

Ireneusz Ziemiński, Stanisław Judycycki

Summa filozofii chrześcijańskiej

Analiza i Egzystencja 16, 105-122

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

RECENZJA I POLEMIKA

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI

SUMMA FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Stanisław Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze” 2010, ss. 268.

Książka Stanisława Judyckiego *Bóg i inne osoby* jest pierwszym tomem w serii wykładów otwartych z teologii naturalnej imienia Innocentego Bocheńskiego, organizowanych przez Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Ojców Dominikanów w Krakowie. Celem wykładów – jak pisze we wstępie Mateusz Przanowski – jest prezentacja twórczych pomysłów filozofów polskich w zakresie filozofii religii (s. 7) oraz inspirowanie teologii, której nie można uprawiać bez narzędzi i podstaw filozoficznych; wiara bowiem powinna mieć uzasadnienie rozumowe (s. 8). Ideę wykładów oraz ich publikacji (po polsku i po angielsku) należy powitać z uznaniem; trudno też wyobrazić sobie lepszego patrona dla tego przedsięwzięcia. Ojciec Bocheński był nie tylko dominikaninem, lecz także filozofem, podejmującym kwestie racjonalności religii. Szczególnie znacząca jest w tym zakresie jego książka *Logika religii*¹, w której dowodził, że myślenie religijne musi przestrzegać tych samych standardów logicznych, jak każda inna aktywność intelektualna².

¹ J.M. Bocheński, *Logika religii*, przeł. S. Magala, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax: 1990.

² Warto odnotować, że Stanisław Judycki przełożył inną znaczącą pracę Bocheńskiego *Współczesne metody myślenia*, Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”: 1988.

Nie ulega wątpliwości, że otwierający serię tom doskonale realizuje cel wykładów; zakres podjętych zagadnień oraz sposób ich analizy pozwalają nazwać książkę Judyckiego *summą* filozofii chrześcijańskiej. Wprawdzie Autor w podtytule charakteryzuje ją skromnie jako „próbę z zakresu teologii filozoficznej”, w rzeczywistości jednak realizuje ambitny projekt uzasadnienia chrześcijaństwa, nawiązując do anzelmiańskiej zasady wiary poszukującej zrozumienia. Zamiarem Judyckiego jest dostarczenie rozumowych argumentów na rzecz istnienia Boga, konieczności i historyczności Wcielenia, boskości Jezusa, troistości Boga, indywidualności i wieczności osób ludzkich oraz rozwiązanie problemu cierpienia i zła (s. 11). Formułowane argumenty nie odwołują się do chrześcijańskiego Objawienia jako kontekstu uzasadnienia, a jedynie jako kontekstu odkrycia (s. 11); przekonania religijne bowiem mogą być wiedzą tylko pod warunkiem, że potrafimy dostarczyć dla nich rozumowych racji (s. 32).

Książka Judyckiego wpisuje się w najnowsze spory toczone na gruncie analitycznej (głównie anglosaskiej) filozofii religii, gdzie problemy podwójnej natury i świadomości osobowej Jezusa, spójności pojęcia Trójcy, możliwości zmartwychwstania, usprawiedliwienia zła oraz prawdziwości (i wyłączności) Objawienia chrześcijańskiego w ostatnich kilku dekadach znajdują się w centrum dyskusji. Judycki, którego olbrzymia erudycja w zakresie każdego z podejmowanych zagadnień jest wręcz porażająca, podziela optymizm wielu filozofów analitycznych o rozstrzygalności fundamentalnych kwestii metafizycznych. Wbrew pojawiającemu się często zwątpieniu w możliwość poznania prawdy (a nawet w sensowność samego pojęcia prawdy), recenzowana książka wyrasta z wiary w filozofię jako rzetelny wysiłek intelektualny, polegający na racjonalnej argumentacji, zastosowanej do spraw egzystencjalnie najdonioślejszych (s. 22)³. Z tego powodu Autor dystansuje się zarówno od agnostycyzmu Kanta, w myśl którego nie istnieją racjonalne argumenty na rzecz istnienia Boga, jak i do agnostycyzmu Heideggera, zgodnie z którym człowiek jest istotą skończoną, niezdolną do wykroczenia poza świat (s. 18–19). Wbrew tym stanowiskom Judycki interpretuje sytuację bytu ludzkiego jako stan

³ Przykładem podobnej wiary w filozofię (zwłaszcza uprawianą w duchu analitycznym) jest opinia Michaela Dummetta, iż będzie niebawem możliwe udowodnienie istnienia Boga. Więcej na ten temat pisze A. Makaro w recenzji książki Dummetta, *La natura e il futuro della filosofia*, traduzione di E. Picardi, Il Melangolo: Genova 2001, „Roczniki Filozoficzne” 52 (2004), nr 1, s. 445. Oczywiście, pogląd ten można interpretować zarówno optymistycznie (możliwość rozstrzygającego dowodu teistycznego), jak i pesymistycznie (żaden z dotychczasowych argumentów – Augustyna, Anzelm, Tomasz, Kartezjusza, Leibniza, Paleya, Hartshorne’a, Swinburne’a czy Leftowa – nie jest konkluzywny ani przekonujący).

ułomności wymagającej zbawienia, którego konieczność da się uzasadnić rozumowo, które jednak nie może mieć charakteru panteistycznego (s. 15).

Recenzowana książka jest twórczą, samodzielną i oryginalną wersją spekulatywnej metafizyki teistycznej. Znajdujemy w niej wiele wnikliwych analiz kwestii szczegółowych, jak chociażby problemu wszechmocy Boga, konstytuowania się świadomości ludzkiego ciała, indywidualności osób ludzkich i rozwoju ich samowiedzy (w tym zwłaszcza transfiguracji świadomości w życiu przyszłym), natury czasu oraz sensu dziejów. Każde z tych przykładowo wyliczonych zagadnień zdradza nie tylko znakomitą orientację Autora w literaturze przedmiotu, lecz także oryginalne intuicje filozoficzne, które w wielu kwestiach pozwalają mu wykroczyć poza dotychczasowe schematy rozwiązań, obecne w tradycji europejskiej (przykładem pionierskie analizy natury Boga i Jego własności). Należy dodać, że Judycki jest znakomitym fenomenologiem, który swoje intuicje potrafi plastycznie i przekonująco wyrazić w precyzyjnym (choć niepozabawionym metafor) języku. Od strony warsztatowej zatem książkę należy uznać za godny naśladowania wzór rozpraw filozoficznych.

Niezależnie od źródeł, z których Autor korzystał, oraz metod, które stosował, treść książki można odczytywać na dwa sposoby. W myśl pierwszego, najbardziej zgodnego z deklaracjami Judyckiego oraz założeniami serii, którą książka inauguruje, mamy do czynienia z filozoficznym namysłem nad religią chrześcijańską, dokonany z wnętrza wiary. Autor konstruuje bowiem takie schematy pojęciowe i odkrywa takie spekulatywne możliwości, przy których doktryna chrześcijańska jest spójna, zasadna i egzystencjalnie ważna. Ten sposób uprawiania teologii filozoficznej należy uznać za prawomocny, skoro bowiem nie ma filozofii bezzałożeniowej ani światopoglądowo neutralnej, zwolennik teizmu ma prawo korzystać ze swej wiary, a nawet doświadczeń religijnych. Podobnie zresztą postępuje filozof ateista, który, mając nieodparte doświadczenie nieobecności (a nawet niemożliwości) Boga, konstruuje argumenty uzasadniające słuszność swego stanowiska. Jeśli zatem interpretujemy książkę Judyckiego jako przykład uprawiania filozofii chrześcijańskiej, to musimy zgodzić się z większością zawartych w niej wywodów; Autor zaprezentował bowiem oryginalne argumenty na rzecz istnienia Boga, boskości Jezusa czy wieczności człowieka. Zgodnie z tytułem obecnej recenzji należy uznać *Boga i inne osoby* za współczesną *summę* filozofii chrześcijańskiej.

Broniąc prawdziwości oraz egzystencjalnej doniosłości chrześcijaństwa, Judycki zdaje się stać na stanowisku ekskluzywizmu, opowiadając się za słusznością jednej religii. Przedsięwzięcie to pozwala wyobrazić sobie podobny zabieg racjonalizacji judaizmu czy islamu, dokonany z wnętrza tych religii przez filozofów uznających je za prawdziwe. Recenzowaną książkę można jednak również odczytać jako próbę zbudowania systemu metafizyki teistycznej, opartego wyłącznie na

racjach rozumu. Taka interpretacja prowokuje do postawienia kilku pytań, które wielokrotnie pojawiały się w tradycji Zachodu; niektóre wskazał sam Judycki, widząc w nich możliwe kontrargumenty do swoich tez. Przywołując je w polemicznej warstwie recenzji, nie zamierzamy kwestionować filozoficznej i teologicznej doniosłości książki ani obalać bronionych w niej twierdzeń; chodzi raczej o wskazanie możliwości rozwiązań alternatywnych wobec tych, za którymi opowiedział się Autor, zwłaszcza w kwestii dowodu istnienia Boga, Jego natury i relacji do świata, konieczności i historyczności Wcielenia, świadomości i samoświadomości zwierząt, możliwości i kształtu życia wiecznego oraz problemu zła i cierpienia.

Istnienie Boga. Wprawdzie Autor dopuszcza niedyskursywne formy uzasadnienia teizmu (choćby doświadczenie mistyczne), to jednak konstruuje aprioryczny argument (s. 33), który ma dowodzić nie tylko, że Bóg istnieje, lecz że nie może być inaczej (s. 42). Pewność dowodu teistycznego – z uwagi na przedmiot, którego dotyczy – jest większa niż wszystkich innych dowodów; poznanie świata jest bowiem poznaniem tego, co mogłoby być inne niż jest, poznanie Boga natomiast dotyczy tego, co inne być nie może i co stanowi warunek wszelkiej wiedzy. Z tego powodu nawet prawdy logiki i matematyki nie są bardziej pewne niż istnienie Boga (s. 43).

Opowiadając się za anzelmiańską intuicją Boga jako najdoskonalszego bytu (s. 49) oraz platońską koncepcją bytu jako siły (s. 50), Judycki ujmuje Boga nie jako rację kosmologiczną świata (z perspektywy absolutu istnienie kosmosu nie znaczy więcej niż „garstka zeschniętych liści popychanych wiatrem”) (s. 22), lecz jako metafizyczny warunek możliwości istnienia czegokolwiek (s. 52); istnienie zaś można zrozumieć tylko w zestawieniu z nicością (s. 50–51). „Każdy istniejący przedmiot, nawet przedmiot, który traktujemy jako istniejący koniecznie, musimy pojmować jako coś, co jest różne od nicości, jako coś, co ma swoje «granice w nicości», jako coś, «co niejako jest otoczone morzem nicości»” (s. 52). Wobec każdego zatem istnienia można pytać o warunek jego możliwości (s. 51), przy czym nie chodzi o przemianę jednej rzeczy w inną, lecz o powstanie z nicości (s. 52). Autor zastrzeżę, że nie zakłada zasady racji dostatecznej (co sugerowałoby przesądzenie kwestii istnienia Boga w przesłankach); pytając bowiem o warunki możliwości istnienia, „nie wiemy, czy takie warunki możliwości istnieją i czym one są, wiemy jednak, że skoro coś istnieje, to istnienie tego musi być możliwe” (s. 52). W proponowanym dowodzie Judycki nie zakłada też istnienia żadnej rzeczy, lecz samo pojęcie istnienia jako czegoś różnego od nicości (s. 54). Jedynym warunkiem możliwości istnienia czegokolwiek jest byt, który potrafi stworzyć rzecz wcześniej nieistniejącą; bytem tym jest byt konieczny, czyli Bóg. Jeśli zatem jest możliwe istnienie czegokolwiek, to istnieje Bóg jako nieskończona moc stwarzania i nieskończona pełnia własności;

tylko Bóg bowiem nie ma żadnych granic w nicości, będąc całkowitą przyczyną wszystkich rzeczy (s. 53). „hipoteza przeciwna, to znaczy hipoteza, iż nie istnieje Bóg jako nieskończona siła i pełnia własności, musi prowadzić do konsekwencji, że istnieje nicość jako «horyzont każdego istniejącego przedmiotu»” (s. 54). Negacja zatem istnienia Boga równałaby się twierdzeniu, że nie istnieje nic, co jest sprzeczne (s. 54–55). Zaprezentowany dowód unika trudności podniesionej przez Leibniza, w myśl której, zanim wykaże się istnienie Boga, należy dowieść Jego możliwości. W interpretacji Judyckiego to Bóg jest podstawą i warunkiem wszelkich możliwości, także możliwości samego siebie. Gdyby zaś ktoś „wysunął zarzut, że nawet w stosunku do Boga jako nieskończonej siły i pełni własności da się pomyśleć, że posiada On granice w nicości, to należy zwrócić uwagę, że nie pomyślał on rzeczywiście Boga, lecz tylko pewien zdeterminowany nicością przedmiot lub własność” (s. 53). Zdaniem Judyckiego tak pojęty Bóg jest wszechmocny, wszechobecny i wszechwiedzący, czyli jest osobą (s. 57).

Nie ulega wątpliwości, że zaprezentowana argumentacja unika wielu kłopotów argumentu ontologicznego i kosmologicznego (przede wszystkim zarzutu błędnego koła); mimo to można w niej dostrzec pewne trudności. Pierwsza wiąże się z tezą, iż Bóg jako warunek możliwości i poznawalności czegokolwiek jest bardziej poznawalny niż to, czego jest podstawą. Chociaż w sensie przedmiotowym jest to oczywiste, to jednak z racji ograniczoności naszego umysłu bardziej zrozumiałe są prawa matematyki czy biologii niż istnienie Boga jako ich warunek. Bóg jest zatem najbardziej poznawalny sam w sobie, nie jest jednak najbardziej poznawalny dla nas.

Druga kwestia jest zdecydowanie ważniejsza, dotyczy bowiem kontrastowania istnienia z nicością. Judycki ma oczywiście rację, że inaczej pojąć istnienia nie potrafimy, problemem jest jednak, czy w ogóle porównanie bytu i nicości jest możliwe. Przykład świata złożonego z jednego płomyka świecy lub liczby siedem⁴ nie jest właściwym obrazem świata jako ogółu wszystkich przedmiotów, czyli totalności (pełni), poza którą niczego nie da się pomyśleć⁵. Totalność nie daje się już skontrastować z czymś innym, nie istnieje bowiem żadne „poza”; jest ona absolutnie „nasycona” ontycznie, wykluczając jakąkolwiek granicę, a tym bardziej nicość. Nicość należałoby zatem pojąć nie jako negację konkretnej rzeczy (płomień

⁴ Pomijam kwestię, czy taki świat byłby w ogóle możliwy do pomyślenia; w rzeczywistości zakłada on bowiem szereg innych obiektów, chociażby takich, na które płomień świecy lub liczba siedem da się rozłożyć.

⁵ Znakomitą analizę pojęcia totalności zawiera artykuł S. Judyckiego *Co to jest metafizyka? Trzy wielkie koncepcje Zachodu*, [w:] A.B. Stępień, T. Szubka (red.), *Studia metafizyczne*, t. 1: *Dyscypliny i metody filozofii*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1993, s. 39–91.

świecy, liczba siedem), lecz jako całkowitą negacją wszystkiego. Ponieważ jednak jest to niemożliwe (absolutna nicłość jest bowiem wewnętrznie sprzeczna), świat jako totalność należy uznać za byt konieczny, niewymagający zewnętrznej racji istnienia ani warunków możliwości (jest bowiem absolutnie **wszystkim**). W takim zaś razie kwestia jego wydobycia z nicości nie może się w ogóle pojawić; podobnie nie istnieje problem pojawienia się w świecie jakiegokolwiek rzeczy konkretnej, ta bowiem istnieje jako konieczny element wszystkiego. Można zatem powiedzieć, że argument Judyckiego jest trafny na gruncie pluralizmu ontologicznego, pozwalającego izolować konkretne obiekty i przeciwstawiać je nicości relatywnej, będącej negacją konkretnej rzeczy. Jeśli jednak pojmiemy świat jako totalność, to nie da się go skontrastować z nicością; nie ma też potrzeby pytać o warunki jego możliwości, totalność bowiem istnieje mocą własnej konieczności.

Można oczywiście argumentować, że totalność obejmująca wszystko zawiera rzeczy wykluczające się, a zatem – jako sprzeczna – nie może istnieć ani być spójnie pomyślana. Sugeruje to, że każdy świat z definicji jest ograniczony, wobec czego musi istnieć stwórca, urzeczywistniający raczej ten niż inny podzbiór możliwości. Wbrew temu jednak można przyjąć za Spinozą, że możliwe jest tylko to, co stanowi element świata; jeżeli zatem jakaś rzecz nie istnieje, to nie jest możliwa. Mówiąc przecież, że mógłbym być synem królowej Elżbiety I, tylko z pozoru wypowiadam coś możliwego; przy takim bowiem układzie zdarzeń musiałoby ulec zmianie wiele innych ciągów przyczynowych (w sensie dosłownym – cały świat musiałby być inny). Należy zatem przyjąć, że moje bycie synem Elżbiety I nie jest możliwe.

Dopuszczalna jest także inna obrona pojęcia totalności, którą można określić mianem meinongowskiej. Zgodnie z nią istnieje wszystko (także ja jako syn Elżbiety I), chociaż niektóre stany rzeczy nie należą do świata, który zamieszkujemy; należą jednak do świata jako totalności, mimo iż aktualnie ich nie znamy. Nie wiedząc jednak, jak one istnieją ani na czym polega ich realność, nie powinniśmy ich wykluczać jako niemożliwych.

Przywołanie pojęcia totalności nie różni się w sposób istotny od strategii teisty, uznającego istnienie Boga jako pełni omni-własności, które są nieskończone, wzajemnie spójne i nie przeczą prostocie absolutnego bytu. Tak samo też jak Boga nie da się skonfrontować z nicością, tak samo nie da się tego uczynić z totalnością interpretowaną panteistycznie. Nie znaczy to, że idea świata jako totalności jest bardziej zasadna od idei Boga jako warunku możliwości czegokolwiek; nie można jej jednak *a priori* wykluczyć, zwłaszcza że opiera się na przekonaniu o pierwotności bytu wobec nicości. Argumenty teistyczne są zatem trafne o tyle, o ile dowodzą istnienia pełni bytu, wykluczającego nicłość; ta pełnia bytu jednak nie musi być transcendentną wobec świata osobą. Wprawdzie możemy ją nazwać Bogiem, nie zasypie to jednak przepaści między religią a filozofią.

Uwagi tej nie należy traktować jako zarzutu osłabiającego argument Judyckiego. Wskazuje ona raczej na nieprzekraczalne granice spekulacji filozoficznej, która prowadzi do konkluzji o koniecznym istnieniu absolutu, nie jest jednak w stanie dowieść jego osobowego charakteru. Przykładem może być *quasi*-ontologiczny argument Kanta z okresu przedkrytycznego, iż warunkiem myślenia jest idea wszystkich możliwości. W okresie krytycznym z kolei Kant uznawał sensowność najwyższej rzeczywistości jako idei regulatywnej, bez której nie można pomyśleć tego, co ograniczone. Mimo to Kant negował, by ideę wszystkich możliwości lub ideę wszechrealności można było odnieść do pozaświatowego indywiduum osobowego. W apriorycznej argumentacji teistycznej problemem nie jest bowiem jej poprawność; wątpliwość budzi jedynie osobowa interpretacja bytu, który został dowiedziony. Wprawdzie Judycki ma rację, że pojęcie Boga jako totalności wszystkich przedmiotów i ich własności jest dziwaczne (s. 210), wątpliwe jednak, byśmy byli w stanie dowieść czegokolwiek więcej. Akceptując zatem zasadniczą poprawność argumentacji apriorycznych, należy zauważyć, że głównym wyzwaniem dla teizmu nie jest ateizm, lecz panteizm. Ateizm bowiem (przynajmniej jako stanowisko metafizyczne) jedynie neguje istnienie Boga, panteizm natomiast podważa sensowność pojęcia transcendentnego indywiduum pozaświatowego, będącego osobą; poza totalnością bowiem nie jest możliwe istnienie czegokolwiek, nazwanie zaś totalności Bogiem wydaje się mitologizacją.

Odrzucając panteizm, Judycki dowodzi, że Bóg jest nie tylko racją istnienia świata, lecz samej możliwości istnienia czegokolwiek. Wydaje się tymczasem, że jeśli świat jest totalnością, to w ogóle nie powstaje pytanie o warunek możliwości jego istnienia; jak zatem Bóg na gruncie pluralizmu, tak totalność na gruncie panteizmu jest sama warunkiem swej możliwości? Nie mogąc jej skontrastować z nicością, musimy uznać, że istnieje koniecznie; wówczas zaś idea możliwości totalności, odnosząca się do czegoś różnego (i bardziej pierwotnego) od samej totalności, jest niespójna. Nawet jednak zakładając, że także totalność należy skonfrontować z nicością, aby w ogóle zrozumieć, na czym polega jej istnienie, nie należy stąd wnosić, że totalność musi zostać wydobyta z nicości. Judycki tymczasem, odwołując się do przykładu świata złożonego z płomyka świecy bądź liczby siedem, mówi nie tylko o konfrontacji istnienia z nicością, lecz także o konieczności stworzenia z nicości. Problem w tym, że nie mamy intuicji ani wydobywania bytu z nicości, ani unicestwiania; nasze doświadczenie i zdolność pojmowania ograniczają się do przemiany jednej rzeczy w inną. Dom mógł spłonąć doszczętnie, nie oznacza to jednak, że został unicestwiony; wprawdzie przestał istnieć jako dom, nie dlatego jednak, że absolutnie znikł, lecz dlatego, że uległ radykalnej przemianie. Mamy zatem do czynienia ze zmianą formy, nie zaś pograżeniem w nicości. Analogicznie dzieje się w przypadku budowy domu; powstaje on z wcześniej istniejących materiałów

a nie z nicości (nawet jeżeli wcześniej, jako dom, nie istniał). Gdyby zaś nawet udało się skontrastować konkretny byt z nicością (co wydaje się wątpliwe), to jedynie na tle świata, który jako całość istnieć nie przestał; wtedy jednak trudno mówić o autentycznej nicości, pojęcie to bowiem oznacza absolutną negację wszystkiego. Ponieważ jednak tak pojęta nicość wyklucza w równej mierze totalność, jak i Boga, niemożliwe byłoby powstanie żadnego bytu. W takim razie odpada pytanie o warunki możliwości istnienia bytu, istnieje on bowiem mocą własnej konieczności jako różny od nicości i wykluczający ją; bytem tym może być jednak w równej mierze Bóg, jak i nieosobowa totalność. Ostatecznie zatem należy przyjąć, że jedynym stanem ontologicznym jest nicość albo byt. Jeżeli byłaby nim nicość, to nigdy nic by nie istniało (i nawet nie dałoby się tego wypowiedzieć). Jeżeli jest to byt, to nie ma podstaw pytać o warunki jego możliwości, jest on bowiem zarazem swoją własną możliwością i koniecznością; nie znaczy to jednak, że jest osobowym Bogiem.

Natura Boga. Rozważając naturę Boga, Judycki odrzuca pojmowanie Go jako sumy lub konkretyzacji własności; podważa też zasadność schematu podmiot – własności w odniesieniu do Boga. Jego zdaniem „Bóg [...] musi być pojęty jako byt, który nie jest żadną własnością, jak również jako byt, którego natura przekracza każdą dymensję realizacji jakichkolwiek własności lub idei” (s. 210). Tak rozumiany Bóg jest osobą, a kluczem do eksplikacji Jego osobowego charakteru jest arystotelesowskie pojęcie duszy, która może stać się wszystkim, ponieważ jej natura przekracza wszelkie własności (s. 211). Jako bytowi doskonałemu i osobowemu, Bogu należy przede wszystkim przypisać dobroć (s. 65), której istotą jest chcenie dobra i gotowość do udzielania się na zewnątrz; dobro zatem to dobra wola (s. 61–62). „Wola jest dobra wtedy, gdy jest otwieraniem się, sympatią ze wszystkim, co jest różne od podmiotu” (s. 65). Wola Boga jest dobra absolutnie, nie ma w niej bowiem żadnego egoizmu (s. 65, 92), co jest jedyną racją wyjaśniającą istnienie świata; gdyby bowiem Bóg nie był dobry, nic by nie istniało. „Istnieje więc raczej coś niż nic, gdyż podstawą istnienia i podstawą świata jest dobry Bóg” (s. 68). Dodatkowym argumentem na rzecz dobroci Boga ma być chrześcijańska idea Trójcy; Bóg samotny bowiem, który nie dzieliłby się z nikim swoją pełnią, nie byłby doskonały ani dobry (s. 66–67). Tymczasem „Bóg jest dobry, ponieważ w Jego «wnętrzu», w Jego istocie od zawsze istnieje gotowość do partycypacji, a symbolem i rzeczywistością tej gotowości jest wspólnota trzech osób boskich” (s. 67).

Należy się zgodzić z Judyckim, że Bóg, jako nieskończona pełnia omni-własności, jest bytem pozadymensjonalnym. Analizy istoty Boga też, będące jednym z najbardziej nowatorskich elementów książki, są warte kontynuacji. Pozwalają one nie tylko opisać naturę Boga (bez popadania w antropomorfizm), lecz mogą także przyczynić się do zbudowania nowego modelu ontologii, dotąd w tradycji

Zachodu nieobecnego. Ważne jest również, że Autor nie powtarza utartych formuł o niepoznawalności Boga, lecz próbuje pozytywnie opisać Jego naturę. Szczególnie cenna jest w tym względzie analiza wszechmocy Bożej, której nie należy ograniczać zakresem tego, co zdolny jest pojąć nasz umysł (s. 265–266). Judycki nie podziela jednak irracjonalizmu Tertuliana czy Szestowa; wszechmoc bowiem nie wyklucza zasady niesprzeczności, wykracza jedynie poza to, co ludzie są gotowi za sprzeczne uważać.

W zaproponowanej przez Judyckiego analizie natury Boga dyskusyjna jest teza, że gdyby Bóg nie dzielił się z nikim swoją pełnią, to nie zasługiwałby na miano dobrego (s. 67). Można tymczasem argumentować, że jeśli Bóg jest pełnią bytu, to stwarzanie czegokolwiek jest niemożliwe (Bóg wyczerpuje wszystkie możliwości), zbędne (żaden byt stworzony nie dodaje nic do pełni bytu) lub nawet szkodliwe (byt stworzony oznacza ontologiczną degradację w stosunku do Boga). Z drugiej strony można dowodzić, że nawet stworzenie świata (osób skończonych)⁶ nie dowodzi dobroci Boga; jeżeli bowiem niektóre osoby są istotami o złej woli, inne zaś doświadczają okrucieństwa losu, to fakt ten raczej przeczy dobrej woli Stwórcy. Poza tym, jeżeli kosmos nie znaczy więcej niż „garstka zeschniętych liści popychanych wiatrem” (s. 22), to stworzenie jakiegokolwiek świata, także lepszego niż obecny, nie świadczyłoby o Bożej dobroci; żadne przecież działanie Boga nie może ujawnić, kim jest On w sobie ani zasypać przepaści między Nim a stworzeniem. Nie widać zatem powodu, dla którego należałoby odmawiać Bogu dobroci, nawet gdyby żadnego świata nie stworzył lub stwarzane unicestwiał. Skoro zresztą wola Boga jest chceniem dobra, to może się ona wyczerpywać w chceniu samego Boga jako dobra absolutnego; jeśli zaś musi się udzielać na zewnątrz, to (jako nieskończona) powinna stwarzać wszystkie osoby i wszystkie dobre stany rzeczy, zachowując je na zawsze. Wówczas jednak nie powinno być istot umierających bez nadziei wieczności.

Osobnym problemem jest tradycyjna aporia dobroci i wszechmocy Boga. Jako nieskończenie dobry powinien chcieć, aby istniało wszystko, co zawiera choćby minimalne dobro; skoro jednak nie wszystkie dobre stany rzeczy są współzmiłne, to także Bóg musi dokonywać wyboru między nimi. Chcąc zatem wszystkich, może urzeczywistnić tylko niektóre, co sugeruje, że wszechmocny nie jest. Jeśli zaś stworzył wolne osoby, w tym takie, które mają złą wolę, to powstaje pytanie, jak absolutnie dobra wola może dopuszczać istnienie złej woli, nie przestając być wola absolutnie dobrą.

Pojęcie absolutnie dobrej woli rodzi też pytanie, czy jest ona wolna. Skoro bowiem nie udzielając istnienia innym osobom, Bóg nie byłby dobry, to znaczy że

⁶ Judycki raczej mówi o stwarzaniu osób niż świata, który jest jedynie warunkiem rozwoju osób. Do tego problemu jeszcze wrócimy.

stwarza je z konieczności własnej natury. Wprawdzie Jego wola jest dobrą wolą, to jednak właśnie z jej dobroci wynika, że musi udzielać się na zewnątrz, co mogłoby podważać ideę dobrowolnego chcenia dobra. Wskazane trudności nie przeczą bynajmniej dobroci Boga ani wolności Jego woli; wskazują jednak, że skuteczniejszą strategią w analizie dobroci Boga są argumenty *a priori* niż *a posteriori*; jeśli bowiem Jego dobroć jest konsekwencją Jego natury, to nie zależy od Jego ewentualnych działań ani relacji do bytów stworzonych.

Wcielenie. Dobroć Boga jest także racją Wcielenia, skoro bowiem Bóg jest osobą i jest dobry, to musiał stać się człowiekiem (s. 74). Głównym powodem nie była jednak wina człowieka, którą należało odkupić (co głosił Anzelm), lecz natura samego Boga oraz fakt stworzenia (co sugerował Rajmundus Lullus) (s. 75). O ile jednak zdaniem Lullusa Wcielenie miało zmniejszyć przepaść między Bogiem a człowiekiem, o tyle zdaniem Judyckiego było ono konsekwencją Bożej doskonałości (s. 49), której przejawem jest gotowość do udziału w skończoności świata (s. 264). Gdyby bowiem Bóg nie wziął udziału w losie swoich stworzeń, to nie zasługiwałby na miano doskonałego (s. 75). Dodatkowym argumentem jest to, że nie można poznać cierpienia, nie doświadczając go (s. 75–76). Według Autora nawet wczucie w cudze cierpienie nie jest cierpieniem, gdyby zatem Bóg nie stał się jednym z nas, nie mógłby wiedzieć, co znaczy cierpieć czy być człowiekiem (s. 76). Ponieważ jednak Bóg jest doskonały, to musiał poznać skończoność i cierpienie przez doświadczenie bezpośrednie (s. 77).

Zdaniem Judyckiego można dowieść nie tylko konieczności Wcielenia, lecz także jego historyczności w osobie Jezusa z Nazaretu (s. 49). Pierwszym argumentem jest dobroć i prawdomówność Boga, gwarantujące, że wiara chrześcijan w boskość Jezusa nie jest fałszem, zwłaszcza że wielu ludzi oparło na niej swe życie, a nawet za nią umarło (s. 104, 264). Bóg nie mógł dopuścić, „aby [...] ogromne rzesze ludzi poświęciły swoje życie dla Jezusa z Nazaretu jako wcielonego Boga, a On nie był inkarnowanym Bogiem” (s. 105). Drugim argumentem jest życie Jezusa: „fakty dotyczące Jezusa z Nazaretu są tak jedyne, iż nie jest możliwe, aby prawdomówny Bóg dopuścił do ich zaistnienia, gdyby nie oznaczały one Jego rzeczywistego Wcielenia” (s. 105).

Trudno znaleźć trafniejsze argumenty na rzecz konieczności i historyczności Wcielenia od tych, które sformułował Judycki. Niezależnie jednak od ich wagi, niechrześcijanom mogą się one wydać dyskusyjne. Pierwszy problem wiąże się z doskonałością Boga, którą można pojmować raczej na sposób arystotelesowski niż chrześcijański; doskonałość byłaby wtedy Jego cechą wsobną, nie zaś relacyjną, zależną od tego, co uczyni. Judycki tymczasem zdaje się uzależniać dobroć Boga od stworzenia osób skończonych i uczestnictwa w ich losach poprzez Wcielenie.

Nie ulega wątpliwości, że takie ujęcie ma olbrzymią zaletę, zwłaszcza z perspektywy ludzkich potrzeb egzystencjalnych, ukazuje wszak Boga jako bliską i zatroskaną o nas (a nawet dzielącą nasz los) osobę. Mimo to, nawet nie stając się człowiekiem, Bóg (jako pełnia omni-własności nie przestałby być doskonały ani godny czci. Judycki twierdzi jednak, że gdyby „Bóg był wyłącznie wszechmocną i nieskończoną pełnią różnorodności 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 [...] element, a mianowicie to, że **świętość Boga** polega na niewyobrażalnym dla nas doświadczeniu, jakim musi być przejście przez próbę skończoności” (s. 78). Problem ten wiąże się także z kwestią dziejów religii; chociaż Judycki przekonuje, że Wcielenie od strony Boga jest atemporalne, czasowe zaś okazuje się tylko z perspektywy człowieka (s. 96), to jednak powstaje sugestia, że przed narodzeniem, śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa ludzie nie mieli dostatecznych racji, aby Boga czcić. Ominięcie tej trudności jest możliwe pod warunkiem uznania chrześcijaństwa za jedyną religię prawdziwą, pozostałych zaś za jego zapowiedź lub niedoskonałą postać; wątpliwe jednak, czy taki pogląd da się uzasadnić niezależnie od wiary w Objawienie.

Osobnym problemem jest kwestia racji Wcielenia. Wprawdzie nie sposób odmówić słuszności twierdzeniu Judyckiego, że Bóg może poznać cierpienie tylko dzięki bezpośredniemu doświadczeniu, to jednak można przyjąć, że jako wszechobecny stwórca świata przenika go od wewnątrz; znaczyłoby to, że Bóg współcierpi z człowiekiem (i innymi stworzeniami) przez sam fakt obecności w świecie. Skoro zaś musiał stać się człowiekiem, aby doświadczyć cierpienia, to powstaje pytanie o skuteczność Wcielenia. Jeśli Jezus doświadczał losu ludzkiego (w tym cierpienia) jako Bóg, to jego boskie doświadczenie pozwoliło mu zrozumieć jedynie, co znaczy dla Boga być człowiekiem, nie mógł jednak wiedzieć, co znaczy być człowiekiem dla człowieka. Jeśli zaś doświadczał naszego losu jako człowiek, to wiedział, co znaczy być człowiekiem tylko jako człowiek, a nie jako Bóg. Skoro zatem Wcielenie ma pozwolić Bogu doświadczyć cierpienia ludzkiego, to musi polegać na równoczesnym współistnieniu w jednej osobie dwu wzajemnie się przenikających (choćby zarazem odrębnych) świadomości – boskiej i ludzkiej; trudno jednak pojąć, jak jest to możliwe. Wprawdzie za model takiej świadomości można uznać Trójcę Świętą jako wzajemne przenikanie się osób (o czym instruktywnie i obrazowo pisze Judycki), wydaje się jednak, że mielibyśmy wówczas do czynienia z antropomorfizacją Boga lub przebóstwieniem człowieka. Gdyby zaś takie przenikanie się obu świadomości było możliwe w jednej osobie, to trudno zrozumieć, dlaczego nie mogłoby zachodzić (przynajmniej jednostronnie) w świadomości każdego człowieka. Można przecież wyobrazić sobie, że wszechmocny, wszechwiedzący i wszechobecny Bóg (jako im-

manentny stworzeniom) doświadcza naszego osobistego losu tak, jak doświadczamy go my; znaczyłyby to, że Bóg uczestniczy bezpośrednio w naszym indywidualnym cierpieniu, my jednak pozostajemy ludźmi, pozbawieni dostępu do świadomości boskiej. Jeśli taka relacja między Bogiem a człowiekiem jest możliwa (*a priori* zaś trudno ją wykluczyć), to jednorazowe Wcielenie historyczne byłoby zbędne; należałoby raczej przyjąć, że dokonuje się cały czas w każdym człowieku.

Rozwiązanie to pozwoliłoby uniknąć jeszcze innej trudności, związanej z faktem Wcielenia. Jeżeli bowiem każda osoba jest radykalnie indywidualna (co zakłada Judycki), cierpienie zaś może rozumieć jedynie ten, kto go doświadczył bezpośrednio, to można argumentować, że Bóg rozumie tylko, co znaczy być Jezusem i cierpieć jak on, nie rozumie jednak, co znaczy być dowolną inną osobą i cierpieć jak ona. Konsekwencji tej możemy uniknąć, jeśli przyjmijemy, że Bóg wcielił się w Jezusie w naturę ludzką, nie zaś w konkretną osobę; wówczas jednak powstaje sugestia, że Bóg zbawia nie jednostki, lecz gatunek.

Dalszym problemem jest pytanie, czy Jezus jako wcielony Bóg mógł doświadczyć losu człowieka we wszystkich wymiarach. Jednym z naszych fundamentalnych doświadczeń jest wszak grzech i poczucie winy, które Jezusowi były obce. Jeśli zatem Bóg miałby rozumieć, co znaczy być zdrajcą, musiałby wcielić się np. w Judasza i aktywnie zgrzeszyć (sama pokusa grzechu nie wystarczy). Judycki dowodzi wprawdzie, że Bóg zna zło, chociaż go nie czyni (zło bowiem to zła wola, Jego zaś wola jest absolutnie dobra) (s. 93), argument ten jednak przeczy tezie, że Bóg musi cierpieć, żeby poznać cierpienie. Bardziej spójny wydaje się pogląd, że powinien On rozumieć cierpienie i zło, nawet nie stając się człowiekiem, bądź też – jeśli warunkiem rozumienia jest bezpośrednie doświadczenie – że powinien zarówno cierpieć, jak i czynić zło. Jeśli jednak doświadczył cierpienia, nie doświadczył zaś upadku i winy, to nie był w pełni człowiekiem. Wcielenie zatem okazuje się filozoficznie kłopotliwe; z jednej strony nie jest w stanie urzeczywistnić swego celu, z drugiej – cel ten mógł zostać osiągnięty inaczej.

Dyskusyjne jest także uzasadnienie faktyczności Wcielenia w osobie Jezusa. Wprawdzie Autor odwołuje się do prawdomówności Boga, to jednak świadectwem tej prawdomówności ma być zgoda powszechna, Bóg nie mógł bowiem dopuścić, by tak wielu ludzi uznających boskość Jezusa błędziło. Argument ten nie jest konkluzywny nie tylko dlatego, że liczba osób (choćby olbrzymia) podzielających pewne przekonania (a nawet umierających za nie) nie gwarantuje prawdziwości owych przekonań, lecz również dlatego, że jest odwracalny. Z jednej bowiem strony wiele osób nie uważało nigdy Jezusa za Boga, z drugiej wiele religii odwołuje się do męczeństwa jako świadectwa swej prawdziwości. Argument z prawdomówności Boga jest zatem inflacyjny, można go bowiem wykorzystać do uzasadnienia każdej religii, nie tylko chrześcijaństwa. Podobny problem dotyczy wyjątkowości życia założycieli

religii; świadectwa przekazane o życiu Buddy czy Mahometa można przecież uznać za dowód, że przemawiał przez nich Bóg (a nawet, że się w nich wcielił).

Dodatkowa trudność wiąże się z dziejami chrześcijaństwa, obfitującymi w liczne okrucieństwa wobec innowierców. Wprawdzie zło czynione w imię Chrystusa nie przeczy autentyczności Jego Wcielenia ani prawdziwości Jego nauki, to jednak również dobro czynione w Jego imię nie dowodzi Jego boskości; ponieważ zaś zło przemawia wyraźniej, może być przeszkodą dla wiary, że Jezus był inkarnowanym Bogiem. Bardzo łatwo przecież wyobrazić sobie kontrargument głoszący, że Bóg – jako doskonale dobry – nie może dopuszczać zła popełnianego w Jego imieniu; albo zatem nie jest dobry, albo nie istnieje.

Uwagi te nie mają dowodzić, że Jezus nie był Bogiem; wątpliwe zresztą, by taki argument dało się przeprowadzić. Sugerują jednak, że konieczności, a zwłaszcza historyczności Wcielenia, nie da się udowodnić poza wiarą w Objawienie, które w tym wypadku nie pełni jedynie roli kontekstu odkrycia, lecz także uzasadnienia.

Człowiek. Kolejnym celem omawianej książki jest „rozświetlenie ostatecznego przeznaczenia osób ludzkich” (s. 142); chodzi tu zwłaszcza o opis, na czym mogłoby polegać życie wieczne (s. 142). Judycki pojmuje człowieka jako osobę (duszę), czyli prostą, substancjalną, rozumną i niefizyczną jedność. Jej istotą jest refleksywna transcendencja, czyli wychodzenie w kierunku zewnętrznych treści przedmiotowych oraz ich odzwierciedlanie (s. 111–117). Naturalnym i koniecznym wyrazem podmiotu jest cielesność, konstytuująca się już na poziomie immanencji świadomości jako protoprzestrzenność życia mentalnego; skupiając się bowiem na jakiejś treści, „przybliżamy się” do niej, zapominając zaś – „oddalamy się” od niej (s. 135–136). Dalszą formą ucieleśnienia jest ciało woli, wyrażające się fenomenem „ja mogę”, niemające charakteru biologicznego i nieobecne u zwierząt (s. 135)⁷. Jako refleksywna transcendencja podmiot nie istnieje od zawsze, lecz rodzi się z chwilą przyjęcia pierwszej treści, wcześniej będąc jedynie czystą potencjalnością (s. 117–118). Istotnym jego wymiarem jest antycypacja całości bytu, nietematycznie obecna w każdym akcie poznania. „Pozbawiona tego rodzaju antycypacji świadomość zwierząt pozostaje całkowicie zamknięta w konkretności otaczającego je świata” (s. 121). Człowiek tymczasem jest „małą nieskończonością”, potrafi bowiem przekroczyć (i zakwestionować) każdą daną (s. 143).

⁷ Judycki zastrzega jednak, że nie chce dawać opisu konkurencyjnego wobec biologii; ciało w sensie metafizycznym i biologicznym to dwie różne perspektywy opisu, podobnie, jak teza o metafizycznych narodzinach podmiotu (s. 123).

Osoba jest radykalnie indywidualna⁸ i absolutnie unikalna, różniąc się od innych osób, równie unikalnych (s. 82); każda z osobna też jest przedmiotem opatrzościowej troski Boga i ostatecznym celem dziejów (s. 236). Istnienie świata zatem to jedynie warunek rozwoju osób, co sugeruje, że mógłby on być inny, niż jest, nie ma bowiem wartości autonomicznej (s. 16–17). Los każdej osoby jest następstwem jej indywidualnej natury (*haecceitas*) (s. 237), której w obecnym życiu nie znamy. Poznanie to można, zdaniem Judyckiego, porównać do pierwszego widzianego w życiu wschodu słońca lub wglądu we wnętrze wybuchu nuklearnego (s. 82). Ponieważ jednak w obecnym życiu zdarcie maski zasłaniającej samowiedzę nie jest możliwe, należy przyjąć, że ostatecznym celem osoby jest istnienie wieczne po śmierci (s. 82, 237).

Istotą wieczności jest zbawienie, polegające właśnie na odkryciu indywidualności i unikalności własnej osoby (s. 83, 109). Wieczność nie jest zatem kontynuacją ani tym bardziej zamrożeniem obecnego stanu, lecz radykalną transfiguracją. Zachowanie osoby w aktualnej postaci byłoby zresztą „godne najwyższego potępienia” (s. 92), uwłaczając samemu Bogu, oznaczałoby wszak, że utrzymuje On w istnieniu istoty niezdolne do uczestnictwa w Jego nieskończoności (s. 108). Z perspektywy przyszłego ujżenia naszej indywidualności i unikalności obecną świadomość należy uznać jedynie za protoświadomość (s. 15). „Radykalność tej przemiany będzie przewyższała transformację, której doznałaby asemantyczna świadomość zwierząt, gdyby nagle stała się semantyczną świadomością ludzką” (s. 160). Dzięki tej transfiguracji w naszym poznaniu zniesiona zostanie różnica między zjawiskiem a rzeczą w sobie (s. 159); uzyskamy doświadczeniowy dostęp do relacji między ogółem a tym, co partykularne; możliwe okaże się doświadczenie sposobu transformacji jednych przedmiotów w inne; przestrzeń zostanie uwewnętrzniona, a czas zmieni strukturę; zniesiona będzie różnica między światem zewnętrznym a wewnętrznym, nade wszystko jednak „zobaczymy siebie, to znaczy uzyskamy bezpośrednie doświadczenie własnej unikalności osobowej, a w szczególności uzyskamy ostateczne wyjaśnienie naszej świadomości, to znaczy zobaczymy, jak nasza świadomość wypływa z naszej indywidualnej istoty” (s. 160).

Dopiero w wieczności też ciało stanie się doskonałym wyrazem osoby. „Przemienione ciało staje się całkowicie posłuszne woli, nie podlega chorobom, degradacji z wiekiem, ale przede wszystkim umożliwia idealny wyraz samej osoby” (s. 139). Życie wieczne oznaczać będzie także wyzwolenie z egoizmu; na ziemi dążymy do przywłaszczenia sobie rzeczy i osób (s. 109, 203), po śmierci zaś nawiążemy bezpośrednią komunikację z innymi. „Dopiero transfiguracja świadomości, rozumiana

⁸ „[...] jedność każdej osoby jest jednością numeryczną i jakościową jednością substancjalną” (s. 217).

jako początek wiecznego życia osób ludzkich, sprawi, że zniknie wielość światów i **zaczniemy żyć w jednym świecie**, w świecie całkowicie otwartym dla wszystkich osób” (s. 232). Wzorem takiego życia jest Trójca Święta, oznaczająca ścisłą jedność i współlistnienie osób, z których każda żyje życiem pozostałych, zachowując jednak własną odrębność i unikalność (s. 201). Nie będzie to stan jednorazowy, lecz proces zachodzący w czasie o zmienionej strukturze (s. 220), w którym przeszłość nie ginie, a przyszłość jest uobecniona w teraźniejszości (s. 180). Ponieważ zaś kulminacją życia wiecznego jest partycypacja w życiu samego Boga, transfigurację świadomości należy uznać za najgłębszy sens tego, co w tradycji chrześcijańskiej nazywane jest mianem *visio beatifica* (s. 160).

Podsumowując rozważania na temat człowieka, należy podkreślić heroiczny wysiłek intelektualny Autora, polegający na obronie naszej indywidualności, unikalności i celowości. W najnowszej literaturze filozoficznej trudno znaleźć inny tekst, który zawierałby równie wnikliwą i trafną argumentację na rzecz absolutnej wartości osoby. Przekonujące są także szczegółowe opisy życia wiecznego, przede wszystkim dlatego, że nadają egzystencjalnie doniosły sens pojęciu zmartwychwstania⁹, wizji uszczęśliwiającej, bezpośredniej komunikacji osobowej czy harmonii między wymiarem indywidualnym a wspólnotowym. W opisie wieczności Judycki udało się uniknąć zarówno mitologizacji życia przyszłego, jak też agnostycyzmu, który kazałby w ogóle ideę wieczności porzucić (lub pojmować ją jako metaforę opisującą sposób przeżywania egzystencji doczesnej)¹⁰. Wizja zaprezentowana przez Judyckiego jest nie tylko aksjologicznie atrakcyjna, lecz także realistyczna, stanowiąc opis wieczności na podstawie doświadczenia ziemskiego oraz ujawniających się w nim możliwości rozwoju osoby. Nie podważając wartości dokonania Judyckiego, można jednak zaproponować w niektórych punktach rozwiązania alternatywne.

Pierwszy problem wiąże się z ideą refleksywnej transcendencji; zgadzając się na taką definicję osoby, należy zapytać, kto może ją spełniać. Kwestia ta dotyczy zwłaszcza dzieci anencefalicznych (które z racji organicznych pozbawione są świadomości refleksywnej) bądź zmarłych tuż po urodzeniu (które nie zdążyły rozwinąć życia osobowego). Wprawdzie w takich przypadkach można przyjąć ideę wewnątrz-

⁹ Niekiedy jeszcze współcześnie ideę tę rozumie się dosłownie jako powstanie z grobu umarłego ciała; przykładem jest koncepcja chrześcijańskiego materializmu, broniona przez Petera van Inwagena. P. van Inwagen, *The Possibility of Resurrection*, „International Journal for Philosophy of Religion” 9 (1978), s. 114–121.

¹⁰ Tak rozumiał ją zwłaszcza Dewi Phillips, rozwijając pewne intuicje Wittgensteina. D.Z. Phillips, *Death and Immortality*, London–Basingstoke: Macmillan, St. Martin’s Press: 1970.

nego życia podmiotu, który, chociaż istnieje, nie jest dostępny zewnętrznemu obserwatorowi, wątpliwe jednak, by takie rozstrzygnięcie było zadowalające¹¹.

Zagadnienie to wiąże się także z kwestią świadomości zwierząt. Zdaniem Judyckiego należy wyróżnić dwa zasadnicze rodzaje świadomości: świadomość prostą, polegającą jedynie na odzwierciedlaniu przedmiotów, oraz samoświadomość, dzięki której odnosimy wszelkie poznane treści do jednego centrum, jakim jest indywidualne ja (s. 162). Zwierzętom, które pozbawione są pojęć, przysługuje jedynie pierwsza postać świadomości, ludziom zaś – druga (s. 163). Twierdzenie to nie wydaje się jednak słuszne, można bowiem argumentować, że każda postać świadomości przedmiotowej (nawet najbardziej elementarne doznania zmysłowe) zakłada, jako warunek swej możliwości, istnienie samoświadomości. Nie jest przecież możliwe – co podkreślał Kant – być świadomym jakiegokolwiek doznania, nie będąc zarazem świadomym tego, że jest się go świadomym; świadomość doznań jest równocześnie świadomością siebie jako podmiotu doznającego, nie mogą bowiem doznawać bólu nie wiedząc, że to ja go doznaję. Skoro zaś wiele zwierząt doznaje bólu, to należy im również przypisać elementarną samoświadomość, zwłaszcza że zdają się one odróżniać swój ból od bólu cudzego i swoje życie od życia innych istot. Przykładem mogą być antylopy zaatakowane przez drapieżnika; początkowo próbują bronić tej, która została schwytana, widząc jednak bezskuteczność swych wysiłków, uciekają, ratując siebie. W zachowaniu tym wyraża się nie tylko mechanizm gatunkowy, lecz także jakaś postać samowiedzy. Nawet zatem odmawiając zwierzętom świadomości refleksywnej i pojęciowej, musimy im przypisać świadomość przeżywaną.

Nie wydaje się również uzasadnione przypisanie przywileju życia wiecznego jedynie ludziom, zwłaszcza jeśli uwzględnić zróżnicowanie stopni świadomości. Racją, dla której wieczności miałoby raczej dostąpić dziecko żyjące zaledwie kilka godzin i pozbawione świadomości swego istnienia niż przejawiający sporą inteligencję dojrzały delfin, byłaby jedynie przynależność do gatunku ludzkiego lub pewna forma teizmu, w myśl której ludzie są chcianymi przez Boga na wieki indywidualnymi osobami. Jeśli jednak Bóg jest dobry, to trudno pojąć, jak godzi się na tak wiele zbędnego cierpienia istot pozaludzkich, odmawiając im również jakiegokolwiek formy życia przyszłego. Problem jest o tyle ważny, że w przypadku ludzi wieczność oznaczać ma transfigurację świadomości i to bardziej radykalną od tej, której doświadczyłyby zwierzęta, zyskując świadomość semantyczną. Nie

¹¹ Pytanie to wiąże się z problemem, którego Judycki z oczywistych względów nie podejmował, który jednak jest jednym z bardziej zasadniczych: czy uprawnienia moralne przysługują jedynie osobom, czy też wszelkim istotom zdolnym do odczuwania cierpienia?

widać powodów, dla których mielibyśmy wykluczyć, że podobnej przemianie ulegną wszystkie istoty świadome. Argumentem dodatkowym mógłby być fakt antycypacji, przypisywanej przez Judyckiego ludziom, występującej jednak również w percepcji zwierzęcej. Jeżeli bowiem (odwołując się do przykładu zawartego w książce) wieśniarka zbiera orzechy na zimę, to z pewnością rozpoznaje je na tle całości świata. Żadna z jej percepcji nie jest zamknięta przestrzennie ani czasowo, już bowiem sam fakt robienia zapasów wskazuje na wyobrażenie przyszłości jako wykraczającej poza aktualną terażniejszość. Odmawiając zatem zwierzętom jakiegokolwiek antycypacji całości, należałoby przyjąć, że przeżywają one swój aktualny świat jako jedyny i skończony; znaczyłoby to, że mają ideę skończoności i granicy świata, co wydaje się mało wiarygodne.

Można również dyskutować z uwagą, że gdyby wieczność nie oznaczała naszego uczestnictwa w życiu Boga, to fakt ten byłby uwłaczający dla Niego samego. Podstawą tego argumentu jest nabzyt antropocentryczna interpretacja Opatrzności i Jej planów, trudno tymczasem oczekiwać, że głównym (a tym bardziej jedynym) przedmiotem troski Boga jest los każdej skończonej osoby ludzkiej. Dar ziemskiego życia, którego dostąpiliśmy, jest tak wielki, że powinniśmy się nim zadowolić, nie żądając od Stwórcy niczego więcej. Cechą natury ludzkiej jest przecież nie tylko pragnienie nieskończoności i pełni, lecz także akceptacja skończoności, a nawet rezygnacja z wieczności (którą mogliśmy uznać za przejaw wyzbycia się egoizmu). Brak uczestnictwa w nieskończoności Boga nie musi więc przeczyć ani dobroci Stwórcy, ani celowości naszego życia. Gdyby zaś fakt ten rzeczywiście miał Bogu uwłaczać, to za równie Mu uwłaczające należałoby uznać, że wiele pozaludzkich istot świadomych zostało pozbawionych wieczności. Problem ten jest o tyle dramatyczny, że świat pozaludzki nie ma, zdaniem Autora, wartości autonomicznej, stanowiąc jedynie dekorację życia osób (s. 91); bardziej zatem zgodny z Bożą dobrocią wydaje się świat, w którym cena zbawienia ludzi byłaby mniejsza. Problem ten nie jest specyficzny dla wizji wieczności zaprezentowanej przez Judyckiego, lecz stanowi kłopot wszystkich koncepcji życia po śmierci, nie widać bowiem istotnych powodów, dla których – przypisując sobie życie wieczne – odmawiamy go zwierzętom, mimo iż wiele ich zachowań przypomina nasze (choćby troska o potomstwo, niekiedy z narażeniem własnego życia)¹².

Zło. Jak jedynym dobrem jest dobra wola, tak jedynym złem jest, zdaniem Judyckiego, zła wola. Bóg, jako absolutnie dobra wola, zła nie czyni, zna je jednak

¹² Ten sam problem dotyczy etyki, która nieuchronnie musi się okazać gatunkowym szowinizmem; nawet szanując prawa zwierząt (i roślin), musimy je zjadać, aby zachować siebie.

i dopuszcza po to, by ludzie również je poznali. „Bóg ze względu na swoją doskonałą wiedzę o wszystkim zna zło, lecz nigdy nie spełnia aktów złej woli, natomiast my musimy poznać je bezpośrednio, to znaczy poprzez ich spełnianie. Bóg nie musi tych aktów spełniać, aby je znać, bo jest wszechwiedzący, my musimy przejść przez bezpośrednie doświadczenie” (s. 244).

Niezależnie od dalszych – w moim odczuciu trafnych – wywodów Judyckiego o anihilacji zła w życiu wiecznym (s. 244–245), konieczność poznania zła na drodze doświadczenia jest tezą dyskusyjną. Przede wszystkim wydaje się niespójna z twierdzeniem, że Bóg zna zło, nie musząc go doświadczać. Jeśli bowiem tak jest, to – co sugerowaliśmy wcześniej – w taki sam sposób mógł również poznać cierpienie. Jeśli zaś, jak uważa Judycki, Bóg mógł poznać skończoność tylko na drodze doświadczenia, to również zło (jako istotny składnik ludzkiej egzystencji) nie mogło Mu zostać oszczędzone; albo zatem Bóg może wiedzieć, co znaczy być człowiekiem bez Wcielenia, albo musi doświadczyć losu ludzkiego we wszystkich wymiarach, także spełniając akty złej woli.

Można także wątpić, czy Bóg – jako absolutnie dobra wola – miał dostateczny powód dopuszczenia złej woli. Znajomość zła przez ludzi nie wydaje się wielkim dobrem (a przynajmniej godnym ceny, jaką za nie płacimy), nie byłibyśmy więc pokrzywdzeni, gdyby Stwórca tej wiedzy nam oszczędził. Wprawdzie Judycki po raz kolejny odwołuje się do prawdomówności Boga, który nie mógł niczego przed nami ukryć (s. 244), wydaje się jednak, że gdybyśmy nie spełniali złych aktów woli, to zło w ogóle by nie istniało, zatem nie można byłoby Bogu zarzucić, że cokolwiek ukrywa. Zło nie jest też koniecznym warunkiem naszej wolności, można bowiem być wolnym, nigdy zła nie czyniąc. Gdyby zatem Bóg pouczył nas o złu tylko jako możliwości, byłoby to bardziej zgodne z Jego dobrocią niż stan obecny.

*

Niezależnie od przywołanych uwag polemicznych, należy raz jeszcze podkreślić zarówno doniosłość rozważań Judyckiego dla obrony prawdziwości religii chrześcijańskiej, jak też oryginalność zaproponowanych w książce rozstrzygnięć. Jeśli zgodzimy się przy tym, że ważną miarą wartości dzieła filozoficznego nie jest tylko trafność zawartych w nim argumentów i teorii, lecz także inspirowanie do dyskusji oraz poszukiwania rozwiązań alternatywnych, to przywołane w obecnej recenzji uwagi polemiczne mogą świadczyć dodatkowo o wadze omawianego tomu. Nie ma też najmniejszej wątpliwości, że *Bóg i inne osoby* powinny stać się obowiązkową lekturą nie tylko dla tych, którzy zajmują się zawodowo filozofią religii lub antropologią filozoficzną, lecz także dla teologów, którzy dzięki spekulatywnym wysiłkom Judyckiego uzyskali znakomite narzędzia obrony chrześcijańskiej prawdy.