

Stanisław Judycki

### **Personalistyczny teizm i pojęcie osoby\***

Gdy poruszamy się na poziomie etykiet dla określonych stanowisk teologicznych i filozoficznych, to wydaje się nam, że mniej więcej rozumiemy, co mamy na myśli używając tego lub innego wyrażenia. Tak też ma się rzecz z wyrażeniem ‘teizm personalistyczny’. W dzisiejszych dyskusjach interpretuje się je prawie zamiennie z wyrażeniem ‘klasyczny teizm’, gdy zaś jakiś autor chce dalej rozwinąć te określenia, to mówi zazwyczaj, że chodzi o stanowisko, według którego istnieje Bóg, czyli samoświadoma, rozumna, wolna, dobra, wszechmocna, wszechobecna i wszechwiedząca istota, której nasze ludzkie losy nie są obojętne, przy czym jako naturalne przyjmuje się, że taką istotę można nazwać osobą.

Na przeciwnym krańcu znajdują się te koncepcje Boga, według których Bóg nie jest osobą, a przynajmniej nie jest osobą w takim znaczeniu, w jakim mówimy o nas samych jako o osobach. Tego rodzaju stanowisko należałoby określić mianem teizmu apersonalistycznego, choć, o ile mi wiadomo, taka nazwa powszechnie nie funkcjonuje.<sup>1</sup> Głównym przykładem teizmu apersonalistycznego są różne odmiany panteizmu. Panteizm, który według A. Schopenhauera, należy właściwie nazwać ‘uprzejmym ateizmem’<sup>2</sup>, może mieć różne postacie: akosmiczną, realistyczno-naturalistyczną, idealistyczną.

W przypadku panteizmu aksomicznego ani suma wszystkich rzeczy, ani też żadna rzecz z osobna nie są Bogiem, Bogiem natomiast jest wszechogarniająca całość, obejmująca wszystkie rzeczy (eleaci, B. Spinoza). Panteizm realistyczno-naturalistyczny identyfikuje Boga również z całością tego, co istnieje, ale pojmuje go jako energię, interpretuje go dynamicznie i przypisuje mu życie oraz pewien stopień psychiczności (starożytni hylozości, stoicy, G. Bruno, B. Spinoza, J.W. Goethe, E. Haeckel). Panteizm idealistyczny wszechobjemującą całość interpretuje natomiast jako ducha, jako rozwijającą się z mnogości momentów ideę, jako rozum lub wolę (Plotyn, G.E. Lessing, J.G. Herder, J.G. Fichte, F.W.J. Schelling, G.W.F. Hegel, F.

---

\* Tekst poniższy został przedstawiony w trakcie wykładu w Instytucie Jana Pawła II Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (4. IV 2011 r).

<sup>1</sup> „Like ‘atheism’ the term ‘pantheism’ was used in the eighteenth century as term of ‘theological abuse’ and it often still is. [...] With some exceptions, pantheism is non-theistic but non atheistic. It is a form of non-theistic monotheism, or even non-personal theism. The primary reason for equating pantheism with atheism is the assumption that belief in any kind of ‘God’ must be belief in a personalistic God, because God must be a person” ( M. Levine, *Pantheism*, w: Ch. Taliaferro, P. Draper, Ph.L. Quinn (red.), *A Companion to Philosophy of Religion. Second Edition*, Oxford: Wiley-Blackwell 2010, s. 340.

<sup>2</sup> Por. W. Schröder, *Pantheismus*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Basel-Stuttgart: Schwabe & Co Verlag, t. 7, 1989, kol. 60.

Schleiermacher, A. Schopenhauer, E. von Hartmann, G.T. Fechner, H. Bergson).<sup>3</sup>

Goethe stwierdził, że panteistami jesteśmy wtedy, gdy uprawiamy przyrodoznawstwo, politeistami zaś wtedy, gdy piszemy poezję, a monoteistami, gdy wchodzi w grę moralność.<sup>4</sup> Ta konstatacja oczywiście nie rozwiązuje problemu, bo chcielibyśmy wiedzieć, jak się rzeczy mają ze światem, a stąd - przynajmniej niektórych z nas - nie zadowoli skorelowanie tej kwestii z różnymi postaciami twórczości, twórczości naukowej, artystycznej i z - jak się wydaje - najlepszym sposobem uzasadnienia przekonań moralnych.

Zarzut w stosunku do stanowisk określanych mianem panteistycznych jest jeden i jest on w pewien sposób rozstrzygający, a mianowicie: po co całość tego, co istnieje nazywać Bogiem? Nawet jeśli ta całość wykazuje pewną rozumność i celowość w swoim funkcjonowaniu, to dlaczego mówić o niej jako o Bogu? Przecież oczywiste jest, że słowo 'Bóg' należy zarezerwować nie tylko dla takiej istoty, która stworzyła świat i jest od niego różna, ale też dla takiej, która jest samoświadoma i wolna, a więc jest osobą. Zarzut ten rzeczywiście wyjaśnia całą sytuację, lecz pozostawia zwolennika istnienia osobowego Boga z ciężarem dowodu, iż taka istota rzeczywiście istnieje. Zwolennik personalistycznego teizmu musi również pokazać, jak mają się inne atrybuty przypisywane przez niego Bogu, a więc wszechmoc, wszechwiedza, wszechobecność do pojęcia osoby, którą ma być Bóg. Biorąc wszystko to pod uwagę, można paradoksalnie powiedzieć, że w ogóle istnienie Boga nie jest żadnym problemem, bo istnienie Boga przyjmują wszyscy, także materialści lub - gdy tych ostatnich będziemy chcieli miło potraktować - jego istnienie przyjmują również panteiści, lecz rzeczywistym problemem jest, czy istnieje taka osoba jak Bóg. Tak samo ważną kwestię wyraża też pytanie, czy pojęcie osobowego Boga jest spójne?

Jak widać, problem jest zasadniczy, widać również, że jest wyjątkowo trudny, gdyż różne przekazane nam przez tradycję argumenty na rzecz istnienia Boga nie radzą sobie z nim dobrze. Argumenty kosmologiczne, a więc na przykład argument z niemożliwości istnienia nieskończonego szeregu przyczyn, pozostawia nas co najwyżej z wnioskiem, że musi istnieć jakaś ostateczna przyczyna świata, który znamy. Czy jednak przyczyna ta nie może mieć charakteru ponadindywidualnego rozumu, przenikającego wszechobejmującą całość, a więc, czy nie może być 'Bogiem' panteistów? Tę pierwszą przyczynę nazywamy Bogiem, lecz czy jest to osoba? Argument kontyngencyjny mówi nam, że musimy przyjąć istnienie bytu koniecznego, ponieważ wszystko, co znamy, jawi się nam jako mogące nie istnieć. W tym zresztą wypadku nadal nierozstrzygnięty pozostaje problem przedmiotów abstrakcyjnych, bo czy mogłyby nie

<sup>3</sup> Por. *Pantheismus*, w: R. Eisler (red.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin: E.S. Mittler & Sohn 1927, t. 2, s. 374-375.

<sup>4</sup> Tamże, kol. 61.

istnieć trójkąty i czy mogłoby być tak, żeby trójkąty nie miały trzech boków? Gdy jednak to pomniemy, to widać, że argument kontyngencjalny pozostawia nas, jeśli można to tak powiedzieć, sam na sam z jakąś ‘wielką czarną skałą’, która istnieje koniecznie, ale czym ona jest poza tym, tego się na tej podstawie dowiedzieć nie możemy. Argumenty odwołujące się do celowości widzialnego świata, do jego misternej organizacji, a także argumenty moralne oraz te, które uwzględniają fakt tzw. doświadczenia mistycznego oraz fakt cudów, mogą nas albo zaprowadzić do wniosku, że przyczyną świata jest jakiś rozum, przenikający wszystko, co istnieje, lub dusza świata, albo do dziwnej i probabilistycznej konkluzji, że tą przyczyną jest być może osoba, ale w postaci potężnego demiurga, który jednak wcale nie musi być nieskończony co do mocy, a więc ani nie musi być wszechmocny, ani wszechwiedzący, ani wszechobecny.

Sądzę, że jedyną nadzieją w tych kwestiach są argumenty wychodzące od tzw. intuicji anzelmiańskich, to znaczy takie rozumowania, w których zaczyna się od idei najdoskonalszej istoty i próbuje się dowieść, że nie tylko możemy sobie taką ideę pomyśleć, lecz także, że z samej tej idei wynika koniecznie faktyczne istnienie najdoskonalszej istoty. Dlaczego tego typu rozumowania są ważne? Otóż, z tego powodu, że w pojęciu doskonałości nie tylko zawarte jest istnienie istoty najdoskonalszej, lecz także istota ta nie byłaby istotą najdoskonalszą, gdyby nie posiadała atrybutu bycia osobą. I gdy teraz założymy, że z pojęcia takiej istoty wynika jej istnienie, a jest to ta sławna ‘wąska ścieżka dowodu ontologicznego’, to nie tylko taki byt musi istnieć, lecz także wynika stąd, iż taki byt musi być osobą. Można to nazwać, zgodnie z tradycją dowodem ontologicznym, można to nazwać dowodem odwołującym się do intuicji anzelmiańskich, można to także nazwać dowodem z pełni atrybutów.

W książce *Bóg i inne osoby* tego rodzaju rozumowanie określiłem mianem *causa totalis*, gdyż chodziło mi jednocześnie o Boga jako o przyczynę i siłę sprawczą, ale też o Boga jako o pełnię doskonałości, wraz z atrybutem bycia osobą.<sup>5</sup> Czy jest rozumowanie konkluzywne? Myślę, że tak, ale tutaj nie mogę tego brać pod uwagę. W moim przekonaniu tylko tego typu ‘drogi’ mają szansę doprowadzić nas do dobrze uzasadnionego wniosku, że Bóg będący osobą rzeczywiście istnieje. W innych wypadkach musi nam wystarczyć oddawanie czci rozumowi wszechświata, musimy zadowolić się mistyką materii, mistyką emergencji i różnymi postaciami poglądów określanych mianem ezoterycznych.

W tym miejscu jednak nie kończą się trudności, gdyż jeśli nawet uznamy, że rozumowania wychodzące od intuicji anzelmiańskich są poprawne, a więc, że nie tylko dowodzą istnienia Bytu Najwyższego, lecz także, że wynika z nich, iż ten Byt Najwyższy jest osobą, to w ten sposób osiągamy jednak wyłącznie coś, co można nazwać ‘teizmem istnienia’ (*existence-theism*). Nam jednak chodzi nie tylko o teizm istnienia, lecz przede

---

<sup>5</sup> Por. S. Judycki, *Bóg i inne osoby*, Poznań; W drodze 2010, s. 47-55.

wszystkim o coś, co można określić jako ‘teizm charakteru’ (*character-theism*).<sup>6</sup> W ramach ‘teizmu istnienia’ Bóg jest najwyższym bytem, jest absolutem i jako taki musi być wszechmocny, wszechwiedzący, wszechobecny, musi być pełnią istnienia, a stąd musi również być osobą. W drugim wypadku Bóg nie tylko posiada te charakterystyki, lecz także jest kimś, kto ma określony charakter, kto posiada zdeterminowaną charakterystykę.

W tym miejscu jednak, co moim zdaniem rzadko jest zauważane, znajduje się rzeczywiście przełomowe przejście, druga taka ‘wąska ścieżka’ po przejściu nad przepaścią, jaką jest rozumowanie nazywane dowodem ontologicznym. Czy można wykazać, że Byt Najwyższy, który jest istotą samoświadomą, wolną i rozumną, respektuje nasze najbardziej podstawowe przekonania aksjologiczne, a mówiąc wprost, czy jest On dobry w tym znaczeniu, w jakim my rozumiemy to słowo. Czy zatem nie tylko jest On osobą, ale też, czy jest dobrą osobą? Można rozpoznać, że chodzi tu o przejście od Boga filozofii, a konkretnie Boga intuicji anzelmiańskich, do Boga religii, oczywiście takich religii, które przyjmują istnienie osobowego Boga.

Ta sławna sprawa jest jednak moim zdaniem dość wstydliwie traktowana, a to dlatego, że jest trudna, a niektórym wydaje się, że tego rodzaju argument, przeprowadzający od Boga filozofii do Boga określonej religii, w ogóle nie jest możliwy do sformułowania. E. Gilson napisał na ten temat, co następuje:

Czego zatem dokonał św. Tomasz? Dokonał rzeczy nadzwyczajnej: zaproponował nowe pojęcie Boga, dostępne rozumowi naturalnemu w takich granicach, w jakich jest to możliwe, a w oparciu o które pojęcie Boga nieruchomego i Boga stwórcy są równie możliwe. W pewnym sensie św. Tomasz pojęcie to zawdzięczał Pismu św., zwłaszcza ustępowi *Księgi Wjścia*, gdzie sam Bóg stwierdza, iż Jego imieniem jest ‘Ten, który jest’; zawdzięczał je jednak także rozumowi i filozofii, ponieważ był to nowy sposób pojmowania bytu<sup>7</sup>

To z pewnością jest jakiś ślad, pozwalający zobaczyć sposób przejścia od Boga filozofii do Boga religii, ale jest to ślad bardzo nikły, można powiedzieć filologiczny, odwołujący się do kwestii hermeneutycznych, do jednej z możliwych interpretacji pewnych sformułowań zawartych w Biblii. Cała ta kwestia jest przez niektórych odbierana jako dążenie do wykazania na siłę prawdy jednej religii, to znaczy chrześcijaństwa, a przecież są też inne postacie personalistycznego teizmu. Jest to jednak, jak sądzę, o wiele bardziej poważne zagadnienie niż światowo, społecznie i politycznie widziany *ekskluzywizm*, którym to mianem określa się dzisiaj pogląd, że tylko jedna religia mówi o prawdziwym Bogu, to znaczy o Bogu takim,

<sup>6</sup> Takim odróżnieniem posługuje się L. Moonan w artykule *Omnipotence*, w: B. Davis (red.), *Philosophy of Religion*, Washington: Georgetown University Press 1998, s. 80.

<sup>7</sup> E. Gilson, *Filozof i teologia*, tłum. J. Kotsa, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1968, s. 132.

jakim jest On rzeczywiście. Nawet gdy przyjmiemy, że istnieje samoświadoma istota, wyposażona w atrybuty rozumności, wolności i wszechmocy, to skąd możemy wiedzieć, do czego zdolna jest taka istota, jakie rzeczywiście są jej drogi, co może z nami zrobić? Dzisiaj jako odrażającą przyjmuje się często ideę wiecznego potępienia, ale wydaje mi się, że w porównaniu z tym, co wszechmocna i wolna osoba może zrobić z innymi świadomymi istotami, ta chrześcijańska wizja nie wydaje się najgorszą z możliwości, gdyż w wypadku osobowego Boga chrześcijaństwa mamy do czynienia z takim Jego atrybutem, jakim jest *mił o s i e r d z i e*. A zatem okazuje się, że chodzi nam nie tylko o jakiś absolut i nie tylko o taki absolut, który jest osobą, lecz chodzi nam o to, co to znaczy, że Bóg jest dobrą osobą. Co znaczy tu słowo ‘dobro’, a co słowo ‘zło’.

Intuicyjnie przyjmujemy, że na pewno ta osoba jest dobra, która poświęca się dla innych osób, poświęca się cierpiąc, pomagając im itd. W tym momencie naturalnie przychodzi nam na myśl chrześcijański Bóg, Bóg ukrzyżowany dla dobra osób ludzkich (i być może nie tylko dla dobra osób ludzkich, ale też pozaludzkich). Bóg, którego jeden z rysów Jego charakteru ujawnił się najpierw w postaci Starego, a potem w postaci Nowego Przymierza. Personalistyczny teizm chrześcijański, tzw. teizm przymierza, uznaje, że Bóg ujawnił - przynajmniej do pewnego stopnia - swoją naturę i ta natura ogranicza Jego wolność i wszechmoc. Jak to sugerował św. Anzelm z Canterbury, Bóg, zawierając *przymierze z ludźmi* w wyniku wolnego postanowienia, sam sobie nałożył pewne ograniczenia i swojej obietnicy dotrzyma. Ujawnił swoją naturę przez stworzenie świata, przez dzieje biblijne oraz - niejako w drugiej fazie - poprzez radykalne poświęcenie, którym było Jego Wcielenie. Poprzez te działania odsłonił swój charakter, jak również ukazał, na czym polega dobro i zło. Jego natura lub charakter ograniczają Go co do wielu rzeczy, które mógłby zrobić.

Cała kwestia zgęszcza się i tworzy splot wielu bardzo trudnych i spekulatywnych zagadnień, lecz nie jest to tylko błaha gra filozoficzna, gdyż cały czas, jak można to dosadnie wyrazić, chodzi o naszą skórę. Możemy oczywiście powiedzieć, że nie warto się w to wszystko wgłębiać, bo przecież ważna jest wiara w Boga, a nie filozoficzna i teologiczna spekulacja, ale czy mówiąc tak, nie zmierzamy w kierunku *f i d e i z m u*, który jest drugą stroną sceptycyzmu. A gdy staniemy na stanowisku jakiegoś *k r y p t o - f i d e i z m u* to, czy rzeczywiście jesteśmy w stanie wtedy powiedzieć, że chociaż trochę wiemy, w co rzeczywiście wierzymy?

Chodzi więc o to, czy istotę najwyższą, osobę, której istnienie wykazują rozumowania w stylu dowodu ontologicznego, możemy nazywać dobrą nie tylko w tym formalnym sensie, że jest ona najdoskonalsza, lecz również możemy ją nazwać dobrą w znaczeniu podstawowych ludzkich przekonań aksjologicznych. Wydaje się, iż da się łatwo powiedzieć, że rozstrzygające są tu raczej empiryczno-historyczne, a to w postaci podstawowych ‘danych’ chrześcijaństwa, gdzie Bóg jest tym, który ‘schodzi w dół’ (*descensio*), to znaczy ‘schodzi’ z wysokości swojej wszechmocy do świata, włącznie z

okrutną śmiercią. Jak jednak łatwo można dojrzeć, tego rodzaju argumentacja jest kolistą. Wiemy, że istota najwyższa spełnia nasze podstawowe przekonania aksjologiczne na tej podstawie, iż uznajemy, że to właśnie ona ujawniła się poprzez zdarzenia opisywane w Starym i Nowym Testamencie. Z kolei jednak uznajemy, że wszystkie te historyczne zdarzenia mówią o najdoskonalszej i wszechmocnej istocie intuicji anzelmiańskich tylko dlatego, iż akceptujemy, że to właśnie ona działała w dziejach opisywanych w Biblii.

Argumentem, który, przynajmniej częściowo, mógłby przełamać tę cyrkularność, jest rozumowanie prowadzące do wniosku, że gdyby istota najdoskonalsza nie była dobra w sensie decyzji do dzielenia się swoją doskonałością i decyzji do udziału w tym, co niedoskonałe, to nic w ogóle by nie istniało, a nawet ona sama musiałaby ulec - w niepojęty dla nas sposób - autodestrukcji, niejako pod ciężarem własnego egoizmu. Tego rodzaju argumentację próbowałem przedstawić w książce *Bóg i inne osoby*. Odwołuje się ona do dwóch wglądów: do samego pojęcia doskonałości oraz jednocześnie do natury osób w ogóle. Zakładam więc, że w swoim rdzeniu zarówno Bóg jako osoba, jak również wszystkie inne osoby, a w tym nie tylko osoby ludzkie, są jednakowo metafizycznie uposażone. Oczywistą inspiracją do tego jest biblijne przesłanie, że zostaliśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boga.

Teraz więc należy zastanowić nad tym, na czym polega natura osób, bo wydaje się jednym z zasadniczych ruchów w całej tej tkance opisowej, argumentacyjnej i spekulatywnej jest nasza, ludzka interpretacja tego, co to znaczy być osobą. Zgodnie z obiegową świadomością czasów, w których żyjemy, 'bycie osobą' obejmuje następujące składniki: bycie istotą samoświadomą i rozumną, posiadanie wolnej woli oraz dysponowanie zdolnością do reagowania na różnego rodzaju wartości. U historycznych podstaw tych określeń znajduje się oczywiście sławna definicja osoby, sformułowana przez Boecjusza: osoba jest 'indywidualną substancją rozumnej natury' (*persona est rationalis naturae individua substantia*). Określenie to, wielce dyskutowane przez całe wieki, wyznaczyło zbiór cech uznawanych za definiujące osobę: substancjalność, indywidualność, rozumność, ale też uwypuklane przez autorów średniowiecznych: wolność i niekomunikowalność (*incommunicabilitas*).

Chciałbym podkreślić, po pierwsze, że pojęcie osoby bardzo jest bliskie pojęciu duszy, choć zgodnie z przekonaniem wielu filozofów chrześcijańskich dusza oddzielona od ciała, czyli dusza jako tzw. '*anima separata*', nie jest osobą, a dopiero jej ponownie ucieleśnienie powoduje powrót do pełnego, osobowego istnienia.

Po drugie, należy pamiętać, że zasadniczym teoretycznym zyskiem, jaki osiągamy dzięki pojęciu osoby, jest to, że możemy mówić nie tylko o osobach ludzkich, ale także o ucieleśnionych osobach pozaludzkich, choć takich istot faktycznie nie znamy, jak również o osobach, które nie posiada-

ją ciała, a przynajmniej nie posiadają ciała w takiej postaci, jaką my, ludzie znamy.

Po trzecie, trzeba przypomnieć, że pojęcia osoby i duszy można ob-  
jąć jeszcze innym terminem, a mianowicie terminem *duch indywidualny*. W odróżnieniu od takich tworów duchowych, jakimi są duch obiek-  
tywny, którego przykładem może być atmosfera intelektualna, panująca w  
określonej epoce, oraz duch zobiektywizowany, a chodzi tu o zakotwiczone  
trwałym materiale twory kultury, ludzie są duchami indywidualnymi.

Po czwarte, należy stwierdzić, że z punktu widzenia pojęcia osoby,  
choć także z punktu widzenia pojęcia duszy, człowiek nie jest  
zwierzęciem, i to nawet wtedy nie jest zwierzęciem, gdy dodamy, że  
chodzi tu zwierzę rozumne. Specyfika osób ludzkich nie polega na tym, że  
są wyrafinowanymi ‘transformacjami’ tego, co materialne i organiczne, lecz  
osoby ludzkie są wyłącznie nadbudowane nad tym, co materialne, fizjolo-  
giczne, organiczne, witalne i psychiczne.<sup>8</sup> To jednak nadbudowanie nie się-  
ga w taki sposób w głąb indywidualnego bytu duchowego osób, aby wraz z  
rozpadem fizycznej, organicznej i psychicznej podbudowy, osoby przesta-  
wały całkowicie istnieć.

Po piąte, ludzie nie są zwierzętami, lecz niesionymi przez material-  
ną podbudowę osobami nie tylko z racji strukturalno-ontycznych, lecz także  
z tego powodu, że mają do dyspozycji świat, do którego się w wieloraki  
sposób mogą się odnosić: spostrzegając go, myśląc, oceniając, dokonując  
wolnych decyzji. To ‘bycie w świecie’, w świecie o takim charakte-  
rze, jaki faktycznie posiada świat, w którym żyjemy, ‘bycie w świecie’ w  
takich a nie innych okolicznościach, czyni z nas osoby ludzkie. Jest to jed-  
nak wyłącznie faktyczna i funkcjonalna, a nie esencjalna zależność, a więc  
zależność ta może przeminąć, a osoby ludzkie nadal będą mogły żyć, lecz  
już w innym świecie. Z punktu widzenia eschatologii chrześcijańskiej tym  
innym światem jest życie wieczne z Bogiem.

W XX w. pojęcie osoby stało się bardzo popularne w filozofii, a na  
pewno główne zasługi w jego rozprzestrzenieniu się należy przypisać M.  
Schelerowi. Jego poglądy w tej kwestii wpłynęły na wielu myślicieli, lecz  
oczywiście nie musiało się to wiązać z przyjęciem wszystkich aspektów  
Schelerowskiej koncepcji bytu osobowego. Schelera interpretacja  
osoby nie była na pewno substancjalistyczna, lecz funkcjonalistyczna i  
opierała się na tzw. fenomenologicznym opisie różnego rodzaju aktów. W  
ten jednak sposób pojęcie osoby zostało prawie całkowicie oderwane od  
bliskiego mu przez wieki pojęcia duszy jako trwającej w czasie substancji  
duchowej.

---

<sup>8</sup> W ten sposób oddaję terminy, którymi posługiwał się N. Hartmann dla opisania relacji  
pomiędzy warstwą materialną i organiczną z jednej strony, gdzie mamy do czynienia z  
transformacją tego, co fizyczne w to, co organiczne (*Tberformung*), z drugiej zaś relacji  
pomiędzy indywidualnym duchem subiektywnym (osobą) a materią, gdzie ma miejsce  
nadbudowywanie się (*Tberbaung*), nie zaś transformacja por. N. Hartmann, *Das Problem  
des geistigen Seins*, Belin-Leipzig: Walter de Gruyter 1933, s. 58-59.

Osoba według Schelera jest istotową jednością bytową, złożoną aktów, które spełnia.<sup>9</sup> Nie istnieją osoby nie spełniające różnego rodzaju aktów i - odwrotnie - nie istnieje żadne zróżnicowanie aktów, jeśli nie jest ono ugruntowane w jakiejś osobie. Świadoma istota, która zainteresowana byłaby wyłącznie wiedzą, mogłaby zostać nazwana istotą rozumną, lecz nie osobą. Samoświadomość również nie wystarcza do nazwania pewnego bytu osobą, gdyż dopiero taka samoświadomość może być określona jako samoświadomość osobowa, gdy zrealizowane są w niej wszystkie odmiany świadomości, a więc nie tylko świadomość poznająca, ale też czująca, oceniająca, kochająca i nienawidząca. Osoba nie jest jednak według Schelera wyłącznie *mozaiką aktów*, lecz jest ona podmiotem tych aktów, ich 'spełniaczem', a jej istnienie nie redukuje się do nich. Z drugiej jednak strony, osoba doświadcza siebie wyłącznie w aktach, które spełnia, nie znajduje się ani 'za' nimi, ani 'ponad' nimi. Jest ona raczej w każdym w każdym konkretnym akcie obecna jako całość.

Scheler zdecydowanie odrzucał zrównanie osoby z substancją duchową: do zrozumienia sposobu istnienia osób nie jest potrzebne posłużenie się obrazem identyczności rzeczy przestrzennej, a więc obrazem czegoś trwającego w różnych zmianach. Identyczność osoby polega wyłącznie na określonym jakościowym ukierunkowaniu aktów, które ona spełnia. Każda osoba jest jedyna i jednorazowa, a stąd znajomość ogólnych istot aktów nie pozwala na zrozumienie określonej osoby, nie pozwala na przykład na odkrycie, jak dana osoba kocha lub jak wydaje takie a nie inne sądy. Widziana w tym aspekcie osoba jest bytem *ponad-przedmiotowym*. Doświadcza siebie samej wyłącznie w spełnianiu aktów, a inne osoby poznaje przez współspełnianie ich aktów. Same akty nie są jednak funkcjami, gdyż są właśnie spełniane, podczas gdy w obrębie tego, co fizyczne i tego, co psychiczne, funkcje same się spełniają.

Chociaż każda osoba jest celem dla siebie (*Selbstzweck*), które to przekonanie łączy Schelera z Kantem, lecz, z drugiej strony, Scheler podkreśla *socjalny aspekt osób*. Osoba jest powołana do solidarności ze wszystkimi innymi osobami, do uniwersalnej wspólnoty miłości. To przekonanie Schelera wynikało z jego fenomenologii aktów faktycznie spełnianych przez osoby ludzkie, a mianowicie osoby te spełniają nie tylko akty syngularyzujące, czego przykładem mogą być różne odmiany samoświadomości, lecz także akty, które ze względu na sposób ich spełniania odnoszą się do innych osób. Tu należą wszystkie odmiany miłości (miłość erotyczna, miłość matki do dzieci, miłość ojczyzny), ale też współczucie, obietnica, prośba, wdzięczność, posłuszeństwo, służenie, panowanie. Ponieważ tego rodzaju akty są faktycznie spełniane przez osoby ludzkie, to można powiedzieć, że osoby te należą do jednego 'my'.

<sup>9</sup> Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, w: *Gesammelte Werke* 2, Bonn: Bouvier Verlag 1954<sup>4</sup>, s. 393 n.

Jeżeli teraz wszystkie te twierdzenia na temat natury osób ludzkich spróbujemy dopasować do personalistycznego teizmu, to powstają duże trudności. Jeśli uznamy, że na podstawie jakiejś z wersji dowodu ontologicznego wiemy, że nie tylko istnieje Byt Najwyższy, lecz także, że musi on być osobą, to jak należy to rozumieć? Przecież istota będąca przedmiotem intuicji anzelmiańskich nie może nienawidzić, nie może spełniać aktów miłości do ojczyzny, aktów takich jak prośba, posłuszeństwo, a więc aktów uznanych przez Schelera za akty należące do istoty bytu osobowego.

O wiele jednak istotniejsza jest druga kwestia, a mianowicie, jak z punktu widzenia personalistycznego teizmu należy rozumieć stworzenie świata? Jakie cele mógł mieć Byt Najwyższy stwarzając osoby ludzkie? *Dzieje świata*, tak jak dotąd znamy, nie są dziejami rozgrywającymi się idealnie, nie są to dzieje osób ludzkich w raju, lecz pełno jest w nich bólu, cierpienia, zła, niepewności, poczucia bezsensu, a nawet poczucia absurdu. Jaki więc cel mógł mieć Byt Najwyższy, który jest osobą, aby umieścić inne osoby w tak opresyjnym 'zakątku' bytu, którym jest nasz świat, świat złożony z Ziemi, gwiazd, księżyca i z jakichś kosmicznych dali, które wydają się nam nieskończone. Odpowiedź, której udziela chrześcijańska wersja personalistycznego teizmu, jest taka, że powodem naszego istnienia w takim świecie, w jakim faktycznie istniejemy, był grzech pierworodny: zostaliśmy skazani na wygnanie. Czy jednak partykularne decyzje pewnych określonych osób, mogły być rzeczywistą przyczyną tego wygnania? Czy przyczyn takiego stanu rzeczy nie należy poszukiwać głębiej?

Otóż, wydaje mi się, że Scheler mylił się w swojej teorii osoby, bo z jego opisów musi wynikać, że osoby są takimi istotami, które raz kochają, raz nienawidzą, lecz nie istnieje żaden zasadniczy 'mechanizm', który by napędzał całą tę aktywność i witalność osób, a przecież wolna wola nie może być tym mechanizmem, bo ona jest, powiedzmy, 'przestrzenią' do czynienia różnych rzeczy tak, jak chce określona osoba. Stąd też próbowałem ukazać, że istnieje fundamentalna struktura osób, która motywuje akty przez nie spełniane, lecz tych aktów deterministycznie nie określa. Byt o charakterze osoby można nie tyle nazwać koroną stworzenia, co raczej powinno się go określić jako *koronę istnienia*. Jeśli kogoś to nie przekonuje, to niech spróbuje w myśli skonstruować byt doskonalszy i bardziej wyrafinowany niż osoba. Zarówno jednak Byt Najwyższy, jak też wszystkie inne osoby charakteryzują się pewną fundamentalną niedoskonałością. To ta właśnie niedoskonałość stała się powodem naszego wygnania, jak również ona była racją Wcielenia.

W tym miejscu zbiegają się wszystkie dotąd poruszone kwestie: po pierwsze, dowód na to, że Bóg, rozumiany jako anzelmiańska pełnia, nie tylko jest osobą, lecz także, że jest On dobry w sensie naszych podstawowych intuicji aksjologicznych; po drugie, kwestia opresji, w jakiej znajdują się osoby ludzkie oraz racje na rzecz tego, że potrzebują one zbawienia; jak również, po trzecie, wielka kwestia, związana w powszechnej świadomości z chrześcijańskim teizmem, lecz w rzeczywistości dotycząca samego poję-

cia Boga jako bytu najdoskonalszego, a mianowicie problem Wcielenia. Jeśli tego wszystkiego nie da się spójnie połączyć ze sobą, to biada nam jako istotom rozumnym, bo istoty rozumne nie powinny wierzyć w cokolwiek, nawet bowiem, gdy wiara w pewnym jej zakresie polega na akceptacji czegoś, co nie może stać się przedmiotem wiedzy, to jednak nie powinno się wierzyć w coś, czego ani spójności, ani doniosłości nie da się wykazać rozumowo.

W książce *Bóg i inne osoby* wszystkie osoby, poza osobą Boga, nazywałem 'małymi nieskończonościami'. Sposób działania tych małych nieskończoności polega na tym, że są one w stanie przekroczyć każdą daną, mogą wszystko poddać w wątpliwość, nawet największe oczywistości z dziedziny elementarnej logiki lub matematyki. Nasze zdolności do przetwarzania różnego rodzaju danych, do rozumienia różnych treści, do rozwiązywania różnych problemów są niewątpliwie skończone, lecz nasza zdolność do świadomego, myślowego przekroczenia każdej treści i każdej tezy nie podlega żadnym ograniczeniom i w tym sensie jest (potencjalnie) nieskończona. Dotyczy to oczywiście również tych wszystkich, wymienianych przez Schelera, innych aktów, do których spełniania zdolne są osoby, również i one mogą zostać przekroczone, to znaczy odzwierciedlone z wyższego poziomu samoświadomości, a w ich miejsce mogą zostać spełnione inne akty. Stąd też osobę określiłem mianem refleksywnej transcendencji.

Do formalnej charakterystyki sposobu działania każdej osoby ludzkiej należy także drugi podstawy element, a jest nim dążenie do przedmiotu, do którego się ona odnosi. Dążenie to, określane w tradycji takimi terminami jak *'conatus'* lub *'appetitus'*, posiada strukturę dwubiegunową.<sup>10</sup> Z jednej strony, osoba dąży do tego, aby każdy obiekt, każdą daną, każdy byt itd. 'przywłaszczyć' sobie, a to chociażby w tym sensie, że dąży do tego, aby go poznać i jako poznany posiadać, z drugiej strony, to dążenie do asymilacji każdego obiektu, ten, mówiąc obrazowo, 'pęd' do posiadania, używania i do przyjemności płynącej z każdego posiadania i używania, ma przeciwwagę na przeciwnym biegunie. Na poziomie duchowej samoświadomości to egoistyczne dążenie jest równoważone przez fascynację i podziw dla obiektu dążenia. Jedynym jednakże przedmiotem, który może wyzwolić rzeczywistą fascynację i podziw, jest inna osoba, a więc inna 'mała nieskończoność'. Fascynację strukturami podobnymi do nas można nazwać quasi-miłością. Quasi-miłość równoważy dążenie, zmierzające do posiadania i używania każdej rzeczy.

Ten elementarny sposób działania osób ludzkich i pozaludzkich sprawia, że są one ośrodkami niczym nieograniczonego egoizmu. Nie chodzi przy tym wyłącznie o egoizm w potocznym znaczeniu tego słowa, lecz o to, że struktura bycia osobą polega na 'ściągnięciu' do sie-

<sup>10</sup> Por. J. Nieraad, *Conatus*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co Verlag 1971, t.1, 1028-1029.

bie wszystkiego, na używaniu i na przyjemności płynącej z tego używania. Wydaje się, że struktura samoświadomej osoby jest najbardziej wyrafinowaną strukturą, jaką da się pomyśleć, z drugiej zaś, należy sądzić, iż gdyby ją pozostawić w takiej formie, którą faktycznie posiada, to byłaby to struktura najbardziej przewrotna. Mam tu na myśli na przykład to, że potrafimy działać motywując nasze działanie miłością do innych osób, podczas gdy w rzeczywistości zwycięża w nas dążenie do zawłaszczenia, do posiadania i do używania. Nasze działania motywujemy często poświęceniem dla innych, podczas gdy w rzeczywistości chodzi nam o przyjemność czerpaną ze świadomości, że się poświęcamy.

Dążenie (*conatus*), zawarte w strukturze ‘małej nieskończoności’ osoby, nie jest czymś wyłącznie kosmicznym, lecz ma charakter aksjomatyczny i w tym sensie absolutny. Przecież możemy myśleć w następujący sposób, okazując niejako absolutną moc osoby: „Cóż - kosmos jest taki, jakim go znamy, ale mógłby być inny, może istnieć wiele różnych kosmosów”. Ciągłe po cichu stosujemy też taką figurę myślową: „Tak, on (ona) jest dla mnie jedyny (jedyna), lecz ostatecznie zawsze chodzi o mnie”. Jesteśmy jednak jeszcze mocniejsi, możemy bowiem pomyśleć tak: „Cóż, nieskończony Bóg, ale ja Go nie muszę chcieć, mam własne cele” itd. Osoby ludzkie są nie tylko małymi nieskończonościami, lecz także są absolutne. W swojej potencjalności do przekraczania każdej treści są one ośrodkami absolutnego egoizmu.

Wydaje się, że absolutność egoizmu, przewrotność funkcjonowania samoświadomości oraz quasi-miłość, jako fascynacja bytami podobnymi do nas samych, mogą zostać przewyciężone tylko przez udział w takim doświadczeniu (cierpieniu), które ze względu na swoją wielkość nie dopuszcza, wspomianej przed chwilą, manipulacji motywacją, ani też nie da się przekroczyć powiedzeniem w rodzaju: „Cóż, mogę przez to przejść, ale czy to ma jakieś znaczenie?”. Stwarzając osoby, bo to jest ten ważny i prawdziwy sens Stworzenia, w porównaniu z którym cała reszta ‘wirujących’ w przestrzeni atomów i ich konfiguracji jest tylko nic nie znaczącym dodatkiem, Bóg powołał do istnienia wielość potencjalnie nieskończonych ośrodków egoistycznej aktywności. Rezultatem mogła być tylko wojna wszystkich ze wszystkimi, co widzimy na co dzień.

Sądzę, że kwestia Wcielenia jest całkowicie zasadnicza dla jakiegokolwiek dyskursu na temat pojęcia Boga jako bytu najdoskonalszego, jako Bytu Najwyższego lub jako pełni, która dysponuje wszechmocą. Z definicji tego rodzaju byt posiada wszystko, a to znaczy, że nie ma w Nim jeszcze żadnego zróżnicowania na to, co dobre i to, co złe w naszym, ludzkim sensie, a przecież innego sensu dobra i zła nie znamy. ‘Doskonała pełnia’ obejmuje rzeczy, zdarzenia, doznania, które uznalibyśmy za odrażające, złe, lecz są one w niej zrealizowane w sposób doskonały. Do tego jeszcze dochodzi i to, że ta doskonała pełnia jest osobą, a więc może rozkoszować się nie tylko rzeczami, które my uznajemy za dobre, lecz także, wyrażając się paradoksalnie, może również rozkoszować się złymi perfekcjami. Taki

był jest dla nas czymś nie do pojęcia, a trzeba pamiętać, że to jego rozkoszowanie się wszystkim jest wieczne. Stąd należy odrzucić arystotelesowską ideę Boga, choć sam Arystoteles z pewnością tak nie rozumiał swojego absolutu. Uważam jednak, że myśląc konsekwentnie musimy dojść do tego rodzaju wizji pełni ontycznej.

Wcielenie, które przyjmują chrześcijanie, jest znakiem, że Bóg jest czymś innym niż w ten sposób doskonałą pełnią, rozkoszującą się wszystkim, co posiada. Więcej jednak, Wcielenie w gruncie rzeczy jest zdarzeniem, które należy do samego Boga, choć jest to szczególne 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, która 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 *'zaprzeć'* możliwości bycia wszechmocną pełnią rozkoszy.

Jeszcze raz trzeba podkreślić, że jest to zdarzenie atemporalne, to znaczy nigdy nie było tak, że najpierw istniała wszechmocna pełnia, a potem pojawiła się decyzja o Wcieleniu. Bóg jest taki od zawsze. Ten wewnętrzny realizm Wcielenia nie jest możliwy do zastąpienia żadną wszechwiedzą Boga o sobie samym, bo w takim wypadku należałoby przyjąć, że On tylko udaje przed samym sobą, że rzeczywiście potrafi zaprzeć się samego siebie, że potrafi wyrzec się swojej pełni. Bóg jest doskonały właśnie doskonałością Wcielenia, doskonałością uczestnictwa (*descensio*) w skończoności.

Jaką rolę odgrywają w tym osoby ludzkie, czyli my z naszymi umysłami i ciałami, istoty żyjące na Ziemi, pojawiające się w wyniku biologicznych łańcuchów generatywnych? Wyglądamy tak jak wyglądamy, mamy takie ciała a nie inne, choć patrząc z punktu widzenia kreatywnej mocy Stwórcy, moglibyśmy wyglądać inaczej, moglibyśmy mieć inne ciała, a miejsce naszego życia nie musiałoby wyglądać tak, jak faktycznie wygląda nasza Ziemia. Podobnie jest z postacią Jezusa z Nazaretu. Nie wiemy, dlaczego Wcielenie pełni, jaką jest Bóg, dokonało się akurat w tym zakątku Ziemi, w którym się dokonało, w tym czasie historycznym, w którym faktycznie miało miejsce, w ten a nie w inny sposób. Mogło być inaczej, lecz widocznie ze względu na plany Boże, odnoszące się do różnych osób, tak właśnie było najlepiej.

Mimo tych wszystkich niedających się wytłumaczyć konkretności Wcielenie było zdarzeniem akosmicznym. Ze względu na swoją wewnętrzną realność było ono jednocześnie *'okupem'* złożonym *'starożytnemu smokowi'*, choć przez to nie należy rozumieć siły niezależnej od Boga, lecz należy to rozumieć jako możliwość wiecznego trwania w postaci

absolutnej pełni. Taką właśnie możliwością kuszony był Jezus z Nazaretu. Jednocześnie Wcielenie brało na siebie całą naszą grzeszność i grzeszność wszystkich osób pozaludzkich, gdyż wszystkie inne osoby noszą w sobie ślad dążenia do bycia egoistycznymi ośrodkami doznawania. Bóg wydał się za nas, gdyż nikt z nas poza Nim nie byłby w stanie dokonać takiego ostatecznego wyzbycia się egoizmu właściwego strukturze każdej osoby. Wcielenie było też wzorem postępowania dla wszystkich osób ludzkich, choć świadomość doniosłości tego wzoru może różnie realizować się w tym życiu i może równie dobrze pojawić się w życiu pomiędzy tym życiem a życiem wiecznym (czyściec).

Ze względu na wszechwiedzę, ze względu na 'idealne wczucie', którymi to narzędziami epistemicznymi na pewno dysponuje wszechmocny Bóg, wie On oczywiście, jak cierpi każdy człowiek i ludzie jako gatunek, ale to nie jest Wcielenie. Realność Wcielenia dotyczy bowiem Boga samego, a nie wiedzy, którą On dysponuje o tej lub innej rzeczy. Ze względu na wszechwiedzę oraz poprzez coś, co przez analogię do naszej zdolności do wczuwania się w inne istoty, możemy nazwać 'idealnym wczuciem', Bóg wie nie tylko o wszelkim cierpieniu, ale też wie doskonale, jak to jest być istotą, która grzeszy i czuje się winna. Nie musi 'aktywnie grzeszyć', aby to wiedzieć. To wszystko wiedziałby nawet wtedy, gdyby pozostał pełnią doskonałych realizacji różnych rzeczy i różnych własności. Realność Wcielenia jest jednak zdarzeniem w samym Bogu, ale dla nas ta realność ujawniła się w takich a nie w innych partykulariach geograficznych i historycznych. Czy, żeby nas przekonać, zdarzenie to powinno odbyć się bardziej spektakularnie? Co jednak oznacza 'spektakularność' w odniesieniu do wszechmocy Boga? Co w relacji do niej jest małe, a co jest wielkie, jak powinno wyglądać ciało godne owego 'spektakularnego' Wcielenia?

Skąd jednak wiemy, że tak właśnie jest, lub lepiej, skąd wiemy, że tak zawsze było, tak jest i tak będzie. Wcielenie przyjmuje personalistyczny teizm chrześcijański, skąd jednak możemy wiedzieć, czy rzeczywiście w postaci Jezusa z Nazaretu doszło do Wcielenia, a przecież rola Wcielenia wydaje się decydująca dla losów wszystkich osób ludzkich i pozaludzkich.

Czysto konceptualny argument, lecz posiłkujący się istotnymi obserwacjami dotyczącymi duchowej natury osób, może wyglądać w następujący sposób. Gdyby Bóg intuicji anieliańskich nie był dobry w sensie, który głoszony jest przez teizm chrześcijański, gdyby więc od zawsze nie istniała w nim gotowość do schodzącej (*descensio*) partycypacji, to nic by nie istniało. Dążenie do posiadania i używania, dążenie do ściągnięcia wszystkiego do siebie, do kontrakcji, którymi to cechami charakteryzuje się każda osoba, jest nienawiścią do wszystkiego innego. Ostateczną pozytywnością zawsze pozostaje sama ta osoba, gdyż to ona jest ośrodkiem, w którym dokonuje się dążenie do kontrakcji, ale proces zamykania się dosięga również i tego ośrodka i zawsze kończy się samotnością, nienawiścią do siebie oraz autodestrukcją. Wola szatańska nie dąży do żadnego dobra, lecz jej celem jest zło ze względu na nie samo. Jej celem nie jest nawet dobro,

jakim jest przyjemność, powstająca w efekcie świadomości niszczenia i wyrządzenia krzywdy innym osobom. Jako taka wola szatańska jest wolą samozagłady i dąży do nicości. Istnieje więc raczej coś niż nic, gdyż podstawą istnienia i podstawą świata jest dobry Bóg. Gdyby było inaczej, nic by nie istniało.

Całość powyżej przedstawionej argumentacji należy streścić w następujący sposób. (1) Można apodyktycznie wykazać, że istnieje Bóg jako wszechmocny Byt Najwyższy. (2) Można wykazać, że do Jego doskonałości należy też doskonałość, którą jest Wcielenie. Te dwie kwestie zostały dotąd przedstawione. (3) Można jednak twierdzić coś więcej, a mianowicie, w nawiązaniu do rozumowania Descartesa, który dowodził istnienia świata fizycznego poprzez odwołanie się do *p r a w d o m ó w n o ś c i B o g a*, należy przyjąć, że Bóg ze względu na swoją prawdomówność nie mógłby dopuścić, aby Jego Wcielenie nie dokonało się w osobie Jezusa z Nazaretu, gdyż w takim wypadku musiałby podważyć wszystkie poświęcenia poniesione w imię Jego Wcielenia. Ten ostatni ruch argumentacyjny ma charakter *p r o b a b i l i s t y c z n y*. Zakłada bowiem empirycznie daną, a więc niemożliwą do osobnego wykazania, wyjątkowość chrześcijaństwa. Należy jednak pamiętać, że na tego rodzaju rozumowanie nie mogą powołać się inne religie, gdyż one w sposób istotny nie głoszą idei Boga Wcielonego. Punkt drugi zawęża więc całe rozumowanie poprzez tezę, że do idei Boga należy idea wcielenia, a teza ta jest interpretowana jako apodyktyczna, choć całość rozumowania jest ostatecznie probabilistyczna. Siła przekonująca tego argumentu polega na tym, że jeżeli do idei Bytu Najwyższego należy idea wcielenia, i jeśli istnieje religia, która opiera swoją główną treść na tej idei, oraz jeśli istnieje prawdomówny Byt Najwyższy, to wynika stąd, że nie może On nas zwodzić co do tego, iż Jezus z Nazaretu był (jest) Bogiem. Tego rodzaju rozumowania nie da się zastosować do Buddy lub Mahometa, gdyż te systemy religijne nie opierają swojej idei Boga na idei wcielenia.

To nie jest jednak wszystko, bo skoro Wcielenie, to znaczy Wcielenie widziane od strony osób żyjących w czasie światowym, jest tylko etapem w dziejach tych osób to, na czym mogą polegać dalsze etapy tych dziejów? Jeśli doskonałość Boga polega na Jego Wcieleniu we właśnie opisanym sensie, to jak może wyglądać wspólnota osób, gdy przejdą etap życia w świecie, który znamy. Należy sądzić, że doświadczenie świata zostało przez Boga zaplanowane dla każdej osoby w sposób indywidualny. W tym planie chodzi o szczególne i jednorazowe doświadczenie świata dla poszczególnych osób oraz o *e m b l e m a t y z a c j ę* tego doświadczenia. Z kolei zaś to zemblematyzowane doświadczenie jest niezbędne dla przyszłego życia osób. Życie to ma być życiem wiecznym. Jakie jednak warunki muszą być spełnione, aby można było sensownie mówić o życiu wiecznym osób ludzkich? Jesteśmy przecież skończeni nie tylko cieleśnie, ale wydaje się, że jesteśmy również skończeni duchowo, a mianowicie dysponujemy ograniczonymi zdolnościami do pojmowania, do myślenia, do jakiejś twórczości,

a nawet nasze zdolności do kochania innych osób również wydają się wyczerpywalne.

Stąd też potrzebny jest ponowny namysł nad pojęciem osoby, bo to, co dotąd zostało przedstawione, nie wystarcza. Właściwym, jak sądzę, kontekstem do tego ponownego badania filozoficznego musi być chrześcijański dogmat o Trójcy Świętej, gdyż w tym wypadku mamy do czynienia, przynajmniej przy pewnych interpretacjach, z tezą o istnieniu wspólnoty osób, które żyjąc wiecznie komunikują się ze sobą, a mimo to dynamiczne relacje pomiędzy nimi nigdy nie gasną, a więc, mówiąc zwyczajnie, osoby te nie nudzą się ze sobą przez całą wieczność. Jak to jest możliwe? Nie znaczy to, że chciałbym filozoficznie dowodzić prawdy twierdzenia, iż istnieje jeden Bóg trzech osobach, bo sądzę, że nie da się tego dokonać. Można jednak podbudować to przekonanie przez to, co już wiemy na temat osób, a mianowicie można starać się ukazać, że dogmat ten odzwierciedla najgłębsze pragnienie wszystkich osób oraz najgłębsze ich dążenie, którym jest komunikacja z innymi osobami. Do tego jednak celu należy wziąć pod uwagę bardzo szeroki zespół zagadnień, zaczynający się od tak abstrakcyjnej dziedziny, jaką jest dawniejsza i nowa dyskusja na temat uniwersaliów.