

DARIUSZ ŁUKASIEWICZ

STANISŁAWA JUDYCKIEGO
FILOZOFIA METAFIZYCZNEGO OPTYMIZMU

WPROWADZENIE

W niniejszym artykule zamierzam wskazać na te składniki niezwykle zróżnicowanej tematycznie twórczości Stanisława Judyckiego, które stanowią fundament jego filozofii metafizycznego optymizmu¹. Sam filozof nigdzie, o ile mi wiadomo, takiej nazwy nie stosuje, ani też nie spotkałem jej w dość licznych dyskusjach i polemikach poświęconych głoszonemu przez niego poglądom. Przez metafizyczny optymizm rozumiem pogląd, że wszystko będzie dobrze, w szczególności że wszelkie zło zostanie unicestwione lub przemienione w dobro. Optymizm metafizyczny nie implikuje sądów, że wszystko jest dobrze, było dobrze w przeszłości lub że ogólny bilans dobra i zła w kosmosie jest obecnie korzystny dla dobra. Optymizmowi metafizycznemu towarzyszy też związany z nim optymizm epistemiczny. Optymizm epistemiczny wyraża się w zaufaniu do rzetelności ludzkich władz poznawczych (pamięci, inferencji, percepcji, intuicji). Epistemiczny optymizm Judyckiego obejmuje również poznanie spekulatywne i nie wyklucza możliwości, iż poznanie spekulatywne trafnie ujmuje niektóre aspekty bytu absolutnego (Absolutu). Jedynym warunkiem koniecznym i wystarczającym optymizmu metafizycznego i epistemicznego jest istnienie bytu wszechmocnego oraz doskonale dobrego,

* Prof. dr hab. DARIUSZ ŁUKASIEWICZ — Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Wydział Filozofii, Katedra Logiki i Ontologii; adres do korespondencji: ul. Ogińskiego 16; e-mail: dlukas@ukw.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4442-6372>

¹ O poglądach Stanisława Judyckiego pisałem już kilkakrotnie, w szczególności w artykule recenzyjnym książki *Bóg i inne osoby* z 2011 r. oraz w tekście polemicznym z 2013 r. Po latach pewne wątpliwości, dotyczące zwłaszcza dowodu *causa totalis*, wydają mi się niezasadne, a z trudności największą nie wydaje mi się, jak kiedyś, problem zła, a konieczność Wcielenia.

czyli w języku filozofii i teologii — istnienie Boga. Żadnych innych racji optymizmu nie ma, stąd, gdyby mogło być tak, że Bóg nie istnieje, a istnieje coś innego, jedynie słusznym poglądem w kwestii aksjologicznego stanu świata byłby skrajny pesymizm lub nihilizm².

Zanim omówię główne przesłanki metafizycznego optymizmu obecne w filozofii Judyckiego, naszkicuję bardzo ogólnie i syntetycznie historyczne i metafizyczne tło jego twórczości. W historii filozofii polskiej nie brakowało myślicieli religijnych niestroniących od podejmowania zagadnień teologicznych, a zarazem ryzykujących przekroczenie granicy obowiązującej ortodoksji. Można tu wspomnieć o spekulatywnych filozofach ukształtowanych przez niemiecki dziewiętnastowieczny idealizm, takich jak Bronisław Trentowski, Karol Libelt czy August Cieszkowski. Metafizycznej brawury nie brakowało też, a może nawet w szczególności, różnym przedstawicielom dziewiętnastowiecznego mesjanizmu i dwudziestowiecznego neomesjanizmu. Myśliciele ci jednak byli do pewnego stopnia skazani na korzystanie z narzędzi filozoficznych nie najwyższej jakości. Trudno bowiem, mimo pewnych niezaprzeczalnych zalet, uznać filozofię Fichtego, Schellinga i Hegla za wzorzec porządnej i rzetelnej filozofii. Poza tym polska myśl metafizyczna głównego nurtu cechowała się silnym zaangażowaniem politycznym, co jest z pewnych powodów zrozumiałe, ale nabierając charakteru narodowego, traciła wymiar uniwersalny, popadając nieraz w naiwny utopizm lub pesymizm historiozoficzny wyrastający z zakończonych fiaskiem prób zdobycia politycznej niepodległości. W wieku XX, w okresie międzywojennym powstała w Polsce filozofia nowego typu, mianowicie filozofia analityczna. Jej fundatorem był Kazimierz Twardowski, a rozwinęli ją jego uczniowie, których działalność dała podstawę dla uformowania się ruchu filozoficznego nazywanego dziś Szkołą Lwowsko-Warszawską. Główną domeną badawczą tej Szkoły była na początku deskryptywna psychologia i ontologia, a potem matematyczna logika. W Szkole Lwowsko-Warszawskiej stosowano dwie metody analizy filozoficznej. Pierwszą była metoda korzystająca bezpośrednio z narzędzi logiki matematycznej (analiza formalna), drugą zaś była analiza nieformalna, konceptualna. W tej analizie wykorzystywano dane doświadczenia wewnętrznego (introspekcji), a także uznawano intuicje aksjologiczne, zwłaszcza

² Skrajnym pesymistą był polski filozof Bogusław Wolniewicz. Odrzucał on istnienie Boga a zarazem dostrzegał trwałą i stale działającą siłę pochodzenia kosmicznego, którą nazywał diabłem i identyfikował ją z miłością zła, której komponentami były zła wola i zła radość. Zła radość była bezinteresowną radością z faktu, że komuś dzieje się źle (WOLNIEWICZ 1993, s. 214). Istnieją interesujące podobieństwa między koncepcjami Judyckiego a Wolniewicza, ale trudno je tu omawiać. Poza tym, zachodzi między nimi fundamentalna różnica i dotyczy ona istnienia i natury Boga. Wolniewicz był ateistą, choć sympatyzującym z katolicyzmem, ale też z pewną sekularystyczną formą manicheizmu, którą nazywał „diteizmem”.

moralne, za rzetelne dane empiryczne dające podstawę do formułowania sądów wartościujących, intersubiektywnie sprawdzalnych i komunikowalnych. Analizę nieformalną uprawiał sam Twardowski, ale też Władysław Tatarkiewicz, do pewnego stopnia Tadeusz Czeżowski i Tadeusz Kotarbiński, by podać tylko kilka przykładów. Najważniejsze zagadnienia metafizyczne, takie jak istnienie i natura Boga, istnienie nieśmiertelnej ludzkiej duszy podjęli, stosując środki logiki matematycznej, członkowie Koła Krakowskiego (Józef M. Bocheński, ks. Jan Salamucha, Stanisław Drewnowski, Bolesław Sobociński). Wspomnieć trzeba, że ks. Salamucha dokonał formalizacji dowodu kosmologicznego Tomasza z Akwinu, Bocheński zaś sformalizował argument Akwinaty za istnieniem duszy niematerialnej. Wybuch drugiej wojny światowej, ale też nieprzychylna reakcja niektórych przedstawicieli środowisk katolickich, zatrzymały rozwój metafizyki teistycznej sięgającej po najnowsze zdobycze logiki i matematyki. Niemniej jednak działalność Koła Krakowskiego, choć krótka, była próbą mierzenia się z największymi tematami filozofii, próbą wolną od mistycyzmu i irracjonalizmu odrzucającego zasady logiki. Próba ta spełniała postulaty jasnego, precyzyjnego wysławiania się i rzetelnego, opartego na logice uzasadniania stawianych tez. Problematyka teologiczna była naturalnie również obecna w ramach różnych odmian neotomizmu³. Ontologię fenomenologiczną w wieku dwudziestym uprawiał Roman Ingarden. Głównym zagadnieniem, jakim się zajmował, był sposób istnienia świata w relacji do czystej świadomości. Ingarden stosował zarówno metodę wglądu fenomenologicznego w zawartość idei oraz kombinatorykę pojęciową pozwalającą generować możliwe stanowiska ontologiczne. Do definitywnych rozstrzygnięć w kwestii istnienia świata i Absolutu nie doszedł (ŁUKASIEWICZ 2022).

Stanisław Judycki uprawia jednakże filozofię w sposób niemieszczący się w żadnym z wymienionych nurtów czy kierunków filozoficznych. Najbliższy jest mu klasyczny teizm jako stanowisko metafizyczne, opracowane w najlepszym okresie scholastyki. Kluczowe jest tu pojęcie intuicji anzelmiańskich, do których wprost nawiązuje, dotyczących natury Boga jako bytu najwyższego i najdoskonalszego, ale również fundamentalną rolę odgrywają rozwijane przez Judyckiego w oryginalny sposób idee Rajmunda Lulla. Ważna dla niego jest też filozofia Kartezjusza (dualizm i woluntaryzm) oraz Kanta (idea dobra jako dobrej woli). Widoczne są inspiracje metafizyką Nicolai Hartmanna (modalności bytu, jego warstwowość i wielowymiarowość lub multidymensjonalność). Często w swoich rozważaniach odwołuje się Judycki do współczesnych anglosaskich filozofów analitycznych, szczególnie istotną rolę wydaje się odgrywać William Alston. Wskazany kontekst

³ Szerszej na temat historii filozofii polskiej piszą Jan Skoczyński i Jan Woleński (2010).

dociekań Judyckiego nie jest kompletny, chodzi tu raczej o przedstawienie tego, jak jest on erudycyjnie bogaty. Filozofia Judyckiego bowiem nie daje się zaklasyfikować do żadnej ściśle określonej szkoły czy kierunku, jest ona na wskroś oryginalna.

Oryginalny jest także jego filozoficzny styl pisarski. Nie jest to ani suchy, przepełniony definicjami i mnóstwem dystynkcji żargon wielu współczesnych analitycznych filozofów, ani też nie jest to język zawierający jakiekolwiek mętniactwo czy trudne do jednoznacznej interpretacji konstrukty pojęciowe. Przeciwnie, mimo że Judycki dotyka zagadnień najgłębszych metafizycznie, najtrudniejszych epistemologicznie, czyni to w sposób maksymalnie jasny i zrozumiały. Nie używa on narzędzi analizy formalnej (nie formalizuje swoich dociekań), ale nie znaczy to, że nie są one w ogóle podatne na żadną formalizację czy formalną rekonstrukcję. Kluczowa jest dla niego metoda analizy konceptualnej, a w niektórych ważnych kwestiach, analizy fenomenologicznej. Ze względu na główny przedmiot rozważań, którym jest byt transcendentny, jego filozofia ma charakter spekulatywny, ale zarazem stale jest poddawana kontroli i pewnego rodzaju weryfikacji, dla których podstawą są trwale obecne w zachodniej tradycji metafizycznej intuicje dotyczące bytu absolutnego i natury człowieka oraz intuicje aksjologiczne dotyczące tego, co jest moralnie słuszne. Poniżej wskażę na niektóre jedynie, choć — moim zdaniem — najważniejsze, przesłanki metafizycznego optymizmu.

DOWÓD *CAUSA TOTALIS*

Kluczowe dla Judyckiego jest czysto rozumowe, konceptualne, wolne od jakiegokolwiek uzasadnienia konfesyjnego czy światopoglądowego wykazanie (dowód), że istnieje byt absolutny albo — inaczej — „Byt Najwyższy”, tj. wszechmocna siła i pełnia bytu, nasycona ontycznie totalność. Dowód Judyckiego (*causa totalis*) nie jest dowodem kosmologicznym, choć składnik kosmologiczny zawiera (o czym poniżej), ponieważ jego bezpośrednim punktem wyjścia nie jest uznanie faktycznego istnienia jakiegoś konkretnego indywiduum ani też ich ogółu⁴. Punktem wyjścia dowodu jest samo pojęcie istnienia: istnieć oznacza być różnym od nicości. Warunkiem możliwości istnienia jakiegokolwiek bytu jest wydobywanie go z nicości. Jeśli istnienie jakiegokolwiek przedmiotu jest możliwe, to musi istnieć

⁴ Argument *causa totalis* nie jest jedynym argumentem za teizmem, jaki spotykamy w pismach Judyckiego. Należy tu wskazać na udoskonalony przez niego ontologiczny argument Kartezjusza (JUDYCKI 2020) czy też argument z doświadczenia religijnego, nawiązujący do propozycji Williama Jamesa i Williama Alstona (JUDYCKI 2018). Ograniczam się w niniejszym artykule do omówienia jedynie argumentu *causa totalis*, gdyż wydaje się on najbardziej przekonującym i oryginalnym ze wszystkich, jakie Judycki przedstawił.

był zdolny stwarzać przedmioty z nicości. Istnienie poszczególnych przedmiotów różnego rodzaju jest możliwe, ponieważ one faktycznie istnieją (to jest składnik kosmologiczny dowodu). Stąd można wnioskować, że był zdolny do stwarzania z nicości istnieje, a zarazem tym jedynym bytem zdolnym do stwarzania z nicości jest Bóg jako nieskończona siła i pełnia własności. Stąd zaś wolno wnioskować, że Bóg istnieje. Dowód ten, nazwałbym go modalnym, zawiera też składnik typowy dla dowodów ontologicznych. Jest nim pojęcie Boga jako pełni bytu i siły, ponieważ aby coś z nicości wydobywać, trzeba posiadać siłę. Istotne jest to, że dowód *causa totalis* nie wymaga uznania kłopotliwej z różnych względów zasady racji dostatecznej i faktycznie jej nie stosuje. Zasada racji dostatecznej, poza tym, że z góry niejako przesądza istnienie Boga, jest wątpliwa z logicznego punktu widzenia (nie jest prawem logiki).

Zasadniczą rolę w przywołanej argumentacji odgrywa przeświadczenie, że żaden byt indywidualny czy kolektywny, konkretny lub abstrakcyjny nie jest ontycznie „nasycony”, a jego istnienie daje się skonstruować z nicością. Używając metafory Judyckiego: każdy byt jest „otoczony przez czarny ocean nicości”. Takim też bytem jest panteistyczna totalność wszystkich rzeczy czyli świat. Świat jako totalność wszystkich rzeczy istniejących, choćby sam był nieskończony w czasie i przestrzeni, także daje się pomyśleć jako otoczony przez czarny ocean nicości. Nie tylko świat rzeczywisty, ale także każda możliwość istniejąca w pewien właściwy dla siebie sposób są bytami otoczonymi nicością. Judycki stwierdza: „Cała ta sytuacja bierze się stąd, że każda determinacja jest negacją: aby określić coś jako przedmiot, musimy odnieść się do innych przedmiotów, a ostatecznie do możliwości ich radykalnego nieistnienia” (JUDYCKI 2013, 540). Jeśli tak jest, to musi istnieć przedmiot, o którym nie da się pomyśleć, że posiada determinujące jego przedmiotowość granice w nicości. Musi on być „przedmiotem”, którego istnienie nie tylko jest konieczne, ale jest też podstawą jego własnej możliwości. Każda totalność (niebędąca bytem najwyższym) istnieje w inny sposób, jako coś tak czy inaczej zdeterminowanego, a więc jako coś, o czym musimy pomyśleć, że posiada granice w nicości, lub jako coś dającego się z nicością skonstruować lub jako coś otoczonego oceanem nicości. I, uzupełniając argumentację Judyckiego, dodam, że nie ma tutaj znaczenia, że nie rozumiemy, jak byt najwyższy stwarza z nicości, na czym to działanie polega, podobnie jak nie rozumiemy, na czym miałyby polegać powstanie świata przez autokreację lub czysty niepojęty przypadek. Jakkolwiek określimy powstanie świata, czy przez autokreację, czy niepojęty przypadek, będzie on bytem dającym się pomyśleć jako otoczony oceanem nicości, czyli takim bytem, który mógłby nie istnieć. Panteistyczna totalność, wbrew temu, co sugeruje jeden z krytyków argumentu *causa totalis* (Ireneusz Ziemiński), nie tłumaczy sama siebie i stąd

twierdzenie, że jest ona ontycznie nasyconą pełnią, nie jest przekonujące (ZIEMIŃSKI 2013, 533)⁵.

Moim zdaniem, wbrew sugestiom Ziemińskiego zawartym w jego polemice z Judyckim, nie jest też prawdą, że autokreacja świata lub jego powstanie przez przypadek są równowartościowe epistemicznie jako alternatywne wobec teizmu klasycznego wyjaśnienia powstania i istnienia świata. Stworzenie z nicości można sobie przedstawić jako celowe i racjonalne działanie Boga. Dzieła sztuki ludzkiej są na przykład zamierzonymi wytworami ludzkiego działania, nie powstają przez autokreację (same się nie stwarzają) ani nie są wynikiem przypadku czy ślepego trafu. Dzieła genialne wyróżniają się na tle pozostałych tym, że są czymś radykalnie nowym, wcześniej nieistniejącym, jakby powstały z nicości. Naturalnie nawet najwybitniejsze dzieła sztuki nie powstały z ontycznej nicości. Przywołana tu przeze mnie analogia twórczości artystycznej z aktem stworzenia z nicości stanowi jednak argument przemawiający za tym, że powstanie świata jako wynik działania bytu rozumnego jest o wiele bardziej racjonalne niż autokreacja czy działanie czystego przypadku.

OSOBOWOŚĆ ABSOLUTU A DOBROĆ

Za całkowicie zrozumiałe należy uznać konceptualne wyprowadzenie osobowego charakteru bytu absolutnego z nieograniczonej pełni ontycznej, którą on jest jako transcendentne indywiduum:

Byt najwyższy jako pełnia ontyczna i jako byt wszechmocny nie byłby wszechmocną pełnią, gdyby nie zawierał w sobie atrybutu bycia osobą [...], gdyby nie był osobą, to nie byłby ontyczną pełnią, a jak się ma Jego bycie osobą do innych Jego

⁵ Autor ten pisze: „Świat jako totalność należy uznać za byt konieczny, nie wymagający zewnętrznej racji istnienia ani warunków możliwości. W takim razie kwestia jego wydobycia z nicości nie może się w ogóle pojawić” (ZIEMIŃSKI 2013, 533). Powyższa teza jest oparta na twierdzeniu, że absolutna nicość jest wewnętrznie sprzeczna i przez to niemożliwa. Moim jednak zdaniem z tego, że absolutna nicość jest wewnętrznie sprzeczna, jeśli jest, nie wynika, że świat jest konieczny i że istnieje mocą własnej konieczności. Również w żadnym doświadczeniu nie stwierdzamy mocy konieczności świata ani jego ontycznego nasycenia. Raczej przeciwnie, nasuwa się wyraźnie przeświadczenie o ontycznej niemocy świata. Skoro bowiem każdy byt immanentny jest zależny w swoim istnieniu i uposażeniu od innych bytów wewnątrzświatowych, to kolektyw takich bytów (totalność świata) nie zyskuje niejako automatycznie konieczności i mocy z pozbawionych konieczności i mocy swoich składników. Panteista sugerowałby, że mogłoby być odwrotnie: poszczególne składniki świata są konieczne, ponieważ ich kolektyw, czyli całość z nich złożona, jest konieczna. Właśnie jednak to, czy totalność świata jest konieczna w sensie ontycznej pełni, w żaden sposób nie zostało wykazane. Jest raczej jedynie postulowane. Nie istnieje więc żaden konkluzywny argument za prawdziwością panteizmu.

własności oraz w jaki sposób podporządkowane Jemu jest wszystko, co pozostaje w zasięgu Jego mocy – tej mechaniki lub struktury relacji pomiędzy Nim jako osobą a Nim jako wszechmocną pełnią nie jest w stanie ukazać żaden ludzki wgląd, argument ani dowód. (JUDYCKI 2013a, 542)

Osobowość Absolutu nie rozstrzyga jednak innej niezwykle doniosłej kwestii, jaką jest jego natura moralna, czyli pytanie o to, czy jest to byt dobry. Judycki uzasadnia moralną doskonałość Boga w trzech krokach. W pierwszym odwołuje się do własnej intuicji aksjologicznej, pisząc:

Gdyby Bóg był wyłącznie bytową pełnią, gdyby do tego jeszcze był jedyną osobą, jaka istnieje, oznaczałoby to, że ma do dyspozycji wszystko, aby się tym „cieszyć”, aby tego wszystkiego „używać”. Używając własnej pełni, ciesząc się z czegoś, cieszyłby się własnym jedynym „ja” jako cieszącym się wszystkimi przedmiotami i doznaniem, jak my cieszymy się z czegoś; nie tylko cieszymy się przedmiotami i doznaniem, lecz przede wszystkim sprawia nam przyjemność nasza własna przyjemność, nasze własne „ja” jako doznające tej przyjemności. Gdyby Byt Najwyższy taki był, a wydaje się, że tak Boga rozumiał już Arystoteles, to — czego nie odważyłem się napisać w książce *Bóg i inne osoby* — byłby najbardziej odrażającą rzeczą, jaką można sobie pomyśleć. (JUDYCKI 2013a, 543)

Innymi słowy, gdyby taki Absolut samotnie cieszył się własną doskonałością, nie byłby bytem najdoskonalszym, czyli Bogiem. Oczywiście jest też, że byt najwyższy nie może być najbardziej odrażającym bytem, jaki można pomyśleć. Zdaniem Judyckiego jednak, aby byt najwyższy nie był bytem najbardziej odrażającym, *musi* on dzielić się sobą i wszystkimi bytami leżącymi w zasięgu jego wszechmocy. Tu pojawia się pewien problem. Twierdzę, że byt najwyższy, który z konieczności dzieli się sobą, by zachować moralną perfekcję i nie być bytem najbardziej odrażającym, nie zasługuje na cześć. Gdyby tak istotnie było, mielibyśmy następującą sytuację: istnieje byt najwyższy, jest on stwórcą wszystkiego, dzieli się sobą, ale czyni to z konieczności, czyli nie może działać inaczej. Jeśli jednak dzieliłby się on sobą z konieczności, nie byłby wolny i nie zasługiwałby na cześć. Moim zdaniem byt najwyższy zasługiwałby na cześć, gdyby mógł być najbardziej odrażającą rzeczą dającą się pomyśleć, ale nie wybrałby takiej możliwości. I takie jednak ujęcie tego zagadnienia nie jest jeszcze w pełni adekwatne. Otóż sędzę, że nawet gdyby byt najwyższy był Bogiem Arystotelesa lub bytem podobnym do niego, czyli ontyczną samowystarczalną i doskonałą pełnią, która nie dzieli się sobą lub siebie nikomu nie udziela, nie byłby najbardziej odrażającą rzeczą dającą się pomyśleć. Sytuacja przed stworzeniem nie jest bowiem taka, że oto istnieje ontyczna pełnia bytu i poza nią istnieją na przykład potrzebujące pomocy byty, a byt najwyższy nie chce im tej pomocy udzielić, choć może to uczynić jako wszechmocny.

Przed stworzeniem nie istnieją żadne byty potrzebujące jakiegokolwiek pomocy. Poza tym metafora dzielenia się bytu najwyższego może naprowadzać na interpretację, że Bóg faktycznie czegoś by się pozbawił, stwarzając inne byty. Tymczasem samo stworzenie (akt stworzenia) nie czyni Boga ani doskonalszym, ani mniej doskonałym. Byt najwyższy nie zasługiwałby na cześć wtedy, gdyby stworzył inne byty, aby doznawały bezsensownego cierpienia, które sprawiałoby mu przyjemność, choć mógłby zachować się inaczej. Nie zasługiwałby on na cześć także wówczas, gdyby stworzył inne byty, aby doznawały bezsensownego cierpienia i odczuwałby radość z tego powodu, choć zarazem nie mógłby zachować się inaczej. Krótko ujmując, sądzę, wbrew intuicjom Judyckiego, że byt najwyższy jako ontyczna pełnia niestwarzająca żadnych bytów nie jest najbardziej odrażającą rzeczą, jaką można pomyśleć. Byt najwyższy stwarzający inne byty nie z konieczności i wykazujący troskę o każdy stworzony byt nie z konieczności, lecz z woli, nie tylko jest bytem doskonałym moralnie, ale jest bytem zasługującym na cześć.

Judycki zgadza się, że stworzenie innych osób nic nie dodaje do Jego doskonałości, ponieważ — jak obrazowo pisze — „ich idee od wieków leżały «ukryte» w pełni Jego istnienia, lecz z drugiej strony faktyczne zaistnienie innych osób ujawniło, że Jego pełnia okazała się pełnią gotową dzielić się z innymi” (JUDYCKI 2013, 544)⁶.

W kroku drugim Judycki wskazuje na dogmat trynitarny, którego interpretacja sprowadza się do stwierdzenia, że w ontycznej wszechmocnej pełni Bożej natury jest odwieczne dzielenie się sobą, polegające na komunikacji między boskimi osobami. Argument za dobrocią Boga z dogmatu trynitarnego można rozumieć dwójako: albo tak, że prawdziwość dogmatu trynitarnego świadczy o dobroci Boga, albo tak, że dobroć Boga rozumiana jako gotowość do dzielenia się tym, co się posiada (dobra wola), znalazłaby swój wyraz lub byłaby poświadczona, gdyby dogmat trynitarny był prawdziwy. Druga interpretacja argumentu z dogmatu trynitarnego (drugi człon ostatniej alternatywy) kwalifikowałaby ten argument jako spekulatywny. Rozumiem to w ten sposób, że skoro zakładamy, że dobro polega na dzieleniu się sobą, to prawdziwe powinno być twierdzenie nazywane dogmatem

⁶ Tu warto też odnotować uwagę Judyckiego, że „taka pełnia może sobie spokojnie istnieć przez wieczność, lecz tego rodzaju supozycja i tak całkiem nie obali naszej ludzkiej intuicji, że jest coś potwornie odrażającego w myśli, że Byt Najdoskonalszy taki mógłby właśnie być” (JUDYCKI 2013, 544). Tę właśnie supozycję starałem się wyrazić, sugerując, że jeśli chodzi o nasze ludzkie intuicje, nie byłoby niczego odrażającego w myśli, że ontyczna pełnia tak istnieje, odrażające byłoby coś innego: stwarzanie dla bezsensownego cierpienia.

o Trójcy Świętej⁷. Jego prawdziwość miałaby gwarancję w rzetelnej metafizycznej spekulacji dotyczącej dobroci bytu najwyższego.⁸

Trzecim krokiem w argumentacji za dobrocią Boga osobowego jest Wcielenie⁹. Koncepcja Wcielenia Stanisława Judyckiego jest, podobnie jak jego dowód modalny za istnieniem Boga, propozycją niezwykle śmiałą teologicznie i oryginalną filozoficznie. Wcielenie jest bowiem traktowane jako atemporalne, pozaczasowe i odwieczne zdarzenie w ontycznej pełni trynitarnego Absolutu. Przedstawiając tę koncepcję najlepiej zacytować słowa jej autora:

Wcielenie jest znakiem, że Bóg jest czymś innym niż w ten sposób doskonałą pełnią, rozkoszującą się we wszystkim, co posiada. Więcej jednak, Wcielenie w gruncie rzeczy jest zdarzeniem, które należy do samego Boga, choć jest to zdarzenie, które nie rozegrało się ani przed czymś, ani po czymś, jest to więc „zdarzenie atemporalne”. Jest ono zaparciem się samego siebie, odrzuceniem możliwości pełni, które żyje w stanie kontemplacji samej siebie, a w tym też własnych „złych doskonałości”. „Wbrew starożytnemu smokowi”, czyli wbrew pokusie pozostania na wieki taką pełnią, Bóg robi rzecz niemożliwą, a mianowicie doświadcza skończoności i cierpienia. Nie potrzebuje do tego ludzi i świata ludzkiego, naszego kosmosu, nie potrzebuje do tego również ani ludzkiego ciała, ani ludzkiego cierpienia, gdyż wzięta sama w sobie, rzeczywistość (realność) Wcielenia dotyczy wewnętrznego życia Boga: musi się On „zaprzec” możliwości bycia wszechmocną pełnią rozkoszy. (JUDYCKI 2013, 548)

Nasuwać się tu liczne pytania i problemy. Dotknę tylko dwóch i oba mają charakter w pewnym sensie modalny. Czy Bóg „musi się «zaprzec» możliwości bycia wszechmocną pełnią rozkoszy” i czy konieczna była, przy założeniu atemporalności Wcielenia, jego partykularyzacja w osobie Jezusa z Nazaretu lub, mówiąc ogólniej, czy konieczna była w ogóle jakakolwiek partykularyzacja atemporalnego zdarzenia? Czy ktokolwiek musiał cierpieć, aby dokonało się zbawienie i odkupienie oraz aby ontyczna pełnia Boga znalazła swój najdoskonalszy możliwy wyraz

⁷ Pomijam tu dalsze spekulacje, dlaczego Byt najwyższy w swojej ontycznej pełni komunikuje się i manifestuje się w trzech osobach, a nie w innej liczbie osób. Ostatecznie ludzkie spekulacje mają swoje granice i byłoby czymś niewłaściwym oczekiwać, że można ustalić rozumowo w przekonujący sposób, dlaczego byt najwyższy w ten dokładnie sposób się manifestuje (por. ŁUKASIEWICZ 2020a).

⁸ Ten okres warunkowy traktuję wyłącznie jako supozycję, a nie zdanie prawdziwe. Są tacy metafizycy, którzy odrzucają trynitaryzm (unitarianie) i są żywe religie monoteistyczne odrzucające dogmat trynitarny (judaizm i islam). Zgody zatem w tej kwestii nie ma. Z drugiej strony istnienie rozbieżności nie jest kryterium fałszu, tak jak zgodność przekonań nie jest kryterium prawdy.

⁹ Wszędzie, bez względu na to, czy chodzi o znaczenie religijne czy filozoficzne słowa „wcielenie”, stosuję jednolitą pisownię z użyciem wielkiej litery W.

w życiu i śmierci Jezusa z Nazaretu? Nie wchodząc w tę niezwykle trudną erudycyjnie, teologicznie i historycznie bogatą dyskusję (kenozy), udzielię na oba pytania, odpowiedzi negatywnej. Żadne z tych zdarzeń nie było konieczne. Bóg nie musiał się „zapierać”, a Jezus (ani nikt inny) nie musiał umierać w taki sposób i w tych partykularnych okolicznościach¹⁰. Uzasadnieniem dla obu tych odpowiedzi jest wszechmoc Boga. Jeżeli Bóg jest wszechmocny, to nie podlega żadnym koniecznościom, w tym konieczności własnej doskonałości¹¹. W ujęciu Judyckiego jest tak, że gdyby nie było Wcielenia jako zdarzenia w wewnętrznym życiu Boga, to Bóg stałby się ofiarą owego „starożytnego smoka”, czyli nie oparłby się pokusie odwiecznego zachowania ontycznej pełni i „bycia wszechmocną pełnią rozkoszy”. Język, w jakim Judycki wyraża swoje poglądy, jest barwny, wyrazisty, jest to, jak wspomniałem, jedna z wielu zalet jego filozoficznego pisarstwa. W tym wypadku jednak, gdy chodzi o opis wewnętrznego życia Boga, użyty język kreuje sytuację modalną, w której Bóg niejako nie ma wyjścia. Oto wszechmocny Bóg staje przed „pokusą” rozkoszy, jaką daje bycie wszechmocną pełnią, i aby swoją doskonałość zachować i niejako potwierdzić, „musi” pokusę rozkoszy przezwyciężyć. Otóż, moim zdaniem, nic takiego się nie wydarza. Nie ma niczego ani w życiu wewnętrznym Boga, ani poza nim, co mogłoby stanowić jakąkolwiek pokusę jakiegokolwiek rozkoszy. My możemy sobie tak obrazować, używając pewnych słów z naszego języka, życie wewnętrzne Boga, bo nie posiadamy innych środków poza językiem i związanymi z nim pojęciami (metaforami) do przedstawienia sobie Bożej natury. Mamy zdolności myślenia abstrakcyjnego i spekulatywnego i możliwe jest, że niektóre nasze twierdzenia są prawdziwe, niektóre wglądy conceptualne trafne, ale zarazem zdajemy sobie przecież sprawę, że między tym, co potrafimy powiedzieć o nieskończonej wszechmocy, a nią samą jest przepaść. Nic nie wiemy o konieczności Wcielenia, nic nie wiemy o naturze konieczności, której lub którym podlega wszechmocna wola Boga. Nasze conceptualizacje i nasze schematy logiczne mogą się załamać wobec nieskończonej wszechmocy. Judycki doskonale zdaje sobie sprawę z podniesionej trudności, a jednak stwierdza, że w tej jednej kwestii (Absolutu) możliwe jest, że nasze kategorie myślowe pokrywają się z tym, co istnieje (JUDYCKI 2013, 538).

Trzeba się zgodzić, że jest możliwe iż nasze kategorie myślowe pokrywają się z tym, co istnieje, mimo że istnieje *przepaść* pomiędzy ludzkim umysłem a wszechmocną wolą Boga. Trudno jednakże zgodzić się z tezą, że w Bogu rozgrywa się

¹⁰ Gdy chodzi o partykularne okoliczności Wcielenia, Judycki przyznaje, że „mogło być inaczej” (JUDYCKI 2013, 548).

¹¹ „Bóg jest doskonały, doskonałością Wcielenia, doskonałością uczestnictwa/*descensio*.” (JUDYCKI 2010, 65)

kuszenie i walka ze „smokiem” (egoizmu). Jeśli przyjąć tezę woluntaryzmu, że *wszechmocna wola* jest naturą Boga albo wręcz że jest Bogiem, to wszystko jej podlega całkowicie w każdym aspekcie odwiecznie i zawsze. Nie ma tu żadnej walki z żadną pokusą¹². Stąd wolno nam uznać, że istnieje (pozasobowo) wola historycznego Wcielenia w tych dokładnie partykularnych okolicznościach, a nie innych, i jest to pewien spekulatywny „fakt”. Jest to zarazem bardzo silna przesłanka do optymizmu metafizycznego. To bowiem, że spośród niezliczonych — leżących w granicach naszej wyobraźni i przekraczających te granice — możliwości Bóg wybrał właśnie taką, że stał się człowiekiem, czyni człowieka istotą absolutnie wyjątkową i wyróżnioną w całej stworzonej rzeczywistości. Jakie były racje czy motywacje w wewnętrznym życiu Boga, aby tak się stało, trudno ustalić, ale nie było tu żadnej konieczności. Każda możliwość i każda konieczność, wszystkie znane i nieznanne nam modalności są poddane wszechmocnej stwórczej woli Boga. Przy założeniu, że wola Boga była taka, aby doświadczyć cierpienia i skończoności, a nie tylko wiedzieć (dzięki wszechwiedzy), na czym to polega, Boże doświadczenie skończoności i cierpienia było wolne, ale niekonieczne. Dlaczego wszechmocna wola była taka, a nie inna, musi pozostać dla nas tajemnicą¹³.

Trzeba jednak zauważyć, że uchylenie konieczności Wcielenia pociąga istotne konsekwencje dla teologii filozoficznej Stanisława Judyckiego. Jeśli bowiem idea Wcielenia nie jest koniecznym składnikiem conceptualnie uchwytnej natury bytu doskonałego, nie można metodą rozumowej spekulacji i czysto intelektualnych wglądów wykazać prawdziwości wiary chrześcijańskiej. Trzeba po prostu przyjąć Wcielenie jako daną czysto objawieniową, a dopiero potem szukać rozumowego uzasadnienia Inkarnacji. Uzasadnieniem spekulatywnym może być, ale wcale nie musi, wszechmocna wola i doskonała dobroć pojmowana jako dobra wola, czyli wola dzielenia się sobą. Z samej dobroci Bożej, rozumianej jako dobra wola, jak już wyżej to podkreśliłem, wywieść Wcielenia się nie da, gdyż nie obowiązuje tu żadna konieczność. Ale z drugiej strony nie jest ono czymś zupełnie pozarozumowym. Jeśli bowiem wszystko leży w zasięgu wszechmocy Bożej, to również i Wcielenie, a dobroć Boga polega na dobrej woli, czyli dzieleniu się sobą, to Wcielenie nie jest tylko jedną z niezliczonych możliwości, jednym z „przedmiotów”

¹² Użyte przez Judyckiego obrazowe metafory, sugerujące istnienie pewnego napięcia w „wewnętrznym życiu Boga”, mogą niektórych czytelników jego pism skłaniać do interpretacji natury Absolutu w duchu gnostycyzmu.

¹³ Warto zauważyć, że proponowana przez Judyckiego koncepcja Wcielenia jest anzelmiańska, a nie tomistyczna. Tomasz z Akwinu nie uznawał konieczności Wcielenia. Choć trzeba też podkreślić, że jest ona anzelmiańska w pewnym szczególnym sensie. Wcielenie nie jest bowiem, jak u Anzelma, zdeterminowane koniecznością adekwatnej odpłaty za grzech, ale zupełnie inną koniecznością — koniecznością perfekcji Boga. Por. ROGERS 2010.

dostępnych mocy Boga, ale czymś prawdopodobnym i racjonalnym, choć niekoniecznym.

Czy wobec tego możemy twierdzić, pozostając w obrębie rozważań filozoficznych, że Wcielenie stanowi *rację* przemawiającą za Bożą dobrocią czy też jest *wyrazem* Bożej dobroci? Niezależnie od tego, jakiej odpowiedzi byśmy na to pytanie udzielili, niezależnie zatem od tego, czy Wcielenie uznalibyśmy za *rację* czy też za *wyraz* Bożej dobroci, nie kwestionowalibyśmy samej Bożej dobroci w kontekście Wcielenia. Żeby skutecznie zakwestionować Bożą dobroć w kontekście Wcielenia, należałoby odrzucić istnienie Boga osobowego, pojmowanego jako transcendentne wobec świata indywiduum, będące bytem najdoskonalszym. Tylko bowiem jeżeli transcendentne osobowe indywiduum, będące bytem najdoskonalszym, nie istnieje, Wcielenie nie jest możliwe.

TRIUMF BOGA NAD ZŁEM I RZECZY OSTATECZNE

Stanisław Judycki rozważa nie tylko argumenty świadczące o dobroci Boga, ale również argumenty, które mają świadczyć przeciwko niej, z których najpotężniejszy jest problem zła (argument z istnienia aktów złej woli). Zacytujmy ponownie Judyckiego, gdy wypowiada się o logicznym problemie zła. Jest to wypowiedź ważna również w kontekście powyżej rozważanego problemu Wcielenia.

Z punktu widzenia bronionej tutaj interpretacji wszechmocy tak zwany logiczny problem zła nie może być nawet sformułowany: jeżeli wszechmoc Boga przekracza logikę, to nie da się twierdzić, że Jego atrybutu, jakim jest dobroć, nie można pogodzić z faktem cierpienia i zła w świecie. (JUDYCKI 2013, 226)

Jest to radykalne i oryginalne w debacie współczesnej rozwiązanie logicznego problemu zła. Klasyczne rozwiązanie, a najczęściej za takie uchodzi „Obrona Wolnej Woli” sformułowana przez Alvina Plantingę, wykorzystuje logikę, wskazując, że istnienie zła oraz doskonałego moralnie i wszechmocnego Boga są *logicznie* współmożliwe. Propozycję Judyckiego można rozumieć w ten sposób, że skoro w zasięgu wszechmocy Bożej znajduje się wszystko, zatem również logika i zło, to logiczny problem zła, nie jest żadnym problemem. Nic bowiem co leży w zasięgu wszechmocy Bożej, nie może być dla niej problemem, w tym także fakt istnienia zła. Dotyczy to również zagadnienia, które w debacie współczesnej nazywa się ewidencjalnym lub probabilistycznym problemem zła. Ewidencjalny problem zła polega na tym, że istnienie konkretnego, intensywnego i budzącego grozę zła czyni

istnienie Boga mało prawdopodobnym. Według Judyckiego jednak każde zło (cierpienie) będące rezultatem aktów złej woli zostanie przemienione lub unicestwione. Możliwe, że dokona się również uchylenie przeszłości, a zatem wszelkiego przeszłego zła. Czas bowiem również leży w zasięgu Bożej wszechmocy. Czy w zasięgu Bożej wszechmocy nie leżało również stworzenie osób wolnych i nigdy niespełniających aktów złej woli? Judycki formułuje następującą odpowiedź na powyższe pytanie:

Akty złej woli istniałyby jako możliwość nawet wtedy, gdyby Bóg ukrył przed nami istnienie takiej możliwości. Żyjąc wiecznie, stworzone osoby żyłyby zatem w swojego rodzaju iluzji, a można nawet powiedzieć, że to życie byłoby teatrem dla dzieci, bo istniejące w pełnym szczęściu osoby czegoś jednak istotnego by nie wiedziały. Czy ta wiedza jest wielkim dobrem? Sądzę, że tak. Jak okropnie oszukiwane byłyby wiecznie żyjące osoby, gdyby stało się inaczej!” (JUDYCKI 2013, 556)

Trudno ustalić, moim zdaniem, co zostało uznane za możliwe, a co za niemożliwe w odwiecznym akcie wszechmocnej woli bytu najwyższego. Jeżeli w świecie rzeczywistym istnieją akty złej woli, a niełatwo wykluczyć istnienie takich aktów, to są one możliwe. Czy dlatego są one możliwe, ponieważ istnieją jako możliwość w zasięgu wszechmocy Bożej, która obejmuje wszystko, w tym możliwość zła? Wydaje się, że tak. W ramach filozofii Judyckiego zło rozumiane jako akty złej woli (dążenie do zawłaszczenia wszystkiego i rozkoszowanie się posiadaniem tego, co zawłaszczone) jest związane z pewną bardzo silną skłonnością, której podlega struktura każdej stworzonej osoby, w tym osób ludzkich. Jest to skłonność do przywłaszczania wszystkiego (*conatus*), co leży w zasięgu woli bytu osobowego i w skłonności tej manifestuje się niejako naturalny egoizm każdej osoby. Powtórzmy: skoro akty złej woli są, to są możliwe, a to znaczy, że zostały dopuszczone i leżą w zasięgu wszechmocy Bożej i stąd żadnego nierozwiązywalnego problemu zła istnienie aktów złej woli nie generuje.

Za ważną konsekwencję woluntaryzmu Judyckiego należy również uznać eschatologiczny uniwersalizm, czyli hipotezę powszechnego zbawienia. Wprawdzie Judycki stwierdza, że:

Jednocześnie jednak nie jest wykluczone, że akty złej woli nie zostaną przemienione, jedynie bowiem zła wola jest złem we właściwym sensie. Zło może nie mieć żadnej substancji lub istoty, a więc może nie przemienić się w coś innego. Nie jest zatem wykluczone, że akty złej woli będą (są) całkowicie unicestwione. W tym znaczeniu nie można liczyć na to, że wszystko „wróci” do Boga. (JUDYCKI 2013, 228)

Z tego stwierdzenia nie wynika, że będą istnieć lub istnieją osoby potępione, nawet przy założeniu, że aktów złej woli ze względu na ich naturę nie da się przemienić w coś pozytywnego. Takie akty mogą zostać unicestwione. Tak czy inaczej, i to jest najważniejsze, doskonale dobra wszechmoc Boża nie będzie współistnieć z realnym złem potępienia i piekła.

Zawsze, gdy pojawia się możliwość powszechnego zbawienia czy apokatastazy nawet w wersji umiarkowanej (nie wszystko wróci do Boga, skoro coś zostanie unicestwione), rodzą się pytania i wątpliwości (ŁUKASIEWICZ 2020b). Czy zło nie ulega banalizacji, czy jest to sprawiedliwe lub czy nie osłabia motywacji moralnej i powagi wyborów moralnych oraz określonych działań? Wydaje się, że koncepcja Judyckiego broni się przed zarzutami ukrytymi w tych pytaniach. Zło jest realne, ponieważ jest aktem, groza zdarzeń spowodowanych działaniem złej woli poszczególnych osób jest rzeczywista, skoro jej doświadczamy, jak i same te zdarzenia. Stąd właśnie, ze względu na realność zła, jest ono przedmiotem działania wszechmocy Bożej dokonującej przemiany cierpienia lub anihilacji aktów złej woli. To nie banalność ani nawet groza zła, lecz doskonale dobra wszechmocna wola jest tym, co się naprawdę liczy i co jest ważne. Warto być dobrym, czyli spełniać akty dobrej woli, ponieważ na tym polega dobro. Poza tym zło nigdy nie zwycięży, gdyż ostatecznie zostanie wymiecione z bytu siłą wszechmocnej dobrej woli Boga. Judycki zła więc nie banalizuje, ale też go nie demonizuje i przede wszystkim dostarcza nadziei na ostateczny triumf dobra nad złem. Jest to nadzieja konkretna, ponieważ dotyczy każdej osoby, każdego unikatowego indywiduum osobowego. Prezentowana tu wizja świata jest więc zdecydowanie optymistyczna. Warto zauważyć w tym kontekście, że optymizm metafizyczny nie jest konieczną konsekwencją teizmu. Teizm bowiem w oczywisty sposób nie implikuje optymizmu. Jeśli przytoczymy augustyńską wizję *massa damnata*, niektóre wyobrażenia piekła, a także i nieba jako wiecznej nudy, horroru lub infantylnych przyjemności, to wizja Judyckiego jest bardzo poważną, spekulatywnie opracowaną alternatywą wobec tych pesymistycznych wyobrażeń wyrosłych w ramach wiary teistycznej (JUDYCKI 2012).

Mając na względzie dotychczasowe ustalenia, można postawić pytanie: czy świat, w którym żyjemy, jest najlepszym z możliwych światów? Niewątpliwie hipoteza, że rzeczywisty świat, obejmujący dzieje osób po śmierci, jest najlepszym z możliwych światów, jest całkowicie spójna z metafizycznym optymizmem¹⁴. Z drugiej strony rzeczywisty świat pełen jest cierpienia i bólu, wydarzały się w nim i wydarzają „spektakularne hekatomby”¹⁵. Czy gdyby nie było jednej hekatomby

¹⁴ Należy pamiętać, że osoby ludzkie są, według Judyckiego, ontycznie złożone, a fundamentem ich życia duchowego jest unikatowa istota duchowa (dusza), stworzona bezpośrednio przez Boga.

¹⁵ Judycki starannie odróżnia ból od cierpienia. Jego zdaniem zwierzęta nie cierpią, lecz jedynie doznają bólu, warunkiem cierpienia jest bowiem posiadanie samoświadomości, a tej zwierzęta nie

mniej, choćby jednego cierpienia mniej, nasz świat nie byłby choć minimalnie lepszy niż jest? Gdyby tak było, nie byłby on najlepszym z możliwych światów. Czy nie mógłby być lepszy niż jest? Są to pytania modalne, dotyczące niepojmowalnej dla umysłu skończonego całości. Wydaje się, że dla obrony stanowiska, które nazwano w tym artykule metafizycznym optymizmem, nie jest konieczne udzielenie jakiegokolwiek odpowiedzi na powyższe pytania. Wszystko to, co oferuje filozofia Judyckiego, wystarczy, by uznać metafizyczny optymizm za pogląd dobrze uzasadniony. Potrafimy rozumowo wykazać, że istnieje byt najwyższy, który jest doskonale dobry, wszechmocny i zatroskany o losy każdego indywiduum osobowego. Przeznaczeniem *każdej* osoby jest wolna od egoizmu i walki wieczna komunikacja z innymi osobami i samym Bogiem (JUDYCKI 2010). Niezawodną i jedyną gwarancją tego, że przeznaczenie to się wypełni, jest nieograniczona wszechmocna wola Boga. Trudno wyobrazić sobie coś lepszego, a nawet gdyby komuś się to udało, to wizja Judyckiego jest wystarczająco dobra, by nazwać ją optymizmem metafizycznym.

WNIOSKI

W podsumowaniu chciałbym podkreślić, że jedyną istotną różnicą między tym, co proponuje Stanisław Judycki, a moją intuicją metafizyczną jest modalny status Wcielenia i doskonałości Boga, a ściślej — konieczności. Twierdzę, że Wcielenie jest aktem doskonałej i nieograniczonej wszechmocnej woli Boga. Żadnej konieczności tu nie ma. Zarazem jednak idea atemporalnego, pozaczasowego Wcielenia jako pewnego aktu woli w życiu wewnętrznym Boga wydaje mi się nie tylko oryginalna, lecz atrakcyjna filozoficznie. Odwieczna wola Wcielenia, wyrażona i potwierdzona w partykularnych okolicznościach historycznych i gatunkowych (Wcielenie partykularne dotyczyło człowieka), stanowi najsolidniejszy fundament optymizmu metafizycznego, jaki sobie można pomyśleć¹⁶.

mają. Można z tym polemizować, nie jest to jednak zasadnicza sprawa, zwłaszcza że w zasięgu wszechmocnej woli Boga znajdują się wszelkie rodzaje bólu i cierpienia, w tym również ból zwierząt.

¹⁶ Niektórzy wprawdzie dopatrują się tu racji do głębokiego pesymizmu, argumentując, że Wcielenie jest instrumentalnym i okrutnym traktowaniem ludzi i/lub wykluczeniem innych gatunków czy rodzajów osób (ZIEMIŃSKI 2014). Jednakże pesymizm wywiedziony z takich przesłanek jest całkowicie bezzasadny. Wcielenie bowiem jest także wyrazem wszechmocnej Bożej woli powrotu wszystkich „rzeczy” do Boga, którego dobroć nie ma żadnych granic i nie zna żadnych przeszkód. Poza tym, można argumentować, że „to ten sam Bóg, który stworzył człowieka, staje się człowiekiem” bez działania żadnej konieczności lub przemocy (GUTOWSKI 2023).

Choć Byt Najwyższy mógłby „nic” nie robić, to jednak coś zrobił. Stworzył świat, człowieka, obdarował byty stworzone ich własnymi mocami sprawczymi, zaangażował się w dzieje kosmosu i każdej poszczególnej osoby (inkarnował się), złamał wszelki egoizm (zdarł maski, unicestwił akty złej woli) i doprowadził do powrotu wszystkich bytów stworzonych do siebie, uwalniając je od wszelkiego cierpienia, absurdu istnienia, śmierci i nienawiści¹⁷. To nie jest mało.

REFERENCJE

- GUTOWSKI, Piotr. 2023. „«Chrześcijaństwo. Amoralna religia», czyli miotła moralnego rygoryzmu i podejrzliwości”, *Wież*. Dostęp 16.04.2024, <https://wiez.pl/2023/12/29/chrześcijaństwo-amoralna-religia-czyli-miotla-moralnego-rygoryzmu-i-podejrzliwosci/>.
- JUDYCKI, Stanisław. 2010. *Bóg i inne osoby*, Poznań, Kraków: Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii, Wydawnictwo W Drodze.
- JUDYCKI, Stanisław. 2012. „Transfigurations of Human Consciousness and Eternal Life”. W: ŁUKASIEWICZ i POUIVET 2012, 225–235.
- JUDYCKI, Stanisław. 2013. *Teologia filozoficzna. Wokół książki Stanisława Judyckiego: Bóg i inne osoby*, Poznań, Kraków: Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii, Wydawnictwo w Drodze.
- JUDYCKI, Stanisław. 2013a. „Odpowiedź Prof. Ireneuszowi Ziemińskiemu”. W: JUDYCKI 2013, 536–556.
- JUDYCKI, Stanisław. 2018. „Zagadnienie obiektywności doświadczeń mistycznych”. *Filo-Sofija*, 41/2: 11–30.
- JUDYCKI, Stanisław.. (2020). *Epistemologia*. T. II. Poznań, Warszawa: Wydawnictwo W Drodze, Instytut Tomistyczny.
- ŁUKASIEWICZ, Dariusz. 2011. „Rozumieć w co się wierzy”. *Ethos* 93–94: 257–266.
- ŁUKASIEWICZ, Dariusz, i Roger Pouivet, red.. 2012. *The Right to Believe. Perspectives in Religious Epistemology*, Frankfurt: Ontos Verlag.

¹⁷ Używam tu formy dokonanej, ponieważ czas jest tylko — by użyć języka Judyckiego — jednym z „przedmiotów” leżących w zasięgu wszechmocy Boga, a jedynie budowa i natura języka ludzkiego oraz zanurzenie człowieka w czasie powoduje, że musimy operować takimi kategoriami, jak przeszłość i przyszłość. Wszystko, co Bóg chciał dokonać swoim własnym czynem, jest dokonane i jest bardzo dobre. Wiemy to wszystko na podstawie spekulatywnych wglądów w naturę bytu najwyższego, a wiedza ta jest niesprzeczna z tym, co zostało objawione (TALBOTT 1999). Wysiłki, aby wykazać, że między wiedzą spekulatywną a objawioną istnieją sprzeczności albo że sprzeczności istnieją w ramach samego objawienia, nie są konkluzywne. Argumenty ze sprzeczności lub rozbieżności są mocno przeszacowane i nie ma żadnego powodu, aby zmieniać przekonania tylko dlatego, że ktoś wytropił rzekomą sprzeczność czy rzekomą „amoralność” pewnego czynu Bożego (ZIEMIŃSKI 2014). Argumenty z rozbieżności są przeszacowane dlatego chociażby, że gdyby traktować je poważnie, należałoby porzucić bardzo wiele naszych przekonań, w tym przekonań naukowych i moralnych.

- ŁUKASIEWICZ, Dariusz. 2013. „Kilka uwag o intuicjach anzelmiańskich i dowodzie *causa totalis* Stanisława Judyckiego”. W: Judycki 2013, 408–415.
- ŁUKASIEWICZ, Dariusz. 2020. *Studia z filozofii religii i teodycei*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- ŁUKASIEWICZ, Dariusz. 2020a. „Doktryna Trynitarna Williama Haskera”. W: Łukasiewicz 2020, 343–357.
- ŁUKASIEWICZ, Dariusz. 2020b. „Piekło-kara czy wolny wybór? Modele piekła w analitycznej filozofii religii”. W: Łukasiewicz 2020, 151–171.
- ŁUKASIEWICZ, Dariusz. 2022. „Czeżowski and Ingarden on Values and Metaphysics”. W: Anna Brożek i Jacek Jadacki, red. *Intuition and Analysis. Roman Ingarden and the School of Kazimierz Twardowski*, 193–208. Kraków: Copernicus Center Press.
- SKOCZYŃSKI, Jan, i Jan WOLEŃSKI. 2010. *Historia filozofii polskiej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- ROGERS, Katherin A. 2010. „Incarnation”. W: Charles Taliaferro i Chad Meister, red. *The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology*, 95–107. Cambridge: Cambridge University Press.
- TALBOTT, Thomas. 1999. *The Inescapable Love of God*, Parkland: Universal Publishers.
- WOLNIEWICZ, Bogusław. 1993. „Epifania diabła”. W: Bogusław Wolniewicz. *Filozofia i wartości*, 208–223. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- ZIEMIŃSKI, Ireneusz. 2011. „Summa filozofii chrześcijańskiej”. *Analiza i Egzystencja* 16: 105–122. Przedruk w Judycki 2013, 501–524.
- ZIEMIŃSKI, Ireneusz. 2013. „Stanisława Judyckiego aprioryczny dowód istnienia Boga”. W: Judycki 2013, 525–536.
- ZIEMIŃSKI, Ireneusz. 2014. „Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii”. *Filo-sofija* 25/2: 109–138.

STANISŁAWA JUDYCKIEGO FILOZOFIA METAFIZYCZNEGO OPTYMIZMU

Streszczenie

W artykule przedstawiam główne przesłanki metafizycznego optymizmu obecne w filozofii Stanisława Judyckiego. Należą do nich: argument *causa totalis* za istnieniem bytu najwyższego, który nazywam modalnym, argument za osobową naturą bytu najwyższego, argumenty za doskonałą dobrocią bytu najwyższego oraz uniwersalistyczna (inkluzyjna) eschatologia. Wszystkie te przesłanki metafizycznego optymizmu uważam za zasadniczo trafne. Inaczej, mocniej niż Stanisław Judycki rozumiem wszechmoc Bożą. W zasięgu wszechmocnej woli Bożej leżą wszystkie Boże przymioty w tym doskonała dobroć, która została wyrażona działaniem Boga takim, jak Wcielenie i zniszczenie wszelkiego zła.

Słowa kluczowe: Bóg, wszechmoc; dobroć; wcielenie; powszechne zbawienie; optymizm metafizyczny

STANISŁAW JUDYCKI'S
PHILOSOPHY OF METAPHYSICAL OPTIMISM

S u m m a r y

In the article, I discuss the main premises of metaphysical optimism present in the philosophy of Stanisław Judycki. These include: the *causa totalis* argument for the existence of a supreme being, which I call the modal argument, the argument for the personal nature of the supreme being, arguments for the perfect goodness of the supreme being, and universalistic (inclusive) eschatology. I consider all these metaphysical premises to be fundamentally accurate. I understand God's omnipotence differently, more strongly than Stanisław Judycki. All God's attributes are including within the reach of God's omnipotent will embracing perfect goodness, which was expressed by God's actions such as the Incarnation and destruction of all evil.

Keywords: God; omnipotence; goodness; incarnation; universal salvation; metaphysical optimism

Information about the Author: Prof. DARIUSZ ŁUKASIEWICZ, Ph.D. habil. — Kazimierz Wielki University in Bydgoszcz, Faculty of Philosophy, Department of Logic and Ontology; correspondence address: ul. Ogińskiego 16; e-mail: dlukas@ukw.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4442-6372>.