

Dariusz ŁUKASIEWICZ

ROZUMIEĆ, W CO SIĘ WIERZY

Książka Stanisława Judyckiego *Bóg i inne osoby*¹ niewątpliwie jest ważnym wydarzeniem w filozofii polskiej. Stanowi ona, mówiąc najogólniej, niezwykle śmiałą próbę racjonalnej apologii chrześcijaństwa i podstawowych twierdzeń teologii oraz filozoficznego wyjaśnienia prawd objawionych. Książka składa się z siedemnastu rozdziałów i każdy z nich dotyczy odrębnego zagadnienia z zakresu teologii filozoficznej lub antropologii filozoficznej. Wszystkie rozdziały napisane są w sposób jasny, choć autor nieraz posługuje się metaforą. Ale też od razu należy zaznaczyć, że problematyka i charakter wywodu (bardziej inferencyjny niż deskryptywny), sprawiają, że lektura wymaga skupienia i wnikliwej refleksji. Charakter narracji powoduje też, że nie da się po prostu streścić wszystkich zawartych tam rozumowań, uzasadnień czy pomysłów, nierzadko śmiałych i oryginalnych, przynajmniej w ramach myśli metafizycznej w Polsce, ale – jak sądzę – nie tylko tutaj.

Jedyne więc, co można uczynić w ramach recenzji, to zachęcić czytelnika do lektury i przemyślenia zawartości całej książki. W tym celu przedstawię zasadniczą oś wywodu, wskazując na niektóre wątpliwości, jakie niekiedy się pojawiają, i na mo-

tyw przewodni, który – jak sądzę – wybija się w całości: dzieje osób ludzkich.

Punktem wyjścia konstrukcji Judyckiego jest dowód na istnienie Boga (dowód *causa totalis*, czyli z „przyczyny całkowitej”), nawiązujący do argumentu ontologicznego Anzelmia i „intuicji anzelmiańskich”. W rozumowaniu tym, zakładającym pewien myślowy eksperyment, w którym kontrastuje się byt z nicością, chodzi o to, że każdy byt, w tym byt konieczny, posiada warunki możliwości swojego istnienia. Warunkiem możliwości istnienia bytu jest to, że jest on różny od nicości. Gdyby bowiem różny od niej nie był, to by nie istniał. W związku z tym mówi się, że nicość jest horyzontem istnienia przedmiotu, jego granicą. Powstaje zatem pytanie, co sprawia, że dany przedmiot jest różny od nicości, albo inaczej mówiąc: jaka siła wydobywa przedmiot z nicości? Jest to pytanie o ostateczny warunek możliwości istnienia czegokolwiek, czyli o to, co sprawia, że dany przedmiot jest. Jeżeli tym czymś jest jakiś inny przedmiot (nawet konieczny), to on także różni się od nicości i powstaje wówczas pytanie, co sprawia, że się on od niej różni, co wydobywa go z nicości? Kresem wyjaśnienia musi być byt, którego nicość nie ogranicza. Bytem takim może być jedynie Bóg jako nieskończona siła i pełnia własności. Tylko taki byt może być przyczyną wszystkich przedmiotów i wszystkich własności: tylko on może je wydobyć z nicości.

¹ Stanisław Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, Poznań 2010, ss. 268.

Dowód ten daje, w przekonaniu Judyckiego, absolutną pewność, że Bóg istnieje, ponieważ sprzeczna z tym twierdzeniem hipoteza, iż Bóg jako nieskończona siła i pełnia własności nie istnieje, implikuje, że istnieje nicość jako horyzont każdego istniejącego przedmiotu. Jednakże twierdzenie, że istnieje nicość, jest wewnętrznie sprzeczne i bezsensowne (por. s. 54). Dowodu *causa totalis* nie dałoby się przeprowadzić – sugeruje autor – tylko wtedy, gdyby prawdą było, że nic nie istnieje. Ale zdanie: „Nic nie istnieje”, nie może być prawdziwe, bo jest sprzeczne wewnętrznie. Samo to zdanie jest bowiem czymś: „Gdy ktoś próbuje twierdzić, że nic nie istnieje, to uznaje, że istnieje to właśnie zdanie, to znaczy zdanie stwierdzające, że nic nie istnieje” (s. 55). Jedyna próba zakwestionowania dowodu musi się zatem skończyć fiaskiem.

Można wobec tego rozumowania jedynie zasygnalizować pewne wątpliwości o różnej wadze. Jaka jest – na przykład – wartość dowodowa eksperymentów myślowych w uzasadnianiu tez egzystencjalnych? Wątpliwość tego typu może zgłosić każdy, kogo nie przekonał dowód ontologiczny Anzelmia – argument *causa totalis* zalicza się przecież do tego rodzaju apriorycznej argumentacji. Jeszcze istotniejsza wydaje się kwestia, czy oczywistym krokiem jest pytanie o warunek możliwości istnienia bytu i jednocześnie wykluczenie możliwości, że warunkiem takim może być sam byt, o którego możliwość istnienia pytamy. Dlaczego nie może być tak, że to byt, o którego możliwość istnienia pytamy, sprawia, że byt ten różni się on od nicości? Innymi słowy, czy nie przyjmuje się tego, co ma być dopiero dowiedzione?

Jeśli jednak założyć, że argument z przyczyny całkowitej jest poprawny², pozosta-

² Argument ten należałoby opatrzyć jeszcze pewnym komentarzem dotyczącym statusu semantycznego zdań, których składnikiem są wy-

je jeszcze sprawa interpretacji sensu uzyskanej konkluzji. Czy byt będący przyczyną całkowitą wszystkich przedmiotów musi być bytem osobowym, czy też może to być byt nieosobowy, absolut pojęty w duchu panteizmu (jak argumentuje na przykład Ireneusz Ziemiński³)? Bytem, wobec którego nie da się pomyśleć nicości, byłby w tej interpretacji świat jako totalność wszystkich przedmiotów. Przy założeniu poprawności dowodu *causa totalis* i trafności sprostowania Ziemińskiego należałoby przyjąć dwie możliwe interpretacje konkluzji, że istnieje byt, dla którego nicość nie jest granicą, a mianowicie teizm i panteizm. Z pozycji zaproponowanej przez Judyckiego można powiedzieć, że byt o nieskończonej mocy jest bytem wszechmocnym i najwyższym, czyli najdoskonalszym, to zaś implikuje kolejne atrybuty – takie, jak wszechwiedza, wszechobecność oraz bycie osobą („działają” tu wspomniane intuicje anzelmiańskie). Bycie osobą oznacza również to, że byt najwyższy posiada samoświadomość i wolną wolę. Doskonałość, jaką przypisujemy Bogu, wyrasta z naszych najgłębszych przekonań aksjologicznych, z naszych sądów o dobru i doskonałości.

rażenia „nic” lub „nicość”. Dla niektórych filozofów (np. dla Rudolfa Carnapa) wyrażenia takie, o ile są w ogóle w użyciu, winny być poddane jakiejś interpretacji, albowiem wzięte jako nazwy są chronicznie „paradoksogenne”. O różnych możliwych i dopuszczalnych logicznie interpretacjach zdania „Nic nie istnieje” traktuje rozprawa Jacka Wojtysiaka: *Dlaczego istnieje raczej coś niż nic* (Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008). W rozprawie tej przyjmuje się, iż zdanie „Nic nie istnieje” stwierdza pustość zbioru indywidualów (por. s. 135).

³ Por. I. Ziemiński, *Summa filozofii chrześcijańskiej*, „Analiza i egzystencja” 7(2011), nr 2(14), s. 6. Tekst Ziemińskiego jest znakomitą i głęboką analizą krytyczną pracy Judyckiego i w pierwszym rzędzie winien być polecany jako uzupełnienie lektury *Boga i innych osób*.

Byt najdoskonalszy jest więc osobą i jest dobry.

Co to jednak znaczy, że Bóg jest dobry (jest dobrem)? Odpowiadając na to pytanie, Judycki sięga do intuicji aksjologicznych Ryszarda od św. Wiktora oraz Immanuela Kanta. Zgodnie z treścią tych intuicji „dobro jest wyłącznie dobrą wolą, to znaczy dążeniem do udzielania siebie samego, jest gotowością do schodzącej «descensio» partycypacji” (s. 65). Dobra wola jest pojmowana jako otwieranie się na wszystko, co istnieje, jako „sympatia ze wszystkim” (tamże), dzielenie się z innymi sobą, swoją doskonałością. Ale dlaczego istotą dobra jest dobra wola (nie użyteczność, nie to, czego wszyscy pragną i nie platońska idea Dobra)? Autor stawia więc zasadnicze pytanie: Dlaczego nasze wyobrażenie dobra sprecyzowane przez Ryszarda od św. Wiktora i Immanuela Kanta ma się stosować do Boga? Dlaczego wszechmoc i wolność Boga nie „zmiotą” tych naszych ludzkich przekonań aksjologicznych o Jego dobroci i doskonałości?

W obronie naszego rozumienia dobroci (i doskonałości) Boga jako dobrej woli Judycki przytacza dwa argumenty: empiryczno-historyczny oraz filozoficzny. Argument empiryczno-historyczny odwołuje się wprost do religii chrześcijańskiej i do Objawienia. Bóg jest dobry w naszym pojęciu, ponieważ do Jego istoty należy uczestnictwo we wspólnocie, gotowość do dzielenia się i partycypacji. „Empirycznym” świadectwem tej partycypacji jest wspólnota trzech osób objawiona w dogmacie (o Trójcy Świętej). Więcej nawet – gdyby Bóg był „samotnikiem”, gdyby był niedzielącą się z nikim pełnią, nie byłby dobry (por. s. 67). Poza tym, ta doskonała Boga gotowość do partycypacji ujawniała się we Wcieleniu i w związanym z nim cierpieniu. Judycki twierdzi, że „tylko [...] ze względu na tego rodzaju ostateczne uczestnictwo nieskończony Bóg jest dobry” (s. 67) oraz że „byt doskonały tylko

wtedy jest dobry, gdy uczestniczy w swoim stworzeniu” (s. 68). I wreszcie istnienie wielości rzeczy, a w szczególności osób innych niż Bóg, świadczy również o gotowości Boga do dzielenia się swoimi doskonałościami.

Argument filozoficzny głosi natomiast, że gdyby istota Boga nie polegała na udzielaniu siebie, partycypacji, to nic by nie istniało. Wydaje się jednak, że argument filozoficzny różni się tylko werbalnie od ostatniej tezy argumentacji empiryczno-historycznej.

Tak ujęta natura Bożej dobroci stanowi częściową podstawę uzasadnienia doktrynalnego rdzenia chrześcijaństwa, a jej dopełnieniem jest uzasadnienie konieczności wcielenia istoty najwyższej. Za koniecznością inkarnacji przemawiają dwa argumenty: aksjologiczny i „epistemiczny”. Argument aksjologiczny głosi, że doskonale dobra osoba nie zostawiłaby w opresji stworzonych przez siebie osób. Tu wszelako od razu nasuwa się pytanie, dlaczego absolutnie wszechmocna i dobra osoba stworzyła osoby, które znalazły się w opresji. Opresja miałaby polegać na skończoności stworzenia i idącej za nią niedoskonałości, wyrażającej się w naturalnym egoizmie osób stworzonych i różnego typu cierpieniach stąd płynących. Drugi argument, który nazwaliśmy roboczo „epistemicznym”, polega na tym, że Bóg jest doskonałością, ale doskonałość wymaga wiedzy, czym jest cierpienie, a żeby wiedzieć, czym jest cierpienie, trzeba doświadczać cierpienia. I tu nasuwa się następująca wątpliwość: Czy nie jest tak, że aby być doskonałym, Bóg musiał stworzyć inne osoby, które cierpią, bo tylko wtedy mógł sam wziąć udział w solidarnym i doskonałym Jego samego i inne osoby cierpieniu? Autor rozprawy wszak stwierdza jednoznacznie: „Ta istota może być nazwana doskonałą, która nie tylko jest nieskończenie mocna, wszechwiedząca, posiadająca nieskończoną pełnię niezrealizowanych atrybutów, różno-

rakich własności itd., lecz również, która jest taka, że wie na podstawie własnego doświadczenia, czym jest cierpienie, a ogólniej, która potrafi doświadczyć «głębi» skończoności w cierpieniu» (s. 76). Znaczy to jednak, że cierpienie udoskonała Boga, i znaczy to, że Bóg „przed” wcieleniem (poznaniem cierpienia) jest „mniej” doskonały niż „po” wcieleniu i doświadczeniu cierpienia. Filozof zaznacza, że wcielenie jest w Bogu permanentną, pozczasową i zawsze zrealizowaną doskonałością (por. s. 92). Twierdzenie to można rozumieć tak, że Bóg od zawsze był zdolny do wcielenia oraz że dla Boga jako bytu pozczasowego wcielenie nie zdarzyło się „przed” żadnym zdarzeniem ani „po” żadnym zdarzeniu. Wydaje się jednak, że doświadczenie cierpienia rzeczywistego stało się możliwe dopiero „po” stworzeniu. I nie ma tu znaczenia, czy stworzenie jest współwieczne z Bogiem, czy nie. Chodzi o to, że w porządku logicznym stworzenie dokonało się na mocy aktu i działania Boga i jest od Niego pochodne. Wcielenie następuje więc „po” akcie stwórczym, dopełniając doskonałość Boga.

Gdyby tak istotnie było, miałyby to zasadnicze i wielorakie konsekwencje. Wcielenie nie byłoby możliwe bez stworzenia, bez wcielenia zaś nie byłoby cierpienia ani doskonałości Boga, czyli nie byłoby Boga jako bytu najdoskonalszego. W takim jednak razie stworzenie również byłoby konieczne, nie zaś wolne. A przecież autor opowiada się za wolnością stworzenia i koniecznością wcielenia, a nie za koniecznością stworzenia i koniecznością wcielenia (por. s. 75), opowiada się też za prostotą Boga (por. s. 196), która musi pociągać za sobą między innymi Jego niezmienność i absolutną pełnię. Sądzę, że argument z konieczności cierpienia stanowi pewną trudność w całej koncepcji Boga jako bytu najdoskonalszego. Jeśli ta idea Boga (jako bytu, ponad który większego nie można pomyśleć) ma być zachowana,

Bóg nie może cierpieć. Wniosek taki nasuwa się zarówno z punktu widzenia wewnętrznych zasad teologii Judyckiego (intuicji anzelmiańskich), jak i na przykład z pozycji teizmu tomistycznego⁴. Judycki w pełni uświadamia sobie tę trudność i aby ją uchylić, odwołuje się do pojęcia „konieczności transmodalnej” przekraczającej wszystkie paradygmatyczne dla nas pojęcia konieczności, możliwości i wolności oraz czasowej natury Boga. Nie zmienia to jednak faktu, że dla nas nie tylko wcielenie jest konieczne, ale też i samo stworzenie. Zapewnienie, że istnieje jakaś inna „transmodalna” konieczność, która nie narusza wolności aktu stworzenia, nie wystarcza, gdyż stworzenie po prostu jest konieczne. Podstawą odmowy stosowania wobec Boga pojęć modalnych (w tym konieczności) jest zastrzeżenie Judyckiego, że nie jesteśmy w stanie uchwycić intuicyjnie relacji pomiędzy treściami umysłu Boga w ten sposób, żeby można było określać jakieś Jego decyzje jako konieczne (w naszym rozumieniu), ani też nie możemy pojąć Jego decyzji jako wpływających z określonych sekwencji zdarzeń leżących na linii czasu (Bóg jest poza czasem). Ale z drugiej strony wiemy przecież z apodyktyczną pewnością, że Bóg istnieje i że jest bytem najdoskonalszym oraz że byt najdoskonalszy musi zejść do poziomu stworzenia, gdyby bowiem tego nie uczynił, nie byłby najdoskonalszy. Najdoskonalszy byłby wtedy ten, który by to uczynił, i to on byłby Bogiem. Aby być Bogiem, byt najdoskonalszy musi zatem się wcielić, a warunkiem koniecznym wcielenia (rzeczywistego doświadczenia skończoności) jest istnienie tejże skończoności. Istnienie skończoności jest zaś możliwe tylko poprzez jej stworzenie przez Boga (wskazuje na to dowód *causa totalis*). Akt stwo-

⁴ Zob. T. G. W e i n a n d y, *Czy Bóg cierpi?*, tłum. J. Majewski, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2003.

rzenia jest więc aktem koniecznym. Bóg nie mógł go nie spełnić: gdyby nie było stworzenia, nie byłoby Boga jako najdoskonalszego bytu, ponad który nie da się pomyśleć większego. Zgadzam się, że nie mamy wglądu w treści umysłu Bożego, ale nie jest to potrzebne do ustalenia, że stworzenie jest konieczne, bo jeśli Stanisław Judycki ma słuszość, wiemy o Bogu wystarczająco dużo.

Należy wszelako dodać, że idea wcielenia jako zdarzenia koniecznego, a nie przygodnego, czyli takiego, którego racją miałyby być reakcja Boga na grzech pierworodny (tak sądził również sam Anzelm), ma swoje źródła – na co zwraca uwagę autor – jeszcze w średniowieczu w teologii Rajmunda Lulla. „Doniosłość filozoficzna tej koncepcji – pisze Judycki – polega na tym, że w jej ramach Inkarnacja nie jest środkiem ad hoc ze strony Boga, ostateczna racja Wcielenia nie znajduje się w czymś kontyngentnym, lecz stanowi ono najwyższe wypełnienie sensu stworzenia, a także pełną realizację istoty Boga” (s. 75). W ten sposób teologia Judyckiego bardzo wyraźnie zrywa z silną i wpływową myślą augustiańską, tak mocno eksponującą motyw upadku i grzechu (we współczesnej teologii filozoficznej, zwłaszcza analitycznej, w podobnym antyaugustiańskim nurcie lokuje się myśl Johna Hicka, Richarda Swinburne’a i Marilyn McCord Adams). Warto także dodać, że chociaż w teologii Judyckiego cierpienie Boga, partycypacja w tym, co niedoskonałe i skończone, jest esencjalnym składnikiem Jego natury, autor wyraźnie odcina się od „nowych koncepcji” – czyli głównie od teologii procesu – osłabiających doskonałość Boga i utrzymujących, że rozwija się On wraz ze stworzonym przez siebie światem i że z nim współcierpi (por. s. 77).

Dopełnieniem rozważań filozoficznych nad wcieleniem jest argumentacja za historycznością Wcielenia (w książce Judyckiego Wcielenie historyczne zapisywane

jest już dużą literą, a nie małą, jak w wypadku filozoficznej idei Boga), czyli za tym, że Wcielenie nie tylko należy do idei Boga, ale że dokonało się faktycznie w osobie Jezusa z Nazaretu. Uzasadnienie historyczności Wcielenia i tego, że Jezus z Nazaretu to Bóg wcielony, nie ma charakteru wyłącznie apriorycznego, ale też empiryczny. Apriorycznym składnikiem tego uzasadnienia jest powołanie się na intuicje anzelmiańskie, zgodnie z którymi Bóg jako byt najdoskonalszy jest prawdomówny. Prawdomówność Boga jest „gwarancją tego, że zdarzenia biblijne nie są złudzeniem, że nie są powtórzeniem czegoś, co niegdyś, w innym miejscu już się zdarzyło lub zdarzy, rozumowo gwarantuje to, że każde kolano istot ziemskich i pozaziemskich musi zgiąć się na Jego imię” (s. 105). Jest wszelako faktem, że tak się nie stało – Jezus nie został uznany przez wszystkich za Boga. Wyjaśnieniem rozumowym tego faktu na gruncie filozofii Judyckiego musi być to, że niektórzy przynajmniej popełnili lub popełniają jakiś błąd w rozumowaniu i wskutek tego błędu nie rozpoznali w Jezusie z Nazaretu Boga albo też postępują z jakichś powodów wbrew rozumowi. Argument za historycznością Wcielenia – jak zauważa Ziemiński – nie ma charakteru neutralnego religijnie, jest wyprowadzany z „wnętrza wiary” (jest „inflacyjny”)⁵. W podobny sposób wszakże w obronie prawdziwości i jedyności swojej wiary może, powołując się na prawdomówność Boga, argumentować wyznawca innej niż chrześcijaństwo religii⁶. Przesłanka empiryczna argumentacji za boskością Jezusa odwołuje się do spójności relacji Starego i Nowego Testamentu i jedyności faktów dotyczących Jezusa z Nazaretu (może należy tu dodać, że niektórzy dziś mówią też

⁵ Ziemiński, *Summa filozofii chrześcijańskiej*.

⁶ Por. tamże.

o całkowitej nowości chrześcijańskich idei na religijnym tle tamtych czasów⁷). Zdaniem Judyckiego jednak również ta przesłanka empiryczna może być wzmocniona składnikiem „aprioryczno-aksjologicznym”: „Nie jest możliwe, żeby dobry i prawdomówny Bóg dopuścił, aby poświęcenia i cierpienia doświadczane w Jego imię i w imię Jego Wcielenia, nie dotyczyły prawdziwego Wcielenia” (s. 106). Ostatnie stwierdzenie jest wszakże ryzykowane, bo naraża się na zarzut, że skoro tak jest, to dobry i prawdomówny Bóg nie powinien dopuścić do tego, że wiele istot ludzkich poświęcało się i szczerze cierpiało w imię różnych „falszywych proroków” lub że w imię dobrego i prawdomównego Boga dokonywano w historii różnych bardzo złych rzeczy.

Ogólnie mówiąc, problem wielości religii, dziś bardzo dyskutowany, został w książce *Bóg i inne osoby* właściwie pominięty. Nie jest to zarzut, gdyż omawiana praca porusza wiele fundamentalnych kwestii teologicznych i nie należy oczekiwać, że dotknie wszystkich. Warto jednak wyraźnie powiedzieć i to: autor skłania się ku ekskluzywizmowi religijnemu. Twierdzi, że istnieje tylko jedna prawdziwa religia (chrześcijaństwo), co tak chyba należy rozumieć, że jedynie w wypadku tej religii wszystkie jej twierdzenia są prawdziwe, natomiast w wypadku innych monoteistycznych religii – niektóre twierdzenia są prawdziwe, a niektóre fałszywe, i to samo, tylko w jeszcze większym stopniu, dotyczyłoby religii niemonoteistycznych. Z tej pozycji fałszem są na przykład uznawane przez wyznawców judaizmu i islamu przekonania, że Jezus z Nazaretu nie jest Bogiem albo że Bóg nie tworzy wspólnoty trzech Osób Boskich. Intuicje anzelmiań-

skie tych religii – jeśli można tak to ująć – są więc zupełnie inne.

Znaczna część pracy (szczególnie rozdziały: „O naturze osób”, „Zbawienie”, „Metafizyczne narodziny”, „Żywe ciało”, „Komunikacja semantyczna i egzystencjalna”, „Transfiguracja świadomości”, „Świat i światy” oraz „Dzieje osób ludzkich”) poświęcona została antropologii filozoficznej oraz eschatologii przedstawiającej sens i możliwość zmartwychwstania oraz wizję życia wiecznego osób ludzkich. Jest w niej wiele niezwykle wnikliwych, nieraz pomysłowych i oryginalnych analiz oraz też dotyczących natury człowieka i sposobu jego istnienia w świecie doczesnym i przyszłym, zawsze zaopatrzonych w jakieś uzasadnienie. Rozważania osadzone są w różnych tradycjach filozoficznych, z których Judycki korzysta w sposób twórczy, dochodząc dzięki nim do własnych poglądów. Szczególnie istotną rolę odgrywają tu filozofia transcendentna Kanta, fenomenologia, zwłaszcza Edmunda Husserla i, w mniejszym stopniu, Romana Ingarden, oraz egzystencjalizm i związana z nim myśl personalizmu – zresztą centralnym pojęciem tych rozważań jest właśnie pojęcie osoby. W tym miejscu można jedynie wskazać czytelnikowi wybrane myśli tych rozdziałów, przedstawiając je w sposób bardzo syntetyczny.

Otóż człowiek, czyli osoba ludzka, obdarzony samoświadomością podmiot życia duchowego, dusza rozumna, jest prostą, radykalnie pozafizyczną jednością, która nie powstała jako „wynik kolizji cząstek materialnych” (por. s. 111), lecz jest powołana do istnienia w pozaczasowym akcie stwórczym przez Boga. Podmiot pojmuje się jako refleksywną transcendencję, która przyjmuje dowolną treść przedmiotową i ją odzwierciedla. Zachowuje przy tym swoją unikalną odrębność zarówno wobec zmiennej materii na różnych poziomach jej organizacji, niezmiennej sfery logosu, czyli wszystkich niezmiennych praw, w tym

⁷ Zob. A. Flew, *Bóg [nie] istnieje. Wyznanie ateisty*, tłum. R. Pucek, Fronda, Warszawa 2010.

zasad logiki i matematyki, jak i w stosunku do własnego strumienia świadomości będącego ciągłym „upływem” stanów mentalnych. Dusza rozumna jest wolna, czyli jest w stanie przekroczyć każdą daną, może podać wszystko w wątpliwość, nawet najbardziej oczywiste zasady elementarnej logiki lub matematyki (por. s. 89). Takiej duszy nie posiadają zwierzęta, od których człowiek, mimo pewnych zbieżności, radykalnie różni się jakościowo. Gdyby podmiot był tylko mózgiem, jak chce materializm, jak mógłby wytwarzać złudzenie istnienia samego podmiotu oraz subiektywne doświadczenia czasu i przestrzeni? – zapytuje trafnie Judycki i dodaje, że „sama już tylko możliwość pomyślenia o czasie i przestrzeni jako o czymś niekoniecznym dla poznawczej aktywności podmiotu wystarczy, aby uznać go za «wyniesiony» ponad sferę wszelkich form naoczności, ponad wszelkie postacie materii i zmienności oraz nawet ponad sferę niezmiennego logosu” (s. 115). Żywe ciało ludzkie będące funkcjonalną jednością różnych warstw fizycznych (ciała woli wyrażającego się w świadomości „ja mogę”, ciała kinestetycznego, ciała dotykowego i wzrokowego) jest wyrazem i narzędziem tak pojmowanej duszy rozumnej, jej ucieleśnieniem.

Za pomocą takich środków teoretycznych objaśnić można sens i możliwość zmartwychwstania. Polega ono na przywróceniu podmiotowi jego świadomości swobody działania wyrażającej się w stwierdzeniu „ja mogę” (s. 139), utraconej w wyniku śmierci, w oparciu o odtworzenie owej jedności funkcjonalnej różnych warstw przemienionego ciała, całkowicie posłusznego woli, niepodlegającego chorobom, postępującej z wiekiem degradacji i doskonale adekwatnie wyrażającego duszę (por. s. 139). Sensem istnienia wiecznego tak pojętych zmartwychwstałych osób ludzkich będzie komunikacja egzystencjalna (termin – choć nie koncepcja – zaczerpnięty od Karla Jaspersa). Istotą komuni-

kacji egzystencjalnej będzie współodczuwanie (sympatia) z każdym przedmiotem, ale przede wszystkim z każdą inną osobą (w tym z osobami Bożymi); pojawi się wówczas dążenie do udzielania siebie i do doświadczenia innych osób i ich wytworów (por. s. 181). Warunkiem osiągnięcia „nieba” (bo o tym w istocie jest mowa) jako wiecznej wspólnoty komunikacyjnej całkowicie transparentnych i otwartych dla siebie osób jest transfiguracja świadomości, jej przemienienie polegające na jakościowym przekształceniu wszystkich naszych zdolności poznawczych, ale też na „zdarciu maski”, pod którą w życiu doczesnym ukryta jest przed nami samymi nasza unikalna osoba. Kluczowe wszelako znaczenie ma przełamanie egoizmu i całkowite wyzwolenie się od tego nieuchronnego dla każdej osoby stworzonej dążenia do przedmiotu (conatus), dążenia polegającego „na ściąganiu wszystkiego do siebie, na używaniu i na przyjemności płynącej z tego używania” (s. 90). Egoizm jest źródłem wielu cierpień na tym świecie, a w skrajnej postaci pojawia się jako zła wola: dążenie do przedmiotów w celu ich zniszczenia. W kontekście tego egoizmu, od którego wolny jest tylko Bóg („Bóg jest godny czci jako Ten, który od zawsze przekroczył absolutny egoizm należący do struktury każdej osoby” – s. 92), ujawnia się też dodatkowy sens Wcielenia. Bóg poprzez Wcielenie lituje się nad takimi osobami, jak my i stara się nas uratować, dając nam wzór tego, jak możemy żyć, aby złagodzić i w końcu przełamać w sobie ów pierwotny i strukturalny egoizm. Bóg przy tym nie łamie naszej wolności, a jedynie „pociąga” akty wolnej woli bez determinacji koniecznościowej i namawia nas, lecz w żaden sposób nie zmusza do tego, aby postępować jak On (por. s. 97).

Jest to niewątpliwie dość sympatyczna i niestandardowa teologia – niewolna jednak od pewnych tradycyjnych motywów, co uwidacznia się zwłaszcza w rozważa-

niach nad kwestią cierpienia i zła. Cierpienie samo w sobie nie jest złe, lecz moralnie obojętne, zła jest tylko zła wola. Ujęcie cierpienia jako moralnie obojętne uważam za sporne, jego skutki bowiem mają znaczenie dla moralnego wzrostu lub upadku. Otóż przewyciężenie ludzkiego egoizmu, przewrotności natury ludzkiej, chciałoby się powiedzieć – grzeszności, choć słowo „grzech” jest niemalże nieobecne w rozważaniach Judyckiego, wymaga udziału w cierpieniach „proporcjonalnych” (Judycki nie używa takiego określenia), by tak rzec, do rozmiarów tego egoizmu (por. s. 91). Nie jest przy tym dla mnie do końca jasne, czy Bóg w ramach opatrności, której przedmiotem jest każda unikalna osoba i jej dzieje, ordynuje odpowiednią dawkę takich oczyszczających z grzechu cierpień, czy też dokonuje się to inaczej. Wydaje się, że jednak ją ordynuje, skoro „Bóg zna wszystkich i wie, jakie doświadczenie świata jest potrzebne dla każdej osoby ze względu na jej unikalność” (s. 245). I skoro, jak pisze Judycki, „nawet [...] spektakularne hekatomby, podczas których życie traciły ogromne rzesze ludzi, nie zdarzały się z powodu zbiegu okoliczności ideowych, ekonomicznych, militarnych czy innych, lecz zdarzyły się ze względu na każdą osobę ludzką indywidualnie, a tylko nasze «zamglone» spojrzenie, które nie potrafi sobie wyobrazić, na czym polega waga stwierdzenia, że wszystkie włosy są policzone, interpretuje to jako pracujący bez litości teatr dziejów” (s. 245).

Gdyby istotnie tak było, to ujęcie takie bardzo przypominałoby Tomaszową teodyceę odnowioną współcześnie przez Eleonore Stump (według której cierpienie to chemioterapia duszy toczonej przez raka grzechu)⁸ i mogłoby budzić szereg pytań,

⁸ Zob. E. Stump, *Aquinas on the Sufferings of Job*, w: *Reasoned Faith*, red. E. Stump, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1993, s. 328-357.

a nawet gwałtownych protestów (podobnie jak budzą je niektóre propozycje samej Stump⁹). Jednakże nie tylko to mówi Judycki na temat cierpienia. Kluczowa jest teza, że wszystkie cierpienia (nie tylko zresztą ludzkie, ale i cierpienia zwierząt oraz, jak można sądzić, innych nieznanymi nam osób pozaludzkich, o ile takie istnieją) zostaną przemienione przez absolutnie wszechmocnego Boga w coś pozytywnego, gdyż „Bóg swoją absolutną wszechmocą łamie zasadę niesprzeczności, a więc sprawia, że staje się metafizycznie możliwe, aby coś, co było przeżywane jako cierpienie, stawało się w rzeczywistości czymś pozytywnym” (s. 241). W związku z tą wypowiedzią nasuwa się dodatkowa wątpliwość: skoro przemiana cierpień w coś pozytywnego jest łamaniem zasady niesprzeczności, to czy one same nie muszą być czymś negatywnym, a nie obojętnym tylko?¹⁰

Osią spinającą całą konstrukcję teologiczną Judyckiego jest teoria absolutnej Bożej wszechmocy, bez której właściwie nic nie jest możliwe i dla której wszystko jest możliwe: „Należy bowiem sądzić, że doktryna na temat Trójcy Świętej jest możliwa tylko wtedy, gdy istnieje coś takiego jak moc absolutna, bo przecież wydaje się czymś całkowicie niemożliwym, że trzy osoby mogą być jednym bytem i że jedność może dopuszczać jednoczesną troistość osób. Absolutna wszechmoc jest potrzebna również do tego, aby móc twier-

⁹ Zob. J. A. Keller, *Problems of Evil and the Power of God*, Burlington, Ashgate 2007.

¹⁰ Cierpienia są czymś negatywnym (negatywnym doświadczeniem), ale mimo to obojętnym moralnie, nie są żadnym moralnym złem – taka odpowiedź mogłaby łatwo rozwiązać przytoczoną wątpliwość. Wszelako, jak sygnalizowałem wyżej, doznane cierpienia nieraz mają skutki moralne, na przykład mogą wpływać na działanie dobrej woli, która ma być moralnym dobrem. Doznane od kogoś bolesne krzywdy mają przecież wpływ na nasz poziom sympatii do krzywdziciela i do innych osób.

dzić, że Inkarnacja jest możliwa, bo trudno jest przecież powiedzieć, że jest ona logicznie możliwa, gdyż wydaje się, że jest sprzeczna wewnątrznie. [...] Absolutna wszechmoc jest nam także niezbędna, aby móc twierdzić, że możliwe jest pogodzenie wszechwiedzy Bożej z ludzką wolnością, jak również, aby móc dać odpowiedź na pytanie, czy dobroć Boga da się uzgodnić z istnieniem cierpienia i zła w świecie” (s. 186n.). W związku z wszechmocą Bożą – Judycki przedstawia własną, głęboką i oryginalną jej interpretację – zaznaczę tylko wątpliwość dotyczącą tego, czy wszechmoc absolutna jest poza logiką w tym sensie, że Bóg może dokonywać rzeczy niemożliwych (sprzecznych wewnątrznie), czy też dokonuje rzeczy, które nam się jedynie wydają sprzeczne wewnątrznie i stąd niemożliwe, lecz które same w sobie i w relacji do Boga takie nie są. W kontekście zaś kwestii cierpienia i zła nasuwa się nieodparcie pytanie: Skoro Bóg może zamieniać cierpienia w coś pozytywnego i skoro w ramach mocy absolutnej ma nawet władzę nad przeszłością, to dlaczego w ogóle dopuszcza rzeczywiste cierpienia? Inaczej mówiąc, jest wątpliwe, że Bóg władający tak straszliwą mocą, wiedzą przenikającą absolutnie wszystko i zarazem darzący sympatią (miłością) każde stworzenie posługuje się takimi środkami, jak chociażby owe „spektakularne hekatomb”. W ostatnim pytaniu zawarta jest nie tylko ułomna forma argumentu ze zła w wersji ewidencjalistycznej¹¹, ale także pewna wąp-

¹¹Argument ewidencjalistyczny w kontekście wypowiedzi Judyckiego można sformułować następująco: Jeżeli Bóg jest absolutnie wszechmocny, wszechwiedzący (według Judyckiego Boża wszechwiedza nie ma żadnych granic, tak jak i wszechmoc), doskonale dobry, to zagłada Żydów nie powinna się wydarzyć. Zagłada Żydów się wydarzyła. Zatem prawdopodobnie nie istnieje Bóg o wymienionych atrybutach.

liwość natury formalnej. Można na powyższe pytanie odpowiedzieć tak: Bóg aplikuje każdej osobie odpowiednią dawkę cierpień dla jej dobra (w niektórych wypadkach cierpienia straszliwych – w naszym pojęciu), ale potem przemienia je wszystkie w „coś pozytywnego”. Ta właśnie odpowiedź rodzi jednak wątpliwość, czy takie postępowanie odpowiada naszym przekonaniom aksjologicznym dotyczącym doskonałej dobroci Boga. Inaczej mówiąc, czy wolno nam ufać w nasze intuicje anzelmiańskie, w oparciu o które skonstruowana jest cała baza filozoficzna chrześcijańskiej teologii? Mam co do tego poważne wątpliwości. Problem z intuicjami anzelmiańskimi dotyczącymi doskonałości Boga jest zresztą ogólniejszy. Skoro mają charakter czysto rozumowy, powinny być w każdym szczególe identyczne u wszystkich, którzy je żywią, a tymczasem tak nie jest. Intuicje anzelmiańskie Anzelma różniły się od intuicji Lulla, intuicje Lulla różnią się nieco od intuicji Judyckiego, radykalnie inne intuicje dotyczące doskonałości Boga mają wyznawcy innych niż chrześcijaństwo religii monoteistycznych.

Niezależnie jednak od różnych wątpliwości i znaków zapytania, jakie się nasuwają przy lekturze tej ciekawej rozprawy teologicznej, pewne jest, że należy ją polecać każdemu, kto interesuje się metafizyką, teologią i antropologią, bez względu na stanowisko filozoficzne, jakie reprezentuje. Osobiście za bardzo cenne i trafne uważam zwłaszcza to spostrzeżenie Judyckiego, które – jak sądzę – mogło stać się inspiracją omawianej książki. Jest to obserwacja, że „współcześni filozofowie i teologowie zaczynają mieć dość ciągłego zastanawiania się, co miał na myśli Heidegger, gdy napisał to lub tamto, ciągłego dociekania, jak ograniczają nas w naszej wiedzy koncepcje języka i znaczenia lingwistycznego, głoszone w filozofii analitycznej przez takie uznane postacie, jak W. V. O. Quine, P. F. Strawson, D. Davidson lub M. Dum-

mett” (s. 21). Nie ulega wątpliwości, że Judycki dzięki omawianemu tu traktatowi metafizycznemu zajmuje czołowe miejsce w grupie polskich filozofów mających już dość samej tylko hermeneutyki czy samej tylko analizy znaczenia wyrażeń. Niezwykle cenna jest również broniona przez niego myśl, że aby w cokolwiek wierzyć, trzeba rozumieć, w co się wierzy. Ro-

zum bowiem nie jest jakimś luksusowym dodatkiem do wiary, lecz jej niezbędnym warunkiem. Moim zdaniem to samo niejako dotyczy niewiary; aby być niewierzącym, trzeba rozumieć, w co się nie wierzy. I również z tego powodu rozprawa Stanisława Judyckiego zasługuje na uwagę zarówno wierzących, jak i niewierzących.