

## BOOK REVIEWS / COMPTES RENDUS / RECENZJE

Stanisław ZIEMIŃSKI SJ<sup>1</sup>

### SPÓR O ARGUMENTY NA ISTNIENIE BOGA

1. Filozoficzne argumenty na istnienie Boga nie są zawieszone w próżni, ale są osadzone w kontekście metafizycznym. Słusznie więc czyni ks. Ludwik Wciórka, Autor podręcznika *Wiedzieć, że jest Bóg*<sup>2</sup>, dokonując na stronach od 7 do 68 przeglądu zagadnień filozofii bytu w części zwanej *Preambula*. I tak w podrozdziale *Filozofia i filozofowie* rozpoczyna od przypomnienia dwóch określeń metafizyki, jakie spotykamy u Arystotelesa, mianowicie „filozofia pierwsza” oraz „teologia”<sup>3</sup>. Jest ona filozofią pierwszą, ponieważ bada zasady tego, co zostało stwierdzone w filozofii drugiej, czyli w naukach przyrodniczych; jest teologią, ponieważ zajmuje się bytem w najpełniejszym znaczeniu,

---

<sup>1</sup> Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie;  
E-mail: ziemian@jezuici.krakow.pl

<sup>2</sup> Ks. Ludwik Wciórka, *Wiedzieć, że jest Bóg*, Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu. Biblioteka Pomocy Naukowych 9, Poznań 1994, wyd. drugie poprawione, ss. 173. Autor wprowadził w stosunku do pierwszego wydania, które ukazało się w 1985 r. w Księgarni Św. Wojciecha w Poznaniu, pewne zmiany: Usunął podtytuł: *Elementy teodycei*, usunął *Krótki słownik filozoficzny* (str. 199-210), przeznaczając go do osobnej publikacji (Tom XI Biblioteki Pomocy Naukowych, wydawanych przez Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu) i dodał śródtytuły podające treść poszczególnych paragrafów.

<sup>3</sup> Należałoby uzupełnić te dwa wyrażenia trzecim, znajdującym się na początku księgi Γ, mianowicie: „nauka o bycie jako bycie”, które akcentuje uniwersalność metafizyki.

bytem boskim. Wciórka pokazuje dalej historię odchodzenia od tej arystotelesowskiej koncepcji. W filozofii nowożytnej pojawiła się tendencja stawiania przed nauką zadań praktycznych (Fr. Bacon) oraz zajmowania się wyłącznie sferą zjawiskową rzeczywistości (Galileo Galilei), z pominięciem ewentualnej „istoty rzeczy”. Podstawowym narzędziem nauki miała być matematyka. Należałoby przy tej okazji jednak zauważyć, że gdy chodzi o nowożytne przyrodoznawstwo, nie odstąpiono w gruncie rzeczy od metody naukowej opracowanej przez Arystotelesa i przedstawionej w *Analitykach wtórych*, a polegającej na tym, że najpierw ustala się statystyczne zależności między zjawiskami, a następnie szuka się dla nich głębszych racji, przy czym dużą rolę odgrywa matematyka<sup>4</sup>. Wciórka referuje dalej, że dla filozofii ważne było to, że zakwestionowano powszechny i koniecznościowy charakter pojęć i kategorii filozoficznych. Prócz tego, jak słusznie pisze Autor, nowożytna filozofia odwróciła kierunek refleksji filozoficznej: od zainteresowania samą rzeczywistością przeszła do badania podmiotu poznającego.

Ten subiektywizm spowodował zaniedbanie elementu umysłowego i zamknięcie się w obrębie zjawisk zmysłowych. Według Wciórki R. Kartezjusz za przedmiot metafizyki uznał Boga i duszę (s. 12) i w tym odszedł od Arystotelesa. Należałoby doprecyzować ten pogląd uwagą, że także Arystoteles duszę i Boga uznawał za przedmiot metafizyki jako filozofii pierwszej. Różnica zaś między nim a Kartezjuszem polegała na tym, że Stagiryta nie wykluczał z przedmiotu badań metafizycznych innych bytów, bo metafizyka była dla niego ponadto nauką o bycie jako bycie<sup>5</sup>.

Wciórka opisuje dylemat, jaki się wytworzył po Kartezjuszu: Poznanie umysłowe, za którym ten filozof się opowiadał, jest wprowadzić ogólne, ale nie ma gwarancji w doświadczeniu, zmysły zaś, na których budowali swoje poglądy J. Locke i D. Hume, kontaktują nas z rzeczywistością, nie zapewniają jednak twierdzeniom naukowym ani konieczności ani powszechności. Próba rozwiązania tego dylematu przez I. Kanta nie okazała się zbyt szczęśliwa. Kategorie umysłu, które miały gwarantować konieczność zdań naukowych, nie dotyczyły samej rzeczywistości pozapodmiotowej. Ponadto określały granice ludzkiego poznania, poza które wyjść nie można. Koncepcja taka wykluczała możliwość uprawiania metafizyki rozumianej jako poznanie rzeczywi-

---

<sup>4</sup> Por. *An. post.*, I 13, 78<sup>b</sup>35-38, 79<sup>a</sup>3-16. Arystoteles podaje tu przykład, że rany okrągłe trudniej się goją z powodu niekorzystnego stosunku obwodu do powierzchni rany.

<sup>5</sup> Por. *Met. Γ* 1, 1003<sup>a</sup>21. Że filozofia pierwsza jest nauką o Bogu, zob.: *Met. E* 2, 1026<sup>a</sup>19; *K* 7, 1064<sup>b</sup>3.

stości pozafizycznej i pozaempirycznej. Wobec tych trudnych do rozstrzygnięcia dylematów, filozofia zajęła się dziedziną znaków, skoncentrowała się na analizie logicznej struktury języka nauki. W ten sposób zawęził się zakres zagadnień filozoficznych. Tym samym filozofia idei i filozofia znaku, akcentując rolę czynników podmiotowych, przekreśliła sam sens poznania, ponieważ do jego istoty powinna należeć relacja między podmiotem i przedmiotem.

W dalszym podrozdziale *Preambuły*, zatytułowanym: *Formowanie przedmiotu metafizyki*, Wciórka nawiązuje do poglądów św. Tomasza. Tu pojawia się określenie metafizyki jako nauki o bycie jako bycie (s. 19). Można mieć jednak wątpliwości, czy prawdziwe jest wyrażenie, że metafizyka „zajmuje się bytem w świetle ostatecznych jego przyczyn lub po prostu bytem jako bytem”. Wyrażenie to sugerowałoby, że oba ujęcia przedmiotu metafizyki są synonimami lub że są alternatywne. Tymczasem obie części wyrażenia dotyczą różnych aspektów. Mówienie o ostatecznych przyczynach wskazuje na aitiologiczny aspekt metafizyki, natomiast podkreślenie „jako bytem” wskazuje na aspekt realności. W omawianiu abstrakcji odwołuje się Wciórka do Tomaszowego komentarza do dzieła Boecjusza *O Trójcy świętej*. Interpretacja jednak tego komentarza, zwłaszcza koncepcja separacji wskazuje wyraźnie, że Wciórka nawiązuje do stanowiska M. A. Krapca. To on nazywa cały proces tworzenia pojęcia bytu separacją, mimo że sam Tomasz nazywał separacją tylko sąd negatywny. Nie zostało do końca wyjaśnione, dlaczego właśnie sądy negatywne mają być niezbędne dla formowania pojęcia bytu. Wydaje się, że wskazują one tylko na wielość bytów, a raczej ją zakładają. Wielość zaś umożliwia dokonanie abstrakcji. To, że pojęcie bytu nie wyczerpuje się ani w określonych konkretnych bytach, ani w ich grupach, nie jest istotą separacji, tylko dostrzeganiem wspólnego elementu w rzeczach zasadniczo różnych, co jest charakterystyczne dla abstrakcji (s. 23). Także analiza analogii, posiadającej kluczową rolę w metafizyce klasycznej, przeprowadzona została w oparciu o poglądy lubelskiego Filozofa. Nie uzyskaliśmy tu jednak ostatecznego i jasnego obrazu, czym jest właściwie analogia bytu.

W podrozdziale *Między monizmem a pluralizmem* Wciórka wyzyskuje koncepcję analogii bytu do rozwiązania odwiecznego problemu, czy byt jest jeden czy wieloraki? Analogia ta jest możliwa pod warunkiem, że każdy byt tego świata jest złożony z dwóch niesamodzielnych czynników: istoty i istnienia. Autor nie analizuje natury tego złożenia, nie zastanawia się nad problemem jego realności, przyjmuje je jako coś uznanego w filozofii tomistycznej (s. 32). Złożenie to pojawia się jeszcze raz w podrozdziale *Powszechne właściwości bytu* (s. 35), gdzie Autor omawia transcendentalia: rzecz, jedność, coś, prawdę, dobro i piękno. Idzie przy tym za tradycją scholastyczną, unikając konfrontowania tych pojęć

z twierdzeniami współczesnych nauk przyrodniczych. Dlatego też rozważania te mają posmak aprioryzmu. Zaskakuje od strony metodologicznej definiowanie prawdy ontologicznej w odniesieniu do umysłu Bożego (s. 39-42), choć jeszcze nie przeprowadzono dowodów na istnienie Boga. Rozważania na temat dobra i zła są interesujące. Świadomie pominął Autor sprawę piękna transcendentального.

Jeszcze raz do tematu złożenia bytów z istoty i istnienia wraca Wciórka w podrozdziale *Teoria aktu i możliwości*. Skupia się w nim jednak nie na wszystkich znanych w filozofii klasycznej złożeniach, lecz na zjawisku zmiany, które zakłada złożenia. Nawiazuje przy tym do starożytnego sporu między statyzmem Parmenidesa i wariabilizmem Heraklita. W sprawie rozumienia zmiany przez Heraklita nasuwa się następująca wątpliwość: Wciórka przypisuje filozofowi z Efezu pogląd filozofów jońskich, że nieodłącznym atrybutem materii jest ruch. Wobec tego o żadnym bycie nie można powiedzieć, że jest, lecz tylko, że się staje. Nie kwestionując wariabilizmu Heraklita i nie rozstrzygając sprawy rozumienia przez niego pojęcia ruchu, wypada nam jednak przy tej okazji zauważyć, że obiektywnie biorąc, do zmian nie powinno się zaliczać ruchu przestrzennego, który słuszniej można zaliczyć do przypadłości (jakość), będących stanem materialnej substancji<sup>6</sup>. Dopiero w tej perspektywie należałoby się zastanawiać nad stosunkiem stawiania się bytów do ich trwania.

Inna wątpliwość rodzi się z faktu wiązania przez Wciórkę problematyki zmian przede wszystkim ze złożeniem bytów z istoty i istnienia. Złożenie to pozwala wyjaśnić tzw. zmiany metafizyczne (stwarzanie i unicestwianie). Do wyjaśniania jednak zmian, z jakimi mamy do czynienia na co dzień, bardziej się nadają złożenia z substancji i przypadłości oraz z materii i formy. O nich jednak Autor pisze dopiero w następnym podrozdziale. Słuszne natomiast jest wiązanie z tamtym podstawowym złożeniem sprawy ograniczenia bytów, trafne też są komentarze dotyczące poglądów na różnicę między istotą i istnieniem prezentowanych przez Idziego Rzymskiego i F. Suáreza.

Omawiając złożenie z substancji i przypadłości Wciórka pisze, że „tym, co stanowi o różnicy między substancją a przypadłością, jest odmienny sposób istnienia albo realizowania się ich bytowości”. Jak jednak należy rozumieć tę wypowiedź? Czy racja odmiennego sposobu istnienia tych korelatów zawiera się w ich istotach, czy w samych istnieniach? Moim zdaniem, sposób jest czymś, co należy do treści, czyli

---

<sup>6</sup> Por. mój art. *Ruch przestrzenny jako stan*, „Forum Philosophicum”, t. 1 (1996), s. 95-104.

istoty poszczególnych kategorii. Istnienie samo z siebie nie wnosi różnicy. Były różnią się dzięki swym istotom, a nie ich istnieniom.

Wciórka słusznie zauważył, że arystotelesowski podział przypadłości na 9 kategorii bywa w nowożytnej filozofii pomijany bądź kwestionowany. Nie podał jednak wystarczającego wyjaśnienia, dlaczego tak się dzieje i czy to negatywne nastawienie jest słuszne. Wydaje się, że powody owego kwestionowania leżą nie tylko w odmiennej od klasycznej teorii poznania, ale i w samej naturze niektórych zjawisk zaliczanych do kategorii przypadłości. Uzasadnione jest wprowadzenie przez Arystotelesa trzech pierwszych typów przypadłości (ilość, jakość, stosunek), dalsze natomiast, jak się zdaje, są zespołami innych kategorii. Np. miejsce to relacja kilku substancji posiadających wymiary. Położenie to także pewien układ relacyjny. Czas jest aspektem energii, która najprawdopodobniej należy do kategorii jakości. Posiadanie to relacja co najmniej dwóch substancji. Czynność zaś i bierność to relacja substancji do swojej energii w trakcie jej przekazywania lub odbierania.

Wciórka słusznie broni klasycznej koncepcji substancji, atakowanej przez takich filozofów, jak Locke, Hume, Berkeley i Kant. Bez przyjęcia substancji fenomeny musiałyby istnieć samodzielnie lub być właściwościami poznającego umysłu. Prowadziłoby to do skrajnego subiektywnego idealizmu (s. 59). Nie można by też zrozumieć zjawiska zmiany, która z samej swej istoty wymaga jakiegoś podmiotu posiadającego w sposób niekonieczny determinację, których może zostać pozbawiony. Interesujące jest wyjaśnienie depersonalizacji osoby (s. 61). Nie sięga ona samej substancji osoby, lecz dotyczy jej działań. Świadomość i swoboda w ich podejmowaniu może być niekiedy ograniczona. Ograniczenie to nie dotyka jednak samej istoty człowieka, czyli jego substancjalnej natury.

W podrozdziale *Elementy doktryny przyczynowości* Wciórka stosuje w analizie stosunku przyczynowego znane odróżnienie dwóch aspektów: genetycznego i przewidyistycznego. Aspekt genetyczny, którym interesuje się filozofia, polega na zależności skutku od przyczyny w istnieniu. Aspekt przewidyistyczny zaś wiąże się z fizykalnym aspektem stosunku przyczynowego i wyraża się w tezie, że „w rzeczywistości fizycznej [...] tym samym przyczynom w tych samych warunkach odpowiadają te same skutki” (s. 67). Zdaniem Wciórki, filozof nie musi się zajmować problemem determinizmu przyczynowo-skutkowego; wystarczy, że stwierdzi przyczynową zależność genetyczną. Unika on wtedy wikłania się w spory między różnymi szkołami interpretującymi teorię kwantów (ortodoksyjną, indeterministyczną oraz nieortodoksyjną, uznającą determinizm wynikający z ukrytych parametrów). Moim zdaniem, spór ten trzeba jednak rozstrzygnąć, ponieważ ma on poważne implikacje filozoficzne, szczególnie gdy idzie o wyjaśnienie natury osobliwości kosmologicznych. Niektórzy zwolennicy interpretacji ortodoksyjnej

negują na jej podstawie potrzebę aktu stwórczego ze strony Boga, przyjmując autokreację masy i energii na zasadzie tzw. fluktuacji próżni (S. Hawking, A. Linde)<sup>7</sup>. Interpretacja ortodoksyjna ontologiczna, bo negująca istnienie ukrytych parametrów, szczególnie miejsca i pędu, jest wynikiem neopozytywistycznej koncepcji poznania, według której to, czego się nie doświadcza bezpośrednio, nie istnieje. Nie wyjaśnia ona też, skąd się bierze determinizm na poziomie makroskopowym oraz na czym opierają się prawidłowości statystyczne, jeśli nie mają, według tej interpretacji, fundamentu na poziomie mikroskopowym.

2. Przejdźmy do omówienia rozdziału II pt. *Argumenty Tomasza z Akwinu*. W podrozdziale *Filozoficzne podstawy problematyki Boga* Autor wskazuje na różnice między filozoficznym a religijnym podejściem do Boga. Filozofia ma charakter przedmiotowy: obiektywizuje ona Boga; w religii na pierwsze miejsce wysuwa się podmiot: jest ona związkiem dwojga osób. Wciórka nie zaprzecza potrzebie poznania także w religii, ale w niej nie jest ono elementem najbardziej istotnym.

Wiele miejsca poświęca poznański Filozof tradycyjnym formom argumentacji za istnieniem Boga, skodyfikowanym przez św. Tomasza z Akwinu. Porównując sformułowanie argumentu z ruchu w *Sumie przeciw poganom* ze sformulowaniem w *Sumie Teologicznej*, stwierdza, że to pierwsze trzyma się zbyt fizyki Arystotelesa, natomiast drugie jest dojrzsze, bo ogólniejsze. Wciórka słusznie zaznacza, że sama zjawiskowa strona ruchu nie stanowi wystarczającego aspektu uzasadniania. Należy „wskazać racje uzasadniające bytowy charakter zjawiska ruchu” (s. 75). Autor nie przeprowadza jednak analizy statusu bytowego zmian w świecie. Do zmian zdaje się zaliczać także ruch przestrzenny. Dyskusję nad ruchem przestrzennym i nad prawdziwymi zmianami przeprowadziłem w kilku artykułach oraz w książce pt. *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*. Kraków 1995. Stwierdzam w nich, że ruch przestrzenny nie spełnia definicji zmiany, nie podlega więc zasadzie: *Quidquid movetur, ab alio movetur*. W konsekwencji nie nadaje się na punkt wyjścia argumentu ze zmian. Należy więc szukać innego faktu, który by potrzebował wyjaśnienia poza sobą. Moim zdaniem, takim faktem jest przechodzenie Wszechświata ze stanu uporządkowania do stanu chaosu.

W komentarzu do drugiej drogi św. Tomasza Wciórka zastosował wspomniane wyżej odróżnienie przewidystycznego (deterministycznego)

---

<sup>7</sup> Zob. mój artykuł: *Filozoficzne implikacje ortodoksyjnej interpretacji teorii kwantów*, „Forum Philosophicum”, t. 3 (1998), 77-95. Por. *Samopomnażający się Wszechświat inflacyjny*, „Świat Nauki (Scientific American)” wydanie polskie, styczeń 1995, n. 1 (41), s. 32-39.

oraz genetycznego aspektu przyczynowości. Jego zdaniem, tylko ten drugi aspekt ma znaczenie w tej argumentacji. Aspekt pierwszy – przyrodniczy, związany z treścią skutku i przyczyny, różni się od drugiego – filozoficznego przede wszystkim tym, że ten ostatni dotyczy istnienia. Są jednak zdaniem Wciórki między nimi jeszcze inne różnice.

Pierwsza różnica: Związek przyczynowo-skutkowy w aspekcie przyrodniczym, aby służyć przewidywaniu, musi być jednoznaczny. Tymczasem wpływ przyczyny na skutek w aspekcie istnienia realizuje się w każdym wypadku nieco inaczej, czyli w sposób analogiczny (s. 80). Nasuwają się tu dwie uwagi: 1. Przewidywanie jest możliwe w deterministycznie określonym związku przyczynowym. Determinizm został jednak zakwestionowany w ortodoksyjnej interpretacji teorii kwantów, o czym wspomniano wyżej. Należałoby więc zbadać zasadność tejże interpretacji. 2. Druga uwaga dotyczy sprawy analogii. Zarówno owa jednoznaczność, jak analogia dotyczą różnych spraw. Relacja jednoznaczności zachodzi między skutkiem i przyczyną. Mówimy w tym wypadku o tzw. synonimii przyczynowo-skutkowej. Natomiast analogia, o której pisze Wciórka, zachodzi między różnymi parami: skutek-przyczyna. Dotyczy różnych typów wpływu przyczynowego, czyli udzielania istnienia.

Druga różnica: Przyrodnicza zasada przyczynowości jest, zdaniem Wciórki, uwikłana w kategorie czasowe. Przyczyna jest mianowicie czasowo wcześniejsza od skutku. W aspekcie filozoficznym moment czasu nie odgrywa roli. Istotne jest tu pierwszeństwo co do natury, przyczyny w stosunku do skutku. Nie ma skutku bez przyczyny. I ta sprawa, moim zdaniem, wymaga kilku doprecyzowań. Rozważania Autora poruszają się mianowicie w sferze ogólników, jeśli już nie w sferze konwencjonalnych pojęć. Brak jest oparcia o konkretne przykłady. Trudność polega tu na tym, że przyczynowanie, jakiego doświadczamy w codziennym życiu, zawsze posiada charakter czasowy. Być może dałoby się udowodnić, że w sferze działań duchowych element czasu nie występuje. Analiza jednak aktów duchowych jest bardzo trudna. W podtekście rozważań Wciórki wyczuwa się, że chodzi mu stale o oddziaływania energetyczne, zwane w fizyce zdarzeniami, o których wypowiada się wspomniany raz po raz przez Autora H. Reichenbach (s. 81). Otóż aby sensownie mówić o następstwie czasowym takich zdarzeń, trzeba przejść z płaszczyzny mikroskopowej, elementarnej, na płaszczyznę makroskopową, w dziedzinę zbiorów. Tylko tam ma sens tzw. strzałka czasu, wyznaczająca kierunek od przeszłości do przyszłości. W zdarzeniach elementarnych natomiast nie ma upływu czasu. Jest tylko trwanie.

Przeniesienie rozważań z aspektu fizykalnego przyczynowości na aspekt filozoficzny jest wskazane, ale jak już wspomniano wyżej, znów

brak jest w rozumowaniu Wciórki analizy konkretnych przykładów, a takie byłyby potrzebne, aby argumentacja nie była aprioryczna.

Kluczowym warunkiem poprawności trzeciej drogi św. Tomasza jest odpowiednie rozumienie terminu „przygodność” lub „możliwość”. Według św. Tomasza kryterium przygodności jakiegoś bytu jest jego powstawanie lub zanikanie, interpretowane jako uzyskiwanie lub utrata istnienia przez istotę tego bytu. Miałoby to świadczyć o realnej różnicy między tymi elementami, a konsekwentnie o ich niekoniecznym powiązaniu z sobą. Obecność istnienia w bycie przygodnym wynikałaby więc nie z jego istoty, ale musiałaby być wyjaśniana wpływem przyczyny zewnętrznej w stosunku do owego bytu. Ostatecznie dochodziłoby się do pierwszej przyczyny, czyli do Absolutu. To rozumowanie, które Wciórka przeprowadza zgodnie z myślą Tomasza, byłoby słuszne, gdyby prawdziwa była teza, że powstawanie i zanikanie to rzeczywiście odpowiednio uzyskiwanie i utrata istnienia. Wydaje się jednak, że powstawanie i zanikanie, o jakim mówi św. Tomasz, to zmiana substancjalna, a nie powstawanie będące korelatem aktu stwarzania, ani nie zanikanie, będące korelatem aktu unicestwienia. W zmianie zaś substancjalnej nie dochodzi do unicestwienia absolutnego. Jest tylko nowy, radykalnie różny układ części<sup>8</sup>.

Wciórka słusznie podkreśla konieczność przyczyny dla zaistnienia bytu przygodnego. Zaistnienie bowiem jest skutkiem wymagającym działania przyczyny. Czy jednak w takim ujęciu trzecia droga nie sprowadza się do drugiej, w której także mowa jest o związku przyczynowym? Autor wprowadzie usiłuje pokazać, że także po zaistnieniu byt przygodny pozostaje zależny od przyczyny. Zasada przyczynowości, jego zdaniem, dotyczy „nie tylko momentu samego zaistnienia, lecz również trwania bytu przygodnego w istnieniu” lub „trwania w akcie istnienia” (s. 85). Zdanie to jednak nie jest wystarczająco uzasadnione. Brzmi raczej jak deklaracja<sup>9</sup>. Dalsze rozważania Wciórki na temat zasady racji dostatecznej niczego tu nie zmieniają, bo dotyczą tylko sporu o jej genezę (między idealizmem kantowskim a realizmem tomistycznym). Należałoby raczej rozstrzygnąć sprawę zasięgu tej zasady (kategorialny czy transcendentálny?) oraz odpowiedzieć na pytanie, jakiego typu fakty wymagają wyjaśnienia, czyli podania racji, a jakie są samozrozumiałe.

---

<sup>8</sup> Por. S. Ziemiański, *Próba reinterpretacji „trzeciej drogi” św. Tomasza z Akwinu*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 13 (1977) n. 2, s. 157-8.

<sup>9</sup> Propozycję takiego uzasadnienia przedstawiłem w cytowanym wyżej art. *Próba interpretacji „trzeciej drogi” św. Tomasza z Akwinu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 13 (1977) n. 2, s. 145-161 oraz w art. *Spór o przygodność*, „*Forum Philosophicum*” t. 2 (1997), s. 255-260, gdzie za kluczowe kryterium przygodności uznana została relacja jednoznaczna między składnikami bytu.

Komentując czwartą drogę św. Tomasza, Wciórka podkreśla konieczność uwzględnienia w jej interpretacji teorii partycypacji. Wyróżnia dwie odmiany partycypacji: arystotelesowską – przez złożenie oraz platońską – przez podobieństwo. Zdaniem Wciórki, Tomasz brał pod uwagę obydwie razem. Autor jednak nie wyłożył jasno roli, jaką pełni partycypacja przez złożenie w argumentacji za istnieniem Boga. Omawiając zaś partycypację przez podobieństwo, bierze pod uwagę tylko transcendentalia: prawdę, dobro i byt jako doskonałości ustopniowane. Nie tłumaczy przy tym, na czym polega to ustopniowanie, jaka jest miara realizowania się tych doskonałości, dlaczego rozproszone doskonałości miałyby pochodzić od jednej przyczyny? To byłoby oczywiste w wypadku bytów, które powstają przez rodzenie, czyli u istot żywych, natomiast mniej oczywiste byłoby to w wypadku bytów nieożywionych. W końcu Wciórka stwierdza, że „czwarta droga jest właściwie modyfikacją argumentu z przyczynowości sprawczej” (s. 90). W takim razie sprowadzałaby się do drugiej drogi. Dlaczego jednak Tomasz traktuje tę argumentację jako osobną drogę?

W omawianiu piątej drogi Wciórka w trosce o czystość metodologiczną rozważań i by uniknąć wikłania się w spory interpretacyjne, z góry rezygnuje z odwoływania się do przyrodoznawstwa. Przechodzi więc od razu na płaszczyznę filozoficzną. Przyczynę celową (lub cel) określa jako „idealne dobro, z powodu którego coś się dzieje” (s. 93). Aby uniknąć niebezpieczeństwa antropomorfizacji natury Boga, bierze pod uwagę nie tzw. celowość działającego, lecz celowość dzieła. „Stały i kierunkowy sposób działania przyrody, wyrażający się w odkrywanych przez naukę prawach jest więc punktem wyjścia argumentu z celowości. [...] Filozofia [...] pyta, dlaczego działanie przyrody jest takie właśnie, jaka jest tego racja?” (s. 94). Odpowiedzi, zdaniem Wciórki, mogą być dwie: przypadek lub Myśl Twórcza. Przypadek jednak nie jest racją wystarczającą praw przyrody, nie wyjaśnia ich stałości. Sama przyczyna sprawcza także nie wystarcza. Trzeba wyjaśnić jej zdeterminowanie do wywołania określonego skutku. W połączeniu z faktem przygodności świata prowadzi to do przyjęcia Myśli Twórczej, czyli Boga.

Rozumowanie Wciórki nie wydaje się poprawne. Po pierwsze, obok przypadku i Myśli Twórczej można dla wyjaśnienia stałości praw natury przyjąć coś trzeciego: konieczność. Prawa przyrody są stałe, ponieważ są wyrazem koniecznych natur lub istot poszczególnych bytów. Natury te działają w sposób określony i w taki też sposób reagują na działanie. Po drugie, przyczyny sprawczej nie trzeba osobno determinować. Z racji swej tożsamości działa ona w sposób określony. Można więc na podstawie teraźniejszego stanu i układu substancji przewidywać

przyszłe skutki i rekonstruować przeszłe zdarzenia<sup>10</sup>. Wciórka ma zresztą specyficzne podejście do kierunkowości działań przyrody. Za Szkołą Lubelską traktuje zwrot wektora ruchu przestrzennego jako kierunek przemian czy procesów. Uważa, że ten kierunek jest czymś obcym dla samej zmiany i że dlatego wymaga racji zewnętrznej. Otóż te założenia nie są słuszne. Ruch przestrzenny lub zespół takich ruchów, zwane procesem, nie są zmianami. Są to stany przypadłościowe substancji, a ich zwrot jest jedną z cech, należącą do tożsamości ruchu. Same z siebie więc te stany są zdeterminowane, nie potrzebują zatem ingerencji z zewnątrz. Przywoływanie zaś przez Wciórkę czynnika przysposobienia do działania celowym świadczy o niesamodzielności rozumowania teleologicznego w takim ujęciu. Wydaje się, że sama analiza działania, bez odniesienia się do faktów celowości biologicznej nie prowadzi do Myśli Twórczej<sup>11</sup>.

3. Interesujące są rozważania Wciórki na temat tzw. argumentu ontologicznego w sformułowaniu św. Anzelm, R. Descartesa i G. W. Leibniza. Wskazuje on na ukryty w ich podejściu błąd traktowania istnienia jako elementu podobnego do istoty, który w bycie można do niej dodawać lub od niej odejmować, nazwijmy to – w płaszczyźnie poziomej. Tymczasem istnienie w stosunku do istoty stoi jakby ponad nią, na innym piętrze wartości. Ono istotę uaktualnia, a nie wzbogaca w nową cechę. Błąd argumentu ontologicznego nie polega więc tylko na nieuprawnionym przechodzeniu z porządku myślnego do rzeczywistego, ale ponadto na pewnych nieuzasadnionych rozstrzygnięciach ontologicznych.

Krytyka metafizyki i związanych z nią argumentów na istnienie Boga przeprowadzona przez I. Kanta i pozytywistów została przez Wciórkę zreferowana, ale niczym nie zrównoważona. Natomiast w woluntaryzmie Kanta, intuicjonizmie B. Pascala, w fideizmie P.D. Hueta i tradycjonalizmie L. de Bonalda, F.R. Lammenais'go, J. Ventury, oraz w sentymentalizmie J.J. Rousseau, T. Reida, F.E.D. Schleiermachera i R. Otto Wciórka dostrzega pewną słuszną tendencję, mianowicie uwzględnienie czynników pozaracjonalnych w zjawisku religii (s. 114).

4. Także w krytyce argumentów przyrodniczych Wciórka idzie po linii metodologicznych zastrzeżeń Kanta i pozytywistów (doświadczenie

---

<sup>10</sup> Nie wchodzimy w tym miejscu w problematykę indeterminizmu przyczynowego związaną z ortodoksyjną interpretacją teorii kwantów, o czym mówiliśmy wyżej.

<sup>11</sup> W podręczniku *Teologia naturalna* (s. 117, 207-239) zaproponowałem inną drogę: Po wyeliminowaniu przypadku oraz konieczności jako alternatywnych czynników wyjaśniających wskazałem na Myśl Twórczą, która dopasowuje elementy nie nastawione na siebie wzajemnie z natury, tak by stanowiły razem funkcjonalną całość.

zmysłowe nie dosięga Boga). Samo podejście przyrodnicze nie doprowadza do Boga. Dojść można do Niego tylko na drodze refleksji filozoficznej nad danymi doświadczenia. Na czym jednak polega ta refleksja, próżno u Wciórki szukać.

W podrozdziale *Argument ze wzrostu entropii w świecie* należałoby wprowadzić małe korekty: Wciórka pisze, że ciepło uważa się za najbardziej pierwotną formę energii. Nie jest to ściśle. Ciepło jest formą energii rozproszanej, rozdzielonej na wiele cząsteczek, poruszających się w różnych kierunkach. Nie jest też ściśle powiedzenie, że przy przemianie ciepła na pracę i odwrotnie „początkowa [...] ilość ciepła nie jest równoważna jego ilości końcowej”. [...] „Pewna jego część jakby gdzieś się ulotniła” (s. 118). Otóż suma energii w świecie jest stała. W procesie wzrostu entropii nie ulatnia się energia, ale zmienia się jakość tej energii. Z energii uporządkowanej staje się energią chaotyczną, zhomogenizowaną, zdegradowaną. Nie można też mówić, że „stan śmierci termicznej kosmosu” miałby „polegać na całkowitym bezwładzie i bezruchu świata” (s. 119). Śmierć cieplna nie jest bezruchem, ale takim rozdrobnieniem ruchu, czyli energii, że za jej pomocą nie można wykonać pracy makroskopowej.

Wciórka kapitułuje przed fizyką i kosmologią relatywistyczną, nie wchodząc z nimi w dyskusję. Nie odpowiada na wysuwane przez fizyków argumenty. Na zarzut R. Millikana i M. Smoluchowskiego, że promieniowanie kosmiczne równoważy wzrost entropii (s. 120), można odpowiedzieć, że może się to dziać na małą skalę, w niektórych regionach, np. na ziemi, ale równocześnie to samo promieniowanie uczestniczy we wzroście entropii na znacznie większą skalę kosmiczną. L. Boltzmann sugeruje, że prawo wzrostu entropii ma wartość statystyczną (prawdopodobieństwową), że więc posiada wyjątki. Owszem, teoretycznie biorąc, istnieje możliwość zmniejszenia się entropii w jakimś układzie, ale szansa ta przy dużych zbiorowiskach cząstek jest znikomo mała, bliska zera. Praktycznie więc w świecie normalnie nie występuje. Według kosmologii relatywistycznej tylko niektóre procesy kosmiczne nie doprowadzają do stanu równowagi. Ostatecznie jednak stan ten jest nie do uniknięcia<sup>12</sup>.

Ekspansja świata nie dlatego „musi mieć swój kres”, że „nie może przekroczyć prędkości światła”, jak wg Wciórki twierdził A. Eddington (s. 122), bo ekspansja może odbywać się też ze stałą prędkością w nieskończoność, jeśli energia potencjalna grawitacji nie przeważa nad

<sup>12</sup> Por. S. Ziemiański, *Prawo wzrostu entropii w kosmologii relatywistycznej*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, 1988, Kraków 1989, s. 152.

energiją kinetyczną ucieczki, tzn. jeśli gęstość  $\rho$  Wszechświata jest niższa od krytycznej. W koncepcji R. Ch. Tolmana dopuszczalne są cykle odwracalne: ekspansja – kontrakcja, ale obecnie mówi się o cyklach o coraz większych amplitudach rozszerzania się Wszechświata, asymptotycznie zmierzających do wartości nieskończonej w modelu pustego Wszechświata (o gęstości  $\rho$  bliskiej 0). Wciórka nie odróżnia też czasowego trwania pewnej struktury od casowego trwania materii (s. 123). Tymczasem nie jest wykluczone, że struktura Wszechświata jest czasowa, a materia wieczna, choć zawsze zależna od Absolutu.

Wciórka referuje konkurencyjną dla modelu ewolucyjnego Wszechświata hipotezę stanu stałego (steady state theory), dopuszczającą samostwarzanie materii, stwierdzając, że ma ona coraz mniej zwolenników (s. 124). Można dodać, że faktem, który przesądził o jej odrzuceniu było odkrycie w 1964 r. przez A. Penziasa i R. Wilsona tzw. promieniowanie tła<sup>13</sup>. Zauważmy jednak, że gdyby nawet teoria stanu stałego była prawdziwa, samostwarzanie materii byłoby sprzeczne z zasadą racji dostatecznej, a gdyby się okazało, że stwarzanie aktualnie zachodzi, to wymagałoby ono przyjęcia Stwórcy, czyli wprowadzenia Boga jak gdyby tylnymi drzwiami. Wciórka bardzo ostrożnie podchodzi do problemu tymczasowości hipotez przyrodniczych, nie wykluczając budowania argumentów za istnieniem Boga w oparciu o zjawiska realnego świata. Zjawiska takie, jak wzrost entropii i ekspansja Wszechświata byłyby przejawami przygodności i należałoby do nich zastosować filozoficzne metody wyjaśniania, prowadzące do przyjęcia istnienia Boga (s. 125). Można się z takim stanowiskiem poniekąd zgodzić. Zauważyć trzeba na marginesie tych rozważań, że mimo modyfikacji teorii naukowych, a nawet czasem ich odrzucania, zachowuje się w naukach przyrodniczych pewne trwałe nie kwestionowane jądro (hard core), które wszyscy uznają.

Z dużą dozą krytycyzmu podchodzi Autor do argumentacji proponowanej przez P. Teilharda de Chardin SJ. Zdaniem Wciórki nie ma ona waloru ściśle naukowego, a raczej ma charakter apologetyczny, służąc do wykazania, że idea Boga nie jest sprzeczna z postulatami nauk przyrodniczych i że może ona sprzyjać twórczości naukowej.

5. W rozdziale IV pt.: *Argumenty z życia duchowego człowieka* przedstawia Wciórka próby uzasadniania istnienia Boga na podstawie faktów związanych z naturą człowieka: obecność w umyśle ludzkim wiecznych idei (s. 131-5), świadomość prawa moralnego (s. 135-9) oraz pragnienie szczęścia doskonałego (s. 139-143).

---

<sup>13</sup> Zob. T. M. Sierotowicz, *Mikrofalowe promieniowanie tła jako experimentum crucis w kosmologii?* „Teksty i Studia” nr 28, Kraków 1993, szczególnie strony 201-205.

Argument ideologiczny, moim zdaniem nie jest przekonujący, choć proponuje go wielu wybitnych filozofów, jak św. Augustyn, G.W. Leibniz, Fr. Sawicki. Matematyczność świata jest faktem, który sam z siebie nie wymaga dalszego wyjaśnienia. Obecność zaś idei koniecznych w umyśle ludzkim tłumaczy się bądź to procesem abstrakcji z rzeczywistości, bądź procesem konstrukcji systemów formalnych uwzględniającym rygory logicznego myślenia, które na swój sposób realizują transcendentalne zasady bytu.

Bardziej przekonująco przedstawia Wciórka argument ze świadomości prawa moralnego. Odwołuje się przy tym do etnologii, która nie potwierdza ewolucjonistycznej genezy moralności. Istotnym aspektem argumentu jest fakt poczucia zależności człowieka od normy moralnej. Ta zależność świadcząca o przygodności człowieka domaga się przyjęcia istnienia Boga jako przyczyny absolutnej. Dodać by można – Boga jako Prawodawcy.

Główną ideą argumentu eudajmonologicznego jest stwierdzenie, że w człowieku istnieje dystans między tym, czym jest, a tym, czym powinien być i kim chciałby być. Wciórka widzi w tym fakcie przejaw zależności człowieka. Bez przyjęcia istnienia Boga ta tendencja człowieka byłaby irracjonalna. W zasadzie słuszną linię rozumowania można by pogłębić przez dokładniejszą analizę duchowej natury człowieka, otwartej na wszelką prawdę i wszelkie dobro.

6. W rozdziale V na temat roli intuicji w poznaniu Boga przedstawił Wciórka panoramę poglądów takich nowożytnych filozofów, jak: J. H. Newman, M. Scheler, H. Bergson, K. Jaspers. Zwrócił uwagę zwłaszcza na filozoficzne uwarunkowania metody intuicji, z których najważniejsze jest to, że problem Boga angażuje całego człowieka wraz z jego dążeniami i uczuciami<sup>14</sup>.

Na zakończenie Wciórka omówił krótko problem przymiotów Bożych oraz stosunek dwóch koncepcji Boga: filozoficznej i religijnej. Trafnie zauważył, że filozoficzny obraz Boga jest fragmentaryczny i mieści się w koncepcji religijnej. Boga filozofii i Boga religii charakteryzują odmienne racje formalne. W filozofii Bóg jest racją bytu, w religii Bóg jest osobą nawiązującą kontakt z człowiekiem. Bytowo jest to jeden i ten sam Bóg.

7. Podsumowując, spróbujmy sporządzić bilans pozytywów i negatywów książki Ludwika Wciórki. Mocną stroną Wciórki jest dobra orientacja wśród poglądów nowożytnych filozofów. Szczególnie wartościowe są końcowe rozdziały książki, zwłaszcza porównanie dwóch koncepcji

---

<sup>14</sup> Na rolę czynników pozaracjonalnych w poznawaniu istnienia zwrócił uwagę Wciórka wcześniej na str. 114.

Boga: filozoficznej i religijnej. Słabszą stroną podręcznika jest opracowanie i prezentacja metafizyki klasycznej. Autor nie pokazał mianowicie, jak jest jeszcze możliwa metafizyka po Kancie. Nie ustosunkował się do zarzutów M. Heideggera, który klasyczną filozofię Boga nazywa onto-teologią, sprowadzającą jakoby Boga do rzędu bytów ograniczonych. Świadomie nie wszedł w dyskusję z fizyką współczesną, mimo że np. kosmologia relatywistyczna i teoria kwantów są wyzyskiwane w celu negacji potrzeby istnienia Boga Stwórcy dla wyjaśnienia świata. Brak konkretnych przykładów w przedstawianiu argumentów św. Tomasza sprawia wrażenie aprioryzmu.

W sumie książka *Wiedzieć, że jest Bóg* nie wydaje się być ostatnim słowem w filozofii Boga, ale może być materiałem do dalszych przemyśleń. Obecny artykuł ma na celu sprowokowanie dyskusji, która by przybliżyła rozwiązanie sporu o argumenty na istnienie Boga.

**Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ**

## **STREIT UM DIE ARGUMENTE FÜR DIE EXISTENZ GOTTES**

### **Zusammenfassung**

Der Artikel will einen Beitrag zur Diskussion über die Argumente für die Existenz Gottes leisten. Zum Ausgangspunkt dient dabei ein Handbuch, das im Jahre 1994 (zweite verbesserte Auflage) unter dem Titel: *Wissen daß Gott existiert* veröffentlicht wurde. Der Verfasser Ludwig Wciórka, ist Professor an der Päpstlichen Theologischen Akademie in Posen. Nach einem Grundriß der klassischen Metaphysik, präsentiert er eine Reihe Argumente für die Existenz Gottes. Er fängt mit den *Quinque viae* des hl. Thomas von Aquin an. Dann stellt er kritisch die sogenannten naturwissenschaftlichen Argumente dar. Er fügt die Argumente aus dem Geistesleben des Menschen hinzu, besonders aus seinem Willen und seinen Emotionen. Schließlich, am Ende seines Traktats, fragt er nach dem Unterschied zwischen einer philosophischen und einer religiösen Gottesidee und stellt fest, daß sie sich in ihrem formalen Aspekt unterscheiden: Gott der Philosophie ist der Grund jedes Seins, Gott der Religion ist eine Person, die in einer Dialog-Relation zu dem Menschen steht. In Wirklichkeit existiert nur ein Gott, der in der Philosophie als überzeitlicher, in der Religion als geschichtlich sich offenbarender betrachtet wird.

Ludwig Wciórka verzichtet mit Absicht auf die Ergebnisse der Naturwissenschaften als einen eventuellen Ausgangspunkt der Argumente. Seine Analysen sind deshalb zu allgemein und klingen apriorisch. Wünschenswert wären konkrete Beispiele, durch welche die allgemeinen Betrachtungen eingehender klargemacht werden könnten. Im Buch fehlt eine ausführliche Diskussion mit der Stellung von Kant und Heidegger zur Sache der Metaphysik und zur sogenannten Onto-theologie. Diese ausführlichen kritischen Bemerkungen wollen keineswegs dem Buch von L. Wciórka den ihm gebührenden Wert absprechen, sondern sie wollen bloß zur weiteren Diskussion um die Argumente für die Existenz Gottes anmuntern.