ontycznej *budowie*, jako pochodny od Intelektu Boga, jest (racjonalnie) *czytelny*, jest inteligibilny, co sygnalizuje IR [por. Krąpiec VII: 140-141].

W związku z tym, samo transcendentale prawdy jest (ontycznym i epistemicznym) *obrazem* relacji, jaka ma miejsce między każdą realnie istniejącą rzeczą a Bogiem – Jego Intelektem. Intelektem, „od którego byt jest pochodny i wyraża w sobie racjonalność-inteligibilność. To byt *całym sobą* jest odniesiony do Intelektu Absolutu, albowiem wszystko, co jest bytem, jest od intelektu pochodne i dlatego jest inteligibilne. Podstawą bytowej inteligibilności jest zawsze strona istnieniowa bytu" [Krąpiec XV: 157]. Wynika z tego, iż tak przedstawia się cała paleta istoty bytów przygodnych, których zarówno istnienie (jego akt), jak i *wyposażenie* treściowe, które komunikuje konkretne treści poznawcze, jest, i to absolutnie, zależne od Intelektu Boga. Z tego tytułu M.A. Krąpiec twierdzi, że „Idea, jako Bóg siebie poznający i *stwarzający* rzeczy jest racją (bytu) ich inteligibilności i racjonalności płynącej ze zrozumienia i *odczytania* bytów, pochodnych od Boskiego Intelektu stwórczego" [Krąpiec VIII: 281]. Dzieje się tak, ponieważ „Bóg jest miarą wszelkiej racjonalności", a wszelkie Jego „esencjalne własności" – atrybuty, „nie są w stosunku do Niego czymś w jakimkolwiek sensie zewnętrznym" [Judycki 2010: 191].

Nie wprost, ale z przywołaną tutaj problematyką koresponduje treść rozumowania św. Tomasza z Akwinu, jaką zawarł w swojej argumentacji na rzecz istnienia Boga w obrębie zagadnień natury teleologicznej. Z jednej strony, obrazuje ona konieczność Jego istnienia i specyfikę realizowanych przez Niego atrybutów, z drugiej zaś, jest dogodnym punktem wyjścia dla analizy jakości i rodzaju RMSB, czego metafizyczną egzemplifikacją jest teoria partycypacji bytu – świata rzeczy (przedmiotów) i osób.

Dowodowa moc argumentu teleologicznego bierze za punkt wyjścia obserwowalną w układzie przedmiotów fizycznych aktywność, której nieodłączną charakterystyką jest celowość – porządek, prawidłowość, naturalne inklinacje, harmonia, przewidywalność. Jasne wydaje się, że świadomie św. Tomasz pomija tu (naturalnie) uporządkowane, a więc celowe (świadome) działania człowieka (osób), gdyż – słusznie – nie zamierza w swojej analizie skorzystać z dość dogodnej (i skądinąd – względnie oczywistej) argumentacji zachodzenia celowości wynikającej z poznawczych i wolitywnych zdolności osoby (człowieka). Podkreśla w tym kontekście, że ciała (rzeczy) naturalne, które ze swej istoty nie cechują się posiadaniem poznania, są aktywne, a przy tym działają ze względu na cel – posiadają i realizują taką, całkowicie naturalną inklinację. Ich działanie polega na tym, iż zawsze funkcjonują w ten sam (analogiczny), uporządkowany sposób i to tak, by zrealizować najlepszy, w zgodzie z ich istotą (naturą), efekt. Taka harmonia nie może być wyjaśniania – uważa Akwinata – przez założenie jakiejś przypadkowości, ślepego trafu, ani też jakiegoś typu determinizmu[190].

[190] Oto jak ów teleologiczny charakter bytu wyraża św. Tomasz w dziele *O zasadach natury*: „Cel jest [...] przyczyną przyczynowości sprawczej, ponieważ powoduje, że to, co sprawcze, jest sprawcze.

Podkreśla w związku z tym, że w działaniu tych przedmiotów zachodzi ewidentny związek pomiędzy samym działaniem, a zachodzącym skutkiem. Dlatego też, rozumowanie Doktora Anielskiego zmierza do wykazania, że jeśli coś (cokolwiek), co nie posiada w swej naturze oraz wtórnie – w swojej ontycznej aktywności rozumu, który ukierunkowuje na realizację celu – kresu działania, to konsekwentnie, musi być ukierunkowywane przez coś (kogoś) z zewnątrz, przez coś (kogoś) innego – przez jakąś istotę, która jest wyposażona w poznanie – inteligencję. Pojawia się zatem mocny wniosek, że musi istnieć taki Intelekt (inteligencja), który poznaje absolutnie wszelkie przedmioty i ich naturalną aktywność, przez co uzdalnia je do tego, aby działały/istniały dla swojego (wewnętrznego) celu. Pointą tej analizy jest wniosek, iż Celem najwyższym, Dobrem najwyższym jest Bóg jako ostateczna miara Dobra/Celu. On właśnie, jako sprawca istnienia wszystkich rzeczy, jest również autorem celowej struktury świata [Tupikowski 2008: 38].

Oto schematyczna rekonstrukcja tego typu myślenia Akwinaty:

(1) Punkt wyjścia:
„Piąta droga wychodzi od rządów nad rzeczami".
(2) Dane obserwacyjne:
„Widzimy [...], że niektóre byty pozbawione poznania, mianowicie ciała naturalne, działają ze względu na cel".
(3) Pierwszy wniosek:
„Widać to z tego, że zawsze lub bardzo często działają w taki sam sposób, by osiągnąć to, co najlepsze".
(4) Drugi wniosek:
„Stąd jest jasne, że osiągają cel nie z przypadku, ale z zamierzenia".
(5) Aporia i konkluzja:
„Te byty nie posiadające poznania nie zmierzają do celu inaczej, jak tylko kierowane przez kogoś poznającego i rozumującego [...]"
(6) Wniosek końcowy:
„Istnieje zatem coś poznającego umysłowo, co prowadzi wszystkie rzeczy naturalne do celu"
(7) Spójna z wnioskami poprzednich *dróg* (1-4) konkluzja:
„i to nazywamy Bogiem" [STh, I, q. 2, a. 3; zob. także: CG, I, c. 13; III, c. 24; Verit., q. 5, a. 2; In II Phys., 1, 13; STh, I-II, q. 1, a. 2].

Jak już wcześniej zasygnalizowano, problematyka ta jest ściśle powiązana z zagadnieniem partycypacji bytów w Bogu. Byty w ich ontycznym pluralizmie, nie

---

Podobnie [cel] powoduje to, że materia jest materią, a forma – formą. Albowiem materia nie przyjmuje formy inaczej, jak tylko z powodu celu, a forma nie udoskonala materii inaczej, jak tylko z powodu celu. Dlatego mówi się, że cel jest 'przyczyną przyczyn' – albowiem jest on przyczyną przyczynowości wszelkich przyczyn" – tłum. K. Majcherek, „Roczniki Filozoficzne" 64(2016)1, s. 143.

posiadające racji istnienia w sobie, partycypują w istnieniu, co również oznacza, iż cały ich byt realizuje się na mocy partycypacji. W związku z tym, ontyczna *intensywność* każdego konkretu jest określona przez formę istniejącą w doskonałym Intelekcie Boga. Prowadzi to do konkluzji, że natura (a zatem i działanie) Boga jako transcendentnego[191], nieskończonego wzoru wyjaśnia fakt pluralizmu świata, czego skutkiem jest to, że każda rzecz realizuje nośność Boskiej idei. Pojawia się zatem wniosek, iż wszystkie przygodne byty jako pochodzące od Jednego i tym samym Doskonałego Wzoru, przedstawiają sobą ontyczną więź, czyli w istocie partycypują w Bogu. Oczywiście, partycypują na *miarę* swojej, zdeterminowanej przez Niego, formy [por. Zdybicka 1972: 177].

Teoria partycypacji bytu *odkrywa* Boga jako absolutne Istnienie Czyste[192] oraz z drugiej strony, sieć bytów niekoniecznych od Niego całkowicie zależnych, co z przywoływanego tutaj realistycznego punktu widzenia prowadzi do tezy, iż w Bogu zachodzi jedyny w swoim rodzaju dynamizm. Oznacza to, że transcendentny wobec stworzonego przez siebie świata Bóg jest:

(1) Pełnią,

(2) jest Racjonalnością samą w sobie, co też prowadzi do wniosku, że –

(3) Intelekt Czysty poznaje wszystko *na sposób* Boski, a więc właściwy Jego nieskończonej naturze[193].

Następnie –

(4) Bóg jako racja każdego realnego bytowego faktu wszystko poznaje w Sobie i przez Siebie, a ponadto –

(5) będąc Racją istnienia, jest Intelektem i Wolą doskonałej Osoby, która stworzyła kosmos i –

(6) jest zasadą jego racjonalności.

---

[191] W analogicznym tle znaczeniowym, zaznaczając ontoteologizm podejścia, E. Morawiec wyjaśnia: „W [...] koncepcji metafizyki tomistycznej jako ontoteologii Absolut jawi się [...] jako *Esse Subsistens*. Jest On transcendentny w stosunku do tego, co bytuje. Jego transcendentność polega na całkowitej odrębności struktury bytowej w stosunku do struktury wszelkich innych bytów. To co istnieje, czego w taki lub inny sposób doświadczamy, jest zawsze złożone z istoty i istnienia jako elementów odrębnych. Absolut natomiast jawi się jako czyste istnienie, jako coś o strukturze prostej. I ta właśnie *właściwość* czyni Go transcendentnym w stosunku do świata w sensie, że wyłącza Go ontologicznie z przynależności do wszelkich możliwych kategorii bytu, wyłącza Go – dodaje w dyskusji z Autorem *Sein und Zeit* – z porządku tego, co bytuje, z porządku Heideggerowskiego *das Seiende*" [Morawiec 1977: 244].

[192] Nadmieńmy tutaj, iż z takim rozumieniem Boskiej natury dyskutuje J.-L. Marion. „Sądzę – mówi on – że o byciu naprawdę nie można nigdy myśleć jako o podstawie i istocie Boga, ale skoro człowieka może jednak spotkać doświadczenie Boga i Jego przejawialności jako takiej, to takie doświadczenie rozbłyskuje właśnie w wymiarze bycia, co nie oznacza w żadnym wypadku, że bycie może stanowić jeden z możliwych predykatów Boga" [Marion 1996: 97].

[193] W sobie właściwym sposobie wyjaśniania S. Judycki słusznie mówi, iż „Bóg jest transcendentny w stosunku do swoich wytworów transcendencją mocy i transcendencją wolności" [Judycki 2010: 229].

Wspomniane wyżej poznawanie *na sposób* Boski *objawia* Boga jako Intelekt kierujący całą rzeczywistością, czyli komunikuje Go jako absolutną Mądrość transcendującą ontyczną strukturę świata oraz wtórnie – sposób ludzkiego poznania [por. Krąpiec V: 294; X: 109-110; XXIII: 409][194].

W kontekście interesujących nas tutaj zagadnień należy zauważyć, że ludzkie poznanie jest zawsze poznaniem *na sposób* bytu, co – jak się wydaje – rodzi naturalne poniekąd ukierunkowanie na (w miarę) pełne (aczkolwiek zawsze aspektywne) poznanie bytu. Istnieje zatem naturalna inklinacja *nakłaniająca* człowieka do intelektualnego oglądu pełni bytu, którą ostatecznie jest Bóg. W tym świetle także samą siebie osoba ludzka afirmuje (i poznaje) w horyzoncie Boga – Osoby-Prawdy, która jako absolutne, pełne źródło Istnienia, jest doskonałym wzorem prawdy w polu całej osobowej egzystencji [por. Krąpiec, II: 573; XIX: 58]. W odniesieniu do samego Boga prowadzi to do wniosku, iż tylko On może poznać i *de facto* poznaje cały *kontekst* istniejących bytów niekoniecznych. Jego Intelekt poznaje rzeczy komprehenzywnie, czyli we wszystkich aktualnych i także możliwych aspektach. Odsłania to wyraźnie transcendentalną relację, jaka ma miejsce pomiędzy rzeczą a Intelektem Boga, od którego wszelka jej inteligibilność – *czytelność*, racjonalność – jest pochodna (domena ARB). Pojawia się zatem pointa, iż cały inteligibilny układ kosmosu jest fundamentalną, relacyjną jakością i dopiero w tej optyce zrozumiałe (i możliwe) są wszelkie inne właściwości transcendentalne bytu [por. Krąpiec XXII: 111. 201].

W tej perspektywie poznawczej widać, że Bóg jest doskonałym Bytem-Osobą, a więc sam będąc Pełnią, jest nieskończenie *autonomiczny*. Jest „ponad-wolny", czyli działa mocą swojej Boskiej natury, będąc Intelektem, jest Miłością[195]. Tak zatem, raz jeszcze wracając do pochodności wszystkich bytów niekoniecznych – ostateczne ich wyjaśnienie leży w polu działania Intelektu Boga, który jest absolutnym źródłem prawdy i konsekwentnie – jej *czytelnej* poznawalności. Bóg jest więc (podpowiada to LIB):

(1) źródłem (racją) bytu w aspekcie jego istnienia, jak i –

(2) w aspekcie jego prawdy,

a więc jego ostateczne uniesprzecznienie musi oprzeć się na Bycie, który jest Intelektem i racją istnienia [por. Krąpiec XXII: 34; VII: 451].

---

[194] W tradycji (realistycznej) filozofii bytu mówi się o tym, że Bóg realizuje taki, jedyny w swoim rodzaju (absolutnie niepowtarzalny), sposób istnienia, które jest istnieniem w sobie i przez siebie (*esse a se*). W kontekście pojawiającej się tutaj linii rozumowania św. Anzelma z Canterbury M. Piwowarczyk [2011] stawia tezę, iż wynikająca z tego sposobu istnienia Boga (Jego) „aseiczność" nie stanowi „przejścia" do tezy o Jego istnieniu [s. 223].

[195] W odmiennej odsłonie ontologicznej analogiczną myśl wypowiada J.-L. Marion: „Transcendencja miłości oznacza przede wszystkim, że transcenduje ona samą siebie w krytycznym ruchu, gdzie nic – nawet Niebyt / Nicość – nie może pomieścić w sobie ogromu absolutnej darowizny – absolutnej, a więc wykluczającej wszystko, co nie przejawia się w takim właśnie wyrzeczeniu" [Marion 1996: 81].

W tym też splocie analiz M.A. Krąpiec przypomina, iż „prawda bytowa wyraża wprost bytowość rzeczy, a zarazem konieczne przyporządkowanie (relację) do intelektu". Z czego wynika, że „być bytem i wyrażać prawdę ontyczną to jest jedno i to samo", pod tym wszakże warunkiem, iż „*prawda* uwzględnia relację do intelektu Absolutu, która się uwidacznia w inteligibilności bytu przygodnego, a więc pochodzącego od Absolutu na drodze intelektu" [Krąpiec XXII: 34; zob. Geach 1991: 214].

Naturalnie, z nieco odmiennej perspektywy – bo analitycznej[196], ale w warstwie argumentacyjnej metafizycznej w sposób, jak się wydaje zbieżny – swoje rozumowanie przeprowadza J. Wojtysiak[197]. Zwraca on uwagę na następujące trzy (istotne) kroki w wyjaśnianiu struktury świata:

(1) kładzie akcent na samą poznawczą nośność pytań, a pośród nich – ontologicznie kluczowego, a mianowicie już wcześniej przywołanego pytania G.W. Leibniza („Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?");

(2) zwraca uwagę na to, że z wyjątkiem jednego bytu – bytu koniecznego, wszystkie inne byty cechują się istnieniem niekoniecznym – są przygodne;

(3) wskazuje na racjonalność istnienia wszelkich bytów (przygodnych) na mocy istnienia bytu koniecznego.

Oto struktura tego rozumowania:

(1') Pośród wszelkich pytań – aporii, rolę wyróżnioną pełnią te, których formułowanie jest świadectwem naturalnej poznawczej „potrzeby", jaką jest wyjaśnianie otaczających człowieka faktów. „Potrzeba taka zostaje jednak zaspokojona dopiero wtedy – podkreśla J. Wojtysiak – gdy uzyskamy *ostateczne wyjaśnienia*", a więc takie uzasadnienia „odwołujące się do *explanansów*", w stosunku do których kolejne „pytanie *dlaczego*? jest już bezzasadne".

(2') W normalnych (naturalnych) poznawczych warunkach człowiek ma kontakt z takimi bytami, „które są naturalnymi i podstawowymi indywiduami", bądź też ich „układami", ale są to takie byty (indywidua), których w ogóle mogłoby nie być.

(3') Z powyższego, zwłaszcza (2) wynika, iż „fakt istnienia jakichkolwiek naturalnych i podstawowych indywiduów" jest:

bądź

(3'$_1$) „ostatecznie niewyjaśnialnym", absolutnie „surowym faktem";

bądź też

(3'$_2$) „jego wyjaśnienie musi odwoływać się do bytu koniecznego" [Wojtysiak 2008: 442].

[196] „Celem filozofii analitycznej jest [...] – tak ów cel precyzuje sam J. Wojtysiak – badanie argumentów: ocenianie ich formalnej poprawności, ukazywanie i roztrząsanie ich założeń oraz związanych z nimi dystynkcji" [Wojtysiak 2008: 443].

[197] Z jednej strony zbieżność, z drugiej zaś różnice odnotowuje sam Autor w [2008: 444].

Rozumowanie to współbrzmi ze współczesną propozycją dowodzenia istnienia bytu koniecznego – Boga na drodze argumentu kosmologicznego, jaką przedstawia W.L. Craig. Oto struktura jego rozumowania:

W punkcie wyjścia W.L. Craig zakłada (stwierdza), iż:
„(1) Wszystko, co zaczyna istnieć, ma (zewnętrzną) przyczynę swego istnienia".
Po czym stanowczo stwierdza, że:
„(2) Wszechświat zaczął istnieć".
I wyprowadza wniosek:
„(3) Zatem Wszechświat ma (zewnętrzną) przyczynę swego istnienia".

Wskazana przez W.L. Craiga zewnętrzna (pozaświatowa) przyczyna istnienia[198] jest – takie są konsekwencje powyższego sylogizmu – istotą doskonałą, osobową i powołuje świat na mocy swojej absolutnie nieskończonej woli i czyni to *ex nihilo* [Craig 1993: 4. 64-66][199].

Prezentowany tutaj aspekt egzystencjalny – w sensie ontycznym, ale i poznawczym, ukazuje spójny, jak się wydaje, obraz świata, gdzie pole bytów niekoniecznych z konieczności odwołuje się do istnienia i działania Boga. On, poznając wszystko w sobie, posiada poznanie rzeczy *na sposób* szczegółowy. W Boskim poznaniu, jak z tego wynika, znajduje się jedna idea, którą w istocie jest Jego natura. W niej wszystko jest doskonale i w Boskim poznaniu – nieskończenie poznawalne. Odnosząc się zatem raz jeszcze do koncepcji partycypacji bytu trzeba podkreślić, że nie ma tutaj mowy o partycypacji jakichś ogólnych idei, gdyż w Intelekcie Boga takich idei nie ma, ponieważ Jego natura jest naturą niezłożoną [zob. Krąpiec VII: 382-383].

A zatem pochodność wszystkiego, co istnieje od Pełni Istnienia – Intelektu i Dobra-Miłości odwołuje do teorii transcendentalnej partycypacji bytu, tak w zrelacjonowaniu do wszystkich bytów niepoznających, jak i poznających (osób przygodnych). Wynika z tego, że zwłaszcza człowiek, ale i cały kosmos jest pochodny od Boga w sposób wolny, czyli jako efekt stwórczej Miłości[200]. Wszystko więc istnieje

[198] A oto jak w obrębie swojej filozofii zdrowego rozsądku o łańcuchu związków przyczynowych wypowiada się Th. Reid: „Łańcuch przyczyn naturalnych można – wyraża się na sposób metaforyczny – [...] porównać do łańcucha zwisającego z nieba; odkryte ogniwo utrzymuje ogniwa niższe, lecz samo musi być utrzymywane, a to, które je utrzymuje, musi być z kolei utrzymywane, aż dochodzimy do pierwszego ogniwa, które jest utrzymywane przez tron Wszechmogącego". I wyprowadza stąd mocny wniosek: „Każda przyczyna naturalna musi mieć przyczynę, aż wzniesiemy się do pierwszej przyczyny, która nie jest przyczynowo uwarunkowana i działa nie z konieczności, lecz na mocy woli" (Reid 1975: 121].

[199] Tok rozumowania W.L. Craiga przytaczam za: [Wojtysiak 2008: 388].

[200] M. Koszkało referując rozumienie woli Boskiej w chrześcijaństwie zaznacza: „świat nie jest Bogu do niczego potrzebny i nie dodaje on żadnej doskonałości samemu Bogu. Dlatego – wnioskuje – jeśli świat istnieje, to jest znakiem wolnego stwórczego aktu Boga". I dodaje: „W tym sensie świat jest prawdziwie kontyngentny czyli niekonieczny" [Koszkało 2016: 7].

na mocy partycypacji w istnieniu Boga, na bazie Jego kreacjonistycznego działania przez Intelekt[201]. Analiza ta jest podłożem tezy, że człowiek – raz jeszcze to powtórzmy – posiada naturalną zdolność *lektury* otaczającego go świata, czyli układu inteligibilnego (LBZ) i amabilnego – poznawalnego oraz godnego miłości. Ta ostatnia refleksja wydaje się być dobrym (racjonalnym) uzasadnieniem tego, że człowiek, naturalnie w sposób niedoskonały – jak poucza przesłanie biblijne – jest do Boga-Osoby „podobny" [Zdybicka 1997: 669; Tenże 2006: 182][202].

Od *strony* Boga przejawem owego (kreacjonistycznego) *podobieństwa* jest „stwórcza moc", która działa poniekąd dwutorowo – powołuje do istnienia oraz – jak się wyraża K. Góźdź – przemienia „zależność w wolność". Szczyt tej *dwutorowości* „wyraża rzeczywistość Boskiego Logosu", który w swoim osobowym działaniu „jest Wyzwolicielem (Odkupicielem)" osób ludzkich z tej racji, że jest ich Stwórcą. Można w związku z tym powiedzieć, że cały świat „pochodzi z potęgi stwórczego Słowa". Tak zatem, „Logos jest [...] siłą, która nadaje nie tylko sens jednostce, czy nawet całej historii, lecz jest to sens stwórczy", co prowadzi do wniosku, że ów „Logos jako stwórczy sens, z którego powstał świat, jest obecny w Jezusie Chrystusie" [Góźdź 2011: 239-240].

Podobieństwo to, w częściowo analogiczny, ale częściowo całkowicie odmienny sposób interpretuje J.-L. Marion, zwracając uwagę na to, że istnienie-działanie Boga jest w zasadzie darem (dawaniem). Stąd też, łącząc rozumienie Boga jako Miłości z Osobą Jezusa Chrystusa podkreśla on (nie bez konotacji z ujęciem Autora *Sein und Zeit*) fenomen „stosownego milczenia". Takie milczenie wobec „~~Boga~~" (znamienne – przypomnijmy – w tekście Mariona nazwa „Bóg" jest przekreślona „X"), „który objawia się jako *agape* w Chrystusie, polega na zamilknięciu poprzez *agape* i dla niej". Oznacza to, iż jeśli „~~Bóg~~" czegokolwiek udziela, wtedy „wyznawanie ~~Boga~~ nakazuje przyjęcie daru" oraz „odwzajemnianie". J.-L. Marion daje tutaj fundamentalne, jego zdaniem, uzasadnienie – „Miłości nie odmawia się", ponieważ „miłość się ostatecznie dokonuje". Tak więc, wspomniane wyżej „stosowne dla Boga milczenie" domaga się zdolności „zamilknięcia na Jego temat", ale bynajmniej nie z tytułu jakiejś formy agnostycyzmu, ale wyłącznie z potrzeby „szacunku". Formą uzasadnienia racji tego milczenia jest to, że ono samo „wie, gdzie znajduje się Ten, którego przemilcza". Ostatecznie przecież jedynie „miłość nie musi być", gdyż „~~Bóg~~ kocha bez bycia". Stąd też konkluzja, że wiara religijna, która jest przystępem tego milczenia, z natury „nie krzyczy", „niczego nie mówi". Ona po prostu wierzy i jako taka, „nie ma innego celu niż wierzyć" [Marion 1996: 154-155. 192. 249].

[201] Z tego (m.in.) tytułu można twierdzić, że (przy dodatkowych wyjaśnieniach) teizm jako teizm jest kreacjonizmem [zob. np. Wojtysiak 2012: 111].

[202] Refleksja ta uwidacznia potrzebę analiz kompleksowych, poszukujących (między innymi) *styku* pomiędzy próbami TN i antropologii – także antropologii teologicznej. „Choć Bóg jest bardziej niepodobny niż podobny do człowieka – pisze K. Góźdź – to nigdy nie można dostrzec pełnej prawdy o człowieku bez Boga" [Góźdź 2010: 94].

Intuicje J.-L. Mariona warto uzupełnić jeszcze światłem refleksji, jaką podsuwa O. González de Cardedal, który, podkreślając słabość naukowego podejścia rozumu oświeceniowego, spostrzega, że absolutnie żadna nauka nigdy nie jest i nie może być adekwatnym miejscem *zademonstrowania* tego faktu, iż – jak mówi – „jakiś Żyd był Synem Boga" – „Bogiem samym". Z tego wynika istotny wniosek dotyczący rozumienia religijnej wiary, która w tym kontekście nie może być pojmowana jedynie jako jakaś udzielana przez Boga „kwalifikacja". Jest ona natomiast czymś w rodzaju predyspozycji natury „ontologicznej", która to zdolność potrafi ująć (doświadczyć) Jezusa z Nazaretu jako Boga – w Jego konkretnej historyczności i w Jego realności (prawdziwości – faktyczności), ale realności niekoniecznie w oświeceniowym znaczeniu, tzn. zawężonej, tylko do empirycznej weryfikowalności [González de Cardedal 1998: 80].

3. Supozycja *granic* warunkiem istnienia, struktury i funkcjonowania świata

Zauważmy tutaj na początku, że wszystkie elementy klasy „świat" z konieczności[203] są skończone, ponieważ z konieczności są (jedynie) elementami [zob. Dąbek 2014: 66][204]. Na napięcie między interpretacją świata w kategoriach tego, co skończone i nieskończone w matematyce zwraca także uwagę R. Murawski. „W matematyce finitystycznej – podkreśla on – mamy do czynienia ze zdaniami realnymi, które są w pełni sensowne, gdyż odwołują się tylko do obiektów konkretnych". Inaczej jest natomiast w przypadku matematyki infinitystycznej, ponieważ ta „zawiera zdania idealne, które odwołują się obiektów nieskończonych" [Murawski 1995: 127; zob. szerzej na temat sporu o status istnienia bytów matematycznych: Wójtowicz 2003]. Tak, czy inaczej, zbierając wątki natury *matematycznej*, należy za

[203] Wyżej proponowałem (za J. Wojtysiakiem) przyjąć analitycznie uzasadnione (szerokie, ujmujące różne konteksty) rozumienie pojęcia „przygodności" wyłaniające się z wyszczególnionej przez niego „intuicji przygodności" (IP). Teraz proponuję przyjąć analogiczny *schemat* pojmowania pojęcia „konieczności" (K) (tego, co absolutnie konieczne). Oto jego *analityka*:

„(K_1) 'coś jest konieczne' znaczy: (owo) coś jest trwałe, czasowo nieograniczone (niemające czy niedopuszczające swego początku lub końca), nieprzemijalne (niezniszczalne), wieczne;

(K_2) 'coś jest konieczne' znaczy: (owo) coś nie mogłoby nie istnieć (nie zachodzić) lub nie mogłoby być inne – czyli (o ile istnieje, to) musi istnieć lub być takie, jakie jest;

(K_3) 'coś jest konieczne' znaczy: (owo) coś istnieje (istotnie) z siebie, a nie dzięki czemuś innemu lub ot-tak-sobie" [Wojtysiak 2012: 50-51].

[204] D. Dąbek zauważa, że z kosmologicznego punktu widzenia nazwa „wszechświat" jest terminem wieloznacznym i bywa zastępowany np. następującymi: „przyroda", „świat materialny", lub z konotacjami natury metafizycznej – „wszystko, co istnieje". Zauważa w związku z tym, że „jest on rozumiany, z jednej strony, jako obiekt jednostkowy posiadający jedną całościową strukturę, z drugiej zaś jako największy z istniejących zbiorów (bez rozstrzygania, czy jest to zbiór skończony czy nieskończony). Dodaje przy tym, iż „w zależności od sposobu rozumienia określenia „wszystko, co istnieje", można mówić o różnych wszechświatach, np. fizycznym, filozoficznym lub matematycznym" [Dąbek 2014: 66].

S. Judyckim stwierdzić, że interesujący nas tutaj problem – kwestia istnienia i natury Boga, nie jest w gruncie rzeczy aporią o charakterze kosmologicznym. Jest to widocznie szczególnie wtedy, kiedy reflektuje się (rozważany już wyżej) atrybut Boskiej wszechmocy. Przestrzenny, a zatem i temporalny fizycznie kosmos, a więc kosmos taki, „jak go znamy", „w odniesieniu do wszechmocy Bożej", jawi się jedynie jako „jeden z wielu wymiarów", takich „wymiarów", „które mogą zostać stworzone lub które zostały stworzone" [Judycki 2010: 22].

Nadmieńmy tutaj, iż istnieją także takie poglądy na temat teizmu, które łączą jego treść nie tylko ze zwartą doktryną (teorią) Boga, bądź nawet ich zbiorem, ale raczej z Boską opatrznością pojmowaną *na sposób* kosmologiczny. W przekonaniu np. A. MacIntyre'a, teizm „dotyczy natury przyrodniczego i społecznego wszechświata jako stworzonego i podtrzymywanego przez Boga", a zatem „jako ucieleśniającego Jego cele" [MacIntyre 2013: 24].

Wiąże się z tym – w moim przekonaniu – kilka uwag natury filozoficznej: teoriopoznawczej, ontologicznej oraz (częściowo) teoriomnogościowej:

Uwaga (1): Czy dana w poznaniu klasa „świat" (kompleks o względnie określonej ilości bytów), czyli zbiór nie-nieskończony (jest układem bytów przygodnych – niekoniecznych) jest elementem samego siebie?

Uwaga (2): przywołana wyżej (1) klasa „świat" (zbiór określonych bytów) nie jest tym samym, co element-składowa klasy „świat" (*cała* klasa-zbiór jest czymś innym, większym niż dowolny „jej" element);

Uwaga (3): z tego faktu, że „świat" jest klasą elementów skończonych (policzalnych, tzn. wkomponowanych w zbiór „świat") nie wynika, że jest (jako klasa-zbiór) nieskończony;

Uwaga (4): a zatem, czy zachodzi konieczność założenia istnienia nieskończoności (w sensie logicznym, bądź metafizycznym)? Świat jest zbiorem niepustym i jego intuicja jako układu skończonego, suponuje istnienie tego, co nieskończone (pozaświatowe).

W tym miejscu warto, jak sądzę, przywołać intuicje J. Wojtysiaka, które czyni w zakresie TN, a konkretnie w jego argumentacji na rzecz „niepustości zbioru *S*", czyli kompleksu (stworzonych) bytów przygodnych. Dodajmy przy tym, iż fundamentalną racją przemawiającą za niepustością tego zbioru – komunikuje to analiza GO oraz GE, jak również pakiet rozumowania w oparciu o IP i IR – „jest akt stworzenia dokonany przez osobowy byt konieczny" [Wojtysiak 2008: 227]. Jak zatem widać, pojawia się tutaj potrzeba (i możliwość zarazem) odwołania się do czterech typów racji (R) uzasadniających podstawowe intuicje teizmu/kreacjonizmu:

(R_1) racjonalne uniesprzecznienie faktu niepustości zbioru *S* sprowadza się do konieczności afirmacji (jedynego) bytu koniecznego;

(R_2) uzasadnienie faktu niepustości zbioru *S* jest możliwe dzięki stwierdzeniu (koniecznego) istnienia bytu, który (ze swej natury) jest bytem transcendentnym;

(R_3) słuszność twierdzenia o niepustości zbioru *S* suponuje bezwzględną konieczność uznania istnienia transcendentnego sposobu przyczynowego (sprawczego) działania bytu koniecznego;

(R_4) racją niepustości zbioru *S* jest przyjęcie działania bytu koniecznego, którego działanie – na mocy jego istoty – jest działaniem/istnieniem osobowym, a zatem absolutnie wolnym [Wojtysiak 2008: 431-432; zob. 439].

Częściowo w nawiązaniu do powyższych uwag, częściowo w nowym świetle zauważmy, iż w rzeczonej przeze mnie supozycji granic, można również mówić (tak też proponuje J. Wojtysiak) o trojakiego rodzaju *przepaści*, jaka się zarysowuje w relacjach pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Oto ich kształt:

(1) *przepaść* natury bytowej – ma ona miejsce pomiędzy Bogiem, który jest Stwórcą (absolutem), a jakimkolwiek stworzeniem (w tym człowiekiem);

(2) *przepaść* natury poznawczej – ma ona miejsce między absolutnie doskonałą wszechwiedzą Boga, a epistemicznymi (naturalnymi) ograniczeniami podmiotów stworzonych;

(3) *przepaść* natury moralnej (aksjologicznej) – ma ona miejsce pomiędzy doskonale dobrym Bogiem (pełnią doskonałości), a podmiotem (*spełniaczem* czynów) narażonych na skutki słabości – zła moralnego [Wojtysiak 2012: 279][205].

3.1. *Granica* ontologiczna – niesamodzielność istnienia

Wspomniane powyżej typy *przepaści* – ontycznej (GO), epistemicznej (GE) oraz moralnej (GA) posiadają swoje racjonalne umocowanie na płaszczyźnie uzasadnień maksymalistycznych – zasadniczo natury metafizycznej, ale także teoriopoznawczej i szerzej – aksjologicznej i etycznej. Kontekst ten komunikuje realizm świata jako kompleks różnorodnych bytów istniejących na sposób przygodny (IP). Ów realizm odsłania się już w aktach poznania naturalnego i spontanicznego, niemniej ma on

[205] Będzie to przedmiotem analiz szczegółowych w dalszych częściach książki, ale nadmieńmy już teraz, że intuicja przywołanych tutaj granic (*przepaści*) ma swoje ewidentne przełożenie na główne składowe przesłania religijnego (zwłaszcza na przykładzie chrześcijaństwa). Odnosząc się do wspomnianych wyżej „przepaści" zauważmy za J. Wojtysiakiem, iż chodzi o ich *przełamanie* poprzez „zbliżenie" Boga wobec człowieka i jego (osobistej i wspólnotowej) historii. „W wielu historycznych religiach – zauważa on – idea tego zbliżenia jest ideą centralną [...]. Nazwijmy ją ideą zstąpienia lub wcielenia. Jest ona ściśle skorelowana – pisze dalej – z epistemologiczną ideą odsłonięcia czy ujawnienia (wewnętrznego życia Boga i naszych spraw ostatecznych) oraz z moralną ideą zbawienia, odkupienia czy wyzwolenia ze zła". I wyprowadza stąd końcowy wniosek: „To, czego ludzie najbardziej oczekują od Boga, to wcielenie, ujawnienie (objawienie w sensie węższym) oraz zbawienie. Te trzy elementy stanowią istotę tego, co nazywamy objawieniem (w sensie szerszym)" [Wojtysiak 2012: 280].

także swoje epistemiczne *obrzeża* wówczas, kiedy dąży do odczytania układu świata w jego uniesprzecznieniach ostatecznościowych. Dlatego też A. Maryniarczyk, referując bytową i epistemiczną operatywność pierwszych zasad (bytu i poznania), podkreśla fakt, że są one „granicznymi", czyli koniecznymi składowymi realnego istnienia całej dorzecznej (racjonalnej) struktury kosmosu, a w nim racjonalnej egzystencji osób, bez czego świat rzeczy i osób byłby „niebytem" oraz „absurdem". W związku z tą uwagą, tak jak „nie może istnieć byt nie będąc racjonalny" (LBZ), podobnie nie jest możliwe istnienie poznania („byt-poznanie") poza obowiązywalnością zasady „tożsamości, niesprzeczności, racji, odrębności, celowości, doskonałości (integralności) jako swych konstytutywnych elementów" [Maryniarczyk 1999: 224].

Przywołana powyżej nośność pierwszych zasad wydaje się kluczowa z uwagi na to, że refleksja metafizyczna jest takim (specyficznym) rodzajem poznania, które zanurzony w świat podmiot otrzymuje na kanwie funkcjonowania rozumu, który ujawnia się tu jako naturalnie transcendentny. Oznacza to, że ludzki intelekt cechuje się naturalną sprawnością w swoistej kreatywności w polu rzeczywistości – świata rzeczy i (innych) osób na gruncie ogólnych i niezbywalnych zasad bytu oraz poznania i wtórnie – myślenia. Poznanie to jest ciągłym ujmowaniem koniecznych *odsłon* tego, co poznawczo dane, a zatem jest swego rodzaju przystępem do tego, co i w jaki sposób jest dane. Tak zatem, rzeczone „granice" dyskursu metafizyki determinuje jej przedmiot, a więc obszar tego, co istniejąc, jest niesprzeczne, czyli racjonalnie (i naturalnie) *czytelne*. Niemniej jednak, poznawcze akty człowieka nie są doskonałe na tyle, by uchwycić poznawczo całość bytu, tj. wszystkie jego możliwe aspekty, co oznacza, że mają miejsce epistemiczne tajemnice, a więc takie horyzonty tego, co rzeczywiste, jakie istniejąc, nie są w pełni (adekwatnie) poznawalne. Uwaga ta prowadzi to wniosku, iż układ ontyczny tego, co dane (co realne), przewyższa wszelkie kategorie istnienia i idące za tym percepcje poznawcze [Krąpiec II: 59; VII: 42. 63].

Podstawową zatem *granicą*, jaka charakteryzuje strukturę bytów niekoniecznych jest ich *ograniczenie* po linii (aktu) istnienia. Akwinata słusznie w związku z tym twierdzi, że

(1) „wśród rzeczy spostrzegamy te, które mogą być i nie być",
ponieważ
(2) „jeśli spostrzegamy takie, które powstają i giną",
to
(3) „skutkiem tego mogą one być i nie być".
I wnioskuje stąd, iż:
„jest niemożliwe, aby takie rzeczy istniały zawsze, ponieważ zdarza się, że to, co może być, nie jest" [STh I, q. 2, a. 3][206].

[206] Dodajmy tutaj, za intuicją poczynioną przez S. Judyckiego, że układ poznawczy człowieka funkcjonuje (z konieczności) w ten sposób, że dla ujęcia tego, czym jest „istnienie", pojawia się „*kontrast*" w postaci „nicości" („istnienie musimy pomyśleć jako różne od nicości"). Autor ten proponuje następujące intelektualne ćwiczenie: „Wyobraźmy sobie [...], że świat składa się tylko z jednej rzeczy. Niech

Powszechnie znany jest dalszy ciąg rozumowania Doktora Anielskiego, dlatego też w tym miejscu skupmy się nad fundamentalnymi konsekwencjami samej tylko uwagi przytoczonej powyżej.

Oto proponowany przeze mnie sposób argumentacji (zestaw tez) – naturalnie, domagający się dalszych logicznych analiz i metafizycznych uzasadnień:

(1) istnieje *wszystko* albo *nic*. *Wszystko* (byt) istnieje; *nic* (niebyt) nie istnieje;

(2) *wszystko* istnieje w znaczeniu – wszystkie fakty (w jakikolwiek sposób istniejące) istnieją;

(3) jeśli *wszystko* (całość faktów) istnieje, to niczego (nicości) *nie ma* (*nicość* nie istnieje);

(4) *nicość* nie istnieje, ponieważ nie może istnieć (nie jest ani *wszystkim*, ani jakimkolwiek owego *wszystkiego* elementem) – wyłącznie fakty istnieją, ponieważ mogą istnieć;

(5) *wszystko* (całość faktów) może istnieć (i istnieje);

(6) to „co" jest *wszystkim*, jest „tym" *wszystkim* (wyłącznie całością faktów) i jako takie jest ograniczone;

(7) *wszystko* (skończone) jest *wszystkim*, czyli posiadającymi granice faktami; jest całością faktów przeszłych, teraźniejszych i przyszłych;

(8) to, co faktyczne (zbiór faktów) musi *mieć* swoje granice;

(9) *wszystko* jako *wszystko*, a zatem całość faktów, *ma* granice;

(10) granice *przynależą* do *wszystkiego* (całości faktów), a zatem znajdują się *po stronie wszystkiego* (faktów);

(11) istnieje *coś*, co odgranicza *wszystkie* fakty od ich zaprzeczenia – *nicość* nie jest faktem;

(12) *wszystkie* fakty nie są *wszystkim* (nieskończonym), gdyż po to, aby być faktem, muszą istnieć *w swoich* granicach;

a zatem:

(12.1) faktem jest to, co istnieje – *wszystko*;

(12.2) granica (każda granica) ze swej natury „coś" *rozgranicza*;

(12.3) granica odgranicza *wszystko* i *nie-wszystko* – istnieją dwie *strony* granicy.

(13) Istnieje więc *strona* wszystkiego (całości faktów) i *strona* „spoza" niej;

(14) strona *z* drugiej strony (nie od strony wszystkich faktów) istnieje – nie jest

---

to będzie następujące wyobrażenie: świat składa się wyłącznie z małego płomyka świecy otoczonego czernią całkowitej nocy. Płomyk świecy jest wyobrażeniową ilustracją jakiegokolwiek istnienia, natomiast całkowita czerń służy jako wyobrażeniowa ilustracja nicości. Sądzę – mówi dalej S. Judycki – że nie pojawi się żadna istotna różnica, gdy zamiast płomyka świecy podstawimy tu istnienie kosmosu, rozszerzającego się w efekcie Wielkiego Wybuchu, lub też istnienie kosmosu zgodne z jakimś innym modelem kosmologicznym" [Judycki 2010: 50].

(tylko) *faktem* możliwym;

(15) *zwrot* istnienia spoza granicy (istnienie poza granicą) *jest* czymś koniecznym;
(16) granica istnieje, granicą *jest* to – powtórzmy – co rozgranicza;
(17) fakty (wszystko) musi *graniczyć* – jest ograniczone;
(18) istnieje *coś* poza granicą *wszystkiego* (przygodnego – skończonego z natury);
(19) wszystko musi *mieć* granice, bez nich nie byłoby zbiorem *wszystkich* faktów;
(20) *wszystko* (zbiór faktów) nie jest z konieczności *wszystkim* (możliwym);
(21) poza granicą istnieje *coś* – *coś* bez granic musi *koniecznie* istnieć;
(22) *konieczność* nie jest możliwością – możliwe może (za)istnieć;
(23) fakt jest *możliwy* – wszystko jest *możliwe*;
(24) istnieje *całość* faktów – istnieje *wszystko* to, co jest możliwe;
(25) granica *wszystkiego* istnieje – poza nią *koniecznie* istnieje to, co konieczne;
(26) granica jest *konieczna* – to, co *Konieczne* istnieje;
(27) istnieje *coś poza* granicą faktów[207];
(28) istnieje *Coś* bez granic – Istnieje[208] *Istniejący koniecznie*.

W jakimś zakresie zaproponowany powyżej model rozumowania oparty na intuicji absolutnych granic (ontologicznych) kosmosu (bytu) odpowiada opinii poczynionej przez J. Wojtysiaka, który z trojakiego sposobu rozumienia ontologii kosmosu:

(1) „kosmizm kontyngencjalno-aracjonalny",
(2) „kosmizm necesarystyczny"
oraz
(3) „kosmizm eksternalistyczny"

opowiada się zdecydowanie za rozwiązaniem trzecim. Bazuje on na przekonaniu, że „świat jest bytem nietrwałym (niesamowystarczalnym), a racja jego istnienia znajduje się poza nim". Jak dodaje ten Autor, jedynie to rozwiązanie jest rozwiązaniem maksymalistycznym, to znaczy spełnia jednocześnie dwie przywołane już wcześniej intuicje, a mianowicie – (IP) bytu (świata) oraz (IR).

Takie rozwiązanie należy także uznać za podstawę „prototeizmu", a więc kolejnej intuicji, w oparciu o którą istnienie trwałe i samowystarczalne jest utożsamiane z istnieniem Boga. Tak zatem, wynika z tego, iż są mocne racje, dla których Bóg winien być rozumiany jako byt transcendentny, a więc całkowicie „różny" względem świata (kosmosu) i jednocześnie (pod tym samym względem) samowystarczalny. Wniosek, jaki stąd wypływa jest taki, iż jeśli „zewnętrzna racja istnienia świata jest

[207] Naturalnie, istnieją również stanowiska (głównie w nurcie filozofii analitycznej), które opowiadają się za istnieniem tzw. „wieloświatów" („multikosmizm"). Analizuje ten problem krytycznie J. Wojtysiak: [2008: 290nn].

[208] Postawioną tu przez siebie tezę chcę uzupełnić niezwykle cenną uwagą sformułowaną przez S. Judyckiego: „Jego [Boskie – JT] istnienie likwiduje problem granic w nicości każdego przedmiotu" [Judycki 2010: 146].

bytem samowystarczalnym, a tym samym racja jej istnienia tkwi w niej samej (lub jest z nią identyczna)", to (fakultatywnym) oczywistym wsparciem dla racjonalności kosmizmu eksternistycznego jest kosmizm necesarystyczny (naturalnie – z wyłączeniem jakichkolwiek konotacji o charakterze panteistycznym, czy choćby *tylko* panteizującym, które są poważną „pokusą" [Wojtysiak 2012: 143][209]), wedle którego racja racji istnienia świata „tkwi poza nią". W każdym razie, afirmacja istnienia Boga jako bytu transcendentnego – „różnego od świata" jest racją dla wyjaśnienia jego istnienia, jak i jego racjonalnej „zawartości". Oczywiście, taki byt – byt samowystarczalny oraz trwały (a tym samym uzasadniony w sobie samym) jest (może być) tylko jeden [Wojtysiak 2012: 58-59. 89-91. 95. 106].

Przytoczone wyżej intuicje prototeizmu oraz zarysowany wcześniej model rozumowania, którego celem było wykazanie graniczności (niesamodzielności) ontycznej świata (rzeczy i osób) jako zbioru faktów danych do wyjaśnień, koresponduje, oczywiście – z wieloma ustaleniami św. Tomasza z Akwinu, ale w sposób szczególnie wyrazisty z argumentacją zawartą w jego „trzeciej drodze". Niesamodzielność istnienia bytów przygodnych (niekoniecznych), a więc ich absolutna graniczność (w sensie GO) może być wyjaśniona wyłącznie poprzez odwołanie się do tego, co jest poza tą – nieprzekraczalną z ich punku widzenia, ale bezwzględnie konieczną granicą, odsłaniającą ontyczny *drugi brzeg*.

Oto – przypomnijmy – sposób (próba rekonstrukcji) myślenia Akwinaty [STh, I, q.2, a.3]:

(1) „Trzecia droga wychodzi od tego, co
    (a) możliwe, i tego, co
    (b) konieczne,
jest taka:
(2) wśród rzeczy spostrzegamy te, które
    mogą być
    i
    nie być,
(3) bo jeżeli spostrzegamy takie, które powstają i giną, to skutkiem tego mogą one
    być
    i nie być.
(4) Jest niemożliwe, aby takie rzeczy istniały zawsze, ponieważ zdarza się, że to, co
    (a) może być,

[209] „Hipotezy necesarystyczne czy quasi-necesarystyczne w jakiś sposób [...] negują radykalną przygodność istnienia i uposażenia wszystkiego, co światowe" – mówi J. Wojtysiak. I dodaje: „W tym aspekcie kreacjonizm wydaje się hipotezą wygodniejszą" – w sensie: dobrze uprawomocnioną [Wojtysiak 2012: 143].

(b) nie jest.
(5) Jeśli więc wszystkie rzeczy mogą nie istnieć, to kiedyś nie było żadnej z tych rzeczy.
(6) Jeśli to prawda, to i teraz nie byłoby niczego, ponieważ to,
(a) co nie istnieje, zaczyna istnieć tylko dzięki czemuś,
(b) co istnieje.
(7) Gdyby nic nie istniało, to nic nie mogłoby zacząć istnieć i, co za tym idzie, nic by nie istniało, co jest jawnie fałszywe.
(8) Nie wszystkie zatem byty są tylko możliwe, lecz musi istnieć wśród rzeczy coś koniecznego.
(9) Z kolei wszystko, co jest konieczne,
(a) albo czerpie skądś przyczynę swojej konieczności,
(b) albo nie.
(10) Nie jest zatem możliwe postępowanie w nieskończoność w szeregu bytów koniecznych, które mają przyczynę swojej konieczności, tak jak nie jest to możliwe w szeregu przyczyn sprawczych, co zostało udowodnione.
(11) Dlatego trzeba koniecznie przyjąć coś, co jest
(a) konieczne samo przez się
(b) i nie ma przyczyny swojej konieczności,
(c) ale jest przyczyną konieczności dla innych,
(d) i to wszyscy nazywają Bogiem".

Odnieśmy się pokrótce do tego, *z definicji* aposteriorycznego, sposobu uzasadniania. Badawczym polem analiz św. Tomasza – punktem wyjścia do uwypuklenia treści – w jej kontekście odkrycia oraz uzasadnienia „trzeciej drogi" jest (powszechny) fakt występowania w kosmosie tego, co (1): (a) „możliwe" oraz tego co jest (b) „konieczne". Wyjściowe *dane* (2) w tym rozumowaniu to (po prostu) istnienie wielu rozmaitych rzeczy, zdarzeń, procesów, które, owszem, istnieją, ale nie muszą istnieć, a zatem, nie jest konieczna ich realizacja, ich urzeczywistnianie się. Zauważmy, iż analityczność Pomysłodawcy argumentu (3), (4) dotyczy tutaj, z jednej strony faktów poznawalnych na sposób zmysłowy, natomiast z drugiej strony samej kwestii istnienia, a konkretnie mówiąc – możliwości bycia lub też nie braku realizacji istnienia. Pokazuje to, że poznawane przez człowieka rzeczy (i on sam) mogą nie istnieć (5). Dlatego też, można wnosić, iż *był* (6) taki czas, gdy absolutnie nic nie istniało, z racji tego, że jakiekolwiek czysto potencjalne istnienie (7) nie było konieczne. W związku z tym, w tym celu, aby coś(kolwiek) zaistniało, musiało (za)istnieć dzięki czemuś innemu, niż ono samo (8). Prowadzi to do konkluzji, że to, co nie istnieje (nie istniało), może istnieć (może zaistnieć) wyłącznie przez coś istniejącego (9). Wynika z tego, że jeśli coś (cokolwiek – absolutnie wszystko) istnieje, to istnieje tylko dzięki temu, iż istnieje taki (jedyny) konieczny byt, który uzasadnienie (rację) swej konieczności (*inności – wyjątkowości*) posiada w sobie, a więc nie ma

przyczyny. W przekonaniu Akwinaty, pojawia się tutaj następująca (logiczna) pointa: przyczyną wszelkich bytów przygodnych jest (musi być) Bóg, czyli Istota, której konieczność istnienia *znajduje się* w niej samej (11) [Tupikowski 2008: 35-36].

Tę porcję argumentacji zaproponowaną przez św. Tomasza z Akwinu (rozwijaną i modyfikowaną przez G.W. Leibniza i S. Clarke'a) przywołuje także, w kontekście dyskursu w łonie filozofii analitycznej, J. Wojtysiak, nazywając ją przesłanką (przesłankami) na rzecz „*mocnego* teizmu". Ponadto, w tej propozycji (z czym nie zgodziliby się z pewnością przedstawiciele tomizmu, zwłaszcza w jego wersji egzystencjalnej) pojawia się zakwalifikowanie jej do strategii argumentacji apriorycznej. Niezależnie jednak od pewnych *napięć* terminologicznych, struktura i konkluzja tego argumentu jest niezmienna. Sam J. Wojtysiak, mówiąc tu o „*mocnym*" projekcie teizmu, odnotowuje, że w jego świetle „byt konieczny (Bóg) jest w sensie ścisłym jedyną przyczyną istnienia każdego bytu przygodnego". Naturalnie – podkreśla – nie pomija się w tym kontekście „działania przyczyn narzędnych (instrumentalnych)", aczkolwiek w horyzoncie maksymalistycznych (ostatecznościowych) uniesprzecznień metafizycznych, nie spełniają one roli istotnej. Tak więc, wszystko, cokolwiek istnieje na sposób przygodny (niekonieczny) – a absolutnie „wszystko, co jest różne od (jedynego) Boga, istnieje w ten sposób", istnieje, ale zawsze „jako stworzone z niczego przez Niego" [Wojtysiak 2008: 396].

Warto tutaj nadmienić, iż w przekonaniu J. Wojtysiaka, w odróżnieniu od (głównie) zawartości „drugiej drogi" Autora *Summa contra gentiles* (argument z przyczynowości sprawczej, co – zdaniem J. Wojtysiaka – odpowiada wersji „teizmu *słabszego*"), moc argumentacyjna Tomaszowej „trzeciej drogi", a zatem i całego „teizmu *mocnego*", jest zdecydowanie „prostsza" z uwagi na to, że nie zachodzi tu konieczność *przeskoku* „od przyczynowości w sensie transformacyjnym do przyczynowości w sensie kreacyjnym", z tego głównie powodu, iż suponuje się w niej (poniekąd przedwstępnie), że jedynie referencja do przyczynowości w jej aspekcie kreacyjnym dostarcza zasadnego wyjaśnienia faktu (za)istnienia świata [Wojtysiak 2008: 397].

W świetle tych uwag przejdźmy zatem (za J. Wojtysiakiem) do próby rekonstrukcji argumentu na rzecz „*mocnego* teizmu", czyli *via tertia* Akwinaty. Oto (logiczny) schemat tego rozumowania:

(1) „Istnieje przynajmniej jeden byt przygodny".
Jeśli tak, to należy wziąć pod uwagę to, że –
(2) „Każdy byt przygodny ma dostateczną rację-przyczynę swego istnienia".
A przecież –
(3) „Dostateczną racją-przyczyną istnienia dowolnego (każdego, jakiegokolwiek) bytu przygodnego jest" –
(3') „albo pewien byt przygodny (byty przygodne)"
(3") „albo (dokładnie) jeden byt konieczny".

Zauważmy przy tym, że z konieczności –

(4) Zachodzenie opcji (3') „jest ontologicznie" niemożliwe, gdyż „dostateczną racją-przyczyną istnienia jakiegokolwiek bytu przygodnego nie jest (nie może być) żaden byt przygodny (byty przygodne)".

Prowadzi to do oczywistej (apriorycznej – koniecznej) konkluzji, że –

(5) „Dostateczną racją-przyczyną istnienia dowolnego bytu przygodnego jest (dokładnie jeden) byt konieczny".

Całość rozumowania zamyka wniosek, iż „istnieje (dokładnie jeden) byt konieczny jako dostateczna racja-przyczyna istnienia każdego bytu przygodnego" [Wojtysiak 2008: 400].

3.2. *Granica* epistemiczna – nieczytelność prawdy

Projektowane w tych analizach podejście realistyczne, a zatem biorące za punkt wyjścia realizm istnienia świata rzeczy i osób bazuje w swych analizach również na supozycji jego racjonalności (ARB). W przekonaniu M.A. Krąpca, to sam świat jako ontyczna struktura analogiczna (analogiczna w *warstwie* ontycznej, jak i epistemicznej) jest podstawą pytania o ostateczną (maksymalistyczną) rację jego istnienia, samego w sobie niezrozumiałego i w wielu aspektach sproblematyzowanego (LBZ). Stąd też, już spontaniczne i zdroworozsądkowe ujęcie rzeczywistości koncentruje się na pytaniu fundamentalnym, metafizycznie wyjściowym – „dlaczego?". Jest ono poniekąd „synonimem pytajności, w obrębie której poruszamy się i żyjemy". Rozum ludzki – intelekt przygodnego (niekoniecznego) bytu osobowego nie jest w stanie poznać *całości bytu* – tak w skali mikro, jak i makro. Oznacza to konsekwentnie, iż nie może orzekać bezbłędnie o prawdziwości, bądź fałszywości absolutnie każdego zdania, co jednak nie prowadzi do konkluzji, iż sądy, które odnoszą się do konkretnego przedmiotu nie są prawdziwe albo fałszywe [Krąpiec II: 101-102; VII: 442].

Zauważyć tutaj należy, że wszelka racjonalność w eksplikacji rzeczywistości, powtórzmy – świata rzeczy i osób, koncentruje się definitywnie na wskazaniu bytu, który jest adekwatną ontyczną racją całej struktury bytów, które na mocy swojej własnej (przygodnej) konstytucji są niezrozumiałe. Byty te komunikują *sui generis* „graniczność" ludzkich ujęć poznawczych, ponieważ – jak się wyraża A. Maryniarczyk –„granicami naszego poznania są granice bytu", co oznacza, że akty poznawcze, a tym bardziej procesy myślenia są swoistą *nadbudową* w stosunku do tej danej wyjściowej, jaką jest byt w jego realizmie. Suponowana tu analiza świata w kluczu metafizycznym opiera się na zasadzie racji bytu, co zakłada niezbywalną konieczność odwołania się do takiej racji, której ewentualna falsyfikacja byłaby tym samym negacją ontycznych podstaw samego bytu, co w aspekcie epistemicznym prowadziłoby do jawnego absurdu. Można w świetle tych uwag skonstatować, że istnienie

realne bytu, a więc jego ontyczna „faktyczność", jest w ludzkim poznaniu (zdroworozsądkowym oraz naukowym) poznawczą „tajemnicą". M.A. Krąpiec wyraża tutaj dodatkowo przekonanie, iż traktowanie istnienia (bytu) jako zwykłego predykatu, czyli jakiejś jego li tylko właściwości jest „nieporozumieniem płynącym z płytkości ujęć poznawczych". Wynika stąd zatem, że poznanie świata jest poznaniem zawsze (jedynie) aspektownym, to znaczy jest ono wyłącznie częściowe i z konieczności selektywne [Maryniarczyk 1999a: 127; Krąpiec, XXII: 37; XI: 52; VII: 443].

W innym nieco kontekście merytorycznym, parafrazując jedną z najbardziej znanych tez *Tractatus logico-philosophicus* L. Wittgensteina, także J. Woleński [1993: 300-302], reasumując swoje wnioski na gruncie postulowanego przez siebie realizmu epistemologicznego, na kanwie swych badań dotyczących splotu zagadnień metamatematyki oraz epistemologii, stwierdza: „Granice semantyki są granicami opisu świata i jego poznania przez podmiot" [Woleński 1993: 303].

W toku powyższych analiz (supozycja granic – GO, GE oraz wtórnie – GA) wynika, iż bez Boga prawda nie istnieje. Bez Boga prawda jest absolutnie nieczytelna[210]. Koresponduje to, owszem, z ujęciem prawdy w jej sensie ontycznym (zgodnie z opinią scholastyków – *ens et verum convertuntur*) w świetle realistycznej koncepcji bytu i poznania, ale także w tych ujęciach, które akcentują wyraźniej rolę *czynnika* podmiotowego, kładąc m.in. akcent na poznawczą, niezastąpioną funkcję intuicji. Stąd też pojawia się teza, że sama intuicja w swojej odsłonie metafizycznej wydaje się być transcendentna względem rysującej się tu pierwotnej dystynkcji – *byt* i *niebyt*. W związku z tym, w ostatecznościowej (maksymalistycznej) interpretacji ontycznej struktury świata jest ona ujęciem i wyrazem „Tego, który jest ponad bytem i niebytem" – Boga. Uwaga ta prowadzi do konstatacji, że rzeczona tutaj intuicja jest również „nieskończonością"[211]. Ta ostatnia – taki jest wniosek owego podejścia intuicjonistycznego – żadną miarą nie jest ujmowalna przez działanie intelektu, a zatem ujawnia się jako swoisty „postulat". Dzieje się tak, ponieważ reflektowana na sposób rozumowy nieskończoność komunikuje się „w sposób

[210] W tym miejscu szczególnie dobitnie wybrzmiewa pytanie o prawdę, na które stara się odpowiedzieć J. Ratzinger (Benedykt XVI) w kontekście jednego z jego biblijnych usytuowań: „Cóż to jest prawda?". „To sceptycznie brzmiące pytanie pragmatyka [chodzi o pytanie sformułowane przez sądzącego Jezusa rzymskiego namiestnika – Piłata (zob. J, 18,38) – JT] jest pytaniem bardzo poważnym, pytaniem, w którym w rzeczywistości chodzi o los ludzkości. Czym więc jest prawda? Czy możemy ją poznać? Czy może ona wejść w nasze myślenie i chcenie jako ich kryterium – zarówno jednostki, jak i w życiu społeczności?" [Ratzinger 2011: 206].

[211] „Aksjomat nieskończoności – wyjaśnia rzecz z filozoficzno-matematycznego punktu widzenia R. Murawski – postuluje istnienie zbioru, którego elementem jest zbiór pusty Ø i który wraz z każdym elementem *y* zawiera również zbiór złożony z tego tylko elementu, tzn. zbiór {*y*}. Na mocy tego aksjomatu istnieje więc zbiór, którego elementami są m.in. zbiory Ø, {Ø},{{Ø}} itd.". Pojawia się tu także wniosek, że aksjomat ten wyraża „przejście od nieskończoności potencjalnej (proces polegający na przechodzeniu od zbioru *x* do zbioru {*x*} do nieskończoności aktualnej (zbiór zawierający Ø, {Ø},{{Ø}} itd.)" [Murawski 1995: 176-177].

negatywny", gdy tymczasem to „skończoność jest negatywna". Jest to analogiczne z inną uwagą, a mianowicie z tym, że intuicyjne ujęcie niebytu daje o sobie znać „w każdej intuicji bytu" [Wadowski 2013: 216-217].

Wyjaśnia to także S. Judycki, gdy podkreśla to, że fakt myślenia „o jakimkolwiek przedmiocie" jest zawsze („musi być") „myśleniem limitacyjnym"[212]. Oznacza to, że absolutnie każdy przedmiot, także przedmiot określany jako istniejący na sposób konieczny, musi być reflektowany „jako coś, co jest różne od nicości", a zatem „jako coś, co ma swoje *granice w nicości*" lub, ujmując to na poły poetycko – „coś, co niejako jest *otoczone morzem nicości*". Wynika stąd zatem, że koniecznym warunkiem samej tylko możliwości zaistnienia jakiegokolwiek bytu „musi być byt", który nie podlega powyższej *regule*, tzn. w jego wypadku „nie występuje problem posiadania granic w nicości". Jest to więc taki byt, co do którego nie da się nawet pomyśleć, iż „limituje go nicość". Jasne jest zatem, że taką istotą może być z konieczności jedynie „Bóg jako nieskończona siła i pełnia własności".

Autor monografii *Bóg i inne osoby* dodaje przy tym, iż ewentualna krytyka takiego rozumowania nie może się opierać na twierdzeniu, iż „da się pomyśleć", że Bóg posiada „granice w nicości", ponieważ w tej sytuacji nie bierze się w istocie pod refleksję samego (rzeczywistego) Boga, ale jedynie jakiś „zdeterminowany nicością przedmiot lub własność". Oznacza to kolejną jeszcze konsekwencję, a mianowicie to, że jeśli „istnieje coś, to istnieje Bóg", będący „nieskończoną siłą", a jednocześnie „nieskończoną pełnią własności". Tak zatem, można w tym toku rozumowania stwierdzić, że „Bóg nie jest aktualnie nieskończonym zbiorem własności", ale taką „siłą", w której są – jak mówi S. Judycki – „*skomprymowane*" wszelkie aktualne, a także wszelkie (tylko) „możliwe własności przedmiotu". Wniosek tych analiz jest następujący – Bóg jest absolutnie „różny od własności i przedmiotów", które powołuje do istnienia" [Judycki 2010: 52-53][213].

Uwaga S. Judyckiego odnosząca się do poznania Boskiej natury – ustaleń tego poznania, ale i ograniczeń, koresponduje z uwagami, jakie czyni M.A. Krąpiec, który podkreśla to, że poznanie osoby ludzkiej, jako bytu przygodnego, żadną miarą nie jest poznaniem doskonałym, co wynika z faktu, iż jest ono proporcjonalne do sposobu jego istnienia. Dlatego też, jak sądzi, nie może ono „być poznaniem *komprehenzywnym*, a więc w pełni wyczerpującym zasób poznawczy rzeczy", ponieważ „komprehenzywność poznania jest właściwie równoważna z poznaniem

[212] Mówiąc w ten sposób o myśleniu na kanwie analiz na temat Boskiej wszechmocy, S. Judycki zauważa pewną, istotną prawidłowość: „Filozofia jest myśleniem limitacyjnym, to znaczy takim, w którym próbujemy pomyśleć nie tylko różnego rodzaju *rzeczy ostateczne*, ale też pomyśleć, jakie są ograniczenia naszego myślenia o tych rzeczach. Myślenie na temat wszechmocy jest z pewnością przykładem myślenia limitacyjnego" [Judycki 2010: 184; zob. 185-186].

[213] Ponadto, „Bóg jest duchem w tym sensie, że nie utożsamia się z żadnym zbiorem rzeczy materialnych, lecz jednocześnie, będąc nieskończoną siłą stwórczą, przekracza opozycję pomiędzy duchem a materią w tym sensie, w jakim my, ludzie, tę opozycję znamy" [Judycki 2010: 54].

stwórczym, jest przymiotem samego Boga, który jedyny może mieć taki – komprehenzywny – sposób poznania stwórczego". Ludzkie natomiast „poznanie może tylko *aprehenzywne*, nieadekwatne, aspektywne, ciągle wzbogacające się ujmowanymi w różnych aspektach i różnymi metodami poznanymi treściami samego bytu" [Krąpiec VIII: 291-292].

Znamienne jest, że pytanie o prawdę posiada swoje granice (GE). I nie chodzi tu tylko o to, że istnieje wielowiekowy spór o jej definicję, czy też samo jej kryterium[214]. Można bowiem dysponować definicją prawdy, tak jak to jest w przypadku jej brzmienia korespondencyjnego (wtedy „rozum człowieka odzwierciedla daną rzecz tak, jak jest ona sama w sobie" i w tej sytuacji można powiedzieć, iż „człowiek znalazł prawdę"), ale trzeba brać pod uwagę to, że jest to tylko mały fragment tego, co „rzeczywiście istnieje". Wypływa stąd wniosek, że nie jest to (jeszcze) poznanie prawdy „w jej wielkości", a tym bardziej w jej „całości". Dalej, znamienne jest również to, że w świecie, w którym prawda i kłamstwo, prawda i błąd w różnych odsłonach współwystępują, sama prawda „w całej swej wielkości i czystości [...] nie występuje". Konieczne jest zatem jej specyficzne kryterium – *kryterium osobowe*. „Świat jest *prawdziwy* – argumentuje słusznie J. Ratzinger – na ile odzwierciedla Boga, stwórczy zamysł i Rozum odwieczny – swoje Źródło". I idąc tym tropem myślenia, dodaje: „I staje się tym bardziej prawdziwy, im bardziej się przybliża do Boga". Ten aletyczny dynamizm, owszem, dotyczy świata, ale w sposób szczególny odnosi się do poznającego go człowieka. „Człowiek wtedy staje się prawdziwy, staje się sobą, gdy upodabnia się do Boga. Wtedy dochodzi do swej rzeczywistej istoty". A dzieje się tak, ponieważ tylko „Bóg jest tą rzeczywistością, która daje byt i sens" [Ratzinger 2011b: 207]. W podobnej tonacji L. Wittgenstein zauważa, że „słowo *Bóg* należy do tych, których uczymy się najwcześniej". I dodaje: „Używa się tego słowa niczym słowa oznaczającego osobę. Bóg widzi, nagradza, itd." [Wittgenstein 1995: 93].

Jak widać, w rozmaitych optykach filozofowania – analitycznej oraz tomistycznej, naturalnie z różnym nasileniem i w odmiennych kontekstach argumentacyjnych, zauważamy, że fakt afirmacji istnienia Boga oraz (tym bardziej) rodzaj i jakość relacji, które się odsłaniają między Nim, a przygodną strukturą świata (problematyka RMSB), wydaje się możliwy do metafizycznego umocowania zasadniczo na gruncie badania skutków działania Boga w horyzoncie tego, co przygodne (w ramach LBZ). Wniosek stąd płynący jest taki, że Bóg jest poznawalny jedynie z uwagi na całkowicie pierwotny rodzaj relacji, jaka się tu odsłania, czyli relacji chwytającej pełną zależność wszystkiego, co istnieje od Niego – ontycznej racji wszelkiego bytu i jego zrozumiałości (takie rozwiązanie – przypomnijmy – proponuje $RMSB_7$). Oczywiście, nie ma tutaj mowy o pełnym eksplikowaniu natury Boga (LIB), lecz o próbie wyjaśniania zrozumiałości aktualnego, ontycznego stanu rzeczy.

[214] Zob. na ten temat analizy poczynione przez J. Krokosa w [2011a].

Refleksja ta podkreśla szczególny związek samej wizji Boga (którego istotą jest Jego istnienie) z człowiekiem, czego wyróżnioną ekspresją są akty religijne. Z tego właśnie powodu M.A. Krąpiec zauważa, iż absolutna identyczność występuje jedynie wtedy, kiedy nie zachodzi „zdwojenie z istoty i istnienia", a zatem wyłącznie w sytuacji, „gdy istotą bytu jest jego istnienie". Wypływa stąd (mocny) wniosek natury metafizycznej, bowiem byt taki afirmuje się „w metafizyce jako –

(1) naczelną,

(2) konieczną i –

(3) dostateczną rację wszelkiej rzeczywistości" – jest On sam w sobie zrozumiały, oraz religijnej – jest bowiem osobowym Bogiem [Krąpiec VII: 110].

Odrębną opinię zdaje się w tym kontekście formułować S. Kamiński, który podkreśla fakt, iż „ani pojęcie Boga, ani teza o istnieniu Boga nie mogą stanowić punktu wyjścia wyjaśniania w teorii bytu. Ta bowiem żadną miarą nie jest racjonalizacją wiary religijnej, jak zresztą wiara w Boga nie żyje z łaski metafizyki". Opinia ta wydaje się jednak odbiegać od próby wykazania ontologicznej i epistemicznej komplementarności w samej narracji na temat Boga, jak i próby racjonalnego uzasadniania nośności aktów religijnych [Kamiński 1989: 194].

Dodajmy tutaj, iż w ujęciu realizmu metafizyki wszelkie jej ustalenia są wyrażane w języku analogicznym, a zatem ani w języku jednoznacznym, właściwym naukom formalnym, ani w języku wieloznacznym, charakterystycznym dla szeroko pojętych nauk humanistycznych. Tak zatem, sama terminologia, ściśle mówiąc – pojęcia, które fundują poznawcze ujęcia świata, jako analogiczne właśnie, nie są proporcjonalne do adekwatnego uchwycenia i komunikacji (istotowej) jego treści. Ontyczne osobliwości, swoiste *stany graniczne* odsłania, na przykład, metafizyczna eksploracja rzeczy w polu ujęć i wyjaśnień jego właściwości transcendentalnych. W świetle poczynionych wcześniej analiz na kanwie różnych sposobów istnienia (i w tle również – chociaż w odmiennym kontekście wyjaśnień – ontycznej *inności* Boga), warto za M.A. Krąpcem zauważyć powyższą *prawidłowość* na przykładzie transcendentale odrębności. Oto struktura tego rozumowania:

(1) „Odrębność [...] – wyjaśnia on – *naddaje* jedności nową relację, jaką jest oddzielenie od bytów drugich".
(2) I dopowiada, iż „byty drugie w stosunku do bytu-jedności, jako rzeczy konkretnie istniejącej, są *nie-tym-bytem*",
(3) co prowadzi do wniosku, że względem „*tego oto* bytu są relatywnym *nie-bytem*",
(4) i dzięki temu „stanowią wyraźną granicę rozumienia bytu jako bytu [...] oraz bytu jako jedności" [Krąpiec XXII: 28].

Ujawnia to naturalną, ontyczną komunikatywność ujęcia bytu jako takiego z ujęciem jego cech transcendentalnych, a epistemiczną jej racją, którą jest – względna przynajmniej – operatywność transcendentalnej analogii.

3.3. *Granica* aksjologiczna – niespójność dobra i piękna

Kontekst dwóch przywołanych powyżej typów *przepaści* (GO oraz GE) odnajduje swoje dopełnienie i egzemplifikację w granicy natury aksjologicznej (GA), a więc tej granicy, w której *zbiegają* się tamte i która jest wobec nich swoistym polem weryfikującym. Dzieje się tak, ponieważ ta porcja refleksji jest, z jednej strony, możliwa do eksplikacji na kanwie istnienia bytu i jego istotnego epistemicznie transcendentale, jakim jest prawda, z drugiej zaś – refleksja wokół ontycznego dobra i następnie piękna, funduje pełny, harmonijny jego obraz. Należy tu już wstępnie podkreślić to, iż jakiekolwiek celowe działanie, czyli w istocie realizowanie bytu-dobra – także w przypadku bytów nie będących osobami – jest możliwe jedynie wtedy, gdy bierze się pod uwagę pierwotną miłość dobra odsłaniającego się bytu. W niej bowiem, w jej ontycznym umocowaniu znajduje się źródło wszelkich inklinacji w kierunku dobra, a więc urzeczywistniania konkretnego celu. Z tego powodu M.A. Krąpiec podkreśla fakt, że jakiekolwiek uzewnętrznienia celowości w obszarze celowego, naturalnie uporządkowanego działania, „poza – jak mówi – miłością pierwszą", są absolutnie pochodne, mimo, iż przynależą do zakresu pojęcia i rozumienia celu [Krąpiec II: 190].

W tym splocie wyjaśnień GA, trzeba wskazać na to, iż ostatecznie Bóg jako osobowe Dobro (Dobro samo), na mocy swojego kreacjonistycznego działania ($RMSB_7$), czyli zapoczątkowania bytowości, udzielania aktu istnienia oraz formy, udziela tym samym naturalnej (na mocy samej ontyczności jako takiej) inklinacji ku dobru, ku celowi. Z tego też tytułu dobro jest zamienne z samym bytem. Inklinacja ku dobru zatem jest fundamentem bytowego ładu, harmonii oraz piękna (także zamiennego z samym bytem) całego *compositum* świata, którego wszelkie składowe, Bóg jako Istota Doskonała, sobie – w sobie właściwy sposób – przyporządkowuje i podporządkowuje.

P. Jaroszyński w związku z tym przeprowadza następujące rozumowanie:

(1) „Jeśli powiadamy, iż Absolut *chce*, aby coś istniało, to –
(2) również *chce*, aby było w określony sposób zdeterminowane.
(3) A jako że byt przez nas poznawany jest racjonalny nie tylko w porządku istnienia, ale i treści, to –
(4) fakt ten suponuje całkowite związanie bytu z intelektem. [...]"

I wyprowadza stąd istotny wniosek:

(5) „Byt jest piękny nie dlatego, że stanowi przedmiot ludzkiej kontemplacji, ale dlatego, że –
(5.1) jest przyporządkowany intelektowi i woli Absolutu,
(5.2) zaś nasze oczarowanie odkrywa tylko to, co zawarte jest już w samym bycie" [Jaroszyński 1986: 105].

Bóg, jak z tego wynika, jest „ostatecznym – jak wyraża to M.A. Krąpiec – ujściem absolutnej miłości", która na mocy swej ontycznej, wyjątkowej nośności jest zawarta w całej rzeczywistości, stanowi jej bytową osnowę, gdyż absolutnie wszystko (świadomie – w przypadku osób, czy też nie – w przypadku przedmiotów) kieruje się do Celu –Dobra samego, Najwyższej Wartości oraz absolutnej ontycznej Jedności. Tak więc, rzeczoną tu *przepaść* aksjologiczną (GA) należy pojmować w sensie kreacjonistycznym, ponieważ ukierunkowuje ona na absolutne Piękno będące najwyższą syntezą Prawdy oraz Dobra, czyli nieskończonego Intelektu i Miłości tożsamych z Osobowym Pięknem [Krąpiec XVIII: 64. 132; V: 312-313;].

Bóg jako ontyczna podstawa prawdy – jej konieczny warunek oraz Bóg jako ostateczna racja jej poznawalności, jest osobowym źródłem osadzenia wszelkich dyskusji na kanwie istnienia oraz obowiązywalności wartości. Ich podstawą jest prawda. Tymczasem, jak słusznie zauważa J. Ratzinger, człowiek „stwarza sobie" niealetyczne pojęcie świata, czyli „takie pojęcie rzeczywistości", które w istocie „wyklucza dostrzeganie Boga przez pryzmat rzeczy realnie istniejących". W tym epistemicznym kluczu interpretacyjnym, „za rzeczywiste uważa się to tylko, co można potwierdzić na drodze eksperymentu". Problem w wyjaśnianiu świata polega zatem na tym, że i sama prawda – pierwsza poznawcza wartość, zostaje w tym polu zredukowana do tego, co obserwowalne i swoiście *mierzalne*. Boga jednak, który jest *zasadą* i *warunkiem* prawdy, „nie można przymusić do poddania się eksperymentowi" [Ratzinger 2011a: 175][215]. Tu właśnie zawiera się charakterystyka jednej ze specyfik działania Boga, tak wobec świata materialnego, jak i świata osób, ponieważ w zarysowanym wyżej horyzoncie, „to nie prawa materii rządzą nad światem i człowiekiem [...] lecz osobowy Bóg" [Seewald 2011: 132].

Sygnalizowana tutaj i suponowana analogiczna *percepcja* świata ukierunkowuje człowieka do poznania Boga jako Pełni doskonałości. Odczytywane w strukturze rzeczywistości doskonałościowe *dane* bytów niekoniecznych (pole LBZ) prowadzą do maksymalistycznego unaocznienia konieczności zrelacjonowania wobec ostatecznego wymiaru rzeczywistości, czyli Boga jako ostatecznej racji bytu. Jest ona poznawczym, racjonalnym odniesieniem do Piękna Bytu, który jest Pełnią.

Z.J. Zdybicka wyjaśnia to w taki oto sposób:

(1) „Z racji swej rozumności człowiek jest otwarty na prawdę [...] i na dobro bez granic".
(2) I dodaje, iż ze swej natury osoba ludzka posiada „transcendentną przestrzeń, która krańcuje" w osobie Boga, a więc „Prawdzie i Dobru Pełnym, pełnej Miłości".

[215] Na innym miejscu badań J. Ratzingera pojawia się podobne spostrzeżenie: „Poznanie ograniczające człowieka do obszaru empirycznego, uchwytnego naukowo, nie dociera do właściwej dla człowieka głębi. Człowiek zna siebie wtedy dopiero, gdy zaczyna rozumieć siebie w perspektywie Boga, a drugiego zna wtedy dopiero, gdy widzi w nim tajemnicę Boga" [Ratzinger 2011a: 248].

(3) A zatem, „zdolny jest *poruszać się* w tej przestrzeni i *dosięgnąć* Boga".
(4) Niemniej jednak, „nie dzieje się to [...] w oderwaniu i z pominięciem całego bliższego kontekstu, a więc przede wszystkim świata osób, poprzez które człowiek jest zdolny poznać i umiłować Boga".
(5) Oznacza to, iż „człowiek jest *capax Dei*, bo jest *capax entis* i *capax boni*".
(6) Metafizycznie zatem odczytywana „inteligibilność i amabilność rzeczywistości ma tu swój wielki udział" [Zdybicka 1997: 670-671].

Aksjologiczny wymiar tych refleksji natury metafizycznej komunikuje to ustalenia, że Bóg – personalna Pełnia Bytu jest absolutną Pełnią Istnienia, która na mocy partycypacji bytu objawia Jego *upodobanie* względem wszystkiego, co od Niego (partycypatywnie) pochodzi, zwłaszcza wobec bytów osobowych. „Upodobanie", o którym tutaj mowa stanowi „pierwszy przejaw aktu miłości", ponieważ „następnym – jak mówi M.A. Krąpiec – jest wzbudzenie *życzliwości* – jako miłość życzliwości przechodzącej w przyjaźń, która jest osobowym odwzajemnieniem w miłości". Upodobanie to jest swoistym uzewnętrznieniem naturalnego pożądania szczęścia jako wyrazu miłości i personalnej inklinacji wobec Boga [Krąpiec XXII: 141; XX: 237]. W tym kontekście warto przywołać zestaw tez, jakie formułuje M.A. Krąpiec, sądząc, iż „gdybyśmy sięgnęli do Osoby Transcendensu, do Boga [...]", to:

(1) „właśnie On, jako pełnia bytu w sobie i przez siebie";
(2) „pełnia inteligibilności i dobra",
(3) „spełnia idealnie wszelkie warunki piękna".
A zatem,
(4) „To On *wyprodukował* wszystko co jest poza Nim, jako inteligibilne i dobre zarazem – a więc piękne – bo On poznając – chce (kocha) mieć to, co stwarza nieustannie".
(5) „I dlatego relacja bytu przygodnego do Jego Intelektu jest zarazem relacją do Jego Woli",
(6) gdyż „wszystko realnie istnieje (jest kochane – aby było) jako inteligibilne, nasycone *prawdą*" [Krąpiec XIV: 146].

Rozumowanie to (w kluczu rozumienia RMSB) ujawnia kreacjonistyczny oraz partycypatywny sposób istnienia i działania Boga, co – przy głębszej jeszcze analizie, którą funduje współtwórca Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej – odsłania Jego podstawowe atrybuty, ponieważ „poznawalny, racjonalny świat bytowy pochodzi od Boga –

(1) „wszechdoskonałego";
(2) „Boga żyjącego życiem osobowym";
(3) „nieskończonego poznania stwórczego [...]";

(4) „miłości niechybnej";
(5) „rodzących szczęście pojmowalne dla nas jedynie analogicznie na tle niedoskonałego poznania bytów-skutków, które swe źródło mają w Bogu";
(6) „Jego ideatywnym poznaniu stwórczym" [Krąpiec VI: 146].

Raz jeszcze dodajmy, że powyższa odsłona natury Boga ujawniająca się w sposobie Jego działania odnosi się w sposób całkowicie wyróżniony do człowieka. Życie osobowe jest formą bycia jedyną w swoim rodzaju; jest byciem „dla" wobec innych osób, a w maksymalistycznym i ostatecznym horyzoncie względem Osoby Boga, Pełni jakichkolwiek (wszelkich) doskonałości. Integralne przeżycie osoby – przeżycie piękna, kres maksymalnej kondensacji posiada w poznaniu, jakim jest kontemplacja samego Boga. Tym kresem, spełnieniem ostatecznym jest zaspokojenie w miłości, której osnową i wypełnieniem jest personalna i bezpośrednia więź. Dlatego też można tu mówić o poznaniu, wizji uszczęśliwiającej, jaka odsłania się u kresu naturalnych możliwości osoby i przechodzi w (tajemnicze) poznanie w wieczności, będące pełnym, ostatecznym oraz doskonałym sposobem poznania Boga-Piękna. Jest to więc poznanie poza granicą tego, co skończone – w aspekcie egzystencjalnym i personalnym [Krąpiec IX: 425; XXII: 141-142].

Także przy analizie tej *granicy* – GA, dla uzupełnienia tych refleksji warto przywołać stanowisko św. Tomasza z Akwinu [STh I, q.2, a.3] zarysowane w argumencie na rzecz istnienia Boga, zwanym „czwartą drogą". Analityczny model tego *dowodu* ma następującą postać:

(1) „Czwarta droga – pisze Akwinata – wychodzi ze stopni, jakie spostrzegamy w świecie rzeczy. Pośród rzeczy spostrzegamy bowiem coś
    (a) bardziej i
    (b) mniej dobrego, prawdziwego, szlachetnego. Tak samo jest z innymi cechami.
(2) Różne rzeczy określane są jako mniej lub bardziej 'jakieś' w takiej mierze, w jakiej rozmaicie zbliżają się do tego, co jest najbardziej 'jakieś'. [...]
(3) Istnieje więc coś, co jest najprawdziwsze, najlepsze, najszlachetniejsze i, co za tym idzie, najbardziej jest.
(4) Albowiem rzeczy najprawdziwsze istnieją w najwyższym stopniu [...].
(5) To zaś, co nazywamy najbardziej 'jakimś' w pewnym rodzaju, jest przyczyną wszystkiego, co należy do tego rodzaju. [...]
(6) Istnieje zatem coś, co jest dla wszystkich rzeczy przyczyną ich istnienia, dobra i wszelkich doskonałości.
(7) To właśnie nazywamy Bogiem".

Jak widzimy, w argumencie tym – ze stopni (hierarchii) doskonałości św. Tomasz wychodzi od istotnego spostrzeżenia, a mianowicie akcentuje różnice (dys-

proporcje), jakie – w zupełnie naturalny sposób – zachodzą w realizowanych przez rozmaite byty cechach, właściwościach, czy też (transcendentalnych) doskonałościach (1). Otóż, pozwala to dostrzec , iż odmienne „rodzaje" (2), zbiory bytów ożywionych oraz nieożywionych wykazują różnego typu ustopniowania (3), czyli zachodzi wśród nich (naturalna) hierarchizacja – uporządkowanie, które pozwala odkryć pewną *skalę* – porządek stosownie do tego, co „mniej" i „więcej". Dodajmy, w duchu myślenia arystotelesowsko-tomistycznego, że z tak opisanym stanem rzeczy wiąże się ściśle zagadnienie przyczynowania formalnego, czyli tego, na kanwie którego możliwe jest ustalenie, że istnieją (formalne) doskonałości w stopniu niższym oraz wyższym.

W związku z tym trzeba stwierdzić, że jeśli istnieją (realnie) transcendentalne właściwości bytu, takie jak – prawda, dobro, a także ich *wypadkowa* – piękno, to musi istnieć taki byt, który w stopniu absolutnie najwyższym istnieje i jest prawdziwy, dobry oraz piękny. Wynika z tego ustalenie najbardziej (ontycznie) fundamentalne, iż musi istnieć taki byt, który najbardziej istnieje (3, 4), a zatem w (nieskończenie) najwyższym stopniu jest bytem (istniejącym). Dodajmy, że św. Tomasz z Akwinu chce się w swoim rozumowaniu zdystansować wobec pojmowania porządku bytów na sposób zaproponowany przez Platona, co stara się uzyskać za pomocą nienadawania im jakichkolwiek właściwości idealnych, czystych (samoistnych). To natomiast, co sam proponuje, to próba wiązania wszelkich jakości rzeczy z aktem ich istnienia (5). W taki oto sposób chce zademonstrować prawdę, że istnieje Byt, który jest (ontyczną i wtórnie – racjonalną) podstawą istnienia i doskonałości wszystkiego, co w sposób przygodny istnieje i realizuje jakiekolwiek właściwości (7). Prowadzi to do konstatacji, że istnieje (koniecznie) Byt, który w stopniu (nieskończenie) absolutnym jest źródłem istnienia i wszelkich ontycznych i aksjologicznych doskonałości (6, 7) [Tupikowski 2008: 36-38].

W splocie przedstawionych powyżej intuicji związanych z granicznością (GO), (GE) oraz (GA) świata rzeczy i osób zasadne wydaje się odwołanie do klasycznej teorii kreacjonizmu, która w obrębie koncepcji *creatio ex nihilo* w sposób – jak się wydaje – najbardziej zasadny wyjaśnia przygodną (niekonieczną, kruchą w istnieniu) strukturę rzeczywistości (zob. model $RMSB_7$).

Pojawia się tutaj jednak uwaga dotycząca kluczowego w tym wyjaśnianiu zwrotu *ex nihilo*, co z ontycznego punktu widzenia (w sensie GO) nastręcza potrzebę poczynienia dodatkowych wyjaśnień. Naturalnie, można powołać się na przywołaną już wcześniej (intuicyjną) argumentację z fundamentalnej różnicy (*inności*), jaka zachodzi pomiędzy Bogiem – absolutnym, doskonałym, o nieskończonej mocy (stwórczej) Stwórcą, a kompleksem bytów przygodnych (stworzeniami).

Warto tu zatem odwołać się do ustaleń św. Tomasza z Akwinu, w przekonaniu którego – w granicach intuicji GE – stworzenie (*ex nihilo*) to ustanowienie najbardziej fundamentalnej (głębokiej) z możliwych relacji, jaka zachodzi pomiędzy

światem a Bogiem (RMSB). Stąd też, w opinii Akwinaty, stwarzać to zadekretować typ relacji zależności („dependentia") między stworzeniem a Stwórcą [św. Tomasz z Akwinu, CG, II,13; CTh 68]. Oczywiście, problemem pozostaje nadal właściwa (czyli kreacjonistyczna) interpretacja „ex" (*nihilo*) – „z" (*niczego*). Niemniej jednak trudność ta – paradoksalnie – wzmacnia całość rozumowania.

Wskazuje na to także J. Wojtysiak [2008: 442], gdy w swoim twierdzeniu zauważa, że:

(1) „Jeśli rzeczywiście umysł ludzki nie może myśleć o świecie bez zasady *ex nihilo – et sine ratione – nihil fit*";
(2) „to jest skazany na poszukiwanie jakiejś odmiany egzystencjalnej konieczności"[216].

Wbrew krytycznym uwagom niektórych myślicieli, twierdzenie to upoważnia do wiązania desygnatu owej „egzystencjalnej konieczności" z działaniem Boga, który jest Stwórcą. Można bowiem, jak krytycznie wyjaśnia J. Wojtysiak [2008: 442], postulować eksplikację „bytu koniecznego" np. *zrównując* go z (a) „czasoprzestrzenną strukturą [...] świata" [zob. także 2008: 283nn], bądź też (b) z jakimś bliżej nieokreślonym „czynnikiem prawo-podobnym" [zob. także 2008: 223-224], ale to prowadzi do dalszych pytań nic w zasadzie nietłumaczących.

Jeśli bowiem – po pierwsze – założymy, że:

(a') „bytem koniecznym jest czasoprzestrzenna struktura naszego świata",
to pojawiają się trzy dodatkowe pytania:
(a'_1) „na czym polega odrębność poszczególnych rzeczy?",
a także –
(a'_2) „jak wyjaśnić intuicję niekonieczności tego, co się z nimi dzieje?",
jak również –
(a'_3) w jaki sposób uzasadnić „doświadczenie *przepływu* czasu?".

Jeśli natomiast – po drugie – założymy, że:

(b') przywołanym (postulowanym) powyżej „bytem koniecznym jest czynnik prawo-podobny",
to zarysowuje się pytanie:
(b'_1) w jaki sposób „może on wytwarzać cokolwiek?",
co rodzi (co najmniej) dwie podstawowe trudności:

[216] „Teistyczna koncepcja creatio ex nihilo, choć eliminuje ze struktury przyczynowania element materiału lub receptora (sprawstwo bez materiału/receptora), pozostaje koncepcją przyczynowania, gdyż nie przekreśla ani nie niweluje odrębności skutku od przyczyny" [Wojtysiak 2008: 381].

(b'$_2$) „prawo pojęte jako byt idealny nie odznacza się mocami sprawczymi",
(b'$_3$) natomiast prawo[217] rozumiane „jako relacja między stanami rzeczy", z konieczności „zakłada ich istnienie" [Wojtysiak 2008: 442].

Przedstawione powyżej schematycznie rozumowanie wydaje się jak najbardziej trafne, sam natomiast J. Wojtysiak wyprowadza tu o fundamentalnym znaczeniu wniosek. Zauważa mianowicie, że jeśli – jak się wyraża „na serio" – formułujemy raz jeszcze słynne pytanie Leibniza: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?" [Leibniz 1995/1718, par. 7: 103], to w rzeczywistości znajdujemy się „wobec granic ludzkiego wyjaśniania" i w ogóle „ludzkiej pojmowalności". Co istotne, wniosek taki pojawia się niezależnie od tego, czy obszar tego (metafizycznie bezwzględnie wyjściowego) pytania „wyznacza religia, nauka, czy zdrowy rozsądek". Oznacza to, iż stanowisko kreacjonistyczne (teistyczne – odpowiednio typ RMSB7) jest odpowiedzią najbardziej uzasadnioną. Jest ona przy tym „najprostsza, najbardziej konsekwentna i familiarna" [Wojtysiak 2008: 442].

Konsekwencją odpowiedzi na pytanie Leibniza jest propozycja teistycznej (kreacjonistycznej – RMSB7) interpretacji świata, w efekcie której zyskuje się – jak przekonuje J. Wojtysiak – pakiet czterech dobrze uzasadnionych i spójnych pomiędzy sobą ustaleń w obrębie RMSB:

(1) „mocną zasadę racji";
(2) „tezę o realnym istnieniu i odrębności (powiązanych związkami przyczynowymi) naturalnych podstawowych indywiduów";
(3) „tezę o przygodności wszystkiego, co naturalne"
oraz
(1) „przekonanie o wyróżnionej i nieredukowalnej pozycji bytu osobowego" –

co ostatecznie składa się na wniosek, że osobowy Bóg-Stwórca nie jest jakimś tylko analitycznym „eksplanacyjnym postulatem", lecz prawdziwym – „realnym bytem" i jako taki jest „jedyną racją istnienia" całej, kreacjonistycznie pochodnej rzeczywistości, a więc *compositum* (innych) osób oraz rzeczy [Wojtysiak 2008: 442-443].

Odpowiada to także stanowisku przyjmowanemu przez Z.J. Zdybicką, która swoje rozumowanie wyraża w ten sposób: „Niedoskonałość podobieństwa skutków do Przyczyny Transcendentnej jest [...] spowodowana doskonałością przyczyny. Byty skutkowe są podobne i zjednoczone z Pierwszą Przyczyną przede wszystkim z racji istnienia, natomiast z racji swojej ontycznej struktury i determinacji kategorialnych są nieskończenie niepodobne, *odległe*. Wiąże się to z problemem transcendencji i immanencji Absolutu w bytach niekoniecznych" [Zdybicka 1972: 167].

[217] Podobną trudność zauważa M. Heller, pytając w ten oto sposób: „jeżeli prawa fizyki są tylko aspektem struktury Wszechświata, to w jaki sposób Wszechświat wynurzyłby się z niebytu?" [Heller 2002: 184].

Wracając raz jeszcze do intuicji M.A. Krąpca zauważmy, że racja ta, o której mówi J. Wojtysiak oraz eksponuje Z.J. Zdybicka, którą jest kreacjonistycznie działający Bóg jest podstawą, owszem, istnienia, ale także racjonalności całego ontycznego przedmiotowo-personalnego *universum*. Istotnym jej przejawem jest bytowa harmonia, czego z kolei wyrazem szczytowym jest osobowe piękno – tzw. przeżycie pięknościowe, którego specyficznym przejawem jest miłość. Ona będąc „wewnętrzną modyfikacją" ruchu inklinacji (pożądania), jest wyjściowym i absolutnie bazowym uzewnętrznieniem rozumnego pożądania. Jest ona odczytywana jako podstawowa racja działania, które się kulminuje w owej inklinacji. Wspomniany ruch pożądania w najwyższym stopniu odsłania się w działaniu Miłości absolutnej. Fundamentalnym skutkiem jej sprawstwa jest akt stwarzania, a więc – powtórzmy raz jeszcze – powoływania bytu (z nicości – *ex nihilo*) do aktu istnienia. Poza konieczną afirmacją istnienia Boga, istnienie i wewnętrzna harmonia-piękno świata byłyby sprzeczne, całkowicie niewyjaśnialne, gdyż *de facto* zdradzałoby to próbę niwelowania różnicy pomiędzy bytem a nie-bytem.

Wynika stąd dodatkowo, że działanie, stwórcze sprawstwo Boga jest absolutnie wolne, czego pierwszym ontycznym obrazem jest niewymuszony kreacjonizm. W refleksji w polu RMSB (zwłaszcza w przypadku $RMSB_7$) uwaga ta jest niezwykle istotna, ponieważ reflektując Boga w Jego wolnym działaniu, nie wkomponowuje Go w jakiś rodzaj emanatyzmu. Sam natomiast kreacjonizm jako potwierdzenie IP i wynikającej z niej IR jest akceptacją pełnej transcendencji oraz doskonałości Boskiej istoty (LIB), a jednocześnie jest kresem rozumienia nie tylko Boga, ale także i samej rzeczywistości – LBZ [Krąpiec III: 114. 119-120; VII: 173].

Zbierając przywołane wyżej podstawowe intuicje (IP oraz IR), jak również analizy na płaszczyźnie wyjaśniania RMSB należy skonstatować, że zarówno rzeczona tutaj nieskończona inteligencja i absolutna wolność osobowego Boga, który ujawnia się tu jako „zwornik racjonalnej i zbornej wizji świata", jest (doskonale) niezależna i w jakikolwiek sposób niezdeterminowana. Stosowna wydaje się tutaj i ta uwaga, że chociaż działanie Boga wypływa z Jego własnej (nieskończenie rozumnej i nieskończenie wolnej) natury, czyli celu – dobra-miłości, to jednak samo „poznawcze powiązanie bytu niedoskonałego z Bogiem pozostaje nierozwiązywalne, gdyż brak przesłanek do jego rozwiązania" [Maryniarczyk 1999a: 175; Krąpiec III: 120]. Mimo zarysowującej się w tym obszarze *granicy* – jak podkreśla M.A. Krąpiec – „inteligibilne bogactwo bytów świadczy o tym, że nie żyjemy w świecie absurdu, lecz w świecie racjonalnym, chociaż *tajemniczym*". W związku z tym, istotnym „zadaniem ludzkiego rozumu jest przedzierać się przez tajemnice i odkrywać prawdę bytu, a przez to budować i umacniać porządek racjonalny", ponieważ ostatecznie „cały racjonalny porządek jest odczytaniem inteligibilności samego bytu", czyli „tego rozumu, który się *zmaterializował* w realnie istniejącym świecie" [Krąpiec XXII: 127-128].

Rozdział drugi

Od prawdy bytu przez prawdę poznania do prawdy osoby

Przystępując do tej porcji analiz zauważmy od razu, że w klasycznym (realistycznym) wykładzie metafizyki transcendentale prawdy jest pierwszym pośród transcendentaliów tzw. relacyjnych, a zatem tych, które – w różnych kontekstach refleksji – są zrelacjonowane do którejś z władz bytu osobowego (podmiotu), a więc odpowiednio do intelektu, wobec woli, bądź też, jak ma to miejsce w sytuacji *syntezy*, jaką jest piękno, do intelektu oraz woli równocześnie (w jednym akcie o charakterze intelektualno-wolitywnym). Była już o tym mowa wcześniej, ale w tym kontekście raz jeszcze nadmieńmy, iż *oryginalność* transcendentalnej prawdy funduje jej swoiste *natężenie*, na co składa się jej rozumienie w aspekcie epistemicznym (logicznym), a także jej ujęcie w sensie ontycznym. Naturalnie, w obu wypadkach jest to analiza różnych *poziomów* tej samej rzeczywistości. Niejako pierwszoplanowo odsłania się prawda w jej odczytaniu i rozumieniu ontycznym, z uwagi na fakt, że ten aspekt jest podstawowy (wyjściowy); także dla *lokalizacji* prawdy w jej sensie logicznym (zasadniczo w obszarze eksplikacji korespondencyjnej jej definicji). Z tego punktu widzenia ujęcie tej ostatniej jest wtórne względem prawdy (prawdziwości) samego bytu, gdyż zasadza się na swoistym *zestrojeniu* aktów poznawczych z rzeczywistością[218].

W kontekście interesującej nas tutaj problematyki zauważmy, że prawda ontyczna jako fundament racjonalności świata rzeczy i osób jest w istocie samą bytowością (naturalnie uwzględniając konieczność samego odniesienia do intelektu). Prawda w tym ujęciu komunikuje wprost bytowość bytu i wtórnie – jej zrelacjonowanie wobec intelektu. Dlatego też, za M.A. Krąpcem powtórzmy, że samo bycie bytem i komunikowanie ontycznej prawdy, w istocie jest tym samym [Krąpiec VII: 143]. Prawda zatem ontyczna wyraża bytowość bezpośrednio oraz ujmuje przyporządkowanie do intelektu. Już teraz zasygnalizujemy to ponownie, iż transcendentale prawdy zawiera w sobie konieczne zrelacjonowanie względem Boga.

Perspektywa transcendentalności prawdy w splocie samej prawdy bytu, prawdy poznania i prawdy osoby suponuje kolejne (trojakie) jej ujęcie. Pojawia się tu bowiem horyzont –

(1) prawdy ontycznej w sensie fundamentalnym, wyrażającym samą bytowość bytu, a więc nieujmującym zrelacjonowania prawdy w stosunku do intelektu;

[218] Zob. Wojtysiak 2004.

(2) aspekt formalny, który wyraża bytowość, ale w koniecznym związku z jej relacją do intelektu, od którego jest zależna; i wreszcie –

(3) kauzalny wymiar prawdy, który uwypukla bytowość na linii jej zestrojenia czysto myślnego z poznającym intelektem.

Dodajmy, że w tym świetle (bardziej) uzasadnione jest zasygnalizowane prawdy w jej aspekcie epistemicznym, ponieważ to rozumienie jest swoistym *rezultatem* bytowości bytu i tym samym prowadzi do wniosku, że intelekt człowieka charakteryzuje się (naturalną) zdolnością sądowego poznawania bytu. W tym sensie jest on przyczyną prawdy logicznej. Prawda jako nadrzędna poznawcza wartość, a co za tym idzie – również wszystkie stany prawdziwościowe będące naturalnym wynikiem poznawczych aktów osoby, komunikując ją z całą strukturą rzeczywistości, są podstawową *daną* w spełnianiu się człowieka jako osoby [Krąpiec XI: 139; XXII: 34].

1. Intuicja prawdy w odsłonie tego, co istnieje

W klasycznym (arystotelesowsko-tomistycznym) nurcie filozofowania rozróżnia się trzy kluczowe modele ludzkich aktywności poznawczych, co się czyni w zależności od stawianych refleksji naukowej celów. Są nimi:

(1) poznanie teoretyczne (czysto informacyjne) – *speculabile*;

(2) poznanie praktyczne (*agibile*) i –

(3) poznanie twórcze (wytwórcze) – *factibile*.

Naturalnie, odnoszą się one wszystkie – w różnych poznawczych *proporcjach* – do reflektowania rzeczywistości i w niej samego człowieka, jednakże na zaznaczenie szczególne zasługuje typ poznania teoretycznego, które z ze swej natury jest swego rodzaju kontemplacją prawdy jako intelektualnym, intuicyjnym oglądem rzeczywistości [św. Tomasz STh, I-II, q. 8, a. 2; I-II, q. 56, a. 2; I-II, q. 65, a. 3].

1.1. Spór o *punkt wyjścia*

Od samego zarania problematyki filozoficznej pojawia się fundamentalne pytanie o to, co właściwie jest kluczowym przedmiotem jej namysłu i rozmaitych proponowanych rozwiązań. Naturalnie, odmiennie sprawa ta wygląda w systemach określanych jako idealistyczne[219], inaczej zaś w duchu filozofowania w opty-

[219] Warto w tym miejscu przywołać ciekawą obserwację natury epistemologicznej, jaką czyni J. Wojtysiak, odnosząc się do – nazwijmy to tak – *pierwotnych* intuicji idealistycznych. „Otóż pierwotnie – mówi on – traktujemy naszą sferę mentalną – a zwłaszcza jej poznawczy komponent – jako jakoś odzwierciedlającą to, co zastane w świecie. Pewne analizy lub rodzaje krytyki ludzkiego poznania pokazują jednak – kontynuuje tę myśl – że nie zawsze tak jest, to znaczy bądź że nasze poznanie (przynajmniej niekiedy) źle lub niedokładnie odzwierciedla (niezależną od nas) rzeczywistość, bądź że poznanie to w istocie nie dotyczy jej, lecz samego umysłu – jego zawartości lub wytworów". W prze-

ce realizmu[220]. W każdym razie, sam spór dotyczący jasnego ujęcia wspomnianego przedmiotu wydaje się być debatą bardzo poważną, głównie z uwagi na fakt, że od tego – mówiąc językiem Kartezjusza – nieodpartego punktu wyjścia, w dużej mierze zależy kształt zarysowywanych tutaj stanowisk. Inaczej mówiąc, zagadnienie przedmiotu filozoficznej refleksji, jawiące się jako podstawowe, może być kojarzone z tematyką zbliżoną, a mianowicie problemem, zakładanej gdzieś u początków każdej poważnej refleksji, koncepcji bytu. I znowu, okazuje się, iż na tym polu propozycje są tak różne, jak bogata w swoich dziejach jest sama filozoficzna myśl. Niemniej, bez względu na rozkładane akcenty – czy to w polu wielorakich odmian realizmu, czy idealizmu, za przedmiot filozoficznych dociekań bierze się szeroko pojmowany świat. Zasadniczy problem, jaki się tu zarysowuje to ten, jak ów świat jest rozumiany. Czy chodzi o świat jako – jak powiedziałby L. Wittgenstein – dany w języku „zbiór faktów", zespół realnych, danych do wyjaśnień bytów – jak wielokrotnie podkreśla to M.A. Krąpiec, czy może o świat jako dowolną, niekoniecznie powiązaną racjonalnością, narracją – jak uważają postmoderniści. W każdym razie, słuszna wydaje się teza, jaką formułuje G. Vision, twierdząc, że „Filozofia od jej narodzin aż do czasów współczesnych może być rozpatrywana jako łańcuch zmagań między różnymi realizmami i antyrealizmami" [Vision 1988: 3][221].

Zasygnalizowane jedynie kierunki rozwiązań, ich wewnętrzna niewspółmierność każe poszukiwać jakiegoś pewnego, chciałoby się rzec – dorzecznego punktu oparcia. Dorzecznego, to jest takiego, który swoją nośnością gwarantowałby zasadność już nie tylko samego sporu o przedmiot filozoficznych analiz, ale także racjonalność poznania, które zawsze przecież jest poznaniem „czegoś", co istnieje. Dochodzi do tego także, wspomniana już wyżej, sprawa komunikowania myśli, a więc tematyka związana z językiem. Tak zatem, trud poszukiwania owego punktu wyjścia prowadzi w stronę rzeczywistości, gdyż to ona właśnie stanowi pierwszy, naturalny kontekst poznawczego statusu człowieka.

Śledząc dzieje myśli filozoficznej M.A. Krąpiec mówi, że da się w nich spostrzec swoistą merytoryczną prawidłowość, a mianowicie to, iż jej chronologia układa się w pewne ciągi centralnych zainteresowań. W tym kontekście pierwsza faza filozofii to głównie zainteresowanie kosmosem w jego bytowości, następnie zainteresowania filozofii jako takiej przesuwają się w stronę badania fenomenu samego myślenia i w końcu, jakby owoc trzeciego *przesunięcia*, filozofia to po prostu zainteresowanie samym tylko językiem [zob. Krąpiec XIII: 5].

---

konaniu tego Autora, w historii filozofii ustalenia idealistyczne były zawsze „wtórne" – i „logicznie", i „czasowo" względem ujęć realistycznych, a konkretnie – były „reakcją na słabości realizmu" [Wojtysiak 2012: 122].

[220] Oczywiście, z treści poprzedniego przypisu (referującego epistemologiczne podejście idealistyczne) nie wynika absolutnie potrzeba, czy tym bardziej konieczność dokonywania jakiejś „rewizji naszej zdroworozsądkowej opcji na rzecz realizmu" [Wojtysiak 2012: 122].

[221] Cyt. za: Woleński 1994: 285.

W dziejach tych daje się łatwo zauważyć nieustające napięcie pomiędzy tłumaczeniami świata w ujęciu sceptycyzmu, wątpiącego ostatecznie w istnienie i poznawalność prawdy, z drugiej zaś strony – ujęcia tej ostatniej na sposób absolutny (intelektualnie dogmatyczny)[222]. Naturalnie, obydwa stanowiska, z ich interpretacyjnymi skrajnościami, przynosiły niekiedy wiele intelektualnych i nie tylko intelektualnych, szkód, ale dążąc odpowiedzialnie do ustalenia prawdy, przyniosły wiele światła i pozytywnych ustaleń. Niemniej jednak, niezależnie od rozkładania akcentów, można stwierdzić, iż pomimo wszelkich sporów, naturalnym, intelektualnym *miejscem* każdego człowieka jest prawda. „W końcu chcemy wiedzieć – zauważa S. Judycki – jak jest naprawdę i chcemy to wiedzieć tak, że żadne wątpienie i żaden nawet najbardziej wyrafinowany analitycznie sceptyk nic nie mógł na to poradzić" [Judycki 2005: 11].

Dodać tutaj należy, iż swoiście naturalnym tłem wszystkich tych refleksji jest towarzyszący człowiekowi stale spór pomiędzy rozumieniem świata w obrębie epistemologicznego i ontologicznego obiektywizmu (wiązanego najczęściej z realizmem) oraz subiektywizmu (z jego konotacjami natury idealistycznej)[223]. Jak zauważa R. Ziemińska w swoim artykule *Dwie koncepcje prawdy i dwie wizje świata*, debata między „radykalnym obiektywizmem i subiektywizmem" na kanwie teorii prawdy niesie wciąż wiele nierozwiązywalnych problemów. W jej przekonaniu, źródłem tych problemów są – jak mówi – „przedfilozoficzne intuicje", to znaczy pojawia się ostatecznie pytanie, czy w punkcie wyjścia całej debaty w tym zakresie suponuje się *pierwszeństwo* „myśli czy bytu". Jednocześnie czyni w tym miejscu ważne – poznawczo oraz ontycznie – zastrzeżenie: wprawdzie „bez bytu nie byłoby myśli", to jednak „bez myśli nie byłoby dostępu do bytu". Rozjaśniając tę myśl, R. Ziemińska proponuje afirmację „istnienia obiektywnego bytu", ale zaznacza przy tym, że „dostęp do niego jest [zawsze – JT] subiektywny", to znaczy nie jest nigdy wolny od ujęcia myśli. Poza kontekstem i obowiązywalnością „perspektywy subiektywnej" nie jest możliwy dyskurs w obrębie „obiektywnego bytu".

Pozwala to na konstatację, iż:

(1) „obiektywizm w teorii prawdy dobrze wyznacza cel naszych poznawczych dążeń",

natomiast

(2) „subiektywizm dobrze opisuje naszą praktykę uznawania zdań za prawdziwe".

Cały zatem aletyczny spór pomiędzy nośnością obiektywizmu, a operatywnością subiektywizmu odsłania „dwubiegunowość" poznania, a więc jego zrelacjonowanie tak do podmiotu, jak i wobec przedmiotu [Ziemińska 2013: 39-40].

---

[222] Zob. dystynkcje czynione przez starożytnych sceptyków określających siebie samych mianem „poszukujących" w opozycji do „dogmatyków", głoszących istnienie i nieobalalność prawdy [Diogenes Laertios 2011: *Prolog*].

[223] Zob. analizy – Grabowski 2011: 59-75.

1.2. Dziejowe tło odkrywania prawdy

Dzieje filozoficznej myśli greckiej, zwłaszcza w jej okresie presokratycznym, swoiste apogeum odnajdują w dziedzictwie poszukiwań Parmenidesa z Elei [Diogenes Laertios 2011: 519-521]. Jeśli bowiem pierwsi przedstawiciele najstarszej z nauk – jońscy Filozofowie przyrody poszukują bytowego umocowania otaczającej ich, tajemniczej rzeczywistości w różnego rodzaju najbardziej pierwotnego *arche* (gr. *ἀρχη*), a późniejsi teoretycy materii w różnych koncepcjach struktury materii (gr. *υλη*), jej składowych i wzajemnych oddziaływaniach, to Parmenides dąży do zbudowania takiej ogólnej wizji kosmosu, która – jako oparta na dociekaniach rozumu – dostarczy wiedzy koniecznej i pewnej. Niekwestionowany geniusz Ojca ontologii zasadza się na tym, że – jak się wydaje – nie zadowala się już prostymi, jakby jednostronnymi odpowiedziami na pytanie o genezę kosmosu, o to, „z czego" on powstał, lecz poniekąd sięga dalej – owszem, pyta o jego zasadę, ale czyni to wzbijając się na wyższy niejako poziom – na poziom abstrakcji. Krótko mówiąc, Parmenides pyta o naturę bytu jako bytu, zaznaczając przy tym, że filozofia jako taka dzieli się na dwie części – „jedna dotyczy prawdy (*αληθεια*), druga mniemania (*δοξα*)" [Diogenes Laertios 2011: 520]. Naturalnie, widzi on niesprowadzalność do siebie składników świata, liczy się z różnymi jego odsłonami i przejawami, ale dostrzega tym samym pewne aspekty wspólne – takie, które pozwalają na to, by samo pojęcie bytu jako takiego (gr. *to ov*), było pojęciem maksymalnie operatywnym. Oznacza to, że myśl Parmenidesa osadzona w rodzącej się właśnie ontologii szkoły eleackiej jest również wciąż aktualnym, nie tylko przyczynkiem, ale również liczącym się kierunkiem możliwych interpretacji rzeczywistości [por. Gilson 2006: 19].

Kongenialność Parmenidesa polega między innymi na tym, że zaprezentowana przez niego wizja świata zmierza do jego obrazu integralnego, to znaczy wszystkie jego elementy – ich natura i funkcjonowanie, otrzymują tu wspólną charakterystykę. Tym zatem, co stanowi sedno zainteresowania greckiego Filozofa jest poszukiwanie zasady jedności tego wszystkiego, co w przypływie potocznych doznań zmysłowych jawi się jako niespójne, zmienne, ontycznie „niestabilne". Taką sytuację – jak zdaje się przeczuwać – może rozwiązać inny jakiś typ filozoficznego podejścia. W związku z tym, Parmenides pyta o to, co takiej rzeczywistości nadaje ostateczny kształt? Pytanie to jest kwestią fundamentalną i jako takie pozwala mu na konstatację, że istnieje bardzo ostra granica pomiędzy naturą bytu, czyli tego, co jest, a tym co w owej naturze bytu się nie mieści, czyli w istocie nie jest bytem. Z tego punktu widzenia zarysowuje się jasna dystynkcja, najbardziej podstawowy podział na to, co jest i może być oraz na to, czego nie ma, i absolutnie być nie może. Wniosek, jaki się rodzi jest następujący – poszukiwany intuicją rozumu byt nosi dwie naczelne, niezbywalne cechy: jest bezwzględnie jeden, i jest całkowicie uniwersalny[224].

[224] Interesujące podsumowanie myśli Ojca ontologii daje A. Drozdek: „Byt jest myśleniem; nic nie

Naturalnie, takie podejście zmusza poniekąd Parmenidesa do wyprowadzenia wniosku, że byt, który w swej najgłębszej naturze jest jeden i powszechny, musi być – i to ze swej istoty – czymś nieuprzyczynowanym. Szukanie i wskazywanie związków przyczynowych oznaczałoby bowiem fakt, którego refleksja Ojca ontologii nie dopuszcza, a mianowicie tego, że mogłoby istnieć coś przed tym, co ze swojej natury jest bytem, a więc czymś, co po prostu jest. Innymi słowy, skoro byt istnieje, niebyt natomiast nie istnieje (jest absolutnym zaprzeczeniem bytu), to nie może być mowy o działaniu jakichś, uprzednich wobec rzeczonego bytu przyczyn[225]. Wynika stąd, że zrozumiałość bytu tkwi w nim samym, a jeśli tak, to nie ma on swojego początku. Dalej, jeśli byt nie jest czymś, co ma swoją rację istnienia, to tym samym nie istnieje jakikolwiek „zewnętrzny" czynnik, który mógłby go unicestwić. Naturą bytu jest to, że jest. Dlatego też, dodatkową jego charakterystyką jest jego niezniszczalność. Byt, istniejący poza wszelkim kontekstem przyczynowania, po prostu istnieje, a zatem nie ma ani początku, ani jakkolwiek rozumianego kresu (*granicy*) – jest w swojej (wewnętrznej) bytowości wieczny. Oznacza to konsekwentnie, że byt jest, jest nim i wyłącznie nim samym. Taki byt jest wieczny i niezmienny. Jest wieczny, ponieważ nie posiada żadnych kwalifikacji temporalnych. Dlatego też nie może nie być w jakimkolwiek przedziale czasowym. Jest niezmienny, gdyż każda zmiana suponowałaby jakiś potencjalny stan bytu i jego zaprzeczenia. W swojej charakterystyce tego co jest, czyli bytu i tylko bytu, Parmenides idzie jeszcze dalej. Niezmienny ze swej natury byt jest w swej osnowie czymś absolutnie prostym, co oznacza, że byt nie ma i nie może posiadać jakiejkolwiek wewnętrznej struktury – jest ciągły i całkowicie jednorodny [por. Gilson 2006: 20-21]. Takie właśnie podejście – podejście dialektyczne, pozwala mu na konstatację, że – za przekazem Diogenesa Laertiosa – „kryterium prawdy jest rozum (*λογος*)" [Diogenes Laertios 2011: 520].

Ustalenia Parmenidesa okazały się dość dogodnym punktem wyjścia dla dalszych ontologicznych poszukiwań istoty prawdy i to bez względu – powtórzmy – na finalne interpretacje i szczegółowe rozwiązania. Właściwy geniuszowi Platona polot literacki, ale bardziej jeszcze głębia jego ujęć rzeczywistości nie jest wolna od pró-

---

istnieje poza Bytem, tj. poza myśleniem. Byt nie musi niczego kształtować, by to coś istniało. Wystarczy, by o tym pomyślał. [...] Jeśli Byt jest tym, co opisał Parmenides, to nasz status jako myśli Bytu musi nam wystarczyć. Antropologia jest tu wyraźnie wtórna w stosunku do ontologii, która z kolei jest utożsamiona z epistemologią. Ludzie są potrzebni tylko jako wzmocnienie ontologii. Do pewnego stopnia psychologia zostaje stopiona z ontologią, gdyż istnieje tylko jeden prawdziwy podmiot poznawczy, mianowicie Byt. Jego psychologia jest ontologią, psychologia jest strukturą rzeczywistości. Nasza psychologia natomiast jest wtórna i zależna od sposobu działania umysłu Bytu" [Drozdek 2011: 10].

[225] Warto odnotować tutaj uwagę, jaką czyni J. Wadowski w swoich analizach dotyczących poznawczego statusu intuicji. Podkreśla on, iż „oprócz intuicji bytu umysł ludzki ma mniej lub bardziej uświadomioną (lub obciążoną lękiem) intuicję niebytu. Więcej – zauważa ten Autor – nie miałby tej pierwszej bez tej drugiej. Stwierdzenie, że niebytu nie ma, ma walor pozytywny. Jedna intuicja bez drugiej nie istnieje [...]" [Wadowski 2013: 215].

by wytłumaczenia tego, czym jest prawda. Poszukując świata rzeczywistego, świata samego w sobie (w jego istocie – *ουσια*), Autor *Timajosa* poszukuje właściwie świata prawdziwego, takiego, który – dostępny poznaniu intelektualnemu (bo przecież nie pracy zmysłów) – jest możliwy do ogarnięcia na sposób ogólny i konieczny. Naturalnie, odzywają się tutaj w tle, w pełni podzielane przez Platona, ustalenia Parmenidesa. Ten bowiem również nie dopuszczał, aby prawda tego, co istnieje – jako tożsame z samą o nim myślą, miała być czymś ulotnym, zmiennym, a więc pozostającym w polu działania materialnych, niedoskonałych zmysłów („wrażenia zmysłowe (*αισθησεις*) nie są pewne" – Diogenes Laertios 2011: 520). Dlatego też i Platon, koncentrując się na chwytaniu sedna bytu – jego idei, opowiada się zdecydowanie za poznaniem umysłowym, ponieważ ono jedynie ujmuje wiedzę wartą poznawczej aktywności mędrca – *επιστημη*. Nie chodzi zatem o poznanie doksalne (*δοχα*), będące li tylko możliwością ujmowania mniemań, wiedzy prawdopodobnej, osadzonej na tym, co materialne (zmysłowe), a więc konsekwentnie skupione na chwytaniu stanów rzeczy konkretnych i jednostkowych, gdyż taka jest natura materii i tego, co w poznaniu jest jej właściwe – zmysłów. Kontemplacja (*θεορια*) rzeczywistości, czyli świata rzeczywistego, świata idei może dokonać się wyłącznie na – jak mówi Założyciel Akademii – „równinie prawdy". Intelektualna tęsknota za nią jest da filozofa niezbywalna, wręcz konieczna, bo to w istocie „tam, właśnie na tym łanie rośnie pokarm, którego najlepsza część duszy potrzebuje: z niego nabierają siły skrzydła, które duszę unoszą do góry" [*Fajdros*, 248 B].

Wspomniana przez Platona „najlepsza część duszy" jest oczywiście duszą rozumną, tą, która – w odróżnieniu od obronnej i wegetatywnej – sięga istoty rzeczy, ponieważ nie skupia się na tym, co ma jakikolwiek związek z materią i poznaniem zmysłowym. Wypływa stąd wniosek, że w filozoficznej refleksji Autora *Uczty* jedynie człowiek mądry (rozumny) dociera do prawdy, która posiada moc czynienia go jeszcze bardziej człowiekiem. Dodać należy, że człowiek w tym ujęciu to w istocie dusza, co sprawia, że i sama prawda – już jakaś wstępna jej intuicja jest czymś duchowym, co w tym wypadku oznacza, iż ma ona charakter subiektywny. Prawda jako „domostwo bycia duszy" sprawia, że „mieszka wspólnie z rozumem wszelkim" [*Fileb*, 63 B], a ponieważ ten czytając byt – prawdę, odbiera ją jako najwyższe dobro. To z tego tytułu więc prawda „uchodzi u bogów i u ludzi za dobro największe ze wszystkich [*Prawa*, 730 C].

Oczywiście, w odmiennym świetle *systemowym*, ale również nieco analogicznie doskonałość dobra rozumie J. Tischner, który – jak wyznaje – „uprawia filozofię Dobra". Polemizując ze stanowiskiem realistycznym (głównie tomistycznym), twierdzi on, że jest ono wyższą (doskonalszą) formą bytu, niż ten ontyczny podmiot zmian, jakim jest substancja. Dlatego też, uzasadniając to stanowisko podkreśla, iż pytając o substancję, należy najpierw postawić pytanie o to, „czy istnieje na świecie coś od niej doskonalszego?". Jego odpowiedź jest (po Platońsku) twierdząca – „tym czymś jest Dobro" [Tischner 1996: 259].

Powyższe – historyczne i współczesne ustalenia pozwalają na wyartykułowanie konstatacji, że prawda jako cel duszy rozumnej, to już nie tylko powiązanie bytu i myślenia o nim (kontemplacja jego istoty), jak chciał tego Parmenides, ale zyskuje dodatkowo wyraźny walor soteriologiczny. Jest bowiem „pokarmem" dla duszy, jest jej światłem i ostatecznym celem. Zdaniem A. Maryniarczyka, intuicje Platona odnajdują swoją kontynuację w XX-wiecznej myśli egzystencjalistycznej, zwłaszcza u głównych jej protagonistów – G. Marcela, J.-P. Sartre'a oraz M. Heideggera, gdzie prawda podlega kategorializacji oraz dalszej subiektywizacji; jest bowiem czymś w rodzaju wewnętrznego stanu bytowania człowieka, gdyż nie jest efektem poznawania (zewnętrznego w stosunku do podmiotu) świata. Dusza-umysł jest więc „miarą" i bytu, i prawdy [por. PEF 2007: 460].

Wracając raz jeszcze do historii, według ucznia, ale jednocześnie największego adwersarza idealistycznej myśli Platona – Arystotelesa, prawda jest naczelną wartością poznawczą i – analogicznie jak u Mistrza – jest swoistym celem całego życia człowieka i to w różnych jego wymiarach, bo i w czysto teoretycznym (metafizycznym), ale także praktycznym (etycznym) oraz wytwórczym (artystycznym). Istotne jednak dla Stagiryty jest to, aby refleksja wokół prawdy była namysłem w odsłonie ontycznego i poznawczego realizmu [zob. więcej: Duma 2013: 5-25]. Prowadzi go to konsekwentnie do tego fundamentalnego ustalenia, że zachodzą tutaj dwa odmienne porządki:

(1) porządek bytowania

oraz

(2) porządek poznania.

Pierwszy z nich komunikuje tę prawidłowość, że dane w poznaniu człowiekowi rzeczy mają charakter jednostkowy i konkretny, drugi natomiast przekonuje, iż efekty poznania, dzięki operacji abstrahowania i wtórnie – pojęciowania, mają charakter ogólny, a zatem dostarczają wiedzy, która odnosi się nie tylko do konkretów danych w ich jednostkowości, lecz ich poznawczych reprezentacji, w jakimś sensie od nich niezależnych, bo mających charakter niematerialny (właśnie pojęciowy).

Wynika z tego – tak sądzi Autor *Metafizyki* – że poszukiwana w tym splocie refleksji prawda to właściwie dostrzeżenie współmierności, czyli uzgodnienie obydwu przywołanych porządków. Powodowany tą prawidłowością, Arystoteles uznaje więc, iż „stwierdzać, że byt nie jest i że niebyt jest, to jest fałsz; a stwierdzać, że byt jest i że niebyt nie jest, to jest prawda". Dlatego w swojej realistycznej teorii poznania stwierdza tym samym, że prawda to po prostu skutek tej specyficznej przyczyny, jaką jest uzgodnienie (*adaequatio*) myśli z bytem, który jest tej myśli poznawczo dany. Stąd też, kończąc ten wątek zauważa: „[...] mówiący, że coś jest, albo że nie jest, będzie się wypowiadał bądź prawdziwie, bądź fałszywie" [Met., 1011 b 26-29].

1.3. Kwestie etymologiczne i ustalenia leksykograficzne

Najbardziej rozpowszechnionym słowem, za pomocą którego greccy myśliciele określali „prawdę" było słowo *αληθεια*. Bardzo interesująca i poznawczo nośna jest tutaj intuicja Platona zawarta w jego *Kratylosie*. „Co do *αληθεια* – wyjaśnia on – to słowo sprawia wrażenie, że je zrobiono z innych; prawdopodobnie tym określeniem wyraża się boski ruch bytu (*θεια αλη*)". Dodaje przy tym, iż „kłamstwo (*ψευδος*) jest czymś przeciwnym biegowi". A zatem – w jego przekonaniu – „raz jeszcze wychodzi na to, że potępione jest wszystko, co zmusza do zatrzymania się i spoczynku, jest obrazowym przedstawieniem ludzi śpiących, ale przesłania znaczenie wyrazu. A byt (*ον*) oraz istota (*ουσια*) mówią to samo, co słowo prawda (*αληθεια*) po dodaniu *ι*, bo wtedy znaczy: idący (*ιον*), natomiast *ουχ ον* (nie będący) – *ουχ ιον* (nie idący). Słyszy się, że niektórzy ludzie tak mówią: *ουχ ιον*" [*Kratylos*, 421 A-C].

Dodatkowe światło daje w tym kontekście Platoński dialog *Państwo* [zob. 621 A-C], gdzie w micie o bogini Leto, dusza ludzka (co w antropologii twórcy Akademii oznacza człowieka w sensie właściwym), w następstwie popełnionych przewinień, została ukarana przebywaniem w jej królestwie, gdzie zakosztowawszy wody z rzeki w niej płynącej, zapadła w stan letargu – zapomnienia. Aby wyjść z tego stanu, podejmuje trud „cofania zapomnienia". Na określenie dokonującego się tu wysiłku duszy używa Platon terminu *αληθεια*, w którego syntaktyczną strukturę wchodzi negacja – *α* oraz *ληθη* – zapomnienie. Wynika z tego, że prawda (*αληθεια*) jest właściwym stanem człowieka (duszy), a prowadzi do niego anamneza, czyli poznanie polegające na przypominaniu.

W analizie etymologii słowa „prawda" A. Maryniarczyk zwraca uwagę na inne jeszcze dwa greckie źródła, jakimi są słowa: *vους* (rozum) oraz *λογος* (słowo, prawo). W tej semantycznej konstelacji prawda jest czymś ściśle powiązanym z faktem rozumności oraz pewną prawidłowością – prawem myślenia. Analogiczny koloryt przejawia terminologia polska, gdzie słowo „prawda" to zespolenie dwóch innych – przywołanego słowa „prawo", a także czasownika „dawać" – „praw-da", co oznacza, że prawda to „prawo przez kogoś nadane". Wydaje się, iż analogiczna językowa *symetria* zachodzi w źródłosłowie łacińskim, o czym świadczy używanie dwóch słów: *verum* w znaczeniu „słuszność" oraz *rectitudo* oznaczające swoistą „miarę", „odpowiedniość", czy wreszcie ujawniającą konotacje z „prawem" – „prawidłowość" [por. Maryniarczyk PEF 2007: 459].

Egzegeci – bibliści wskazują również na inne jeszcze rdzenie słowa *αληθεια*, a mianowicie na rzeczownik oznaczający *zagubienie się – zabłąkanie* (*αλη*) oraz na czasownik *naprowadzić*, *dać natchnienie* (θειαζειν). W tym splocie znaczeniowym prawda byłaby czymś w rodzaju wzorca, kierunku wskazującego dalszą, właściwą drogę [Popowski 1995: kol. 222].

Reasumując, dodajmy tutaj, że w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* A. Maryniarczyk dokonuje podstawowego rozróżnienia na:

(1) prawdę w sensie logicznym
oraz
(2) prawdę w sensie metafizycznym.

W pierwszym wypadku (1) – zauważa – jest to „właściwość sądów stwierdzających zgodność lub niezgodność myśli z faktycznym stanem rzeczy", w drugim zaś (2) „powszechna właściwość bytów realizujących w swym istnieniu zamysł (ideę) Stwórcy (świat natury) lub twórcy (świat kultury)". Wyjaśnia przy tym dodatkowo, że prawda to „wytworzona przez intelekt idea (myśl), zwana niekiedy prawdą w sensie ontycznym", bądź też „przedmiot właściwy intelektu" [Maryniarczyk PEF 2007: 458].

2. Definicyjne rozumienie prawdy

Na tym etapie wyjaśnień aletycznego charakteru istnienia i funkcjonowania świata podkreślmy kilka podstawowych jego właściwości, będących fundamentem jakiegokolwiek ujmowania definicyjnego, w tym określenia samej prawdy. Otóż, w pierwszym rzędzie należy zauważyć absolutnie pryncypialny fakt, iż byt – to co jest, jest poznawalny, to znaczy (względnie przynajmniej) zrozumiały (zgodnie z LBZ). Jako taki natomiast, jest on *uzgadnialny* z intelektem, tzn. wobec poznania intelektualnego jest zrelacjonowany. Należy w związku z tym stwierdzić, że dostrzeżenie roli realizmu bytu jest warunkiem koniecznym jakiejkolwiek ludzkiej, poznawczej komunikatywności. Rzeczowość (realna *treściowość*) bowiem bytu, jako struktura (względnie) zdeterminowanej dla danej istoty treści, jest podstawą dla wyartykułowania pojęcia o tym bycie, co z kolei jest warunkiem dla formułowania zdań-sądów. Naturalnie, pojęciowe chwytanie bytowości rzeczy pozwala jedynie na aspektywne ujęcie własności *zawartości* rzeczy. Wynika stąd, że byt jako dany w poznaniu dorzeczny, ontyczny układ ze swej natury jest wystarczającą racją-motywem swej poznawalności. Oznacza to, iż dorzeczność bytu, jak i wynikająca z niej racjonalność ma swoje źródło w jego wewnętrznej strukturze, co sprawia, że prawa bytu – jego racjonalność, są tym samym prawami myślenia – racjami jego racjonalności. Jako takie stanowią grunt dla wszelkich ujęć definicyjnych. Wszak nie istnieją (realne) prawa poznania (myśli) odseparowanego od rzeczywistości [Krąpiec VII: 103; XXII: 2].

Przytoczone wyżej uwagi sygnalizują, że racjonalność jest konieczną *cechą* samej rzeczywistości, stanowiącej właściwy przedmiot poznania. Tak więc cała struktura (intelektualnego) poznania koniecznie jest powiązana z tym, co istnieje, co w istocie sprawia, że w polu refleksji nie znajduje się nic, co w jakiś sposób nie jest pochodne od (realizmu) bytu. To zaś oznacza, iż rozum wtedy jedynie jest w stanie wykonywać swoje poznawcze czynności, kiedy jest zrelacjonowany wobec rzeczy. A zatem, wszystko, co jawi się w polu świadomości poznającego świat podmiotu, w samym bycie jest pewnym rzeczywistym układem treści, bądź też jest względem tego układu w pewien sposób wtórne [Krąpiec VII: 133].

2.1. Aletyczne intuicje metafizyki

W ujęciu definicyjnym prawdy przywoływany już wcześniej Arystoteles bazuje na pierwotnych intuicjach swojego systemu pojmując prawdę jako uzgodnienie (*adaequatio*) myśli odnoszącej się do danej (konkretnej i jednostkowej) rzeczy z samą tą rzeczą. Wynika z tego, iż jest ona stanem swoistego zharmonizowania porządku rzeczy i porządku odnoszącej się do niego myśli, co dokonuje się za sprawą odpowiadającego tej sytuacji sądu orzecznikowego, którego funkcją jest łączenie, bądź też rozdzielanie ze sobą pojęcia o danym w poznaniu (i sądzeniu) bycie. Dlatego też w *Metafizyce* Stagiryty znajduje się takie oto rozumowanie:

(1) „[...] byt jako prawda, a niebyt jako fałsz odnosi się do łączenia i rozdzielania, a razem stanowią dwa człony sprzeczności"

i konsekwentnie wynikające z niego ujęcie prawdy:

(2) „Prawda polega na stwierdzeniu rzeczywistego złożenia i zaprzeczeniu rozdziału, natomiast fałsz polega na zaprzeczeniu jednej albo drugiej wypowiedzi".

Dalsze wyjaśnienia Arystotelesa dotyczą próby opisu epistemicznej sytuacji, jaka tutaj zachodzi. Stąd też, nieco asekurująco dopowiada: „A jak to jest, że dostrzega się połączenie podmiotu i orzeczenia lub ich rozdzielenie, to już jest inna sprawa". I zaraz dodaje – „To połączenie przeciwstawione rozdzieleniu rozumiem nie w sensie następstwa, lecz w sensie zaistnienia w myśli czegoś jednego". Przekonując ostatecznie, że jego rozumienie prawdy jest jej ujęciem w sensie logicznym (epistemicznym), a nie ontycznym stwierdza, że „nie ma [...] prawdy ani fałszu w rzeczach [...]", ale „w myśli" [Met., 1027 a 20-26; zob. 1027 b 25-26].

Bardzo cenną intuicję na temat pojmowania prawdy odnajdujemy w pismach św. Augustyna. W *Solilokwiach* podkreśla on fakt, że „prawdą jest to, co jest" [ks. II, rozdz. VI]. Jak widać, podejście Biskupa Hippony jest wyrazem jego epistemicznego realizmu. Przy czym – podkreśla E. Sienkiewicz – należy pamiętać o tym, że analogicznie realny jako przedmiot poznania – tak jak świat pozapodmiotowy (zewnętrzny), jest świat wewnątrzpodmiotowy (ludzka myśl), a zatem cały obszar poznania intelektualnego oraz intuicyjnego. W tym drugim wypadku, chodzi o ujęcie świadomości, wewnętrznego namysłu „zachodzącego w człowieku procesu, niemniej niezamkniętego, zakrojonego do świadomości tylko, samego procesu i podmiotu". Ten ostatni w aktach poznawczych ukierunkowuje się nie tylko *ad extra*, ale odkrywa taką prawdę, taki jej aspekt, którego człowiek sam nie jest kreatorem, a więc prawdę, którą „odkrywa" i „bada", a jest to możliwe, gdyż „znajduje się [ona – JT] poza nim".

Istotne jest to, że także wtedy, gdy św. Augustyn pisze na temat prawdy zapodmiotowanej w duszy, to ma na myśli jej specyficzne „odbicie w tym elemencie ludz-

kiego bytu, który jest najbardziej odnośny, podobny do wiecznej i nieulegającej zmianom prawdy". Wynika stąd, że Autor *Confessiones*, owszem, skupia swoją uwagę na polu „wewnętrznych przeżyć podmiotu", ale to nie oznacza, iż w swej analizie pomija całkowicie strukturę świata zewnętrznego, pozapodmiotowego, a zatem ukierunkowanej „w jego stronę [ludzkiej – JT] sfery zmysłowej". W takim ujęciu, osoba ludzka zmierza do tego, aby jak najdokładniej odpoznać otaczającą ją rzeczywistość, a więc jej istotę oraz genezę. Tym samym, co jest charakterystyczne dla tego ujęcia, człowiek poznaje świat w tym celu, aby był zdolny do aktów miłości, czyli aby mógł pragnąć tego, co jest dobre, co prowadzi do (prawdziwej) mądrości. Dodajmy, iż realizm ujmowanej poznawczo rzeczywistości, jej wewnętrzne dobro składa się na odczytywaną w intelekcie intuicję obecności (istnienia) Boga. Tak zatem, cokolwiek istnieje, jest przedmiotem poznania i jako takie jawi się „jako piękne i dobre", a jest takie „ze względu na Boga, który jest *Ipsum esse*" [św. Augustyn 1998: VIII, 4; Sienkiewicz 2012: 24-26].

W *Quaestiones disputatae de veritate*, mierząc się z fundamentalnym pytaniem: „Czym jest prawda?" [q. I, a. 1] św. Tomasz z Akwinu zwraca z kolei uwagę na to, że konieczne jest rozróżnienie prawdziwości samego bytu oraz sposobu orzekania o nim. Wyjaśnia, że „tym [...], co intelekt pojmuje najpierw jako coś najoczywistszego i do czego sprowadza wszystkie pojęcia jest byt". Oznacza to więc, iż jakiekolwiek inne pojęcia intelektu, poza tym podstawowym, jakim jest pojęcie *bytu*, są wynikiem „dodania czegoś" do niego. Można zaś dodać o tyle tylko, „o ile wyraża to jego sposób, który nie jest wyrażony przez samą nazwę *byt*" [Ver., q. I, a. 1]. Metafizycznym przykładem takiej charakterystyki bytu są pojęcia transcendentalne (rzecz, jedność, odrębność, dobro oraz swoista „synteza" prawdy i dobra, jaką jest piękno)[226]. Jeśli zaś chodzi o nazwę „byt", to – jak podkreśla Akwinata – „wyraża" ona „zgodność bytu z intelektem" [tamże][227].

Zainicjowany przez Stagirytę sposób ujmowania prawdy, prawdy jako zgodności (adekwatności), czyli pewnej logicznej proporcji (odpowiedniości) zachodzącej pomiędzy naturalną zdolnością poznawczą myśli, a jakimś (dowolnym) stanem rzeczy jest jej ulokowaniem na płaszczyźnie epistemicznej. Jak podkreśla to A. Maryniarczyk, „prawda wg Arystotelesa to skutek poznawczego uzgodnienia" [Maryniarczyk PEF 2007, s. 460]. Jak pokazały dalsze dzieje rozumienia prawdy, był to kamień milowy na drodze krystalizowania się jej klasycznego sformułowania, w czym dużą rolę odegrała intuicja zawarta w myśli VI-wiecznego przedstawiciela żydowskiego neoplatonizmu – Izaaka ben Salomona Israeli („veritas est adaequatio rei et intellectus"). W tym dopiero świetle pojawia się, uznawane powszechnie za klasyczne, rozumienie (definiowanie) prawdy zawarte w pismach św. Tomasza z Akwinu, który dwukrotnie (zresztą za swoim filozoficznym mistrzem – św. Albertem Wielkim) przywołuje

[226] Szerzej na ten temat pisałem w książce: [2009: 437nn].

[227] „Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum*".

postać wspomnianego przedstawiciela wczesnośredniowiecznej filozofii żydowskiej. W *Summa contra gentiles* Akwinata, ze znaną sobie precyzją i głębią rozumienia, zaznacza: „veritas est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est [CG, I, c. 59, n. 2].

A. Maryniarczyk zwraca przy tym uwagę, że wspólną cechą nieklasycznych prób definiowania prawdy jest to, że marginalizują one zawarty w brzmieniu klasycznym aspekt zgodności sądu (sądu prawdziwościowego) z rzeczą – stanem rzeczy. Pojawiają się tutaj natomiast inne kryteria – aspekt koherencyjności (definicja koherencyjna), bądź aspekt użyteczności (definicja pragmatystyczna). W każdym razie, w jego przekonaniu, próby nieklasycznego definiowania prawdy są bądź przejawem zajmowania stanowisk idealistycznych, lub też zabarwionych różnego stopnia relatywizmem [por. Maryniarczyk PEF 2007: 461]. Ten ostatni zaś, pozostający zawsze w jakiejś relacji wobec sceptycyzmu oraz agnostycyzmu, w pewnym sensie, jak wyraża to T. Biesaga, ostatecznie „upokarza rozum". Fakt mocnej (globalnej) *niewiary* w rozum nie pozostawia pola racjonalnego – prawdziwościowego namysłu nad światem dla jakiegokolwiek innego namysłu, jak tylko tego, który jest osadzony w granicach „nauk pozytywnych" [Biesaga 2011: 304].

Koherencyjne rozumienie prawdy kładzie nacisk na relacje, jakie zachodzą pomiędzy układem myśli, bądź sądów. Sama koherencja jest tutaj pojmowana jako odczytywana w aktach poznawczych struktura wewnątrzpoznawcza, której cechą podstawową jest zbieżność, swoista odpowiedniość między zbiorem sądów, czy też całych uplecionych z nich, a zatem spójnych twierdzeń oraz teorii. Kryterium prawdy jest tu szeroko rozumiana niesprzeczność – zarówno niesprzeczność wewnętrzna (pomiędzy myślami, sądami), jak i niesprzeczność zewnętrzna, tj. odnosząca się do komunikowanych przez zdanie prawdziwe stanów rzeczy oraz danych doświadczenia [por. Maryniarczyk, PEF 2007: 461]. Zakłada to, już w punkcie wyjścia, projektowany przez realizm ujęć obiektywizm, ponieważ – jak słusznie zauważa S. Judycki – „rzeczy naszego doświadczenia nigdy nie pojawiają się nam jako przedmioty esencjalnie monosubiektywne" [Judycki 2010: 231].

Pragmatyczne rozumienie prawdy lokuje ją w obszarze praktycznej użyteczności, której zasadniczym celem jest skuteczność ludzkich działań. Sama zatem prawdziwość sytuuje się tutaj jako swego rodzaju harmonia samego poznania z użytecznością jako taką, której sprawdzianem, weryfikatorem jest praktyczna efektywność. Takie rozumowanie, kojarzone pierwotnie z pragmatyzmem W. Jamesa znajduje swoją kontynuację w instrumentalizmie reprezentowanym przez J. Deweya, a także operacjonizmie P.W. Bridgmana [por. Maryniarczyk, PEF 2007: 461].

Inną jeszcze odmianą definiowania prawdy są ujęcia ewidencjonistyczne, gdzie punkt ciężkości pada na jasne określenie kryterium prawdy w postaci samooczywistości, na którą składa się bądź oczywistość podmiotowa (w tym wypadku prawda jest nieodpartym przekonaniem co do danego sądu, iż jest on prawdziwy), bądź oczywistość wyznaczana porządkiem pozapodmiotowym (w tym wypadku ma do-

chodzić do korelacji świadomości podmiotu z jakimś obiektywnym stanem rzeczy) – [por. Maryniarczyk PEF 2007: 461].

2.2. Ontyczne podstawy prawdy

Podobnie jak pojmowanie prawdy w jej aspekcie epistemicznym, tak i jej rozumienie swoiście *wyjściowe*, ponieważ w sensie ontycznym, posiada swoją długą historię, aczkolwiek – jak się wydaje – jej naturalnym gruntem jest myśl o proweniencji realistycznej. Oznacza to, że pierwotnym kontekstem rozumienia prawdy w tym jej aspekcie jest sama koncepcja bytu – tego, co (i w jaki sposób) istnieje. A zatem, warunkiem koniecznym refleksji na kanwie prawdy jest realizm świata, ale także ta jego *wypadkowa*, jaką jest poznanie. Uzasadniając tę ontyczno-epistemiczną prawidłowość, św. Tomasz z Akwinu mówi, że poznanie ludzkie z natury swej realizuje się poprzez „upodobnienie" (*per asimilationem*) podmiotu poznającego do poznawanego bytu, z czego wynika, iż owo „upodobnienie" jest *de facto* „przyczyną poznania". Jest to podstawa twierdzenia, że rzecz – przedmiot poznania, „odpowiada intelektowi" [Ver., q. I, a. 1].

W związku z tą uwagą Akwinaty zauważmy, iż świat jako ontyczna struktura pluralistyczna jest *przestrzenią*, której węzłowym czynnikiem uzasadniającym jest akt istnienia. Istotne przy tym jest to, że jeśli nie posiada on swego wytłumaczenia na mocy samej aktualizowanej przez niego istoty, to zarówno inteligibilność, jak i wspomniany pluralizm rzeczywistości swoje uniesprzecznienie ostateczne znajduje w koniecznym odniesieniu do istnienia (i natury) Boga. W tym bowiem wypadku i tylko w nim, sam akt istnienia jest jego elementem prymarnym. Konsekwentnie stąd wynika, że –

(1) „wszystko, co jest bytem" –
(2) „jest albo czystym intelektem",
(3) „albo jest pochodne od intelektu",
z tego też jedynie powodu –
(4) „w sobie, w swym łonie, nosi znamię poznawalności i dorzeczności" [Krąpiec VII: 103].

Wnioski wyprowadzone przez M.A. Krąpca w zgodności z LBZ, korespondują z argumentacją, jaką proponuje S. Kamiński w swoich dwóch tezach. Mówi on,

(1) iż „rzeczywistość poznawana nie może być sprzeczna w sobie ani pozbawiona wystarczającej racji tego, że istnieje lub tego, jaka (czym) jest".

I wyjaśniając to, kontynuuje:

(2) „Zakładamy racjonalność i zrozumiałość rzeczywistości w aspekcie bytowym.

A zatem –

„Jeżeli jakakolwiek realność jest racjonalna i zrozumiała, to przede wszystkim rzeczywistość w tak prostym i transcendentalnym aspekcie. A ten aspekt właśnie wydaje się adekwatny do rozwiązywania filozoficznego problemu Boga" [Kamiński 1989: 199-200].

Jak z tego wynika – powtórzmy to, co było już wyartykułowane wcześniej – Bóg (pole LIB) jest konieczną eksplikacją samej bytowości (istnienia) świata, ale jest także absolutną racją jego inteligibilności i źródłem jego (treściowej) sensowności (pole LBZ). Przemawia za tym ten fundamentalny aspekt ontyczny, w świetle którego każdy byt przygodny – w sobie niezrozumiały, w konieczny sposób odwołuje się do bytu samozrozumiałego – koniecznego, co znaczy, że znamionuje go totalna pochodność, tak w istnieniu, jak i treści. Dlatego też, M.A. Krąpiec tutaj dopowiada, że sama „bytowość bytu" oraz „jego transcendentalne doskonałości tłumaczą się ostatecznie związaniem koniecznym" z Bogiem. Ujawnia to konieczne powiązanie siatki bytów niekoniecznych z Intelektem Boga (Intelektem Czystym), w stosunku do którego jest ona całkowicie pochodna w aspekcie kluczowym, bo egzystencjalnym, ale również dzięki temu związkowi jest zrozumiała (ma sens) i jest inteligibilna (na sposób GE, ale jest *czytelna*). Komunikuje to więc powiązanie z Boską Wolą, która – w perspektywie ostatecznej – chce, aby składające się na nią byty istniały, a przez to realizowały swoje ontyczne dobro i miłość [Krąpiec VII: 146. 444], co odpowiada interpretacji rzeczywistości w kluczu $RMSB_7$.

W problematyce ontyczności prawdy (prawdy zamiennej z bytem), podstawowa kwestia to fakt pochodności świata od Intelektu Boga. Bytowość bowiem – jak już to zaznaczono wyżej – czyli fakt (realnego) istnienia, w swej własnej ontycznej *konstrukcji* nie posiada dostatecznej racji tego, że –

(1) jest-istnieje,
jak i –
(2) tego, czym (co do istoty) jest.

Oznacza to, iż poza koniecznością zrelacjonowania do Stwórcy, gubi swą inteligibilność. A zatem, prawda bytu komunikuje samą bytowość rzeczy, a poprzez to jest *refleksem* tego przyporządkowania, którym jest konieczne przyporządkowanie do intelektu osoby – Boga, bądź człowieka. Dlatego też, wyłącznie „recepcja istnienia konkretnego, przenikającego wszystkie realne stany (istnienie jest aktem bytu), jest – jak sądzi – M.A. Krąpiec – racją prawdy" [Krąpiec IV: 147]. Tak więc, realizować określoną bytowość i komunikować prawdę (ontyczną), oznacza w istocie to samo. Oczywiście, prawda jako prawda *ustawia się* ostatecznie wobec intelektu Boga, co – powtórzmy raz jeszcze – jest punktem wyjścia inteligibilnego (aletycznego) układu świata [Krąpiec XXII: 34].

Poznawczy komunikat stąd płynący jest taki, że ontyczna prawda jest po prostu bytem – bytem z transcendentalną relacją ze względu na Intelekt Boga. Wynika z tego, że gruntem konstytuowania się rzeczy jako prawdy jest to wyróżnione – bo

relacyjne – transcendentale, jakie dotyczy wszelkiej ontyczności. Wskazuje tym samym na całkowitą pochodność od Boga jako Intelektu Czystego, który na kanwie materializowania idei, jest przyczyną wzorczą. Z tego właśnie względu, Autor *Realizmu ludzkiego poznania* twierdzi, iż realny, a przez to inteligibilny byt (LBZ), jest każdorazowo przejawem Boskiego egzemplaryzmu, co znaczy, że wtórność bytu (prawdy) jest odzwierciedleniem bytowości danego przedmiotu oraz wyrazem niezbywalnego przyporządkowania do Intelektu Boga [Krąpiec XXII: 127-128].

A zatem –

(1) „Być bytem i wyrażać prawdę ontyczną to jednio i to samo";
przy czym,
(2) „w prawdzie uwzględniamy tę właśnie relację do intelektu Absolutu, która uwidacznia się w samej inteligibilności bytu przygodnego",
czyli –
(3) „w całości bytu pochodnego od Absolutu na drodze intelektu" [Krąpiec XXII: 128].

Pochodzi stąd wniosek, iż zapodmiotowane w Intelekcie Boga idee są „zmaterializowane", o czym świadczy wspomniana inteligibilność świata. Można zatem powiedzieć, że intelekt człowieka, poprzez poznawanie przedmiotów, ich treści, wzbogaca się o *czytelne* (ponieważ racjonalne) treści wszystkiego, co istniejąc, jest inteligibilne – przemawia za tym ARB. Wszystko to w horyzoncie maksymalizmu metafizyki pokazuje, że zarówno sam układ egzystencjalny, jak i struktura inteligibilności bytów, jest ewidentną pochodną istnienia i działania Intelektu Boga. Jest to oczywiście związane z samą (wewnętrzną) strukturą bytu, który odsłania swą istotę przez swe własne działanie na miarę dobra.

Można wręcz twierdzić, że działanie będące ontyczną produkcją wewnętrznego dobra (bytu) jest swego rodzaju *emanatem* bytowego *fundamentu*, jakim jest akt jego istnienia. Tak zatem, wszelkie przedmioty i (przygodne) osoby w swoim istnieniu, ale i w swoim działaniu, nie są konkretami (indywiduami) w jakiś sposób wyizolowanymi. To właśnie ich działanie sprawia, że wchodzą nieustannie w wieloaspektowy układ relacji, czyli poniekąd wiążą się w ontyczne *sploty* z całym ich *compositum*. Analizowane tu działanie bytu jest swoistą *drugą funkcją* istnienia, czyli sam akt istnienia uzewnętrzniający się w działaniu udziela ściśle określonej bytowości – dobra i jego aletycznej *czytelności*, ale także współzależności wobec innych istot [Krąpiec II: 400-401; VIII: 288; X: 109].

Uznając, że byt (dobro) jest pochodny wobec bytu (prawdy), trzeba podkreślić to, iż także ów *wymiar* dobra, którym jest miłość, pełne swoje uzasadnienie odnajduje w ontycznym wnętrzu prawdy. W związku z tym, reflektując ontyczną strukturę rzeczywistości, w tym koncentrując się na fakcie egzystencji personalnej, słuszne jest wyakcentowanie prawdy jako swego rodzaju „kryterium negatywnego". W polu osobowych działań jego operatywność uracjonalnia – przydaje racjonal-

nych podstaw całemu obszarowi ludzkich racjonalnych funkcjonalności. Tak więc, wszelkie działania specyficznie osobowe ekstrapolują swego rodzaju niszowość funkcji intelektu i odsłaniają się jako wobec niego wtórne, bowiem wkomponowują się swą istotą w akty intelektu, czyli w sferę poznawczą. Sprawia to, że osobowy *kształt* życia człowieka wyróżnia się stałym doborem odsłaniających się w jego polu poznawczym konkretów – dóbr [Krąpiec XVI: 121; XVII: 24].

W odniesieniu zaś do osoby samego Boga – LOGOSU oznacza to, że On jako Intelekt Czysty poznaje na swój własny sposób, tzn. perfekcyjnie odpowiadający LIB. Chodzi tu oczywiście o uwypuklenie tego działania, jakim jest poznanie, które w tym wypadku jest absolutnie niezłożone i doskonałe, co oznacza, że Osobowa (Boska) racja względem wszelkiego ontycznego faktu, poznaje wszystko w swej własnej naturze i swoją własną mocą. Racja ta jest i Intelektem, i Wolą Osobową. Jest Racją, która świat w wolny sposób stworzyła, jak również kieruje jego racjonalnością. Tak więc, poznawanie *na sposób* Boga ujawnia Go jako doskonały i nieskończony Intelekt kierujący światem, a więc jako osobową Mądrość, która transcenduje, tak sposób jego bytowania, jak i sposób przygodnego (ludzkiego) poznania [Krąpiec V: 294; X: 109-110; XXIII: 409][228].

W tym samym kontekście, na innym miejscu M.A. Krąpiec podkreśla to, że –

(1) „Prawda bytowa – przywołajmy tę myśl raz jeszcze – wyraża wprost bytowość rzeczy, a zarazem konieczne przyporządkowanie (relację) do intelektu". Z tego wynika, że –
(2) „Być bytem i wyrażać prawdę ontyczną to jest jedno i to samo", przy czym –
(3) „*prawda* uwzględnia relację do intelektu Absolutu, która się uwidacznia w inteligibilności bytu przygodnego, a więc pochodzącego od Absolutu na drodze intelektu" [Krąpiec XXII: 34].

Kontekst powyższych analiz skupionych wokół zagadnienia ontyczności prawdy pozwala na konstatację, że osoba ludzka, cokolwiek poznaje, zawsze poznaje *na miarę* bytu, jakkolwiek – jak już o tym była mowa wcześniej – samo owo poznanie nie jest pełne. Sytuacja ta generuje jednak całkowicie naturalne pragnienie człowieka ku poznaniu pełnemu i ostatecznie jest to oznaka inklinacji zmierzającej do intelektualnego oglądu pełni bytu, bytu doskonałego, którym jest osoba Boga. Ta metafizyczno-antropologiczna uwaga komunikuje również i tę prawdę, że także samego siebie człowiek afirmuje w pełni jedynie w horyzoncie Boga – Osoby-

[228] M.A. Krąpiec argumentuje, iż istnienie Boga „jest w gruncie rzeczy filozoficznym wyjaśnieniem do końca bytu jako bytu". Ponieważ – jak mówi – „Byt Pierwszy, Byt Prawdziwy – jest jedynym wypadkiem absolutnej zasady tożsamości, która w postaci relatywnej ukazuje się w wizji bytu jako bytu. Byt bowiem, jako przedmiot metafizyki, zawierając w sobie zarówno jakąś istotę, jak i istnienie, czyli *to, co jest*, daje się poznawczo ująć w postaci sądu tożsamościowego" [Krąpiec V: 291].

-Prawdy, a więc Tego, który jest personalną genezą istnienia oraz wzorem wszelkiej prawdy w polu osobowej egzystencji. Oznacza to, że w Boskiej naturze nie istnieje jakieś – jak mówi M.A. Krąpiec –„zdwojenie na władzę poznawczą", co prowadzi do wniosku, iż Bóg nie odsłania się raz jako podmiot poznający, a raz jako przedmiot poznania. Bóg „jest więc samym intelektem" – intelektem, który w swej własnej istocie „jest przedmiotem swego poznania i w sobie samym poznaje siebie i to wszystko, co odeń jest pochodne jako przygodne, mnogie i złożone" [Krąpiec VII: 142; II: 573; XVI: 209; XVII: 144; XIX: 58].

Z powyższego wynika, że wyłącznie Bóg poznaje – i to w stopniu absolutnym – pełny zakres i całą treść bytów przygodnych. Jak była już o tym mowa w poprzednich analizach, jedynie intelekt Boski poznaje cały układ świata komprehenzywnie, tj. we wszelkich możliwych jego aspektach. Realizm tego ujęcia akcentuje to, iż jest to przejaw tej relacji transcendentalnej, która ma miejsce w rzeczywistości, która jest siecią ontycznie pluralistyczną, jaką jest fakt inteligibilności (adekwatnej *czytelności*) rzeczywistości. Ukazuje to ostatecznie transcendentalną relację, jaka zachodzi między strukturą bytu, a Boskim Intelektem, od którego (partycypatywnie) wszelka inteligibilność jest koniecznie pochodna. A zatem, cały inteligibilny porządek kosmosu (LBZ) ujawnia się tu jako fundamentalna jakość o charakterze relacyjnym, ponieważ w tym dopiero świetle zrozumiałe stają się pozostałe doskonałości (jakości) bytu – świata przedmiotów i osób [Krąpiec XXII: 111. 201].

Z uwag tych wynika, że całkowita pochodność świata od Boga, czyli Racji istnienia oraz Intelektu i Dobra (Miłości) wskazuje na ten *pakiet* wyjaśnień, które podsuwa teoria partycypacji transcendentalnej, co dzieje się w zrelacjonowaniu wobec wszelkich przedmiotów (istot niepoznających) oraz istoty obdarzonej poznaniem, a więc człowieka. Wspomniana teoria komunikuje ponadto fakt, że zarówno człowiek, jak i cały świat są pochodne od Boga w sposób absolutnie wolny (wolny z miłości). Dlatego też, reflektując osobę ludzką jako byt obdarzony rozumem oraz wolną wolą, trzeba skonstatować, iż posiada on naturalny potencjał *czytania* i analizowania świata, który jako skutek kreacjonistycznego działania intelektu i woli Boga, jest inteligibilny i amabilny zarazem (nadmieńmy ponownie, iż jest to domena wyjaśnień w ramach $RMSB_7$). Wynika z tego, że człowiek, aczkolwiek jedynie analogicznie i w sposób daleko niedoskonały, jest do Boga – Osoby „podobny", co Biblia określa nazwą *imago Dei*. Oczywiście, to ostatnie stwierdzenie jest odsłoną perspektywy biblijnej i teologicznej (jako refleksja na kanwie Objawienia), ale jest również przedmiotem namysłu TN [Zdybicka 1997: 669].

2.3. Logiczny (epistemiczny) aspekt prawdy

Dociekania filozoficzne dotyczące prawdy sięgają odległej greckiej starożytności i wiążą się z twórczością filozofa uważanego powszechnie za ojca ontologii – Parmenidesa. Przypomnijmy raz jeszcze, iż w swoich poszukiwaniach bytu praw-

dziwego (*οντως ον*), prawdziwej rzeczywistości będącej odpowiednim przedmiotem ludzkiego poznania, a raczej – myślenia jako takiego, uznał on, że naczelną zasadą porządkującą sam świat, jak i refleksję na jego kanwie się dokonującą jest zasada tożsamości – „byt jest bytem". W związku z tym, Parmenides poszedł jeszcze dalej, twierdząc, że i sama „prawda ma związek z bytem", co prowadzi do wniosku, iż „tym samym jest myślenie, co przedmiot myślenia". Wspomniany związek łączy rzeczywistość samą – byt (*ov*) z myśleniem o nim, ponieważ o tym, co nie istnieje (nie jest bytem), nie można myśleć; nie istnieje refleksja-myślenie bezprzedmiotowe. „Nie znajdziesz bowiem myślenia – dowodzi dalej – bez tego, co istnieje i czego jest ono wyrazem" [Diels-Kranz 28 B 1; B 7].

Bytem jest zatem to, co jest absolutnie tożsame z myślą, jej przedmiotem, a dzieje się tak, gdyż wyłącznie myśl-refleksja komunikuje to, co stałe, niezmienne, konieczne, w odróżnieniu od tego, na czym swoją poznawczą aktywność (z natury pozorną) koncentrują władze zmysłowe. Pojawia się tu zatem swoisty dość paradoks – z jednej strony wiąże Parmenides intuicję prawdy z istnieniem, z tym, co jest; z drugiej natomiast sugeruje, że jest ona czymś logicznie pochodnym od myślenia niepowiązanego, bądź mającego jedynie związek pozorny z tym, co materialne – dostępne zmysłom. W przekonaniu A. Maryniarczyka, takie onto-logiczne konotacje w rozumieniu prawdy zdradzają również systemy Descartesa, Kanta i Hegla [por. Maryniarczyk PEF 2007: 459].

Natomiast św. Tomasz z Akwinu w wykładzie na temat prawdy, akcentując fakt, iż jest ona „zgodnością bytu z intelektem", mówi, że z natury rzeczy „byt odpowiada intelektowi" (*comparatio entis ad intellectum*), co z kolei oznacza, że sama owa „odpowiedniość" (*correspondentia*) jest „zrównaniem rzeczy i intelektu". Wynika stąd zatem, że tym, co prawda „dodaje" do rzeczy jest „podobieństwo" (*conformitas*), czy inaczej się wyrażając – „zrównanie", „uzgodnienie" (*adaequatio*). Istotne przy tym jest to, że w intuicji Akwinaty, poznanie świata jest efektem rzeczonego tutaj „podobieństwa", czy też „zgodności". Dlatego też, w jego realistycznej koncepcji rzeczywistości – aspekt metafizyczny, „bytowość rzeczy – jak się wyraża – wyprzedza (*praecedit*) pojęcie prawdy", a poznanie jako takie jest jej „skutkiem" (*effectus*) – aspekt epistemiczny. Oznacza to, iż różne sfery ludzkiego poznania, głównie poznanie praktyczne oraz twórcze, w jakiś sposób skupiają się na poznaniu teoretycznym (kontemplatywnym), stanowiącym intelektualne ujęcie świata w kluczu aletycznym [Ver., q. I, a.1; STh, I-II, q. 65, a. 3; I-II, q. 56, a. 2; I-II, q. 8, a.2].

Prawda bowiem, będąc fundamentalną wartością poznawczą człowieka, a zatem komunikując go poniekąd z ontycznym układem i treścią rzeczywistości, jest gruntem w personalnej jego realizacji. Wynika z tego, że na drodze dokonywanych ciągle intelektualnych racjonalizacji rozum musi mieć nieustanny kontakt poznawczy z realnymi treściami, czyli paralelnie do jego rozumowań, musi następować realna intuicja ich istnienia. Człowiek jako reflektujący rzeczywistość podmiot poznania cechuje się całkowicie naturalną zdolnością ciągłej eksploracji tychże treści oraz rozmaitych

ich aspektów, co powoduje, iż dane mu w poznaniu przedmioty są przez niego rozumiane, ponieważ samo poznanie jako takie jest swoistą *platformą* synchronizującą go z tym, co i w jakikolwiek sposób istnieje [Krąpiec X: 133nn; XI: 139; XII: 27-28].

Uwaga ta dodatkowo przekonuje, że struktura rzeczy dana w poznaniu jest analogiczna do tej, jaka zachodzi w przedmiocie poznania, a więc w samej rzeczy. Oznacza to, iż intencjonalny aspekt pojęcia i sama dana w poznaniu treść odsłaniają tę samą rzeczywistość. Tak zatem, istnieje jeden przedmiot poznania, jakim jest istniejący przedmiot, co wynika z samego układu świata. Biorąc pod uwagę metafizykalną interpretację materii należy stwierdzić, że w aktach poznawczych dochodzi do *styku* z bytem, o ile jest on *zorientowany* materialnie. Prowadzi to do konstatacji, że każde pojęcie kształtuje się na swoistą miarę bytu – bytu materialnego, tzn. chwyta „istność" tego, co jest (z natury) materialne. Naturalnie, przy wspomnianej strategii metafizykalnej, taka uwaga odnosi się także do rzeczy (z natury) niematerialnych z tej racji, iż i one są poznawane *na sposób* owych „istności". Znamienne jest to, że dotyczy to również (ludzkiego – z natury ograniczonego) sposobu poznania Boga, ponieważ w istocie nie dysponujemy jakąkolwiek ideą, czy myślą „oderwaną od *podszewki* wyobrażeniowej, materialnej". Tak więc, „nawet najwznioślejsze pojęcia – Boga, ducha – noszą ślady materii, w sensie nie tylko pochodzenia skonstruowanych niematerialnych treści od przedmiotów materialnych, a przez to samo zmysłowego poznania, ale także materialnej *obróbki* skonstruowanych pojęć" [Krąpiec XIII: 34-35; II: 91; X: 134].

Jak stąd wynika, poznanie ludzkie jest zrozumiałe i komunikuje swoje treści jedynie wtedy, gdy jest zrelacjonowane do świata. Dlatego też, pomimo, że w bycie (realnym przedmiocie) na kanwie ujęć transcendentalnych zamiennym z prawdą, „wystąpi w którymś momencie analizy zupełnie jasno przyporządkowanie bytu do poznania intelektu", niemniej jednak „będą istniały takie momenty analizy bytu, w których nie wystąpi jego relacja do dziedziny poznawczej". Podkreśla to zasadność pluralistycznej koncepcji rzeczywistości, która – jako wieloaspektowo złożona – przede wszystkim *ujawnia się* przez akt istnienia i proporcjonalną względem niego treść. Dlatego też, pojawia się tutaj wniosek, iż w zasadzie to nie „sposób poznania powoduje odróżnienie stron treściowo-istotowej i istnieniowej bytu", lecz sam układ świata „zmusza ostatecznie do wyróżnienia tych właśnie stron bytowych" [Krąpiec X: 100; II: 368].

Prawda w jej aspekcie ściśle ontycznym, jak i – wtórnie – epistemicznym komunikuje bytowy i poznawczy stan nadprawdziwości, który zachodzi jedynie wówczas, kiedy ma miejsce fundamentalna afirmacja ujawniająca się na dwóch płaszczyznach –

(1) afirmacji istnienia przedmiotu, jak również

(2) afirmacji istnienia podmiotu.

Pojawiające się tu bezznakowe i spontaniczne (bezpośrednie) poznanie rzeczy jest punktem wyjścia poznania, co sprawia, że jest poznaniem niepowątpiewalnym.

Poniekąd jest to epistemiczna racja bytu samego poznania, ponieważ umożliwia poznawczy kontakt poznającego podmiotu z poznawanym światem.

Przywołany fakt pierwotności ujęcia bytu przekonuje o zachodzeniu przytoczonego tu stanu epistemicznej nadprawdziwości. Ta ostatnia jest ontyczną *conditio qua non* tego, aby jakiekolwiek akty poznawcze pochodne, takie jak sądy, pojęcia, czy w końcu rozumowania były (poznawczo) dorzeczne. Nadprawdziwość poznania stanowi zatem absolutnie wyjściową rację realizmu – tak samych bytów jako przedmiotowego *otoczenia* człowieka, jak i jego samego, czyli koniecznego *ogniwa* poznawczych aktów. Można w związku z tym powiedzieć, że rzeczone tutaj nadprawdziwe aspekty ludzkiego poznania są spontanicznie i bezpośrednio afirmowane i to do tego stopnia, iż wydają się stanem całkowicie naturalnym. Z kolei idące za nimi stany „prawdziwości" są powiązane „z odsłonięciem pośredniczenia i ukazaniem charakteru tego pośredniczenia". Prowadzi to do konstatacji, iż – jak mówi M.A. Krąpiec – „ujrzenie i uznanie koniecznego powiązania orzecznika z podmiotem jest uwarunkowane odsłonięciem" poznawczych i językowych znaków jako „pośredników" [Krąpiec XI: 136-138; XII: 43-44; zob. także Tupikowski 2012: 7-22].

Perspektywa tych wyjaśnień prowadzi ponadto do wniosku, że byt jako istniejący jest naturalnie poznawalny, a zatem odsłania się jako (przynajmniej częściowo) zrozumiały, czyli – jako przyporządkowany intelektowi – „uzgadnialny". Z tego wynika, że realizm bytu jest drogą „komunikatywnego" ludzkiego poznania. Stąd wypływa wniosek, że:

(1) w punkcie wyjścia „rzeczowość bytu" jako „układ określonej dla danej natury treści", jest platformą, na bazie której można –
(2) tworzyć pojęcia o danej rzeczy, czego z kolei efektem jest
(3) „wydawanie sądów [...] o rzeczy".

Naturalnie, należy tu pamiętać o tym, że poznając na sposób pojęciowy samą „*rzeczowość* bytu", można ująć ją jedynie w niektórych aspektach [Krąpiec XXII: 24].

Dla wyakcentowania więc epistemicznego rozumienia prawdy ważne jest to, że to sam przedmiot jako dorzeczny stanowi wystarczającą rację poznawalności (racjonalności – LBZ). Istotne jest to tym bardziej, gdy podkreśla się fakt, że prawa bytu są jednocześnie regułami (logicznego) myślenia, ponieważ nie istnieją prawa rozumienia oderwanego od rzeczywistości – właściwego przedmiotu aktów poznania. Racjonalność jest zatem nieodzowną *cechą* samego bytu. Takie ujęcie sprawy potwierdza sam realizm ludzkiego poznania, czyli w zasadzie konieczne powiązanie go ze strukturą świata, który – jako ontyczna sieć pluralistyczna – jest przejawem porządku pierwotnych zasad bytu i poznania.

Stanowisko M.A. Krąpca jest w tym kontekście bardzo wyraziste. Podkreśla on to, że całe *spectrum* poznania intelektualnego zawsze jest powiązane z rzeczywistością i wyłącznie jej dotyczy, a zatem „nic nie ma w myśli, co by nie było jakoś pochodne od bytu" w takim znaczeniu, iż intelekt jedynie wtedy jest zdolny do podejmowania swoich poznawczych operacji, kiedy „jest swoiście połączony z bytem",

a więc wszystko, „co w intelekcie się *uświadamia*, to w bycie stanowi jakąś realną treść lub jest od niej w jakiś sposób pochodne" [Krąpiec VII: 103. 133].

W opinii zatem Autora *Teorii analogii bytu*, wszelkie akty poznawcze człowieka mają charakter pasywny, co oznacza, iż asymilują one te prawa, jakimi rządzi się sama rzeczywistość. Tak więc, zgłębianie istoty rzeczy jest nieustanną eksploracją jej inteligibilności. Analiza rzeczy maksymalistyczna odsłania jednak incydentalność ich istnienia oraz ontyczną *kruchość* treści (komunikuje to IP), a zatem i ich niewytłumaczalność w obszarze racjonalności, co z konieczności ukierunkowuje na afirmację istnienia (Osoby) Boga, który jest racją tak istnienia, jak i zrozumiałości (w zgodzie z LIB). Dlatego też, w jego przekonaniu:

(1) „najpierw analizujemy sam układ rzeczy, ich naturę, ich skłonności i celowe związki", a
(2) „jako konieczną rację rzeczy przygodnych dostrzegamy Byt Konieczny, stojący u podstaw dorzeczności samych bytów przygodnych" [Krąpiec III: 100; VII: 440].

Tomistyczne rozumowanie M.A. Krąpca (ChL_T), oczywiście odmienne niż podejście anzelmiańskie (ChL_A), odsłania dwa aspekty analiz:

(1) eksponuje prawdę, że Bóg jako racja bytu ostateczna *ujawnia się* zawsze u kresu uzasadniania bytów przygodnych (*granicznie* niekoniecznych);
(2) tym samym owa Przyczyna *ukazuje się* u źródeł wszelkiego reflektowania bytu niekoniecznego, ponieważ bez niej byłby on całkowicie niedorzeczny – nie posiadałby on ani racji bytu, ani racji jakiejkolwiek inteligibilności (wewnętrznej i – analogicznie – zewnętrznej racjonalności).

Umacnia to wcześniej już poczynione ustalenie, iż epistemiczne działania osoby ludzkiej ujawniają swą bierność, czyli asymilując ontyczne zasady świata, dostrajają się do jego ontycznej (z natury inteligibilnej) struktury. Tak więc, wyjaśnianie rzeczywistości opiera się na swego rodzaju *współpracy* ludzkich aktów poznawczych z realną strukturą świata, który jest ontycznie dorzeczny i racjonalny. Należy wyprowadzić stąd wniosek, że prawda znajduje się w naturalnym polu zanurzonego poznawczo w świecie podmiotu i jako taka (jej aspekt ontyczny) osadzona jest na (z natury) poznawalnym jego układzie. Trzeba też wyartykułować tutaj i to, że prawdziwość jest odzwierciedleniem adekwatności danych poznawczo faktów z *rejestrującą* je myślą, gdyż sama owa adekwatność nie jest sama z siebie mniej czy bardziej (prawdziwościowo) adekwatna, co prowadzi do wniosku, iż w swoim klasycznym pojmowaniu prawda jest niestopniowalna. Tak zatem, sama prawda jest nie tylko „podobieństwem", ale także swoistym „dorównaniem", a ono albo zachodzi, albo nie zachodzi. Dlatego też – jak wspomniano powyżej – prawda „nie może wzrastać lub maleć", z czego wynika, że – z ontycznego punktu widzenia – cały byt

jest prawdą, a więc – choć tylko aspektywnie – na sposób prawdziwościowy, wykluczający sprzeczność i fałsz, może być poznawany [Krąpiec II: 104].

Zauważmy zatem, iż metafizyczna interpretacja ontycznego układu świata pokazuje, że racjonalnym, a więc i dorzecznym kryterium umożliwiającym separowanie prawdy od jej zaprzeczenia (fałszu) jest oczywistość – oczywistość natury przedmiotowej. Ontyczna kompozycja rzeczywistości odsłania się zatem jako racjonalna, uzasadnialna, nosi na sobie naturalną *zdolność* bycia odpoznaną. Dlatego też byt, będąc przedmiotem poznawczych ujęć intelektualnych, poprzez swoją czytelność (inteligibilność) dostarcza koniecznych przesłanek (kryteriów) poznania cechującego się pewnością (LBZ). Zwracał na to już wcześniej uwagę J.L. Balmes, ale w podobnym duchu rozumuje także M.A. Krąpiec, kiedy podkreśla fakt, że owe warunki tego pewnego (niewątpliwego) poznania lokują się w układzie (naturze) samego bytu. Ten bowiem, jako poznawany, swoją własną oczywistością *nakłania* poznający go intelekt do formułowania o nim adekwatnych (prawdziwych) sądów. To właśnie powoduje, że oczywistość – oczywistość obiektywnie ujmowanego przedmiotu staje się (ostatecznym) kryterium prawdy [Krąpiec II: 105].

Skonstatujmy zatem, iż nadrzędnym kryterium wszelkiej prawdy, kryterium dystynktywnym poznania prawdziwego od poznania zdradzającego fałsz jest przedmiotowa (obiektywna) oczywistość bytu. Ten ostatni, będąc właściwym przedmiotem poznania, poprzez to, czym jest (istniejącą treścią), komunikuje sobą swoją własną poznawalność, przez co też „dostarcza warunków poznania", które jest niepowątpiewalnie pewne i epistemicznie „jasne". Wyjaśniając ową poznawczą prawidłowość Autor *Realizmu ludzkiego poznania* dodaje: „nasze prawdziwościowe poznanie wraz ze wszystkimi jego cechami ostatecznie rozumiemy przez oczywiście dany przedmiot intelektualnego poznania [...] bez którego" – jak sądzi –

(1) „nie byłoby ani samego poznania", ani –
(2) rozwijającej się na kanwie poznania *oswobodzonej* abstrakcyjnej myśli",
jak również –
(3) „żadnych myślowo-twórczych konstrukcji poznawczych".

I kończy tę myśl ostatecznym wnioskiem: „Wszystko to jest *nabudowane* na pierwotnej oczywistości przedmiotowej, która zmusza myśl do uzgodnienia się z nią" [Krąpiec VIII: 291].

Wniosek powyższy komunikuje tę treść, że to sama wewnętrzna konstytucja bytu jako istniejącej istoty, która jest dla intelektu czytelna, sprawia iż jest on zrozumiały. Można w związku z tym powiedzieć, że nie domaga się on żadnych dodatkowych uzasadniających go tropów, ponieważ poniekąd sam *przemawia* swoją (naturalną) oczywistością. *Nakłania* on niejako intelekt do afirmacji, tzn. do tego, że:

(1) istnieje
oraz istniejąc –
(2) realizuje konkretną treść.

Oznacza to konsekwentnie, że rzeczona wyżej zrozumiałość (inteligibilność) bytu, jego przedmiotowa oczywistość nie przydaje mu jakichkolwiek nowych właściwości, gdyż w istocie każda jego właściwość jest zapodmiotowana (wyjściowo) w samym jego pojęciu. Natomiast należy dodać, że przywołana tutaj poznawcza jego czytelność jest naturalnym gruntem dla utworzenia tego *dodatkowego* pojęcia o nim samym, jakim jest prawda. Oznacza to więc, iż sedno ludzkiego poznania stanowi przedmiot – bogactwo jego treści, która jest ostatecznym kryterium prawdziwości tegoż poznania [Krąpiec XXII: 25; II: 137].

3. Kreacja, czy lektura prawdy?

Na tym etapie analiz, to znaczy reflektując poznawczą aktywność podmiotu pod kątem odpoznawania prawdy przypomnijmy, że *pierwotnym* punktem wyjścia w opisie i rozumieniu eksploracyjnego *styku* człowieka z otaczającym go światem jest poznanie spontaniczne (poznawczo wyjściowe). W tym kontekście, czyli w obszarze poznania przednaukowego, a zatem na płaszczyźnie podstawowej formy kontaktu z rzeczywistością człowiek *czyta* wszystko to, co w owym naturalnym (pierwotnym) sprzężeniu ze światem mu się *narzuca*. Poznanie rozumowe sprawia, że byt, a więc to co (i jak) istnieje, jest epistemicznie *przystępny*, gdyż odsłania sobą określony, dorzeczny i racjonalny układ. Byt jest zatem sam w sobie swoiście *wytłumaczalny*, ontycznie zrozumiały, co też ostatecznie sprawia, że w swojej naturze jest tym, czym jest – zdeterminowaną ściśle treścią. Ujmowana w perspektywie pierwszych zasad (bytu i poznania) rzeczywistość, głównie na kanwie zasady racji bytu, jest (po prostu) – wbrew wszelkim odcieniom sceptycyzmu – poznawalna, naturalnie *czytelna*.

Oznacza to, że natura intelektu człowieka cechuje się przyrodzoną mu receptywnością, czyli zdolnością afirmacji i poznawczej asymilacji treści, które jawią się w obszarze jego percepcji. Owszem, warto już teraz zaznaczyć, że to sam układ ontyczny świata *obliguje* go poniekąd do twórczej (poznawczej) aktywności. Jako pytajny, w swej treści sproblematyzowany, daje się wyjaśniająco *czytać* i porządkować. Prowadzi to do wniosku, iż jeśli w rzeczywistości występuje jakiekolwiek realne działanie – sprawstwo, to oznacza tym samym, iż występuje taki (rzeczywisty) czynnik przedmiotowy, który to działanie ukonkretnia oraz determinuje, dzięki czemu realnie ma ono miejsce.

3.1. *Algorytm* istnienia i prawdy

Punktem wyjścia wszelkiej racjonalnej refleksji – jak podkreślano to wielokrotnie powyżej – jest pojęcie *bytu*, które ujmuje wszystko, co (i jak) realnie istnieje. Tak zatem, płaszczyzna poznawcza, będąca swoistą narracją na kanwie tego, co istnieje (świata) oraz płaszczyzna językowa, stanowiąca pole komunikowalności stanów

poznawczych, dla zagwarantowania swojej intersubiektywności i sprawdzalności odnoszą się nieustannie do tej podstawy, jaką wyznacza istniejąca realnie treść. Wynika stąd, że jakiekolwiek odpoznawane i komunikowane treści mieszczą się w siatce tworzonych ciągle i doprecyzowywanych pojęć (sądy predykatywne). Natomiast samo istnienie – akt istnienia rzeczy pozostaje wyłącznie domeną ujęć sądowych (sądy egzystencjalne). Zwraca na to uwagę św. Tomasz z Akwinu w swoim traktacie *De Trinitate*, gdzie możliwość poznania istnienia (aktu bytu) wiąże z sądem („iudicium respicit esse" – q. 5, a. III). Wypływa stąd zatem ten fundamentalny wniosek, że istnienie jako istnienie (akt realnego istnienia) żadną miarą nie zawiera się w pojęciu *bytu* – tego, co jest, w sensie – jest „czymś", jakąś rzeczą [por. Krąpiec XIII: 65; zob. więcej w analitycznej interpretacji: Geach 1950]. Oznacza to, że zarysowany powyżej zborny system bytu, jego poznania oraz komunikowania bazuje na tym wyjściowym polu, jakim jest byt; *najpierw* byt w jego bytowości – istnieniu, *wtórnie* zaś w jego bytowości – treści.

W świetle powyższych uwag odsłania się zasadność analitycznego rozważenia następujących (wyjściowych, projektujących) tez:

(1) nie ma *symetrii* pomiędzy aktem istnienia a prawdą, ponieważ prawda bez (aktu) istnienia nie istnieje (nie jest prawdą). Istnienie jest absolutną prawdą (J.L. Balmes ma rację, kiedy twierdzi, przypomnijmy, że Bóg jest wyłączną, absolutną zasadą prawdy)[229];
(2) zatem nie zachodzi tutaj prosta, implikacyjna proporcja: „jeśli (ponieważ) istnienie, to prawda". Wyjaśnienie: działa to tylko na gruncie rozumienia prawdy w sensie ontycznym – *ens et verum convertuntur*, ale nie epistemiczny-logicznym, a przecież z tym drugim mamy *normalnie* do czynienia. Pisze przecież o tym właśnie Doktor Anielski w swojej definicji prawdy – jej korespondencyjność zakłada istnienie podmiotu i przedmiotu. Prawda więc jest *szczeliną* pomiędzy nimi (wydaje się więc, iż to prawda jest bytem *prawdziwym*);
(3) dzieje się tak z uwagi na to, że istnienie (akt istnienia) jest „czyste" – jest ujmowane wyłącznie przez nośnik, jakim jest sąd egzystencjalny (on właśnie ujmuje również prawdę w sensie ontycznym). Tymczasem prawda w sensie logicznym *wymyka się* tym sądom, natomiast *wikła się* w sądy predykatywne, bo jedynie te ją komunikują;
(4) istnieje tu zatem pewien *algorytm*: trzeba przejść pomiędzy różnicą (*szczeliną*) między istotą a istnieniem, by *doświadczyć* prawdy. Wchodzą tu jednak w grę nie tylko czynniki przedmiotowe, ale także podmiotowe (wypływające z pola

[229] Współbrzmi to z tezą postawioną przez Akwinatę: „W umyśle Bożym prawda znajduje się w sensie właściwym i jako pierwszym swym miejscu, a w ludzkim umyśle – w sensie właściwym, lecz pochodnym" [Ver., q. 1a, 4c]. Wynika z tego, że Bóg jest „samą Prawdą, najwyższą i pierwszą" [STh, q. 16a 5c].

świadomości). Poznanie (prawdy) nie jest możliwe bez (aktywnej roli) podmiotu ją odczytującego;

(5) wynika stąd, że arystotelesowsko-tomistyczne (realistycznie) brzmiące ustalenie: „jestem, więc myślę", posiada – z podmiotowego, kartezjańskiego punktu widzenia (z tego punktu wyjścia) swoiste *lustrzane odbicie* – „myślę, więc jestem";

(6) istnienie (akt istnienia) jest poznawalne, ale samo w sobie (istnienie jako istnienie) jest *niewidzialne*. Dlatego też z ludzkiej perspektywy poznajemy Boga, ale Go *nie widzimy* (biblijne Bóg jest Duchem [J 4,24] – jest Bytem Niewidzialnym). Widzialna zaś i poznawalna (w sensie jej *czytania* – czytania prawdy) jest treść (istota, natura rzeczy);

(7) bytem jest coś *pomiędzy* aktem istnienia i istotą (wspomniana wyżej *szczelina*), to znaczy w owym *pomiędzy* zasadza się jego rozumienie (natura, czy to, co sprawia, że jest tym, czym jest);

(8) zarówno interpretacja bytu egzystencjalna, jak i esencjalna są swoiście *skrajne*. Nie zachodzi tu bowiem ich *zwykłe* ontyczne połączenie. Byt – każdy byt, poza Bytem niewidzialnym (Bogiem), nie jest samym istnieniem, ani samą istotą (treścią)[230];

(9) na tym w zasadzie polega partycypacja bytu, ponieważ Bóg *wchodzi* w świat jako jego przyczyna (Istnienie Czyste) sprawcza, wzorcza i celowa; nie wchodzi natomiast – jak już to zastrzegano poprzednio – jako jego przyczyna materialna. Z tego wynika, że z istnieniem (aktem istnienia) należy wiązać przyczynowanie sprawcze, wzorcze oraz celowe, natomiast z istotą (treścią) należy wiązać materię – oczywiście, w jej interpretacji metafizykalnej, nie zaś fizykalnej;

(10) bytem zatem w jego interpretacji kauzalnej jest to:
(10') „że istnieje" – oraz –
szczelina (*pomiędzy*)
(10") „że jest tym, czym jest".

Warunkiem (przyczyną) jest zatem istnienie (jego akt – „jeszcze niewidzialny"), a czymś zrealizowanym (ujawniającym się – „już widzialnym", a przez to i poznawalnym) jest treść (na gruncie TN uwaga ta, zwłaszcza w obrębie ChL_T wydaje się dogodnym tłem dla refleksji na gruncie Inkarnacji Boga).

[230] Warto w tym miejscu przywołać główne *ostrze* fenomenologii daru J.-L. Mariona, który w swoim sztandarowym dziele *Bóg bez bycia* stawia tezę, iż metafizyczne utożsamianie Boga z (1) bytem, byciem oraz z samym (2) istnieniem jest fundamentalną formą idolatrii powodującej czynienie z Boga (prawdziwego, czyli Boga poza byciem, poza istnieniem) Idola [zob. Marion 1996: 22. 78-81; zob. także Pospiszyl 2011, zwłaszcza, s. 271nn].

Dodajmy tutaj, że ciekawą propozycję w obszarze *traktowania* prawdy podsuwa R. Ziemińska w swojej koncepcji „hierarchicznego pluralizmu". Zauważa ona, że istnieje wiele, swoiście kompatybilnych, pojęć prawdy i w związku z tym, nie wszystkie z tychże pojęć muszą być „równorzędne", czego efektem jest to, iż „uprzywilejowaną pozycję może zajmować klasyczne pojęcie prawdy", która jest „radykalnie obiektywna", w tym znaczeniu, że – jak mówi – „umożliwia racjonalność *wszelkiego* dyskursu: służy do uogólnień, rozumowań, użyta jest w prawach logiki, łącznie z zasadą niesprzeczności i tym samym stanowi zasadę racjonalnego myślenia". Podkreśla tu R. Ziemińska, że pozostałe pojęcia prawdy nie posiadają tak powszechnego znaczenia i w związku z tym „pełnią funkcję lokalną" w rozmaitych, szczegółowych polach namysłu, jak się to dzieje na przykład w obszarze analiz matematyki, na płaszczyźnie dyskursu religijnego, czy też w moralności, estetyce itd. Refleksja ta odsłania zatem „dwustopniową strukturę, w której jedno radykalnie obiektywistyczne pojęcie prawdy odróżnia się od mnogości jego subiektywistycznych odpowiedników" [Ziemińska 2013: 39].

3.2. Ostateczna racja prawdy

Ostateczną, ale w toku przeprowadzonych analiz – pierwszą, to znaczy absolutnie podstawową racją prawdy jest osobowy Bóg. „Jeżeli relacja epistemiczna jest w swojej podstawowej warstwie zawsze relacją receptywną i aletyczną zarazem – zauważa w swoich badaniach S. Judycki – to należy powiedzieć, że dla każdego skończonego podmiotu poznającego poznanie jest [...] zawsze i wyłącznie partycypacją". W związku z tym podkreśla, że jedynie „dla podmiotu nieskończonego nie ma różnicy pomiędzy poznawaniem a wytwarzaniem (kreacją)". Natomiast w odniesieniu do wszelkich podmiotów poznających przygodnych (skończonych) rzeczona wyżej epistemiczna relacja musi z konieczności opierać się „na udziale w czymś, czym one same nie są". Dzieje się w ten sposób również wówczas, kiedy podmioty poznające reflektują swoje własne stany świadomościowe.

Rodzi to, oczywiście, pytanie o to, czym to coś jest, w czym poznawczo uczestniczą owe skończone podmioty w sytuacji, gdy poznają i reflektują przedmioty inne (rożne) od nich? S. Judycki twierdzi, że w tym właśnie miejscu możliwe do akceptacji ujęcia „rozchodzą się". W przypadku afirmacji sądu, iż „istnieje Bóg, jako wszechmocna i dobra istota, zdolna do ciągłego stwarzania, wtedy poznanie jest udziałem skończonych podmiotów w nieskończonej rzeczywistości Boga". Naturalnie, partycypacja ta może się realizować „na rożne sposoby". Sposób znany człowiekowi jako podmiotowi poznającemu[231] „jest prawdopodobnie bardzo ograniczony ze względu na sposoby kategoryzacji, którymi dysponujemy, ze względu na nasze

[231] Na temat tego specyficznego postępowania poznawczego, jakim jest pojęciowanie i kategoryzacja zob. Piłat 2012: 288-293.

ograniczone zdolności do rozumienia tego, co kategoryzujemy oraz ze względu na formy naoczności, jakimi dysponujemy". Wynika stąd wniosek, że w tej perspektywie poznanie ludzkie jest:

(1) „obiektywnym udziałem w czymś rożnym od nas samych"
oraz jeszcze czymś więcej, bo –
(2) jest „czymś w rodzaju nigdy niemogącego się zakończyć święta". Suponowanie jednak – przypomnijmy raz jeszcze – jakiejś innej wyjaśniającej perspektywy ustawia nas, jako podmioty poznające, w „sytuacji [...] trudnej do oceny" [Judycki 2012b: 46-47].

W kontekście powyższych ustaleń dodajmy również, że zagadnieniem ściśle związanym z rozumieniem sposobu aletycznego działania Boga jest doktryna na temat idei (wzorów) w Jego intelekcie. Zauważmy zatem, że M.A. Krąpiec, idąc za intuicją Akwinaty, podkreśla, iż idei w umyśle Boga jest tyle, ile istnieje przedmiotów (rzeczy), nieposiadających racji swego (za)istnienia, jak również swojej, względnej przynajmniej, poznawczej zrozumiałości. Jak z tego wynika, nie jest to jedna Boska idea (ogólna), która dotyczy wszystkich rzeczy, lecz jest ich (nieskończenie) wiele, przy czym rzeczona tutaj mnogość idei nie stoi w opozycji do prawdy o absolutnej prostocie, doskonałej niezłożoności Boga w Jego naturze (LIB). Wynika stąd, iż – naturalnie w osłonie poznawczej tajemnicy – owe idee istnieją na sposób *czegoś* (prostotą Boga) jednego. Oznacza to dalej, że Bóg, jako byt absolutnie niezłożony, nie posiadając wielości tychże idei od strony sposobu poznania (nie zaś przedmiotu, gdyż jest wiele), ma w tym względzie jedną tylko ideę, którą w istocie jest On sam w swojej naturze [Krąpiec III: 64nn; VII: 382].

Mówiąc o Bogu będącym ostatecznym (osobowym) źródłem prawdy, zasadne wydaje się poczynienie dodatkowych jeszcze wyjaśnień na kanwie dwóch aspektów istnienia idei w Jego Intelekcie. Otóż idee są:

(1) sposobem poznania Boga
oraz
(2) w istocie są one Jego poznaniem, które ze swej natury – jak już była mowa wyżej – jest poznaniem kreacjonistycznym (E. Gilson sądzi, że „stworzenia preegzystują w Bogu jako formy poznawcze", a zatem preegzystują „pod postacią idei" – Gilson 2003: 154-155).

Jak się zatem wydaje, jest to całkowicie uprawomocniona baza uznania istnienia mnogości idei w umyśle Boga. Wszystko bowiem, cokolwiek istnieje, jest koniecznie względem Niego pochodne. Można więc stwierdzić, iż działanie, sprawstwo Boga jest ewidentną ekspresją Jego absolutnego poznania. Oznacza to, że jest tym samym uwypukleniem Jego mocy stwórczej w stosunku do każdego (powołanego do istnienia) bytu. Należy w związku z tym powiedzieć, że w intelekcie Boga tyle jest idei, ile jest istniejących bytów. Każda rzecz, która (realnie) istnieje i jako taka jest poznawana przez Boga, posiada swoją indywidualną (unikatową) ideę, co na-

turalnie – przypomnijmy – nie prowadzi do wniosku o jakiejkolwiek złożoności Boskiej istoty. Dodajmy, że reflektując tę kwestię w aspekcie sposobu poznawania, należy skonstatować, że istnieje tylko jedna idea. Wszak Bóg, pełnia doskonałości, dzięki idei swej Boskiej natury – natury nieskończenie partycypowalnej – *widzi*, bądź też wyrażając się bardziej precyzyjnie – poznaje każdą indywidualną (konkretną) rzecz poniekąd *ad extra* [Zdybicka 1972: 165nn; Krąpiec X: 110-111; Tenże IV: 187].

Kontynuując tę myśl dodajmy, że w ostatecznościowym (maksymalistycznie metafizycznym) wyjaśnianiu świata należy przywołać raz jeszcze konieczność odwoływania się do jego racji zewnętrznych, tak jego istnienia, jak i inteligibilności. W tym świetle okazuje się, iż każda rzecz, będąc koniecznie pochodną od Boga, powtórzmy – w istnieniu oraz wszelkiej zrozumiałości, odznacza się swoim indywidualnym *charakterem*, posiada swój odrębny – jakkolwiek analogiczny – *sposób* bytowania. Oczywiście, wiąże się to również z ujęciem rzeczy w obszarze jej istnienia, jak i działania celowego, które jest gruntem ontycznej harmonii i porządku kosmosu. Jednakże w samym horyzoncie analizy celowości „nie możemy wiedzieć – wyjaśnia M.A. Krąpiec – czy tego rodzaju myśl – LOGOS – jest zmieszana z bytem przygodnym, czy też w stosunku do tego bytu jest transcendentna, czy wchodzi ona w skład bytu i materii, czy też odeń jest zupełnie odłączona. Naturę LOGOSU – argumentuje nieco dalej – będącego racją celowości przyrody, odkrywa dopiero analiza metafizyczna w filozofii pierwszej, niemniej jednak zasada celowości stawia nas w obecności myśli, od której, jako racji, zależy rzeczywistość porządku, realizm celowości" [Krąpiec II: 187; Tenże VII: 382].

Tak zatem, zarysowuje się w tym kontekście konieczność podkreślenia realnych konsekwencji w odniesieniu do bytowego układu całej rzeczywistości. Jeśli bowiem funkcjonowanie przyrody, która z natury swej jest pozbawiona zdolności intelektualnego poznania, naprowadza na istnienie i działanie organizującej ją myśli, to także teleologizm działania tejże natury jest także przejawem działania intelektu. Tak zatem, fundamentalną racją dla afirmacji obecności i działania „myśli porządkującej" jest ład, jaki ma miejsce pomiędzy różnorakimi elementami wobec celu, czyli właściwego przedmiotu (kresu) dążenia. Ontyczna harmonia wynikająca z LBZ jest bowiem niemożliwa do ujęcia i zrozumienia poza (ontycznie) synchronicznym ujęciem samego celu oraz środków, z jednoczesną ich *paralelą* między sobą, jak i samym celem taką strukturą, aby wszystkie składowe do owego celu (kresu) rzeczywiście prowadziły. Wynika stąd wniosek, że taki fakt – źródło racjonalności, może występować wyłącznie w intelekcie, który ze swej natury jest niematerialny, to znaczy w sytuacji, gdzie istnieje możliwość jednoczesnego, a przy tym integralnego uchwycenia wszystkich *detali* – składowych relacji z jej kresem (celem). Sama zaś materia ze swojej wewnętrznej natury, „stykając się – jak mówi M.A. Krąpiec – między sobą krańcami swej rozciągłości (nie ma materii nierozciągłej) jest wewnętrznie niezdolna do zrealizowania ładu i przyporządkowania do celu" (Krąpiec II: 188-189).

Teleologia kosmosu, i to już we wstępnej fazie namysłu metafizycznego, pozwala odnotować to, że w najbardziej podstawowym sensie jedynym bytem, który na mocy swej własnej natury jawi się jako samozrozumiały (posiada rację swego istnienia i zrozumiałości w sobie samym), jest Bóg. Należy stąd wyprowadzić konkluzję, że skoro cały układ rzeczy nieposiadających w swej ontycznej strukturze racji istnienia, a przy tym z konieczności odwołując się do zewnętrznej racji swego (za)istnienia oraz działania, odwołuje się tym samym do personalnej, transcendentnej przyczyny, która jest i wytłumaczeniem jego inteligibilności, i zasygnalizowanej powyżej bytowej harmonijności. Dlatego też – jak się wydaje – nie jest możliwe zrozumienie inteligibilności rzeczy, czyli jej zrozumiałości (*czytelności*) bez jej absolutnie niezbywalnego zrelacjonowania względem Intelektu Boga. Wszystko więc, cokolwiek (i w jakikolwiek sposób) istnieje, jest inteligibilne, a zatem odnosi się (koniecznościowo) do umysłu Boga [Krąpiec XIV: 212; Tenże IX: 243].

Analizy powyższe pokazują, iż pochodność (niekoniecznośc) rzeczywistości jest *czytelna* (zrozumiała) jedynie w polu koniecznej afirmacji Boga (Prawdy Transcendentnej), który jest racją wszelkiego istnienia. Oznacza to, że taki Byt, który ze swej natury jest Istnieniem i źródłem istnienia, jak również partycypacji (wynika to z samej LIB), jest przez to samo racją jego „zrozumialnej", czyli inteligibilnej natury (ARB). Jak więc widać, danymi wyjściowymi są „dane egzystencjalne". To one, zwłaszcza na płaszczyźnie wyjaśnień RMSB w odsłonie CHL_T stanowią punkt wyjścia w samym poznawaniu natury rzeczy, jak i docieraniu do jej ostatecznych przyczyn [Krąpiec VII: 381]. Aspekt więc bytu egzystencjalny, jak i aspekt epistemiczny, wskazują na ten sam – spójny i uporządkowany *wizerunek* świata. To właśnie daje podstawę twierdzenia, że Bóg, poznając w sobie, posiada poznanie rzeczy doskonałe, na sposób szczegółowy. Wynika z tego, że wszystko poznaje w swojej własnej istocie. Innymi słowy, wszystko poznaje poniekąd od *strony* swojego wnętrza. Własną swą istotę poznaje także jako absolutnie, nieskończenie partcypowalną, czyli naturę, która jest nieskończenie otwarta na partycypowanie (w sobie) wszelkich bytów przygodnych.

Prowadzi to do wniosku, że w Boskim poznaniu istnieje tylko jedna idea, którą – w sensie ścisłym – jest Jego własna istota. W jej *wnętrzu* wszystko jest poznawalne i aktualnie poznawane na sposób doskonały i nieskończony. Oznacza to, ponownie zwróćmy na to uwagę, iż poznanie Boga jest poznaniem (absolutnie) prostym. W związku z powyższym, wracając raz jeszcze do faktu partycypacji bytu, należy stwierdzić, że nie istnieje coś w rodzaju partycypacji idei ogólnych, z uwagi na to, iż w intelekcie Boskim takie ogólne idee nie istnieją, a dzieje się tak z powodu doskonałej niezłożoności Jego natury. Poza tym, jak podkreśla Z.J. Zdybicka, Bóg „nie udziela istnienia w ogóle. Takiego zresztą nie ma. To, co istnieje, konkretne byty jednostkowe, jest zawsze zdeterminowane, określone w najdrobniejszych szczegółach" [Zdybicka 1972: 164; Krąpiec VII: 382-383].

Refleksje filozoficzne związane z analizą działania Intelektu Boga odkrywają jeszcze jeden obszar, który tradycja filozoficzna (również tradycja teologiczna) opatruje mianem Boskiej Opatrzności. Podkreśla się tutaj fakt, że Bóg – Stwórca świata, Intelekt – Osobowa zasada Prawdy (LOGOS) prowadzi całą rzeczywistość jako ontyczny układ w pełni od Niego pochodny. Pojawiająca się w tym kontekście kategoria Boskiego *rządzenia* światem oznacza kierowanie całymi strukturami wszystkiego, co istnieje ku ostatecznemu, bytowemu spełnieniu. Tym spełnieniem wszelkich istot, ale w wyróżniony sposób istot rozumnych jest Bóg, co w odsłonie Jego życia (istnienia i działania) osobowego oznacza to, że jest On Prawdą, Dobrem i Pięknem absolutnie maksymalnym. Oznacza to, że swego zatem rodzaju „plan", czy też „schemat" owego personalnego kierowania kosmosem realizuje się w Boskim (osobowym) Intelekcie.

Wspomniany wyżej rys teleologii podkreśla to, że sama natura Boga wyróżnia się innym sposobem istnienia, które jest zupełnie odmienne od sposobu istnienia świata i jego składowych, które są całokształtem rzeczy zmiennych, a więc przygodnych. Tak więc, cały inteligibilny układ bytów istniejących w kosmosie jest koniecznie zrelacjonowany względem Boga jako Źródła, Celu oraz doskonałego Wzoru wszelkiego bytowania i działania, także osobowego – w przypadku człowieka. Uwagi te pozwalają na wyprowadzenie wniosku, że Boska Opatrzność, Odwieczne Boże prawo, to ostatecznie sam Bóg-Osoba, która tutaj ujawnia się szczególnie jako Intelekt kierujący rzeczywistością w tym celu, aby ta realizowała stopniowo swój wewnętrzny cel ostateczny (zgodnie z $RMSB_7$). Pełną jego treść oraz zakres poznaje i zna wyłącznie sam Bóg.

3.3. Prawda w narracji biblijnej

Po dokonaniu krótkich analiz prawdy w jej rozumieniu ściśle metafizycznym – egzystencjalnym, zasadne jest teraz poczynienie kilku refleksji w świetle narracji zawartej w Biblii. I tak, wydaje się, że kluczem do biblijnego – także egzystencjalnego –odczytywania koncepcji prawdy jest opis Boskiej natury zawarty w Księdze Wyjścia [3,14], gdzie Bóg, objawiając się Mojżeszowi, podaje swoje właściwe Imię – „Jestem"/„Jestem, który Jestem"[232] [Bright 1994: 159]. Istnienie, o jakim tutaj mowa, jest istnieniem „Kogoś" (Osoby), a zatem nie tylko „czegoś" (*to oto*). Stąd też, Ten, który odsłania się jako Istniejący, będąc absolutnym „punktem dojścia filozoficznej drogi", objawia się jako Bóg, czyli *przedmiot* religijnej wiary – Bóg religii[233] [por.

[232] Hebr.: „*Ehjeh aszer Ehjeh*".

[233] W swojej chrystologicznej egzegezie czwartej Ewangelii, J. Ratzinger stwierdza, że „ukazuje" ona „rzeczywiście Tego, kim Jezus był. Ukazuje Tego, który nie tylko był, lecz jest. Który zawsze może powiedzieć w czasie teraźniejszym: Jestem". Wyprowadza stąd wniosek, że ewangeliczna narracja św. Jana „ukazuje nam rzeczywistego Jezusa i możemy spokojnie korzystać z niej jako ze źródła mówiącego o Nim" [Ratzinger 2011a: 210; zob. szerzej: tamże, 300-307].

Krąpiec XXIII: 235; zob. Tenże XV: 238-239; XXI: 147-148; zob. Góźdź 2011a: 23nn; Marion 1996: 209. 255; Seewald 2011: 503][234]. W tym kontekście – w kontekście poznawczej nośności religijnej wiary – M. Grabowski formułuje dość ciekawą myślową figurę, twierdząc, iż „Jezus Chrystus – *przedmiot* chrześcijańskiej wiary jest niemożliwością niewymyślalną w porządku ludzkiego umysłu" [Grabowski 2011: 75].

Oczywiście, komplementarność ujęcia tego, kim jest Bóg domaga się swoistego połączenia przekazu Księgi Wyjścia z centralną treścią komunikowaną przez Ewangelie, które objawiając Boga w Trójcy Osób Boskich, koncentrują się na tej *danej* wyjściowej, jaką jest fakt Wcielenia Jezusa Chrystusa ze wszystkimi tego konsekwencjami. W tej perspektywie „Ten, który jest" jest Tym, który stał się Człowiekiem w całej rozciągłości prawdy – prawdy, którą głosił i Prawdy, którą *nota bene* istotowo (ontycznie) był (jest). Dlatego też, czerpiąc z bogactwa myśli M. Blondela, X. Tilliette proponuje, aby „zawsze" mieć na uwadze „całość Słowa Wcielonego", a zatem także Jezusa Ewangelii, Jezusa „trzydziestu trzech lat", a zatem wszystkie „fazy Jego życia". Wynika stąd, że znać Boga w Jego istnieniu i działaniu, to nie tylko znać Go jako „szyfr", czy „symbol", ale dotrzeć do „Jezusa przedpaschalnego i Zmartwychwstałego, [...] chwalebnego, [...] eucharystycznego, [...] wewnętrznego i mistycznego, [...] kapłańskiego, Chrystusa ubogich". Prawda o Bogu objawiającym się w Jezusie z Nazaretu ma swoje źródło nie w „sztucznie zawężonym obrazie", lecz w „chrystologii maksymalizującej" [Tilliette 1996: 142. 145; zob. 298][235].

Zwieńczeniem projektowanego tutaj maksymalizmu chrystologii jest fakt Wcielenia (inkarnacji), który w zasadzie na nowo *definiuje* fakt Stworzenia (kreacji), a jego podstawą jest fundamentalne, metafizyczne rozumienie Boskiej natury jako Istnienia Doskonałego (w ujęciu św. Tomasza z Akwinu – „*Ipsum Esse Subsistens*"[236]). Dlatego też, należy powiedzieć, że owszem, „istotą Boga jest Istnienie nieskończone", ale nie jest ono w jakiś sposób „anonimowe", abstrakcyjne – ono jest na wskroś (ontologicznie) personalne. „Jest ono bowiem – konkluduje K. Góźdź – wyrażone przez *Ja jestem*". Jest więc logiczną (i metafizyczną) kontynuacją i dopełnieniem *obrazu* Boga zaczerpniętego z Księgi Wyjścia, z czego ostatecznie wynika, że „najwyższą racją Istnienia jest Osoba Boża" – Istnienie, które jest Osobą [Góźdź 2011a: 29]. Uwaga ta przydaje nowego wymiaru czynionym dotychczas analizom, gdyż podsuwa nowe, nieznane samemu dyskursowi metafizyki światło – ten mianowicie nowy aspekt tych refleksji, iż ostateczne źródło istnienia i praw-

[234] Zastrzeżenia do egzystencjalnej (i w ogóle ontologicznej) interpretacji tego biblijnego tekstu zgłasza, w horyzoncie swojej koncepcji Boga „bez bycia" J.-L. Marion [zob. Marion 1996: 112nn].

[235] Jej maksymalizm w swojej *pochwale* dyskursu teologicznego wypowiada także J.-L. Marion: „Od słów do Słowa, od Słowa do słów, nieustannie i jedynie w teologii, bo jedynie tam Słowo znajduje w słowach ni mniej, ni więcej, tylko ciało. Ciało tekstu – kontynuuje – nie należy do tekstu, lecz do Tego, który się tam ucieleśnia" [Marion 1996: 21].

[236] Zob. na ten temat analizy R. Goczała [2015: 149-163].

dy ma charakter istotowo personalny[237]. Powtórzmy – przyczyną istnienia-prawdy (Istnienia-Prawdy) jest OSOBA-PRAWDA; Istnienie jest Osobą, LOGOSEM, Bytem – jak podpowiada to wyraźnie ChL_A – nieskończonym, wszechmocnym i doskonale dobrym.

Rysujący się tutaj, zupełnie unikatowy, maksymalizm wyraża się w próbie uchwycenia „tożsamości", jaka zachodzi pomiędzy „tym, Kto objawia, a tym co, a dokładniej – Kto jest objawiony". Jest to jedyna w swoim rodzaju *ekspozycja*, która dotyczy absolutnej „jedności pomiędzy podmiotem i przedmiotem Objawienia"[238]. Apogeum tej *ekspozycji* jest odwieczne Słowo – LOGOS, Jezus Chrystus, co sprawia że człowiek, pomimo kruchości swojego bytu, swych ograniczeń poznawczych i skończoności całej egzystencji, „może przybliżyć się do niewypowiedzianej boskości" i to nie tylko przez konceptualne pośrednictwo swojego intelektu, ale także z tej racji, że rozumny Bóg, to znaczy osobowa Mądrość i Prawda sama „przybliżyła się" do niego. Oznacza to, że Boski LOGOS jest „Prawdą i Rozumem zarazem" i jako taki nadaje absolutny sens całemu światu jako *compositum* osób (ludzkich i pozaludzkich) oraz rzeczy. Wynika z tego, że ludzka, naturalna zdolność myślenia, podejmowania rozumowań, a także religijnej wiary kryje „w sobie coś z Bożego rozumu". Istnieje tutaj także *ruch* odwrotny – szukając prawdy i kontemplując ją, osoba ludzka „uczestniczy w Boskim Logosie", poprzez który Bóg objawił się w sposób pełny. LOGOS jest zatem „ikoną" – „obrazem", co powoduje, że oprócz ujęć rozumu, sam obraz „pozostaje widzeniem wiary", które ze swej natury „musi się przebić – jak się wyraża T. Dzidek – przez Jezusowe człowieczeństwo"[239]. Ten wysiłek jest konieczny z uwagi na to, że wszelkie znaki Bożego działania, także sama Osoba Jezusa Chrystusa, „tkwią w immanencji", a zatem „znajdują się po stronie świata" [Dzidek 2001: 87. 106-108. 132].

Tym kryterium immanencji, a więc pełnego bycia „po stronie świata" odsłanianym przez chrześcijańską teologię spekulatywną, kryterium osobowym jest Jezus Chrystus. Jego przesłanie wydaje się nad wyraz proste – Słowo. On „wypowiada się

[237] Treść tych ustaleń współgra ze słuszną intuicją, jaką wyraża P.T. Geach w pracy *Truth and Hope*, gdzie w rozdziale piątym argumentuje za tym, iż Boga (Jego istnienie i naturę) należy pojmować jako *Truthmaker* – źródło, dawcę, rację (wszelkiej) prawdy [2001: 112].

[238] Uzupełnijmy tę myśl ustaleniem, jakie czyni J. Wojtysiak: „W ramach badania czysto filozoficznego możemy jedynie stwierdzić – podkreśla on – że ontyczna sytuacja człowieka generuje w nim istotną potrzebę objawienia oraz że Bóg – stwórca świata – jest osobą doskonałą i fundamentalnie dobrą. Na gruncie tych dwóch twierdzeń – kontynuuje – przekonanie o faktyczności objawienia jawi się jako przekonanie uzasadnione: mamy wystarczające racje, by spodziewać się, że Bóg się objawił lub objawia. Intuicja objawienia mówi więcej: po prostu zapewnia o fakcie objawienia. Jej świadectwem są wielkie religie świata, które prezentują się jako objawieniowe. Nic więc dziwnego – podsumowuje J. Wojtysiak – że stanowią one przedmiot nadziei i zaangażowania wielu ludzi" [Wojtysiak 2012: 280].

[239] A. Grzegorczyk w swoim studium „ikony w humanistyce obecności" mówi, iż „ikona jest chrystologiczna". Wyjaśnia tutaj, że „prawdziwe piękno, które w niej działa, jest promieniowaniem Boga" [Grzegorczyk 2013: 63].

jako Słowo", a zatem „nie mówi słowa", ale „mówi *o sobie*: Słowo". Dzieje się tak dlatego, że Jezus z Nazaretu mówi o sobie, a przez to „wypowiada siebie w całej pełni". Słowo to „mówi o sobie i nic więcej", gdyż „nic więcej nie pozostaje do powiedzenia poza tym mówieniem mowy w najpełniejszym znaczeniu mówionej, ponieważ wypowiadanej przez mówioną mowę". Wynika stąd, że to mówienie – mówienie (wypowiadanie się) Słowa jest Jego działaniem, jest dokonywaniem wszystkiego tego, „co się stało" [J 1,3]. Słowo *inkarnacyjne* jest zatem konieczne *kreacjonistycznie*. Oznacza to konsekwentnie, że absolutnie żadna mowa ludzka, żaden język człowieka nie jest w stanie „wypowiedzieć Mowy Boga". Trzeba by bowiem „mówić jak On sam mówi". A więc jedynie „Słowo jako Syn otrzymuje od Ojca pełnomocnictwo i polecenie [...], aby mówić". Wypowiadanie się Słowa jest więc Jego wcieleniem – wypowiedzeniem „niewypowiadalnej Mowy".

Wynika z tego, że przywołana powyżej chrześcijańska teologia, musi – w przekonaniu J.-L. Mariona – „udowodnić swoją chrześcijańskość", czyli w refleksji nad sobą samą najpierw „pojmować siebie jako logos Logosu, słowo Słowa, mowę Mowy" [Marion 1996: 194. 196-197]. Intuicja J.-L. Mariona, oprócz *ładunku* teologicznego, posiada wyjątkowo istotny przekaz metafizyczny. Oznacza bowiem, że próba rozumienia Boga – Jego (kreacjonistycznego) istnienia i działania jest dogodnym pomostem dla rozumienia i racjonalnego wyjaśniania natury rzeczywistości. W tym wyjaśnianiu, w autorefleksji szczególne zadanie przypada samemu człowiekowi, który w horyzoncie LOGOSU, SŁOWA, MOWY ma ciągle dorozumiewać swoją własną kondycję, swoją własną – naturalnie pochodną – *logiczność*.

W swoich analizach w obrębie teologii naturalnej M.A. Krąpiec dodatkowo wyjaśnia, że „połączenie metafizyki Księgi Wyjścia i Księgi Rodzaju daje w rezultacie obraz rzeczywistości objawionej, tej mianowicie, że rzeczywistością jako taką – Istnieniem – jest Bóg". Wypływa stąd zatem wniosek, że Bóg permanentnie stwarza, to znaczy udziela aktu istnienia *wszystkiemu* „poza sobą". Tak więc, cała ontyczna *skala* rzeczywistości – tego (treść), co jest (istnieje – *posiada* akt istnienia), jest z Nim, „który istnieje sam przez Siebie", ściśle powiązana [Krąpiec XXI: 148; zob. na ten temat szerzej artykuł Clifforda: 1988][240].

[240] *Księga Rodzaju* wprowadzająca w treść objawienia judeo-chrześcijańskiego rozpoczyna swoją narrację od zakomunikowania jednego z jego fundamentalnych składowych, jakim jest prawda o fakcie stworzenia całej – widzialnej (weryfikowalnej empirycznie) i niewidzialnej (nieweryfikowalnej empirycznie) – rzeczywistości. Już pierwsze jej zdanie stwierdza: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię" [Rdz 1,1]. Wprowadzony tutaj okolicznik czasu („na początku") nie suponuje temporalnego faktora działania Boga, lecz jest afirmacją tezy, iż odwieczny (pozaczasowy) i absolutnie niematerialny Absolut jest przyczyną (za)istnienia świata – jak to później wyrazi św. Tomasz z Akwinu – „całego bytu". Rzeczony tu ontyczny „początek" jest swoistym wstępem do metaforycznego opisu Boskiego dzieła stwarzania zamkniętego w cyklu następujących po sobie dni [zob. Rdz 1,3-24]. Przy czym, ów wstęp wydaje się być fundamentalnym aktem-genezą dla wszelkich działań, które są jego następstwem, co wyraża pointa ostatniego zdania przed rozpoczęciem drugiego opisu stworzenia człowieka – „Oto są dzieje początków po stworzeniu nieba i ziemi" [Rdz 2,4].

Rzeczone powyżej biblijne *połączenie* owocuje zatem nowymi treściami w ramach filozoficznej chrystologii, ponieważ w swej najgłębszej istocie to „antropologia styka się z metafizyką", a więc jedyna w swoim rodzaju „subiektywność, bycie-w-świecie, absolut czy też świadomość, czas, dzieje, wszechświat", wreszcie – sam Bóg. Z tego punktu widzenia można wysunąć tezę, iż filozofia, głównie metafizyka właśnie i TN, jest pojmowana jako wyjątkowa *praeparatio evengelica*, czyli „zarys tego, co lepsze, pragnienie Tego, który daje życie, ruch i byt". Ostatecznie więc, „ten Bóg filozofów – jak mówi X. Tilliette – od Kartezjusza do Husserla, jest dziś Chrystusem teologów"[241]. Dokonuje się tutaj zatem, jak widać, dość specyficzne i wyjątkowo intrygujące „krążenie" rozumu, który wciąż (wbrew pozorom) poszukuje światła wiary i „krążenie" wiary, która domaga się (z)rozumienia. Można w tym miejscu skonstatować, że „chrystologicznemu przeznaczeniu filozofii odpowiada filozoficzne przeznaczenie chrystologii", z czego wynika, iż na dobrą sprawę chrystologia „wspiera filozofię", natomiast filozofia „przebudowuje fundamenty chrystologii" [Tilliette 1996: 298-299; projekt epistemologicznej współpracy teologii i filozofii opisuje J. Bujak: 2007][242].

Intuicyjnie dostępna prawda, jaka stąd wypływa jest taka, że Bóg ze swojej natury (po prostu) istnieje. Stykająca się tutaj, wstępnie antropologiczna i ostatecznie teodycealna perspektywa, komunikuje to, naturalne wydawałoby się ustalenie, iż *objawiające się* tutaj istnienie (Istnienie) nie jest *równoważne*. Zarysowujące się tu „doświadczenie istnienia" ukazuje swoje naturalne (i nadnaturalne) gradacje, poziomy intensywności. Ludzkie istnienie jest istnieniem *bardziej* – jak stwierdza J. Wadowski – niż istnienie zwierząt; istnienie tych ostatnich jest *bardziej* „nasycone", niż istnienie świata roślinnego. Mechanizm ów funkcjonuje także na wyższym szczeblu refleksji, gdyż „istnienie istot duchowych jest bardziej nasycone niż nasze – mówi ten sam Autor. Kresem tej hierarchii jest poznanie natury Boga, który jako jedyny, charakteryzuje się Pełnią Istnienia [por. Wadowski 2013: 218]. Istnienie Boga jest istnieniem jedynym w swoim rodzaju – jest to istnienie osobowe. Ostatecznie przecież, „podstawą istnienia i podstawą świata" jest osobowy „dobry Bóg. Gdyby było inaczej, nic by nie istniało" [Judycki 2010: 68][243].

---

[241] Na temat *napięcia* między „Bogiem filozofii" a „Bogiem wiary" zob. Mrzygłód 2011.

[242] T. Jarmużek wyraża przekonanie, że „Bóg filozofów jest rozumiany bardziej ogólnie niż Bóg religii. Każda cecha – mówi on – którą przypisuje się Bogu filozofów, ma zatem swoją egzemplifikację w pojęciu Boga religii. Zwykle – wyprowadza wniosek – nie jest odwrotnie, Bóg religii jest wyobrażany i opisywany bardziej szczegółowo i mniej abstrakcyjnie niż przedmiot dowodów ontologicznych" [Jarmużek 2011: 113].

[243] Po fakcie stworzenia świata – świata rzeczy i osób, stworzenia jako pierwotnego powołania do istnienia, *Księga Rodzaju* wskazuje na drugie, ponowne jakby stworzenie, tym razem w sensie duchowym. Chodzi tu o wolę Boga polegającą na decyzji zachowania wszystkiego w istnieniu, pomimo ludzkich, moralnych upadków. Bóg wyraził ją po ustąpieniu skutków potopu, mówiąc – „Będą zatem istniały, jak długo trwać będzie ziemia: siew i żniwo, mróz i upał, lato i zima, dzień i noc" [Rdz 8, 22; por. Rdz 9, 11. 15].

W swojej analizie doświadczenia mistycznego i szerzej – adekwatnego poznania Boga, A. Sakaguchi podkreśla to, że fundamentalna nośność doświadczenia religijnego nie wymaga dla swej transparentności precyzyjnego języka właściwego dla logiki, analityczności języka algebry, czy innych nauk, których właściwym przedmiotem poznania jest dostępny w normalnych aktach poznawczych świat, lecz „języka antropologicznego, profetycznego", gdyż tylko ten jest w stanie uchwycić i wyartykułować „subtelne związki w przestrzeni transcendentnej". Język doświadczenia religijnego[244] (mistycznego) jest wolny od – jak to określa Autorka – „eklektyzmów i hybrydyzmów", „scjentyzmów", „neosemantyzmów" oraz „wyrażeń niezbornych". Wyraża ponadto opinię, że nauka współczesna w ogóle, a zatem także samo językoznawstwo oraz teologia skupia się na „strukturach powierzchniowych języka", co w jakiejś mierze prowadzi do „antysemantyzmu", a w konsekwencji „zerwania kontaktu z Transcendencją" [Sakaguchi 2011: 147. 152-157].

Tymczasem, *mówienie* samego Boga, choć *dostosowane* do sposobu poznawczej percepcji człowieka, jest *mówieniem* ze wszech miar wyróżnionym. Dotyczy to również kontekstu odkrycia i uzasadnienia prawdy – tego, czym ona jest oraz w jaki sposób jest interioryzowana. Wspomniana specyfika Boskiego (biblijnego) *mówienia* jest zawsze *komunikatem* prawdziwym, a sama ta prawdziwość ma swoje źródło w tym, że Nadawca owego komunikatu jest Osobową zasadą prawdy – Prawdą samą [zob. Geach 2001: 112]. Wypływa stąd wniosek, że najgłębsze jądro tej duchowej (intelektualno-wolitywnej) *wymiany* ma charakter wybitnie personalny. Jest to wszak mówienie Osoby (w kontekście teologicznego *wnętrza* chrześcijaństwa – Świętej Trójcy Osób) do osób (osoby ludzkie)[245]. Niepowtarzalność

[244] W pracy *Religia a religioznawstwo*, omawiając merytoryczny wkład analitycznej filozofii religii, Z.J. Zdybicka zwraca uwagę na to, że w analizie „języka religijnego pojawia się problem doświadczenia religijnego i jego funkcji w genezie i ustalaniu sensu wyrażeń religijnych". Oznacza to, że „doświadczenie religijne nie jest tego samego rodzaju ani nie pełni tych samych funkcji, które są brane pod uwagę w programie pozytywistycznym" [Zdybicka 2013: 58].

[245] Zaznaczmy tutaj, że w systematycznej refleksji teologicznej na temat Trójcy Świętej zbiegają się dwie (konkurencyjne) wizje – soteriologiczna („ekonomiczna") i ontologiczna. W diagnozie wystawionej przez T. Dzidka wygląda to następująco: „Logika całej [trynitarnej – JT] refleksji porusza się na płaszczyźnie ontologicznej, a nie w horyzoncie soteriologicznym, gdzie – jak sądzi – możliwe jest pełne odkrycie znaczenia Trójcy dla człowieka. W granicach refleksji ontologicznej poszukuje się przede wszystkim analogii, czy też *modeli*, w ramach których można by, w jakiś sposób, przedstawić wewnątrztrynitarny proces życiowy". Na innym miejscu kontynuuje ten wątek i dodaje: „[...] równowaga pomiędzy ekonomią i ontologią została zachwiana w momencie, kiedy za punkt wyjścia teologia obrała istotę Boga, a zatem ontologię, a nie ekonomię". W efekcie – „refleksja na poziomie ontologicznym usiłowała powiązać jedność z troistością, a dopiero w następnym etapie przechodziła do zbawczej ekonomii". W przekonaniu tego Autora, doprowadziło to ostatecznie do dystynkcji refleksji o Bogu na dwa teologiczne traktaty. I tak, „traktat *De Deo uno*, przesiąknięty metafizyką, zajmował się boskim bytem i jego atrybutami. Natomiast traktat *De Deo trino* zawierał wyjaśnienie kompozycji jedności istoty z troistością osób [...]". Najbardziej doniosła jednak wydaje się ostateczna konkluzja, jaka się tutaj pojawia, a mianowicie to, że – w opinii T. Dzidka – „zacieśnienie refleksji trynitarnej

tego *wnętrza* bierze się stąd, że Bóg odsłania się tutaj „jako osobowy partner człowieka", co sprawia, że sama religia[246] jest w tym horyzoncie relacją interpersonalną [por. Krąpiec XV: 228][247]. Można także powiedzieć, że na wspomniane wyżej *wnętrze* chrześcijaństwa składają się dwie fundamentalne prawdy, które, jak je nazywa S. Judycki, są „uzasadnieniem [jego – JT] doktrynalnego *rdzenia*". Są to mianowicie dwie istotne kwestie –

(1) odpowiedź na pytanie: „na czym polega natura dobra" oraz
(2) konstatacja, że „wcielenie istoty najwyższej" w osobie Jezusa Chrystusa jest aktem koniecznym – koniecznym w sensie sygnalizowanym we wcześniej przeprowadzonych analizach [Judycki 2010: 70][248].

Konieczność Wcielenia ma swoje głębokie uzasadnienie w ontologicznych implikacjach przesłania biblijnego, zwłaszcza nowotestamentalnego [zob. także racje, jakie podaje J. Wojtysiak – 2009: 104], co w sposób szczególnie wyrazisty wyłania się z pism św. Jana. Znamienne jest to, że tak jak w narracji św. Pawła kluczem interpretacyjnym *Wydarzenia* Jezusa z Nazaretu jest Jego aspekt kenotyczny, o czym świadczy np. słynny hymn o kenozie Chrystusa z *Listu do Filipian* [2,6-11], tak dla Autora czwartej Ewangelii takim kluczem jest Jego preegzystencja. Ten drugi klucz koncentruje się zasadniczo na próbie podania odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytanie: kim jest Jezus Chrystus? Odpowiedź na to pytanie wyłania się z *Prologu* Janowej Ewangelii, który w swoim przesłaniu jest tekstem nawiązującym do *Prologu* starotestamentalnej *Księgi Rodzaju*. Wydarzenie Jezusa sięga zatem rzeczywistości oddanej terminem – εν αρχη (*na początku*). Z tego wynika, że jest On Kimś, przez działanie kogo powstał świat. Jest Słowem, które „było u Boga" (λογος ην προς Θεον), a jednocześnie Słowem, które „było Bogiem" (Θεος ην ό λογος), co radykalnie podkreśla Jego boskość.

---

do ontologii abstrahującej od ekonomii, jest równoznaczne z zacieśnieniem granic rozumu", co jest jednoznaczne z tym, że – jak mówi – „stajemy przed Tajemnicą" [Dzidek 2001: 206. 211-212. 214].

[246] Dodajmy tutaj za J.M. Bocheńskim, że religia (jest tu mowa o wielkich religiach współczesnych) jest fenomenem, na który składają się następujące faktory:

(1) jest to „zjawisko społeczne";
(2) występuje tu „szczególny język" („dyskurs religijny");
(3) ów dyskurs „zawiera niepustą podklasę zwaną *credo*"; oraz –
(4) akceptacja *credo* sprawia, że wyznawca danej religii jest osobą afirmującą jego „wszystkie elementy" [Bocheński 1990: 14-15].

[247] Wiąże się to z istotnym wyróżnikiem życia osobowego, jakim jest komunikacja. Ona „w swoim rdzeniu [...] jest zawsze w pewien sposób udzielaniem siebie, to znaczy udzielaniem swojej unikalnej perspektywy świata, wynikającej nie tylko z takiego czy innego charakteru danej osoby, z posiadanych przez nią zdolności, z jej miejsca historycznego, lecz przede wszystkim jest udzielaniem siebie, którego podstawą jest pozahistoryczna i pozaświatowa jedyność każdej osoby" [Judycki 2010: 151].

[248] Zaznaczmy tutaj, że istnieją ściśle teologiczne (dogmatyczne – soteriologiczne) próby łączenia Anzelmowej nauki o zbawieniu na kanwie jego koncepcji Wcielenia z jego (wcześniejszą) metafizyką, łączoną głównie z argumentem na rzecz istnienia Boga. W ten sposób swoje rozumowanie przeprowadza J. Kempa w artykule [2010].

T. Dzidek podziela opinię, że w obecnej w tym ujęciu „przestrzeni judaistycznego hellenizmu" widać co prawda pewne związki z myślą Filona z Aleksandrii, ale wyraźnie przy tym słusznie podkreśla, że rozumienie LOGOSU Janowe jest rozumieniem na wskroś personalnym, a zatem wyłaniające się z niego pojmowanie Jezusa nie utożsamia Go z jakąś kosmiczną siłą, lecz osobowym Bogiem [Dzidek 2001: 175-177]. Potwierdza to także intuicja J.-L. Mariona, który reflektując fakt Wcielenia w kontekście faktu stworzenia, nadmienia, iż stworzenie tylko wtedy właściwie jest „dostępne dla myśli", gdy reflektuje się je „wraz z wcieleniem". Wyraża to w ten biblijnie metaforyczny sposób: „pierwszy Adam staje się widoczny dopiero w blasku, jaki rzuca nań drugi Adam" [Marion 1996: 173].

Tę samą głębię myśli oddaje też intuicja Cz.S. Bartnika, który sądzi, iż *Prolog* czwartej Ewangelii stanowi *de facto* „streszczenie całej Ewangelii", a także jest syntezą – jak ją nazywa – „teologii świata i historii ludzkości z punktu Jezusa Chrystusa jako Słowa – Osoby Bożej". W związku z tym wyprowadza wniosek, że jego treść „to najwyższe z możliwych ujęcie dziejów świata i człowieka". Jego bowiem naczelna treść to teza, iż Jezus Chrystus jest „Autorem, Realizatorem i Spełnicielem całej historii", a zatem odsłania w pełni „chrystologię stworzenia i jego dziejów". W tym świetle rzeczywistość i jej historia jest *de facto* „przyczynowana przez Chrystusa", a ponadto ma wobec Niego „strukturalną relację" [Bartnik 2010: 189. 194-195][249]. Oznacza to, że jest On „ośrodkiem" całego kosmosu, a zatem w Nim wszystko istnieje oraz przez Niego i w Nim – zgodnie z przesłaniem św. Pawła Apostoła[250] – zostało stworzone [Schönborn 2002: 172].

Dla uzupełnienia tej refleksji dodajmy za papieżem Franciszkiem, który w encyklice *Laudato si* podkreśla fakt, że w nurcie chrześcijańskiego pojmowania świata przeznaczenie, „los całego stworzenia wpisuje się w misterium Chrystusa, co szczególnie dobitnie oddaje przesłanie Janowego *Prologu* ukazującego stwórcze działanie Chrystusa jako Słowa Bożego (*Logos*)". Niemniej, przypomina Ojciec święty „prolog ten zaskakuje z powodu stwierdzenia, że to Słowo *stało się ciałem* (J 1,14)", co oznacza, że „Jedna z Osób Trójcy Świętej weszła w stworzony wszechświat, łącząc z nim swój los aż po krzyż". Oznacza to zatem, iż „od początku świata, ale w sposób szczególny od wcielenia, misterium Chrystusa tajemniczo działa w całej rzeczywistości naturalnej, nie ograniczając jednak jej autonomii" [Franciszek 2015: 99; zob. Geach 1972: 292. 294-298].

Przywołane dotąd biblijne wątki i ich filozoficzna interpretacja pozwalają na wniosek, który postuluje J. Wojtysiak, że chrześcijaństwo (wyrosłe z korzeni judaizmu) spełnia trzy istotne kryteria tego, czym (w interpretacji teologiczno-naturalnej) jest objawienie. Są nimi – przypomnijmy – fakt (1) Wcielenia, (2) „ujawnienie"

[249] Cz.S. Bartnik dopowiada tutaj, że „Słowo [Logos – JT] w *Prologu* jest osadzone od razu w teologii Trójcy Świętej, choć – jak podkreśla – nie jest to powiedziane *expressis verbis*" [Bartnik 2010: 190].

[250] Zob. Kol 1,16-17.

(swoista autoprezentacja Jezusa z Nazaretu[251]) oraz wynikające z nich (3) zbawienie. Oto proponowane przez tego Autora [Wojtysiak 2012: 288] trzy nowotestamentalne teksty, które wzorcowo odzwierciedlają rysy (tej wybitnie osobowej) „autoprezentacji":

(1) Wcielenie – „Na początku było Słowo [...] i Bogiem było Słowo. [...] A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas" [J 1,1.14];
(2) Ujawnienie – „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca" [J 14,9];
(3) Zbawienie – „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby go potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony" [J 3,16-17].

Kluczowe w interpretacji tych tekstów (autoprezentacji Jezusa Chrystusa) są dwie fundamentalne w tym wypadku (protochrystologiczne) zasady, a konkretnie – „zasada świadectwa" oraz „zasada wiarygodności"[252], które *zderzone* z pryncypiami prototeologii [Wojtysiak 2012: 301-302]:

– „istnieje Bóg jako stwórca świata i doskonała osoba";
– „Bóg jest osobą fundamentalnie dobrą";
– „Bóg jest godny czci";
– „należy się spodziewać objawienia Boga [...]",

fundują dwie linie interpretacyjne (za J. Wojtysiakiem), które – jako komplementarne – wskazują na *światło*

(1) „aposterioryczne" oraz
(2) „filozoficzne"

rozświetlające argument protochrystologiczny, którego sedno stanowi prawda, iż „Bóg objawił się w Jezusie z Nazaretu", to znaczy „zgodnie z filozoficznymi oczekiwaniami", ten całkowicie „wiarygodny przekaz" (świadectwo) odsłania Jezusa Chrystusa „jako realizatora [potrójnej – JT] Boskiej misji wcielenia, objawienia (w węższym znaczeniu) i zbawienia". Oto te interpretacje:

(1) „z jednej strony, mam dobre, choć podważalne, aposterioryczne racje na rzecz przekonania, że przekaz chrześcijański mówi prawdę, a więc że Jezus faktycznie zrealizował (realizuje) objawienie Boga";

[251] Zob. szerzej: [Wojtysiak 2012a].
[252] W perspektywie ustaleń teologii fundamentalnej oraz „danych biblijnych" zob. [Chromy 2014, zwłaszcza s. 120-122].

(2) „z drugiej strony, mam dobre, choć podlegające dyskusji, filozoficzne racje, by spodziewać się, że ktoś (taki jak Jezus) zrealizuje to objawienie, a więc że pewien przekaz o Nim (taki jak przekaz chrześcijański) będzie przekazem prawdziwym”[253] [Wojtysiak 2012: 303-304].

[253] W analogicznym klimacie uzasadnień, ale przywołując *empiryczny* fakt „wielości religii”, J. Wojtysiak przypomina, że istnieją tu trzy następujące rozwiązania, z których pierwsze dwa odrzuca jako niewytrzymujące krytyki: „pluralizm religijny” (zob. także jego krytyczną ocenę na przykładzie J. Hicka w: [Tupikowski 2009: 182-185; zob. też artykuł: Tilley 2006], „ekskluzywizm religijny” oraz „religijny inkluzywizm”. Ten ostatni „dopuszcza [...] występowanie czynników objawieniowych w różnych religiach, wyróżniając jednak jedną z nich jako centralną w procesie Bożego objawiania”. Więcej – wyjaśnia dalej J. Wojtysiak – ta „wyróżniona religia stanowi też kryterium rozpoznawania treści objawieniowych innych religii”. Należy się zgodzić z tym Autorem, iż jedynie „przekaz chrześcijański zawiera wiarygodny, wyrazisty i realistyczny opis tego, co w analizie filozoficznej nazwaliśmy wcieleniem [...]” [Wojtysiak 2012: 306-308; zob. 309-310].

Podobnie wypowiada się P. Evdokimov: „Między fanatyzmem, który dzieli, i synkretyzmem, który miesza, znajduje się tajemnica Chrystusa, który odróżnia, nie dzieląc, i jednoczy, nie mieszając” [Evdokimov 1964: 357]. Na temat racji ekskluzywizmu religijnego zob. uwagi A. Plantingi w: [2010].

Zob. na ten temat uwagę, jaką czyni A. Bronk – w jego przekonaniu, z religijnego punktu widzenia, w dobie globalizacji głównym problemem nie jest ateizm, lecz kwestia „pluralizmu religijnego”. Stąd też istotna jest próba odpowiedzi na pytanie: jak rozmaite religie mogą „ze sobą zasadnie współistnieć jako wiarygodne drogi zbawienia dla swych wyznawców” [Bronk 2010: 147].

Rozdział trzeci

Od antropologii filozoficznej do filozoficznej chrystologii

Otaczający człowieka świat, chociaż sam w sobie tajemniczy oraz wieloaspektowo poznawczo złożony, jako naturalny przedmiot poznania, jest reflektowany i analizowany, co oznacza, że posiada on jakąś jego intuicję przez co też dysponuje mniej lub bardziej adekwatnym (w sensie prawdziwości) jego obrazem. Przejawem tego stanu rzeczy jest właściwe osobie poznanie, jak i wolna wola oraz ich specyficzna synteza – przeżycia pięknościowe, których z kolei wyróżnionym oraz najgłębszym wyrazem jest (osobowy) akt miłości. Nawiązując zatem do poczynionych wcześniej ustaleń należy podkreślić, że pierwszoplanowo ujawnia się tutaj Miłość jako doskonale rozumna i wolna nieskończona moc działania (sprawstwa) Boga. Pierwszym skutkiem tego działania jest rozumne i wolne (zsyntetyzowane w akcie miłości) stwarzanie (por. model $RMSB_7$). Kreacjonizm zatem, będąc absolutnie wolnym aktem, jest afirmacją osobowej transcendencji i doskonałości Boskiej natury, *granicą* ujmowania której jest fakt doskonałej (Osobowej) Miłości [Krąpiec III: 114nn].

1. Ontyczna konstytucja osoby

Już wstępne ustalenia odnoszące się do próby ujęcia istoty człowieka komunikują to, że tak kontekst odkrycia, jak i uzasadnienia faktu substancjalności bytu, a zatem wszystkiego, co istnieje, prowadzi do spostrzeżenia, iż całkowicie wyróżnioną egzemplifikacją substancjalnego (sposobu) istnienia jest osoba. W horyzoncie ontycznym jest ona pojmowana oraz wyjaśniana jako substancja, z zaznaczeniem tego, że jest to substancja istniejąca samodzielnie, czyli na sposób podmiotowy – substancja natury rozumnej. Jest to substancja ujmowana konkretnie, a zatem w sposób jednostkowy, a przy tym analogicznie, to znaczy jak każda (naturalna) substancja; jak każdy istniejący realnie byt. Oczywiście, w tym wypadku na czoło wysuwa się ta fundamentalna jej charakterystyka, jaką stanowi fakt rozumności i wolności. Już teraz w związku z tym dodajmy, że w ujęciu czysto zdroworozsądkowym przywołany tu fenomen rozumności oraz wolności komunikuje to, że w tym wypadku chodzi o ujęcie najdoskonalszej postaci istnienia, którą jest egzystencja podmiotu, cechującego się (ze swej natury) świadomością, a także samoświadomością.

1.1. Dusza i ciało – racje konieczne i niewystarczające

W swojej diagnozie A. Sakaguchi zauważa, że owszem, różne dyscypliny naukowe mają za przedmiot swoich badań człowieka (szeroko rozumiana antropologia, psychologia, biologia, językoznawstwo i in.), ale „sam rdzeń człowieczeństwa" pozostaje w ich kontekście niezbadany [Sakaguchi 2011: 61]. Naturalnie, na taki stan rzeczy składa się przede wszystkim złożoność i poniekąd tajemniczość ludzkiej natury w jej ontyczności i działaniu, ale również fakt, że nie wszystkie dyscypliny naukowe dysponują odpowiednimi *narzędziami* poznawczymi, zdatnymi do adekwatnej refleksji w tym obszarze. Należy tu brać pod uwagę to, że kluczem do rozumienia i wyjaśniania bytu ludzkiego nie jest jakaś jego warstwa zewnętrzna, powiedzielibyśmy – fenomenalna, lecz sama jego podmiotowość, substancjalność, a zatem ten splot czynników ontycznych (fundamentalnych), które sprawiają, że – wyrażając się językiem metafizyki klasycznej – jest tym, czym (kim) jest. Człowiek jest zatem podmiotem, a zatem, jak argumentuje M. Gogacz, „nie jest procesem, lecz podstawą procesu". Analizowany w swojej wewnętrznej, bytowej *budowie* odsłania się w swej płaszczyźnie egzystencjalnej („istnieniowej"), jak również esencjalnej („istotowej"). W tym tle okazuje się, że osobowe własności artykułowane „ze względu na istnienie" stanowią grunt dla życia duchowego (w języku teologicznym – dla wiary, nadziei oraz miłości). Natomiast własności wyodrębniane „ze względu na istotę" (władza intelektualna, wolitywna oraz zmysły) są polem dla realizowania się poznania, aktów decyzyjnych, a także sfery uczuciowej i wyobrażeniowej [Gogacz 1987: 149-150].

W tym kontekście warto zauważyć i przypomnieć kilka istotnych *danych* dotyczących istnienia i funkcjonowania człowieka – bytu psychosomatycznego. Istnieje bowiem wiele o podstawowym znaczeniu ontycznych racji, które sprawiają, że człowiek jest osobą, czyli podmiotowym „ja", „jaźnią" natury rozumnej i jako taki właśnie realizuje swoją, w pełni wyróżnioną, naturę, która jest inteligibilna oraz amabilna w sensie personalnym. Oczywiście, w obszarze refleksji ściśle antropologicznej na czoło uwypukla się fakt, że realizuje on swoją naturę jako *compositum* cielesno-duchowe. Z tego też tytułu w osobowej (wewnętrznej) ontycznej strukturze zasadnicza rola przypada aktom intelektu – specyficznie ludzkie poznanie intelektualne oraz aktom wolnej woli – operacje decyzyjne. Cały splot tychże aktów odwołuje się zatem nieustannie do horyzontu ich personalnej *zupełności*, a więc takiej (czysto naturalnej) inklinacji specyficznie osobowych celów, których punktem kulminacyjnym są aktywności natury etycznej i aksjologicznej. Ich ostatecznym zwieńczeniem są osobowo-osobowe relacje z Bogiem.

Nadmieńmy tutaj, iż osoba ludzka w swej duchowości oraz somatyczności istnieje i działa, a więc staje się coraz intensywniej sobą (personalnie zorientowane „ja") w jej aktach natury intelektualnej (poznawczej) i wolitywnej. Tak zatem, w polu osobowych aktów transcendencji, jak również autotranscendencji człowiek dąży do poznania; poznania siebie samego (własnego „ja"), ale także „ja" innych lu-

dzi. Ponadto, zmierza nieustannie do rozumiejącego reflektowania przyrody, w której naturalnie jest zanurzony i w jej odsłonie całej struktury świata rzeczy i osób. Wynika z tego, iż cokolwiek istnieje, jest poznawczo *asymilowane*, co oznacza, że osoba, zarówno w aktach swojej cielesności, jak i duchowości (rozumności, wolności, a także w całej swej sferze emocjonalnej) cechuje się całkowicie naturalną zdolnością *przyswajania* sobie wszystkiego tego, co – przynamniej częściowo (poznanie ludzkie jest, jak już była o tym mowa wcześniej, jedynie poznaniem aspektywnym, *wycinkowym*) – czyni *swoim*, to znaczy poznawczo sobie przybliża oraz wolitywnie (aksjologicznie) *kocha*. Akcentując pełną naturalność tych aktów, można wręcz powiedzieć, że człowiek, *stykając się* z rzeczywistością – jej bytowym uposażeniem, jest wobec niej inteligibilnie oraz amabilnie *przyjazny*. I na odwrót, rzeczywistość jako ontyczny układ poznawalny, *czytelny* jest w swej (bytowej i epistemicznej) analogiczności *przyjazny* człowiekowi. Stąd też, można mówić o naturalnej *miłości* całego kosmosu, czyli każdego bytu ożywionego, jak i nieożywionego[254].

Powyższe uwagi pozwalają na istotne z antropologicznego punktu widzenia spostrzeżenie, a mianowicie to, że osobowe akty czysto duchowe oraz akty natury somatycznej są ze sobą funkcjonalnie sprzężone. Oznacza to, że dla integralnie pojmowanej konstytucji człowieka obydwa *wymiary* – dusza i ciało, są wobec siebie racjami koniecznymi, choć niewystarczającymi. Wniosek, jaki stąd wypływa jest następujący:

(1) dusza (wyrażając się terminologią arystotelesowsko-tomistyczną – czynnik doskonalący (aktualno-formalny), jest racją konieczną dla zaistnienia i działania ciała (czynnik doskonalony, potencjalno-materialny), lecz jest racją niewystarczającą;
(2) ciało – analogicznie – jest racją konieczną dla istnienia i działania duszy, ale racją niewystarczającą [Krąpiec IX: 164nn][255].

Wszystko to sprawia, zaznacza M.A. Krąpiec, że – jak mówi – „ten sam i tożsamy ze sobą człowiek jako podmiot wyłaniający swe akty duchowe i cielesne jest zarazem ciałem i duszą". To znaczy, iż ten sam akt istnienia „przenika stronę duchową i cielesną człowieka", co oznacza, że –

[254] Swoistą ekologię metafizyki prezentuje w swej książce pt. *Metafizyka w ekologii* A. Maryniarczyk [1999a].

[255] W tym kontekście badań M.A. Krąpiec podkreśla fakt, że „istnienie duszy jest zapodmiotowane w niej samej" i dodaje – „ona jest jedynym podmiotem istnienia człowieka". Niemniej jednak – za Akwinatą – wyjaśnia, że sama „dusza ludzka nie jest bytem osobowym, ale jest nim cały człowiek". Ponadto, dodaje: „Ciało istnieje jako ciało ludzkie jedynie istnieniem duszy i dlatego jest ono tak istotowo, bytowo związane z człowiekiem. Ciało ludzkie bowiem to nic innego jak materia nieustannie organizowana dla istotnych potrzeb człowieka, który dlatego że jest człowiekiem, żyje materią organizowaną nieustannie w ciało". I jeszcze na innym miejscu – „Ciało jako materia nieustannie organizowana dla celów JAŹNI *objawia ją* na zewnątrz właśnie jako czynnik istotny człowieka" [Krąpiec IX: 163-164].

(1) „dusza istniejąc w sobie udziela istnienia materii jako ludzkiemu ciału";
(2) „ciało partycypuje w bytowaniu duszy wedle swoich cielesnych możliwości i bytując jako człowiek wyciska istotne piętno, charakterystyczne właśnie dla ludzkiego działania" [Krąpiec IX: 167].

Wracając jednak do wspomnianego wyżej koniecznego (funkcjonalnego) *sprzężenia* czynnika duchowego i cielesnego zauważmy, iż paralelnie do przywoływanego dotąd porządku natury intelektualnej – związanego z operatywnością rozumu, kooperuje i jest analogicznie czytelny układ tych działań człowieka, które są wynikiem działania wolnej woli. Osoba bowiem obdarowana jest zdolnością odczytywania i *mierzenia* dobra (kresu każdego działania – była już o tym mowa we wcześniej poczynionych analizach), co prowadzi do wniosku, że jest – na mocy swej natury – wyposażona w sprawność przyswajania go, czyli, innymi słowy, posiada zdolność wybierania go, asymilacji jego bogactwa. To właśnie powoduje, że podejmowane przez osobę wybory (akty decyzyjne) są przejawem tych, z natury niematerialnych, a więc czysto duchowych aktów, od których nie ma możliwości uchylenia się. Są one koniecznie obowiązywalne. Z tego punktu widzenia, słuszne jest twierdzenie, że człowiek w swojej psychosomatycznej naturze jest poniekąd na wolne wybory swojej woli całkowicie zdany (*skazany*). Akty wolnej woli kształtują wewnętrzne (duchowe), jak i zewnętrzne (cielesne) rysy człowieczeństwa [Krąpiec XVIII: 214].

Decyzyjne (wolitywne) akty osoby stanowią zatem jej niezbywalne personalne *tło*, ponieważ to one modelują indywidualne i jedyne w swoim rodzaju własności osobowości. Sprawia to, powtórzmy jeszcze raz, że nie jest możliwe odejście od wolności, bądź też próba przeniesienia jej *ciężaru* na innych ludzi, z tego powodu, że sam akt rezygnacji tego typu oznaczałby również wybór takiej *rezygnującej* decyzji, co oznacza konsekwentnie, iż również (potencjalne) niedokonanie wyboru, jest *de facto* wyborem (zawsze subiektywnie odczytanym dobrem – kresem działania [Krąpiec IX: 261nn]. Stąd też, trzeba podkreślić, że dobro (jako dobro), a więc *wartość* transcendentalnie zamienna z bytowością bytu, dynamizuje, naturalnie pobudza do działania, z czego wynika, iż inteligibilny (ujmowany intelektualnie w zgodzie LBZ) oraz amabilny (*chciany*, ujmowany ruchem woli) byt jest przedmiotem ontycznej miłości. Warto podkreślić, że poza składowymi świata jako ontycznego układu rzeczy i osób, człowiek nie posiadałby właściwego mu (przedmiotowego) obszaru, który umożliwiałby mu ekspresję pełni jego duchowych (i wtórnie – somatycznych) władz – najpierw działania rozumu (*czytanie* prawdy), następnie wyborów woli (dążenie ku dobru) oraz operatywnej osobowo syntezy prawdy i dobra, czyli przeżyć piękna [Tupikowski 2011: 122-123].

Kontekst tych analiz pokazuje zatem, że człowiek w swej przyrodzonej (naturalnej) rozumności oraz wolności, jest podmiotem (osobowym „ja") i jako taki istnieje (żyje) dla miłości, czyli w perspektywie personalnego *styku* prawdy, dobra, a także piękna. Sprawia to, iż całkowicie wyróżnionym rysem wszelkich więzi mię-

dzyosobowych jest miłość, będąca ludzkim aktem najdoskonalszym, personalnie najbardziej pełnym. Jest ona aktem osoby, a zatem urzeczywistnieniem wszystkich osobowych działań, tak intelektualnych, jak i wolitywnych, co też prowadzi do wniosku, że jest ona najbardziej specyficznie ludzkim (choć dotyczy także istnienia i działania innych osób) przejawem personalnej realizacji – w kontekście innych osób oraz na płaszczyźnie jego *zadomowienia* w szeroko rozumianym świecie przyrody. To z kolei oznacza, że człowiek istnieje (wspomniany wcześniej przez M. Gogacza aspekt egzystencjalny) i spełnia się jako człowiek – aspekt realizacji jego istoty, w perspektywie przywołanej powyżej *syntezy* prawdy, dobra oraz piękna, co oznacza, że ostatecznie istnieje (żyje) *z* miłości i *ku* miłości. Ustalenia te prowadzą do wniosku, iż człowiek-osoba jest wartością samą w sobie, a jego osobista realizacja dokonuje się w personalnym *splocie* innych osób (analogicznie istot rozumnych i wolnych), czyli innych „ja" ze swej natury zdolnych do miłości i jednocześnie otwartych na jej przyjęcie. Oznacza to, że otwarta na afirmację prawdy osoba – m.in. w horyzoncie IP oraz IR – odpoznaje rzeczywistość i w jej kontekście poznaje innych ludzi jako osoby. „Ja" osoby poznaje samo siebie i czyta drugie „ja" jako osobę [Krąpiec XIX: 156].

Przesłanie powyższych uwag potwierdza to, że wyeksponowana w nich relacja, jaka ma miejsce w obszarze osobowe „ja" – osobowe „ty" jest nieodłączną prawidłowością wszelkich powiązań interpersonalnych. Splot tych relacji funduje jedyny w swoim rodzaju, indywidualny *obraz* osoby, ale znajduje się także u samych korzeni międzyosobowej komunikacji. Wszystkie te odniesienia kształtują absolutnie prymarny obraz bycia osobą. Nadmieńmy jeszcze raz, że każdy człowiek doskonali się jako osoba, to znaczy rozwija swoje potencjalności w horyzoncie innych osób, całych społeczności, jak i tworzonej przez osoby ludzkie kulturze. Oczywiście, skrótowo tylko dodajmy, iż zasygnalizowana tutaj kulturowa nisza egzystencji człowieka przejawia się zasadniczo poprzez jego działania (z natury) racjonalne – nasycone inteligibilnością oraz wolne – ukierunkowane amabilnie.

Oto główne, jak się wydaje, konkluzje, jakie można stąd wyprowadzić:

(1) Osoba, jako istota ontycznie wyróżniona, odsłania się jako swojego rodzaju *synteza* pierwiastka ducha (dusza) i pierwiastka materii (ciało). W interpretacji maksymalistycznej jest ona bowiem specjalnym *przedmiotem* działania Boga (w Jego działaniu stwórczym), co także prowadzi do wniosku, iż Bóg niejako *wyciska* na niej – zgodnie z przekazem biblijnym swój „obraz" i „podobieństwo" [Rdz 1,26; 5,1; 5,3][256].

[256] Z antropologicznego punktu widzenia, kluczowym tekstem biblijnym referującym genezę człowieka jest zarówno pierwszy, jak i drugi opis jego stworzenia. Centralne jego przesłanie streszcza następujący wniosek: człowiek (mężczyzna i kobieta) jest dziełem Boskiego aktu stwórczego. Przy czym, jest to akt całkowicie wyjątkowy z uwagi na motyw, jaki się wyłania z narracji Księgi Rodzaju. Człowiek jest tu bowiem stworzony („ulepiony") na boski „obraz" oraz boskie „podobieństwo"

(2) Bóg – w tym kontekście jest to szczególnie doniosłe – powołuje do istnienia (stwarza) ludzką duszę

(a) bezpośrednio i –

(b) indywidualnie.

Zatem dusza, istniejąc podmiotowo (samodzielnie), udziela swego substancjalnego istnienia materii, a więc ciału, które jako (specyficzna) materia ludzka jest ustawicznie organizowane do istnienia i działania jako ciało człowieka. Pojawia się w związku z tym wniosek, że wszelkie akty osoby – istoty materialno-duchowej, są na wskroś *naznaczone* materialnością. Naturalnie, ontyczna osnowa skutków duchowego, osobowego działania przejawia się jako duchowa (niematerialna), czego pierwszym i najważniejszym wyrazem jest cała paleta aktów życia intelektualnego oraz wolitywnego.

(3) Wystarczającym uzasadnieniem specyficznie osobowego istnienia i działania osoby ludzkiej jest fakt jej wewnętrznej struktury, której – przypomnijmy raz jeszcze –*aspektem* doskonalącym (aktualno-formalnym), a zatem istotnym jest dusza (podmiot i zarazem substancjalnie rozumna oraz wolna forma, która nieustannie modeluje ciało do wykonywania operatywności typowo ludzkich).

(4) Wynika stąd zatem, że cały ów personalnie unikalny stan rzeczy jest zrozumiały jedynie w sytuacji afirmacji niematerialności (duchowości) wszystkich *wyjściowych* aktów duszy, jakimi *prima facie* są funkcjonowanie intelektu, jak również odsłaniająca się w decyzjach (osobowych wolnych wyborach) miłość jako akt ludzki najdoskonalszy.

(5) Ponadto, przywołane wyżej podmiotowe uposażenie człowieka jest –

(a) antropologiczną

i wtórnie

(b) aksjologiczną

podstawą jego osobistej odpowiedzialności. Dodajmy – jest to odpowiedzialność osobowa, a więc taka, która ze swej natury odnosi się do wnętrza samej osoby, relacji z innymi osobami oraz postuluje racjonalny stosunek wobec świata przyrody, w którym człowiek żyje i nim *gospodaruje*.

– „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam" [Rdz 1,26]. Pojawiająca się tu ludzka istota jest jedyna w swoim rodzaju, ponieważ otrzymuje bezpośrednio od swojego Stwórcy „tchnienie życia" [Rdz 2,7]. Jest ono potwierdzeniem przywołanego już wcześniej boskiego „obrazu" w człowieku, który, co prawda jak i wszelkie pozostałe stworzenia, jest skutkiem kreacjonistycznego działania Boga: „Bóg stworzył człowieka – referuje autor tekstu natchnionego – na podobieństwo Boga stworzył go" [Rdz 5,1], ale człowiek – „mężczyzna i niewiasta" jest stworzeniem wyróżnionym. Bardzo znaczące, jak się wydaje, jest to, że w dalszej biblijnej narracji pojawia się potwierdzenie przechodniości „obrazu" Boga na następne pokolenia. Kiedy po bratobójczej śmierci Abla, Adamowi – protoplaście i pierwowzorowi boskiego „podobieństwa" w całej ludzkiej naturze, w jej historyczności, rodzi się syn, Set, ten jest „podobny do niego jak jego obraz" [Rdz 5,3]. Uwaga ta jest na tyle istotna, że pozwala na późniejsze wyprowadzanie wniosków (teologicznych i filozoficznych) na temat ontycznej i moralnej, swoistej ciągłości istoty człowieka.

1.2. Metafizyczna substancjalność osoby

Jakkolwiek starać by się rozkładać akcenty w rozumieniu człowieka – jego natury oraz specyficznie osobowych działań (psychosomatycznych), wydaje się, że projekt antropologii adekwatnej, a zatem takiej, która jest w stanie opisać i próbować wyjaśnić ową naturę i jej personalne funkcjonowanie, dobrze prezentuje – jak widzieliśmy wyżej – teoria człowieka proponowana przez klasyczny nurt myśli filozoficznej, zwłaszcza w jej odsłonie realistycznej. Człowiek jest bowiem tutaj *daną* do wyjaśnień istotą, która ujawnia się jako specjalny przedmiot poznania; specjalny (wyróżniony), ponieważ jest przedmiotem-bytem (*resp.* podmiotem), który jest poznawany, ale również takim bytem, który poznając inne byty – także siebie samego (swoje podmiotowe „ja"), swoją ontyczną *zawartość* (bycie personalnie *danym*) komunikuje – ujawnia na sposób osobowy (intelektualno-wolitywny). Istotne przy tym jest to, że człowiek jest taką personalną „strukturą", jedyną w swoim rodzaju, która „przekracza każdy rodzaj bycia w świecie", a także charakteryzuje się „pragnieniem, które przekracza każdy świat" [Judycki 2010: 19].

Metafizyka osoby jako istoty psychosomatycznej odsłania tę fundamentalną o niej prawdę, że jej natura jest na wskroś dynamiczna. Natura ta – jak twierdzi M. Grabowski – jest „założona przez Boga" w dwóch dających się wyodrębnić wymiarach – „realnym i idealnym". W pierwszym z nich ujawnia się „całą faktycznością człowieczeństwa konkretnego indywiduum". W drugim natomiast jest „*imieniem*" rozumianym jako zaplanowana przez Boga i chciana przez Niego „zindywidualizowana relacja konkretnego człowieka" do Stwórcy. W tym ujęciu człowiek ujawnia się jako swoisty Boży *projekt*, ponieważ będąc „istotą stającą się", musi swoje życiowe „zadanie, jak i imię" twórczo wykonać. Zachodzi tutaj zatem nieprzypadkowa współzależność obydwu tych pól – „*zadanie* współkonstytuuje *imię*", natomiast „wierność *imieniu*" umożliwia wykonanie „*zadania*" [Grabowski 2010: 136-138].

Poszerzając tę refleksję ściśle antropologiczną zauważmy (w polu analiz TN), że Bóg teizmu personalistycznego, jak Go nazywa S. Judycki, owszem, jest istotą nieskończoną, a zatem i wszechmocną, i wszechwiedzącą, i absolutnie dobrą, ale co jest tutaj kluczowe to fakt, iż jest On bytem osobowym, a więc „świadomym siebie podmiotem"[257]. Taki byt „musi mieć imię", z czego z kolei wypływa wniosek, że „musi być pewnym indywiduum". Jest więc „podmiotem poznania i działania", a to znaczy również, iż jest podmiotem odrębnym (różnym) od wszystkich innych podmiotów – jest „indywidualnością". W takiej optyce Bóg – „nieskończona pełnia własności" oraz niczym „nieograniczona moc poznania i działania", z konieczności „musi mieć imię", musi być osobą całkowicie „unikalną" (tak wobec osób ludzkich, jak i „pozaludzkich"). Można wręcz sądzić, że być osobą, oznacza być podmiotem i realizować (swoją) „unikalną jakość". W tym sensie słusznie wybrzmiewa teza,

[257] Dodajmy, że analogiczny *pakiet* Boskich atrybutów wymienia R. Descartes [2002: 34].

iż w polu świadomości, czy raczej samoświadomości, osoba „ma do czynienia prawie wyłącznie z maską własnej unikalności”[258], która jest *de facto* nieprzekazywalna. Tym, co zasadniczo składa się na tę nieprzekazywalność jest fakt materialności świata, w którym (osoby ludzkie) są zanurzone. Świat jest polem, w którym „przedmioty [czyli wszystko, co w jakikolwiek sposób jest materialne – JT] podlegają replikacji”. Z tego tytułu, dodajmy, jest wiele osób z rozmaitymi charakterami i cechami materialnymi. Tym jednak, co wyróżnia i swoiście (personalnie) specyfikuje poszczególnych ludzi, w odróżnieniu od wszystkich innych przedmiotów/istot ożywionych i nieożywionych, to ich osobowość (świadome bycie osobą). Tutaj bowiem wspomniana wcześniej „unikalność pociąga za sobą nieskończoność” („potencjalną nieskończoność”), z tym wszakże zastrzeżeniem, że ta unikalność (unikalność ludzkiej osoby) z konieczności nie jest jasna za sprawą „zmieszania z materią”. Niemniej jednak, w horyzoncie życia personalnego „różnica jakościowa jest różnicą radykalną”, co reflektując z perspektywy Osoby Boga oznacza, że w istocie „nie istnieje jakakolwiek granica dla jakościowych zróżnicowań” [Judycki 2010: 82. 85-86].

Uwagi powyższe prowadzą do konstatacji, iż nieskończona (potencjalnie) „liczba unikalnych osób” jest podstawą twierdzenia na temat „nieskończoności możliwych relacji między osobami”. Oczywiście, jak to sygnalizuje już klasyczne definicyjne ujęcie osoby, osoba jest *czymś* stałym, „stabilnym” – jest substancją, ale żadną miarą nie pozostaje to w sprzeczności z tezą, że do jej natury należy „pozostawanie w relacjach”[259]. „Samotna osoba nie mogłaby być osobą” – pointuje S. Judycki[260]. Tak zatem, jak się wydaje, naturalna zdolność do otwartości wobec innych osób uruchamia sferę osobowych działań, co sprawia, iż podstawowa „struktura podmiotu (osoby) polega na tym, że jest on refleksywną transcendencją”. W tym polu osoba może

[258] Formułuje tu S. Judycki bardzo interesującą tezę, że „zbawienie, o którym mówi religia chrześcijańska, będzie, między innymi jego własnościami, polegało na zdarciu tej maski” [Judycki 2010: 83]. Naturalnie, bazuje się tu na samym rozumieniu nazwy „osoba” (gr. προϛωπον – *maska*). Nieco dalej, wyjaśniając tę kwestię w odsłonie angelologii, Autor ten mówi: „aniołowie chylą twarz przed Bogiem i nie ośmielają się spojrzeć w Jego oblicze nie dlatego, że jest On od nich nieskończenie większy co do mocy i co do wiedzy, jak również nie dlatego, że jest On święty w tym sensie, iż nie zawiera w sobie żadnego zła, lecz dlatego, że Jego świętość jest pozytywną, prostą jakością, jakością tak olśniewającą, jak biel, która nie jest brakiem koloru, lecz właśnie czymś absolutnie prostym i pozytywnym. Nie można w to patrzeć bez zachwytu i przerażenia”. Kontynuując ten wątek, odnosi się S. Judycki także do specyficznego *doświadczenia* Jezusa Chrystusa, jakie mieli Jego trzej uczniowie: „Podobny sens symboliczny wydaje się mieć Przemienienie (transfiguracja) na górze Tabor, gdzie blask, w tym wypadku blask spostrzegany przez tam obecnych jako blask fizyczny, był wyłącznie zapowiedzią prawdziwej transfiguracji, czyli zdarcia maski” [Judycki 2010: 84-85].

[259] „Już teraz nasza wiedza o sobie samych jest ściśle związana z relacjami do innych osób, można więc przypuszczać, że gdy siebie i inne osoby będziemy mogli oglądać *twarzą w twarz*, to znaczy bez schematyzujących cech charakteru, które są wspólne wielu ludziom, wtedy też i nasza wiedza o sobie samych będzie radykalnie różna od jej stanu aktualnego” [Judycki 2010: 86-87].

[260] Na innym miejscu pyta (retorycznie) ten Autor: „czy mogłaby istnieć tylko jedna, jedyna osoba, a więc osoba metafizycznie samotna”? [Judycki 2010: 146].

być określana jako „refleksywna transcendencja", ponieważ ze swej natury „wychodzi" ona z siebie w tym celu, aby „przyjąć pewną [jakąkolwiek – JT] treść przedmiotową" i ją na swój – podmiotowy sposób, „odzwierciedlić" (w obszarze relacji „ja" – „ty"/"Ty", bądź w polu relacji „ja" – „to"). Twierdzenie, iż osoba (podmiot) jest „refleksywną retro-transcendencją" jest jak najbardziej zasadne i z uwagi na to, że ciągle „*wychodzi z siebie*", a przez to „odzwierciedla" rozmaite treści (przedmiotowe) i – pozostając sobą, *chroniąc* swoją tożsamość („ja" – jaźń natury rozumnej) – „*powraca do siebie*". Naturalnie, należy tutaj pamiętać, że sama tylko dusza pojmowana jako „refleksywna transcendencja", także ta – już „ucieleśniona", nie jest jeszcze rzeczywistym, pełnym człowiekiem; jest jedynie solipsystycznie rozumianym „*metafizycznym szkieletem*" [Judycki 2010: 86-88. 141-142; zob. 116-117][261].

W świetle tych wyjściowych danych zasadne jest poczynienie kilku uwag w aspekcie substancjalności (podmiotowości) samej osoby – w niej samej, jak i jej zrelacjonowaniu wobec innych osób (pozaludzkich i Boskich). Zauważmy na początek, że kontekst odkrycia i uzasadnienia faktu metafizycznej substancjalności bytu, a zatem wszystkiego, co (i w jakikolwiek sposób) istnieje, prowadzi do spostrzeżenia, iż całkowicie wyróżnionym przejawem substancjalnej egzystencji jako takiej jest osoba. W polu wyjaśnień metafizyki – jak było to zaznaczone wcześniej – jest ona opisywana oraz wyjaśniana jako substancja –

(1) substancja istniejąca samodzielnie, a więc –
(2) na sposób podmiotowy, czyli (por. klasyczne ujęcie definicyjne) –
(3) substancja natury rozumnej.

To oznacza, że jest to substancja ujmowana i reflektowana konkretnie, a więc na sposób jednostkowy (zindywidualizowany), czyli analogicznie, tzn. jak każda naturalna substancja. Owocem owej analogiczności jest to, iż podmiot (osoba) jest reflektowana jak każdy byt, aczkolwiek ujawnia się tutaj ten konstytutywny jego *wymiar*, jakim jest niezaprzeczalny fakt rozumności[262] i wolności.

Warto podkreślić to, że już na etapie poznania spontanicznego i zdroworozsądkowego ów pryncypialny fakt (rozumność i wolność) komunikuje prawdę, że w tym unikatowym wypadku – o czym była już mowa w poprzednich rozdziałach książki – chodzi o wyartykułowanie najdoskonalszego sposobu bytowania. Jest nim egzystencja osoby-podmiotu, który ze swej natury odznacza się świadomością i samoświadomością, czyli ze swojej istoty posiada rys transcendencji, jak i autotrans-

[261] Przyswajane przez podmiot treści powodują to, iż dusza ludzka (podmiot) „staje się pewnym *ja*, lecz to tworzenie się *jaźni* (*ja*) odbywa się wraz z ciągłym zachowaniem dystansu w stosunku do wszystkich treści: stale jest zachowywana prostota i jedność podstawowej struktury refleksywnej transcendencji". Ta ostatnia „przekracza swoją momentalność i odnosi się do nieograniczonego pola możliwości [...]". Tak zatem, „refleksywna transcendencja jest zdeterminowanym rodzajem siły i jako taka może *konfigurować* różne dane doświadczenia" [Judycki 2010: 117. 121. 135].

[262] M.A. Krąpiec z naciskiem podkreśla niezwykle istotny w toku tych analiz fakt, że człowiek jest rozumny „z konieczności", ponieważ rozumność jest tą jego konstytuującą składową, która fundamentalnie wypełnia „treść bycia człowiekiem" [Krąpiec IX: 285].

cendencji. Tak zatem, ważna tu wydaje się konstatacja, że tym, co istotowo sprawia, że osoba jako podmiot – indywidualnie i osobowo samodzielnie istniejąca substancja, *de facto* jest indywidualną, konkretną substancją (podmiotem), jest każdorazowo aktem osobowego (podmiotowego właśnie) istnienia [Tupikowski 2011: 133].

Dotychczas przeprowadzona rekonstrukcja metafizyki osoby prowadzi do wniosku, że wyjściowy fakt (zespół danych) antropologiczny odnosi się do absolutnie wyjściowego doświadczenia (samodoświadczenia) podmiotu, a więc substancjalnie opisywanego i pojmowanego „ja". Powtórzmy, jest to podmiot, „ja" istniejące realnie. Posiada on charakter indywidualny (jednostkowy) i konkretny, z czego wynika, że jest podmiotem wszystkiego, co osobowo wielorako „moje", czyli, jak to ujmuje M.A. Krąpiec, „wypromieniowane" z „ja" podmiotu, substancji rozumnej oraz wolnej. Niesie to ten ważny komunikat, iż osoba (ludzka) doświadcza bezustannie siebie, doświadcza *od wewnątrz* swojej jaźni – swojej indywidualności, podmiotu istniejącego rzeczywiście. Nadmieńmy, że wszystkie te akty dokonują się w stosunku do tego, co w różnorakich uzewnętrznieniach objawia się jako „moje": „moje" w polu tego, co ujawnia się jako czysto intelektualne (duchowe – psychiczne), czy też fizjologiczne (materialne – cielesne). Z toku tych uwag pochodzi wniosek, że analizowane tutaj „ja", „ja" komunikujące się w jego podmiotowych (wolnych i rozumnych) osobowych aktach, jest zawsze dane, a więc doświadczane równocześnie i jako immanentne (wewnętrzne), i jako transcendujące te akty. K. Wojtyła w związku z tym podkreśla to, że „samostanowienie" – akt osoby, stanowi najgłębszy i fundamentalny wymiar „sprawczości ludzkiego *ja*". Przez nie właśnie osoba (osoba „w czynie") ujawnia się jako podmiot, podmiot o charakterze personalnym. Naturalnie, trzeba tu brać pod uwagę to, iż samo podmiotowe (substancjalne) „ja" nie komunikuje się w aktach intelektualnych (i wtórnie – wolitywnych) bezpośrednio, ponieważ objawia się ono jako *dane* lub „współdane" we wszelkich duchowych aktach, w szczególności w poznaniu i osobowej miłości [Wojtyła 1976: 14; Krąpiec XVI: 239; XVII: 128nn; XXII: 158nn; Dec 2011: 67].

Tak zatem, w wielopłaszczyznowych symptomach życia osobowego człowiek doświadcza „ja" (siebie), co dzieje się w aktach zewnętrznych, jak i wewnętrznych. To w tym właśnie polu nieprzerwanie ujawnia się ludzka podmiotowość oraz wieloaspektowo komunikujące się niejednorodne *przejawy* „ja" doświadczane jako „moje". Owszem, tym co jest *dane* jakby bezpośrednio są akty określane jako wielorako „moje" –

(a) „moje" fizjologiczne,
(b) „moje" psychiczne oraz
(c) „moje" afektywne.

Zauważmy tutaj, że o wiele bardziej trudny do analizy i wyjaśnienia problem stanowi ujęcie tego, czym (kim) jest sam podmiot („ja"), czyli wspomniana już powyżej „jaźń" *wypromieniowująca* ze swego wnętrza akty odczytywane jako „moje".

Problemem bowiem pozostaje to, iż człowiek nie dysponuje jakimś prostym pojęciem „jaźni", czego z kolei powodem jest to, że nie jest mu dane – w każdym razie nie jest mu dane wprost – doświadczenie jego natury. Tym jednak, co jest mu refleksyjnie i poniekąd empirycznie dane to doświadczenie osobowego, a zatem jedynego w swoim rodzaju wolnego oraz rozumnego „ja", które realnie istnieje. To „ja" jawi się tutaj jako *zwornik*, osobowa *synteza* bogactwa wszelkich treści podawanych przez niematerialną nośność „ja".

Treściowa *zawartość* „ja" oraz obszar tego, co „moje" jest *daną* wyjściową bezpośrednio ujawniającą się w faktach życia osobowego i naznaczoną aktami świadomymi oraz samoświadomymi. Słowem, „ja" ujawnia się zawsze w aspekcie egzystencjalnym, a konkretnie w horyzoncie tego, co egzystencjalnie „moje". Ten właśnie fakt sprawia, że osoba, a więc spersonalizowana substancjalność egzystująca indywidualnie (urzeczywistniana przez realne – aktualne istnienie), jest naturą (istotą) samoistną. Dlatego też, każda istota wolna i rozumna jest osobą – istnieje jako osoba, co też oznacza, że działa jako osoba („ja" – podmiot aktów doświadczanych jako „moje"). Jakiekolwiek zatem działania, które z niej *emanują* są aktami w pełnym tego słowa znaczeniu osobowymi. Są one *sui generis emanatami* w istocie swej beztreściowego podmiotu [Krąpiec X: 128; VII: 278; IX: 130]. Dodajmy tutaj za K. Wojtyłą, jedynie sygnalizując zagadnienie, że reflektując ową egzystencjalną nieredukowalność osoby do jakiegokolwiek innego bytu, należy wskazać na akty samostanowienia, akty samo-posiadania i samopanowania. Zaznaczają one, jedyny w swoim rodzaju, personalny charakter we wszelkich podstawowych działaniach człowieka, bo i w sprawnościach poznawczych, i wolitywnych, a zatem również w odsłonie szeroko rozumianej aksjologii [Wojtyła 1994: 152nn].

Wszystko to oznacza, że człowiek-osoba, ukonstytuowany ze składowych natury duchowej (niematerialnej) oraz cielesnej (materialnej), a zatem istniejąc i funkcjonując jako osobowa substancja, działa przez pośredniczenie, animację swych naturalnych (fundamentalnych) władz. Ujawniają się one nieprzerwanie jako realne, to znaczy konkretne i bezpośrednie przyczyny wszystkich aktywności wtórnych (akcydentalnych). Te ostatnie bezustannie są dookreślane przez (zawsze) właściwy im przedmiot. Sprawia to, iż pomimo występowania rozmaitych aktów (natury zmysłowej oraz psychicznej), to sam podmiot jest aktualnie *dany*, co oznacza, że jest on doświadczany *od strony* podmiotowej (substancjalnie osobowej) *intuicji* istnienia. Nie jest on natomiast *dany* z perspektywy zespołu jakichś wewnętrznych treści. Człowiek doświadcza zatem faktu substancjalności swojego istnienia – swego osobowego istnienia bardziej wyraźnie, niż układu danych, które komunikują wprost jego naturę. Wynika z tych refleksji to, że:

(1) podmiotowe „ja" jest wsobne (immanentne) względem tych aktów, które odsłaniają to, co wieloaspektowo „moje";
(2) w każdym typie świadomego (osobowego) przeżycia osoba odpoznaje własną podmiotowość (jej „ja"), które –

(2') będąc ich źródłem, powoduje różnorakie aktywności,
a także
(2") posiada zdolność odbierania bodźców zewnętrznych, przy tym, polem tego, co jest doświadczane jako zewnętrzne, są akty natury cielesnej.

Z tego wypływa wniosek, że substancjalna „jaźń" – „ja" o rozumnej naturze jest podmiotem wobec każdego rodzaju aktów, i to niezależnie od tego, jakiego rodzaju są owe akty. Ponadto, dokonują się one również niezależnie od tego, czy odnoszą się do poznania intelektualnego, czy też zmysłowego. Ostatecznie zatem, wszelkie podmiotowe potencjalności nie są w stanie nigdy wyczerpać osobowości „ja", ponieważ ono nieustannie wyłania z siebie nowe (intelektualne i wolitywne) operacje. Oczywiście, w interpretacji egzystencjalnej wszystko to sprawia, że człowiek *de facto* nie może nie afirmować siebie jako kogoś (podmiot), kto właśnie na sposób podmiotowy istnieje, a przez to samo poznaje rzeczowy (realny) kontekst bytu. Ten ostatni jest dla niego naturalnym gruntem, tak samego (aktu) istnienia, jak również wszelkich wyłaniających się stąd działań (rozumu oraz woli) [Krąpiec IX: 401nn, 411; VI: 130nn; XI: 57. 112; XXI: 85nn].

Zarysowana wyżej metafizyczna koncepcja osoby przybliża prawdę o tym, że jest ona istniejącym i działającym realnie podmiotem, który w polu uzewnętrznień swojej „jaźni" odsłania się jako byt wolny i rozumny. Osoba jest więc podmiotem (substancją) wobec jakichkolwiek aktów, w różnych aspektach odczytywanych jako „moje". Tym samym, właściwy konkretnej – rozumnej oraz wolnej naturze akt istnienia formuje osobę jako fundament (podmiot właśnie) wszelkich zmian. Jest to jednocześnie właściwe osadzenie faktu transcendencji człowieka – zarówno względem przyrody, jak i w stosunku do innych ludzi (społeczności). Wynika z tego, że człowieka nie da sprowadzić ani do płaszczyzny samej natury, ani także do żadnej (ludzkiej) zbiorowości, z uwagi na to, iż przynależne mu osobowe *wyróżniki*, jakimi są zasadniczo sprawność poznania (głównie) intelektualnego, zdolność miłości, jak i fakt (wewnętrznej) wolności, a następnie fenomen podmiotowości względem prawa, jak również godność i zupełność, stanowią niezbywalny fundament osobowej autotranscendencji oraz transcendencji. Oznacza to ostatecznie, że metafizyczne rozumienie osoby jako substancji, czyli podmiotu

– *w* sobie, a także
– *dla* siebie

jest uniesprzecznieniem bytu w jego naczelnej (najdoskonalszej) postaci [Krąpiec XVII: 19nn; XVI: 134nn].

Zaznaczmy tutaj raz jeszcze, że osoba w wyróżnionej specyfice swojego istnienia i działania objawia się poniekąd jako bytowa *synteza* elementu duchowego i materialnego. Sprawia to, iż w horyzoncie wyjaśnień maksymalistycznych (ostatecznych), z konieczności odwołuje się do istnienia i kreacjonistycznego działania

Boga (zgodnie z opisem $RMSB_7$). Z tego tytułu można skonstatować, iż Bóg funduje w osobie ludzkiej swój „obraz" i „podobieństwo", z uwagi na fakt, że stwarza ludzką duszę bezpośrednio. Racji jej zaistnienia nie podobna wyjaśnić racjonalnie na jakiejkolwiek innej drodze. Stąd też należy stwierdzić, że dusza ludzka, istniejąc samodzielnie, czyli na sposób (personalnie) substancjalny, udziela swojego podmiotowego istnienia materii ludzkiej formowanej ciągle do istnienia i funkcjonowania jako ciało ludzkie (ciało osoby).

Nadmieńmy w tym kontekście wyjaśnień jeszcze, że ludzka dusza, istniejąc w sobie jako podmiocie swojego (osobowego) istnienia, nie jest rezultatem oddziaływania jakichkolwiek bodźców naturalnych z tej zasadniczo racji, że ona sama i to w różnych aspektach bodźce te transcenduje. Z tego właśnie powodu, w wyjaśnianiu jej genezy i funkcji z konieczności trzeba się odwołać do istnienia i (kreacjonistycznego) działania Boga – przyczyny samego jej istnienia oraz wszystkich doskonałości. Oznacza to, iż wyłącznie Bóg, mocą swojej nieskończenie wolnej i racjonalnej natury (LIB), może powołać duszę do samodzielnego (samoistnego), podmiotowego właśnie, a więc i niematerialnego istnienia (wniosek tego typu jest zrozumiały jedynie przy koniecznym założeniu niematerialności konstytutywnych aktów duszy – poznania intelektualnego i wolnych wyborów woli, z której wypływa miłość jako najdoskonalszy akt osobowy[263]). Tak więc dusza, będąc pochodną od Boga, istnieje swoim własnym istnieniem, a zatem w swoim „adekwatnym podmiocie", a przez to *mobilizuje* materię do istnienia jako ludzkie ciało [Krąpiec IX: 283; XIV: 243; XXI: 176].

Przywołana tutaj specyfika ontyczności duszy oznacza, iż jakikolwiek rodzaj ludzkiej – z natury psychosomatycznej funkcjonalności – jest *przepełniony* potencjalnością materii, czyli całkowicie naturalnym (i koniecznym) zrelacjonowaniem względem ciała. Owszem, treść i zakres pewnych typów duchowych konsekwencji ludzkich aktywności odsłania się jako duchowa (niematerialna), co głównie się ujawnia w obszarze poznawczych aktów intelektualnych i inklinacji wolnej woli. Akty te, chociaż nie w pełni wolne od *otoczki* cielesnej, są z natury niematerialne [Krąpiec IV: 146; Dec 2011: 246-247].

1.3. Intelekt i wola – wokół niektórych kontrowersji

Uszczegółowiając przeprowadzone do tej pory analizy w zakresie antropologii i metafizyki osoby zauważmy, że podmiot – osoba poznaje siebie, doświadcza swojego „ja" w obszarze poznania rzeczywistości, na którą składają się rzeczy oraz inne osoby. Oznacza to, że poznanie osoby odbywa się w określonym, naturalnym porządku, to znaczy, człowiek dysponuje jedynie tymi (i takimi) treściami jako właściwym przedmiotem swojego poznania, które poznawczo czerpie w trakcie *czytania*

[263] „Wolność [...] jest cechą konieczną woli jako władzy psychicznej, która przez wolne swe akty miłości uzdalnia nas do życia *dla-drugiej-osoby*" [Krąpiec IX: 298].

i wtórnie – rozumienia kosmosu jako inteligibilnej struktury składających się nań bytów (ARB). Poznanie siebie – „ja" jako rozumnego i wolnego podmiotu *przed* ujęciem pierwotności istnienia świata, byłoby w zasadzie czymś nieokreślonym, wręcz epistemicznie *jałowym*. Osoba zatem z konieczności nie może nie afirmować siebie jako kogoś (podmiotowego), realnie istniejącego „ja". Dopiero wtórnie więc dochodzi do racjonalnego, dorzecznego poznania. Świat z całym jego uposażeniem jest pierwotną i naturalną *niszą* jej personalnej egzystencji i tym samym polem wszystkich jej aktów – intelektualnych i wolitywnych [Krąpiec XVI: 208-209; XI: 57].

Horyzont przytoczonych już wcześniej osobowych transcendentaliów (transcendentalia relacyjne) stanowi podstawę dla tej fundamentalnej uwagi, że ze swej natury człowiek jest osobową jaźnią z natury swej cechującą się rozumnością i wolnością. W związku z tym, właściwy tej rozumnej naturze akt istnienia funduje osobę jako podmiot – istotę rozumną (domena intelektu) oraz wolną (domena wolnej woli), co jest jednocześnie podstawą wobec faktu osobowej transcendencji (wobec przyrody i w stosunku do każdej społeczności). Dodajmy raz jeszcze, że *praźródłem* jej ontycznej konstytucji jest najwyższa doskonałość wszystkich rzeczy, czyli akt (personalnego) istnienia. Sprawia to, że refleksja wokół osoby na kanwie dwu jej fundamentalnych władz – intelektu i woli, a zatem refleksja wokół podmiotu *w* sobie i *dla* siebie jest wyodrębnieniem i zarazem wyjaśnieniem bytu w jego najdoskonalszej postaci. Naturalnie, jest to także dogodna, rozumiejąca perspektywa dla metafizycznego uzasadniania całej rzeczywistości [Krąpiec XVI: 134nn; XXII: 57nn; XVII: 143nn].

W tym miejscu zasadne wydaje się – z konieczności skrótowe – przybliżenie jednej z fundamentalnych polemik w ramach filozoficznej antropologii, a mianowicie zagadnienia napięcia pomiędzy determinizmem oraz indeterminizmem[264]. Kwestia ta dotyczy obopólnych relacji, jak również uwarunkowań w polu operatywności władz ludzkiej duszy – intelektu i woli. Zasygnalizowany problem koncentruje się na dwóch pytaniach:

(1) czy na aktywność duchowej władzy poznawczej, czyli intelektu z jednej strony oraz aktywność sfery wolitywnej z drugiej strony, mają istotny wpływ jakieś, różnego rodzaju, ograniczenia (pełna forma, bądź jakiś stopień determinizmu);

(2) czy – z drugiej strony – nie występują (nie oddziałują) jakiekolwiek typy determinant, co znaczy, że można mówić o utrzymaniu stanowiska (pełnego lub częściowego) indeterminizmu?

[264] Dzieje myśli antropologicznej przyniosły następujące odmiany (charakterystyki) determinizmu. Referuję je tutaj za M.A. Krąpcem, podając krótkie ich znaczenie:

(1) determinizm „teologiczny – Bóg w jakiś sposób determinowałby uprzednio ludzką wolę";

(2) determinizm „psychologiczny – człowiek miałby z konieczności być zdeterminowany do jakiegoś większego lub bardziej pociągającego dobra";

(3) determinizm „materialistyczny lub fizyczny – przejawiający się w jakiegoś typu determinacji naturalnej, głównie na skutek praw materii martwej lub żywej" [Krąpiec IX: 287].

Panorama powyższych ustaleń w polu metafizyki osoby pozwala na wstępny wniosek, że i stanowisko (radykalnego) determinizmu[265], i stanowisko (radykalnego) indeterminizmu wydają się być nie do zaakceptowania. Chociaż bowiem człowiek podlega różnorodnym ograniczeniom (determinantom) natury fizycznej oraz psychicznej, to jednak na gruncie samej jego personalnej bytowości jest on wewnętrznie wolny. Oznacza to, że pomimo, iż ludzka wolność posiada swoje (naturalne) *granice*, to jednak ona sama jako wolność (akt osoby) jest podmiotową, wewnętrzną i niezbywalną właściwością ludzkich (w tym aspekcie – duchowych) działań. Wynika to ostatecznie z faktu, że „człowiek jest bytem jednym i wszystkie jego czynności są nacechowane jednością", przy czym, oczywiście – owa funkcjonalna jedność działania nie stoi w opozycji do ludzkiej „strukturalnej złożoności i wielości" [Krąpiec IX: 272-273. 274. 285][266].

Zauważmy tutaj, że pomimo przywołanych ujęć skrajnych, osoba w swoim wnętrzu (aktywności *ad intra*), jak i w działaniach intelektualnych i wolitywnych zewnętrznych (aktywności *ad extra*), nie pozostaje wolna, czyli w sensie ścisłym – *do-wolna* bez jakichkolwiek ograniczeń (*granic*). Prowadzi to do wniosku, iż człowiek nie działa w sposób, który kwestionowałby jego realne ludzkie oblicze, to znaczy w takiej sytuacji, aby osoba w swoich działaniach nie była otwarta na prawdę. Na kanwie swojej natury, a więc w normalnym (racjonalnym) porządku, człowiek nie działa nieracjonalnie. Efekty jego aktywności poznawczych w normalnych okolicznościach nie skłaniają do wyprowadzania absurdalnych wniosków. Nie rozmijają się również z dobrem jako dobrem, ponieważ to ono jest naturalnym kresem inklinacji jego woli. Tak zatem, tylko w takiej sytuacji człowiek postępowałby w sposób zagrażający jego wolności, gdyby świadomie (ruch intelektu) i dobrowolnie (ruch woli), czyli w polu aktywności rozumu i wolnej woli, występowałby przeciwko prawdzie i dobru. Konsekwentnie zatem, działanie takie jako działanie ludzkie (osobowe), byłoby w zupełności niedorzeczne, gdyż dokonujące się poza obszarem odpowiadającej inteligibilności rozumności (racjonalności) oraz odpowiadającej rzeczywistemu dobru amabilności.

[265] M.A. Krąpiec zauważa tutaj, iż „dziedzina wolnych decyzji jest tą jedyną dziedziną, w której człowiek *konstruuje siebie* i transcenduje przez to przyrodę, która wszystkim innym bytom nadaje zdeterminowaną naturę i zdeterminowany przez naturę sposób postępowania". Sam człowiek zatem, jak z tego wynika, „musi sobie swą osobową naturę przez akty swej wolnej decyzji *ukonstytuować* i zdeterminować się do takiego właśnie sposobu postępowania" [Krąpiec IX: 268].

[266] W kontekście reflektowania wolności ludzkiej zasadne wydaje się przywołanie kilku refleksji o naturze wolnego działania Boga. Oto garść uwag, jakie czyni M.A. Krąpiec: „[...] Bóg i sposób jego działania są transcendentne dla ludzkiego poznania. Bóg w swoim działaniu nie jest związany kategoriami *wolność* i *konieczność*, zaczerpniętymi z tego świata. Jako Absolut nie jest On w ogóle ograniczony określonymi sposobami działania – a takimi są właśnie wolność i konieczność bytów przygodnych". Po tych ustaleniach fundamentalnych dodaje jeszcze: „Sposób działania Boga jest przecież na miarę Boga, a więc wyższy i ogarniający zarazem sposoby konieczności i wolności. Ponadto, cokolwiek Absolut działa w naturze, jako Stwórca całej natury, jest naturalne, bo natura nie pochodzi od siebie samej, lecz od tego, kto tę naturę utworzył" [Krąpiec IX: 297-298].

Należy, jak z tego wynika, zgodzić się z tezą postawioną przez M.A. Krąpca że wolność ludzka i towarzyszące jej światło rozumu bezspornie istnieje – jest personalnym faktem i jako podmiotowy akt ujawnia się jako „synteza najrozmaitszych stanów psychicznych" – wyobrażeń, całego bogactwa idei, jak i naturalnych skłonności oraz pożądań. Prowadzi to do istotnego wniosku, że akty wolnej woli są absolutnie niepodważalne, ponieważ, przypomnijmy to raz jeszcze, „od decyzji[267] – nawet niedecydowania – nie ma możliwości uchylania się". Oznacza to, że wobec dobra jako dobra (dobra kierowanego prawdą) osoba nie ma jakiejkolwiek wewnętrznej wolności, co dzieje się z tego względu, iż wszelkie akty wolnej woli (akty podmiotu) ukierunkowują się do swojego właściwego przedmiotu (zawsze) *pod kątem* dobra. Dotyczy to również sytuacji, gdy człowiek popełnia (decyduje się na) jakieś „obiektywne zło" [Krąpiec IX: 262. 282. 292][268].

Kwestia ta powiązana jest także ściśle z innym jeszcze antropologicznym problemem, a konkretnie – ze swoistym *napięciem*, jakie występuje na płaszczyźnie polemiki pomiędzy stanowiskiem intelektualizmu a woluntaryzmu. Przedstawione wyżej uwagi są podstawą dla wyartykułowania kilku konkluzji natury antropologicznej i metafizycznej, a więc zogniskowanych wokół próby realistycznego wyjaśniania osoby. Dla porządku dodajmy – jest ona istotą o naturze psychosomatycznej, co też oznacza, iż w polu *czynnika* materialnego (cielesnego) oraz duchowego, tym co fundamentalnie sprawia, że jest ona opisywana i reflektowana jako podmiot (osoba), jest fenomen jej rozumności oraz wolności.

Przywołane zatem tło kontrowersji: (a) indeterminizm – determinizm oraz (b) intelektualizm – woluntaryzm, pozwala na poczynienie kilku wniosków:

(1) człowiek jest bytem integralnym (*całym*), czyli w swej ontycznej strukturze istnieje i funkcjonuje jako istota rozumna i wolna;
(2) akty intelektu (operatywność poznawcza) oraz decyzyjne akty woli (operatywność wolnej woli), mimo, iż realizują się w obszarze dwóch odrębnych (duchowych) władz, odnoszą się jednak do tej samej rzeczywistości – ontycznej struktury, która jest inteligibilna i amabilna zarazem;
(3) działanie intelektu, jak i funkcje wolnej woli są swoiście (naturalnie) komplementarne [Tupikowski 2010: 632-633].

---

[267] „W życiu każdego z ludzi – zaznacza M.A. Krąpiec – istnieje wiele wątków działania, ale tylko jeden moment ludzkiej działalności *odrywa* człowieka od całej przyrody i przeciwstawia go jej (choćby nawet ową przyrodą był ludzki organizm), moment istotnie ludzki, decydujący o ludzkim, osobowym, niepowtarzalnym, jedynym obliczu, kształtowanym *od wewnątrz*. Jest to moment decyzji" [Krąpiec IX: 261].

[268] W tym miejscu M.A. Krąpiec wyjaśnia: „Istotny [...] dramat życia moralnego przeżycia człowieka – wolnego wyboru – dokonuje się nie w fazie teoretycznej, ogólnego tylko zamierzenia czynu, ani też w fazie jego fizycznego wykonania, ale [...] w momencie podejmowania decyzji, czyli w momencie, gdy człowiek postanawia dokonać albo nie dokonać jakiegoś czynu, wsobnego czy zewnętrznego, którego skutki są społecznie doświadczalne. Jest to moment *wolnego wyboru* jakiegoś konkretnego środka przyporządkowanego realizowaniu ogólnego celu życia ludzkiego" [Krąpiec IX: 289].

Można więc w istocie mówić o pewnym – funkcjonalnym, także logicznym – *prymacie* działań intelektu przed aktywnością wolnej woli, ponieważ, jak się wydaje, odsłania to specyfika osobowego działania intelektualno-wolitywnego („każdemu [...] intelektualnemu wskazaniu określonych treści odpowiada jakiś typ przyzwolenia, wyboru – woli" – Krąpiec IX: 288]. Aczkolwiek, należy także odnotować i to, iż obydwa komponenty interpretacji, a zatem i intelektualistyczny, i woluntarystyczny, nie muszą być koniecznie interpretowane jako stanowiska skrajnie opozycyjne, czyli w znaczeniu pełnego ich wykluczania się. Ludzkie doświadczenie komunikuje bowiem liczne przesłanki ujawniające ich wzajemną (funkcjonalną) *kompatybilność*. Za analogicznym rozstrzygnięciem zdaje się optować św. Tomasz z Akwinu, który opowiada się za swego rodzaju proporcjonalnym *zestrojeniem* obydwu władz, twierdząc, że „władze te obejmują się nawzajem swoimi aktami, gdyż intelekt poznaje, że wola chce, by intelekt poznawał" [STh, I, 82, 3 ad 2]. Oczywiście, stwierdzenie to nie wydaje się czymś szczególnym, kiedy bierze się pod uwagę fakt, iż w wielu interpretacjach Akwinata uchodzi za zdecydowanego intelektualistę (zresztą w opozycji do ujęć augustyńskich).

Podobne konkluzje proponuje także M.A. Krąpiec, kiedy mówi, iż wolność działania, czyli wolność wolnej woli odnosi się zasadniczo do decyzji wewnętrznych, a więc wyłonionych bezpośrednio i dokonujących się w samym człowieku, co się dokonuje w względem pożądania wszelkich dóbr (kresów działania), które nie są – jak mówi – „dobrem koniecznym", czyli analogicznie ogólnym [Krąpiec IX: 286][269]. Jest to ewidentny przejaw osobowej autodeterminacji. Czyn bowiem osoby cechuje się dwiema istotnymi charakterystykami:

(1) „jest uświadomiony i wykonany z poczuciem mniejszej lub większej wolności", co prowadzi do wniosku, że –

(2) jest „aktem sprzężenia się intelektu i woli jako ostatecznych czynników decydujących o ludzkim obliczu naszych decyzji".

Naturalnie, wyłącznie władze intelektu i woli są tutaj (osobowo) aktywne, a więc „obecne w akcie decydowania", jakkolwiek dokonuje się tutaj również natężenie tych aktywności rozumu i woli poprzez dodatkowe oddziaływanie całego bogactwa płaszczyzny afektywnej [Krąpiec IX: 288][270].

[269] „Żadne bowiem dobra konkretne – podkreśla tutaj dalej – (nawet Bóg, który jawi się nam jedynie pośrednio w świetle przeprowadzonego myślowego dyskursu) nie zmuszają wolę do koniecznego chcenia siebie". I wyprowadza stąd konkluzję: „Stąd wolność tę można określić jako panowanie woli nad swoimi aktami w stosunku do wszelkich dóbr, które nie są dobrem nieskończonym" [Krąpiec IX: 286].

[270] W polu problematyki wpływu afektywnej sfery życia człowieka na jego intelekt i wolę, M.A. Krąpiec zauważa, że „rozum i życie wolitywne (tzw. uczucia wyższe, duchowe) mogą uaktywnić nasze życie uczuciowe i za jego pomocą, jako dobrego narzędzia, mogą uzyskać środek do realizowania osobowych celów". Z drugiej strony dodaje jednak: „uczucia nie wychowane i zostawione same sobie, swej spontaniczności, mogą spowodować wiele zniszczenia i uniemożliwić lub co najmniej zasadniczo osłabić naszą wolność" [Krąpiec IX: 281-282].

2. Umysł i jego funkcje – aletyczność poznania i języka

Na wstępie tej części analiz powtórzmy, iż podstawową osią rzeczywistości jest sam byt – to co jest; to co w jakikolwiek sposób istnieje. Naturalnie, fundamentalnym sposobem bytowania – bytowania najdoskonalszego jest bytowanie substancjalne. Jego swoistą *narracją* – znakową *narracją* jest poznanie, a zatem to, co jest reprezentacją rzeczywistości (ona sama jest tym, co „się prezentuje", czyli tym, co po prostu istnieje i odsłania to, czym – jako istniejące – jest) [na temat reprezentacji zob. Czarnocka 2011: 37-57]. Poznanie jest w stosunku do niej ściśle zrelacjonowane, ale nie jest nią samą. Poznanie jest czymś metaprzedmiotowym; to wyższy *poziom* bytu nie będący nim samym[271]. Poznanie zatem jako *znak* rzeczywistości jest *stykiem* poznającego świat podmiotu ze strukturą (wnętrzem) jego myślenia dokonującego się na kanwie poznawczych idei, na mocy siatki pojęć jako swoistych *odbitek* tego, co i w jakikolwiek sposób jest-istnieje i – konsekwentnie – jest ciągle dematerializowane, dorozumiewane w aktach umysłu (w myśleniu). Nakłada się na to drugi typ *narracji*, jaką jest język jako system znaków komunikujących treści poznania oraz pole myślenia. Język-mowa jest werbalną, znakową ekspresją *architektury* ludzkiej myśli.

Taka charakterystyka samego świata (tego, co istnieje) i jego naturalnych *komponentów*, którymi są –

(1) jego reprezentacja, czyli poznanie (narracja pierwszego stopnia) i –

(2) komunikator, czyli język (narracja drugiego stopnia)

zakłada w punkcie wyjścia istnienie realnej osi poznawczej: podmiot – przedmiot. Podmiot bowiem i jego zmysłowo-intelektualny aparat poznawczy, owszem, jest elementem rzeczywistości, jest – jak zaznaczono to w poprzednim paragrafie – jednym z bytów, ale jest istotą świadomą – świadomą otaczającego ją świata oraz świadomą (samoświadomą) swoich własnych aktów, aktów podmiotowych, w obrębie których na czoło wysuwają się akty intelektu jako – chociaż suponujące świat materialny jako swój właściwy przedmiot – absolutnie niematerialne. Uwaga ta zabezpiecza dalsze refleksje przed niebezpieczeństwem solipsyzmu.

2.1. Poznanie jako naturalna funkcja rozumu

Słuszne, pomimo pozornej *banalności*, wydaje się odnotowanie treści pierwotnego ludzkiego doświadczenia, a mianowicie tego, że świat, czyli wszystko, co istnieje jest absolutnie prymarnym poznawczym faktem. Zauważmy tu od razu, że każdy niemal system filozoficzny nie stroni od refleksji wokół samego poznania – jego korzeni, natury, funkcji. Rodzi się tu także zasadnicze pytanie o wartość same-

[271] „Ludzkie [...] poznanie – podkreśla M.A. Krąpiec – jest [...] rzeczywistością, jest bytem, tak jak bytem jest wszystko, co istnieje" [Krąpiec II: 28].

go owego poznania. Wydaje się jednak, iż taki typ refleksji domaga się odniesień do płaszczyzny ontologicznej. Są autorzy – należy do nich współcześnie na przykład M.A. Krąpiec – wedle których problematyka epistemologiczna jest zdecydowanie jedynie jej „funkcją", a centralnym problemem, jaki się w tym kontekście odsłania to ciągła próba mierzenia się z kształtem teorii bytu – monistyczną[272] bądź pluralistyczną [por. Krąpiec II: 10].

Faktem pozostaje to, że samo czysto naturalne zanurzenie człowieka w świat rzeczy i innych osób ustawia go na linii jego *czytania*, na co pozwala LBZ. Tak zatem, kontakt poznawczy ze spontanicznym *wyglądem* świata, obserwowane procesy, wydarzenia i współzależności między nimi odsłaniają się przed aparatem poznawczym podmiotu jako *dane*, które należy swoiście rozszyfrowywać – oczywiście, zawsze wybiórczo (aspektywnie), asymilując jedynie te układy (istniejących) treści, które, z różnych względów, wydają się być pierwszoplanowe. Jawiąca się przed człowiekiem rzeczywistość jest intrygująca; intrygująca już to z racji samego jej istnienia – ono bowiem pierwotnie *wytrąca* władze poznawcze z bierności, jak również jej *zawartości*, która zawsze jawi się jako coś, względnie przynajmniej, określonego. Oczywiście, wynika stąd wniosek, że istnienie (wyrażając się w duchu realizmu filozofii klasycznej – istnienie jako akt bytu) jest zawsze istnieniem czegoś, istnieniem pewnej treści. Zachodzi tutaj całkowicie naturalny poznawczy *styk* pomiędzy istnieniem czegoś (aspekt egzystencjalny), a tym czym rzeczywiście owo coś jest (aspekt esencjalny).

Płynie stąd konstatacja, iż ludzki umysł – poznawczo aktywy, poniekąd *wychodzi* naprzeciw rozpoznawanego aktualnie *fragmentu* świata (bytu – jego aspektu), co sprawia, że wspomniany wyżej *styk* polega na relacji, jaka zachodzi między aktywnością intelektu, a rzeczą – jej istnieniem. Tak zatem – jak wyraża to M.A. Krąpiec – „zewnętrzna" oraz „wewnętrzna" ludzka mowa ma miejsce na kanwie jakiegoś, choćby tylko niewyraźnego, uchwycenia wycinka rzeczywistości, niezależnie od tego, czy jest to (już) mowa – dźwięk, czy też (jeszcze) mowa – myśl. Przywołując w tym miejscu opinię Akwinaty[273] zauważa, że owo słowo-mowa wewnętrzna – myśl, jest przyczyną sprawczą, wzorczą oraz celową słowa-dźwięku, a zatem czegoś zewnętrznego, czegoś, co jest tamtej mowy komunikatem, uzewnętrznieniem [zob. Krąpiec XIII: 42-43. 45].

Tak zatem, rozważając problem pierwotności samej rzeczywistości względem wszelkich aktów poznawczych oraz ich komunikowania w mowie, należy zauwa-

[272] Przywołajmy tu rozumienie monizmu, jakie proponuje J. Wojtysiak: „światowe indywidua istnieją, gdyż są rozmaitymi – zmiennymi lub stałymi – „częściami" („postaciami", „porcjami", „partykularyzacjami") jednego bytu koniecznego". Ewidentną słabością monizmu jest więc wykluczenie „odrębności i samodzielności" owych „światowych indywiduów" [Wojtysiak 2008: 209-210].

[273] Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de veritate* (polskie wydanie: tłum. A. Białek, Lublin: RW KUL 1999), q. 4, a. 1, c. M.A. Krąpiec tutaj dodaje, że „myślenie nazwami czy terminami ogólnymi ujawnia się zwłaszcza przy typie tzw. myślenia abstrakcyjnego, matematycznego lub konstruowania abstrakcyjnych teorii" [Krąpiec XIII: 56].

żyć, że struktura pojęć i *transmitowanych* przez nie sensów jest całkowicie wtórna w stosunku do samej rzeczy. Byt, a zatem to, co (w jakikolwiek sposób) istnieje, oddziałuje na poznający go podmiot i wytrąca go z bierności – „wzbudza poznanie". Wynika stąd, że poznawcze działanie rzeczy na mocy LBZ umożliwia tworzenie pojęć, to znaczy istniejący realnie byt jest źródłem konstytuowania się wszystkich dalszych stadiów poznania [por. Krąpiec XIII: 81].

Naturalnie, przywołany tutaj mechanizm w swej funkcjonalności zasadza się na tej poznawczej platformie, jaką jest zdolność pojęciowania. To zaś, mając charakter ogólny – taka jest natura pojęć, posiada to ograniczenie, którym jest schematyczność. Niemniej jednak, niczym niezastąpionym atutem poznania na mocy pojęć jest możliwość swoistego uprzedmiotawiana wybranych aspektów przedmiotu poznania, co – poprzez odpowiedni poznawczy dystans – zabezpiecza je przed subiektywizacją. Dany bowiem w poznaniu stan rzeczy może być uchwycony w jego nośnych, istotnych cechach – konstytutywnych właściwościach, nie zaś jedynie w otoczce aktywności samego umysłu. Dzieje się tak, ponieważ „aspektywnie identyczny stosunek pomiędzy elementami konstytuującymi jakieś rzeczy tworzy uniwersale pojęte ogólnie" [Krąpiec XIII: 58; por. tamże: 53][274].

Raz jeszcze w tym kontekście zauważmy, że poznanie jako poznanie jest takim specyficznym rodzajem bytu, który dla swojej swoistej realności domaga się nieustannie refleksyjnego chwytania oraz respektowania i naturalnej, i nie dającej się pominąć potrójnej niszy, jaką jest więź występująca między strukturą języka jako systemu znaków, całym zapleczem przenoszenia poznawczych sensów, które komunikują pojęcia oraz sądy (tutaj – zasadniczo orzecznikowe) i wreszcie samymi realnie istniejącymi rzeczami jako przedmiotem wszelkich aktów poznawczych w sensie ścisłym.

Wspominając tutaj ów *styk* różnych odsłon rzeczywistości, tzn. –

(1) niej samej – w jej realizmie;
(2) jej – jako odpoznanej w sekwencjach rozmaitych aktów poznania;
(3) jak również rzeczywistości mającej odniesienie w strumieniu znaków językowych –

należy podkreślić to, że kwestia podstawowa, tj. afirmowanie istnienia realnego (aktualnego) dokonuje się na sposób bezznakowy, tzn. na mocy nośności sądów egzystencjalnych. „Afirmacja aktualnego istnienia – mówi w związku z powyższym M.A. Krąpiec – dokonuje się w sądach egzystencjalnych i jest epistemiczną racją samego procesu poznawczego", a zatem i „fundowania znaków tak transparentnych w postaci pojęć, jak i znaków umownych języka mówionego" [Krąpiec XIII: 7].

Poczyniona tutaj uwaga jest szczególnie doniosła, ponieważ eksponuje naturalną zwrotność „porządków" świata – czysto ontycznego oraz znakowego, wyraża-

[274] W tym kontekście M.A. Krąpiec dopowiada, że „wyobrażenie jest tylko podobne, a nie identyczne z rzeczami" [Krąpiec XIII: 58].

nego poprzez sieć znaków poznawczych (instrumentalnych) i znaków językowych (narzędnych). W jednym i w drugim wypadku, do natury znaku należy to, iż reprezentuje on poznającemu świat podmiotowi treści o charakterze przedmiotowym. Wszakże znak w kontekście poczynionych tutaj uwag jest powiązany nie tylko z samą znakotwórczą (z natury) myślą oraz samym znaczonym aspektywnie przedmiotem, lecz również z całą siecią innych znaków, które go niejako (systemowo) interpretują [por. Krąpiec XIII: 24. 81].

Ważną sprawą w splocie tych zagadnień jest to, że – przypomnijmy – ludzkie poznanie odnoszące się do realnie istniejących rzeczy ma charakter aprehenzywny, to znaczy jest postępowaniem niepełnym. Naturalnie, stawia sobie nieustannie za cel obiektywizm, docieranie do głębi tego, co i jak istnieje, ale jest przy tym aspektywne i z konieczności selektywne. Nadmienić tu powtórnie należy, że w istocie jedynie poznanie Boga jest poznaniem komprehenzywnym, z czego wynika, że:

(1) Bóg poznaje *całościowo*,
(2) posiada On intuicję pełni –
    (2') wszelkiego bytu,
    ale również –
    (2") intuicję każdego konkretu.

Tak zatem –

(3) poznanie Boga nie jest aspektowe.

Wracając do poznania samego człowieka – jego poznanie ujmowane jest zawsze na sposób pojęciowy. Pojęcie natomiast – jak podkreśla to M.A. Krąpiec – „nie jest adekwatne z treścią jednostkowej rzeczy". Ta ostatnia jest zawsze czymś bogatszym od tego, co prezentuje paleta oderwanych (wyabstrahowanych) cech tego, co jest poznawane [por. Krąpiec XIII: 52].

W strukturze ludzkiego poznania pojęciowego każda poznawana rzecz, a zatem każdy ściśle określony zespół treści, które komunikują się poznającemu ją podmiotowi, odsłania się jako ontycznie bogaty splot relacji; relacji, które prezentują to, czym dana rzecz jest i w jaki sposób działa. W tym kontekście samo pojęcie staje się poniekąd „chmurą relacji międzycechowych". Oczywiście, wszystkie pojęcia w ich naturalnej operatywności zasadzają się na mocy pojęcia najbardziej pierwotnego – chociaż nie zawsze jasno uświadamianego – a mianowicie pojęcia *bytu*. To ostatnie „strukturalizuje się" epistemicznie, jak mówi Krąpiec, „zgodnie z przedmiotowym i podmiotowym [...] stanem rzeczy" [Krąpiec XIII: 62; por. tamże: 61].

Przeprowadzone w poprzednich odsłonach treści były skupione na aspekcie ontycznym i poznawczym świata. Pozwalają one już teraz na konstatację, że rzeczywistość jako ontyczna *architektura* cechująca się niepoliczalną ilością samych bytów i rozmaitych ich aspektów jest w swej – ontycznej i poznawczej osnowie – inteligibilna.

Poznanie ludzkie charakteryzuje się tym – przypomnijmy poczynione wcześniej ustalenia – iż jest ono aktem dokonującym się w wolności. Oznacza to, że człowiek potrafi się zdystansować wobec wszelkich ujmowanych przez siebie treści (taka prawidłowość nie zachodzi natomiast w świecie zwierząt z uwagi na to, że zwierzę nie jest w stanie oznakować w sposób dowolny poznawanych przez siebie treści).

Naturalność ludzkich aktów poznawczych jest zatem faktem. Cała ich struktura stanowi egzemplifikację – z jednej strony naturalnej (jak chce Arystoteles[275]) dążności człowieka do poznania, z drugiej zaś – osadzenia owej inklinacji w realizmie świata jako przedmiotu danego do wyjaśnień; wyjaśnień już to czysto zdroworozsądkowych, już to wyjaśnień zorganizowanych, czyli naukowych. Niemniej jednak, fundamentem wszelkiej działalności poznawczej człowieka jest spontaniczne *czytanie* kosmosu jako zespołu treści jawiących się w odsłonie pierwotnego *chwytania* rzeczywistości. Stąd też, absolutnie pierwszym ustaleniem teoriopoznawczym jest to, że sam świat jako naturalny przedmiot poznania, jak i poznanie samo, będące swoistym sposobem jego znakowania, są sobie spontanicznie *przyporządkowane*. Funkcja poznania, jaką jest myślenie (operacja wtórna w stosunku do samego poznania) oraz sama myśl jako zespół wewnętrznych operacji podmiotu jest zrelacjonowana wobec rzeczywistości. Można zatem powiedzieć, że pole bytu – tego, co poznawczo dane, szkicuje poniekąd pole świadomości, wydobywając z niego obszary coraz bardziej określone i jednoznaczne. To naturalne osadzenie poznania (i myślenia) na tym, co jest realne powoduje to, że myśl w swoisty sposób staje się słowem, to znaczy – jak mówi M.A. Krąpiec – „utworzenie znaku i zakomunikowanie drugiemu jakby *kończy* myśl".

Istotne przy tym jest to, że ta zwerbalizowana myśl – myśl w związku z tym poniekąd *dokończona*, staje się punktem wyjścia dla późniejszej korekty treści wypowiedzi. Okazuje się bowiem często, iż zakomunikowana na zewnątrz myśl, właśnie po jej uzewnętrznieniu, staje się nieadekwatna dla obszaru i kształtu tego, co było pierwotnie (po)myślane. Pociąga to za sobą konieczność rewizji wypowiedzi, a więc silenie się na dobór i układ nowego zespołu znaków – znaków wyrażających ściślej tok odsłaniających się w umyśle idei. Poznanie zdroworozsądkowe oraz poznanie naukowe dostarcza nieustannie sygnałów świadczących o tym, że proces wspomnianej tu korekty słów jest procesem permanentnym [por. Krąpiec XIII: 47-48].

2.2. Pryncypia racjonalnego poznania i komunikowalności

Należy zauważyć, iż kategorie pojęciowe, którymi posługuje się człowiek są swego rodzaju schematami, które owszem, z jednej strony gwarantują mu dobrą *orientację* w rzeczywistości, ale z drugiej strony upraszczają ją oraz *zniekształcają*. Wynika stąd, że ten *wehikuł* myślenia, jakim jest język „cierpi na wieloznaczność

[275] *Metafizyka*, 980a.

i niedookreśloność znaczeń", co z kolei prowadzi do wniosku, że wypowiadane o świecie sądy „są tylko przybliżeniem do prawdy". Niemniej jednak, uwaga ta nie stanowi wystarczającego powodu, aby rezygnować, czy też „zmieniać pojęcie prawdy". Trzeba zatem podkreślić, iż relatywizm rysujący się w polu konceptualnym nie prowadzi żadną miarą do relatywizmu w obszarze prawdy. Pokazuje natomiast to, że – jak pisze R. Ziemińska – absolutyzm aletyczny nie może być tezą, iż prawda absolutnie od niczego nie zależy". Zależy bowiem od dwóch zasadniczych faktorów, jakimi są:

(1) sam realizm świata
oraz
(2) ściśle zdeterminowany schemat pojęciowy [Ziemińska 2009: 309-310[276]].

Nadmienić tutaj należy, iż istnieje dyskusja na temat tego, za pomocą czego, tzn. przy pomocy jakiego poznawczego *nośnika*, komunikowana jest zachodząca (przy klasycznym rozumieniu prawdy) zgodność (*adaequatio*) pomiędzy rzeczą (*res*) a intelektem (*intellectus*)? W realistycznym bowiem podejściu M.A. Krąpca pojawia się uwaga, że owym nośnikiem nie jest pojęcie, czy rzeczony wyżej „schemat pojęciowy", lecz sąd, który ze swej natury wyklucza jakiekolwiek pośredniczenie. Występowanie pojęcia, czyli użycie znakowego (metajęzykowego) pośrednika (*medium*) byłoby swoistym *zaciemnianiem* samej rzeczy. „Pośrednik [...] – jak zauważa M.A. Krąpiec – będąc pośrednikiem z jednej strony wiąże, ale z drugiej oddala od rzeczy, ze względu na to, że każde pośrednictwo w tym, w czym pośredniczy modyfikuje kontakt z rzeczą" [Krąpiec XIII: 70].

W analizach dotyczących bogactwa ludzkich aktów poznawczych, zwłaszcza w ich sprzężeniu z aspektami struktury językowej, należy zwrócić uwagę szczególną na wyjątkową nośność języka naturalnego. To on bowiem jest pierwszym, niezapośredniczonym komunikatorem prawdy, to znaczy, ujawniając się w obrębie spontaniczności aktów poznania, staje się on swoistym – jak się wyraża M.A. Krąpiec – „rezerwuarem zdrowego rozsądku". Sprawia to, że wszelkie formułowane w umyśle pojęcia nieustannie doprecyzowują się *pod* adekwatnie dobranymi słowami, które w istocie są znakami pojęć. Wynika stąd, iż sam język, jak i myśl jako taka pozostają względem siebie w ścisłym, nierozerwalnym związku. W obopólnie kształtowanym przez nie polu dochodzi do bogatej sieci oddziaływania oraz precyzacji. W oderwaniu od systemu znaków językowych nie jest możliwa rzeczowa weryfikacja układu pojęć, ani też sprawdzalność poprawności przebiegu myślenia. Oznacza to, że zarówno słowa, jak i pojęcia fundują cały *sui generis* znakowy system, który zupełnie naturalnie zbiega się z poznawczym ujmowaniem bytu – tego, co (i jak) jest. Oczywiście, samo to ujmowanie ma zawsze charakter aspektywny [por. Krąpiec XIII: 5. 62-63].

[276] Więcej na temat problematyki poznawalności prawdy w kontekście językowym zob. Ziemińska 2011.

W analizach tych warte podkreślenia raz jeszcze jest także to, że ludzkie poznanie jako takie posiada zawsze charakter aspektywny. Chodzi o to, że na płaszczyźnie poznawczej człowiek jest w stanie i wybierać, i zmieniać wspomniane aspekty – jakby różne poznawcze *kąty* patrzenia dostosowywać do wymogów różnych, poznawczych i egzystencjalnych, sytuacji. Pojawia się tu więc swoista *konwencja* znakowania polegająca także na tym, że wybrany przez siebie w sposób wolny aspekt, poznający byt-rzecz człowiek może wielorako uzasadniać i poddawać interpretacjom. Te wydobywane (znakowe) treści może sam sobie komunikować – wielorako przyswajać i przetwarzać; może je także – poprzez znaki umowne – przekazywać innym podmiotom.

Naturalnie, dodajmy raz jeszcze, dzieje się to wszystko przy konieczności ciągłego uświadamiania sobie tego „macierzystego" położenia znaku – poznawczego znaku (formalnego), jakim jest ten akt ludzkiego poznania, który odnosi się do rzeczywistego układu realnych faktów. Składa się to więc na swoisty *ciąg* poznania, którego celem jest komunikacja poznawczych treści innym odbiorcom. Istotne przy tym jest to, iż zarówno samo poznanie, jak i *transmisja* danych poznawczych innym ludziom, odbywa się na gruncie znaków, co oznacza, że i samo poznanie, i językowe znaczenie tegoż poznania komunikują jakąś treść-znaczenie; niosą pewien zasób sensu. Jest on wydobywany poprzez proces „łączenia między sobą idei", a dokonuje się to w polu podstaw racjonalności [por. Krąpiec XIII: 21-22. 26. 48].

Tak zatem, cały proces ludzkiego komunikowania się w strukturach językowych zawiera w swej istocie trzy dopełniające się i poniekąd wyjaśniające się niezbywalne składowe. Otóż,

(1) zawsze występuje tutaj określona poznawcza treść, jaką jest ujęty w pewnej perspektywie (w jakimś aspekcie) przedmiot poznania. Jego rola jest tu czymś kluczowym, bowiem to jego istnienie i możliwość dorzecznego poznania jest punktem wyjścia dla dalszych etapów wspomnianego procesu;
(2) następnym ważnym czynnikiem owego pola komunikowalności jest wola, zarówno wola wydobycia, jak i wola swoistego poznawczego przekierunkowania tej treści innym odbiorcom.

I wreszcie –

(3) samo użycie konkretnych, ściśle określonych znaków mowy we współgrze z całą paletą innych, pojawiających się jakby w tle, składników języka.

Należy w tej odsłonie refleksji podkreślić fakt, że wyjątkowo wyróżniona w tym procesie jest wola, gdyż to w obrębie jej działania dokonuje się konkretna specyfikacja samych kierunków poznania, jak i doboru środków komunikacji. W tym splocie pojawia się również wolitywnie pokierowana zbieżność użycia samych znaków w obszarze styku z poznawaną treścią oraz konkretnego kształtowania poznawczej treści w harmonii użycia znaków mowy [por. Krąpiec XIII: 28].

Uszczegółowiając to pole analiz dodajmy, że sprawą o szczególnie doniosłej wadze jest również problematyka celowości, jaka występuje w polu międzyludzkiej

komunikacji. Ów rys teleologiczny dotyczy także aktów poznawczych i ich swoistego komunikowania wsobnego. Człowiek bowiem zwykle ma świadomość tego, co poznaje i przy tym posiada wiedzę, co do tego, co w jego rozumnym zamiarze jest treścią, która ma być przekazana innym ludziom. Dokonuje się tu nieustannie ukierunkowywana celowo refleksja, która *chwyta* cały obszar osi poznawczej podmiot – przedmiot[277].

Efektem owego chwytania poznawczego jest to, iż w przypływie każdej kolejnej sekwencji tejże osi, człowiek dokonuje wyborów interesujących go, bądź też jedynie dostępnych mu aspektów, które chce ująć, w jakiś sposób sobie przyswoić i zakomunikować. Wynika stąd więc, że w samym rdzeniu struktury języka jako układu znaków znajduje się wątek celowościowy. Takie zorientowanie ludzkich aktów poznawczych i tych ściśle językowych, jest istotną cechą działania ludzkiego jako działania spersonalizowanego. Wyklucza to więc z obrębu poznania konotacje natury behawiorystycznej, która musiałaby ograniczyć, lub nawet zawiesić naturalną jakościowość poznania człowieka na rzecz ujęć co najwyżej ilościowych, a więc pochodnych prostych bodźców i reakcji na nie.

Tak zatem, należy tutaj mówić o naturalnym procesie autodeterminacji. Zachodzi ona zasadniczo w dwóch uzupełniających się kierunkach, bo –

(1) i do poznawanego przedmiotu,

(2) i w stronę innych osób jako odbiorców transmisji treści.

Obydwa kierunki, jak i samo wewnętrzne życie i działanie (intelektualne i wolitywne) człowieka zakładają wolność, a więc – w tym kontekście analiz – każdy rodzaj niezdeterminowania[278].

Otwiera to kolejny obszar całego tego układu działania, a mianowicie odpowiedzialność, ponieważ – ze względu na prawdziwość jako centralną wartość poznawczą – domaga się jej każdy z poziomów znakowania. Konsekwentnie, prowadzi to do wniosku, że w istocie każdy człowiek jako podmiot poznający i komunikujący zarazem wydobywane przez siebie treści, w pewien (*ad intra*) sposób przekazuje samemu sobie określony prawdziwy sąd, wyrażając przy tym wewnętrzne przekonanie, iż z całą pewnością jest to sąd prawdziwy. Sytuacja ta domaga się jednak zasygnalizowanego wyżej brania pełnej odpowiedzialności za odpoznaną i zaafir-

[277] „Zasadniczym powodem uznania obecności myśli porządkującej – odnotowuje M.A. Krąpiec – jest porządek, jaki istnieje między różnymi elementami w stosunku do celu, przedmiotu dążenia. Porządek bowiem jest nie do pojęcia bez równoczesnego ujęcia celu i środków wraz z porównaniem ich między sobą i samym celem oraz ułożeniem takim, by elementy te do celu doprowadzały. Taki zaś fakt zaistnieć może jedynie w intelekcie niematerialnym, gdzie jedynie istnieje możliwość równoczesnego, całościowego ujęcia wszystkich elementów relacji wraz z jej kresem. Materia bowiem – przywołajmy ten wątek powtórnie – stykając się między sobą krańcami swej rozciągłości (nie ma materii nierozciągłej) jest wewnętrznie niezdolna do zrealizowania ładu i przyporządkowania do celu" [Krąpiec II: 189].

[278] M.A. Krąpiec wyraża przekonanie, że „przez wykonywanie świadome aktów wolnych decyzji coraz pełniej możemy opanowywać mechanizm autodeterminacji, a przez to samo w coraz pełniejszym znaczeniu kształtować w sobie ludzkie osobowe oblicze, otwarte na Absolut" [Krąpiec IX: 295].

mowaną prawdę. Skala tego spostrzeżenia jest tym większa, gdy w grę wchodzą osoby drugie. Wtedy bowiem owa odpowiedzialność za poznawaną i przekazywaną prawdę dodatkowo wzrasta, gdyż znaki języka – mowa międzyludzka musi je adekwatnie *udźwignąć* i *przenieść*. Jest to możliwe, ponieważ język naturalny z samej swej natury jest komunikatorem, który niesie (intersubiektywne) sensy i znakując realne stany rzeczy (w ich LBZ), ostatecznie się do nich odnosi. Dowolna bowiem rzecz posiada poznawcze znaczenie tylko wtedy, kiedy jest adekwatnie (na jej aspektywnie ujmowaną miarę) oznakowana. Oznacza to, że istnienie rzeczy (treści) jest ostatecznym odniesieniem dla języka [por. Krąpiec XIII: 28-29. 67].

Łącząc te refleksje z problemem intersubiektywizmu i obiektywizmu procesów myślenia, R. Ziemińska podkreśla fakt, że „istotą klasycznej koncepcji prawdy jako zgodności z rzeczywistością jest radykalny obiektywizm, czyli założenie, że prawdziwość jako własność sądów zależy od obiektywnego świata (tego, co istnieje), a nie od naszych czynności poznawczych". Dodaje przy tym, że koncepcje prawdy nieklasyczne w większości odrzucają taki radykalny obiektywizm, opowiadając się raczej za uznaniem (subiektywnej) zależności prawdziwości od aktywności podmiotu [por. Ziemińska 2009: 301 – przypis].

Wspomniana tutaj aktywność podmiotu w docieraniu do prawdy modelowana jest, z jednej strony – *wyglądem* świata, w który jest naturalnie zanurzony i który w jakiś sposób *czyta*, a z drugiej strony – nie jest wolna od struktury języka. Pojawiające się w intelekcie poznającego myśli oraz jakiekolwiek idee nabudowane jakoś na kanwie owego *czytania* świata pozostają swoiście mętne, niejasne dopóty, dopóki nie zostaną zwerbalizowane, wypowiedziane w konkretnych słowach. Samo myślenie więc niekiedy jest takim fenomenem, którego wnętrze nie jest łatwe do sformułowania, a tym bardziej do zakomunikowania konkretnego układu prawdy. Z tego też powodu, rola języka jest szczególnie doniosła. Jest on poniekąd – jak się wyraża M.A. Krąpiec – „tworzywem", z nośności którego wyłania się jasność, konkretność ujmowania myśli. Niemniej jednak, jest on zawsze tylko „znakiem myśli", natomiast nie jest nią samą. Dotyczy to całej struktury języka naturalnego, ale także tej jego składowej, jaką jest zdanie. To ostatnie jest znakiem poznawczego sądu, co sprawia, że język jest takim systemem znaków, który swoją strukturą i nośnością odsłania takie oto istotne swoje aspekty, jakimi są:

(1) mówiony, pisany, czy też komunikowany gestami język;
(2) jego różnorodne, odczytywane w komunikacji sensy
oraz
(3) znakowane w aktach poznania stany rzeczy [por. Krąpiec XIII: 33. 67].

W przekonaniu M.A. Krąpca, głównym epistemologicznym problemem systemów idealizujących (niekiedy także monistycznych) jest problem swoistej zamiany porządków. Polega ona na tym, że fakt ludzkiego myślenia – myślenia jako takiego,

wyjaśnia się niezależnie od poznawczego kontaktu ze światem, który – jako obiektywny obszar poznania – jest przestrzenią transsubiektywną. Wynika stąd, że zamiast analiz transsubiektywnej rzeczywistości przedmiotem właściwym poznania stają się w tym kontekście jakieś tylko dowolne myślowe „konstrukcje". Autor *Realizmu ludzkiego poznania* uważa w związku z tym, że pojawia się tu znaczna epistemiczna „szczelina" między tym, co poznający podmiot o świecie myśli, a tym, czym w istocie w swoim (ontycznym) realizmie jest świat transsubiektywny. Taka sytuacja, a więc swoista *podmiana* „osobistych konstrukcji poznawczych", pojmowanych jako właściwy przedmiot poznania oraz ów realny transsubiektywizm, jest nieuprawomocnionym „pomieszaniem" samych przedmiotów poznania, a konkretnie mówiąc – obszaru poznania spontanicznego z refleksyjnym [zob. Krąpiec II: 25. 27]. Tymczasem, język będący systemem znaków jest naturalnie otwarty „na rzeczywistość bezznakową podlegającą znakowaniu", czyli poznaniu dokonującemu się zawsze na kanwie jakiejś treści. Treść ta jest przy tym „sprawdzalna" dzięki zrelacjonowaniu jej do „bezznakowego aktu poznania", czego ostatecznym fundamentem jest fakt (akt) istnienia [Krąpiec XIII: 7-8].

Kluczowe wydaje się zatem pojmowanie samego języka – fenomenu ludzkiej mowy, międzypodmiotowego komunikatora oraz samego poznania jako znaku. Można tutaj więc mówić o swoistym *nawarstwieniu się* znaków, a konkretnie mówiąc – znaków narzędnych oraz znaków formalnych. Okazuje się bowiem, iż owe znaki czysto formalne, to znaczy stanowiące podłoże poznania w obrębie stosowania pojęć, jak i rzeczone tutaj znaki narzędne, będące wyrazem struktury językowej, są ze sobą bardzo ściśle zespolone. Można nawet powiedzieć, że obydwa te poziomy znakowania nawzajem się warunkują, a jednocześnie stanowią wzajemną płaszczyznę wyjaśnień. Poczyniona tu uwaga jest istotna tym bardziej, kiedy bierze się pod uwagę fakt naturalnej, językowej kreatywności. Stąd wynika, że –

(1) znaki czysto instrumentalne,
(2) znaki formalne,
i w końcu –
(3) sam znaczony w tym procesie świat,

składają się na naturalny układ poznania. Układ ten jest o tyle ważny, że staje się on elementem szerszego ciągu analogicznych komunikatów wydawanych o rzeczywistości, które są udziałem innych podmiotów obecnych w całej poznawczej *architekturze*.

Wspomniane komunikaty są nośnikami znaczeń, co suponuje, że przekazują one nieustannie całe szeregi treści odsłaniających aspektywnie poznawany i analizowany kosmos. Ten ostatni, w swym ontycznym statusie wieloaspektowo złożony, a przez to i treściowo bogaty, daje się odpoznawać jedynie w pewnych swoich *warstwach*. Poznanie jego bowiem jest zawsze wybiórcze, co prowadzi też do wniosku, że i jego komunikowanie językowe jest ograniczone. Znaki instrumentalne i znaki formalne mają więc swoje „ograniczenia". Innymi słowy, poznawcza *identyfika-*

cja wszelkich reprezentowanych układów treści rozpatrywana *od strony* znaku jako znaku, cechuje się niepełnością ujęć, ich poniekąd pokierowaną selektywnością. Inna sprawa, że także nie każdej myśli odpowiada ściśle określony znak słowny, ale też nie wszystkie ujęcia poznawcze (poznanie rozumiane czynnościowo) jest skorelowane z konkretnym pojęciem [por. Krąpiec XIII: 12. 21-23].

Zarysowując problematykę intersubiektywności ludzkich aktów poznawczych należy także zaznaczyć, że reflektowany sam w sobie język, język jako komunikator poznawczych treści, charakteryzuje się rozmaitymi swoimi (wewnętrznymi) charakterami, które nie są wobec siebie opozycyjne. Ich struktury cechuje swoista spójność. Jest on bowiem tą płaszczyzną, w obrębie której znak (znak jako taki) funkcjonuje niejako „suwerennie". Dodajmy raz jeszcze, że język jest ściśle powiązany z faktem myślenia, tworząc w ten sposób naturalną całość, którą można określić jako „zbitkę relacji", jakie zachodzą pomiędzy podmiotem penetrującym poznawczo świat, a samym tym światem pozwalającym się znakowo *czytać*. Zachodzi tu więc specyficzny, jedyny w swoim rodzaju związek myśli i języka – związek genetyczny, aczkolwiek są to fenomeny nietożsame [por. Krąpiec XIII: 24. 35].

Kolejną sprawą, jaka wiąże się z podejmowaną tutaj problematyką, to weryfikowalność poznania – poznania rozumianego jako czynność i jako rezultat. Odnotujmy tu najpierw, iż relatywizm aletyczny głosi tezę, że prawdziwość sądu jest czymś kreowanym przez podmiot, a zatem jest zależna od jego poznawczego „nastawienia", jak również jest zależna od miejsca oraz czasu jego stwierdzania [por. Ziemińska 2009, 299]. Na innym miejscu R. Ziemińska dodaje, że „relatywizm jest skutkiem braku pojęcia prawdy obiektywnej"; nie jest natomiast „stanowiskiem w sporze o jej własności" [tamże, 304]. Przy czym, należy zauważyć, że zwolennicy tego rozwiązania, mówiąc o prawdziwości, mają na myśli prawdziwość bądź zdań, bądź przekonań, nie zaś prawdziwość samych sądów [por. Ziemińska 2009: 299].

Warto jedynie tutaj zasygnalizować jeszcze, że można mówić o –

(a) „lokalnym relatywizmie aletycznym"

oraz

(b) „globalnym relatywizmie aletycznym", który ściśle mówiąc „sam siebie obala" [por. Ziemińska 2009: 311-312].

Przy okazji, posiłkując się ze wszech miar trafnym stwierdzeniem D. Davidsona, można powiedzieć, że relatywizm jest *de facto* „tylko symptomem zarażenia się wirusem nieklasycznej koncepcji prawdy" [myśl przytoczona za: Ziemińska 2009: 312].

Absolutyzm aletyczny głosi tezę, iż sąd prawdziwościowy komunikuje prawdę, która jest niezależna od podmiotu, a zatem jest ona niestopniowalna oraz niezmienna, skąd wynika, że ten sam sąd nie jest i być nie może raz prawdziwy, raz fałszywy [por. Ziemińska 2009: 299]. Absolutyzm więc to mocna teza, „że prawdziwość sądu jest niezmienna". Odnosząc ją zaś do obiektywizmu, należy skonstatować, że w jego świetle „prawdziwość sądu całkowicie zależy od świata". W związku z tym, należy wyprowadzić wniosek, iż z jednej strony afirmacja obiektywizmu od-

dala absolutyzm, z drugiej natomiast – wbrew relatywizmowi – „idea obiektywności" przesuwa punkt ciężkości w stronę słuszności absolutyzmu [por. Ziemińska 2009: 312].

Opowiadając się za autonomicznym traktowaniem dziedziny teoriopoznawczej i poszukując najbardziej odpowiedniego jej określenia, nadmieńmy tutaj w kontekście tych badań, iż A.B. Stępień ujmuje problem w sposób następujący: „teoria poznania jest nauką filozoficzną, która bada poznanie ludzkie jako informatora celem dotarcia do ostatecznych racji kwalifikacji jego wartości poznawczej i uzyskanie podstaw (kryteriów) oceny faktycznie uzyskiwanych rezultatów ludzkiego poznania" [Stępień 1971: 8]. Naturalnie, przywołane wyżej określenie kładzie akcent na fakt, iż niejako ze swej natury teoria poznania jest subdyscypliną filozoficzną metateoretyczną – jest refleksją na kanwie samego poznania; jest więc poznaniem poznania. Uwypuklając fakt, iż poznanie jako poznanie spełnia rolę informatora, należy stwierdzić, że podstawowym gruntem zainteresowania tej nauki jest wyjaśnianie i analiza prawdziwości.

Prawda, *prawdziwość* i ich kryteria, są tutaj kategoriami naczelnymi. Jako nauka filozoficzna, zwłaszcza gdy jest analizowana na gruncie klasycznej koncepcji samej filozofii, epistemologia jest – poza naturalnymi w tym wypadku ograniczeniami – teorią o wyraźnym nastawieniu maksymalistycznym. Dąży bowiem do wskazania fundamentalnych racji wiarygodności, a zatem i – konsekwentnie – prawdziwości *zasobów* ludzkiej wiedzy. Poza tym, nie jest także obojętna wobec prób poszukiwania warunków poznania, głównie zaś w perspektywie ich konieczności. Dodatkowo można tutaj mówić także o swoistej autozwrotności problematyki teoriopoznawczej z uwagi na to, że w jej obszarze, zresztą jako jedynym tego typu, jej ustalenia odnoszą się do wiedzy, poznania w ogólności, ale jednocześnie sięgają *wnętrza* niej samej. Oznacza to, że sama epistemologia jest szczególną egzemplifikacją ludzkiego poznania, taką, której właściwym przedmiotem jest cała gama czynności poznawczych, jak również ich efekty. Podkreśla to tylko zachodzącą tutaj współgrę, jaka zachodzi pomiędzy czynnością poznania i jej wynikami [por. Stępień 1971: 8-9].

Powyższe kwestie wiążą się także ściśle, dodajmy, z problematyką prawdy absolutnej oraz pewności. Poszukiwanie pewności[279] (absolutnej pewności) jest „poszukiwaniem epistemologicznego absolutu". Okazuje się jednak, że dostęp do takiego „absolutu" jest możliwy jedynie w sytuacji zagwarantowania go przez absolut ontologiczny [por. Ziemińska 2009: 301]. W podobnej tonacji znaczeniowej wypowiada się także L. Kołakowski, gdy mówi, że to, co stanowi istotę prawdy jest całkowicie niezależne od jakichkolwiek aktów poznawczych człowieka, co sprawia, iż sama prawda posiada charakter absolutny w tym sensie, że całość refleksji nad rzeczywi-

[279] Zob. analizy, jakie na temat poznawczej pewności przeprowadza K. Gurczyńska-Sady [2012: 65-81]. Autorka konfrontuje tu (zasadniczo) stanowisko Kartezjusza z jego koncepcją pewności zasadzającej się ostatecznie w Bogu (jako źródle prawdy i pewności) ze stanowiskiem „antynowożytnym" (J. Derrida).

stością poniekąd wyprowadza w stronę czegoś, co samą prawdę, a więc jej absolutność oraz niepodważalność *de facto* gwarantuje. Tak zatem, poznawcze inklinacje człowieka są inklinacjami w stronę *czytania* prawdy, co prowadzi do wniosku, że ta ludzka, naturalna „potrzeba" w całkowicie oczywisty sposób „zbiega się – jak mówi – z ideą realności"; takiej realności, która jest absolutnie „niezależna od tego, czy jest znana i postrzegana" [Kołakowski 1990: 43].

W związku z tym L. Kołakowski zauważa, iż „każda prawda szczegółowa mogłaby [...] zostać przekształcona w Prawdę tylko pod warunkiem, że zbiega się z prawdą szczegółową, będącą częścią czy aspektem całej Prawdy, tj. o ile jest prawdą w oczach nieomylnego, wszystkowiedzącego podmiotu. Podmiot ów, by spełnić wymóg wszechwiedzy, czyli być depozytariuszem Prawdy w sensie nieograniczonym, musi być wszystkim tym, co wie i być doskonale przejrzystym dla samego siebie, jako że jakikolwiek dystans między tym, co wie a nim samym zniweczyłby i pewność, i Całkowitość" [Kołakowski 1990: 44]. A zatem, celem wszelkich ludzkich spekulacji jest uchwycenie „epistemologicznego absolutu", który nie jest jednak w żaden uproszczony sposób dany, a ściśle mówiąc nie ma do niego „dostępu". Analogiczna sytuacja – jak przekonuje Autor *Głównych nurtów marksizmu* – występuje w dziedzinie reflektowania „absolutnego Bytu", do którego także nie istnieje żadne „uprzywilejowane dojście", będące gwarancją wiedzy pewnej, a zatem wiedzy, która niepodważalnie byłaby w pełni wiarygodna [por. Kołakowski 1990: 119][280].

Podobny myślowy horyzont ujawnia również H. Putnam starający się uwolnić myśl filozoficzną od wszelkich „absolutów". „Nie ma tu miejsca – mówi – na ideę Prawdy z Boskiego Punktu Widzenia", dlatego też i sama prawda „nie jest niczym więcej niż wyidealizowaną racjonalną akceptowalnością" [Putnam 1998: 489. 449]. Jak się wydaje, stanowisko takie wypływa ze swoistego zachwiania, czy też niwelowania różności metafizycznych dyskursów (uzasadnień) – realistycznego i idealistycznego, ponieważ, jak sądzi – „w sporze między realizmem metafizycznym a idealizmem siły są wyrównane" [Putnam 1998: 450].

2.3. Relacyjność prawdy i języka a inteligibilność świata

Niezależnie od szczegółowych rozwiązań w interpretacji świata, myśl filozoficzna w swojej historii porusza się w obrębie trzech dopełniających się obszarów.

[280] Warto w tym miejscu przywołać opinię znawcy myśli L. Kołakowskiego – J.A. Kłoczowskiego, odnoszącą się do rodzaju sceptycyzmu, jaki zdaje się wyłaniać z poglądów Autora pracy *Horror metaphysicus*: „Sceptycyzm Kołakowskiego, nie polega, według mnie, na negacji Boga, jest natomiast wyrazem przekonania, że wszelki język mówienia o Nim jest ułomny, jeżeli posługuje się aparatem racjonalnych argumentów [...]. To nie znaczy, że wiara nie poznaje. Nie jest ona jedynie intuicją [...]. Jest poznaniem rzeczywistym, tyle że odmiennym, którym rządzą inne reguły uczciwości intelektualnej. Stąd przekonanie Kołakowskiego – podkreśla J.A. Kłoczowski – że wiarę może przekazać jedynie ten, kto w niej uczestniczy, a nie tylko o niej mówi" [Kłoczowski 2014: 133-134].

Przypomnijmy, są nimi:

(1) dziedzina samej rzeczywistości jako faktu danego do wyjaśnień,
(2) dziedzina wobec niej wtórna, którą jest płaszczyzna epistemiczna oraz
(3) dziedzina języka jako struktura służąca komunikacji wszelkich rezultatów poznawczych.

Jak w swoich badaniach podkreśla R. Zimińska, prawdziwość jest „własnością" sądów, natomiast do zdań oraz przekonań przynależy ona jedynie o tyle, o ile te ostatnie wyrażają pewne (dowolne) sądy. Nadmienić przy tym trzeba, że prawdziwość jest wspomnianą własnością sądów, aczkolwiek ona sama również posiada swoje „własności", takie jak niezmienność, czy niestopniowalność [por. Ziemińska 2009: 299 – przypis]. Dlatego też, na innym miejscu ta sama Autorka stwierdza, że „prawda radykalnie obiektywna nie może nie być niestopniowalna, niezmienna i niezależna od okoliczności" [por. Ziemińska 2009: 311].

Przywołując perspektywę historyczną warto zauważyć, że w dialogu *Sofista* Platon zauważa, iż „prawdziwe (zdanie) [...] mówi [...] coś tak, jak jest [...] fałszywe mówi coś innego, niż jest" [263 B]. Wspomniana przez Autora *Timajosa* prawdziwość zdania, bądź jego fałszywość koresponduje z ogólnym pojmowaniem wewnętrznej logiki zdania, będącego – jak z kolei zauważa M.A. Krąpiec – „zespołem wyrazów połączonych stosunkiem predykatywnej determinacji składniowej". Wynika stąd, iż w aletyczności ludzkich poszukiwań zdanie jest swego rodzaju „znakiem sądu poznawczego", co jest charakterystyką każdego języka naturalnego [Krąpiec XIII: 67].

Występując przeciwko sceptycyzmowi Protagorasa, Arystoteles z kolei zauważa w swojej *Metafizyce*, że człowiek, który uznaje, iż „wszystko jest prawdziwe, to również i twierdzenie przeciwne swojemu twierdzeniu czyni prawdziwym, tak że jego własne twierdzenie nie jest prawdziwe" [IV, 1012 b]. Ewidentnie więc występuje tu Stagiryta przeciwko nierespektowaniu zasady niesprzeczności. W jego przekonaniu – jak mówi na innym miejscu – „stwierdzać, że nie ma tego, co jest; albo, że jest to, czego nie ma – to fałsz; – a stwierdzać, że to, co jest, jest i że nie ma tego, czego nie ma – to jest prawda" [VII, 1011 b, 25].

Zdaniem R. Rorty'ego, prawdę stanowią „społecznie zinstytucjonalizowane przekonania", a zatem wyłącznie to, „w co pozwala nam wierzyć nasza wspólnota". Takie jednak stanowisko – jak przekonuje R. Ziemińska – przyjmuje w istocie dwa tropy interpretacyjne:

jeśli chodzi o obiektywizm prawdy –
(a) jest nihilizmem;
jeśli chodzi o jej subiektywizm –
(b) jest relatywizmem.

W sytuacji zanegowania obiektywizmu, czyli negowania istnienia prawdy obiektywnej, pozostaje jedynie nośność przekonań, ale te z natury swej są (mogą być) relatywne. Relatywizm R. Rorty'ego jest tak dalece zaawansowany, że – jak mówi

Ziemińska – „nie pozwala mu nawet stwierdzić, że jest relatywistą" [Ziemińska 2009: 306-307].

Uwzględniana refleksyjnie pierwotna spontaniczność aktów poznania świata przekonuje, iż w analizie natury rzeczy następuje swoiste „naturalne przejście" od samych istniejących realnie bytów do płaszczyzny ich poznania i następnie – jakby na trzecim już poziomie – do obszaru tego specyficznego typu znakowania rzeczywistości, jakim jest sfera językowa. Przy czym fundamentalne wydaje się spostrzeżenie, że centralna uwaga poznawcza skupia się na bycie samym, ponieważ to on jest bytem, czyli tym, co rzeczywiste w pierwszym i podstawowym (bo ontycznym) znaczeniu. Należy w związku z tym odnotować fakt, że zarówno układ poznania świata, jak i układ języka jako jego *narracyjnego* narzędzia, nie są pierwszym przedmiotem poznania, a zatem – jak się wyraża M.A. Krąpiec – nie są one „tym co" człowiek spontanicznie poznaje, ale raczej swoisty mechanizm umożliwiający kontakt ze światem, takim jakim on w istocie jest, czyli są „tym" – aczkolwiek bez konotacji reistycznych – „przez co" wszelkie akty poznawcze są każdorazowo zapośredniczane.

Oznacza to jednak konieczność wyartykułowania bardzo istotnej uwagi, a mianowicie tego, iż na *styku* tych płaszczyzn, a więc bytu samego, poznania oraz struktury językowej, potrzeba specyficznego aktu refleksji w tym celu, aby swoiście „uprzedmiotowić" tak same poznawcze pojęcia, jak i znaki językowe. Niemniej, sama owa refleksja czyniona wokół układu poznania i języka, a zatem ich specyficznego zrelacjonowania, jest całkowicie pochodna wobec tego typu „znakowania" świata, jaki dokonuje się na płaszczyźnie absolutnie naturalnego kontaktu ze światem, jakim jest naturalne poznanie spontaniczne. Kluczowe w tym aspekcie analiz jest to, że to ostatnie wyłania sam pierwotny przedmiot, czyli rzeczywistość poza jakimkolwiek sposobem znakowania [por. Krąpiec XIII: 6. 8][281].

Warto w tym miejscu zauważyć, że w myśli krytycznej I. Kanta dochodzi właściwie do stwierdzenia faktu niepoznawalności bytu w jego realizmie – Autor *Krytyki czystego rozumu* powiedziałby – na płaszczyźnie noumenów, lecz jedynie te poznawcze ślady, których dostarcza warstwa fenomenalna[282]. Można by powiedzieć, że Filozof z Królewca czyni wiele, ponieważ formułuje racjonalne, konieczne warunki poznania, ale treścią istotną tychże (zakładanych *a priori*) warunków są stany świadomościowe, a zatem swoiste kreacje wrażeń podmiotowych. Wystarczy dodać jedynie, że z owego świadomościowego, poznawczego *spectrum* świata, a więc od filozofii podmiotu (filozofii świadomości) do filozofii samych znaków, a ściśle mówiąc do filozofii struktur samego języka jako takiego, rzeczone wyżej *przejście* jest poniekąd naturalne. Ono *de facto* się narzuca, tzn. struktura (czysto) świadomościowych stanów rzeczy, układ siatki pojęć czysto intelektualnych, bez ich odnosze-

[281] Na temat źródeł poznania i w związku z tym – napięcia między aposterioryzmem i aprioryzmem pisze P. Jaroszyński w [2011].

[282] Zob. wyjaśnienia I. Kanta zawarte w *Krytyce czystego rozumu* [B 295nn].

nia do ontycznej struktury rzeczywistości niejako domaga się tego ciągu dalszego, jakim jest jego oznakowanie.

Treści poznawcze bowiem, także te – jako efekty konstrukcji podmiotu (w sobie niesprzeczne) potrzebują być komunikowane, tzn. uprzedmiotowione. Naprzeciw jakby tej sytuacji wychodzi język jako system znaków, który – znowu – wzięty sam w sobie (w sobie niesprzeczny) staje się *przedmiotem* odniesienia. Płaszczyzna znaków, także znaków językowych, generuje układy znaków nowych jako komunikatów nośności sensu tamtych pierwszych. Czyni to jednak tę sytuację, że z obszaru znaków i niesionych przez nie sensów trudno o *wydostanie się* w stronę jasnych weryfikacji tego wszystkiego, co się tam ustala, pomimo tego, że siatka tychże znaków jest logicznie spójna i rzeczywiście niesie pewne układy treści [zob. Krąpiec XIII: 7-8]. Problemem wydaje się tu jednak to, na i ile (i czy w ogóle) te stany poznawcze i wtórnie – językowe, są sprawdzalne na płaszczyźnie istnienia realnego, tzn. nie tylko epistemicznie (logicznie) niesprzecznego. Tutaj pytanie pozostaje otwarte.

Całkowicie pozadyskusyjne pozostaje natomiast to, że istnieje zupełnie naturalna *otwartość* tego systemu znaków, jakim jest język (najpierw język naturalny) na świat jako ontyczny układ bezznakowy[283], ale jako taki w swej istocie – poddający się procesom znakowania, co w pierwszym rzędzie oznacza, iż jest on dostępny ludzkim aktom poznawczym. Realizm, rzeczowość świata ukazuje się tu jako grunt wszelkiej sprawdzalności (weryfikowalności). Służy temu ten pierwotny sposób kontaktu z rzeczywistością, jaki niosą sądy bezznakowe, tj. sądy egzystencjalne [zob. mój tekst: 2011a]. Ujęcie takie podtrzymuje i realizm poznania jako takiego (poznania dorzecznego, poznania niesprzecznego), i sensowność czynienia rozróżnień w obrębie samego języka – jego *poziomów*, jak i pełnionych funkcji. I – co jest wyjątkowo ważne – zabezpiecza same dystynkcje rozmaitych *stron* języka przed ich reizacją, czy też jakąś dowolnie pokierowaną absolutyzacją [zob. Krąpiec XIII: 8].

Tymczasem, jako system znaków, język nie może być kojarzony jedynie ze stanem (stanami) ludzkiej świadomości, a zatem komunikowania jakiegoś zespołu (subiektywnych wyłącznie) sensów, ale odnoszony do tego jego podłoża, jakim jest realny układ świata. Ten ostatni – jako realny właśnie – odsłania się tu jako, zawsze jedynie aspektywnie, „znaczone" rzeczy[284]. Można zatem skonstatować, że –

(a) sam język,

---

[283] Język jest systemem znaków. Nie oznacza to jednak konieczności wiązania wszelkich typów poznania z samą procedurą interpretacji znaków, ponieważ – jak już za M.A. Krąpcem wspomniano – „istnieje [także i poniekąd przede wszystkim jako bazowe – JT] bezznakowe poznanie istnienia rzeczy i istnienia własnego *ja*" [Krąpiec XIII: 24].

[284] „Człowiek [...] poznając – zauważa M.A. Krąpiec – może zmieniać aspekty poznania, może obrany przez siebie aspekt uzasadnić i może to powiedzieć sobie i poprzez znak umowny przekazać człowiekowi drugiemu" [Krąpiec XIII: 26].

jak i –
(b) pryzmat ludzkiej myśli
i w końcu –
(c) sam byt realny

układają się jako naturalna, racjonalna, integralna struktura. I pomimo faktu pierwotności samej rzeczywistości – jej ontycznej i niezbywalnej wagi – ujawnia się tu ich swoista zwrotność, to znaczy, zrozumiałość filozoficznej interpretacji języka idzie tutaj za tą zrozumiałością, którą gwarantuje ich ujęcie spójne. Jest ono dodatkowo wzmacniane koncepcją bytu analogicznego, co sprawia, że i płaszczyzna poznania – myśl, i płaszczyzna języka, a zatem układ znaków zyskują *sui generis* ontyczność [por. Krąpiec XIII: 10-11].

Wynika stąd wniosek, że cały układ poznania na mocy pojęć odsłania się jako zwarta struktura ujawniająca relacje, jakie zachodzą między właściwościami rzeczy. W samym bowiem pojęciowym poznaniu odzwierciedlają się swoiste „stany graniczne jako podmioty relacji", na których koncentruje się intelektualna aktywność poznawcza. Ich fundamentem jest zawsze ta bazowa relacyjna struktura, którą jest sam byt, czyli jakiekolwiek „coś" – w sobie treściowo określone, zrelacjonowane do aktu istnienia. Kluczowe przy tym jest to, że istnienie (jako istnienie, czyli akt bytu) nie wchodzi „w skład" pojęcia, ponieważ w istocie jest ono absolutnie niepojęciowalne [Tupikowski 2011a: 73-74]. Pojęciowalna jest za to treść, a zatem to, czym byt (stan rzeczy) jest. Wspomniane cechy, właściwości bytu są domeną, *deskrypcją* jego natury – aspektu treściowego. Wypływa stąd wniosek, że sam system pojęć, który służy poznawaniu rzeczy jest siatką znaków przezroczystych, co sprawia, że ukierunkowują one swoją znakową nośnością na samą poznawaną rzecz. Zachodzi tu zatem swoiste *oddziaływanie* pojęć na rzecz w tym sensie, że całkowicie realnie pośredniczą one w jej poznaniu. To ostatnie, przypomnijmy ponownie, ma charakter aspektywny. Znak bowiem odsłania jedynie wybiórczo pewne układy treści rzeczy, ale odsłanianie to jest na tyle adekwatne, że należy tu mówić o poznawczej wierności wobec rzeczy poznawanej [por. Krąpiec XIII: 63-64].

Można zatem wyprowadzić ten porządkujący wniosek, że w perspektywie analizy prawdy – jej istnienia i natury zachodzi naturalne, ontyczne zrelacjonowanie samego realizmu bytu, a więc jego obiektywizmu oraz podmiotowej kreatywności. Pojęcie samej prawdy bowiem jest sposobem rozumienia prawdziwości (prawdy) jako własności sądów, natomiast koncepcje prawdy są rozmaitymi stanowiskami w obrębie tegoż rozumienia [por. Ziemińska 2009: 301 – przyp.]. Stąd też zasadne wydaje się poczynienie fundamentalnej dystynkcji samej prawdy („prawda radykalnie obiektywna") od wszystkiego tego, co jest za prawdę uznawane, a zatem będące komunikatem przekonań [Ziemińska 2009: 313].

W związku z powyższym, w przekonaniu R. Ziemińskiej, choć na pierwszy rzut oka wydaje się to stanowisko zbyt *proste*, istnieją dwie bazowe koncepcje prawdy fundowane przez dwa „ontologiczne – jak się wyraża – pakiety", a mianowicie –

(a) obiektywizm
oraz
(b) subiektywizm.

Koncepcje te, jak wyjaśnia dalej, są pochodną dwóch ontologicznych odsłon rzeczywistości – (a') obiektywizmu, który jest związany zawsze z realizmem i (b') subiektywizmu mającego mocne konotacje z idealizmem. Wynika z tego, że samo, wstępnie rozumiane, pojęcie prawdy nie jest nigdy „neutralne" w sensie metafizycznym, ponieważ nie jest wolne od polaryzacji na osi poznawczej: podmiot – przedmiot. Wypływa stąd wniosek, że wszystkie pozwalające się współcześnie rozpoznać teorie prawdy („klasyczno-korespondencyjne, deflacyjne, epistemiczne, pluralistyczne, hermeneutyczne") sprowadzają się do wskazanej powyżej pierwotnej niszy problematyki, a mianowicie: obiektywizm – subiektywizm [Ziemińska 2013: 29].

Analiza różnych odsłon rzeczywistości, a ściśle mówiąc niej samej w jej ontycznym realizmie oraz dwóch obszarów jej znakowania, a więc wyrażania – *niesienia* jej treści w aktach poznania, jak i egzemplifikacji na polu znaków językowych, przekonuje o tym, iż obydwa te sposoby jej znakowania, a więc ów poznawczy (w znakach formalnych), jak i językowy (w znakach narzędnych) charakteryzują się naturalnie pokierowaną integralnością swoich porządków:

(a) wyrastają one na fundamencie realizmu świata;
(b) zbierają i wyrażają jego treści poznawcze
i wreszcie –
(c) podlegają znakowej, językowej *transmisji*.

Świadczy to wszystko o tym, że rzeczywistość jest ontyczną bazą kreatywności jej wyrażania. Niemniej, język (mowa) jest instrumentem w konstytuowaniu się (w miarę dokładnego, aczkolwiek zawsze tylko aspektywnego) poznania, które stanowi swoistą *nadbudowę* na kanwie materialności świata – materialności w sensie metafizykalnym, nie zaś fizykalnym[285]. Można i należy w związku z tym mówić o „materialnej stronie języka", ponieważ w zasadzie nie istnieje jakakolwiek myśl, czy też idea odseparowana od podłoża natury materialnej [zob. Krąpiec XIII: 21. 34].

Gdy mowa o ludzkiej kreatywności na polu językowym, należy brać pod uwagę różne jej czynniki. Są one bowiem i natury rzeczowej, gdy bierze się pod uwagę naturalną styczność ze światem, i natury psychologicznej, kiedy akcentuje się bogactwo życia psychicznego. M.A. Krąpiec mówi wręcz o tym, że w wypadku każdego człowieka jego język „jest jego osobistą inwencją", to znaczy, iż zawiera w sobie całą paletę różnego rodzaju potencjalności. Dzieje się tak, ponieważ odczytywany i przeżywany wewnętrznie świat domaga się jakiejś formy zakomunikowania samemu człowiekowi jako jego nadawcy, ale i innym uczestnikom życia społecznego [por. Krąpiec XIII: 28].

[285] Pisze na ten temat M.A. Krąpiec: zob. VII: 290nn.

3. Od Transcendencji Prawdy do jej personalnej Immanencji

W artykule *Filozofia i chrystologia* [2009] S. Judycki stawia pytanie o możliwość metodologicznego uprawomocnienia filozoficznej (czysto rozumowej) refleksji osadzonej wokół Osoby Jezusa Chrystusa, czyli w istocie chrystologii filozoficznej[286]. Zwracając uwagę na odrębność dyskursu filozoficznego z jednej strony, z drugiej zaś na specyfikę poznania teologicznego – osadzonego na Objawieniu chrześcijańskim, podkreśla on, iż jakkolwiek są to autonomiczne pola refleksji, to jednak wiara religijna, zwłaszcza jej rozumienie w optyce chrześcijańskiej, jest na wskroś rozumna (racjonalna). Stąd też płynie wstępny wniosek i zarazem teza sformułowana przez wspomnianego Autora, że „na temat Jezusa z Nazaretu, jako inkarnowanej drugiej Osoby Trójcy Świętej, musi się dać coś powiedzieć *czysto filozoficznie*, a więc na podstawie samego naturalnego rozumu" [Judycki 2009: 10]. Wypływa stąd jeden – jak się wydaje fundamentalny – dobrze umotywowany cel badawczy, a mianowicie filozoficzne „rozjaśnienie" faktu *wyjściowego*, jakim jest Wcielenie[287] Jezusa Chrystusa, a konkretnie jego „sens, założenia i konsekwencje" [Judycki 2009: 10][288].

Podobną intuicję wypowiada również A.B. Stępień, gdy charakteryzując różne typy ludzkiego poznania, wspomina także o poznaniu teologicznym, rozumiejąc je jako „systematyzację, wyjaśnianie treści objawienia oraz jego uzupełnianie przez wyciąganie konkluzji i stawianie hipotez (np. w eschatologii)" [Stępień 1995: 41]. Idąc po tej samej linii, przywołajmy również wyraziste stanowisko J. Wojtysiaka, który ustala, iż „preferować chrześcijaństwo" oznacza tyle, co akceptować, czyli „wierzyć, że jedyny, doskonały i dobry Bóg" w konkretnych historycznie wydarzeniach, będąc Bogiem, „stał się" (oczywiście – „jednorazowo") człowiekiem. Konsekwencją tych wydarzeń było to, iż „Jego ziemskie życie" – życie Jezusa Chrystusa, „uwikłane" było „w cierpienie i śmierć", ale tym samym, „ukazywało nadprzyro-

[286] Koncentrując tę myśl wokół osoby Jezusa Chrystusa, przywołajmy ustalenie X. Tilliette'a: „Chrystologia filozoficzna w swych historycznych postaciach niesie tradycję *Philosophia Christi*, która określa gatunek filozofii chrześcijańskiej i broni prawa filozofii do wypowiadania się o Chrystusie". Na innym jeszcze miejscu, odnosząc się do myśli Mikołaja z Kuzy, X. Tilliette wyjaśnia, na czym „filozofia Chrystusa" polega. Otóż, „jest ona *teologią pierwszą*, nauką, która przywraca *czysty i wierny obraz Chrystusa*, będącego *pierwowzorem*" [Tilliette 1996: 65. 68].

[287] Ciekawą argumentację na rzecz (konieczności) Wcielenia Jezusa Chrystusa podaje P. Teilhard de Chardin. Mówi on mianowicie o tym, że Bóg „zapragnął Chrystusa", ale „żeby mieć Chrystusa, musiał stworzyć świat duchowy (w szczególności ludzi), na którym mógłby Go zaszczepić". W tej perspektywie dodaje: „Bóg nie mógłby być pierwszym Poruszycielem [...] gdyby nie stał się Bogiem Wcielonym i Odkupicielem, innymi słowy, gdyby nie był Bogiem-Człowiekiem, historycznym Chrystusem" [de Chardin 1966: 38. 55].

[288] Należy przywołać tutaj światło myśli X. Tilliette'a, który podkreśla, że „nacisk filozofii chrześcijańskiej lub chrześcijaństwa w filozofii zaznacza się w sposób tak oczywisty w nazwie chrystologii, że żadną miarą nie można jednocześnie promować filozofii chrześcijańskiej i skazywać na banicję chrystologię filozoficzną", ponieważ, jak dodaje, „w rzeczywistości mają one część wspólną" [Tilliette 1996: 38].

dzoną i zbawczą moc Boga, zwieńczoną chwalebnym zmartwychwstaniem" [Wojtysiak 2012: 310; zob. González de Cardedal 1998: 371-373. 412]. Owo „uwikłanie" oznaczające *de facto* wydarzenie Wcielenia „jest ostateczną odpowiedzią Boga na problem cierpienia", przez co „niecierpiętliwy Bóg" odsłania się jako „cierpiący tak jak Jego stworzenie" [Szwarczyński 2011: 105].

Sprawia to finalnie, że *historia* Boga i historia człowieka zbiega się w tym samym *punkcie*, bowiem „w historii Jezusa staje się widzialny Bóg, a w Bogu wyjaśnia się ostateczna prawda autentycznie ludzkiej historii". Oznacza to, że wcielenie Jezusa Chrystusa „nadaje historii znaczenie teologiczne", to znaczy, fakt „uczłowieczenia się" (wcielenia się) Boga jest takim jedynym w swoim rodzaju faktem (wydarzeniem), które radykalnie przemienia, tak –

(1) pojmowanie samej (ludzkiej) historyczności, jak i –

(2) (Boskiej) transcendencji.

Można wręcz powiedzieć, iż „odkąd Bóg stał się człowiekiem", tym samym historia – jej istotność stała się „nieusuwalną – jak mówi R.J. Woźniak – częścią teologii"; jest „miejscem teologicznym". Dzieje się tak, oczywiście, za sprawą Wcielenia, które powoduje to, że Bóg „staje się częścią historii". Wynika stąd, że istotny przekaz chrześcijaństwa brzmi: Bóg w Jezusie z Nazaretu jest „zdolny do historii", to znaczy jest zdolny „do stania się bytem w niej zanurzonym", właśnie – „bytem historycznym", ale bez jakiegokolwiek uszczerbku dla swej Boskiej natury.

Komunikat tej „radykalnie chrześcijańskiej prawdy" jest zatem następujący – „wcielenie jest uhistorycznieniem Boga", co sprawia, że historia świata jest odtąd „miejscem [...] wydarzania się Boga". Można tu również powiedzieć i tak, że nie tylko historia, ale i sam świat w jego ontyczności – to czym jest, „jaka jest jego natura" oraz cel „ujawnia się [...] w formule osobowego zjednoczenia dwóch natur w Chrystusie". Innymi słowy, tak rozumiana chrystologia przekonuje, iż adekwatnym („własnym") tłem „interpretacyjnym dla historii jest teologia" [Woźniak R.J. 2009: 81. 87. 90].

Przywołajmy tutaj raz jeszcze jeden z argumentów przemawiających za zasadnością czynienia refleksji filozoficznej w kontekście chrystologii, a mianowicie to, że treść wiary podzielanej historycznie i współcześnie przez wielu ludzi, nie jest czymś *ślepym*. Wypływa bowiem z Objawienia, którego narracja i przekaz – podkreślmy to raz jeszcze – są na wskroś racjonalne. Biblijne treści, nie stanowiąc zwartych, metodologicznie uporządkowanych traktatów naukowych, niosą oczywiście ładunek im właściwy, a więc historiozbawczy, ale na jego kanwie odsłania się również cały wachlarz zagadnień, które można analizować i interpretować w kluczu metafizycznym (On_L), w kluczu antropologicznym (An_L) oraz aksjologicznym [por. Judycki 2009: 11][289].

[289] X. Tilliette, ustosunkowując się raz jeszcze do myśli kard. Mikołaja z Kuzy, uważa wręcz, iż „teologia Wcielenia w sposób konieczny jest zakotwiczona w antropologii" [Tilliette 1996: 75].

Splot zatem zagadnień filozoficznych łączy się tutaj z problematyką *stricte* teologiczną i historiozbawczą. Jak bowiem podkreśla J. Ratzinger, „chrystologia jest konkretną postacią głoszenia królestwa Bożego" [Ratzinger 2011b: 210], a jego ontycznym podłożem i warunkiem poniekąd jest (empiryczny) fakt Wcielenia[290]. W tym wydarzeniu bowiem „sam Bóg" „związał" się z człowiekiem i w ogóle z całą doczesną strukturą kosmosu [por. Ratzinger 2011a: 230][291]. „Chrześcijaństwo narodziło się – pisze także L. Kołakowski – jako świadomość apokaliptyczna, jako wezwanie całej ludzkości, aby przygotowała się do rychłej paruzji i w pokucie, miłości, pokorze oczekiwała Królestwa. [...] To chrześcijaństwo, które kształtowało się od końca drugiego stulecia i które znamy dziś, jest wynikiem spotkania dwóch cywilizacji, bolesnego kompromisu pomiędzy Atenami a Jerozolimą" [Kołakowski 1988: 59]. To jest, jak się wydaje, zasadniczy powód, dla którego M. Blondel wyznaje: „Pragnę wytyczyć aktualne drogi rozumu do Boga wcielonego i ukrzyżowanego" [Blondel 1961: 526[292]].

Istnieje tutaj pewna chrystologiczna paralela łącząca dwa fakty – wcielenie (także narodzenie) oraz zmartwychwstanie [zob. Marion 1996: 258][293]. Obydwa te fakty są rzeczywiste, na swój sposób *empiryczne*, ale – jak stwierdza J. Ratzinger – „obydwa te punkty są skandalem dla ducha nowożytnego". Postawiona w ten sposób diagnoza ma swoje źródło w następującej uwadze, dotyczącej owego „nowożytnego ducha": „Bogu pozwala on działać w ideach i myślach, w sferze duchowej – ale nie w materii. [...] Tu nie jest Jego miejsce. Jednak o to właśnie chodzi – analizuje tę sytuację dalej – że Bóg jest Bogiem i nie porusza się wyłącznie w sferze idei. Dlatego w obydwu punktach w grę wchodzi sama boskość Boga". Teza ta ma jednak jeszcze głębsze konsekwencje dla odczytania adekwatnego obrazu Boga, ponieważ pozwala na konstatację, że Bóg jest także, w jakiś sposób, związany z materią. Nie prowadzi to jednak do żadnej teodycealnej sprzeczności. Wręcz przeciwnie, podkreśla absolutną, „stwórczą moc Boga", który w swoisty sposób *wkomponowuje* Go w świat, również w jego wymiarze materialnym – cielesnym[294]. Fakt wcielenia i narodzenia

[290] Zob. na ten temat monografię – T. Nichifor 2008.

[291] W związku z tym warto zwrócić uwagę na to, że w historii (teologicznej zasadniczo) chrystologii istnieją dwa jej rodzaje: „chrystologia Wcielenia" reprezentowana przez tradycję św. Jana oraz patrystyki oraz „chrystologia Krzyża", której przedstawicielem jest św. Paweł wraz z XVI-wiecznym nurtem reformatorskim. W przekonaniu, m.in., J. Ratzingera, obydwa te nurty domagają się ujęcia integralnego [Góźdź 2011: 241].

[292] Wypowiedź M. Blondela przywołana za: [Tilliette 1996: 33].

[293] W swoich *teistycznie* antropologicznych uwagach S. Judycki odnotowuje: „Żywe ciało ludzkie [...] nie składa się z żadnych atomów, lecz jest funkcjonalną jednością, w której wyraża się dusza (osoba), a zmartwychwstanie polega na przywróceniu tej funkcjonalnej jedności wyrażania się" [Judycki 2010: 139].

[294] Zauważmy tutaj, za S. Judyckim, na kanwie rozważań na temat cielesności (materialności) człowieka, iż „ciało biologiczne", którym dysponuje osoba „jest czymś, co jest umożliwione przez podmiot (duszę) jako refleksywną transcendencję". Wynika z tego wniosek, iż „ucieleśnienie jest istotnie związane z naturą duszy, a ciało nie jest *wrogiem* duszy, lecz niejako jej naturalnym wymiarem". Na innym

Chrystusa oraz fakt Jego zmartwychwstania[295] są tego personalną – Boską egzemplifikacją i wyjaśnieniem [por. Ratzinger 2012: 78-79][296]. „Jakie uczucie mielibyśmy gdybyśmy nie słyszeli o Chrystusie?" – pyta raz jeszcze na poły chrystologicznie, na poły poetycko L. Wittgenstein. „Czy mielibyśmy uczucie ciemności i osamotnienia? Czy unikamy go w taki po prostu sposób, jak unika go dziecko, gdy wie, że ktoś jest wraz z nim w pokoju?" [Wittgenstein 1995: 122][297].

Zauważmy w tym kontekście, iż chrystologia – chrystologia filozoficzna wypełnia w tym polu szczególnie istotne, bo otwierające nowe perspektywy dla filozofii, ale przede wszystkim dla samego człowieka ją uprawiającego, zadania. Pokazuje ona bowiem sposób, w jaki Jezus z Nazaretu „oświeca i dosłownie objawia" fundamentalne dane (*data*) i pojęcia filozoficzne, jakimi są: „subiektywność i intersubiektywność", następnie, „to, co transcendentalne", a także takie pojęcia jak: „czasowość, cielesność, świadomość, śmierć itd.". Jednocześnie, podstawową racją, jaka za tym stoi jest to, że Chrystus sam przyjął je jako swoje własne w akcie wcielenia, a zatem w swoim „bycie i osobie". Tak zatem – jak sądzi X. Tilliette – jeśli rzeczywiście istnieje, jak ją określa, *philosophia Christi*, to jest ona spleciona nie tylko z samą treścią wiary (doktryną) i jej historycznym tłem, ale przede wszystkim z samym jej „osobowym źródłem", które stanowi osoba Jezusa z Nazaretu [Tilliette 1996: 34. 38. 79; zob. 290][298].

---

jeszcze miejscu Autor ten wyjaśnia: „Żywe ciało ludzkie jest syntetyczną jednością tego, co kinestetyczne, dotykowe i czuciowe, zakotwiczoną w ciele woli, czyli w zdolności do władania i wyraża się w świadomości *ja mogę*" [Judycki 2010: 124. 135]; zob. więcej: [Judycki 2010a].

[295] „Zmartwychwstanie Pańskie – mówi J.-L. Marion – musi ponownie, wbrew chronologii, jeżeli można tak powiedzieć, dojść do głosu w człowieczeństwie Jezusa, ażeby można było rozważać kenozę Wcielenia" [Marion 1996: 258].

[296] W polu tych refleksji M.A. Krąpiec zauważa, że fakt Wcielenia Jezusa Chrystusa jest bardzo wyrazistym przykładem tego, że „Bóg może sam interweniować w życie ludzkości". Taki „wypadek" – mówi – już „się zdarzył, gdy Bóg stał się człowiekiem w osobie Jezusa Chrystusa". I wspominając o konsekwencjach tego, jedynego w swoim rodzaju wydarzenia, podkreśla, iż „kontakt między Bogiem a człowiekiem staje się w takim wypadku kontaktem osobowym i bezpośrednim, o ile On sam *zamieszkuje w nas* i od wewnątrz kieruje ludzkim sumieniem" [Krąpiec IX: 310-311].

[297] W tym kontekście niezwykle cenna jest opinia, którą artykułuje S. Judycki: „Bóg chrześcijan nie jest rozkoszującym się własną doskonałością absolutem Arystotelesa, nie jest żadnym demiurgiem, zachowującym dystans w stosunku do całej konstrukcji świata, nie jest pozaświatową prajednią Plotyna, która *wylewa* swoje istnienie. Jest On natomiast doskonały pełnią atrybutów, wśród których znajduje się inkarnowane uczestnictwo w świecie" [Judycki 2010: 92-93].

[298] Warto tutaj odnotować, iż historyczny rys Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa domaga się (odpowiedniej) „hermeneutyki wiary", co jest ważne nie tylko z teologicznego punktu widzenia, co wydaje się czymś bezwzględnie naturalnym, ale także w perspektywie integralnej refleksji filozoficznej w zakresie chrystologii. W tym kontekście S. Zatwardnicki podkreśla, że same tylko „badania historyczne nie są w stanie wychwycić tego, co trwałe i wieczne w Chrystusie". Natomiast odnosząc się do zadomowionej w biblistyce metody historyczno-krytycznej, należy zauważyć, iż w dużej mierze jej „abstrahowanie od wiary" spowodowało „pojawienie się wielu sprzecznych hipotez dotyczących Nazarejczyka". Naturalnie, ważne jest także i to, iż rzeczona tu „metoda historyczna nie może abstrahować od tego, że sama Biblia powstała w historii i tylko przez historię dociera do czytelnika" [Zatwardnicki 2014: 60-61. 66. 75-76].

W tym świetle widać jasno, że w swej najgłębszej osnowie „spór o historię Jezusa" nie jest tylko efektem odkrywania „obiektywnej prawdy" o faktach, jakie miały miejsce w Jego (ziemskim) życiu. Jest to w swej istocie „spór o samą historię", bądź, innymi słowy – „o jej otwartość na inność transcendencji (z punktu widzenia historii jako dziejów)", a także „na interpretacje teologiczne (z punktu widzenia historii jako nauki o dziejach)" [Woźniak R.J. 2009: 84].

Analogiczne przekonanie wyraża także M. Grabowski w swojej propozycji chrystologii filozoficznej, zauważając, że istnieje możliwość czytania Biblii (tu szczególnie pism Nowego Testamentu) w jej horyzoncie antropologicznym. Oczywiście, sama metodologia stosowania pojęć *stricte* filozoficznych musi uwzględniać ramy i specyfikę narracji zawartej w tekstach objawionych. W takim ujęciu chrystologii chodzi więc o uchwycenie – opis i interpretację świadomości Jezusa Chrystusa, która z kolei jest drogą zrozumienia „Jego własnej świadomości". Takie właśnie, antropologiczne podejście, swoista antropologiczna *kalka* sprawia, iż punkt wyjścia, a zarazem apogeum tych analiz – „filozoficznej egzegezy Ewangelii", jest ten poznawczy fakt (empiryczny *fakt*), jakim jest człowieczeństwo Chrystusa (zakres An_L).

W tym kontekście okazuje się ponadto, że badanie człowieczeństwa, czyli ludzkiej natury Jezusa jest bardzo dogodną *drogą* do poznawania natury Boga. Tak zatem, rodzi się wniosek, że filozofia człowieka (antropologia) jako kontekst odkrycia i uzasadnienia człowieczeństwa Jezusa z Nazaretu jest adekwatną podstawą dla teologii naturalnej (filozofii Boga). Dodajmy, że metodologiczną specyfiką badań ludzkiej i boskiej świadomości Jezusa Chrystusa, którą proponuje Autor książki *Pomazaniec* jest odpowiednio zestrojona struktura pytań[299], jakie główny Bohater Ewangelii zadaje swoim słuchaczom – „On pyta, by pomóc pytanemu". Pojawia się tutaj w związku z tym bardzo interesująca teza, a mianowicie to, że „pytania, które stawia osoba, objawiają ją zdecydowanie mocniej niż to, co twierdzi" [Grabowski 2010: 8-11. 87].

Dlatego też zawsze gdzieś w tle tych wszystkich pytań „istnieje Chrystus utajony, który pobudza i intensyfikuje pytania ludzi". Dlatego też należy podkreślić to, że tak działającego Jezusa Chrystusa „spotyka się [...] z konieczności na skrzyżowaniu historii i religii". Spotyka się Go tutaj jako egzystencjalną „nieuchronną instancję", „przedmiot żywego doświadczenia". Co jest tu jednak najbardziej istotne, to fakt, że ów – jak się wyraża X. Tilliette – „wieloraki Chrystus filozofii" i Chrystus *normalnego* ludzkiego doświadczenia nigdy „nie wykracza poza normę prawdy". Jego, jeśli tak można powiedzieć, „fragmentaryzacja" jest owocem „faktu partykularności myśli i systemów" filozoficznych, a sama filozoficzna chrystologia stawia sobie za cel *uwolnienie* Go od tego, co przesłania Jego prawdziwy obraz [Tilliette 1996: 286-289].

[299] „Człowieka można poznawać z wielu różnych stron, można też poznawać go poprzez pytania, które stawia. One mówią o nim coś rzeczywiście ważnego" [Grabowski 2010: 11].

Uwaga sformułowana tu przez X. Tilliette'a współbrzmi z refleksją poczynioną przez S. Judyckiego, który w tym samym kontekście podkreśla, że w kluczu filozoficznego odkrywania „prawdy chrześcijaństwa" nie chodzi tylko o racjonalne wykazanie, iż „istnieje istota najwyższa", ale chodzi tu o dosiężność takiego typu rozumowania, które prowadzi do konstatacji, że „Bóg (byt absolutny) filozofii jest Bogiem Abrahama i Jezusa z Nazaretu" [Judycki 2010: 40].

Nadmieńmy tutaj również, iż stosowana przez M. Grabowskiego „redukcja metodologiczna" ujawnia jeden, fundamentalny wniosek: „Jezus jest człowiekiem"[300]. Wyjaśnia jednak od razu, że zasadnicza teza zastosowanej w tym polu analiz „redukcji" „nie oznacza niewiary w Jego boską naturę". Prawda pochodząca z teologii na temat „konieczności łaski" wiary w boskość Jezusa Chrystusa „nie zostaje tym samym zakwestionowana", lecz jak – jak mówi ten Autor – „wzięta w nawias". Wynika stąd, że „wiara w Jezusa – Syna Bożego[301] jest jednym z rodzajów wiary w ludzkim świecie i jako taką można ją analizować w kategoriach filozofii wiary, a nie tylko teologii". W tym świetle okazuje się, że świadomość boskości Chrystusa można rozpatrywać (co jest zupełnie naturalne) w porządku teologicznym, ale również na płaszczyźnie antropologicznej, a więc w porządku istniejących „teorii osoby, które serio traktują sprawę świadomości własnej tożsamości". Efektem takiego podejścia jest uchwycenie dwóch najważniejszych antropologicznie „kategorii", jakimi są *wolność* i *prawda* [Grabowski 2010: 80-81. 84-85][302].

Przywołana wyżej świadomość Jezusa z Nazaretu jest swoistym *wypowiedzeniem* Jego tożsamości z „konsubstancjalną prawdą", której naczelną treścią jest bycie „Mesjaszem, Błogosławieństwem, Słowem, które stało się ciałem". Tak więc, zasadny jest wniosek, że Boski LOGOS czerpie swoje osobowe spełnienie, czy wręcz – jak się wyraża X. Tilliette – „szczęśliwość" nie z jakiegoś konceptualnego tylko abstraktu, ale „ze świadomości siebie". Oznacza to, iż ta „ryzykowna [...] psychologia Chrystusa" karmi się jedną fundamentalną prawdą – „Bóg był w Nim i Bóg był Nim". To jest absolutnie kluczowa treść świadomości (samoświadomości) osoby Jezusa Chrystusa. Treść kluczowa, ponieważ jest realizacją fundamentu chrystologii, jakim jest fakt inkarnacji. Wcielenie odkrywa bowiem najbardziej fundamentalną prawdę o Chrystusie, zarówno o Bogu, jak i o Człowieku. Odsłania sobą „konieczny wymóg", który odnosi się tak do natury człowieka, jak i do natury Boga. Od „strony Boga" jest on konieczny, gdyż Bóg jest „*Ens manifestativum sui*", aż po „skrajność" kenozy[303],

[300] „Osobowość Jezusa Chrystusa nosi znamiona *mocy palca Bożego* i odpowiada archetypowi charyzmatycznego proroka i uzdrowiciela – postaci nieprzeciętnej, stanowczej i wybitnej" [Sakaguchi 2011: 222].

[301] Chrystologiczną egzegezę tego terminu podaje J. Ratzinger [2011a: 292-299].

[302] M. Grabowski podkreśla, iż „w perspektywie wyznaczanej przez kategorie wolności i prawdy lepiej widać cel dydaktycznych pytań Jezusa. Zawsze zmierzają do powiększenia przestrzeni wolności pytanego i pomagają rozpoznać mu prawdę" [Grabowski 2010: 85].

[303] Odnosząc ten wątek chrystologiczny do antropologicznego, można przywołać refleksję J. Wojtysiaka, który, omawiając fakt Boskiej dobroci wyrażającej się w stwarzaniu, mówi: Bóg „stwarzając [...]

czyli radykalnego „przejścia w to, co inne". Konieczny też jest ze „strony człowieka" z uwagi na to, że potrzeba, aby „jedność dwóch natur przybrała, jak mówi X. Tilliette, postać zmysłowej pewności", a więc „bezpośredniości egzystencji zewnętrznej". Jakkolwiek niezwykle to brzmi, w tej perspektywie staje się zrozumiałe, że człowiek „jest duchem tylko w zmysłowej pewności", a zatem „Chrystus jest najgłębszą ideą związaną z historycznością i zewnętrznością" [Tilliette 1996: 99-101. 128].

3.1. Personalna racja (za)istnienia prawdy

Zacznijmy tę porcję analiz od zauważania tego, że istotną składową refleksji na temat osobowego charakteru istnienia i działania Boga jest aspekt Jego transcendencji. W przekonaniu S. Judyckiego, dwa podstawowe pojęcia najbardziej adekwatnie ją wyrażające to pojęcie –

(1) *mocy*

oraz

(1) *wolności*.

Pierwsze z nich wyraża prawdę o tym, że Bóg transcenduje swoją nieskończoną mocą wszystko, co stworzył. Drugie natomiast komunikuje fakt, że dzieło stworzenia jest wynikiem wolnej Boskiej woli [Judycki 2009: 23][304].

Koresponduje to z uwagą, jaką w kontekście analizy myśli Akwinaty czyni G. Stolarski, gdy pisze, że rozumienie stworzenia jako relacji (relacji pomiędzy stworzeniem a Stwórcą) usuwa wiele „uproszczeń w rozumieniu przyczynowania Pierwszej Przyczyny". Wyartykułowanie nieustannego zachodzenia „relacji zależności" (*dependentia*) – ontycznej zależności bytu niekoniecznego od Stworzyciela „uwalnia – jak mówi – od deistycznego obrazu Boga jako wyłącznie Pierwszego Poruszyciela, czyli sprawcy jedynie pewnej formy bytu". Rzeczona „zależność" bytu przygodnego od Stwórcy zachodzi ciągle, co oznacza, że absolutnie „każdy byt stworzony" znajduje się w jej *zasięgu*. Wynika stąd dodatkowo, że Bóg rozumiany jako „Stworzyciel nie jest 'niepotrzebną hipotezą', zbyteczną w wyjaśnianiu powstawania i przemian świata, ale jest egzystencjalnym warunkiem zachodzenia wszystkich tych procesów" [Stolarski 2014: 112].

---

nic nie *zyskał*, a nawet – jeśli wolno pozwolić sobie na takie dywagacje – *stracił*. Jak już wspomniałem – podkreśla dalej – przez akt stworzenia stwórca *przestał* przecież być jedynym bytem i pozwolił istnieć temu, co niedoskonałe, w tym nam". I na koniec dopowiada: „Koncepcje *cofnięcia* czy *samoograniczenia* stwórcy, choć wątpliwe ontologicznie, mają dla nas poważny sens aksjologiczny. Ukazują go jako Boga religii" [Wojtysiak 2012: 266].

[304] Dodajmy, że gdyby nawet mówić w tym wypadku o konieczności Boskiego działania, jakim jest stwarzanie, to i tak konieczność ta musiałaby być absolutnie „wyjątkowa". Wyjątkowa w tym znaczeniu, że musiałaby posiadać „transmodalny charakter", a więc musiałaby transcendować wszelkie „paradygmatyczne" z punktu widzenia człowieka pojęcia: „konieczności, możliwości i wolności" [Judycki 2010: 94].

Przemawia za tym sam *rdzeń* prawdy kreacjonistycznej ($RMSB_7$), ponieważ stworzenie całej rzeczywistości zawiera w sobie głęboko egzystencjalny „aspekt dzielenia się z innymi osobami". Jest to więc swoiste „odsłonięcie się Boga", czyli demonstracja tego, „co pochodzi z Jego unikalnej istoty". W tym też znaczeniu, samo stworzenie świata, a w nim innych osób, ujawnia się jako jedyna w swoim rodzaju „komunikacja". Można więc powiedzieć, że przez *otoczkę* tego, co Bóg powołuje do istnienia odkrywa to, kim w rzeczywistości – w swej Boskiej, osobowej unikalności jest. Można stąd wnosić także, że eschatologiczna „pełna komunikacja pomiędzy osobami" będzie wyrazem pełnego osobowego doświadczenia, jakim jest wizja (wewnętrzny ogląd) „procesu stwarzania". Za każdym zatem razem Bosko-ludzka *interakcja* jest odsłoną Bożej wszechmocy ujawniającej się w tym, że z jednej strony jest zawsze „czymś przerażającym", ale po drugie – jako oznaka wszechmocy jest „tylko narzędziem i tłem" dla interpersonalnej komunikacji. Można w związku z tym powiedzieć, że Bóg kontaktuje się z człowiekiem na sposób *zwyczajny*, w każdym razie niewykraczający (oczywiście w odsłonie tajemnicy) poza granice jego poznawczych możliwości [Judycki 2010: 181. 203; zob. 232-233].

Dzieje się tak, ponieważ – jak podkreśla to Cz.S. Bartnik – Bóg jest Osobą i działa na sposób personalny. Dlatego też i samo dzieło (akt) stworzenia (stwarzania) należy rozumieć w otoczce interpretacji osobowej. Stwarzają bowiem – mówi dalej ten sam Autor – „nie materia i energia, lecz Osoby przez swój rozum, wolę (miłość) i czyn". Jest ta racja, dla której także i stworzenie – byty przygodne, nosi „ślady tej personalności", co oznacza, iż jest ono „rozumne", a ponadto „żyje miłością i twórczością". Istotne w toku tych analiz jest to, że takie właśnie pojmowanie stworzenia w naturalny sposób przenika na wskroś refleksję teologiczną, ale także spekulatywną myśl filozoficzną. Wyrazem takiego podejścia jest przekonanie, iż rzeczywistość jest „przeniknięta Logosem", z czego wynika, że w swej (rzeczowo-osobowej) strukturze pozostaje ona „rozumna, miłosna i twórcza" [Bartnik 2010: 190].

Jest tak tym bardziej, gdy *czyta się* świat w perspektywie chrystologicznej, bowiem – jak za licznymi intuicjami B. Pascala zauważa X. Tilliette – poznanie prawdziwe możliwe jest jedynie w świetle osoby Jezusa Chrystusa. Można w tym kontekście mówić wręcz o „poznaniu przez Jezusa Chrystusa", ponieważ poznanie przez wiarę (religijną) jest w istocie najgłębsze, ponieważ osobowe źródło ma właśnie w Nim[305]. Wynika z tego, że Chrystus nie tylko nadaje sens; On jest podstawą wszelkiej racji. On jest „racją rzeczy". Dopiero w tym horyzoncie *czytanie* i rozumienie głównych aporii metafizycznych, a więc *Boga*, *człowieka* i *świata*, staje się w pełni uzasadnione. Z tej, wybitnie Pascalowskiej perspektywy, ale jak się wyda-

[305] W tym samym porządku refleksji wybrzmiewa teza J. Wadowskiego: „Objawienie Mądrości Bożej stawia przed filozofem nową drogę poznania przez wiarę, a więc przez Objawienie, które przekracza możliwości poznawcze rozumu, rzuca na doświadczenie ludzkie zupełnie nowe światło. [...] Poznanie ludzkie powinno zostać niejako dopełnione rzeczywistością ponadnaturalną" [Wadowski 2010: 180-181].

je, prawdopodobnie nie tylko z niej, „Bóg poznawany bez Jezusa Chrystusa jest Bogiem deizmu", a zatem „pustym idolem". Dopiero Bóg wcielony, „Bóg miłości" przydaje światu i jego pojmowaniu „spoistości". To dlatego, w horyzoncie analiz myśli innego filozofa – tym razem J.G. Fichtego, X. Tilliette stara się wyprowadzić porcję wniosków, twierdząc, że „Jezus jest protagonistą", czyli światłem „*prawdziwej historii*", wreszcie – „*konieczną osobą*"; osobą, którą, jak sądzi, „można wydedukować *a priori*" z samych już tylko okoliczności przeżywanej przez człowieka historii, jeśli ta ostatnia ma mieć jakiś głębszy sens oraz jeśli sami ludzie mają nadal „określać się w wolności" [Tilliette 1996: 46-47. 103][306].

Powyższe uwagi natury bezpośrednio chrystologicznej korespondują z tym, co na temat „epistemicznej relacji" pisze S. Judycki poszukując jej natury [Judycki 2012b]. Stwierdza on, iż jest możliwe, aby „w ogóle żadne fizyczne 'strumienie' lub 'łańcuchy' kauzalne" nie miały faktycznego (uzasadnionego) miejsca, przy czym poznający świat podmiot, pomimo to, ma „do czynienia z różnymi od siebie obrazami percepcyjnymi". Nie można w związku z tym wykluczyć tego, iż przywołana powyżej „relacja epistemiczna jest – jak ją nazywa – relacją transkauzalną", co prowadzi do wniosku, że „to nie rzeczy fizyczne są dla niej warunkami koniecznymi i wystarczającymi", ale że tym koniecznym i zarazem wystarczającym warunkiem jest całkowicie innego rodzaju „czynnik". Rysują się zatem dwa rozwiązania: albo –

(1) „tym czynnikiem – wyjaśnia dalej S. Judycki – może być Bóg, a wtedy świat, jaki widzimy, jest tylko zjawiskiem, które przeminie";

albo

(2) „tym czynnikiem jest coś innego niż Bóg, a wtedy nasza sytuacja epistemiczna (i nie tylko) jest wysoce trudna do oceny".

Pojawia się tutaj inny jeszcze typ interpretacji, ponieważ może ktoś sądzić, „że gdyby tak było, to nie moglibyśmy twierdzić, iż poznajemy świat takim, jakim on jest". W tej nowej, epistemicznej sytuacji (prowadzącej być może do subiektywizmu) ludzie mieliby „do czynienia wyłącznie z obrazami, ujawniającymi się dla poszczególnych umysłów". Konkludując, Autor pracy *Bóg i inne osoby* twierdzi, iż podane interpretacje są możliwe do brania ich pod uwagę, przy czym należy mieć świadomość tego, że –

(1) „jedną rzeczą jest sama relacja epistemiczna", a –

(2) „inną rzeczą jest – aby użyć znanej terminologii I. Kanta – zagadnienie 'świata samego w sobie'" [Judycki 2012b: 19; por. 47; zob. Judycki 2000: 73-83].

Z metafizycznego punktu widzenia, reflektowanie Boga z perspektywy Jego transcendencji dopełnia refleksja o Jego immanencji. Jakkolwiek, z filozoficznego

[306] „Subiektywna idea Chrystusa określa ideę obiektywną, Chrystusa wiary i wspólnoty, a nawet Chrystus jako idea ma przewagę; jak gdyby trzyma On klucz do tajemniczej istoty Człowieka-Boga. Filozof *par excellence* przywołuje w sposób nieuchronny chrystologię filozoficzną, *Idea Christi*" [Tilliette 1996: 105].

punktu widzenia, istotne są tutaj analizy w „obrębie rozumu", to jednak warto zauważyć, że niezwykle cenne są tu także refleksje z punktu widzenia szeroko rozumianej kultury, o czym wielokrotnie w swoich pismach przekonuje L. Kołakowski. Jego zdaniem, istotną jej składową jest religia, a z tego wynika (głównie w zachodnim kręgu kulturowym), że chrześcijaństwo jest religią, której rdzeniem – rdzeniem egzystencjalnym i doktrynalnym zarazem jest osoba Jezusa Chrystusa[307]. Zaznacza on w związku z tym, że bez względu na jakiekolwiek zgłaszane przez wieki kontrowersje związane z rozumieniem historyczności i przesłania Jezusa z Nazaretu, jest to postać kluczowa, tak dla rozumienia rzeczonej kultury, jak i rozmaitych przejawów ludzkiej egzystencji. Artykułując elementy chrześcijańskiego *Credo* oraz wskazując na opisywane przez pisma Nowego Testamentu fakty związane z Jego osobą i posłannictwem, L. Kołakowski stwierdza: „Akceptuję to wszystko dlatego, że to w ten sposób nasza cywilizacja zasymilowała Jezusa i poprzez to się ukształtowała, oraz dlatego, że myślę wewnątrz tej cywilizacji". I zadaje dość zaskakujące pytanie: „czy nasza kultura przeżyje, jeśli zapomni Jezusa?" [Kołakowski 2014: 10-11][308].

Oczywiście, tutaj jest mowa o Jezusie Chrystusie *wprost*, ale dodajmy, iż w przekonaniu Autora *Głównych nurtów marksizmu*, chcąc poszukiwać jakiegoś szerszego kontekstu religijnego, który dla rozumienia ludzkiej egzystencji (i w ogóle rozumienia świata) jest zawsze czymś fundamentalnym, można się powołać na nośność mitu, który jest – jak mówi – „intencjonalnym odniesieniem do nieempirycznej realności bezwarunkowej" [Kołakowski 2004: 14]. W tym wypadku jednak chodzi o coś więcej – wskazanie na realną Osobę Boga, Boga *danego* empirycznie, Boga wcielonego; Boga, który – jak mówi M. Gogacz – „jest obecny w istocie naszej osoby, gdy kochamy Chrystusa" [Gogacz 1987: 160] – Osobę Boga wcielonego.

Jedną z fundamentalnych doskonałości Boga, na którą wskazuje rozumowanie zawarte w pismach św. Anzelma z Canterbury (była już o tym mowa w poprzednich paragrafach książki) jest istnienie o charakterze personalnym. Pojęcie *Boga*[309]

[307] Warto w tym miejscu zaznaczyć, że metafizyczna i wtórnie – antropologiczna koncepcja *osoby* wiąże się właśnie z osobą Jezusa Chrystusa, a konkretnie z genezą sporów chrystologicznych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Formuły dogmatyczne tam sformułowane stwierdzają, że –

(1) w Chrystusie istnieją dwie natury – boska i ludzka oraz

(2) Chrystus jest „jednym istotnie bytem, gdyż ma tylko jedną samoistność osobową [...] – boską" [Krąpiec VII: 275; zob. tamże: 279; Tenże XXIII: 551].

[308] W interesujący sposób podejście takie argumentuje także S. Zatwardnicki: „Podobnie jak w badaniach przyrodniczych – mówi on – wykluczono istnienie celowości i projektu pomimo tego, że rzeczywistość wykazuje zorganizowanie wskazujące na istnienie projektu, i sformułowano absurdalną tezę o tym, że *koncert* zorganizowanej rzeczywistości mógł powstać z *zakłócających szumów*, tak również w przypadku badań historycznych dotyczących Jezusa stajemy wobec podobnej sprzeczności – pojawienia się wzajemnie sprzecznych obrazów historycznego Jezusa, które powstały na podstawie odrzucenia możliwości działania Boga w historii" [Zatwardnicki 2014: 67; zob. Chromy 2014: 108-109].

[309] W swoim podejściu fenomenologicznym i pozostając pod wyraźnym wpływem myśli M. Heideggera, J.-L. Marion proponuje swoiste *odpojęciowanie* pojęcia „Boga". „Aby uwolnić 'Boga' od jego

– oto sposób myślenia Autora *Proslogionu* – jest pojęciem, które zakłada, iż nie jest możliwe pomyślenie jakiegokolwiek innego, bardziej doskonałego, a zatem, mieści się w nim także pojęcie *osoby*. „Jeśli dowód Anzelma jest konkluzywny – wyprowadza stąd wniosek S. Judycki – to z pojęcia Boga wynika nie tylko Jego istnienie, ale też i to, iż jest On osobą" [Judycki 2009: 15; Tenże 2010: 74]. Ważne w tym świetle okazuje się wskazanie na te fundamentalne, niezbywalne atrybuty bytu osobowego, jakimi są –

(a) wolność,
(b) rozumność,
(c) samoświadomość

oraz – jak podkreśla Judycki –

(d) „zdolność do reagowania na różnego rodzaju wartości" [Judycki 2009: 15-16][310].

Wracając do rzeczonej powyżej konkluzywności *ratio Anselmi* należy w tym kontekście stwierdzić, iż jej nośność czysto filozoficzna, ale i nośność egzystencjalna rozpatrywana od strony wnętrza religijnej wiary jest kluczowa, tak dla racjonalnych prób refleksji metafizycznej na kanwie istnienia i istoty Boga (pole TN), jak i na płaszczyźnie refleksji natury antropologicznej i epistemologicznej. W tym obszarze ustaleń można za S. Judyckim zapytać w taki oto sposób: „cóż innego niż istnienie najdoskonalszej, dobrej i prawdomównej istoty może stanowić legitymizację tego, że nasz rozum jest rzeczywiście w stanie osiągnąć prawdę i wiedzę?" [Judycki 2005: 28]. To z tego, jak się wydaje, powodu także L. Wittgenstein mówi, że „chrześcijaństwo, [...], nie jest doktryną, teorią tego, co wydarzyło się i co się wydarzy z duszą człowieka, lecz jest opisem czegoś, co naprawdę zdarza się w życiu" [Wittgenstein 1995: 138].

Uwagi powyższe są tym bardziej uzasadnione, gdy bierze się pod uwagę to, że religia jako jeden z fundamentalnych wektorów rozwoju kultury posiada właściwą sobie strukturę oraz cechuje się osobliwym *wnętrzem*, które wyróżnia doświadczenie religijne spośród innych typowo ludzkich zachowań. Mówiąc o podstawowych elementach fenomenu religii, różni autorzy kładą rozmaite akcenty, niemniej jednak można tu mówić o pewnych składowych nośnych. Na przykład A.B. Stępień zauważa, że religia to taki sposób (aspekt) życia człowieka, na który składa się doktryna, czyli ściśle określony zbiór twierdzeń (przekonań) na temat Boga, Jego relacji wobec świata, a w szczególności w odniesieniu do człowieka. Następnie wskazuje na kult, a zatem jakąś formę swoistego kontaktu ludzkiej osoby z Bogiem, a także na przyjmowany przez człowieka zbiór norm postępowania, jak również taki czynnik religii, jakim jest pewna jej instytucjonalność [por. Stępień 1995: 40].

---

cudzysłowu – mówi on – należałoby naprawdę uwolnić go od metafizyki, a więc od Bycia bytu" [Marion 1996: 96].

[310] Zob. w tym kontekście uwagi, jakie na temat „predykatów" o Bogu formułuje J. Herbut [2002].

3.2. LOGOS i czas. Temporalna struktura bytu a przyczynowość

X. Tilliette wyraża przekonanie, że *Prolog* Ewangelii wg św. Jana jest „najważniejszym miejscem chrystologii filozoficznej". Wyraża on bowiem swoisty „akt powiązania filozofii (greckiej) i chrześcijańskiego Objawienia", a zatem stanowi „punkt spojenia" i jednocześnie rozbudzenia aktywności „rozumu w chrześcijaństwie". Jest to więc poniekąd wzorcowe „połączenie racjonalności z Ewangelią". Niemniej jednak, bywa i tak, iż to *zestrojone*, jak się wydaje głęboko ontologiczne, a zatem z natury swej podatne na refleksję filozoficzną, niespodziewanie „zbija z tropu". Oznacza to, że Autor czwartej Ewangelii wszystko w jej *Prologu* „przekształca", a przez to „oczyszcza całą filozofię" [Tilliette 1996: 157-158][311]. Samo jednak roszczenie do filozoficznej próby odczytania *Prologu* jest uzasadnione i z tego względu, że – jak podpowiada słusznie S. Judycki – jeśli „Bóg jest najwyższym rozumem, to nawet to, co jawi się jako niedostępne rozumowi, musi być racjonalne", a zatem, mówi dalej, „możemy próbować" [Judycki 2010: 41].

Innymi głęboko (filozoficznie) chrystologicznymi tekstami Nowego Testamentu są, w przekonaniu X. Tilliette'a, hymn o kenozie Jezusa Chrystusa, jaki przedstawił św. Paweł w *Liście do Filipian* (2,6-11), Jezusowe Kazanie na Górze (Mt 5) oraz opis wydarzeń Wielkiego Piątku (zob. m.in. J 18-19) [zob. Tilliette 1996: 194nn. 228nn. 255nn].

W swoich badaniach chrystologicznych X. Tilliette zauważa, że kluczowa w tych analizach kategoria, jaką jest *świadomość*, w osobie Jezusa Chrystusa przybiera charakter z jednej strony temporalny, z drugiej zaś jest czymś temporalność transcendującym. Jego świadomość nie jest „całkowicie zatopiona w upływie czasu", ponieważ tym, co ją absolutnie wyróżnia, to wewnętrzne „doświadczenie własnej transcendencji wobec czasu". Dzieje się tak, jeśli tak można powiedzieć, *pomimo* faktu Jego Wcielenia, które w sensie ścisłym (ontycznym) nie jest zaledwie czymś w rodzaju „śladu kroków Boga na bezczasowej drodze". Wcielenie jest faktem. Przez nie właśnie „Jezus staje się tym, kim jest", Bogiem-Człowiekiem, a zatem Panem czasu i w czas, ze wszystkimi tego konsekwencjami, zanurzonym [Tilliette 1996: 292. 296]. To *zanurzenie* posiada charakter wybitnie personalny, ponieważ „jeśli rzeczywiście Boga uznajemy za osobę, to – wyprowadza wniosek S. Judycki – musimy również uznać, że wcielenie musiało się dokonać" [Judycki 2010: 74].

Przywołana tutaj temporalność LOGOSU – temporalność, jaką można odczytać z (ontologicznego) przesłania *Prologu* czwartej Ewangelii pozwala *zlokalizować* i wyartykułować kilka istotnych filozoficznie pytań – pytań natury ontologicznej (w sensie GO), epistemologicznej (w sensie GE) oraz aksjologicznej (w sensie GA).

[311] Tę samą myśl – w porządku teologicznym – wypowiada González de Cardedal: [1998: 393nn].

(1) „Na początku..." – jest to pytanie o (przed)początek – protologia filozoficzna[312];
(2) „Bogiem było Słowo..." – jest to pytanie o Naturę samego LOGOSU – ontologia;
(3) „Wszystko przez Nie się stało..." – jest to pytanie o (za)istnienie wszelkiego bytu – ontologia;
(4) „W Nim było życie..." – jest to pytanie o personalność LOGOSU – metafizyka osoby;
(5) „Światłość w ciemności świeci..." – jest to pytanie o racje (warunki) poznania – epistemologia (kryteriologia).

Podkreślmy tutaj dalej, że istnieje ścisły, ontyczny związek pomiędzy zasadą przyczynowości, a zatem racją bytu, a jego temporalnym (za)istnieniem. Bóg istnieje – Bóg jest Istnieniem. Byt, czyli „istniejący" – jest (w czasie) istniejący. Istniejący może (potencjalnie) zaistnieć. Bóg (koniecznie) istnieje. „Analiza natury stwórcy – zauważa M. Tkaczyk w swojej analizie logicznego aspektu dzieł Autora *Proslogionu* – doprowadza Anzelma do przekonania, że stwórca musi być zawsze i wszędzie. To przekonanie opiera się na zależności istnienia stworzenia od stwórcy" [Tkaczyk 2010: 250]. Nieco dalej, w związku z tym dodaje: „Anzelm daje dowód nie tylko wielkich talentów logicznych, ale również wysokiej świadomości ontologicznej. Rysuje bowiem rozgraniczenie między *gramatyczną* a *empiryczną* koncepcją czasu. Na przykład zdanie '5 jest liczbą pierwszą' w sensie gramatycznym należy do czasu teraźniejszego, ale w sensie empirycznym nie ma nic wspólnego z teraźniejszością, ale stwierdza zachodzenie pozaczasowego stanu rzeczy". Dopowiada tutaj M. Tkaczyk[313], iż analogicznie „rzecz ma się w języku teologii"[314] [Tkaczyk 2010: 260]. Oznacza to, że realny, przyczynowy wpływ na jakiś dowolny rzeczywisty fakt mogą mieć jedynie fakty (realnie) wcześniejsze, same w sobie uzasadnione.

Ontologiczna analiza temporalności aktu istnienia – istnienia przygodnego prowadzi do konstatacji, że czas w *wyjściowym*, intuicyjnym kontekście można pojmować na następujące sposoby:

(1) czas jako *istnienie* zmienne;
(2) czas jako modyfikacja istnienia bytów przygodnych;

[312] Warto tutaj odesłać do refleksji na temat problemu wieczności rzeczywistości oraz ontycznej *kondycji* Boga przed faktem stworzenia, a zatem przed zaistnieniem czasu, do analiz na kanwie myśli kard. Mikołaja z Kuzy. Zob. na ten temat: B. Grondkowska 2016.

[313] Szerokie analizy na ten temat przedstawia ten Autor w swojej pracy – Tkaczyk 2009.

[314] A. Sakaguchi w swoich analizach proponuje rozróżniać dwa typy języka – język, jakim się posługuje teologia, który jest językiem „teorii lub filozofii bytu", jak również język, jakim posługują się mistycy. Ten ostatni jest językiem „teorii lub fenomenologii poznania albo dokładniej – mówi – doświadczenia Boga" [Sakaguchi 2011: 125].

(3) czas jako aktualizacja potencjalności istot niekoniecznych;
(4) czas jako dająca wyrazić się w pewnej skali (skalarna) *wielkość fizyczna* mająca wpływ na kolejność, a także *odstępy* pomiędzy zdarzeniami, faktami natury mierzalnej (materialnej).

Można stąd wnosić, iż jeśli czas ma swoje *ontyczne wnętrze*, to znajduje się ono na przecięciu dwóch perspektyw – horyzontalnej oraz wertykalnej[315]. Obydwie perspektywy układają się – chociaż nie na sposób empiryczny – ontycznie *równolegle*. Z tego tytułu można sądzić, że czas ma dwa *wymiary* –

(1) ten związany z samą przygodną bytowością bytu i jako taki ginie, zanika razem z nim, tzn. *zapada się* wraz z jego złożoną i dlatego też niekonieczną strukturą oraz –
(2) ten wymiar, który poniekąd trwa, pomimo braków jego natury.

Pojawia się tu zatem (intuicyjna) konkluzja, iż byt *ma swój* czas. Ten ostatni natomiast *nie ma swego* bytu. Rodzi to jednak trudne – jak się wydaje – pytania: (1) czy czas jest zatem czymś *więcej* niż bytem? oraz jeśli nie ma bytu poza czasem, to (2) czy jest czas poza bytem?

Zauważmy w tym kontekście, iż przekonanie Arystotelesa, iż „czas jest miarą ruchu" wydaje się być intuicyjnie słuszne, gdyż czas jest faktycznie *czymś* nieodłącznym od ruchu, w sensie – jakiejkolwiek zmiany. Niemniej jednak, samo kojarzenie go z faktem mierzenia, czyli swoistego skalowania ruchu ($A - B$; $A - A'$) wydaje się być interpretacją niepełną. Owszem, jakimś uzupełnieniem jest w związku z tym dokonane przez Stagirytę wprowadzenie koncepcji czasu jako jednej z kategorii substancji. Takie ujęcie bowiem zdaje się wiązać jakby bardziej ontycznie sam metafizykalny fenomen czasu z substancjalnością bytu, a zatem tym (koniecznym) jego podłożem, który w ogóle – jakby w punkcie wyjścia – sprawia, iż byt jest tym, czym aktualnie (*pod* daną, konkretną formą) jest. Wspomniane tu skalowanie ruchu – ruchu jako ruchu, ruchu jako zmiany, ruchu jako procesu, ruchu jako zdarzenia, ruchu jako dzianie się bytu, wydaje się jednak być istotną charakterystyką świata. Przemienność struktur kosmosu jest faktem. Faktem są zdarzenia, procesy; faktem są także realne byty.

Pozostając w duchu myślenia Arystotelesa należy zauważyć, że – jego zdaniem – nieodłącznym *składnikiem* każdego bytu, a więc również refleksji w polu jego temporalności, jest jego aspekt materialny. Wraz z formą materia współkonstytuuje realny byt. Istotną zaś cechą materii jest jej mierzalność, policzalność. Krótko mówiąc, materia ma swoją naturalną *miarę*. *Nota bene*, tę miarę ona sama wyznacza, to znaczy jest jej *tyle*, *ile* faktycznie jest. Ilość materii jest jej konieczną własnością. Nie ma bowiem materii poza kategorią *ilości*. Analogicznie rzecz się ma z kategorią *cza-*

[315] Jest tutaj mowa o *ontycznym* aspekcie czasu, ale naturalnie, można i należy mówić o aspekcie antropologicznym, a ściślej – osobowym, zgodnie z często przywoływaną intuicją św. Augustyna: „Gdy nikt mnie nie zapyta – wiem, co to jest. Kiedy jednak chcę to pytającemu wyjaśnić – to już nie wiem" [Św. Augustyn 2001: ks. XI, s. 234].

su, ale ten ostatni wydaje się być – w tym kontekście – mniej intuicyjny. Występuje tu bowiem, z jednej strony, pewna proporcja pomiędzy miarą ilości i miarą czasu, ale z drugiej strony, trudno jest orzec, że *tyle* jest w rzeczy czasu, co ilości. One są w jakiś sposób *równoległe*, ale nie są tożsame. Owszem, czas jest jakąś *ilością*, ale nią samą nie jest. Ilość trwa-istnieje w czasie. Samo jednak trwanie oraz samo istnienie nie jest ilością. Stąd też czas rozumiany jako trwanie istnienia jest czymś *głębszym* niż aspekt ilości, a zatem i jakkolwiek pojmowanej mierzalności. Aczkolwiek charakterystyka mierzalności przydaje coś istotnego do uchwycenia natury czasu, zwłaszcza przy jego – wyżej przywołanym – rozumieniu go jako miary ruchu (sam jednak ruch i jego mierzenie nie są czasem; ruch się w czasie dokonuje, ale nie eksploatuje jego *wnętrza*).

Kluczowe wydaje się tu jednak rozumienie czasu we *wnętrzu* bytowości bytu, to znaczy w obszarze rozumienia jego substruktury na kanwie złożenia z elementu potencjalnego oraz aktualizującego. Te dwie *strony* bytu wprowadzają swoiste napięcie pomiędzy czynnikiem doskonalonym, czyli sferą możności, a doskonalącym, a więc płaszczyzną konkretnej aktualizacji, czyli urzeczywistniania (się) bytu. Sam zatem czas należałoby lokować w *przedziale* owego *między*, tj. w granicach czystej potencjalności i aktualizacji. Aktualizacja bowiem, aby być aktualizacją, by być faktycznym urzeczywistnianiem (się bytu), musi mieć swój *początek* – pierwszy jakby akt, pierwszy *rekord* całego procesu *stawania się* bytu.

Można stąd wyprowadzić wniosek, iż sama kategorializacja czasu, to znaczy wiązanie go z czystą funkcją bycia (konieczną) *cechą* bytu-substancji, owszem – charakteryzuje byt w jego czasowości, ale zdaje się nie oddawać wnętrza natury czasu [zob. na ten temat: Przechowski 2014]. Czas musi dotykać *czegoś* głębszego. Wystarczy tu bowiem wspomnieć, że inne, pozostałe kategorie substancji (ilość, jakość, miejsce i in.) są bardziej *elastyczne*, to znaczy dają się rozmaicie *modelować*, ale nigdy – zakładając ich realizm – poza *kontekstem* czasu (nawiasem mówiąc, najbliższe kategorii czasu wydają się tu być kategoria *ilości* oraz *miejsca*).

Wynika z tego, że byt ma swój własny, niepowtarzalny *rytm*. Przekonuje o tym konieczna obowiązywalność nośności transcendentale odrębności. Każdy byt jest odrębny od innych (drugich) bytów i właśnie w owo bycie odrębnym, w owo odrębne (ontyczne) trwanie *wpisany* jest czas. „Absolutny, prawdziwy i matematyczny czas – w sobie właściwym rozumieniu pisze w tym kontekście I. Newton – sam z siebie z własnej natury, płynie równomiernie bez względu na cokolwiek zewnętrznego i inaczej nazywa się trwaniem" [Newton 2011: 190].

Wspomniana wyżej niepowtarzalność bytu dokonuje się – realizuje się na kanwie jego aktualizacji, czyli jego nieustannego urzeczywistniania się. Byt się urzeczywistnia, to znaczy – istnienie się swoiście *urzeczowia*. Istnienie ma więc swoje (niepowtarzalne) trwanie. Ono aktualizuje treść, tzn. sprawia, że ona faktycznie jest tym, czym jest. W tym sensie można powiedzieć, że byt (każdy byt realny) ma swój własny, tj. odrębny (ontyczny) *rytm*. Jego ontyczność jest tym, co tenże *rytm* wy-

znacza i poniekąd warunkuje. Dlatego też, konsekwentnie, należy zauważyć, iż ów ontyczny *rytm* jest wyrazem czasu-trwania bytu. Byt trwa w czasie. Nie jest czasem samym, ale się w nim wyraża. Tak zatem, jeśli istnienie, jego akt, warunkuje byt, to tym samym istnienie (niekonieczne) jest od czasu nieodłączne, czy raczej czas jest nieodłączny od istnienia, a ściśle mówiąc – od *tego*, co akt istnienia urzeczywistnia. Wszak to istnienie jest tym *czynnikiem*, który w istocie sprawia, iż dana, dowolna, jakakolwiek treść bytuje realnie.

Kontekst tych uwag pozwala na wniosek, że Bóg jest Przyczyną *czystą*, to znaczy jest Przyczyną (istniejącą i działającą-stwarzającą – $RMSB_7$) bez konieczności uciekania się do jakiejkolwiek przyczyny zewnętrznej, czy – w jakiś sposób – (temporalnie) *uprzedniej*. Wszelkie inne próby tłumaczenia tej kwestii są sprzeczne same w sobie, ponieważ zdają się nie brać pod uwagę faktu najbardziej oczywistego, jakim jest (*zwykłe*) istnienie świata. Jeśli ten ostatni w jakimkolwiek aspekcie nie ma racji (bytu) w sobie – a nie ma, i to w najbardziej fundamentalnym, bo sięgającym jego faktycznego rdzenia, jakim jest istnienie (GO) – to jest po prostu skutkiem. Obrazuje to zdrowy rozsądek i pierwotny ogląd kosmosu. Oznacza to, iż w *pierwszym rzędzie*, tj. u źródeł prób odczytywania jego racjonalności, nie może być rozpatrywany jako (jakakolwiek) przyczyna. Naturalnie, samo doświadczenie i już jakaś zupełnie spontaniczna refleksja nad układem świata suponuje to bazowe ustalenie, że świat *cały* i jego realne składowe także przyczynuje (jest przyczyną), to jednak nie można powiedzieć, iż on sam, i to jako *całość* (Tomaszowe „totius esse" – STh, I, q.45, a.1; CG, I, 16; II, 7-9, 22; III, 66) nie jest skutkiem; skutkiem czegoś *z zewnątrz*, skutkiem czegoś *innego* niż on sam (zob. ustalenia pierwszego rozdziału książki).

W związku z tym należy stwierdzić, iż istnieje Bóg, który jest (po prostu) Przyczyną (LIB). Przyczyna przyczynuje, czyniąc to w sposób – w tym wypadku, tzn. w sytuacji istnienia-działania Boga – w sposób wolny. Istnieje więc Bóg i – *już wtórnie* – istnieje efekt działania Jego woli. Skutek, czyli wszystko *poza* Bogiem, istnieje. Oto charakterystyka zarysowujących się w tym kontekście RMSB (poniższy schemat rozumowania odpowiada treści przybliżonego już wcześniej modelu $RMSB_7$):

(1) istnienie wszystkiego poza Bogiem jest uprzyczynowane;
(2) Bóg nie może nie istnieć;
(3) świat może nie istnieć;
(4) „wszystko" może nie istnieć;
(5) *całość* bytu mogła nie (za)istnieć;
(6) jeśli (za)istniała, to zaistniała (zaczęła istnieć) w czasie;
(7) czas jest *modyfikacją* istnienia;
(8) czas nie jest istnieniem samym;
(9) czas jest temporalnym *miejscem* istnienia przygodnego, tj. tego, które może nie istnieć, ponieważ mogło (w ogóle) nie (za)istnieć;

(10) czas nie jest warunkiem istnienia – jest jego *przestrzenią*;
(11) czas jest *horyzontem* stawania się świata (jest swoistym *podłożem*);
(12) czas jest *równoległy* wobec istnienia;
(13) czas jest *równoległy* względem faktów – one się *w nim* dzieją;
(14) istnienie (niekonieczne) jest swoistym trwaniem – czas trwa;
(15) trwanie jest czasem;
(16) trwanie (istnienie) jest czasem (istniejącym);
(17) istnienie *jest* (dokonuje się) w czasie (odsłania się w strumieniu czasu);
(18) czas jest swoistym *wnętrzem* bytu.

Dodajmy konsekwentnie, że treść bytu *nie jest* czasem, ale aktualizuje się w czasie. I nie chodzi tu jedynie o *przejście* z możności do aktu. To nie jest kwestia doświadczenia, ale rozumienia bytu. Zresztą, rozumienie także dokonuje się w czasie, ale nie jest czasem samym. Refleksja kierowana istnieniem, idąca za nim jest intelektualnym aktem owego *przechodzenia*, ale dzieje się (zawsze) na kanwie tego, co w czasie *jest*. Istnienie jest (dokonuje się) w czasie. Istnienie jest faktem trwającym w czasie. Tak zatem –

(1) czas jest jego *niszą*, ale on sam nie jest bytem (istnieniem);
(2) czas istnieje istnieniem bytu, czyli tego, co jest (istnieje);
(3) tylko istnienie-byt istnieje;
(4) czas jest więc tam, gdzie *jest* byt-istnienie.

Oznacza to, że trwa jedynie *to*, co trwać może (nie musi). Może, ponieważ – choć nie z siebie – *mogło* się stać, czyli (za)istnieć. Istnienie domaga się więc (za) istnienia. Istnienie domaga się swojej (adekwatnej) przyczyny. *Całość* bytu – jeśli istnieje (a istnieje realnie) – domaga się właściwej Przyczyny (ARB). Jest nią osobowy – kreacjonistycznie wolny i rozumny Bóg ($RMSB_7$).

Można w tym splocie refleksji zapytać o to, czy akt istnienia jako akt (istnienia) jest *wolny* od kategorii czasu? Rzeczy (po prostu) są, czyli istnieją, ale ich istnienie jest zawsze istnieniem *czegoś*, to znaczy, mówiąc językiem św. Tomasza z Akwinu, jest istnieniem jakiejś (zupełnie dowolnej) treści [Tomasz z Akwinu BI: rozdz. II]. Nie ma więc wątpliwości, że czas, wnętrze temporalności dotyczy treści bytu. Samo pojęcie bytu jako rzeczy (*res*) zawiera w sobie aspekt czasu. Sam jednak czas – przypomnijmy – nie jest bytem. Nie chodzi tu o jakąkolwiek formę reizowania czasu. Problemem otwartym pozostaje tutaj jedynie to, jak *działa* czas na istnienie (*resp*. akt istnienia).

Istnienie (niekonieczne) *ma* swój czas. Czas natomiast *nie ma* istnienia sam z siebie; nie ma racji bytu *poza* istnieniem, czyli aktem istnienia oraz poza istnieniem czegoś, a więc jakiejś dowolnej treści. Czas zawsze *potrzebuje* jakiejś treści (istniejącej). On sam tejże treści nie urzeczywistnia, ale jest jej *modusem*. Treść jest

zawsze urzeczywistniana poprzez akt (istnienia). I to właśnie dzieje się w czasie, w jego jakby wnętrzu. Widać tu zatem pewien *odstęp* (jeszcze nie – już; zawsze – nigdy; wcześniej – później etc.). I ten *odstęp* jest czymś realnym. Nie jest bowiem (bez pogwałcenia zasady niesprzeczności) tym samym – jeszcze nie istnieć, tzn. *być* niebytem i już *być* bytem. Różnica, jaka tutaj zachodzi jest ontycznie (i wtórnie – epistemicznie) totalna. W tej właśnie różnicy tkwi sedno (ontycznego) *początku* temporalności bytu. Niedostrzeganie owej różnicy w porządku ontycznym jest sprzecznością, a w porządku epistemicznym konsekwentnie – jawnym absurdem[316]. Stąd też, zarysowują się tutaj dwie mocne tezy:

(A) istnieje różnica między (*jeszcze* – w sensie temporalnym) niebytem, a (*już* – w sensie temporalnym) bytem;
oraz
(B) istnieje różnica pomiędzy (*jeszcze* – w sensie temporalnym) racjonalnością, a (*już* – w sensie temporalnym) nieracjonalnością[317], czyli absurdem.

Reczy *dzieją się* w czasie i racjonalność *dzieje się* w czasie, ale czas sam nie jest warunkiem rzeczy, ani nie jest warunkiem ich wewnętrznej racjonalności, jak i możliwości jakiejkolwiek na jego kanwie refleksji. Rzecz nie jest *punktem*. Refleksja także nie jest wyizolowanym *punktem*. Rzecz się wydarza i refleksja się wy-darza, to znaczy zachodzi zawsze w jakimś obszarze ontyczności (ponieważ jest zawsze tematyczna) oraz racjonalności. Wynika stąd, że byty-rzeczy jako istniejące – są (istnieją). Owo istnienie – powtórzmy – istnienie realne nie jest jakimś jedynie ontycznym *punktem*. Rzeczy trwają *ciągle*, to znaczy potrzebują czasu, aby istnieć, swoiście *się pokazać*. Czas jest modyfikacją istnienia. W sposób szczególny dotyczy to tego ontycznego *wydarzenia*, jakim jest człowiek. On ma swój czas – czas przeżywany horyzontalnie oraz wertykalnie. W tym drugim wypadku chodzi o czasowość (dziejowość) ludzkiego bytu przeżywaną w polu „indywidualnego duchowego kształtu złożonego w Bogu". Istniejąc-egzystując [zob. Heidegger 2008: 281.387] osoba zmierza do tego, aby ów „kształt" wypełnić. Można więc powiedzieć, że prawda istnienia człowieka „jest autentyzmem bycia" wtedy i tylko wtedy, kiedy ta realizacja się dokonuje. M. Grabowski zauważa tutaj, iż pełnię swojej egzystencji ludzka osoba zyskuje w sytuacji, kiedy jej prawda – prawda osobowej egzystencji „pokrywa się z prawdą" jej istoty „złożonej w Bogu". Wertykalność całego tego dynamizmu swoje umocowanie posiada w polu świadomości osobowej relacji wobec Boga w całym wymiarze egzystencji z ostatecznym ukierunkowaniem na fakt śmierci. Śmiertelność bowiem jako taka („stosunek do swojej śmiertelności")

[316] Skrajnie absurdalistyczną wersję poznania (w tym poznania Boga) proponuje np. L. Szestow. Zob. na ten temat monografię: [Mrzygłód 2014 (zwłaszcza s. 76-80)].

[317] Syntetyczną diagnozę przejawów nieracjonalności współczesnej kultury przeprowadza: Życiński 1997: 143-151.

jest istotną składową określającą „świadomość własnej tożsamości" każdego człowieka – także Jezusa Chrystusa[318] w przeżywaniu Jego człowieczeństwa [Grabowski 2010: 142-143][319].

Przywoływana do tej pory temporalność pokazuje zatem, że w obszarze swoich postaw Chrystus dobitnie demonstruje to, że śmierć, wbrew wszelkim związanym z nią „pasywnościom", „jest aktem", że ostatecznie jest ona możliwa wyłącznie przez działanie, którego wyróżniającą specyfiką jest to, iż jako akt osobowy, jest „oddaniem się i powitaniem" [Tilliette 1996: 294]. W tej perspektywie można stwierdzić, że w akcie śmierci – akcie specyficznie osobowym, „w tym momencie – mówi M.A. Krąpiec – jeśli w ogóle [...] może nastąpić totalna konfrontacja ludzkich pragnień i decyzji z konkretnym i nieskończonym dobrem". Jest to „moment" wyjątkowy z uwagi na to, że „w żadnym innym momencie ludzkiego życia konfrontacja taka nie jest możliwa". Możliwa jest tylko wtedy, kiedy „Bóg stanie przed nami, aby jak magnes przyciągnąć nas ku sobie już nie przez świat rzeczy [...], ale sam przez siebie" [Krąpiec XXIII: 583][320].

Powróćmy jednak raz jeszcze do owej swoistej ontologii czasu i dodajmy, że czas *oddziałuje* na istotę bytu i to bez względu na to, czy owa istota wiąże myśl z czymś materialnym, czy też nie. Po stronie tego, co materialne czas *działa*. To bowiem, co jest (w jakikolwiek sposób) materialne, jest – mówiąc za Kartezjuszem – „rozciągłe" (*res extensa*), a zatem jest czymś „przestrzennym"[321]. Wszystko zaś, co wiąże się z przestrzennością – zajmuje pewne „miejsce" w przestrzeni, jest czymś, co daje się wyrazić ilościowo. Owszem, czas jest zawsze jakąś (skończoną?) ilością. A zatem:

[318] „Śmierć Jezusa – pisze J. Ratzinger – jest innego rodzaju. Jej przyczynę stanowi nie zarozumiałość człowieka, ale pokora Boga" [Ratzinger 2011: 269].

[319] Poczyńmy tutaj (dla uzupełnienia) następującą refleksję: ateista otwiera się na perspektywę czasu, człowiek wierzący zaś jest otwarty na wiązanie czasu z wiecznością (aspekt horyzontalny i wertykalny przecinają się we „wnętrzu" czasu). Można twierdzić – zgodnie z opinią J. Sochonia – iż „jeżeli ateizm jest stanowiskiem nie do udowodnienia, jest również stanowiskiem nie do odparcia. Ateizm jest wyborem" [Sochoń 2003: 310].

[320] Na innym miejscu [Krąpiec XIV: 296. 299] Autor ten pisze: „Człowiek w aspekcie chcenia-miłości byłby tworem nie-naturalnym, gdyby był całkowicie pozbawiony możliwości realnego skonfrontowania dobra konkretnego z dobrem nieskończonym; ludzkie naturalne pożądanie rozumne byłoby właściwie bezrozumne [...]. Co nie znaczy, by człowiek w momencie wizji Dobra-Boga był pozbawiony ostatecznego wyboru [...]". „Człowiek – czytamy dalej – bez pełnej, doskonałej, ostatecznej decyzji byłby zdany na czysty przypadek działania. Byłby raczej *rzeczą* spośród innych rzeczy tego świata, aniżeli osobą transcendującą świat i siebie i biorącą odpowiedzialność za siebie".

W analogicznym kontekście, na innymi miejscu M.A. Krąpiec pisze: „Miłość zatem jako forma ludzkiego istnienia przezwycięża biologiczną śmierć, co więcej, dopiero w momencie ustania biologicznych zmian zyskuje warunki pełnego wypowiedzenia się, pełnej wolności i pełnego ukonstytuowania się ludzkiej osobowości, która wiąże się w akcie miłości z poznanym, dopełniającym ją ostatecznie *Ty* transcendentnym, ku któremu prowadziła każda realna miłość ludzka do dopełniającego w sposób ograniczony *ty* osoby drugiej" [Krąpiec IX: 453].

[321] Zob. Descartes 1958 (Medytacja II – *O naturze umysłu ludzkiego. Że jest on bardziej znany niż ciało*).

(1) ilość i czas są – powtórzmy – ontologicznie *równoległe*;
(2) przestrzeń i czas są także równoległe logicznie;
(3) materia i czas są ontycznie równoległe – równoległe, ale nie tożsame.

Materia, jej istnienie ma *swój* czas. Czy jednak czas ma swoją *materię*? Ma – powtórzmy to raz jeszcze – swoją ilość; jest przecież *mierzony* (jest mierzalny). Czas jest więc na miarę bytu w tym sensie, że jest na miarę tego wszystkiego, co w jakikolwiek sposób jest materialne, naturalnie – w metafizykalnej interpretacji faktu materii. Sama materia jest faktem. Jest elementem, który współ-konstytuuje każdy rzeczywisty byt. Każdy (wszelki) jednakże byt nie jest i nie może być rozumiany (jedynie) na sposób materii. Istnieją przecież byty *nieuwikłane* w materię (oczywiście tutaj w jej interpretacji fizykalistycznej). Istnieją bowiem (była już o tym mowa wcześniej) –

(1) byty myślne;
(2) intelektualne twory kultury;
(3) byty matematyczne;
(4) byty relacyjne,

czy też po prostu

(5) byty akcydentalne, tj. takie, które *jakoś* (w jakiś sposób) istnieją, ale nie posiadają istnienia podmiotowego, tzn. substancjalnego. Istnieją więc istnieniem (innych) podmiotów.

Czy zatem czas *nie przynależy* do wszystkich (możliwych) sposobów istnienia? Za Arystotelesem należałoby powiedzieć, iż jest on (jedynie) jedną z kategorii bytu, czyli *de facto* bytu-substancji. Niemniej jednak, byty intencjonalne i w innej nieco perspektywie – byty matematyczne oraz wszelkie byty relacyjne także – na swój sposób – istnieją. Stąd można by powiedzieć, iż *mają* swój czas. Nie tylko więc to, co „powstaje i ginie" jest czasowe. Wszystko, co jest niekonieczne, jest czasowe. Czas zatem *dotyka* treści bytu. Czy dotyka też jednak (samego) istnienia? Dotyka wszystkiego, co tylko istnieje. A istnienie – istnienie niekonieczne, czyli przygodne jest istnieniem *czegoś*, *co* jest. *Całość* bytu jest zatem, przypomnijmy uprzednie ustalenia, *uwikłana* w czas, z czego wynika, iż –

(a) temporalność jest modyfikacją istnienia (bytu);
(b) jest aktualizacją jego (naturalnej) potencjalności.

A zatem –

(a') czas nie jest samą potencjalnością;
(b') czas nie jest samą aktualizacją.

Dodajmy tutaj, że nie jest on także *czymś* (kontra reizmowi) pomiędzy nimi. Musiałby bowiem być czymś między nie-bytem (*czymś* nieistniejącym), a bytem (czymś, czymkolwiek istniejącym). Musiałby być czymś *jeszcze nie* i *już*. A jednak,

owo *przejście* dokonuje się w czasie, ponieważ dokonuje się tu pewna (po arystotelesowsku) zmiana, czyli coś, jakiś stan „przed" oraz „po". Stan rzeczy „przed" i stan rzeczy „po", nie są tym samym. Gdyby były, wszelkie zmiany, wszelki ruch nie byłby po prostu możliwy. Ale jest możliwy ponad wszelką wątpliwość. Coś go realnie (skutecznie) umożliwia, tj. sprawia (powoduje skutek), iż może stać się czymś realnym, a więc urzeczywistnionym, a zatem (realnie) zaktualizowanym. Dotyczy to każdego *poziomu* rzeczywistości. Dzieje się tak z każdym bytem, to znaczy z każdym konstytuowaniem się czegoś (konkretnie) istniejącego. Dzieje się tak z każdym realnym zdarzeniem, z każdym rzeczywistym procesem. Czas jest więc *komunikatem* z wnętrza bytu – jest (jakby) ponadkategorialny.

3.3. LOGOS Istnienia i Prawdy a personalizm Inkarnacji

We wstępie tej porcji analiz – po próbie zreflektowania *algorytmu* istnienia i prawdy w kontekście realizmu czasu – słuszne ponownie wydaje się przypomnienie kilku porządkujących refleksji na kanwie poznawczego *styku* w obszarze dyskursu teologii i filozofii. Naturalnie, istnieje dość zaangażowana dyskusja na temat obopólnego stosunku filozofii i teologii. Można jednak ogólnie stwierdzić – przekonuje o tym ponadczasowa powaga i kształt wielu systemów teologicznych – że odpowiednio rozumiana filozofia okazuje się nieodzownym, wręcz koniecznym warunkiem uprawiania teologii. Ta ostatnia, zwłaszcza jej część systematyczna (teologia dogmatyczna, teologia fundamentalna) korzysta z utrwalonej terminologii pochodzącej z filozofii. W niektórych aspektach wspomniane korzystanie teologii z osiągnięć filozofii polega nie tylko na samym *styku* pojęciowym, lecz także wykorzystywaniu niektórych ustaleń odnoszących się do rozumienia świata, jego struktury ontycznej, zwłaszcza zaś reflektowania natury samego człowieka. Teologia bowiem, należy to podkreślić, z jednej strony zasadza się w swojej specyfice na jej ukierunkowaniu w stronę zarówno interioryzacji, jak i właściwie rozumianej racjonalizacji składowych życia religijnego, z drugiej natomiast z całym swoim bogactwem wchodzi w jego skład.

Potwierdzeniem powyższych uwag jest fakt istnienia takich światopoglądów, które w swej istocie są głęboko religijne i jednocześnie głęboko racjonalne. Najlepszym tego przykładem jest światopogląd chrześcijański, który jako jedyny w swoim rodzaju integruje wiarę religijną w Osobę Jezusa Chrystusa (inkarnowanego Boga) z poznaniem filozoficznym i wiedzą naukową. Jest to zatem taki typ ogólnego poglądu na świat, który niejako ze swojej natury jest otwarty na pełną, intersubiektywną refleksję i to w aspekcie (czysto) filozoficznym, jak i historycznym. Sama religijna wiara w ujęciu tym jest rzeczywistością, której adresatem jest wolna i rozumna osoba człowieka. Przy czym, wiara ta jest czymś żywym i dynamicznym. Jest wiarą (aktem i postawą) jako zawierzeniem Osobie Jezusa z Nazaretu, nie zaś czymś jedynie abstrakcyjnym, będącym efektem naturalnej tylko spekulacji, czy

dyskursu w obrębie samego jedynie rozumu[322]. Poczynione tutaj uwagi wiążą się także z obecnym w obrębie tego podejścia dystynkcjonizmem, gdzie dla zachowania właściwego porządku metodologicznego rozróżnia się porządek wiary i wiedzy (naukowej) oraz ujęć *stricte* filozoficznych, jak również teologicznych [por. Stępień 1995: 41-42. 249][323].

Jak już zwracano na to uwagę wcześniej, w całym sygnalizowanym tutaj splocie problemów na czoło wysuwają się zagadnienia natury metodologicznej, a konkretnie pytanie o zasadność i możliwość stawiania kwestii chrystologicznych w obrębie dyskursu filozofii. Dla uzasadnienia spójności podejmowanych przez człowieka refleksji wydaje się jednak, że – co wielokrotnie do tej pory starano się uprawomocnić – doktrynalne *wnętrze* chrześcijaństwa jest na wskroś racjonalne. Treść chrześcijańskiej wiary, zwłaszcza jądro jej kerygmatu, przypomnijmy – dogmat o Wcieleniu drugiej osoby Trójcy Świętej – Jezusa Chrystusa i sam dogmat o Bogu jednym (jedynym) istniejącym i działającym w Trzech Osobach[324], jest rozumny, przedstawia swym przesłaniem logiczną, myślową (wysoce spekulatywną) strukturę[325].

Naturalnie, otwiera to całe problemowe *spectrum*, czego przykład daje w swoich analizach, m.in. G. O'Collins. Zwraca on w tym kontekście uwagę na konieczność brania pod uwagę prób poszukiwania odpowiedzi na następujące (wybrane) pytania[326]:

(a) czy samo Wcielenie Chrystusa było faktem historycznym odnoszącym się wyłącznie do Niego, czy też można tu mówić o jakichś innych, historycznych jego odsłonach?;

---

[322] Bardzo interesujące jest w tym kontekście *wyznanie*, jakie czyni L. Wittgenstein: „*Nigdy wcześniej nie wierzyłem w Boga* – to rozumiem. Ale nie: *Nigdy wcześniej nie wierzyłem w Niego naprawdę*" [Wittgenstein 1995: 168]

[323] Z tego powodu słuszna jest uwaga, jaką czyni P. Seewald: „ważne jest nie tylko *w* co, lecz także *komu* się wierzy [Seewald 2011: 144].

[324] Oto jak wewnętrzne życie Trójcy Świętej rozumie i opisuje św. Bonawentura: „Tam bowiem – zaznacza Doktor Seraficki – ma miejsce maksymalna tendencja do udzielania się przy zachowaniu właściwości osobowych, maksymalna współistotowość z wielością hipostaz, maksymalne podobieństwo z rozróżnianiem osobowości, maksymalna różność z uwzględnianiem jakiegoś porządku, maksymalna współwieczność z emanacją, maksymalna wewnętrzna wspólnota życia z posyłaniem" [IM VI, 3].

[325] Jednakże czymś paradoksalnym jest to – jak to wielokrotnie w swych diagnozach podkreśla L. Kołakowski – że „Bóg chrześcijan, opatrznościowa mądrość, Bóg, który jest osobą w rozpoznawalnym sensie, Bóg, który troszczy się o swoje stworzenia i wdaje się w ich życie, zupełnie nie ciszy się szacunkiem" [Kołakowski 2014: 94; zob. Judycki 2010: 236-237].

[326] Analogiczną aporematyczność dostrzega także (z perspektywy teologicznej) T. Dzidek, gdy zauważa, że „Dobra Nowina o zbawieniu dokonanym przez Chrystusa sprowokowała w historii pytanie o Jego status: Kim On jest – Bogiem czy człowiekiem. Tylko Bóg może zbawić. W takim razie – pyta dalej – jak pogodzić Jego bóstwo z jedynością Boga?". Zauważa przy tym historyczne konsekwencje w historii samej teologii: „Pytanie to sprawiło – spostrzega – że ekonomia zbawienia nie tylko ciążyła w stronę ontologii, ale paradoksalnie [...] dała się przez ontologię przesłonić". W efekcie takiej *strategii* dopowiada: „W perspektywie historiozbawczej Bóg ukazuje się najpierw jako Ojciec, Syn i Duch Święty, dopiero potem można orzekać o jego ontycznej jedności" [Dzidek 2001: 22-23. 272].

(b) czy druga osoba Trójcy Świętej mogłaby istnieć na sposób personalny poza wydarzeniem Wcielenia?;
(c) jak racjonalnie pogodzić wykluczające się (pozornie czy nie) atrybuty Bytu boskiego, zakładającego m.in. jego nieskończoność i wszechmoc oraz Bytu ludzkiego, uwikłanego z konieczności w horyzont skończoności i ograniczeń, połączone w tajemnicy osobowej unii hipostatycznej?;
(d) czy historyczność Wcielenia realizująca się w ściśle określonym miejscu w sensie geograficznym i kulturowym nie stoi w sprzeczności z ideą powszechności zbawienia?;
(e) czy intelekt Jezusa Chrystusa funkcjonował na sposób boski, będąc „jedno" z Osobą Ojca i Ducha Świętego, czy też horyzontalnie – na sposób właściwy osobom ludzkim?;
(f) i wreszcie – czy Wcielenie jest faktem koniecznym, czy też absolutnie uzależnionym od wolnej woli Boga? [por. O'Collins 2002: 1nn; zob. także – Morris 1986: 74; Cross 2002: 37; Stump 2002: 197nn; van Inwagen 1999: 725nn][327].

Analogiczny zakres problemowy pojawia się także w punkcie wyjścia badania zagadnienia, którego autorem jest S. Judycki. Stawiając w centrum swoich refleksji ontologiczną argumentację św. Anzelma z Canterbury (zob. rozdział pierwszy niniejszej książki), pyta on o to, jak jest możliwe, aby Bóg – *desygnat* idei (pojęcia) Istoty nieskończonej, takiej, ponad istnienie której bardziej doskonałej nawet pomyśleć się nie da [zob. Anzelm z Canterbury 1992: 147], a zatem Istota doskonała, nieskończona, wszechmocna oraz wszechwiedząca, Istota, od której zależy „istnienie i nicość", mogła wyrażać absolutną współistotność człowieka – Jezusa z Nazaretu z Bogiem. Jeśli bowiem wyraża, to ma tutaj miejsce jakiś niepojęty typ „identyczności".

Oto zatem, dla przypomnienia, *schemat* myślenia Autora *Proslogionu*:

„Niewątpliwie nikt rozumiejący to, czym jest Bóg, nie może pomyśleć, że Boga nie ma, choćby nawet wypowiadał te słowa w sercu albo bez żadnego znaczenia, albo nadając mu jakieś obce znaczenie. Bóg bowiem jest tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane (*id quo maius cogitari non potest*). Ten, kto dobrze to rozumie, doskonale rozumie, że to coś jest w taki sposób, że nawet nie można pomyśleć, że nie jest. Kto więc rozumie, że Bóg w taki sposób jest, ten nie może pomyśleć, że Go nie ma" [Anzelm z Canterbury 1992: 147].

W interpretacji wyżej zarysowanego zagadnienia S. Judycki zgłasza potrzebę brania pod uwagę trzech dopełniających się, następujących kwestii:

[327] Cyt. za: Judycki 2009: 8-9. 12-13.

(1) możliwość racjonalnej argumentacji istnienia Boga (domena TN), który istniejąc, „jest osobą", „jest nieskończony w aspekcie mocy", poza tym – jest „wszechwiedzący", „doskonale dobry"[328] i jest „stwórcą świata";
(2) próba odpowiedzi na pytanie, czy Bóg charakteryzujący się takimi przymiotami, łącznie z Jego wszechmocą, mógł stać się Człowiekiem?, innymi słowy, czy Wcielenie jest boskim aktem koniecznym, a zatem jest poniekąd wpisane w pojęcie Boga, przynajmniej tak, jak je rozumiał św. Anzelm?;
(3) wreszcie, zbierając dwa powyższe sploty uwag, pojawia się pytanie dotyczące tego, czy i w jaki sposób można wyjaśnić fakt, że Jezus z Nazaretu jest prawdziwym Bogiem, co konsekwentnie oznacza, że jest drugą Osobą Trójcy Świętej, czyli Boga rozumianego jako „komunikacyjna jedność trzech Osób"? [por. Judycki 2009: 12-14; Tenże 2010: 204][329].

W świetle powyższych pytań, czy raczej podstawowego *materiału* źródłowego filozoficznej chrystologii pojawia się niezwykle istotna konstatacja, której autorem ponownie jest S. Judycki. Formułuje on swoiste twierdzenie, w strukturze argumentacyjnej którego pojawia się –

(1) założenie, że jeśli rozumowanie św. Anzelma z Canterbury jest uprawomocnione, a przy tym zasadne jest łączenie idei Wcielenia z ideą Boga,

to –

(2) teza brzmi: „nie tylko nie da się pomyśleć pojęcia Boga bez akceptacji Jego istnienia, lecz także nie da się pomyśleć pojęcia Boga bez akceptacji Jego Wcielenia".

Dodaje przy tym, że sprawą kluczową jest tutaj rozumienie stworzenia świata, ponieważ – jak wstępnie sugeruje – stworzenie rzeczy „widzialnych i niewidzialnych" można by rozumieć jako pewien „rodzaj wcielenia" [Judycki 2009: 15][330].

---

[328] Na innym miejscu S. Judycki, odnosząc się do przymiotów Boskiej natury, wyjaśnia, że „Dobro, jakim jest Bóg, jest [...] wieczne, posiada moc, mądrość, wolę itd. Bóg stworzył świat i odcisnął w nim piętno własnych atrybutów, a stąd też i świat może posiadać dobro, wielkość, trwanie, siłę, mądrość, wolę, prawdę". Oczywiście, atrybuty te „świat posiada w ograniczonej postaci, ponieważ nie dysponuje zdolnością do przyjęcia atrybutów Bożych w nieskończonej mierze". A zatem, pojawia się tutaj plastyczna dość konkluzja: „Świat jest tylko odciskiem atrybutów w ten sposób, jak wosk przyjmuje odcisk pieczęci" [Judycki 2010: 48-49].

[329] Warto przywołać w tym kontekście refleksję, jaką czyni J.M. Bocheński, broniąc tezy o „logiczności" dyskursu religijnego na przykładzie dogmatu o Trójcy Świętej. Zwraca mianowicie uwagę na paradoksalne (jak się okazuje) rozumowanie przeciwników tejże logiczności. Oto podany przez niego przykład niespójności i niekonsekwencji myślenia tego typu na gruncie logiki: „Mówi się [...] że DR [dyskurs religijny – JT] chrześcijaństwa obejmuje zdanie atomowe *Chrystus jest Bogiem*, które zawiera w sobie sprzeczność, zaś zdanie molekularne *Ojciec jest Bogiem, Syn jest Bogiem, ale Ojciec nie jest Synem* jest już samo w sobie sprzeczne" [Bocheński 1990: 37].

[330] Cz.S. Bartnik wręcz twierdzi, iż „Chrystus jako Zrodzony jest pramotywem zaistnienia stworzenia" [Bartnik 2010: 195].

W toku dalszych wyjaśnień pojawia się uwaga dotycząca specyfiki bytu Bożego, jakim jest jej osobowość (w sensie – bycie osobą). Wynika to, jak sądzi nasz Autor, ze struktury rozumowania Ojca scholastyki. Jeśli Bóg jest *odpowiednikiem* pojęcia (idei) istoty, ponad którą bardziej doskonała nie może być (nawet) pomyślana, to jest On – jako rozumny, samoświadomy oraz wolny – Bytem osobowym (LIB). Jest to wystarczająco dobrze ugruntowany powód, dla którego zasadne jest twierdzenie, że Wcielenie jako specyficzny akt Boskiego działania, a zatem realizowania Jego natury, jest faktem koniecznym [por. Judycki 2009: 15-16][331].

W odsłonie natury psychologicznej C.G. Jung zauważa tutaj, że należy rozróżnić *jaźń* w jej znaczeniu osobowym-ludzkim oraz *Jaźń* w jej konotacji osobowej-boskiej. „Urzeczywistnienie *Jaźni* – pisze on – oznacza w języku religijno-metafizycznym Wcielenie Boga – fakt ten wyraża synostwo Chrystusa". I dodaje: „Jako że indywiduacja jest zadaniem heroicznym czy tragicznym, czyli związana z koniecznością pokonania najpoważniejszych przeszkód, oznacza ona cierpienie, *passio* 'ja', czyli empirycznego, zwyczajnego, doczesnego człowieka" [Jung 2009: 164]. W podobnej tonacji znaczeniowej wypowiada się również A. Sakaguchi, która podkreśla fakt, że przekaz nowotestamentalny, zwłaszcza Ewangelie, ukazują Jezusa z Nazaretu „jako znak Transcendencji i wizualizacja Jaźni". Odpowiada to możliwościom poznawczej percepcji Jego słuchaczy, ponieważ wyraża „świadomość wewnętrznej więzi" osoby ludzkiej z „prawdziwą, niewzruszoną rzeczywistością boską" – z Jaźnią Boga i Człowieka [Sakaguchi 2011: 137][332].

W przekonaniu S. Judyckiego – wróćmy raz jeszcze do ustaleń tego Autora – chrześcijaństwo jest religią, która dostarcza kluczowej argumentacji – argumentacji, jak ją nazywa, „empiryczno-historycznej" za tym, że pojęcie Boga jako istoty najdoskonalszej jest zbieżne z rozumieniem Go jako najdoskonalszej dobrej woli. Dobro bowiem jako takie, a tym bardziej dobro rozumiane personalnie jest przejawem tego dobra *wyjściowego*, jakim jest dobra wola osoby – zarówno Osoby Boga, jak i innych osób[333]. Analizy przeprowadzone przez tego Filozofa pozwalają mu na (zupełnie słuszną) konstatację, że właściwe pojmowanie dobrej woli Boskiej jest dogodnym tłem dla filozoficznej próby rozjaśnienia trzech istotnych kwestii składających się na ową „empiryczno-historyczną" argumentację we wnętrzu przesłania chrześcijańskiego.

Proponowane tutaj przez S. Judyckiego *tropy* myślowe są następujące:

---

[331] W pismach J. Ratzingera można odnaleźć ideę wiązania faktu Wcielenia Jezusa Chrystusa z faktem kreacjonizmu – „Świat istnieje – mówi – ponieważ Bóg chciał stworzyć obszar odpowiedni na swoją miłość, obszar posłuszeństwa i wolności [Ratzinger 2011a: 84].

[332] „Świadomość, którą dysponuje Bóg, zna wszystkie przedmioty, ale przede wszystkim zna siebie" [Judycki 2010: 179].

[333] Zob. komentarz J. Wojtysiaka: [Wojtysiak 2012: 261-262]. Dogłębną analizę istoty dobra oraz zła przeprowadza P. Geach w: [1956].

(1) Bóg jest ze swej natury dobry, gdyż niezbywalną *cechą* Jego natury jest to, że w Jego Boskim „*wnętrzu*" istnieje permanentna „gotowość do partycypacji", a wyrazem i jednocześnie „rzeczywistością" owej „gotowości jest wspólnota trzech osób boskich". Jego zdaniem, wyłącznie „z tego punktu widzenia" *rozpoznajemy* to, że Bóg jest rzeczywiście dobry. „Gdyby Bóg był samotnikiem – mówi dalej – gdyby był niedzielącą się z nikim pełnią, nie byłby dobry"[334]. W tym horyzoncie filozoficznej refleksji okazuje się, iż próba dotarcia do istoty dobra oraz chrześcijański dogmat wiary o Trójcy Świętej „wzajemnie się wspierają"[335].

(2) Kolejną ważną przesłanką w tym rozumowaniu jest „fakt istnienia wielości rzeczy", a jeszcze bardziej fakt istnienia „wielości osób" (nie tylko osób ludzkich), który jest dowodem Boskiej „gotowości" „do dzielenia się swoimi doskonałościami". Można nawet powiedzieć, iż fakt stworzenia „wielości osób jest ze strony Boga udzielaniem siebie", i zarazem „aktem samoograniczania się" (doskonałością Boga jest „zdolność do dzielenia się samym sobą przez stwarzanie osób podobnych do siebie").

(3) I wreszcie, kulminacją przywołanej „gotowości do partycypacji" jest historyczny fakt Wcielenia Jezusa Chrystusa oraz związanych z tym konsekwencji, włącznie z cierpieniem (jest to równoważne ze zdaniem: Bóg jest „bytem doskonałym doskonałością partycypacji w skończoności"). Tutaj Boska dobra wola jest (dosłownie) „*schodzeniem* i udziałem, które wymagają poświęcenia i cierpienia". Oczywiście, taki sposób działania Boga jest niepojęty, ale – jak mówi S. Judycki – tylko „ze względu na tego rodzaju ostateczne uczestnictwo nieskończony Bóg jest dobry". Taka bowiem „gotowość do schodzącej partycypacji jest najwyższą dającą się pomyśleć doskonałością". Także i z tego powodu, że „gdyby istota dobra nie polegała na gotowości do partycypacji", to ostatecznie „nic by nie istniało".

Naturalnie, należy tutaj mieć świadomość tego, iż prawda o Boskiej Wspólnocie Osób oraz prawda o Wcieleniu Jezusa Chrystusa należą do obszaru religijnej wiary, ale z drugiej strony jest też i tak, iż jedynie w obszarze czysto rozumowej analizy,

[334] „Samotny Bóg nie byłby rzeczywiście doskonały, a stąd widać – argumentuje S. Judycki – że dogmat stwierdzający w Bogu troistość, która jest Jego doskonałością, ma swoje spekulatywne tło niezależne od Objawienia" [Judycki 2010: 146].

[335] Starając się uwypuklić *sposób* istnienia i działania Trójcy Świętej, S. Judycki mówi w ten sposób: „Trzy osoby Trójcy Świętej w pełni dysponują wszechmocą, w [...] sensie wszechmocy absolutnej, lecz nie wszechmoc jest przedmiotem ich wiecznego życia i nieustającej komunikacji. Wszechmoc jest tylko narzędziem i tłem dla tego nigdy niemogącego się wyczerpać strumienia wzajemnej fascynacji, a strumień ten, będący w tej chwili dla nas poza zasięgiem jakiegokolwiek doświadczenia, wyobrażenia i analogii, nazywamy miłością" [Judycki 2010: 202].

której zainteresowania koncentrują się na zasadnym wykazaniu, że „jedyną dobrą rzeczą jest dobra wola", oraz że istota doskonała wtedy jest tylko rzeczywiście dobra, kiedy „uczestniczy w swoim stworzeniu", sama treść przesłania religijnego jest wystarczająco „zrozumiała" [Judycki 2010: 66-68. 143-144]. Z tego samego tytułu Cz.S. Bartnik podkreśla to, że Jezus z Nazaretu jest i ciągle „staje się Historią Ludzką przez Wcielenie" [Bartnik 2010: 195].

Składowe owych chrześcijańskich („empiryczno-historycznych") *danych* okazują się być istotne dla właściwego rozumienia Boskiej doskonałości. Z analiz tych wynika bowiem jasno, że Bóg biorący rzeczywisty udział w losie swoich stworzeń, a więc wszystkiego tego, co skończone, jest istotą doskonałą – w sensie aksjologicznym, jak już była o tym mowa wcześniej – ma doskonale dobrą wolę, ale także w perspektywie szerszej, co wypływa z analizy samego pojęcia *doskonałości*. Należy tu bowiem zgodzić się z tym, że ten (tylko) byt osobowy może być uznany jako (w pełni) doskonały, który na podstawie swojego własnego doświadczenia „wie", czym jest poczucie skończoności, doświadcza faktu cierpienia. Wynika stąd, że na *definicję* tego, co personalnie doskonałe nie składa się jedynie paleta takich atrybutów jak: wszechmoc, wszechwiedza[336] i pełnia mocy wszelkich innych własności. Refleksje te prowadzą zatem do wniosku, że „wcielenie Boga" – doskonałej Osoby polega na Jego autentycznej „bliskości z naszym losem", a zatem na rzeczywistym doświadczeniu tego, co jest udziałem człowieka. Oznacza to, iż realna „znajomość cierpienia" jest istotnym komponentem absolutnej pełni, doskonałości, którą jest Boska natura [Judycki 2010: 76-77].

Analizy te pokazują, iż „kierunek partycypacji" zarysowany powyżej jest kompletną odwrotnością tej jej interpretacji, jaką proponuje myśl Platona i wiele odmian neoplatonizmu. W ujęciu Autora *Timajosa*, to co niedoskonałe uczestniczy w *zawartości* świata pleromy, a więc świata doskonałego (niematerialnego). Tutaj zaś jest dokładnie na odwrót – doskonałość prawdziwa, osobowy Bóg „jest w stanie brać" realny „udział" w polu tego, co niedoskonałe (materialne i skończone). Dla wyjaśnienia dodajmy, że nie chodzi tutaj o jakiekolwiek konotacje natury panteistycznej, czy choćby tylko panteizującej. Wcielenia osobowego Boga jako pełni doskonałości nie należy rozumieć w sensie kreacjonistycznym, tzn., owszem, stworzył On świat ($RMSB_7$), który jest „ucieleśnieniem Jego planu", ale ten świat absolutnie nie jest „Jego ciałem". Tak więc, akt stworzenia nie jest wcieleniem, ponieważ „nie jest rzeczywistym zejściem [...] do *głębi* skończoności stworzenia" [Judycki 2010: 77-78].

W analogicznej tonacji, wyraźnie chrystologicznej, ujmuje to J. Ratzinger, akcentując to, że tak jak „nieodłącznie są związane ze sobą Logos i Wcielenie, Logos i Męka, tak też poznanie i dawanie się są w ostatecznym rozrachunku czymś

[336] Naturalnie, nie wyraża się tego prawie nigdy *expressis verbis*, ale w polu rozumienia atrybutu Boskiej wszechwiedzy znajduje się (*implicite*) założenie Boskiej – pełnej, doskonałej świadomości [zob. Judycki 2010: 162].

jednym" [Ratzinger 2011a: 248]. Właściwym sobie językiem wyraża to także L. Kołakowski, gdy pyta: „Czyż teologia krzyża i odkupienia nie utwierdza głęboko zakorzenionej mitologicznej intuicji, że prawdziwy stwórca musi być *Bogiem cierpiącym*, a więc Bogiem przeczącym własnej boskości, jak Chrystus jej zaprzeczył swą cielesnością?" [Kołakowski 1990: 55][337]. Inaczej mówiąc – „istnieje powód wytworzenia ograniczonej ilości zła, aby mieć możliwość znaczącego wyboru oraz pewnych działań, których inaczej nie moglibyśmy podjąć" [Swinburne 1994: 78]. To z tego, jak można sądzić, powodu X. Tilliette, powołując się na *doświadczenie* chrystologii (jak ją nazywa *philosophia Christus*) S. Weil zaznacza, że ten „znak nieszczęścia", którym jest krzyż, jest takim wyjątkowym znakiem, którego egzystencjalny i semantyczny „sens wykracza poza słownik" [Tilliette 1996: 60][338]. To z całą pewnością ten trop intuicji pozwala również C.S. Lewisowi na konstatację, że, owszem, „istotą chrześcijaństwa jest mit", ale taki mit, „który jest również faktem" [Lewis 1985: 47; zob. González de Cardedal 1998: 355-357].

Uzasadniając taką tezę, S. Judycki przywołuje najpierw argument o charakterze aksjologicznym[339]. Pyta w związku z tym w taki oto sposób: „Czy możemy sobie pomyśleć, że doskonale dobra osoba zostawiłaby w opresji stworzone przez siebie osoby, zostawiłaby bez własnego udziału w tym, co stało się ich udziałem?". Starając się rozwikłać tę aporię stwierdza, że Boski akt stworzenia był rzeczywiście aktem wolnym, a zatem nieuwarunkowanym jakimkolwiek innym stanem rzeczy. Natomiast inaczej sprawa wygląda z wydarzeniem Wcielenia, które wydaje się być aktem koniecznym, zmierzającym do „pogodzenia nieskończoności ze skończonością"[340]. Nie jest możliwe, argumentuje dalej, aby Istota doskonała „nie wzięła – jak się wyraża – udziału w losie swoich stworzeń". Z perspektywy takiej Boskiej aksjologii wypływa więc wniosek, że Bóg stwarzając przygodne (niekonieczne) stworzenia,

[337] T. Dzidek, akcentując elementy pasyjne chrystologii podkreśla, że krzyż, będąc „celem wcielenia", jest „kluczem interpretacyjnym do synostwa Bożego Jezusa" [Dzidek 2001: 172-173].

[338] Znak, którym jest krzyż jest – mówi dalej X. Tilliette – „znakiem klęski, rozdarcia, rozłąki Syna i Ojca, Boga i Boga, a tym samym nieskończonym oddaleniem od Miłości, w której mamy udział [Tilliette 1996: 61].

[339] Rozważając naturę dobra S. Judycki zwraca uwagę na istotną cezurę, jaką w jego interpretacji odegrała myśl chrześcijańska: „Pochodząca z filozofii starożytnej koncepcja – mówi on – według której dobre jest to, co udziela siebie (*bonum est diffusivum sui* [zob. Pseudo-Dionizy Areopagita 2005: 244 – JT]), została istotnie zmieniona przez religię i filozofię chrześcijańską, gdyż udzielanie swojej pełni nic nie kosztuje, jeżeli udzielającym podmiotem jest jakiś bliżej nieokreślony nieskończony byt absolutny, kosztuje jednak wtedy – wyjaśnia dalej – gdy ów byt absolutny nie tylko udziela siebie, lecz także bierze udział w swoim stworzeniu" [Judycki 2010: 65].

[340] „Czy Bóg zasługiwałby – pyta S. Judycki – na miano bytu doskonałego, to znaczy takiego, od którego nie da się pomyśleć żaden większy, gdyby sam nie wziął udziału w losie swoich stworzeń? Odpowiedź wydaje mi się – pisze dalej – wręcz oczywista: tak jak my, ludzie, nie uważalibyśmy kogoś za dobrego moralnie, gdyby ten ktoś zostawił swojego przyjaciela w trudnej sytuacji, z taką samą oczywistością należy przyjąć, że Bóg wiedział, iż stworzenie świata, a więc stworzenie skończoności pociąga za sobą konieczność wcielenia" [Judycki 2010: 75].

stwarza również kruche w istnieniu oraz w całej swej kondycji osoby, co suponuje niezbywalność Wcielenia [por. Judycki 2009: 16-17; Tenże 2010: 75][341]. Z tego tytułu, można za X. Tilliettem powiedzieć, że Jezus z Nazaretu „jest unią hipostatyczną", gdyż bardzo realnie „jest związkiem i spotkaniem Boga i Człowieka", jest więc w swoim „Wcieleniu i Męce" prawdziwym „Pierworodnym wszystkich stworzeń" [Tilliette 1996: 220].

Naturalnie, nie chodzi w tej refleksji o to, aby z filozoficznego punktu widzenia, a zatem w oparciu o samą tylko analizę w świetle naturalnego rozumu, *narzucać* Bogu taki (czysto ludzki) punkt widzenia, ale o to, aby rozpoznać i uzasadnić:

(1) niesprzeczność tezy o (konieczności) samego faktu Wcielenia dla adekwatnego obrazu Boga[342];
(2) kruchą, niekonieczną kondycję człowieka w jej aspekcie ontycznym (GO) i aksjologicznym (GA), a więc odwołującą się do osobowo-osobowego działania Boga, które z natury ma wymiar soteriologiczny, wpisany w dzieje ludzkich osób;

ponadto –

(3) wyjaśnić, w personalnym kluczu interpretacyjnym, istnienie prawdy w jej aspekcie ontycznym;
(4) wskazać na osobowe kryterium prawdy w jej rozumieniu logicznym, a zatem podać uzasadnienie bezwzględnej mocy jej obowiązywalności, tak na płaszczyźnie epistemicznej, jak i etycznej oraz aksjologicznej.

W świetle powyższych aporii (1-4) warto przywołać tutaj myśl J. Ratzingera, który historiozbawczy motyw odkupienia (i zbawienia) wiąże z faktem odczytywania i komunikowania prawdy[343]. Mówi on mianowicie, że fakt „nieodkupienia świata" zasadza się na „nieczytelności stworzonego świata" i w konsekwencji – „na nieuznawaniu prawdy". Z jednej strony jest tak, że człowiek – *lektor* prawdy odkrywa i zachwyca się „wspaniałą matematyką stworzeń", której przejawem geniuszu

[341] „Jako człowiek [Jezus – JT] nie żyje w abstrakcyjnej wszechwiedzy, lecz jest zakorzeniony w konkretnej historii, w miejscu i czasie, w fazach ludzkiego życia, i stąd otrzymuje konkretny kształt swej wiedzy. Widać [...] więc bardzo jasno, że myślał i uczył się na ludzki sposób. Staje się rzeczywiście widoczne – podkreśla dalej J. Ratzinger – że jest On prawdziwym człowiekiem i prawdziwym Bogiem [...]". Naturalnie, „tego wzajemnego powiązania nie potrafimy w końcu zdefiniować" [Ratzinger 2012: 169].

[342] Powołując się na logiczną zasadę niesprzeczności, należy pamiętać o tym, iż – jak argumentuje S. Judycki – Boska „wszechmoc nie jest ograniczona do kręgu możliwości, zakreślonych przez zasadę niesprzeczności". Dlatego można sądzić, że „wszechmoc Boża obejmuje przedmioty, własności, stany rzeczy, które pojawiają się nam jako sprzeczne" [Judycki 2010: 197].

[343] Niezwykle ciekawa poznawczo jest teza, jaką stawia S. Judycki, sądząc, iż w ogóle, „celem, dla którego zostały stworzone osoby ludzkie, jest życie wieczne, a podstawową warstwą tego życia jest komunikacja" [Judycki 2010: 145].

jest także on sam, czego znakiem jest chociażby jego „kod genetyczny". Świadczy to o tym, że „język Boga" jest w pewnym stopniu „odczytywany". Z drugiej jednak strony, ten sam człowiek nie zna „całej" prawdy. „Z coraz większym poznaniem prawdy funkcjonalnej – pisze dalej ten Autor – zdaje się iść ręka w rękę coraz większa ślepota na samą *prawdę*". Sprawia to, iż pomimo ewidentnych poznawczych sukcesów, „bez prawdy człowiek żyje jakby obok siebie". Wspomniany wyżej motyw soteriologiczny nabiera więc pełnego sensu jedynie w obliczu prawdy. Samo odkupienie w najgłębszej swej istocie polega na tym, że „prawda staje się poznawalna". Poznawalna zaś jest wtedy i tylko wtedy, kiedy „poznawalny staje się Bóg", a On jest „poznawalny w Jezusie Chrystusie". Podkreśla to ponownie motyw inkarnacji Syna Bożego, ponieważ „w Nim Bóg wkroczył w świat i przez to w pośrodku historii wyznaczył kryterium prawdy". Jest tak, ponieważ „w Chrystusie wkroczył w świat Bóg – prawda" [Ratzinger 2011b: 209-210][344].

Przekonaniu temu towarzyszy jedyny w swoim rodzaju chrystologiczny realizm, ponieważ osoba Jezusa z Nazaretu jest „światem prawdziwym"; więcej – „światem prawdy", co znaczy, że jest światem *par excellence* „rzeczywistym". Prowadzi to do konstatacji, że Chrystus „dzierży klucz" do tego (inteligibilnego) świata, a przez to „utrzymuje jego prawa i jego drogi", i to zarówno „w porządku miłości", jak i „w porządku rozumu". Jak mówi w tym samym klimacie myślowym X. Tilliette, przechowywana i strzeżona „w światłocieniu intuicja Chrystusa" jest personalną Racją wszelkich racji, osobową Racją która sprawia, że (*tradycyjnie* ujmowany) „Chrystus teologii stał się Bogiem filozofii", czy może lepiej – „filozofia rozpoznała się w tym Bogu w ludzkiej postaci". W tej perspektywie można powiedzieć, że sama filozofia jest zaledwie „namiastką wizji uszczęśliwiającej"; jest tłem dla „rozumu", który bardziej niż „aksjomatem", bądź zbiorem „abstrakcji i teorematów", jest nadzwyczajną „intuicyjną świadomością" i to świadomością „o ludzkiej gęstości i ograniczeniach" [Tilliette 1996: 282-284].

Wzmocnieniem zarysowanego już wcześniej rozumowania jest – jak podkreśla słusznie S. Judycki – analiza samego pojęcia *doskonałości*. Taka tylko istota może cechować się atrybutem doskonałości, która na mocy swojej własnej istoty nie tylko przedstawia „nieskończoną pełnię" realizacji wsobnych wartości, ale także doświadcza ograniczeń egzystencji, głównie – cierpienia. „Nie da się [...] – spostrzega nasz Autor, odcinając się przy tym od konotacji z ujęciami procesualistów[345] – cier-

[344] W tym też sensie jakieś prawo intelektualnego obywatelstwa ma opinia popularyzowana przez X. Tilliette'a, który przypisuje Jezusowi Chrystusowi tytuł *summus philosphus*. Twierdzi, że jest On „Najwyższym Filozofem" (Filozofem *par excellence*), ponieważ „miał – jak mówi – intelektualne objawienie uniwersalnej woli zbawienia oraz środków do jego osiągnięcia dla tych, którzy nie znają filozofii" [Tilliette 1996: 87].

[345] Na przykład A.N. Whitehead pisze m.in. w ten sposób: „[...] God is the great companion – the fellow-sufferer who understand" [Whitehead 1969: 413].

pieć nie cierpiąc[346], nie jest możliwe cierpienie na niby, wczucie w cierpienie nie jest także rzeczywistym cierpieniem – wszystkie te niemożliwości[347] są niemożliwe nawet dla istoty wszechmocnej". Wypływa stąd konsekwentnie wniosek, że Bóg jest naprawdę Bytem doskonałym, gdyż „bierze udział w losie tego, co skończone". Oznacza to, iż Wcielenie jest „rzeczywistą bliskością", a więc takim rodzajem doświadczenia, jaki jest udziałem osób przygodnych (skończonych). Tak więc, „doskonała i nieskończona pełnia" wtedy jedynie jest „rzeczywiście pełnią" i pod takim warunkiem jest doskonała, „gdy partycypuje w tym, co skończone i niedoskonałe" [Judycki 2009: 17-18; zob. Szwarczyński 2011: 95. 99nn][348].

To z tego powodu – jak sądzi L. Kołakowski – „chrześcijańska doktryna o wcieleniu Boga mówi [...] że Bóg objawia się nie tylko jako idea, ale jako mój Bóg, który zwraca się do mnie tu i teraz [...]" – [Kołakowski 2014: 88], co podkreśla i wręcz jednoznacznie uzasadnia osobowo-osobowy charakter Jego działania. Owszem, jest to działanie Boga – doskonałego Absolutu i Racji wszelkich racji (LIB), ale także, przede wszystkim, Boga przychodzącego jako Osoba obdarowująca samą Sobą w całej pełni, włącznie z konsekwencją akceptacji ludzkiego sposobu zanurzenia w świat rzeczy i osób, co oznacza zgodę na *ryzyko* cierpienia i odrzucenia. Łącząc sens cierpienia z prawdą, J. Ratzinger zauważa w tym samym kontekście, iż „w sensie zewnętrznym prawda jest w świecie bezsilna, podobnie – jak według kryteriów tego świata – bezsilny jest Chrystus. Nie ma legionów. Zostaje ukrzyżowany. Jednak właśnie w ten sposób, w swej niemocy, ma moc, i tylko w ten sposób prawda ciągle staje się mocą" [Ratzinger 2011b: 209][349].

---

[346] Co prawda, w nieco innym świetle argumentacyjnym, ale dość podobnie (przynajmniej w wyczuwanych tu intuicjach) wypowiada się J. Wojtysiak: „dar-biorca może oceniać dar-czyńcę tylko wtedy, gdy drugi ma względem pierwszego określone obowiązki. Trudno jednak twierdzić, by ktokolwiek miał wobec kogoś obowiązek sprawić jego życie. Natomiast sprawienie tego życia, tak jak jego bezinteresowne ocalenie, zasługuje na najwyższą wdzięczność. [...] W perspektywie narzucającej się tej istocie [stworzonej – JT] możliwości jej niebycia [...]" warto sobie uświadomić, że „owa perspektywa niebycia zbliża do siebie sytuację udzielenia życia i jego ocalenia". A zatem, (1) „stworzony to – tak jak ocalony – absolutny dłużnik, ktoś, kto niezależnie otrzymał wszystko, co najważniejsze – otrzymał siebie" i (2) samo życie „skontrastowane z absolutną możliwością nieistnienia, jawi się jako wartość fundamentalna" [Wojtysiak 2012: 255-256].

[347] Interesującą propozycję myślową daje w tym kontekście M. Grabowski, gdy pisze: „Bóg Abrahama, Bóg Jezusa jest Tym, dla kogo nie ma niczego niemożliwego. Jako taki jest stworzycielem niemożliwości. Chrystus pojawia się jako Ten, kto czyni rzeczy nieprawdopodobne a realnie istniejące, kto domaga się wiary w nieprawdopodobne, w niemożliwe, które sprawia, obiecuje". Autor ten sugeruje, że taka optyka inicjuje „myślenie o Bogu jako sprawcy tego, co nieskończenie mało prawdopodobne – co nieprawdopodobne" [Grabowski 2010: 265].

[348] Zob. analizy, jakie na ten temat (z perspektywy „antyteologii", z którą dyskutuje) przedstawia A. Plantinga: [1995: 27nn].

[349] Na innym miejscu J. Ratzinger stwierdza: „Ponieważ Bóg jest Bogiem, Świętym, postępuje tak, jak nie potrafiłby postąpić żaden człowiek". I dostrzegając swoistą paradoksalność działania Boga, konkluduje: „Bóg ma serce i serce to, można by powiedzieć, obraca się przeciwko Niemu samemu" [Ratzinger 2011a: 186].

Analogiczną intuicję w swej głębi teologicznej i poetyckiej wypowiada S. Weil, gdy poszukując *proporcji* pomiędzy Chrystusem a prawdą, stwierdza: „Jeżeli odwracamy się od Niego [Chrystusa – JT], by iść ku prawdzie, nie odejdziemy daleko, bo padniemy w Jego ramiona" [Weil 1950: 77[350]]. Analogiczny myślowy trop znajdujemy w badaniach M.A. Krąpca, który – komentując ustalenia św. Justyna – podkreśla to, że wszelka prawda wywodzi się ze źródła prawdy, czyli LOGOSU – Jezusa Chrystusa [Krąpiec 2005: 609].

Rozwiązanie zawiązanej powyżej aporii odnoszącej się do rozumienia Boskiej doskonałości prowadzi do konstatacji, że Bóg jest rzeczywiście doskonały. Doskonałość ta wypływa stąd, że realnie bierze On udział w tym, co ontycznie (GO) i aksjologicznie (GA) kruche. Uprzywilejowanym przejawem realizmu bliskości Boga jest cierpienie. Dlatego też, raz jeszcze odgraniczając swoje refleksje od ujęć panenteistycznych filozofii procesu, S. Judycki wyjaśnia, iż „Inkarnacji Boga nie należy pojmować w świetle faktu, że stworzył On świat i że świat, jako ucieleśnienie Jego planu, jest w tym sensie Jego ciałem. Ucieleśnienie, jakim jest stworzenie świata, nie jest Inkarnacją, gdyż nie jest rzeczywistym zejściem (*descensio*) do 'głębi' skończoności stworzenia". Dochodzi do tego jedyny w swoim rodzaju – inkarnacyjny sposób działania Boga *uwidoczniony* w Osobie i dziele Jezusa z Nazaretu, który zasadza się na doświadczeniu, którego rdzeń stanowi „przejście przez próbę skończoności" [Judycki 2009: 19]. To „przejście" było (i pozostaje) przejściem Boga, ponieważ Chrystus zawsze „wiedział" o swojej Boskości, o swym boskim, ponadnaturalnym pochodzeniu. Tak więc, w jakimkolwiek momencie nie ma On „choćby nawet częściowego zaćmienia" swojej Boskiej Osoby realizującej się w ludzkiej naturze [Tilliette 1996: 146-147].

Powyższe uwagi sformułowane przez S. Judyckiego korespondują z opinią A. Plantingi, który mierząc się z „Teodyceą Wolnej Woli" – dalej TWW (*Free Will Theodicy*), której reprezentantem jest – w jego przekonaniu – św. Augustyn z jego „*teodyceą*" oraz swoją propozycją, którą określa mianem „Obrony Wolnej Woli" – dalej: OWW (*Free Will Defense*) zauważa, iż dla swojej wewnętrznej harmonii i do-

[350] Zdanie cyt. za: Tilliette 1996: 59. Podobne wnioski wyprowadza J. Wojtysiak: „Jeśli [...] Bóg stał się jednym z nas, to (w jakimś sensie) przyjął na siebie wszystkie [...] ograniczenia. Pozwolił, by dotknął Go czas, paradoks i zawirowania losu. Aby być blisko nas – kontynuuje – podjął ryzyko bycia ukrytym i nierozpoznanym, bycia kimś, kto stanowi przedmiot sporów. Prawdopodobnie na tym właśnie polega największa atrakcyjność chrześcijańskiego przesłania. Kto je zrozumie, choćby był sceptykiem lub agnostykiem, zawsze będzie się musiał z nim liczyć: uważaj, może twoje życie jest ważniejsze niż sądzisz – może obecny w nim jest Bóg? Kto tak myśli, uchyla furtkę dla wiary w Jezusa Chrystusa, człowieka i Boga zarazem" [Wojtysiak 2009: 106].

W obszarze refleksji na kanwie kenozy Jezusa Chrystusa S. Weil pisze: „Bóg stworzył istoty zdolne do miłości na wszystkie możliwe dystanse. On sam odszedł, ponieważ nikt inny nie potrafił tego na dystans maksymalny, na dystans nieskończony. Ten nieskończony dystans między Bogiem i Bogiem, najwyższe rozdarcie, ból, o którym żaden inny nie daje pojęcia, cud miłości – oto ukrzyżowanie" [Weil 1950: 87 – cyt. za: Tilliette 1996: 226-227].

skonałości, świat domaga się istnienia osób, które z natury swej są podmiotami moralnymi, a więc wolnymi i racjonalnymi, a to oznacza, że przynajmniej czasami – działają lub mogą działać źle. Istotne w tej opinii jest to, że świat, który zawiera stworzenia wolne, a zatem *otwarte* na możliwość uczynienia zła, jest absolutnie doskonalszy, niż w sytuacji, gdyby – czysto probabilistycznie – nie zawierał w swoim *zbiorze* istot, które są wolne i dopuszczające prawdopodobieństwo czynienia rzeczy złych. Dla zachowania swoistej *równowagi* podkreśla jednak już sam A. Plantinga, iż w zasadzie „ani obrona, ani teodycea nie dają żadnej wskazówki" co do tego, „jaki powód mógłby mieć Bóg" zezwalając na „jakieś *konkretne* zło" [por. Plantinga 1995: 53-54; zob. s. 91-92][351].

Jak już zaznaczono to wyżej, sam A. Plantinga idzie w swoich rozwiązaniach po linii OWW, ponieważ sądzi, iż Bóg stwarzając świat, powołał do istnienia istoty „znacząco wolne", czego skutkiem jest świat ukonstytuowany jako „bardziej wartościowy". Wynika z tego, że – starając się przeniknąć *mechanizm* działania Boga – może On stwarzać istoty całkowicie wolne, ale nie oznacza to, iż może w ten sposób „*powodować*" (*cause*), czy też „*determinować*" (*determine*) wyłącznie do działań (moralnie) dobrych. Wtedy bowiem istoty te nie byłyby „znacząco wolne". Oznacza to konsekwentnie, że w tym celu, aby powołać do istnienia istoty mogące wykonywać „*moralne dobro*", *musi* poniekąd powoływać do istnienia istoty mogące czynić zło. Tak więc, stworzenie istot wolnych pociąga za sobą możliwość czynienia przez nie moralnego zła. Istotne przy tym jest to, że – w przekonaniu A. Plantingi – fakt możliwości czynienia „niekiedy" złych czynów, przez z natury wolne stworzenia, „nie świadczy ani przeciw Boskiej wszechmocy ani przeciw Jego dobroci". Bóg mógłby przeciwdziałać ewentualnemu pojawieniu się zła, ale jedynie za cenę rezygnacji z możliwości wolnego wyboru (moralnego) dobra. A zatem, w znacznej opozycji do projektu TWW, OWW jest próbą wyartykułowania zdania, które pozostawałoby niesprzeczne z tezą[352]: „Bóg jest wszechwiedzący, wszechmocny i w pełni dobry". Wynika z tego, że kluczem interpretacyjnym dla OWW jest następujące twierdzenie w dwóch dopełniających się odsłonach:

(1) Bóg, pomimo tego, że jest absolutnie wszechmocny, „nie mógłby urzeczywistnić po prostu [jak chce G.W. Leibniz – JT[353]] każdego możliwego świata, jaki by mu się podobał"

oraz

[351] Zob. św. Augustyn 1999: ks. 2 oraz 3.

[352] „God is omniscient, omnipotent, and wholly good". Powtarza ją w swojej argumentacji A. Plantinga wielokrotnie [np. Plantinga 1977: 26. 31. 54].

[353] „Leibniz pointed out that a proposition *p* is necessary if it is true in every possible world. We may add that *p* is possible if it is true in one world and impossible if true in none. Furthermore, *p* entails *q* if there is no possible world in which *p* is true and *q* is false; and *p is consistent with q* if there is at least one world in which both *p* and *q* are true" [Plantinga 1977: 37]

(2) „ceną za stworzenie świata, w którym osoby [...] czynią moralne dobro, jest stworzenie go takim, że czynią także moralne zło", a zatem jest możliwe to, iż „Bóg nie mógłby" powołać do istnienia takiego świata, w którym istniałoby wyłącznie moralne dobro, a nie istniałoby jakiekolwiek moralne zło; a wszystko to w sytuacji – jeśli żyjące w nim istoty są rzeczywiście „*znacząco wolne*" [Plantinga 1995: 57-58. 61. 79. 84-85; zob. 74].

Z całego swojego rozumowania A. Plantinga wyprowadza następujące wnioski, które, ze względu na ich wagę, wypada tutaj w ich pełnym kształcie zrekonstruować. Otóż, słusznie stara się on wykazać, że:

(1) zdanie „Bóg jest wszechwiedzący, wszechmocny i w pełni dobry"
jest niesprzeczne ze zdaniem:
(2) „Istnieje zło",
a że prawdziwe jest dotychczasowe ustalenie, iż –
(3) „Nie jest w mocy Boga stworzenie świata zawierającego moralne dobro, a pozbawionego moralnego zła",
to
(4) jest i możliwe, i niesprzeczne to, co komunikuje – jak wyżej – (1) oraz (2).

Jak podkreśla ten Myśliciel, koniunkcja (1) i (2) jest „zdaniem możliwym", co prowadzi do konstatacji, że w mocy pozostaje treść (2). Oznacza to również, że zdania:

(a) „Nie jest w mocy Boga stworzenie świata zawierającego moralne dobro, a pozbawionego moralnego zła"
oraz
(c) „Bóg stworzył świat zawierający moralne dobro",
są niesprzeczne ze zdaniem (1), co w jego przekonaniu dowodzi skuteczności OWW, ponieważ „istnienie Boga jest zgodne, i logicznie, i probabilistycznie, z istnieniem zła", co prowadzi do wniosku, że rozwiązuje ostatecznie „główny filozoficzny problem zła" [Plantinga 1995: 86-87. 99; zob. także s. 88-90 (w kontekście istnienia zła moralnego), 91-93 (w kontekście występowania zła „naturalnego") oraz 94-99 (w kontekście próby podważenia tezy o istnieniu Boga z tytułu istnienia zła jako zła)].

Zbierając te uwagi, powróćmy do samego rdzenia naszych zainteresowań, a więc do chrystologii filozoficznej, a konkretnie mówiąc do próby *rozświetlenia* Wydarzenia Jezusa Chrystusa – Osobowej Prawdy przy pomocy refleksji filozoficznej. Jest to istotne, ponieważ nie *zasłaniając* Tajemnicy, słuszne wydaje się *posiadanie* samej możliwości „myślenia o Wcieleniu", czyli refleksji na kanwie Osoby Boga inkarnowego w Człowieku i tego wszystkiego, co stąd wynika. A zatem, owszem, niezwykle istotna jest tutaj „analogia wiary", ale nie mniej ważna jest rów-

nież „zdolność rozumu", naturalna jego potrzeba, skupiająca się w tym wypadku na tym, aby reflektować to, co rozum absolutnie przekracza. Z tego punktu widzenia, raz to jeszcze podkreślmy, Tajemnica Wcielonego Słowa, Tajemnica Boga-Człowieka, „poddaje się – jak to wyraża X. Tilliette – retranskrypcji w kategoriach" bardziej przystępnych analizie filozoficznej. Fundamentalnym przykładem takiego typu *przekładu* Tajemnicy jest:

(1) „wypowiedziany Logos,
(2) przedwieczny Syn,
(3) historyczny absolut,
(4) nieskończona skończoność i –
(5) skończona nieskończoność,
(6) wieczność w czasie,
(7) powszechny konkret,
(8) obraz,
(9) pośrednictwo,
(10) paradoks itd."

Tak zatem, Tajemnica pozostaje tajemnicą, ale niezaprzeczalny fakt Człowieczeństwa Jezusa z Nazaretu „daje do ręki szereg kluczy antropologicznych" [Tilliette 1996: 150-151].

Z tego tytułu, słuszna wydaje się opinia wyrażona przez A. Jarnuszkiewicza, że właściwym gruntem, „przestrzenią myślenia istotnego" (tak rozumie on metafizykę[354]) jest akt miłości[355] i „właściwe jej doświadczenie", czyli ostatecznie doświadczenie Boga – „Nieskończonego", czy – jak mówi – „Absolutnego". Taka optyka suponuje tezę, że właściwie to „miłość transcenduje fenomeny antropologiczne zawęźlając się o szczególne doświadczenie absolutności w pragnieniu Nieskończonego". Naturą owej miłości jest to, iż określa ją absolutność (nieskończoność) ze swej istoty „nieobecnej" przecież „w wyabstrahowanym od niej fenomenie antropologicznym" [Jarnuszkiewicz 1994: 136][356]. „Sugeruję – mówi w tym polu badań raz

[354] Zarysowany przez niego projekt „krytyki metafizyki" [Jarnuszkiewicz 1994: 136] zawiera się w jego „tezie" o swoistej jej rekonstrukcji: „[...] możliwa jest – pisze – filozofia pierwsza, metafizyka, i jeżeli jest mądrością miłości, umyka wszelkiej dotychczasowej krytyce. Umyka tej krytyce pod warunkiem, że nie będzie tylko jakąś zneutralizowaną arbitralnymi aksjomatami episteme, nauką, lecz że będzie mądrością (*sofia*) czyli teorią, widzeniem istotnym (*theoria*), wglądem, intuicją czy widzeniem miłości – a nie gnostyczną spekulacją. Mądrość, teoria w najmocniejszym tego słowa znaczeniu, jest to *bezpośredni* (w tym sensie intuitywny) kontakt poznawczy [...] z rzeczywistością [...]. Jest to wizja rzeczywistości 'od wewnątrz' i ze wszystkich 'punktów widzenia' naraz; kontemplacja właśnie. Ejdetycznie te *punkty widzenia* to Ja 'podmiotu', Ty 'przedmiotu' i On transcendentnego 'horyzontu' czy Trzeciego" [Jarnuszkiewicz 1994: 91].

[355] J. Ratzinger zauważa, że „ostatnim słowem historii zbawienia będzie zwycięstwo miłości" [Ratzinger 2011: 304].

[356] Ponadto, „miłość jest podstawowym warunkiem dobrego działania, a także dobrego poszukiwania prawdy, która jest mądrością [Wadowski 2013: 248].

jeszcze R. Swinburne – że ogrom świadectw dostarczanych przez tak wielu ludzi, posiadających niekiedy doświadczenie Boga (w obliczu braku danych przeciwnych [...]), trzeba uznać za fakt zdecydowanie przeważający w szacowaniu danych na korzyść istnienia Boga, mimo iż ci, którzy takie doświadczenia posiadają, zgadzają się ze sobą jedynie co do tego, czego są świadomi" [Swinburne 1999: 121].

W tym tle analiz pojawia się oryginalna dość uwaga – raz jeszcze ją przywołajmy – że z natury swej skończona ludzka osoba może być określona mianem „*małej nieskończoności*", wyrażającego fakt jej osobowej, wieloaspektowej transcendencji, zarówno wobec świata przyrody, jak i względem innych ludzkich osób. Jednak – jak uważa S. Judycki – jedynym obiektem, który może wzbudzić „rzeczywistą fascynację i podziw" jest inna osoba, a więc wyłącznie jakaś inna „mała nieskończoność", próbująca przełamać naturalny poniekąd egoizm nieskończoności tego typu, wyrażający się w aktach, który nazywa „*quasi*-miłością". Odnosząc to do istnienia oraz doskonałego działania-stwarzania Boga (ustalenie $RMSB_7$), mówi, że „stwarzając osoby", ponieważ to jest wyrazem „prawdziwego sensu Stworzenia, w porównaniu z którym cała reszta wirujących w przestrzeni atomów i ich konfiguracji jest tylko nic nieznaczącym dodatkiem, Bóg powołał do istnienia wielość potencjalnie nieskończonych ośrodków egoistycznej aktywności [...]". W świetle tej spersonalizowanej dramaturgii pojawia się motyw Wcielenia, „które w Bogu jest –

(1) permanentną,
(2) pozaczasową,
(3) zawsze zrealizowaną doskonałością".

Dlatego też należy skonstatować, że Wcielenie drugiej Osoby Trójcy Świętej – Jezusa Chrystusa przynależy do Boskiej natury („Inkarnacja Boga jest pozatemporalna i należy do Jego idei")[357]. A zatem „pozatemporalna inkarnacja sprawia, że Bóg jest godny czci jako ten, który od zawsze przekroczył absolutny egoizm wbudowany w strukturę każdej osoby. Jest On godny czci również jako ten, który w czasie, przez konkretne i jednostkowe cierpienie, uczestniczył w losie swojego stworzenia". Sprawia to wszystko, że w wizji chrześcijańskiej Bóg jest doskonały „pełnią atrybutów", pośród których uprzywilejowane miejsce posiada fakt Jego „inkarnowanego uczestnictwa" w świecie rzeczy i osób z tym zastrzeżeniem – przypomnijmy – że absolutnie jedyną perspektywą, którą Bóg poznaje, ale nie ma w niej żadnego udziału, jest zło [Judycki 2009: 21-22; Tenże 2010: 94. 96].

[357] Oczywiście, kluczowa jest tutaj kwestia, jak z filozoficznego punktu widzenia wykazać, że osoba Jezusa z Nazaretu jest identyczna (tożsama) z Drugą Osobą Trójcy Świętej? W swoich niezwykle analitycznie głębokich refleksjach S. Judycki podkreśla, iż „jeśli nie istnieją żadne *światowe kryteria*, pozwalające na stwierdzenie zachodzenia identyczności pomiędzy Jezusem z Nazaretu a nieskończonym Bogiem [...], to nie istnieją też żadne *światowe kryteria* mogące być podstawą odrzucenia takiej identyczności" [Judycki 2010: 102].

Koresponduje to z uwagami do dowodu ontologicznego św. Anzelma, jakie czyni A. Plantinga, wspominając o różnego rodzaju maksimach, jak Boska „mądrość, wiedza, moc i moralna wielkość lub doskonałość". Dodaje do tego „własność", jaką jest „*miłość*" i pyta: „Czy nie byłaby [ona – JT] cechą, która stanowi o wielkości? Bóg, według teizmu chrześcijańskiego – mówi następnie – kocha swoje dzieci i objawił swą miłość w odkupicielskich zdarzeniach z życia i śmierci Jezusa Chrystusa" [Plantinga 1995: 13][358].

Warto w tym kontekście przywołać ponownie intuicję L. Kołakowskiego, który uważa, że „*profanum* nie ma żadnej konsystencji ontologicznej, żadnej własnej wagi, nie istnieje naprawdę" [Kołakowski 2014: 39]. Poza tym, w przekonaniu wyrażonym przez R. Swinburne'a, należy brać pod uwagę to, że „zło jest złem", z czego wynika, „że trzeba zapłacić wysoką cenę za dobro obecne w naszym świecie. Bóg nie przestałby być doskonale dobry – kontynuuje – gdyby, zamiast obecnego, stworzył świat pozbawiony bólu i cierpienia oraz tych szczególnych dóbr, które dzięki wymienionym przejawom zła [moralnego oraz naturalnego – JT] są możliwe" [Swinburne 1999: 99-100].

Powracając do sedna problematyki, a zatem do pytania o to, czy Wcielenie było aktem koniecznym, S. Judycki zauważa dwie nakładające się tutaj płaszczyzny rozważań. Reflektując zagadnienie „od strony natury Boga" (LIB), Inkarnacja była wydarzeniem atemporalnym, a osób ludzkich, ze względu na sposób ich istnienia, musiało się zrealizować w określonych warunkach na linii czasu. W tym kontekście Autor ten podkreśla, że możliwe jest zatem, iż na jej zaistnienie nie miało wpływu nic, co wydarza się w ramach temporalności bytów (także ludzkich osób). Analizując jednak problem z perspektywy zachowania, poprawnego z punktu widzenia doktryny chrześcijańskiej, przekonania, iż fakt decyzji pierwszych rodziców, a zatem rzeczywistość określana mianem grzechu pierworodnego stała się „przyczyną" Wcielenia, ale równie dobrze, z filozoficznego punktu widzenia, można poprawnie twierdzić, że Inkarnacja była aktem koniecznym, a więc niezależnym od konkretnych decyzji ludzkich osób[359]. Ujmując ten problem w horyzoncie eschatologicznym dodaje, że „każda osoba ludzka i pozaludzka, będąc małą nieskończonością, musi spełnić i powtórzyć tę figurę eschato-

[358] Z tego tytułu T. Dzidek wyraża przekonanie, że aktu „śmierci Jezusa nie można sprowadzać wyłącznie do narzędzia odkupienia naszych grzechów, gdyż Bóg w swej wszechmocy mógł tego dokonać prawdopodobnie w inny sposób. Śmierć wyraża samą istotę miłości. Można przyjąć – konstatuje – że Bóg, będąc Miłością, pragnął ją wyrazić przez doskonałą, tzn. całkowitą, ofiarę uczynioną z samego siebie" [Dzidek 2001: 91].

[359] Na innym jeszcze miejscu S. Judycki, tłumacząc (filozoficzną) konieczność Wcielenia w kontekście ludzkich wolnych wyborów (także tych o charakterze decyzji ostatecznych), zauważa: naturalnie, Bóg „niejako *namawia* wszystkie skończone osoby, namawia przez całe dzieje za pomocą głosu sumienia, na różne sposoby, aby zejść [...] z niczym nieograniczonej zdolności do posiadania i używania i pójść za Nim w dobrowolnym przyjęciu doświadczenia cierpienia i doświadczenia skończoności" [Judycki 2010: 97-98].

logiczną, którą Bóg od zawsze urzeczywistnił, lecz nie każda musi przejść tę próbę pozytywnie"[360].

Dodatkowo istotne jest i to, że Bóg – transcendentna Istota nieskończenie wolna, „pociąga ku sobie wszystkie akty wolnej woli", ale czyni to w taki sposób, aby owa inklinacja nie była czymś w rodzaju determinacji o charakterze koniecznym[361]. Oznacza ona jednak swoiste *zaproszenie* do tego, aby osoby ludzkie doświadczały tajemnicy cierpienia. Bez doświadczenia cierpienia i wszystkich związanych z tym ograniczeń osoby te nie znałyby istoty Wcielenia. „Nie znałyby tej granicy istnienia, którą jest cierpienie, bo to ono jest właśnie granicą istnienia, nie zaś nieistnienie, względnie nicość"[362]. Oznacza to konsekwentnie, że „prawdziwa granica istnienia znajduje się we wcieleniu i w cierpieniu z niego płynącym" [Judycki 2009: 25-26; zob. Tenże 2010: 238].

W przekonaniu J. Wojtysiaka – wróćmy to tego Autora – tym, co oddala wszelkie ludzkie (sceptyczne) wątpliwości oraz tym, co skutecznie (*namacalnie*) niweluje wspomniane przez niego trzy typy „przepaści" (oraz moją intuicję supozycji granic – ontycznej (GO), epistemicznej GE) i aksjologicznej – GA) jest realna obecność Boga (w Jezusie Chrystusie) w świecie, w Jego stworzeniu, a konkretnie „przyjęcie przez Niego na siebie kondycji bytu przygodnego i cierpiącego". Więcej, twierdzi Autor książki *Spór o istnienie Boga*, trudno sobie w ogóle „wyobrazić lepszy sposób potwierdzenia dobroci Boga i sensu naszego życia", niż to, co stało się historycznym, objawieniowym faktem, a więc „Jego zstąpienie", „wcielenie, uczestnictwo w naszej egzystencji", po prostu – „bycie z nami [...] jako ktoś jeden z nas". Posiada to i taką jeszcze konsekwencję, łączącą wątki kreacjonistyczne ($RMSB_7$) oraz inkarnacyjne (obszar Ch_L), że „idea kreacji jako fundamentalnej dobroci Boga domaga

[360] Perspektywa eschatologiczna, której osnową jest osobowa transfiguracja, sprawi, że osoba ludzka otrzyma głębsze (inne) poznanie: „nie tylko dowiemy się, kim jesteśmy [...] – mówi S. Judycki – „ujrzymy świat, a dokładniej mówiąc, zobaczymy, jaki świat jest naprawdę" [Judycki 2010: 160; zob. 178].

[361] Uwypuklając ów wymiar eschatologiczny S. Judycki twierdzi, iż „transfiguracja naszej ludzkiej świadomości będzie zmierzała do naśladowania świadomości Boga, celem jej jednak nie będzie wszechwiedza, lecz komunikacja z innymi osobami". Poza tym, „transfiguracja świadomości spowoduje przemianę doświadczenia czasu". Na innym miejscu dodatkowo wyjaśnia: „Życie wieczne osób ludzkich będzie nieustającym procesem komunikacji z innymi osobami, a jej wzorem będzie perychoreza osób urzeczywistniona w Troistym Bogu" [Judycki 2010: 179-180. 214].

[362] W tym polu badawczym odnotujmy inną, niezwykle głęboką myśl S. Judyckiego, który postawiwszy tezę, że punktem wyjścia argumentacji na rzecz istnienia Boga są zawsze intuicje natury aksjologicznej [zob. Judycki 2010: 58], wypowiada się na temat dobrej i złej woli jako tych rzeczywistości, w obrębie których dobro, bądź zło odsłaniają się w jakby w *czystej* postaci. Odnośnie zatem do woli złej mówi on: „Wola całkowicie zła, a więc skończona wola szatańska, jest taką wolą, która chce wszystkiego, każdej rzeczy, każdego doznania wyłącznie dla siebie samej i jako taka dąży niejako do *zapadnięcia się* w sobie samej i w tym sensie dąży do nicości". Na innym miejscu dowiadujemy się jeszcze więcej: „Wola szatańska nie dąży do żadnego dobra, lecz jej celem jest zło ze względu na nie samo. [...] Jako taka wola szatańska jest wolą samozagłady i dąży do nicości". [...] „Idea woli szatańskiej jest ideą woli całkowicie odrzucającej próbę, jaką stanowi przejście przez świat" [Judycki 2010: 63-64. 68. 97. 246-247].

się [wręcz – JT] jakoś idei (dosłownie rozumianego!) wcielenia" jako, z jednej strony –

(a) „afirmacji kreacji" i, z drugiej –
(b) „potwierdzenia wartości tego, co stworzone, oraz jako zapowiedzi re-kreacji", a więc „doskonalącego przemienienia stworzenia".

Wypływa stąd mocna teza o charakterze głęboko ontologicznym – jeśli bowiem „tak rozumiana kreacja nie jest tylko ideą, lecz faktem", to konsekwentnie, „o tak rozumianym wcieleniu powinniśmy myśleć także w kategoriach faktu" [Wojtysiak 2012: 281-282; zob. 286].

Wcielenie Jezusa Chrystusa wyznacza więc właściwą granicę istnienia. Absolutnie Nieskończony *dotyka* tego, co absolutnie skończone. Granicą jest sam ów *styk*. Jest on jednocześnie z samej swej natury niezawodnym, personalnym kryterium prawdy. Bez niego znane byłoby jedynie kryterium prawdy przedmiotowe (zob. oczywistość przedmiotowa), natomiast tutaj otwiera się, ujawnia się *prześwit*, jakim jest kryterium wyjściowe, czyli kryterium podmiotowe (właściwy sens protologii). Jest to kryterium w całej swej *skończonej pełni* personalne. Skoro Bóg jest Stwórcą istnienia wszystkiego, jest więc *gwarantem* oczywistości, ponieważ jest Racją wszelkiej racjonalności. Bóg jest racją dla Siebie i – w wolny sposób swego (z natury kreacjonistycznego) działania – dla wszystkiego poza Sobą. Dzięki temu, w swojej niepowtarzalnej podmiotowości, unikalnej osobowości człowiek *widzi*, jak w lustrzanym odbiciu, prawdę – zasadę oczywistości oraz Prawdę samą – Osobę wcielonego Boga.

S. Judycki, powołując się na interesującą intuicję L. Moonana (o której była już mowa wcześniej – rozróżnienie na „teizm istnienia" i „teizm charakteru"), podkreśla to, że w perspektywie teizmu w jego osnowie chrześcijańskiej, a jest to, jak mówi, „teizm przymierza" – „Bóg ujawnił", częściowo przynajmniej, swoją istotę, z czego wynika, że Jego natura „ogranicza Jego wszechmoc". „Ogranicza" w takim znaczeniu, że zawierając z ludźmi przymierze, Bóg w swojej absolutnej wolności „sam sobie nałożył pewne ograniczenia". Co więcej, „swojej obietnicy dotrzyma", czego egzystencjalnym *dowodem* jest sposób Jego działania, najpierw tego, związanego z aktem stworzenia świata, następnie przez to „radykalne poświęcenie", którym jest Wcielenie. Ta właśnie optyka odsłaniania Jego natury jest objawieniem „charakteru" Boga, który najgłębiej odkrywa Jego naturę – *ex definitione* doskonale dobrą, ponieważ Boska wola jest istotowo dobra. Dlatego też, owo „radykalne poświęcenie" jest *równoległe* do Boskiego dobra, które jest Boską „dobrą wolą", a więc inklinacją „do udzielania siebie samego", jest „gotowością do schodzącej [...] partycypacji", czego wyrazem jest fakt Wcielenia [Judycki 2010: 48. 65].

Powracająca tutaj idea „cierpiącego Boga" pełni niezwykle ważną funkcję, tak w samym wymiarze chrystologicznym (obszar ChL), jak i szerzej – antropologicznym, etycznym i aksjologicznym. Jest bowiem ekspresją mocnej intuicji, że osobo-

wy Bóg jest *bliski* ludzkiej sytuacji, że bardzo realnie wychodzi naprzeciw złu, czyli *de facto* włącza się w to swoiste napięcie, jakie ma miejsce pomiędzy – jak mówi L. Kołakowski – symbolem „Wygnania", a symbolem „Wielkiego Powrotu". Naturalnie, rzeczone napięcie jest w jakimś stopniu charakterystyczne także dla innych religii, aczkolwiek w chrześcijaństwie posiada *znamię* szczególnego rodzaju. Tutaj bowiem Bóg staje się człowiekiem – jest Bogiem i człowiekiem, czego kulminacją jest prawda, iż całe Jego dzieło zbawcze jest znakiem Jego solidarności z człowiekiem; jest podkreśleniem przyrodzonej godności tego ostatniego. Tak zatem, chrześcijaństwo odsłania szczególną, niepowtarzalną treść, a mianowicie to, że sam Jezus Chrystus daje „świadectwo wstydliwej nędzy", w jakiej znalazł się człowiek i jego ziemska, niepozbawiona osobowego *styku* ze złem kondycja. Wzięcie pod uwagę tego wszystkiego prowadzi do konkluzji, że harmonia rzeczywistości, jej teleologia z jednej strony, a także występowanie wielopostaciowego zła z drugiej, nie muszą się ujawniać jako pewne fakty wewnętrznie sprzeczne, a także niezgodne z „wiedzą empiryczną". Niemniej jednak – kontynuuje tę myśl Autor *Horror metaphysicus* – „akceptacja świata" jako całości nie jest konsekwencją wiedzy, ponieważ obowiązywalność samych „logicznie dopuszczalnych procedur" nie uzasadnia ani zła moralnego, ani ludzkiego cierpienia, czy też „przerażającego chaosu życia". Tak więc, sam akt wiary religijnej i to, co nazywa on „zaufaniem" względem Boga, jest czymś absolutnie pierwotnym, gdyż sięgającym – jak we właściwym sobie języku twierdzi – „pokładów mitologii", nie zaś spekulatywnych argumentacji [por. Kołakowski 1988: 53nn. 59; zob. Tupikowski 2009: 221-222].

Wracając jednak do sedna tych analiz, największy, jak się wydaje, problem stanowi próba odpowiedzi na pytanie, czy Jezus z Nazaretu jest identyczny (tożsamy) z Bogiem – drugą Osobą Trójcy Świętej? Z badań przeprowadzonych przez S. Judyckiego wynika – wyartykułujmy tę tezę raz jeszcze – że prawdą jest, iż z filozoficznego punktu widzenia, nie istnieją żadne „*światowe kryteria*", które taki typ tożsamości byłyby w stanie empirycznie zweryfikować, a zatem i definitywnie *udowodnić*, ale z drugiej strony – co także należy wyraźnie wyartykułować – *per analogiam* nie istnieją jakiekolwiek argumenty tego typu pozwalające na zaprzeczenie tejże tożsamości. Z pewnością, z egzystencjalnego punktu widzenia, mocnym argumentem wzmacniającym wspomnianą identyczność jest racjonalność i wewnętrzne przekonanie-intuicja oparta na samej wierze religijnej, a ta dla swojej prawomocności w zasadzie nie potrzebuje żadnych dowodów w empirycznym tej procedury badawczej znaczeniu[363].

Niemniej jednak, istnieje w tej sprawie argument natury filozoficznej: jeśli rozumowanie przeprowadzane przez św. Anzelma z Canterbury jest logicznie poprawne, to z tego wynika, że istnieje Bóg z wszystkimi Jego atrybutami (zresztą – Bóg

[363] Zob. argumenty za racjonalnością wiary religijnej, które w kontekście przemian kulturowych doby modernizmu i postmodernizmu przedstawia – Kopiec 2013: 139-155.

jest „identycznością swoich własnych atrybutów", lub inaczej: jest „identycznością omni-własności"). Bóg natomiast jest Istotą „dobrą i prawdomówną", a zatem ani historycznie, ani aktualnie nie jest w stanie wprowadzać w jakikolwiek błąd. Sprawia to, że „(anzelmiańska) idea Boga zawiera nie tylko istnienie jej przedmiotu, lecz także wynika z niej konieczność Inkarnacji, a także fakty dotyczące Jezusa z Nazaretu są tak jedyne, że nie jest możliwe, aby prawdomówny Bóg dopuścił do ich zaistnienia, gdyby nie oznaczały one Jego rzeczywistego Wcielenia"[364]. Stąd też, należy skonstatować, że rzeczone tu „dobroć" oraz „prawdomówność" Boga są podstawą „argumentu chrystologicznego", to znaczy są jedyną w swoim rodzaju egzemplifikacją kreacjonistycznej i inkarnacyjnej zarazem („w jedyności zdarzeń ewangelicznych i ich konsekwencji") Boskiej natury (w zgodzie z LIB).

Innymi słowy, rzeczywiste wydarzenia odnoszące się do osoby Jezusa z Nazaretu są absolutnie niepowtarzalne, są w pełnym tego słowa znaczeniu „jedyne", dlatego też byłoby czymś (aksjomatycznie) niemożliwym, aby Bóg, który jest doskonale prawdomówny „dopuścił do ich zaistnienia" w sytuacji „gdyby nie oznaczały one Jego rzeczywistego Wcielenia" [Judycki 2009: 28-29. 31; Tenże 2010: 104-105. 145. 204. 210][365]. Oznacza to ostatecznie, że – jak mówi K. Góźdź –

(a) „*Logos* stworzenia,
(b) *Logos* w człowieku i –
(c) prawdziwy *Logos* wcielony,
(d) odwieczny *Logos* –
(e) Syn Boży – schodzą się ze sobą" [Góźdź 2011: 237].

Koresponduje to z nad wyraz trafną, przywołaną już wcześniej, diagnozą L. Kołakowskiego, zawartą w pytaniu: „czy nasza kultura przeżyje, jeśli zapomni Jezusa?". Paradoksalnie, nieco później pojawia się i drugie, kluczowe dla kontekstu tych analiz pytanie, „Czy [Jezus z Nazaretu – JT] był Bogiem?". I następuje odpowiedź: „Nie mam pojęcia. Ale – rozpoznaje dalej problem – jeśli jakiś Boży człowiek żył kiedykolwiek na tej ziemi, to był Nim On" [Kołakowski 2014: 11-12]. Pozwala to Autorowi książki *Jeśli Boga nie ma...* na konstruktywny wniosek: „Prawdziwe korzenie naszej cywilizacji to narracja ewangeliczna i osoba Jezusa, Jego nauczanie jako

[364] „Prawdomówność, która wynika z anzelmiańskich intuicji – argumentuje S. Judycki – jest filozoficzną (czysto rozumową) gwarancją tego, że zdarzenia biblijne nie są złudzeniem, że nie są powtórzeniem czegoś, co niegdyś, w innym miejscu już się zdarzyło lub zdarzy się, rozumowo gwarantuje, że każde kolano istot ziemskich i pozaziemskich musi zgiąć się na Jego [Chrystusa – JT] imię". „Nie jest możliwe – czytamy dalej – żeby dobry i prawdomówny Bóg dopuścił, aby poświęcenia i cierpienia doświadczane w Jego imię i w imię Jego Wcielenia, nie dotyczyły prawdziwego Wcielenia. [...] byłoby to sprzeczne z Jego wolą, bo On jest dobry" [Judycki 2012: 105-106].

[365] Koresponduje to z uwagą, jaką kreśli J. Ratzinger, podkreślając, że „człowieka można zrozumieć tylko w perspektywie Boga, a jego życie jest dobre tylko wtedy, gdy żyje on w relacji do Boga. Bóg nie jest jednak odległym Nieznajomym. Ukazuje nam swe oblicze w Jezusie; wpatrując się w Jego czyny i w Jego wolę, poznajemy myśl samego Boga i Jego wolę" [Ratzinger 2011a: 121].

słowo pochodzące od Niego, a nie wiedza abstrakcyjna, przedestylowana lub skodyfikowana w formie teologii moralnej". Zatem, uzasadnionym sposobem ujęcia i rozumienia kultury i zanurzonego w niej człowieka jest „dostęp do Jezusa – człowieka lub Boga – zawsze osoby" [Kołakowski 2014: 31-32]. Nadmieńmy tu za M.A. Krąpcem, że ludzka natura Jezusa Chrystusa nie staje się „automatycznie bytem osobowym", gdyż „została *przejęta* i ziszczona przez osobę Logosu w Chrystusie historycznym" [Krąpiec IX: 403]. Oznacza to, że podstawą rozumienia *wydarzenia* Jezusa z Nazaretu jest Jego boska Osoba realizująca się w dwóch niezmieszanych naturach – boskiej i ludzkiej.

Zauważmy przy tym, że narracja – nauczanie Jezusa Chrystusa jest absolutnie wyjątkowe. Posiada ono co prawda charakter prorocki, znany z pism Starego, a także Nowego Testamentu, niemniej jednak Jego nauka jest nauką Boską. Jedynie On bowiem *legitymuje się*:

(1) wiedzą Boską z jej doskonałością – nieskończonością i wszechmocą;
(2) wiedzą „uszczęśliwiającą", tj. właściwą dla poznania *z perspektywy* osób zbawionych (*visio beatifica*[366]);

następnie –

(3) wiedzą „proroczą" odnoszącą się do ludzkiego pojmowania „rzeczy przyszłych", zorientowanych na realizację tej historii, jaką stanowi ekonomia zbawienia;

i wreszcie –

(4) wiedzą ludzką – „normalne ludzkie poznanie".

Fenomen poznania Jezusa z Nazaretu wypływa (jak już to zaznaczono we wcześniejszych odsłonach analiz) z faktu Jego natury boskiej oraz ludzkiej. Wypływa również, co jest istotnie z tym powiązane, z Jego posłannictwa (misji). Jego zbawcze nauczanie „musiało – zaznacza M.A. Krąpiec – przybrać postać zrozumiałą dla człowieka", czyli musiało być wyartykułowane w strukturze pojęciowej dostępnej dla osób ludzkich, ale z drugiej strony „musiało" komunikować (objawiać) prawdy, które ludzką percepcję nieskończenie przekraczają. Głównie chodzi tu o tajemnicę „wewnętrznego życia Boga osobowego", jaką jest Trójca Święta [Krąpiec XXI: 217][367]. Chodzi tu także o ukazanie *twarzy* Boga. To, co czyni Jezus, jest aktem jedy-

366 Wspomnianą tu *visio beatifica* S. Judycki nazywa „przemianą świadomości". Twierdzi on, że „podstawowym składnikiem tego widzenia będzie świadome odniesienie się do Boga samego, oglądanie Go *twarzą w twarz*, lecz – jak ośmielam się sugerować – pisze dalej – aby tego rodzaju oglądanie było możliwe, musimy pozbyć się tego (krzywego) zwierciadła, którym jest aktualna struktura naszej świadomości. Nasza świadomość musi zostać w ten sposób przekształcona – argumentuje tu – abyśmy mogli widzieć rzeczy tak, jak teraz ich nie widzimy, oraz widzieć rzeczy, których obecnie nie widzimy" [Judycki 2010: 160].

367 „Jest bardzo znamienne – pisze M.A. Krąpiec – że w myśl tradycji teologii katolickiej Osoby boskie pojmuje się jako ukonstytuowane przez samoistną relację interpersonalną. Być Osobą boską

nym w swoim rodzaju, ponieważ – jak mówi J. Ratzinger – „jeśli Mojżesz nam pokazał – mógł pokazać – tylko plecy Boga, to Jezus jest Słowem Boga, rodzącym się z oglądania Go i z jedności z Nim" [Ratzinger 2011a: 235; zob. Swinburne 2008].

Idąc dalej jeszcze w tych analizach, podkreślmy, że Jezus Chrystus jest odwiecznym LOGOSEM, „Sensem historii" – jak Go nazywa Cz.S. Bartnik [1987], który stał się Człowiekiem[368], co oznacza, że Prawda absolutna, Prawda personalna „przybrała charakter historyczny". Prowadzi to do dalszej, niezwykle istotnej, dziejowej konsekwencji, jaką jest fakt, że LOGOS, „Rozum jest rozsiany w ludziach, którzy, jako jedyne istoty na świecie, są zdolni do myślenia racjonalnego", czy też, innymi słowy – rozum „jest wpisany w całą podmiotowość człowieka"[369]. Z tego tytułu, T. Dzidek wyprowadza wniosek, że dzięki temu człowiek jest –

(1) „otwarty na rzeczywistość Boga"
oraz
(2) ma do Niego „przystęp"

i dodaje, że poza tą perspektywą samo Objawienie pozostawałoby tylko „arbitralnym wtargnięciem" w ludzką historię i w ludzką naturę. Tymczasem, rozum naturalny, wsparty o kontekst odkrycia, jaki ono udostępnia jest w stanie *zlokalizować* i „poznać prawdę" [Dzidek 2001: 18-19. 21]. Ostatecznie bowiem – w perspektywie chrystologicznej i trynitarnej –

(1) „prawda jest Prawdą" (aspekt prawdy trynitarny),
czyli –
(2) „Trójjedynym Bogiem objawionym w Jezusie Chrystusie" (aspekt prawdy chrystologiczny) [Szulc 2012: 190][370].

Wyjaśnijmy jeszcze tutaj, w kontekście przekraczania samego sposobu ludzkiej percepcji, że refleksja trynitologiczna, a zatem odnosząca się do Boga Jedynego w Trójcy Osób domaga się – jak to wyraża M. Trepczyński – „lokalnych odstępstw

znaczy to być-dla-osoby-drugiej". W tym zatem polu refleksji – zauważa dalej – „osoba ludzka byłaby partycypacją Osoby boskiej" [Krąpiec IX: 425].

[368] „Jezus Chrystus jest [...] najwyższą treścią i tematem historii ludzkiej. Jest bowiem Pleromą chwały, łaski i prawdy rzeczywistości. Bóg Jezus wkroczył w świat i w ludzkość, żeby uczynić ich uczestnikami tej pełni. Stał się Początkiem, Centralną Drogą i Celem – Sensem świata i dziejów. Wziął na siebie i streścił w sobie całą historię ludzką. W ten sposób historia ludzkości jest nieopisanym *drama*, rozgrywanym między człowiekiem a Trójcą Świętą na scenie świata i nieba" [Bartnik 2010: 194].

[369] Drogą naprowadzającą człowieka do Prawdy absolutnej jest absolutne poznanie, o jakim mówi A. Grzegorczyk. „Osadzone w fenomenologii miłości oferuje [ono – JT] pełnię, całkowitość i wiarę w istnienie obiektywnej rzeczywistości i takiż byt wartości transcendentnych" [Grzegorczyk 2013: 58].

[370] Ustalenia te współbrzmią z tym, co na temat Boga jako Prawdy, omawiając myśl św. Bonawentury, mówi S. Swieżawski: „prawda jest nie tylko tożsama z Bogiem, ale [...] każda prawda zakłada prawdę absolutną i zupełną, od której zależy. Stwierdzając prawdę cząstkową, zarazem już twierdzimy, że istnieje Bóg. A gdybyśmy nawet zaprzeczyli – dodaje następnie – że istnieje prawda, to już to nasze zaprzeczenie jest prawdziwe, a zatem istnieje jakaś prawda pierwotna i ostateczna" [Swieżawski 2000: 616].

od logiki bytu zmysłowego w obszarze teologii", gdzie samą „teologię" (w odróżnieniu od „teologii objawionej" rozumie on jako filozoficzną (naturalną) refleksję o Bogu – Jego istnieniu, naturze i poznawalności. Projekt „logiki Trójcy" jest tu pojmowany jako „logika rządząca mówieniem o Trójjedynym Bogu"[371]. W horyzoncie tej logiki należałoby także widzieć potrzebę innej „lokalnej logiki", a mianowicie odnoszącej się do (w miarę) adekwatnego rozumienia głównych zagadnień natury chrystologicznej. Postulat – jak ją określa ten Autor – „Chrystologiki" (ChL) miałby za zadanie rozjaśniać „kontekst pogodzenia jedności osoby Chrystusa z dwoistością Jego natur i wól". Oznacza to, że na kanwie rozstrzygnięć metafizycznych, których (także teologiczno-dogmatycznym) rezultatem jest prawda o tym, iż Chrystus jest i Bogiem, i człowiekiem, należy dokonywać dalszych logicznych polaryzacji faktu, że „Chrystus-Bóg" i „Chrystus-człowiek" to ta sama Boska Osoba.

Na innym miejscu, w tym samym kontekście problemowym, M. Trepczyński podkreśla, że rzeczona wcześniej „teologia objawiona" (chrześcijańska) może w swych analizach pociągać za sobą konieczność „lokalnych modyfikacji praw myślenia" odnoszących się do logiki „bytu zmysłowego". A zatem, otwartym pytaniem pozostaje to, dotyczące „modyfikujących ją" modeli, a mianowicie –

(a) „logiki Trójcy,
(b) Chrystologiki
i –
(c) logiki istoty Bożej" [Trepczyński 2013a: 75; Tenże 2013b: 220].

Czyniąc dalej analizy w tym zakresie należy zauważyć to – jak mówi M. Trepczyński – że obydwie natury Jezusa Chrystusa „są od siebie różne (nie są ze sobą identyczne)". Tym samym „jednak jest On kimś jednym – sobą, jedną osobą, substancją". Pojawia się więc tutaj następująca logiczna konsekwencja:

(1) „istnieje *x* (Bóg)
i
(2) istnieje *y* (człowiek)"

w takim znaczeniu (uściślijmy) –

(a) „że *x* jest różne od *y*,
a zarazem
(b) *x* i *y* nie są zbiorami (powszechnikami), lecz konkretami
oraz
(c) istnieje *z* takie, że *z* jest identyczne z *x* i *y*".

[371] Za papieżem Franciszkiem, w jego wizji „ekologii integralnej", warto w tym kontekście dodać, iż – jak się wyraża – „wszystko jest połączone, a to nas zachęca do dojrzewania w duchowości globalnej solidarności, która emanuje z tajemnicy Trójcy Świętej" [*Laudato si*, 240].

Sama refleksja metafizyczna rozwiązała to tak, iż „rozróżniła pojęciowo naturę i substancję", ale – w przekonaniu tego Autora – „logika nie ma do tego prawa". W tej sytuacji „można tu mówić o wspomnianej identyczności, nieodnoszącej się do ładunku treściowego, lecz biorącej pod uwagę jedynie istniejący konkret". A zatem ChL o takim kształcie „byłaby [...] kolejną modyfikacją logiki bytu zmysłowego". Zaznacza jednak w tym miejscu, że ów projekt „może mieć słabe punkty", a zatem stanowi jedynie „hipotezę do rozważenia" [Trepczyński 2013a: 72][372].

Wspomniana wyżej ChL oraz „logika Trójcy[373]" wzajemnie się dopełniają, za czym przemawia (na tyle, na ile jest w ogóle możliwa) analiza natury Bożego bytu (LIB). Istota Boga jest istotą trynitarną, z czego wynika, że „rzeczywistość – jak mówi S. Judycki – Troistego Boga" jest, jak była o tym mowa wcześniej, *kompozycją* –

(a) „radykalnie poza-własnościowych",

a przy tym

(b) „poza-dymensjonalnych"

trzech absolutnie (absolutnie – *na sposób* Boski) „unikalnych" osób. Wyjątkowość tej *kompozycji* polega na tym, że każda z Osób Boskich posiada „udział" w „unikalności" pozostałych, a zatem ma udział we wszelkich (możliwych) własnościach („omni-własnościach")[374].

Prowadzi to do wniosku, iż „każda z Osób Trójcy Świętej", trwając przy *swojej*

(a') „poza-własnościowej"

oraz

(b') „poza-dymensjonalnej pozytywności",

wymienia się i „przenika się" z rzeczywistością „pozytywności dwóch pozostałych osób".

Więcej jeszcze, owo „przenikanie się" (*perychoreza*[375]) odnosi się tak do samych Osób, jak i reprezentowanych przez Nie „omni-własności", z czego następnie wynika, że „troista jedność Boga polega na podwójnej perychorezie", tzn. perychore-

---

[372] Postulat M. Trepczyńskiego pokazuje słuszność tezy J.M. Bocheńskiego, uważającego, iż „logika religii jest względnie istotniejsza dla teologii niż logika nauki [dyscypliny naukowej – JT] dla nauki" [Bocheński 1990: 18].

[373] Dla uściślenia dodajmy, iż w refleksji filozoficznej (chociaż także coś podobnego dzieje się w refleksji teologicznej), „nie istnieje żadna odpowiedź na pytanie, dlaczego Bóg jest jednością trzech osób, a nie dwóch czy czterech". Jest tak, ponieważ „nie istnieje i nie może istnieć żadne wyjaśnienie unikalności żadnej osoby, gdyż – jak pyta S. Judycki – do czego mielibyśmy się odwołać, skoro swoją naturą przekracza ona wszystkie uniwersalia i wszystkie możliwe dymensje?" [Judycki 2010: 221-222].

[374] W odmiennej nieco terminologii mówi o tym R. Swinburne [2007, m.in.: 177-180].

[375] Sam termin *perychoreza* dotyczył pierwotnie próby opisu i wyjaśnienia relacji między Boską i ludzką naturą Jezusa Chrystusa, stąd słuszne jest poczynienie różnicy – (A) „perychoreza natur" oraz (B) „perychoreza osób" [Judycki 2010: 213-124].

zie samych Osób, a także Osób z Ich (*własnymi*) „omni-własnościami"[376]. A zatem można twierdzić, że Bóg jest absolutnie jeden *w polu* owej „podwójnej perychorezy", ale każda z Osób Świętej Trójcy zachowuje *swoją* – wykluczając wszelkie konotacje modalistyczne, czy tryteistyczne – „absolutnie jedyną" świadomość.

Naturalnie, biorąc w tym wypadku pod uwagę słabość wszelkich analogii, można uznać, że refleksja ta prowadzi do wniosku, że „jedność każdej osoby jest jednością numeryczną" i *jednocześnie* „jakościową jednością substancjalną". Tak więc trzeba stwierdzić, iż natury (natura) poszczególnych Osób Trójcy Świętej nie stanowią jakiegoś „dodatku do perychorezy osób", ale są jej bezwzględną podstawą. Sprawia to, że ta jedyna w swoim rodzaju *Wspólnota* jest – paradoksalnie –

(1) „pełną wspólnotą osób ze względu na ich całkowitą odmienność",
(2) ale ta „całkowita odmienność Osób" jest (pod tym samym względem) bazą „ich perychoretycznej jedności" [Judycki 2010: 213. 215. 217-218; zob. van Inwagen 2003][377].

Tak zatem, refleksje te pozwalają na odczytanie następującej struktury trynitarnej ekstrapolacji racjonalnego odczytania Tajemnicy Boga Jednego (Jedynego), a tym samym istniejącego i działającego w (odrębnych) Osobach Trójcy Świętej:

(1) Bóg „jest jeden w trzech osobach, które mają jedną naturę";
(2) „trzy osoby różnią się od siebie przez pochodzenie";
(3) w Bogu zachodzą takie relacje, „które nie różnią się od istoty".

W szerszej nieco interpretacji powyższe twierdzenia (teologicznie i filozoficznie) spekulatywne (dogmatyczne) przybierają następującą postać:

(1') Istnieje jeden (jedyny) Bóg, ale w trzech Osobach – hipostazach (υποστασις). Hipostazy te posiadają jedną istotę (substancję – ουσια), co prowadzi do wniosku, iż są identycznie wszechmocne, a zatem – w świetle wcześniejszych ustaleń na temat atrybutów Boga (posługując się terminem S. Judyckiego) – realizują inne (personalne) „omni-własności".
(2') Kluczową rolę w rozumieniu natury Trójcy Świętej odgrywa nazwa „pochodzenie" (*εκπορευσις*). Osoby Boskie różnią się względem siebie na sposób realny, a istnieją i działają na sposób wewnątrztrynitarnych „pochodzeń".

I tak:

[376] Oczywiście, dotyczy to wyłącznie Osób Boskich, ponieważ osoby ludzkie, pomimo, iż są – *per analogiam* – personalnymi „unikalnościami", to jednak (1) nie charakteryzują się zdolnością „dostępu do unikalności innych osób" oraz (2) ich „omni-własności" [Judycki 2010: 214].

[377] W przedstawionym przez siebie projekcie „ekologii integralnej" papież Franciszek całą rzeczywistość proponuje reflektować „w kluczu trynitarnym" [*Laudato si*, 239].

(2'.1) Ojciec istnieje „w wiecznym posiadaniu" z natury (Boskości) „koniecznej istoty boskiej";
(2'.2) Syn Boży (Jezus Chrystus) „substytuuje" poprzez udzielanie od Ojca – poprzez relację „rodzenia", bądź też „wypowiedzenia Logosu" – prawdziwej „Boskiej istoty";
(2'.3) Duch Święty „pochodzi" z „jednej zasady" poprzez (wewnątrztrynitarne) „tchnienie" „od Ojca i Syna".

(3') Istotą rozumienia natury Trójcy Świętej są *zachodzące* w Niej (doskonałe) relacje, właściwości, perychoreza i działania, na podstawie których można twierdzić, iż:

(3'.1) „każda osoba Boska jest cała w każdej z pozostałych"
oraz
(3'.2) każda z Nich „jest jednym prawdziwym Bogiem",
z czego wypływa wniosek, iż –
(3'.3) *ad extra*, a więc „w stosunku do stworzenia", „są one tylko jedną [jedyną – JT] zasadą działania", która z różnych Boskich – personalnie Boskich perspektyw ukazuje niezmienność Boga[378] – absolutnie jednego w Trójcy Osób Boskich i Ich (ostatecznie tajemniczego) działania-natury [Dzidek 2001: 214. 235-236. 247-248. 259].

Powróćmy raz jeszcze do przywołanego przez M. Trepczyńskiego (obok „logiki Trójcy" i „logiki istoty Bożej" – LIB) pojęcia „Chrystologika" (ChL), ponieważ, jak się wydaje, dobrze ono wyraża (wraz z dwoma wymienionymi) klimat aporematyczności (tradycyjnie rozumianej) TN. Jest ona bowiem podejmowanym nieustannie wysiłkiem intelektualnym zmierzającym do odpowiedzi na najbardziej nośne – ontycznie i epistemicznie – pytania (aporie) dotyczące fundamentalnych intuicji (IP oraz IR) dotyczących świata (rzeczy i osób) w horyzoncie uniesprzecznień ostatecznych (maksymalistycznych).

Stąd też, w samym rdzeniu jej filozoficznej pytajności pojawia się pytanie o racjonalne i (przed)racjonalne – intuicyjne *umocowanie* faktu istnienia (I) jako istnienia, czyli samej realności (faktyczności) danego do wyjaśnień świata, następnie prawdy (P) jako *innego oblicza* samej istoty bytu – tego, co/i w jakikolwiek sposób istnieje oraz osoby (O) jako takiego (absolutnie wyróżnionego) bytu, który na kanwie istnienia (tego, co/i jak istnieje) prawdę bytu i prawdę siebie odczytuje (jest jej *lektorem*).

Z tego punktu widzenia, niezwykle poznawczo interesujące jest to, jakie są *proporcje* i współzależności pomiędzy wymienionymi wyżej faktami-danymi, jakimi

[378] O problemach związanych z adekwatnym rozumieniem Boskiej niezmienności w kontekście Jego wolnej, absolutnej woli pisze P.T. Geach [m.in. Geach 1969: 98-99].

są: (I), (P) oraz (O), a konkretnie mówiąc, która z tych trzech *danych* jest najbardziej fundamentalna – intuicyjnie pierwotna, tak w porządku ontycznym (ontologicznym), jak i epistemicznym. W tle dotychczasowych analiz zasadne wydaje się rozpatrzenie dwóch, częściowo konkurencyjnych, częściowo dopełniających się tez w obszarze ChL – tomistycznej (ChL_T) oraz anzelmiańskiej (ChL_A).

Oto struktura pierwszej z nich:

(1) Chrystologika tomistyczna (ChL_T):

(ChL_T_1): jeśli (I), to (P), to (O)
czyli:
(ChL_T_2): jeśli – ponieważ (I), to (P), to (O)
a zatem:
(ChL_T_3): jeśli – ponieważ (I), to, ponieważ (P), to (O)

Jak widać, rozumowanie zawarte w ($ChL_T_{1\text{-}3}$) za fundamentalny fakt-daną uznaje istnienie, jego realizm. Konsekwentnie, odczytanie prawdy – zarówno (częściowo) w jej sensie ontycznym (*ens et verum convertuntur*), jak i epistemicznym (logicznym – definicyjnym), jest czymś wtórnym. Poczyńmy tu krótkie wyjaśnienie (przypomnienie): w punkcie wyjścia kluczowe okazują się tutaj sądy egzystencjalne, które są beztreściowe i jako takie, są *przezroczyste*, a więc w zasadzie nie komunikują (żadnej – *treściowej*) prawdy; są one – jak mówi M.A. Krąpiec – „nadprawdziwościowe" [XIII: 95; zob. Tupikowski 2009: 309nn][379]. Oczywiście, konieczny jest tu podmiot, który na bazie sądów *pierwszych*, *wyjściowych* (egzystencjalnych właśnie; sądów o strukturze „SeP") poprzez *medium* sądów podmiotowo-orzeczni-kowych (sądów o strukturze „P") tę prawdę odczytuje.

A teraz rekonstrukcja ChL drugiej:

(2) Chrystologika anzelmiańska (ChL_A):

(ChL_A_1): jeśli (O), to (P), to (I)
czyli:
(ChL_A_2): jeśli – ponieważ (O), to (P), to (I)
a zatem:
(ChL_A_3): jeśli – ponieważ (O), to, ponieważ (P), to (I)

[379] „Poznanie istnienia bytu jest zatem sytuacją poznawczą pierwotną – uzasadnia swoje stanowisko M.A. Krąpiec – warunkującą rozpoczęcie procesu realnego poznania samej rzeczy. Poznanie istnienia jakiegoś bytu jest czymś nadprawdziwościowym, gdyż stanowi rację bytu samego procesu poznania i jest ostatecznym kryterium ustalania prawdziwości poznania. Poznanie istnienia – oto pointa tego rozumowania – jest czymś pierwotnym, przedznakowym aktem poznania" [Krąpiec XXI: 21].

Zauważmy teraz, iż rozumowanie zawarte w (ChL_A_{1-3}), które intuicyjnie wydaje się argumentacją prostszą, za fundamentalny fakt-*daną* uznaje nie istnienie, ale osobę. Osoba (tutaj *najpierw* Byt doskonały, bądź wtórnie – jak w sugestii S. Judyckiego – „mała nieskończoność" [Judycki 2012: 97]) jako osoba jest (koniecznym) warunkiem odpoznawania prawdy. Wynika z tego, że „prawda istnienia"[380] – istnienie samo, jest *dosiężne* dopiero na *trzecim planie* całej anzelmiańskiej ekspozycji. Nie oznacza to jednak, że jest przez to *bagatelizowane*. Bynajmniej, jest – paradoksalnie zgodnie z intuicją św. Tomasza z Akwinu – „największą doskonałością wszystkich rzeczy" [STh I, q.4, a.1]. Oznacza to tylko tyle, że pierwszą intuicją jest (ponadprawdziwa) intuicja osoby, co jest podstawą – personalnym warunkiem jakiejkolwiek recepcji prawdy, choćby tylko jej (wewnętrznym) przeczuciem.

Upraszczając znacznie powyższe schematy rozumowania (argumentacji) można przyjąć prostszy jego model, odpowiadając właściwie na jedno tylko pytanie, które – w kontekście analizy współzależności (I), (P) i (O) – wydaje się przed-wstępnie wyjściowe. Jest to pytanie, które wybrzmiewa na początku *Summa Theologiae* św. Tomasza z Akwinu – *An Deus sit?* [STh I, q.2]. Jednakże, wydaje się, że nośność tego pytania zachowuje swoją aktualność i moc niezależnie od systemu metafizycznego. Odmienne są natomiast (choć częściowo także komplementarne) sposoby argumentowania. Rozpatrzmy więc dwie (analogiczne – jak wyżej) sytuacje: (ChL_T) oraz (ChL_A):

(1)

(ChL_T): „Czy istnieje Bóg?"

(ChL_T_1): Jeśli świat istnieje, to świat (rzeczy i osób) istnieje.
(ChL_T_2): Jeśli świat istnieje, to Bóg istnieje.

- a zatem, zdroworozsądkowa intuicja istnienia świata – w oparciu o intuicję przygodności (IP) jest (aposterioryczną) „drogą" naprowadzającą na konieczność istnienia Boga;
- sama więc prawda jest tutaj poniekąd *refleksem* istnienia (świata rzeczy i osób), który to *refleks* – dla zachowania swej wewnętrznej (ontycznej i wtórnie – epistemicznej) racjonalności – odnosi do Boga.

[380] Wyrażenie wziąłem w cudzysłów z uwagi na konotacje z redagowaną przeze mnie przed kilku laty książką [2009a] poświęconą (w okrojonym, oczywiście, zakresie) recepcji metafizyki realistycznej M.A. Krąpca. Z moich (za M.A. Krąpcem) zawartych tam intuicji wynika, że istnienie jako akt bytu jest absolutnie *pierwsze* wobec jakichkolwiek kategoryzacji, czy stosowania pojęć transcendentalnych, a zatem prawda jest wobec niego wtórna. W związku z tym, w tamtym ujęciu „prawda istnienia" to tyle, co: „istnienie jest czymś absolutnie fundamentalnym".

(2)

(ChL_A): „Czy istnieje Bóg?"

(ChL_A_1): Jeśli Bóg istnieje, to Bóg istnieje[381].
(ChL_A_2): Jeśli Bóg istnieje, to świat (rzeczy i osób) istnieje.

- a zatem, pierwotnie dana intuicja istnienia Boga – w oparciu o intuicję racjonalności (IR) jest (aprioryczną) „drogą" wskazującą wprost na konieczność istnienia Boga;
- sama więc prawda jest tutaj *refleksem* osoby (*najpierw* Boga i nieskończenie wtórnie – innych osób), który to *refleks* – dla zachowania swej wewnętrznej (epistemicznej i wtórnie – ontycznej) racjonalności – odnosi do istnienia.

Wynika stąd, że jeśli rozumowanie (ChL_$A_{1\text{-}2}$) jest poprawne, to (ewentualny) zarzut, że sposób argumentacji św. Anzelma z Canterbury (CHL_A) w samej już definicji Boga rozstrzyga konkluzywność *dowodu* jest bardzo osłabiony, ponieważ nie tyle *po drodze*, co raczej właśnie w punkcie wyjścia zakłada (nie wprost, ale jednak) realne istnienie świata (rzeczy i osób, a raczej – osób i rzeczy). Jest to więc, w odniesieniu do propozycji Akwinaty, oczywiście – nie w sensie chronologicznym, zmiana perspektywy, bowiem intuicja Osoby (Boga) i osób (w punkcie wyjścia swojej własnej) jest tutaj pierwszym ustaleniem – doświadczeniem, faktem, daną. Naturalnie, jest to niezwykle wysublimowana forma aprioryzmu, ale aprioryzm ten jest w pełni uzasadniony. Nie jest to wszak jedynie czysto logiczna analiza (jakiegoś) pola abstrakcji, czegoś w rodzaju samych tylko czystych pojęć, ale swoista *deskrypcja*, analiza i uzasadnianie tego, co intuicyjnie dane, czy wręcz egzystencjalnie *zastane*, a tutaj tylko *dorzecznie* (racjonalnie), nie bez podstaw ontycznych (również w znaczeniu – realistycznych) wypowiedziane.

Oznacza to wszystko, że istnieje głęboki związek pomiędzy obszarem wyznaczanym przez samo istnienie (I), osobę-osoby (O) oraz swoisty ich *wynik* (prawda w sensie logicznym), jaką jest prawda (P). Istnienie świata (rzeczy i osób) warunkuje – w sposób zwrotny – możliwość odczytania i kontemplacji prawdy. Owa zwrotność zasadza się na prawidłowości:

(a) ponieważ istnienie (bytu – czegokolwiek), to osoba (istnienie podmiotowe, substancjalne);
(b) ponieważ osoba (jej podmiotowa, poznawcza inteligibilność), to prawda (możliwość odczytywania i *przetwarzania* jakiejkolwiek racjonalności).

Można zatem skonstatować, że zachodzą w tym polu dwie *kompatybilne* – ontycznie i epistemicznie (a') oraz epistemicznie i ontycznie (b') sytuacje – (A) oraz (B):

[381] Współbrzmi to z wyjątkowo prostym sposobem rozumowania św. Bonawentury: „Si Deus est Deus, Deus sit" [MT, I, 1, 29].

(A) jeśli istnienie (I), to

(A1) prawdo-prawdziwość;
(A2) prawdo-pryncypialność;
(A3) racjo-prawdziwość;
(A4) racjo-racjonalność;
(A5) prawdo-racjonalność.

(B) jeśli osoba (O), to

(B1) prawdo-racjonalność;
(B2) racjo-racjonalność;
(B3) racjo-prawdziwość;
(B4) prawdo-pryncypialność;
(B5) prawdo-prawdziwość.

Projekt powyższego rozumowania pokazuje, że prawda jest swoistym *spoiwem*, które łączy (racjonalizuje) całą rzeczywistość, czyni ją rzeczywiście inteligibilną (ARB). Nie jest to jednak możliwe bez konieczności odniesienia się do Osoby/Istnienia Boga, który jest (kreacjonistyczną – RMSB) podstawą wszelkiego istnienia i wszelkiej prawdy, a łącząc tę kwestię z suponowaną już wcześniej wielokrotnie sprawą (konieczności – racjonalności) Wcielenia Boga (Drugiej Osoby Trójcy Świętej) zauważmy, że LOGOS ze swej natury istnieje/działa *na sposób*:

(1) personalny (jest Osobą),
a zatem –
(2) kreacjonistyczny (jest Osobą/Stwórcą).
a zatem –
(3 racjonalny (jest Osobą/Stwórcą/Prawdą),
co konsekwentnie odpowiada rozumieniu RMSB7.

Wynika z tego również, że pytanie (pytanie w ramach TN) o istnienie/działanie Boga (czy to w wersji argumentacji metafizyczno-kosmologicznej, czy w odsłonie argumentacji ontologicznej) jest w istocie pytaniem (pytanie w ramach ChL) o istnienie/działanie LOGOSU – Osoby/Stwórcy/Prawdy, gdzie zachodzi swoista *koniunkcja* ChL_A oraz ChL_T.

Zakończenie

Tytułowy LOGOS i Prawda – ich ontyczna i eksplanacyjna nierozłączność były podstawowym polem problemowym podjętym w tej książce. Starano się tu wykazać, iż szerokie tło natury ontologicznej (metafizycznej) w punkcie wyjścia, jak również refleksje w polu filozoficznej antropologii oraz aksjologii są dogodnym (właściwym) obszarem dla budowania integralnej teologii naturalnej. Ta ostatnia może być traktowana jako swoiste zwieńczenie dyskursu metafizyki, a zatem jej wyjaśnień ostatecznych (maksymalistycznych), ale może również – przy spełnieniu pewnych uwag natury epistemologicznej i metodologicznej – stanowić przyczynek do formułowania i uzasadniania jej tez wyjściowych, a zatem rzutujących na kształt jej treści i sposobu argumentacji. Wskazano przy tym, że na tym gruncie istnieje dobrze uzasadniona możliwość budowania teologii naturalnej – *metafizyki Boga* otwartej na analizy, interpretacje i rozwiązania w kluczu filozoficznej chrystologii.

W toku przeprowadzonych tutaj analiz sformułowano kilka – metafizycznie i chrystologicznie – ważnych wniosków. Oto ich wstępna charakterystyka:

(1) Istnienie Boga jest (ponad)oczywiste, ponieważ jest warunkiem oczywistości jako takiej (pewności – prowadzącej do prawdy). Oznacza to, że sceptycyzm (globalny, bądź lokalny) w dziedzinie możliwości poznania prawdy, ostatecznie podważa afirmację istnienia Boga jako konieczne (i osobowe) źródło Prawdy.

(2) Optyka myśli św. Anzelma z Canterbury, jak również św. Tomasza z Akwinu komunikuje to ustalenie, że pierwszym i najważniejszym celem wszelkich operacji poznawczych jest poznanie prawdy (Prawdy).

(3) Kryterium prawdy jest oczywistość przedmiotowa. Prawdą (jej źródłem i celem) jest Bóg. Jezus Chrystus (LOGOS) jest osobowym kryterium prawdy, a zatem i Istnienie Boga, i Wcielenie Chrystusa jest oczywistością podmiotową.

Odnosząc się do powyższych tez dodajmy, że Wcielenie Jezusa Chrystusa rozpatrywane w ramach chrystologiki ustala właściwą – personalnie i przedmiotowo – granicę istnienia. Oznacza to, iż Nieskończony Bóg *dotyka* tego, co absolutnie skończone, przez co jest On tym samym ze swojej osobowej natury niezawodnym

kryterium prawdy[382]. Można więc twierdzić, że poza Jego afirmacją dostępne byłoby jedynie kryterium prawdy przedmiotowe. Taka perspektywa zatem odsłania swoisty *prześwit*, jakim jest kryterium wyjściowe – kryterium podmiotowe. Wyłaniający się stąd właściwy sens protologii prowadzi do konstatacji, że Bóg będąc Stwórcą wszelkiego istnienia, jest podstawą oczywistości, ponieważ jest źródłem (racją) jakiejkolwiek racjonalności. Jest racją dla Siebie oraz na mocy kreacjonistycznego (z natury) działania, względem wszystkiego poza Sobą. Sprawia to, iż człowiek dzięki swojej unikalnej bytowości *czyta* i afirmuje prawdę – kryterium oczywistości i Prawdę samą, Osobę (wcielonego) Boga.

Struktura powyższych ustaleń komunikuje ten fakt, że prawda jako naczelna wartość poznawcza oraz prawda rozumiana na sposób personalny jest swego rodzaju *spoiwem*, które (ontycznie oraz epistemicznie) ogarnia i (osobowo) racjonalizuje całą rzeczywistość, to znaczy jest podstawą jej inteligibilności. Jednakże nie jest to możliwe bez konieczności zrelacjonowania wobec Osoby/Istnienia Boga, który jest kreacjonistycznie personalną podstawą wszelkiego istnienia i prawdy. Odnosząc to do konieczności oraz racjonalności Inkarnacji Drugiej Osoby Trójcy Świętej zauważamy, że LOGOS – podstawa aletyczności rzeczywistości, jak i wszelkich jej doskonałości – z natury swej istnieje/działa *na sposób*: (1) personalny (jest Osobą), (2) kreacjonistyczny (jest Osobą/Stwórcą), a także (3) racjonalny (jest Osobą/Stwórcą/Prawdą).

Wypływa stąd wniosek – skonstatujmy to ponownie – że pytanie (pytanie w ramach teologii naturalnej) o istnienie/działanie Boga – czy to w polu argumentacji metafizyczno-kosmologicznej, czy też w obszarze argumentacji ontologicznej – w istocie jest pytaniem (pytanie w ramach chrystologiki) o istnienie/działanie LOGOSU, a zatem Osoby/Stwórcy/Prawdy, gdzie zachodzi jedyne w swoim rodzaju *sprzężenie* chrystologiki anzelmiańskiej oraz chrystologiki tomistycznej.

[382] Oto przykład narracji biblijnej, gdzie splata się ze sobą aspekt aletyczności kosmosu z wątkami czysto inkarnacyjnymi i soteriologicznymi, które nad wyraz klarownie pokazują sens i nośność Chrystologiki: „Wiemy, że Syn Boży przyszedł i obdarzył nas zdolnością rozumu, abyśmy poznawali Prawdziwego. Jesteśmy w prawdziwym Bogu i w Synu Jego, Jezusie Chrystusie. On zaś jest prawdziwym Bogiem i Życiem wiecznym" [1J 5,20]. W tym samym kontekście wybrzmiewają – o fundamentalnym znaczeniu – słowa samego Jezusa Chrystusa: „Poznacie Prawdę, a Prawda was wyzwoli" [J 8,32].

Bibliografia

ANZELM Z CANTERBURY [1992], *Proslogion*, [w:] Anzelm z Canterbury, *Monologion, Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1992.

ANSCOMBE G.E.M. [1987], *Descartes and Anslem*, [w:] *Essays on Philosophy and Logic*, J. Perzanowski (red.), Cracow: Jagiellonian University Press 1987, s. 15-18.

ARYSTOTELES [Met.], *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1996.

AUDI R. [1988], *Belief, Justification and Knowledge. An Introduction to Epistemology*, Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company 1988.

AUGUSTYN ŚW. [1998], *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998.

AUGUSTYN ŚW. [1999], *O wolnej woli*, [w:] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne* (Seria *Filozofia i Religia*), tłum. A. Trombala, Kraków: Znak 1999, s. 493-649.

AUGUSTYN ŚW. [2001], *Wyznania*, tłum. J. Czuj, Warszawa: DeAgostini – IW PAX 2001.

BALMES J.L. [1948a], *Obras completas*, vol. III: *El Criterio*, Madrid: BAC 1948 (wyd. polskie – *O sposobie osiągnięcia prawdy: filozofia praktyczna*, Poznań 1853).

BALMES J.L. [1948b], *Obras completas*, vol. III: *Filosofía elemental*, Madrid: BAC 1948.

BALMES J.L. [1980], *Obras completas*, vol. II: *Filosofía fundamental*, Madrid: BAC 1980.

BARTH G. [2014], *Fenomenologia i metafizyka wiary chrześcijańskiej*, „Teologia w Polsce – Półrocznik Towarzystwa Teologów Dogmatyków (Nowa Seria)" 8, 1(2014), s. 53-67.

BARTNIK CZ.S. [1987], *Jezus Chrystus jako sens historii*, Wrocław: Wydawnictwo TUM 1987.

BARTNIK CZ.S. [2010], *Chrystologia świata w Prologu Ewangelii według św. Jana*, „Teologia w Polsce – Półrocznik Towarzystwa Teologów Dogmatyków (Nowa Seria)" 4, 2(2010), s. 189-195.

BIESAGA T. [2011], *Spór o właściwości prawdy: relatywizm – absolutyzm*, [w:] „Zadania współczesnej metafizyki", nr 13: *Spór o prawdę*, A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin: PTTA 2011, s. 299-312.

BLONDEL M. [1961], *Carnets intimes*, Paris: Éditions du Cerf 1961.

BOCHEŃSKI J.M. [1990], *Logika religii*, tłum. S. Magala, Warszawa: IW PAX 1990.

BONAWENTURA ŚW. [IM], *Itinerarium mentis in Deum,* [w:] *Opera omnia*, t. 1-10, Quaracchi 1882-1902.

BONAWENTURA ŚW. [MT], *De mysterio Trinitatis*, [w:] *Opera omnia*, t. 1-10, Quaracchi 1882-1902.

BREMER J. [2012], *Jaźń i tożsamość osobowa*, [w:] *Przewodnik po filozofii umysłu*, M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), Kraków: WAM 2012, s. 427-462.

BRIGHT J. [1994], *Historia Izraela*, tłum. J. Radożycki, Warszawa: PAX 1994.

BRONK A. [2010], *Czym zajmuje się filozofia religii?*, „Analiza i Egzystencja" 12(2010), s. 143-166.

BUCZKOWSKA J. [2011], *An attempt at the categorization of the limits of science*, „Studia Philosophiae Christianae"47(2011)3, s. 19-36.

BUJAK J. [2007], *Czy wiara może uzdrowić rozum? „Fides et ratio" o wzajemnych relacjach teologii i filozofii*, „Teologia w Polsce – Półrocznik Towarzystwa Teologów Dogmatyków (Nowa Seria)" 1, 1(2007), s. 65-77.

CHROMY Z. [2014], *Czy poznanie Jezusa Chrystusa jest możliwe i wiarygodne? Studium w oparciu o nauczanie Josepha Ratzingera*, „Quaestiones Selectae" XXI(2014)32, s. 107-124.

CLIFFORD R.J. [1988], *Creation in the Hebrew Bible*, [w:] *Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding*, Vatican City State: Vatican Observatory 1988, s. 151-167.

CRAIG W.L. [1993], *The Finitude of the Past and the Existence of God*, [w:] *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*, W.L. Craig, Q. Smith (red.), Oxford: Clarendon Press 1993, s. 3-76.

CROSS R. [2002], *The Metaphysics of Incarnation. Thomas Aquinas to Duns Scotus*, Oxford: Oxford University Press 2002.

CZARNOCKA M. [2011], *Reprezentowanie jako symbolizowanie a dostęp poznawczy*, „Studia Philosophiae Christianae" 47(2011)3, s. 37-57.

CZERNIAWSKI K. [2014], *Bóg i antyrealizm*, „Roczniki Filozoficzne" 62(2014), nr 4, s. 135-161.

DAVIDSON D. [1990], *The Structure and Content of Truth*, „The Journal of Philosophy" 87(1990) nr 6, s. 279-328.

DĄBEK D. [2014], *Argumenty kosmologiczne w uzasadnianiu tezy o jedności wszechświata*, „Roczniki Filozoficzne" 62(3)2014, s. 65-84.

DEC I. [2011], *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława A. Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*, Wrocław: PWT 2011.

DEC I. [2015], *Akt wiary – akt rozumu. Specyfika poznania naukowego i poznania przez wiarę*, [w:] *Wiara teologów a rozum filozofów*, red. R. Goczał, Wrocław: PWT 2015, s. 19-26.

DESCARTES R. [1958], *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M.K. Ajdukiewiczowie, Warszawa: PWN 1958.

DESCARTES R. [2002], *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński-Boy, Kęty: Wydawnictwo ANTYK 2002.

DIOGENES LAERTIOS [2011], *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2011.

DOMBROWSKI D.A. [2006], *Rethinking the Ontological Argument. A Neoclassical Theistic Response*, Cambridge: Cambridge University Press 2006.

DROZDEK A. [2011], *Parmenides: życie jest snem bytu*, „Analiza i Egzystencja" 13(2011), s. 5-11.

DUMA T. [2013], *Problem prawdy w filozofii Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne" 61(2)2013, s. 5-25.

DUMMETT M. [2006], *Thought and Reality*, Oxford: Clarendon Press 2006.

DUMMETT M. [2010], *Natura i przyszłość filozofii*, tłum. M. Iwanicki i T. Szubka, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2010.

DUNS SZKOT J. [1988], *Traktat o pierwszej zasadzie*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa: PWN 1988.

DZIDEK T. [2001], *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków: Wydawnictwo „M" 2001.
EVDOKIMOV P. [1964], *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa: IW PAX 1964.
FERDEK B. [2015], *Chrystologia filozoficzna – fakt czy nadinterpretacja?*, [w:] *Wiara teologów a rozum filozofów*, red. R. Goczał, Wrocław: PWT 2015, s. 97-106.
FRANCISZEK (papież) [2015], Encyklika *„Laudato si". W trosce o wspólny dom*, Kraków 2015.
GADACZ T. [2007], *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2007.
GEACH P.T. [1950], *Subject and Predicate*, "Mind" 59(1950) 235, s. 461-482.
GEACH P.T. [1956], *Good and Evil*, "Analysis" 17(1956), s. 32-42.
GEACH P.T. [1969], *God and the Soul*, South Bend: St. Augustine's Press 1969.
GEACH P.T. [1971], *Mental Acts. Their Content and their Objects*, London: Routledge & Kegan Paul 1971.
GEACH P.T. [1972], *Logic Matters*, Oxford: Basil Blackwell 1972.
GEACH P. [1973], *Omnipotence*, „Philosophy" 48(1973) 183, s. 7-20.
GEACH P.T. [1980], *Reference and Generality. An Examination of Some Medieval and Modern Theories*, Ithaca – London: Cornell University Press 1980.
GEACH P.T. [1991], *Philosophical Encounters*, ed. H.A. Lewis, v. 213, Springer Science 1991.
GEACH P.T. [2001], *Truth and Hope*, Notre Dame: University of Notre Dame 2001.
GILSON E. [1987], *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa: IW PAX 1987.
GILSON E. [2003], *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa: PAX 2003.
GOCZAŁ R. [2015], *Sacra doctrina vs doctrina philosophorum – jeden Bóg i dwie teologie*, [w:] *Wiara teologów a rozum filozofów*, red. Tenże, Wrocław: PWT 2015, s. 107-165.
GOGACZ M. [1987], *Modlitwa i mistyka*, Kraków-Warszawa: Michalineum 1987.
GONZÁLEZ DE CARDEDAL O. [1998], *La entraña del cristianismo*, Salamanca: Secretariado Trinitario 1998[2].
GÓŹDŹ K. [2010], *Antropologia w relacji do teologii*, „Teologia w Polsce – Półrocznik Towarzystwa Teologów Dogmatyków (Nowa Seria)" 4, 1(2010), s. 83-95.
GÓŹDŹ K. [2011], *Chrystologia Logosu według Josepha Ratzingera*, „Teologia w Polsce – Półrocznik Towarzystwa Teologów Dogmatyków (Nowa Seria)" 5, 2(2011), s. 237-247.
GÓŹDŹ K. [2011a], *Bóg jako istnienie osobowe*, „Teologia w Polsce – Półrocznik Towarzystwa Teologów Dogmatyków (Nowa Seria)" 5, 1(2011), s. 23-29.
GRABOWSKI M. [2010], *Pomazaniec. Przyczynek do chrystologii filozoficznej*, Poznań: W Drodze 2010.
GRABOWSKI M. [2011], *Utopie poznawcze w świetle naukowego obiektywizmu*, „Studia Philosophiae Christianae" 47(2011)3, s. 59-75.
GRONDKOWSKA B. [2016], *Koncepcja Boga jako miejsca w kazaniu CCXVI „Ubi est, qui natus est Rex Iudaeorum?" Mikołaja z Kuzy*, „Roczniki Filozoficzne" 64(2016), nr 3, s. 59-78.
GRZEGORCZYK A. [2013], *Sztuka ikony w humanistyce obecności*, „Sztuka i filozofia" 43, s. 58-73.
GRZESIK T. [2011], *Uwagi na temat „ratio Anselmi" z „Proslogionu"*, [w:] *Dowody ontologiczne. W 900. rocznicę śmierci św. Anzelma*, S. Wszołek (red.), Kraków: Copernicus Center Press 2011, s. 225-248.

GURCZYŃSKA-SADY K. [2012], *Pewność jako perspektywa poznawcza. Antynowożytne pojęcie pewności*, „Analiza i Egzystencja" 20(2012), s. 65-81.

HEIDEGGER M. [2008], *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2008.

HELLER J. [2002], *Początek jest wszędzie. Nowa hipoteza pochodzenia Wszechświata*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2002.

HERBUT J. [1997], *Teizm*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, Tenże (red.), Lublin: TN KUL 1997.

HERBUT J. [2002], *O analogicznym orzekaniu filozoficznych predykatów o Bogu*, „Roczniki Filozoficzne" 50(2002), nr 1, s. 185-191.

HICK J. [1994], *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. M. Kuniński, Kraków: Znak 1994.

HICK J. [2005], *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorczyk, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka 2005.

INGARDEN R. [1987], *Spór o istnienie świata*, t. I: *Ontologia egzystencjalna*, przyg. D. Gierulanka, Warszawa: PWN 1987[3].

IZQUIERDO C. [2012], *Verdad y revelación en la teología católica contemporánea*, „Teologia w Polsce – Półrocznik Towarzystwa Teologów Dogmatyków (Nowa Seria)" 6, 2(2012), s. 17-29.

JARMUŻEK T. [2011], *Dowód ontologiczny Kartezjusza i jego krytyka: istnienie, wiara, rozum*, [w:] *Dowody ontologiczne. W 900. rocznicę śmierci św. Anzelma*, S. Wszołek (red.), Kraków: Copernicus Center Press 2011, s. 113-123.

JARNUSZKIEWICZ A. [1994], *Miłość i bycie. Studium z metafizyki*, Kraków 1994[2].

JAROSZYŃSKI P. [2011], *Spór o źródła prawdy: intelekt czy byt? Aprioryzm czy aposterioryzm?*, „Zadania współczesnej metafizyki", nr 13: *Spór o prawdę*, A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin: PTTA 2011, s. 263-277.

JUDYCKI S. [2000], *Transkauzalna determinacja i dualizm*, „Kognitywistyka i Media w Edukacji", t. 3, nr 1–2 (2000), s. 73-83.

JUDYCKI S. [2005], *Sceptycyzm i dowód ontologiczny*, „Analiza i Egzystencja" 1(2005), s. 9-29.

JUDYCKI S. [2009], *Filozofia i chrystologia*, „Analiza i Egzystencja" 10(2009), s. 7-32.

JUDYCKI S. [2010], *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii naturalnej*, Poznań: Wydawnictwo „W Drodze" 2010.

JUDYCKI S. [2010a], *Jak powstaje świadomość ciała?*, „Analiza i Egzystencja" 11(2010), s. 11-48.

JUDYCKI S. [2012a], *Filozofia i świat współczesny*, „Analiza i Egzystencja" 18(2012), s. 5-18.

JUDYCKI S. [2012b], *Natura relacji epistemicznej*, „Analiza i Egzystencja" 17(2012), s. 5-47.

JUNG C.G. [2009], *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, tłum. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR 2009.

KAMIŃSKI S. [1989], *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin: TN KUL 1989.

KAMIŃSKI S. [1992], *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin: TN KUL 1992.

KANT I. [KCR], *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty: Wydawnictwo ANTYK 2001.

KANT I. [KPR], *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Kęty: Wydawnictwo ANTYK 2002.

KANT I. [UMM], *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2009.
KEMPA J. [2010], *Metafizyczne podstawy „Cur Deus homo"*, „Teologia w Polsce – Półrocznik Towarzystwa Teologów Dogmatyków (Nowa Seria)" 4, 2(2010), s. 305-315.
KITA M. [2005], *Klucz do żywych przekonań. Chrystologia filozoficzna Włodzimierza Sołowjowa*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2005.
KLESZCZ R. [2011], *Pascal a problem sceptycyzmu*, „Analiza i Egzystencja" 15(2011), s. 139-160.
KŁOCZOWSKI J.A. [2003], *Język, którym mówi człowiek religijny*, [w:] *Warianty języka*, J. Bartmiński, J. Szadura (red.), Lublin: Wydawnictwo UMCS 2003, s. 222-229.
KŁOCZOWSKI J.A. [2014], *Kołakowski o Jezusie*, [w:] L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Kraków: Znak 2014, s. 117-135.
KOŁAKOWSKI L. [1988], *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków: Znak 1988.
KOŁAKOWSKI L. [1990], *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Warszawa: Res Publica 1990.
KOŁAKOWSKI L. [2004], *Obecność mitu*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2004.
KOŁAKOWSKI L. [2014], *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Kraków: Znak 2014.
KOPIEC M.A. [2013], *Racjonalny charakter wiary. Wybrane aspekty problemu*, „Studia Franciszkańskie" 23(2013), s. 139-155.
KOSTYSZAK M. [2010], *Spór z językiem. Krytyka ontoteologii w pismach Nietschego, Heideggera i Derridy*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza „Arboretum" 2010.
KOSZKAŁO M. [2016], *Koncepcja woli według św. Augustyna – perspektywa antropologiczna*, „Roczniki Filozoficzne" 64(2016), nr 3, s. 5-37.
KOZŁOWSKI R. [2011], *Koncepcja filozofii chrześcijańskiej w świetle fenomenologii personalnej Edyty Stein*, [w:] *Spory o (bez)założeniowość filozofii*, A. Pietras, D. Żuromski, M. Furman (red.), Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku 2011.
KRĄPIEC M.A. [II], *Dzieła*: t. II: *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin: RW KUL 1995.
KRĄPIEC M.A. [III], *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Lublin: RW KUL 1995.
KRĄPIEC M.A. [V], *Dzieła*: t. V: *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin: RW KUL 1995.
KRĄPIEC M.A. [VII], *Dzieła*: t. VII: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin: RW KUL 1995.
KRĄPIEC M.A. [IX], *Dzieła*: t. IX: *Ja – człowiek*, Lublin: RW KUL 1991.
KRĄPIEC M.A. [X], *Dzieła*: t. X: *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin: RW KUL 1993.
KRĄPIEC M.A. [VIII], *Dzieła*, t. VIII: *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, Lublin: RW KUL 1994.
KRĄPIEC M.A. [XIII], *Dzieła*, t. XIII: *Język i świat realny*, Lublin: RW KUL 1995.
KRĄPIEC M.A. [XIV], *Dzieła*, t. XIV: *O rozumienie filozofii*, Lublin: RW KUL 1991.
KRĄPIEC M.A. [XV], *Dzieła*, t. XV: *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin: RW KUL 1991.
KRĄPIEC M.A. [XIX], *Dzieła*, t. XIX: *Człowiek w kulturze*, Lublin: RW KUL 1999.
KRĄPIEC M.A. [XXI], *Dzieła*: t. XXI: *Filozofia co wyjaśnia? Filozofia w teologii*, Lublin: RW KUL 2000.
KRĄPIEC M.A. [XXII], *Dzieła*, t. XXII: *O rozumienie świata*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2002.

KRĄPIEC M.A. [XXIII], *Dzieła*: t. XXIII: *Odzyskać świat realny*, Lublin: RW KUL 1999.
KRĄPIEC M.A. [2005], *Łaska*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, A. Maryniarczyk (red.), t. 6, Lublin: PTTA 2005, s. 609-610.
KROKOS J. [2011], *Is phenomenology metaphysics?*, „Studia Philosophiae Christianae" 47(2011)2, s. 13-30.
KROKOS J. [2011a], *Spór o kryteria prawdy*, „Zadania współczesnej metafizyki", nr 13: *Spór o prawdę*, A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin: PTTA 2011, s. 291-298.
KUDASIEWICZ J., ZUBERBIER A. [1985], *Kerygmat*, [w:] *Słownik Teologiczny*, A. Zuberbier in. (red.), t. I, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1985, s. 246-248.
KUPŚ T. [2011], *Od ontoteologii do krytyki dowodu ontologicznego – ewolucja myśli Immanuela Kanta*, [w:] *Dowody ontologiczne. W 900. rocznicę śmierci św. Anzelma*, S. Wszołek (red.), Kraków: Copernicus Center Press 2011, s. 139-150.
LEIBNIZ G.W. [1955], *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa: PWN 1955.
LEIBNIZ G.W. [1994], *Ogólne uwagi do zasad filozofii Kartezjusza*, [w:] *Pisma z teologii mistycznej*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: Znak 1994.
LEIBNIZ G.W. [1995/1718], *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, tłum. S. Cichowicz, [w:] *Główne pisma metafizyczne*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, red. J. Rolewski, Toruń: Wydawnictwo COMER 1995, s. 99-111 (wydanie oryginalne – 1718).
LEWIS C.S. [1985], *Bóg na ławie oskarżonych*, tłum. M. Mroszczak, Warszawa: PALABRA 1985.
LONGOSZ S. [2002], *Symbole wiary*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, M. Rusecki i in. (red.), Lublin-Kraków: Wydawnictwo „M" 2002, s. 1158-1164.
MAC INTYRE A. [2013], *Bóg, filozofia, uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa: IW PAX 2013.
MALMON M. [2011], *Bóg – byt konieczny czy możliwy? Komentarz G.W. Leibniza do argumentu św. Anzelma i dowodu Kartezjusza*, [w:] *Dowody ontologiczne. W 900. rocznicę śmierci św. Anzelma*, S. Wszołek (red.), Kraków: Copernicus Center Press 2011, s. 125-138.
MARCEL G. [1987], *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Warszawa: IW PAX 1987.
MARMELADA C.A. [2014], *El Dios de los ateos. Las sorprendentes claves del mayor debate de todos los tiempos*, Barcelona: Stella Maris 2014.
MARION J.-L. [1996], *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: Wydawnictwo Znak 1996.
MARYNIARCZYK A. [2007], *Prawda*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Tenże i in. (red.), t. 8, Lublin: PTTA 2007, s. 458-466.
MARYNIARCZYK A. [1999], *Pierwsze zasady wyrazem porządku racjonalnego. Interpretacja metafizycznych pierwszych zasad*, [w:] św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin: RW KUL 1999.
MARYNIARCZYK A. [1999a], *Metafizyka w ekologii*, Lublin: RW KUL 1999.
MOONAN L. [1998], *Omnipotence*, [w:] B. Davis, *Philosophy of Religion*, Washington: Georgetown University Press 1998.
MORAWIEC E. [1977], *Możliwość teologii naturalnej*, „Studia Philosophiae Christianae" 13(2)1977, s. 238-253.
MORRIS TH.V. [1986], *The Logic of God Incarnate*, Ithaca-London: Cornell University Press 1986.

MOSKAŁYK J. [2012], *Na drodze poznania wiary*, „Teologia w Polsce – Półrocznik Towarzystwa Teologów Dogmatyków (Nowa Seria)" 6, 2(2012), s. 41-51.
MRZYGŁÓD P. [2011], *„Bóg filozofii" czy „Bóg wiary". Przyczynek do dyskusji w świetle filozofii klasycznej*, „Quaestiones Selectae" 18(2011), s. 13-35.
MRZYGŁÓD P. [2014], *Między „metafizyką absurdu" i „absurdem metafizyki". Projekt dekonstrukcji metafizyki klasycznej w egzystencjalistycznej myśli Lwa Szestowa*, Wrocław: Wydawnictwo PWT 2014.
MURAWSKI R. [1995], *Filozofia matematyki*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1995.
NEWTON I. [2011], *Matematyczne zasady filozofii przyrody*, tłum. J. Wawrzycki, Kraków-Rzeszów: Copernicus Center – Konsorcjum Akademickie 2011.
NICHIFOR T. [2008], *Ontology of the Incarnation. Triptych of Being – Essence – Phenomenon*, Bucaresti: Paideia 2008.
NOWICKI M. [2011], *„Cogito ergo est". Rola modalności w dowodzie św. Anzelma*, [w:] *Dowody ontologiczne. W 900. rocznicę śmierci św. Anzelma*, S. Wszołek (red.), Kraków: Copernicus Center Press 2011, s. 69-85.
OBELEVITCH T., SAJDEK Z. [2011], *Ontologizm i dowód ontologiczny w filozofii rosyjskiej*, [w:] *Dowody ontologiczne. W 900. rocznicę śmierci św. Anzelma*, S. Wszołek (red.), Kraków: Copernicus Center Press 2011, s. 169-185.
O'COLLINS G. [2002], *The Incarnation. The Critical Issues*, [w:] S.T. Davies, D. Kendall, G. O'Collins (red.), *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, Oxford: Oxford University Press 2002.
OPPY G. [2013], *The Best Argument Against God*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2013.
ORENSTEIN A. [2011], *Argumenty ontologiczne*, tłum. H. Michalczyk, J. Gomułka, [w:] *Dowody ontologiczne. W 900. rocznicę śmierci św. Anzelma*, S. Wszołek (red.), Kraków: Copernicus Center Press 2011, s. 189-210.
PEPLIŃSKI M. [2013], *Wartości epistemiczne wiary w świetle „Logiki religii" Józefa Marii Bocheńskiego*, „Filo-Sofija" 21(2013), nr 2, s. 53-70.
PIŁAT R. [2012], *Wyobrażenia, modele umysłowe, pojęcia*, [w:] *Przewodnik po filozofii umysłu*, M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), Kraków: WAM 2012, s. 253-310.
PIWOWARCZYK M. [2011], *Aseiczność Boga a fakt Jego istnienia*, [w:] *Dowody ontologiczne. W 900. rocznicę śmierci św. Anzelma*, S. Wszołek (red.), Kraków: Copernicus Center Press 2011, s. 211-223.
PLANTINGA A. [1966], *Kant's Objection to the Ontological Argument*, „The Journal of Philosophy" 63(1966), s. 537-546.
PLANTINGA A. [1977],[1995], *Bóg, wolność i zło*, tłum. K. Gurba, Kraków: Znak 1995.
PLANTINGA A. [2010], *W obronie ekskluzywizmu religijnego*, tłum. M. Iwanicki, „Roczniki Filozoficzne" 58(2010), nr 2, s. 263-289.
PLATON, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, t. I-II, Kęty: Wydawnictwo ANTYK 2005.
PLATON, *Kratylos*, tłum. Z. Brzostowska, Lublin: RW KUL 1990.
PLEZIA M. [2007], *Słownik łacińsko-polski*, t. 3, Warszawa: PWN 2007.
POPOWSKI R. [1995], *Αληθεια*, [w:] *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Tenże (oprac.), Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio" 1995², kol. 222.
POSPISZYL M. [2011], *O ikonach i idolach boskości. Czy dowód ontologiczny jest bałwochwalczy?*, [w:] *Dowody ontologiczne. W 900. rocznicę śmierci św. Anzelma*, S. Wszołek (red.), Kraków: Copernicus Center Press 2011, s. 265-276.

PRZECHOWSKI A. [2014], *„Równoczesność" a „teraźniejszość" – fizyka i metafizyka czasu*, „Roczniki Filozoficzne" 62(2014), nr 4, s. 181-204.

PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA [2005], *Imiona boskie*, IV, 1, [w:] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005.

PUTNAM H. [1998], *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa: PWN 1998.

PYC M. [2010], *Sobór Chalcedoński w procesie kształtowania się wiary w Jezusa Chrystusa*, „Teologia w Polsce – Półrocznik Towarzystwa Teologów Dogmatyków (Nowa Seria)" 4, 1(2010), s. 65-82.

RAHNER K. [1976], *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa: IW PAX 1987.

RATZINGER J. [2001], *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków: Wydawnictwo „M" 2001.

RATZINGER J. [2009], *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań: „W Drodze" 2009.

RATZINGER J. [2011a], *Jezus z Nazaretu*, cz. I: *Od Chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. A. Szymona, Kraków: Wydawnictwo „M" 2011.

RATZINGER J. [2011b], *Jezus z Nazaretu*, cz. II: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. A. Szymona, Kielce: Jedność 2011.

RATZINGER J. [2012], *Jezus z Nazaretu*, cz. III: *Dzieciństwo*, tłum. A. Szymona, Kraków: Znak 2012.

REID TH. [1975], *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, tłum. M. Hempoliński, Warszawa: PWN 1975.

REMISIEWICZ Ł. [2015], *Teologia jako nauka formalna*, „Analiza i Egzystencja" 32(2015), s. 113-142.

ROJEK P. [2011], *Argumenty ontologiczne Hegla*, [w:] *Dowody ontologiczne. W 900. rocznicę śmierci św. Anzelma*, S. Wszołek (red.), Kraków: Copernicus Center Press 2011, s. 151-168.

ROSIK M. [2004], *Jezus a judaizm w świetle Ewangelii według św. Marka*, Warszawa: Vocatio 2004.

ROSIK M. [2008], *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław: PWT 2008.

SAKAGUCHI A. [2010], *Prawda a język*, [w:] *Oblicza prawdy. Edyta Stein – św. Teresa Benedykta od Krzyża*, J. Machnacz (red.), Wrocław: Wydawnictwo PWT 2010, s. 79-101.

SAKAGUCHI A. [2011], *Język – mistyka – proroctwo. Od doświadczenia do wysłowienia*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2011.

SCHNEIDER R. [1946], *Die Heimkehr des deutschen Geistes. Über das Bild Christi in der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Baden-Baden: Hans Bühler Jr. 1946.

SCHÖNBORN CH. [2002], *Bóg zesłał Syna Swego. Chrystologia*, tłum. L. Balter, Poznań 2002.

SEEWALD P. [2011], *Jezus Chrystus. Biografia*, Kraków: Dom Wydawniczy RAFAEL 2011.

SIEMIANOWSKI A. [1996], *Wolność a prawda*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 29(1996), s. 156-159.

SIENKIEWICZ E. [2012], *Poznawczy realizm egzystencjalny według św. Augustyna*, „Teologia w Polsce – Półrocznik Towarzystwa Teologów Dogmatyków (Nowa Seria)" 6, 1(2012), s. 21-30.

SOBEL J.H. [1987], *Gödel's Ontological Proof*, [w:] J.J. Thomson (ed.), *On Being and Saying. Essays for Richard Cartwright*, London, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press 1987, s. 241-261.

SOCHOŃ J. [2003], *Ateizm*, Warszawa 2003.
SOŁTYS A. [2008], *Logiczna charakterystyka języka religijnego*, „Roczniki Teologiczne" 55(2008), s. 91-105.
STEIN E. [1995], *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. I. Adamska, Poznań: „W Drodze" 1995.
STĘPIEŃ A.B. [1971], *Teoria poznania. Zarys kursu akademickiego*, Lublin: KUL 1971.
STĘPIEŃ A.B. [1995], *Wstęp do filozofii*, Lublin: TN KUL 1995[3].
STOLARSKI G. [2014], *Tomasza z Akwinu metafizyka stworzenia jako „constitutio ipsa dependentia"*, Roczniki Filozoficzne" 62(2014), nr 2, s. 97-114.
STUMP E. [2002], *Aquinas' Metaphysics of the Incarnation*, [w:] S.T. Davies, D. Kendall, G. O'Collins (red.), *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, Oxford: Oxford University Press 2002, s. 197–218.
SWIEŻAWSKI S. [2000], *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000.
SWINBURNE R. [1992], *Wewnętrzne prawdopodobieństwo hipotezy teizmu*, tłum. A. Grobler, „Znak" 8(1992), nr 447, s. 38-51.
SWINBURNE R. [1994], *Analiza i religia. Z profesorem Richardem Swinburnem rozmawia Tadeusz Szubka*, „Znak" 4(1994), nr 467, s. 70-81.
SWINBURNE R. [1995], *Spójność teizmu*, tłum. T. Szubka, Kraków: Znak 1995.
SWINBURNE R. [1999], *Czy istnieje Bóg?*, tłum. I. Ziemiński, Poznań: „W Drodze" 1999.
SWINBURNE R. [2007], *The Christian God*, Oxford: Clarendon Press 2007.
SWINBURNE R. [2008], *Was Jesus God?*, Oxford: Oxford University Press 2008.
SZCZYRBA S. [2011], *Wiara religijna a sąd egzystencjalny*, „Studia Philosophiae Christianae" 47(2011)2, s. 123-134.
SZUBKA T. [1995], *Analityczna filozofia religii Richarda Swinburne'a*, [w:] R. Swinburne, *Spójność teizmu*, Kraków: Znak 1995, s. 7-25.
SZUBKA T. [2006], *O potrzebie transformacji filozofii analitycznej*, [w:] *Myśli o języku, nauce i wartościach. Księga ofiarowana Profesorowi Jackowi Juliuszowi Jadackiemu w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, W. Strawiński, M. Gryganiec, A. Brożek (red.), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Semper" 2006, s. 318-326.
SZULC M.J. [2012], *Osobowy wymiar prawdy*, „Teologia w Polsce – Półrocznik Towarzystwa Teologów Dogmatyków (Nowa Seria)" 6, 1(2012), s. 177-190.
ŚWIRYDOWICZ K. [2011], *Próba formalizacji ontologicznego dowodu św. Anzelma*, [w:] *Dowody ontologiczne. W 900. rocznicę śmierci św. Anzelma*, S. Wszołek (red.), Kraków: Copernicus Center Press 2011, s. 13-19.
SZWARCZYŃSKI J. [2011], *Wcielenie zaprzeczeniem Bożego cierpienia?*, „Teologia w Polsce – Półrocznik Towarzystwa Teologów Dogmatyków (Nowa Seria)" 5, 1(2011), s. 95-105.
SZYMIK J. [2012], *Chrystologia wolności*, „Zeszyty Naukowe KUL" 55(2012), nr 1(217), s. 3-20.
ŚWIĘTORZECKA K. [2012], *Jedyność i tożsamość Absolutu w Kurta Gödla teorii „summum bonum"*, [w:] J. Golińska-Pilarek, A. Wójtowicz (red.), *Identyczność znaku czy znak identyczności? Wokół logiki niefregowskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2012, s. 177-188.
ŚWIĘTORZECKA K. [2012a], *Ontologiczny dowód Gödla z ograniczoną redukcją modalności*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 21(2012), nr 3(83), s. 21-34.
TARNOWSKI K. [1999], *Wiara i myślenie*, Kraków: Znak 1999.

TARNOWSKI K. [2005], *Usłyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków: Znak 2005.
TEILHARD DE CHARDIN P. [1966], *Wybór pism*, Warszawa: IW PAX 1966.
TILLEY T.W. [2006], *Christian orthodoxy and religious pluralism*, „Modern Theology" 22(2006)1, s. 51-63.
TILLIETTE X. [1996], *Chrystus filozofów. Prolegomena do chrystologii filozoficznej*, tłum. A. Ziernicki, Kraków: Znak 1996.
TISCHNER J. [1996], *Uprawiam filozofię dobra*, [w:] *Rozmowy o filozofii*, A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak (red.), Lublin: RW KUL 1996, s. 249-267.
TKACZYK M. [2007], *Is the Ontological Proof for God's Existence an Ontological Proof for God's Existence?*, „Logic and Logical Philosophy" 16(2007), nr 4, s. 289-309.
TKACZYK M. [2009], *Logika czasu empirycznego. Funktor realizacji czasowej w językach teorii fizykalnych*, Lublin 2009.
TKACZYK M. [2010], *Pojęcie istnienia w czasie a pojęcie współistnienia z czasem w „Monologionie" Anzelma z Canterbury*, „Roczniki Filozoficzne" 58(2010), nr 1, s. 247-262.
TKACZYK M. [2011], *Czy „ratio Anselmi" jest poprawnym wnioskowaniem*?, [w:] *Dowody ontologiczne. W 900. rocznicę śmierci św. Anzelma*, S. Wszołek (red.), Kraków: Copernicus Center Press 2011, s. 87-110.
TOMASZ Z AKWINU ŚW. [BI], *De ente et essentia*, [w:] M.A. Krąpiec, *Dzieła*, t. XI: *Byt i istota. Św. Tomasza z Akwinu „De ente et essentia" przekład i komentarz*, Lublin: RW KUL 1994.
TOMASZ Z AKWINU św. [CTh], *Compendium Theologiae*, [w:] *Opera omnia*, ed. Leonis XIII, t. 1-48, Romae 1882-1948.
TOMASZ Z AKWINU św. [CG], *Summa contra gentiles*, [w:] jw.
TOMASZ Z AKWINU św. [SBT], *Super Boetium de Trinitate*, [w:] *O poznaniu Boga. Super Boetium de Trinitate*, tłum. P. Lichacz, M. Przanowski, M. Olszewski, Kraków: Wydawnictwo „M" 2003.
TOMASZ Z AKWINU św. [ZN], *O zasadach natury*, tłum. K. Majcherek, „Roczniki Filozoficzne" 64(2016)1, s. 131-151.
TOMASZ Z AKWINU św. [VER], *Quaestiones disputatae de veritate*, tłum. A. Białek, Lublin: RW KUL 1999.
TREPCZYŃSKI M. [2011], *Tomasz z Akwinu niemonotonicznie*, „Filozofia Nauki" 2011, nr 2, s. 115-121.
TREPCZYŃSKI M. [2013a], *Logika teologii objawionej w pismach Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne" 61(3)2013, s. 61-76.
TREPCZYŃSKI M. [2013b], *Ścieżki myślenia Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu*, Warszawa: Wydawnictwo „Campidoglio" 2013.
TUPIKOWSKI J. [2002], *Filozofia Boga. Studium metafizyczno-historyczne*, Kraków: Wydawnictwo ITKM 2002.
TUPIKOWSKI J. [2008], *Byt i Tajemnica. Zarys filozofii Boga*, Warszawa: PALABRA 2008.
TUPIKOWSKI J. [2009], *Spór o podstawy teizmu. Racje realnego świata, czy kreacja religijnych sensów?*, Wrocław: PWT 2009.
TUPIKOWSKI J. [2009a], *Prawda istnienia. Ku rozumieniu metafizyki M.A. Krąpca OP*, J. Tupikowski (red.), Warszawa: PALABRA 2009.
TUPIKOWSKI J. [2010], *„Intelektualizm" czy woluntaryzm? Perspektywa metafizyczno-antropologiczna*, [w:] *Cierpliwość i miłość. Księga dla uczczenia Kardynała Henryka Gulbinowicza*, E. Janiak, W. Irek (red.), Wrocław: PWT 2010, s. 611-633.

TUPIKOWSKI J. [2011], *Prawda – Dobro – Piękno. Podstawy metafizyki kultury w odsłonie transcendentaliów relacyjnych*, Wrocław 2011.
TUPIKOWSKI J. [2011a], *Realizm prawdy a poznawcza nośność sądów egzystencjalnych*, „Studia Philosophiae Christianae" 47(2011)1, s. 69-88.
TUPIKOWSKI J. [2012], *Epistemiczna nadprawdziwość i bezznakowość sądów egzystencjalnych*, „Quaestiones Selectae" XXI(2012), 30, s. 7-22.
TUPIKOWSKI J. [2013], *Między realizmem a subiektywizmem. J.L. Balmesa „eklektyczna" reinterpretacja tomizmu*, Warszawa: PALABRA 2013.
WADOWSKI J. [2010], *Encyklika „Fides et ratio" a świat współczesny*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej 2010.
WADOWSKI J. [2013], *Rewindykacja intuicji. Wybrane aspekty filozoficznej i teologicznej interpretacji zagadnienia*, Radom: Wydawnictwo Naukowe i Literackie 2013.
WEIL S. [1950], *Attente de Dieu*, Paris: (ed. J.M. Perrin) La Colombe 1950.
WHITEHEAD A.N. [1969], *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York 1969.
WITTGENSTEIN L. [1972], *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 1972.
WITTGENSTEIN L. [1995], *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków: Wydawnictwo „Znak" 1995.
WITTGENSTEIN L. [2000], *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 2000.
WOJTYŁA K. [1976], *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne" 24(1976), z. 2, s. 5-39.
WOJTYŁA K. [1994], *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1994.
WOJTYSIAK J. [2004], *Ontologiczne założenia korespondencyjnej koncepcji prawdy*, „Roczniki Filozoficzne" 53(2004), z. 2, s. 309-327.
WOJTYSIAK J. [2006], *O zasadzie racji dostatecznej*, „Roczniki Filozoficzne" 54(2006), nr 1, s. 179-216.
WOJTYSIAK J. [2008], *„Dlaczego istnieje raczej coś, niż nic"? Analiza problemu w kontekście dyskusji we współczesnej filozofii analitycznej*, Lublin: TN KUL 2008.
WOJTYSIAK J. [2009], *Spory o Jezusa z Nazaretu. Rekonstrukcja filozoficzna*, „Znak" 647(2009), s. 92-106.
WOJTYSIAK J. [2012], *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*, Poznań: Wydawnictwo „W Drodze" 2012.
WOJTYSIAK J. [2012a], *Do We Have the Epistemic Right to Believe in Jesus? A Epistemological Analysis of Some Arguments for Credibility of Christianity*, [w:] *The Right to Believe. Perspectives in Religious Epistemology*, D. Łukasiewicz, R. Pouivet (red.), Frankfurt: Otos Verlag 2012, s. 103-113.
WOLEŃSKI J. [1993], *Metamatematyka a epistemologia*, Warszawa: PWN 1993.
WOLEŃSKI J. [2011], *Gaunilon dzisiaj* [w:] *Dowody ontologiczne. W 900. rocznicę śmierci św. Anzelma*, S. Wszołek (red.), Kraków: Copernicus Center Press 2011, s. 21-34.
WOLSZA K. [2000], *O kilku współczesnych interpretacjach pojęcia przygodności*, „Zeszyty Naukowe KUL" 45(2000), nr 3-4(171-172), s. 67-79.
WOŹNIAK C. [2007], *Wittgenstein i Heidegger: dwie koncepcje języka przezwyciężającego metafizykę*, „Studia Philosophiae Christianae" 43(2007), nr 2, s. 169-185.

WOŹNIAK R.J. [2009], *Wcielenie Boga i historia człowieka*, „Znak" 647(2009), s. 81-91.
WÓJTOWICZ K. [2003], *Spór o istnienie w matematyce*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper 2003.
VAN INWAGEN P. [1999], *Incarnation and Christology*, [w:] E. Craig (red.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, New York: Routledge 1999, s. 725–732.
VAN INWAGEN P. [2003], *A jednak nie są trzema Bogami, lecz jednym Bogiem*, tłum. P. Garbacz, „Roczniki Filozoficzne" 51(2003), nr 1, s. 493-532.
VISION G. [1988], *Modern Anti-Realism and Manufactured Truth*, London: Routledge and Kegan Paul 1988.
ZATWARDNICKI S. [20014], *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, Seria: „Bibliotheca Biblica", Wrocław: Wydawnictwo TUM 2014.
ZDYBICKA Z.J. [1972], *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin: TN KUL 1972.
ZDYBICKA Z.J. [1997], *Wolność ludzka i Bóg*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, Tenże, J. Herbut (red.), Lublin: TN KUL 1997.
ZDYBICKA Z.J. [2006], *Człowiek i religia*, Lublin: PTTA 2006.
ZDYBICKA Z.J. [2013], *Religia a religioznawstwo*, Lublin: PTTA 2013 (wyd. pierwsze: *Religia i religioznawstwo*, Lublin: RW KUL 1988).
ZIELIŃSKI J. [2015], *Dwie perspektywy – umiłowanie mądrości i rozumienie mądrości*, [w:] *Wiara teologów a rozum filozofów*, R. Goczał (red.), Wrocław: PWT 2015, s. 81-96.
ZIEMIŃSKA R. [2009], *Spór relatywizmu z absolutyzmem na temat pojęcia prawdy*, „Roczniki Filozoficzne" 57(1)2009, s. 299-314.
ZIEMIŃSKA R. [2011], *Problem prawdy w filozofii języka*, [w] „Zadania współczesnej metafizyki", nr 13: *Spór o prawdę*, A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin: PTTA 2011, s. 205-222.
ZIEMIŃSKA R. [2013], *Dwie koncepcje prawdy i dwie wizje świata*, „Roczniki Filozoficzne" 61(3)2013, s. 29-41.
ZIEMIŃSKI I. [1994], *John Hick i dylematy filozofii Boga*, [w:] J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. M. Kuniński, Kraków: Znak 1994, s. 7-31.
ŻYCIŃSKI J. [1997], *Współczesne ucieczki w irracjonalność*, [w:] *Granice nauki*, M. Heller, J. Mączka, J. Urbaniec, Tarnów: Biblos 1997, s. 143-151.

Indeks osobowy

Abraham 207
Adamska I. 263
Ajdukiewicz K. 256
Ajdukiewicz M. 256
Albert Wielki św. 138
Anscombe G.E.M. 68 255
Anzelm z Canterbury św. 25 53-54 57 61-66 68 70 72-73 82 101 211-212 214 224-226 238 241 251 253 255
Arystoteles 134 137-138 188 197 205 215 255
Audi R. 32 255
Augustyn św. 82 137-138 215 234 255
Bagiński M. 264
Balmes J.L. 28 46-49 74-76 149 151 255
Balter L. 262
Baran B. 258
Barth G. 14 37 41 94-95 255
Bartmiński J. 259
Bartnik Cz.S. 164 209 225 228 244 255
Baszniak T. 259
Berkeley G. 85
Białek A. 185 260 264
Biesaga T. 139 255
Blondel M. 158 204 255
Bocheński J.M. 16 27 32 50 72 93-95 163 225 246 255
Bonawentura św. 37 44 73 223 244 251 255
Bornstein B. 258
Bremer J. 55 255
Bright J. 157 255
Bridgman P.W. 139
Bronk A. 14 94 166 255
Brożek A. 263
Brzostowska Z. 261
Buczkowska J. 32 256
Bujak J. 161 256
Chromy Z. 13 39 91 165 211 256
Cichowicz S. 260
Clarke S. 113
Clifford R.J. 160 256
Craig W.L. 103 256
Cross R. 224 256
Czarnocka M. 184 256
Czerniawski K. 42 60 256
Czuj J. 255
Davidson D. 194 256
Davies S.T. 261 263
Dąbek D. 105 256
Dąmbska I. 260
Dec I. 29 38 176 179 256
Derrida J. 44 195
Dewey J. 139
Diogenes Laertios 130-133 256
Domański J. 260
Dombrowski D.A. 65 256
Drozdek A. 131-132 256
Duma T. 134 256
Dummett A. 13 14 60 256
Duns Szkot 47 256
Dzidek T. 17 19 20 39 41 45-46 50 61 68 93-94 159 162-164 223 229 238 244 248 257
Dzielska M. 262
Evdokimov P. 166 257
Ferdek B. 14 17 257
Fichte J.G. 210
Filon z Aleksandrii 164
Franciszek (papież) 62 164 245 247 257
Frankiewicz M. 260
Furman M. 259
Gadacz T. 96 257
Garbacz P. 266

Geach P.T. 40-41 52 58 81-82 91 93 102 151 159 162 164 226 248 257
Gierulanka D. 258
Gilson E. 28 83 131-132 154 257
Goczał R. 18 158 256-257 266
Gogacz M. 55 168 171 211 257
Golińska-Pilarek J. 263
Gomułka J. 261
Gondek P. 255 258 260 266
González de Cardedal O. 14 17 23 46 105 203 213 229 257
Górczyńska-Sady K. 195 258
Góźdź K. 13 22 24 37 39-40 51 104 158 204 242 257
Grabowski M. 15 33 44 57 130 158 173 206-207 219-220 232 257
Grobler A. 262-263
Grondkowska B. 214 257
Gryganiec M. 263
Grzegorczyk A. 49 159 244 257
Grzegorczyk J. 258
Grzesik T. 66 257
Gurba K. 261
Hegel G.W.F. 145
Heidegger M. 44 46 78 100 104 134 211 219 258
Heller M. 125 258 266
Hempoliński M. 262
Herbut J. 31 212 258
Hick J. 19 20 69-70 166 258
Husserl E. 63 161
Ingarden R. 88 258
Inwagen van P. 224 247 266
Irek W. 264
Iwanicki M. 256 261
Izaak Ben Salomon 138
Izquierdo C. 17 258
Jan Apostoł św. 163-164 204 213
Janiak E. 264
Jarmużek T. 68 161 258
Jarnuszkiewicz A. 236 258
Jaroszyński P. 119 198
Jezus Chrystus 12-14 16-17 20-21 23-24 37 39-40 44 78 91 95-96 104 158-160 163-166 174 202-203 205-211 213 220 222-225 227-231 233 235-236-237 239-244 246 248 253
Judycki S. 13-17 25-28 39-44 47-50 54-55 57-63 67 70-74 76-78 80-82 98 100 106 108-110 116 130 139 153-154 161 163 173-175 202 204-205 207-210 212-213 223-233 237-243 246-247 250 258
Jung C.G. 44 226 258
Justyn św. 28
Kamiński S. 33 118 140-141 258
Kant I. 63 66 70 78 145 198 210 258
Kartezjusz (R. Descartes) 21 34 48 54 70 81-83 129 145 160 173 220 256
Kawecka M. 265
Kempa J. 163 259
Kendall D. 261 263
Kita M. 22 24 28 40 62 259
Kleszcz R. 43 259
Klinger J. 257
Kłoczowski J.A. 21 196 259
Kołakowski L. 18 64-65 195-196 204 211 223 229 232 238 241-243 259
Kopiec M.A. 241 259
Kostyszak M. 44 259
Koszkało M. 86 103 259
Kozłowski R. 18 95 259
Krąpiec M.A. 18 20 30 39 49 86 98 101-103 108 114-122 126-129 136 140-144 146-151 154-156 158 160 163 167 169-171 175-194 197-201 205 211 220 233 243-244 249-250 259-260 264
Krokos J. 63 117 260
Krońska I. 256
Kubicki W. 255
Kudasiewicz J. 19 260
Kuniński M. 258 266
Kupś T. 78 260
Langosz S. 19 260
Leibniz G.W. 54 64 83 102 113 125 234 260
Lewis C.S. 229 260
Lichacz P. 264
Łagodzka A. 260
Łukasiewicz D. 265

Machnacz J. 262
Magala S. 255
Majcherek K. 99
Malmon M. 54 260
Marcel G. 63 134 260
Marion J.-L. 18 46 75-76 96 100-101 104-105 152 158 160 164 204-205 211-212 260
Marmelada C.A. 27 260
Maryniarczyk A. 108 114-115 126 134-136 138-140 145 169 255 258 260 266
Mączka J. 266
MacIntyre A. 106 260
Majcherek K. 264
Michalczyk H. 261
Mijalska M. 262
Mieszkowski T. 262
Mikołaj z Kuzy 202-203 214
Miłkowski M. 261
Miłowski M. 255
Mojżesz 244
Moonan L. 70 240
Morawiec E. 46 86 100 260
Morris T.V. 224 260
Moskałyk J. 37 261
Mroszczak M. 260
Mrzygłód P. 27 46 161 219 261
Murawski R. 105 115 261
Newton I. 216 261
Nichifor T. 204 261
Nietzsche F. 44
Nowicki M. 63 261
Obelevitch T. 71 261
O'Collins G. 223-224 261
Olszewski M. 264
Oppy G. 30 32 261
Orenstein A. 66 261
Panufnik M. 259
Parmenides z Elei 131-132 144-145
Pascal B. 43 70 209
Paweł Apostoł św. 28 163-164 204 213
Pelpliński M. 94 261
Perrin J.M. 265
Perzanowski J. 255
Pietras A. 259
Piłat R. 153 261
Piwowarczyk M. 101 261
Plantinga A. 41-42 54 63 66 68-71 79-80 166 232-235 261
Platon 85 123 132-135 197 228 261
Plezia M. 15 261
Plotyn 84-85
Poczobut R. 255 261
Poncjusz Piłat 27 115
Popowski R. 135 261
Pospiszyl M. 153 261
Protagoras 197
Przanowski M. 264
Przechowski A. 216 262
Pseudo-Dionizy Areopagita 229 262
Pouivet R. 265
Putnam H. 196 262
Pyc M. 21 262
Radożycki J. 255
Rahner K. 78 262
Ratzinger J. 15 19 36-37 40 44-45 55 78 80 82 95 115 117 120 157 204-205 207 220 226 228-232 236 242 244 262
Reid T. 103 262
Remisiewicz Ł. 50 262
Reszke R. 258
Rojek P. 68 262
Rolewski J. 260
Rorty R. 197
Rosik M. 23 262
Rusecki M. 260
Rybałt J. 257
Sady W. 265
Sajdek Z. 71 261
Sakaguchi A. 14 15 18-21 43 46 162 168 207 214 226 262
Sartre J.P. 134
Schneider R. 22 262
Schönborn Ch. 164 262
Seewald P. 21-22 37 120 158 223 262
Siemianowski A. 40 82 262
Sienkiewicz E. 137-138 262
Sochoń J. 220 263
Sobel J.H. 62 262
Sołowjow W. 22 62

Sołtys A. 21 94 263
Spinoza B. 84
Stein E. 17 74 95-95 263
Stępień A.B. 26 195 202 212 223 263
Stępień K. 255 258 260 266
Stolarski G. 208 263
Strawiński W. 263
Stump E. 224 263
Swieżawski S. 27 244 263
Swinburne R. 39-40 42-43 56-57 62 68 70-72 76 88 92 229 237-238 244 246 263
Szadura J. 259
Szczyrba S. 65 263
Szestow L. 46 219
Szubka T. 19 54 76 256 263
Szulc M.J. 244 263
Szwarczyński J. 203 232 263
Szymik J. 13 41 263
Szymona W. 262
Świętorzecka K. 62 263
Świrydowicz K. 64 263
Tarnowski K. 33 65 263-264
Teilhard de Chardin P. 202 264
Tertulian 28
Tilley T.W. 166 264
Tilliette X. 16-17 21-23 36-37 78 158 161 202-210 213 220 229-231 233 236 264
Tischner J. 133 264
Tkaczyk M. 15 31 52-53 61 64-67 214 264
Tomasz z Akwinu św. 25 51 57 61 64-66 69 86 97-99 108-109 111-113 122-124 128 138-140 145 151 154 158 160 169 183 185 208 217-218 250-251 253 260 264
Trepczyński M. 15 24 28 33 38 57 244-246 248 264
Trombala A. 255
Tupikowski J. 20 32 46 48 65 83 87 95 99 113 123 147 166 170 176 182 200 241 249 264-265
Urbaniec J. 266
Wadowski J. 14 19 25 36 38-39 43-45 55-56 79 116 132 161 209 236 265
Walentukiewicz W. 265
Wartenberg M. 258
Wawrzycki J. 261
Weil S. 229 233 265
Wende E. 260
Whitehead A.N. 84 231 265
Wittgenstein L. 36 64 90-95 97 115 117 205 212 223 265
Witwicki W. 261
Włodarczyk T. 255-256
Wojtyła K. 176-177 265
Wojtysiak J. 14 16 20 23 25 28-31 34-36 49 51 58-61 67 72-73 83-90 92 102-107 110-111 113-114 124-128 159 163-166 185 202-203 207-208 226 232-233 239-240 264-265
Woleński J. 52 65 115 129 265
Wolniewicz B. 265
Wolsza K. 265
Woźniak C. 46 265
Woźniak R.J. 203 205 266
Wójtowicz A. 263
Wójtowicz K. 105 266
Wszołek S. 257-258 260-262 264-265
Vision G. 129 266
Zalewski S. 257
Zatwardnicki S. 205 211 266
Zdybicka Z.J. 18 27-28 38 41 44 50 100 104 120-121 125-126 144 155-156 162 266
Zieliński A. 264
Zieliński J. 40 266
Ziemińska R. 130 153 189 192 194-195 197-198 200-201 266
Ziemiński I. 70 263 266
Ziernicki A. 264
Zuberbier A. 19 260
Żeleński-Boy T. 256
Żeleźnik T. 255
Żuromski D. 259
Życiński J. 219 266

Indeks rzeczowy

Absolut 28 30 32 35 47 60 78 83-86 88-89 100 102 107 119 125 142-143 160-161 181 191 205 236
Abstrakcja (abstrakcyjny) 17 22 76 131 149 251
Absurd (absurdalność) 27 30 48 55 59 63 72 95 108 114 126 219
Afirmacja 26-27 30 38 42-43 49 63 75 106 117 146 149-150 153 155-156 167 186 194 240 253
Agnostycyzm 16 28 83 104 139
Aksjarchizm 85
Aksjologia 11 12 19 35 40 61 78 80 107 121 177 229 253
Aktywność 49 77 98 128 145 168 177-179 180-181 183 186 192 200 213
Algorytm 150-151 222
Amabilność (amabilny) 12 104 120 144 169 171 181-182
Analiza (analityczny) 15 17 24 39 47 54 80 129 146 148 227 231
Analogia 22 27 35 82 98 114 118 200 235
Antropologia (antropologiczny) 11 12 16-17 19 24 40 77-78 80 104 135 161 168 173 179 203 253
Antropologika 24 203 206
Aporia 11 13 16 38 64 70 99 102 106 209 230 233
Aposterioryzm (aposterioryczny) 25 31 61 112 165 198
Aprioryzm (aprioryczny) 25-26 49 61 63 70-71 113 198 251
Argument (dowód) 14 15 19 25 27-28 30-31 39 42 47 52-53 57 61-65 68-72 79 81 83 94 98 102-103 106 109 113 123 163 225 239
Aspekt (aspektywny) 101 115 117 144 146-147 187 190 199
Ateizm 27 167 220
Atrybut (przymiot) 28-29 47 50-51 57-60 65 86 89 98 106 173 205 231 241 247
Biblia (biblijny) 16 18-20 23 40 52 61-62 70 82 96 104 115 144 152 157-158 160-161 163-165 171-172 203 205-206 213-214 226 242 254
Bóg (Absolut)
– ogólnie 11 14 18-21 23 25-26 28 31 39 44 46 49-51 57 59 61 63-69 71 73 75-76 78-80 86 88-89 91 94-97 99-101 104 107 112 115-116 118-120 125-126 137 141 143 151-152 156-158 161-162 165 171-173 178 181 187 203-204 207 210 214 219-220 223 228 230-235 238
– istnienie Boga 16-17 25-27 29-30 32 34 39-42 46-47 50-51 54-55 62-67 69-74 76-77 81 92 94 97-98 100-101 103-104 106 110-111 117 121-122 140 153 160 212 214 217 225 235 237 253
– istota (natura) Boga 15 21 27 31-32 34-35 38 40-41 45 47 49-51 53-54 56-60 62 64-67 74 78-80 92 97 100 103-104 106 111 113 116-120 122-123 137 140-141 143-144 154-156 158 161 167 173 203-204 207-209 212-213 217 224-227 229 232 234 239 240-244 246 248
– pochodność świata od Boga 41 71 140-141 144 148 154
Byt 15 24 27 39-40 46-47 51 54-55 60 62 66 69 76-77 83 87-88 96 98-101

106 112 114-119 127 129-132 134 136-137 140-141 143-147 149 155-156 167 186 216 218 221-222
Cel 33 39 51 79 96 98-99 119-120 148 150-151 155 190
Chrystologia 11 12 16-17 19 21-24 28 51 78-79 158 161 164 202-207 210 213 223 229 231 235 240 242 244 248 253
Chrystologika 24 239-240 245-246 248-249 252-253
– anzelmiańska 159 249-250 252 254
– tomistyczna 152 156 249-250 252 254
Chrześcijaństwo (chrześcijański) 14 16-17 19-20 23 28 31 37 46 50 86 103 164 202 204 207 211 223 238 241
Ciało (cielesny) 29 37 98 158 169-172 179 204 207 233
Cierpienie 41 59 61 92 202-203 227 229 231-232 237-239 240-241
Credo 19-20 41 163 211
Czas 77 89 124 213-219 221-222 238
Człowiek 11 13-16 18-21 24-25 29 32 39-40 44-46 48 55 61 66 78 92 95 98 100-102 104 107-108 112 120-122 128-129 133-135 137 145 148 150 153 168-173 175 177 179 181 187 191 201 204-206 208 212 220 231 241-242
Decyzja 170 172 181-182 191
Dedukcja (dedukcyjny) 66 72-73
Definicja (definicyjny) 12 21 54 61 65-68 73 112 117 127 136-137 139 151
Deizm 31 208 210
Determinizm 43 98 180-182
Dialektyka 46 132
Dobro 11 36 38-39 57 59-60 65 76 78 85 95 99 103 119-121 133 138 141-144 157 163 170-171 202 207 220 225-229 234-235 238-240 242
Dogmat 19 211 227
Doskonałość 23 29 32 34-35 47 49 57-60 64-69 71 76 83 86-87 89 100-101 103 122 126 143 167 211 227-228 231 233 237-238 243
Doświadczenie (empiria) 15 17-20 26-27 32 37 41 44-45 55-57 62 65 70 74 83 94 100 105 124 139 162 183 206 209 229 233 236-239
Duch (Duch Święty) 223-224 248
Dusza 21 55 95 179 133-135 138 169-172 175 179-180 204 212
Dyskurs 14 17 22 24 32 36 38 47 57 93 108 113 153 158 163 222-223 225
Działanie 45 57 60 77 79 87 89-90 92 96 98-100 104 119-122 124 126 142 154-155 157 170-171 208 217
Egzystencja 17-18 22 33 41 45 51 78 101 108 142 144 167 175 206 208 219 240
Eksperyment (eksperymentalny) 76 120
Emanacja (emanacjonizm) 30-31 84 126 223
Epistemologika 24
Eschatologia 202 209 238-239
Etyka (etyczny) 19 77 92 96 107 168 230 241
Eucharystia 18 158
Fałsz 63-64 72 81 83 91 112 114 134 137 149 197
Fenomen 63 77 129 163 168 192 194 198 212 236 243
Fenomenologia 63 96 152 211 214 244
Filozofia 11 13 14 15-17 19-23 26 46 50 62 74 90-91 94-95 97-98 101-102 113 116 129 131 161 185 202 213 222-223 229 231 236
Forma (bytu) 51 99-100 119 133 215
Godność 178 241
Granica 15 26 32 40 91-94 97 107 108-110 114-116 118 126 209
– aksjologiczna 115 119nn 122-123 213 230 233 239
– epistemiczna 114nn 117-118 123 141 213 239
– ontyczna 107nn 115 118 123 213 217 230 233 239-240
Grzech 21 23 39 238
Hermeneutyka 18 201 205
Hipostaza 21 223 247

Hipoteza 31 65 67 72 78 83 87 97 111 208
Historia (historyczny) 20-21 69 78 80 84 91-92 104-105 107 129 134 163-164 202-206 208 210-211 223 226 228 230-231 243
Identyczność 84 111 118 224 238 241-242 245-247
Immanencja (immanentny) 32 71 86-88 125 159 210
Immanentyzm 85
Indeterminizm 180-182
Indywiduum 56 173
Inność (różnica ontyczna) 26 34 52 54 61 86 112 123 206
Intencjonalizm 85
Intencjonalność 34 85 87 90 146 221
Intelekt (rozum) 17 36-39 42 45 50 62-63 78 80 93 95 99-103 108 114-115 119 126-128 131 133 136 140-143 147-148 150 154-155 157 168 170 172 180-183 213 223
Intelektualizacja 18
Inteligibilność (bytu) 12 15 98 101 104 120-121 126 140-144 148-150 155-157 169-171 181-182 187 254
Intersubiektywność 151 192 194 205
Intuicja 12 14 15 19 25 27 30 34 36 38-39 45 47-48 50 54-56 61 66 75 78 81-83 87 89 92 105 110 115-116 124 126 128 130-132 145 148 159 171 196 214 231 239-241 248 250-251
Istnienie (ogólnie) 12 15 25 28 33-34 50 54 57 66 79 87 89 92 96 99 101 103 107-108 111 143 145 151-152 156 160-161 167 172 192-193 214-219 221-222 239 248-252
– istnienia realizm 100 108 115 140 142 151 186 217
– istnienie potencjalne 15 55-56 110
Istota (natura) 14 16 21-22 27 43 50 59 87 136 143 152 168 173 233 246
Jedność (transcendentale) 118 138 247
Język 14 15 20-21 34 43 45 90-93 96 118 129 147 150 162-163 184 188 190 192-194 197-199 201 230 241
Kategoria 28 45 77 100 108 125 134 153-154 207 214-215-216
Kauzalizm 30 128 152 210
Kerygmat 19 223
Konieczność (konieczny) 26 29-30 48 51-52 54-55 62-63 65-67 69-71 74-75 77-78 84 98 102 105-107 110-114 116 124 141 148 208 229 239
Kosmizm 72 83 110-111
Kosmos 11 50 100-101 103 106 108 110 112 131 144 155 156-157 164 169 180 188 193 204 215 217 254
Kreacjonizm 20 29 31-32 34 51 58 60 79 83 85-89 103-104 106 111 113 119-121 123-126 144 154 160 167 172 178-179 209 218 228 239-240 242 252 254
Kryteriologia 28 74 214
Kryterium 15 18 30-31 50 82 115 117 132 139 142 149-150 159 164 230-231 237 240 253-254
Kultura 11 18 20-21 46 136 171 211-212 219 221 242-243
Logika (logiczny) 18 22 24 27 33 40-41 49-50 53-54 61-62 64-65 69-73 76-77 90-91 93 113 147 153 160 221 225 241 245-246 252
Logos 13 14 19 22 24 28 37 39-41 51 61 77 94 104 135 143 155 157 159-160 164 207 209 213-214 228 233 242 244 252-254
Łaska 95 207 244
Materia 31 39 51 76 133 155 169-172 191 201 204 220
– aspekt metafizykalny 116 152 215
– aspekt fizykalny 32 99 120 146 152 221
Metafizyka 11 12 16 18-19 30 46 49 54-55 57 63-64 76-77 79 91 93-94 100 108 118 127 146 149 158 160-163 168 176 179 181 212 236 253
Mądrość 28 39-40 50 101 143 209 223 238
Metafora 20 37 160 164

Metoda 15 32-33 43 49 81 205
Miłość 16 40 49 51 76 96 119 121-122 141-142 170-171 220 227 229 237-238
– osobowa 57 101 103-104 126 144 167 210
– naturalna (ontyczna) 104 169
Mit 20 28 229 241
Mistyka (mistyczny) 14 15 45 55 91-92 94 97 162
Model 18 70 97 109-111 122-123 128 167 217 245 250
Monizm 185 192
Monoteizm 20 31
Moralność (moralny) 23 70 78 85 107
Możliwość (możliwy) 43-44 50 54 57-58 64 67 69 70 76 110-111 116 176 209 232
Możność (potencja) 35 49 51 57 76 112 132 169 171 174 178 201 215-216 218 221
Naturalizm 30 32
Nauka (naukowy) 16 32 38 50 105 125 128 223
Nicość 30 48 55 60 62 72 101 108-110 116 126 239
Niebyt 75-76 83 96 101 115-116 118 125-126 132 137 219 221
Nomologizm 85
Norma 206 212
Obiektywizm (obiektywność) 130 139 187 192 194-195 197 200-201
Objawienie 16-20 22 29 37-38 42 50 58 62 95-96 107 144 159-160 165-166 202-203 206 209 213 227 232
Oczywistość 27 31 37-39 48-49 51 61 139 149-150 240 244
Odrębność 31-34 52 54 61 84 86-87 89 100 108 118 124 138 173 215
Ontologia (ontologiczny) 11 19 24-25 31 33 35 42 46 52-53 57 62-66 68-70 72 77 81-83 86-88 90 96 105-106 110 131-132 144 162 213 220-221 223 238
Ontologika 24 203
Ontoteologia 46 80 87 100
Opatrzność 31-32 40 87 106 157
Opis (deskrypcja) 18 58 94 115 150 157 166 179-160 200 206 212 251
Osoba (ogólnie) 12 13 15-16 26 51 108 125 127 167 171 174-175 177 180-181 204 211 230 239 246 248-252 254
– Boska 18-21 23-24 30-33 35-36 40 42 55-56 58-61 76 79 87 95 100-101 104 107 118-122 126 143-144 148 153 157 159 161-164 167 174 202 207 209 211-212 222 226 229-230 232-233 235 240-241 243 247 251
– ludzka 38 43 45 55-56 65 77 79 95 122 128 143 148 170 172 174 237-238
Panekteizm 84 88
Panenteizm 80 83-84
Panteizm 31 80 83-84 87 111
Partycypacja 27 77 98-100 103-104 121 153 155-156 227-228 232
Personalizm 222
Pewność 28 48-49 149
Pierwotność (pierwotny) 11 15 25-26 32 38 46 54 63 82 85 89 117 128 131 137 147 180 184-185 187 188 198 217 241 249 251
Piękno 38 119 121-122 126 138 157 170-171
Pluralizm 79 99-100 140 144 146-147 153 185
Podmiot (podmiotowy) 15 23 37 77 81 107 115 127 136-137 140 146 151 154 167 170 175-177
Poznanie 15 18 26 32 36 38 43 44 46-47 49 55 65 75 79 94 98-99 101 107-108 115-117 120 122 127-128 130 133-134 136-137 140 146-147 149-150 152-153 184 186-188 190 198 202 209
Prawda 11-14 18 20-22 27 37-38 40-41 45 50 71 74-77 81-82 95 101 104 120-121 130 132-133 136-137-138 142 148-153 156 158-159 162 170-171 189 194-197 200 207 222 231-233 240 244 248-254
– pojęcie prawdy 22 48 117-118

127-128 135 139 145 153 201
– aspekt ontyczny 102 127 133 136 140-143 145-146
– aspekt epistemiczny 15 26 82 115 127 136-137 140 142-143 145-147 230
Prawo 78 85 124-125 135 148
Predykat 66 93 100 115 212
Proces 24 39 49 77 83-84 112 114 116 137 162 168 185-186 188 190-191 193 208-209 215-216 222 231 233 239 250
Proroctwo (profetyzm) 14 15 20 162 243
Protochrystologia 16 29 165
Protologia 11 28 214 254
Prototeizm 83 110-111
Pryncypium 31 73 76 165 188 252
Przedmiot 21 27 38 42 44-46 52-53 59 64-67 75 77 85 88 72 82 90 98-99 108 111 114 116 128-130 136-137 138-140 144-146 149-151 153-155 157 159 161-162 167-168 170 173-174 177 182 186-188 190-191 193 195 198-199 227 236 242
Przekonanie 32 35 41 65 94 197 214
Przyczyna (przyczynowość) 25 30 59 70 87 92 98-99 103 107 112-114 124 140 142 148 152 217
Przygodność (niekonieczność) 29-30 34 58 65 68 71 87 89 92 97-98 102-103 105-107 110 113-114 123 125 141-144 148 171 214 217 232 239
Przypadłość 16 34 177 221
Psychologia 21 132 168 180 201 207 226
Pytanie (pytajność) 11-13 15 22 25 36 38 54 71 83 95 102 114-115 124-125 206 208 214 225 242 248 252 254
Racja 12 22 25 30 39 64 71 74-75 79 82 95-96 100-101 108 110-111 118 120 125-126 141 148 153 155 169 209 214 231 254
Racjonalność (racjonalny) 11 15 18 24 27-28 34 39 44 49-51 53-54 65 71 79 87-89 92-93 98 100-102 106 108 110 114 119 121 126-127 140-141 148 150 153 171 190 213 218 223 240-241
Realizm 25-26 54 65 70 87 89 107 114 118 129-130 134 136 139-140 147 155 185 189 199 201
Redukcja (redukcyjne myślenie) 24 72-73 207
Refleksja 17 24-25 28 32 46 55 65 80 90 92-93 95 129 145 150 209 213 218
Relacja (relacje) 34 101-102 120 125 171 210 221 247
– ontyczne 60 74 80 83 85 88-89 98 117 119 121 123-126 136 144 156-157 167 178 209 217-218 228 237 239 252
– osobowe 45 107 121 127 141 168 172 208
Religia (religijny) 18-20 29 31 70 78 97 107 125 153 161-163 166 174 208 211-212 223 228
Rzeczywistość (świat) 11-15 18 20 22 25-30 32 39-41 44 47 50 54 60-61 65 73 76-77 79-80 83-88 90-93 95 97-99 101 103 105 108 113-115 117 120-121 123 125-129 131-134 136-137 140-141 144-150 155-156-157 160 164 169 171 179 184 201 209 217 227
Sąd 54 67 71 80 82 90 136 147 151 153 191
– egzystencjalny 64 151 186 249
– orzecznikowy 137 147 151 186
– prawdziwościowy 128 146-147
Samoistność (samoistniejący) 26 28 34-35 40 88 123 177 179 211 243
Sceptycyzm 13 27 37 43 80-83 130 139 150 196-197
Sens 11 14 19 22 24 28 33 37-38 51 62 91 93-95 104 209-210 229 231 239 244 253
Soteriologia 12 20 51 133 162-163 230
Struktura (układ) 40-41 47-48 50-51 54 57 60 76 78-79 87 92-93 99 101-103 108 113 128 136 140 146 148 156-157 162 173 200 206 215 217 223 243
Stwórca 15 32 34-35 40 45 50-51 56-57 60 62 65 74 79 82 84 86 88 100

103-104 107 123 125 136 157 159-160 171 173 181 208 214 225 237 252 254
Substancja (substancjalny) 16 31 34 133 167-168 172 175-177 215 221 247
Szczęście 95 121-122 207 231 243
Śmierć 20 56 78 80 92 96 202 219-220 238
Świadomość (świadomy) 20-23 36 40 44 77 136-137 140 153 161 167 174 177 199 204-205 207 212 214 220 226 228 231 239 243 247
Światło 22-23 38 77 94 134 182 231
Świętość 41 174
Tajemnica (misterium) 14 17 22 26 36-38 41 44-45 56 65 78-79 86 93 108 115 120 126 163 209 236 247
Teizm 14 28-32 56 58 69-72 79-80 83 86 88 104 106 113 125 144 173 238 240
Teleologia (teleologiczny) 21-24 39 50 70 78-79 98 156 160 241
Teologia naturalna 11 12 16-18 24 31 33 42-43 62 79-80 83 86 95 104 106 144 152 161 173 206 225 245 248 252-253
Teologia (teologiczny) 16 33 46 50 82 86 93-96 144 157-158 162 164 202-203 206 209 212-214 222 243 245
Teologika 41
Teoria 22 28-29 88 97-98 100 144 173 195 236
Transcendencja (transcendentny) 15 19 29-30 32-34 44-45 59 61 67 71 79 86 100-101 107-108 110-111 121 125-126 143 155-156 162 167-168 174-175 178 203 206 226 236 239
Transcendentalia 13 98 101 118-119 123 127 138 141-142 146 180 215
Trójca Święta 13 16 19 24 58 158 162 164 202 223-225 227 237 239 241 243-248 252 254
Uniesprzecznienie 25 30 79 101 106 108 113 140 178 248
Uzasadnianie (dowodzenie) 12 14 15 17 22 26 50-51 53 76 102 104 109 112 162
Wartość 19 35 56 91 120 128 171 212 231 253
Wcielenie (Inkarnacja) 12 16-17 19-20 36 44 58-59 61-62 78 80 107 152 158 160 163-166 202-205 213 223-225 227-233 235-240 242 252-253
Weryfikacja 14 18 27
Wiara (religijna) 14 17-19 21 37-39 41-42 46 65 68 78 80 91 94-96 104-105 118 157-158 161 196 205 207 212 222-223 227 235 241
Wola (wolna wola) 39-40 42-43 56 59 98 100 103 127 141 143 162 168-171 179 181-183 208-209 226 228-229 239
Wolność 40 51 58 67 95-96 100-101 103-104 107 126 167 170 175 178 180-181 207-208 212 220 233-235
Zasady (bytu i poznania) 75 100 107 114 125 136 147
– celowości 39 98 108 119 155
– niesprzeczności 27 53 75 108 139 153 230
– racji dostatecznej 72 113-114 118
– tożsamości 108 143 145
Zbawienie 16 20 23 80 107 165 174 224
Zło 20 31 39-40 42 59 61 95 107 229 234-235 237-239 241
Znak 15 146-147 184 186-187 190 192-194 199-201 229
Życie 37 47 91 94 121-122 134 201-202 239

Summary

Logos and Truth

From the Project of Natural Theology to the Affirmative Christo-logic

In the course of the analysis undertaken in the book – emploing both the metaphysical and the christological way of recognizing the subject – we formulated some important conclusions. Characteristics of this are as follows:

(1) The existence of God is more than obvious, for it is a condition of obviousness as such (a certainty leading to the truth). That is to say, in the sphere of knowing the truth any skepticism (either global or local) decisively undermines the affirmation of God's existence as a necessary (and accordingly a personal) source for truth.

(2) St. Anselm of Canterbury's and St. Thomas Aquinas' conceptual approach justifies this finding in such a way that the first and most important goal of all cognitive operations is to know the truth (assuming the supreme category of TRUTH as an ultimate basis for verifiability).

(3) What determines the truth or makes its intrinsic veracity perceptible is the "objective obviousness" (that is, a self-evident nature focused on the objective representation). Therefore the ultimate truth (its source and objective aim) is God. Accordingly, Jesus Christ (LOGOS) is the personal criterion of truth, thus both the existence of God and the Incarnation of Christ indicate the "subjective obviousness".

The Incarnation of Jesus Christ, considered in the Christo-logical terms, determines (personally and objectively) the appropriate limits of existence. This means that the Infinite God *touches* what is absolutely finite, whereby due to his personal nature He becomes exactly the same unfailing and undoubted criterion of truth. So we can conclude that, regardless of affirmation of God which is the inherent aspect of religious adoration, in the cognitive frame only the objective criterion would be approachable. This perspective, therefore, reveals a specific *ground clearance* which is the initiative criterion indicating the subjective one. Hence the emerging proper sense of protology leads to the conclu-

sion that God, being the Creator of all entities, is the basis of obviousness, since He is the source (reason) of any rationality. He is the reason for Himself and by virtue of the creationistic activity (derived from His nature) Hi is the reason with respect to everything except Himself. For it is evident that a man by means of his unique entity *reads* and affirms the truth, which is the criterion of self-evidence and the TRUTH itself, as well as, *ipso facto*, he manifestly *reads* and affirms a Person (Incarnate) of God.

The structure of these findings leads to the conclusion that both the truth considered as a foremost cognitive value and the truth understood personally are equally a kind of *binder*, which (ontically and epistemically) embraces and personally rationalizes the whole reality. This in turn means that for the reality the truth is a basis of its intelligibility. However, this is not possible without referring to individual Person / Existence of God who is, as a result of the creationistic activity, a personal basis for all existence and truth. Referring this to the necessity and rationality of the Incarnation of the Second Person of the Trinity, we admit that the LOGOS – as the alethic basis for reality and its whole range of excellences – by its very nature exists and acts in a manner which can be expressed: (1) personally (He is a Person), (2) creationistic (He is a Person/Creator), and (3) rationally (He is a Person/Creator/Truth).

Translated by Robert Goczał