

TADEUSZ GADACZ

FILOZOFIA BOGA
W XX WIEKU

OD LAVELLE'A DO TISCHNERA

Wydawnictwo WAM
Kraków 2007

© Wydawnictwo WAM, 2007

Koordinacja serii
dr Tomasz Homa SJ

Korekta
Małgorzata Płazowska

Projekt okładki
Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-7505-072-1

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 KRAKÓW
tel. 012 62 93 200 • fax 012 429 50 03
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 012 62 93 254-256 • fax 012 430 32 10
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Zapraszamy do naszej KSIĘGARNI INTERNETOWEJ
<http://WydawnictwoWAM.pl>
tel. 012 62 93 260 • fax 012 62 93 261

Drukarnia Wydawnictwa WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

wydawnictwowam.pl

SPIS TREŚCI

1. WSTĘP	9
2. MIĘDZY METAFIZYCZNĄ OBECNOŚCIĄ A NIEOBECNOŚCIĄ. LOUIS LAVELLE, RENÉ LE SENNE, JEAN NABERT	24
2.1. Louis Lavelle – metafizyka obecnej Obecności	25
2.2. René Le Senne – metafizyka nieobecnej Obecności	34
2.3. Jean Nabert – metafizyka obecnej Nieobecności	42
2.4. Między Obecnością i Nieobecnością	52
3. BÓG I FENOMENOLOGIA	55
3.1. Droga do wiary uczniów Edmunda Husserla	56
3.2. Fenomenologia i prawda	62
3.3. Problem Boga w fenomenologii Husserla	65
4. FENOMENOLOGIA AKTU RELIGIJNEGO ADOLFA REINACHA	70
4.1. Fenomenologia	71
4.2. Fenomenologia religii	73
5. FENOMENOLOGIA EDYTY STEIN	79
5.1. Tożsamość fenomenologii i filozofii	81
5.2. Problem idealizmu i realizmu	82
5.3. Byt wieczny	85
5.4. Augustyński zwrot	86
5.5. Poznanie i doświadczenie osoby	87
5.6. Doświadczenie Boga	90
6. BÓG W FILOZOFII FRANZA ROSENZWEIGA	93
6.1. Od myślenia historycznego ku religijnemu	93
6.2. Rozum i wiara	95
6.3. Doświadczenie i kategorie wiary	98
6.4. Mityczny Bóg	101
6.5. Od Boga mitu do Boga Objawienia	103
6.6. Podsumowanie	106

7. TEOLOGIA SZKOŁY FRANKFURCKIEJ	107
7.1. Max Horkheimer	107
7.2. Theodor Wisengrund Adorno	113
8. „TRANSCENDENCJA TAK TRANSCENDENTNA, ŻE AŻ NIEOBECNA”. BÓG POTRZEBY – BÓG PRAGNIENIA W FILOZOFII EMMANUELA LÉVINASA	118
8.1. Krytyka sądu historii	118
8.2. Poznawcze znaczenie Transcendencji	122
8.3. Etyczne znaczenie Transcendencji	128
8.4. Oczekiwanie na Boga – odpowiedzialność	134
8.5. Trzy motywy Lévinasowskiej filozofii Boga	137
9. FENOMENOLOGIA ŻYCIA EMMANUELA LÉVINASA A FILOZOFIA REFLEKSJI JEANA NABERTA	142
9.1. Lévinas i Husserl	142
9.2. Lévinas i Nabert	147
10. MYŚL RELIGIJNA ABRAHAMA JOSHUY HESCHELA	149
10.1. Źródła myśli Heschela	149
10.2. Relacja między filozofią i religią	153
10.3. Myślenie religijne	156
10.4. Bóg	158
10.5. Wiara	160
11. BÓG W FILOZOFII JÓZEFA TISCHNERA	162
11.1. Krytyka Boga tomizmu	163
11.2. Dobro	166
11.3. Wolność	167
11.4. Bóg wobec człowieka	170
11.5. Miłość	173
11.6. Reminiscencja	174
12. PROBLEM ZŁA W FILOZOFII JÓZEFA TISCHNERA	175
12.1. Zło aksjologiczne	176
12.2. Zło agatologiczne	177
12.3. Zło jako zjawą	181
12.4. Zło strukturalne	183
12.5. Dlaczego zło?	185

13. „BĘDZIESZ MIŁOWAŁ BOGA, A BLIŻNIEGO SWEGO JAK SIEBIE SAMEGO”. SPÓR O RELACJĘ DIALOGICZNĄ (JA – TY) W FILOZOFII DIALOGU	189
13.1. Franz Rosenzweig	190
13.2. Martin Buber	192
13.3. Emmanuel Lévinas	197
13.4. Paul Ricoeur	203
13.5. Józef Tischner	205
13.6. Istota sporu	209
ŹRÓDŁA POCHODZENIA POSZCZEGÓLNYCH ROZDZIAŁÓW	212

1. WSTĘP

Filozofia Boga XX wieku rozwijała się w cieniu XIX-wiecznych mistrzów podejrzeń: Karola Marksa i Friedricha Nietzschego. Dołączył do nich na początku XX wieku Zygmunta Freuda. Wydawało się, że dokonana przez nich demystyfikacja mechanizmów tworzenia bogów doprowadzi do upadku religii. Okazało się jednak inaczej – XX-wieczna filozofia Boga w całym swym bogactwie stała się reakcją na próby tej demystyfikacji. Filozofia Marksa, Nietzschego i Freuda zdemystyfikowały doświadczenie religijne jako doświadczenie społeczne czy psychiczne. Według nich religia jest reakcją na społeczną niesprawiedliwość (Mars), kompensacją słabości (Nietzsche), czy też przejawem dwuznacznego stosunku do ojca (Freud). Różne nurty filozofii XX wieku, podjąwszy wezwanie mistrzów podejrzeń dążyły do wykazania oryginalności doświadczenia religijnego, jego niesprowadzalności do wymiaru społecznego czy psychicznego. Wiązało się to często, jak zobaczymy, z przeformułowaniami samej definicji religii.

Wydaje się, że duży wpływ na rozwój filozofii Boga w XX wieku miały także wydarzenia I i II wojny światowej. Doprowadziły one do wielu konwersji religijnych wśród filozofów i zmusiły do postawienia nowych pytań. W pierwszej części wstępu postaram się scharakteryzować pokrótce główne nurty filozofii Boga w XX wieku. W drugiej części natomiast przedstawię na przykładach jej specyficzne cechy.

W filozofii życia Henri Bergson analizował pojęcie religii zamkniętej i otwartej, oraz doświadczenie mistyczne. Istotne miejsce w kulturze przypisywał religii Oswald Spengler. Jako jedną z cech upadku kultury, jej śmierci, którą nazywał cywilizacją, uznał kryzys religii i wartości. Największy jednak wpływ, jak już wspomniałem, wywarła diagnoza Nietzschego. Najwcześniejszą krytkę filozofii Nietzschego przeprowadził w Niemczech neokantysta Wilhelm Windelband. Choć cenił go jako diagnostę kryzysu kultury i religii, stwierdził, że Nietzsche, który był bardziej poetą niż filozofem, nie dokonał żadnej analizy tego kryzysu, ani nie zaproponował drogi wyjścia z niego. Już w 1909 r., a być może nawet wcześniej, przeciwstawił Nietzscheańskiemu „przewartościowaniu wszelkich wartości” koncepcję wartości nadzmysłowych i powszechnie obowiązujących. Można stwierdzić, że filozofia kultury badeńskiej szkoły neokantyzmu (także Heinrich Rickert) była pierwszą reakcją na zdiagnozowany przez Nietzschego kryzys, a w późniejszym okresie także bezpośrednią reakcją na jego poglądy.

Windelband dał także świadectwo silnego wpływu myśli Nietzschego na ducha niemieckiego w pierwszym dziesięcioleciu po jego śmierci.

Można powiedzieć, że recepcja Nietzschego w filozofii XX wieku była trojaka. Z jednej strony była radykalnie krytyczna. Takie krytyczne nastawienie reprezentowała głównie myśl katolicka, np. Dietrich von Hildebrand i Jacques Maritain. Drugi nurt był afirmatywno-krytyczny. Przyjmowano wiele diagnoz Nietzschego za słuszne: jego krytykę chrześcijaństwa jako zbyt platońskiego, krytykę ideału świętego, krytykę języka religii i metafizyki. Akceptowano Nietzschego jako tego, który z idei platońskiego nieba sprowadził nas w sam środek ludzkiej egzystencji, przygotował „czyściec” dla każdej autentycznej religii. Odkrył, że nie możemy już mówić o samoprzejrzystym podmiocie, gdyż kieruje nim wola mocy, a „śmierć Boga” uznał właściwie za śmierć języka, którym dotąd mówiliśmy o Bogu. Taka recepcja Nietzschego była dość wczesna. Odnajdujemy ją już przed II wojną światową u Franza Rosenzweiga, młodego Martina Bubera czy Ferdinanda Ebnera. Typowymi przykładami takiej recepcji Nietzschego są filozofia Louisa Lavelle’a i Paula Ricoeura. Najbardziej znany i najbardziej głośny jest trzeci rodzaj interpretacji Nietzschego, dominujący głównie w powojennej Francji w środowisku poststrukturalistów i postmodernistów. Jest to Nietzsche burzyciel, dekonstruktor, Nietzsche radykalnie antymetafizyczny, antyreligijny, krytyk systemu, całości, faktów („istnieją tylko interpretacje”), krytyk absolutnej i idealnej koncepcji prawdy, wprowadzający w miejsce metafizyki i religii pojęcie „gry”. Ten „trzeci” Nietzsche stał się patronem „końca filozofii”, lub filozofii, która przeszła w literaturę (*filosofia more estetico demonstrata*).

Filozofia ducha (Louis Lavelle, René Le Senne, Jean Nabert, Pierre Teilhard de Chardin) była jednym z najbardziej metafizycznych i religijnych nurtów filozofii współczesnej. Rozwijała koncepcję wewnętrznego doświadczenia religijnego opartego na myśli św. Augustyna (*Deus interior meo*), na Kartezjańskiej idei nieskończoności, na Pascalowskim sercu, na „wizieniu w Bogu” Nicolasa Malebranche’a. Tradycja ta zrodziła także m.in. filozofię religii Maurice’a Blondela, Gabriela Marcela, Maurice’a Nédoncelle’a, Emmanuela Mouniera, Emmanuela Lévinasa, Paula Ricoeura, Michela Henry’ego.

W pragmatyzmie za klasyczną uznaje się koncepcję woli wiary Williama Jamesa oraz jego analizy doświadczenia religijnego. Problemem Boga zajmował się w tej tradycji także Charles Sanders Peirce.

W neokantyzmie Hermann Cohen po przejściu na emeryturę powrócił do swych korzeni żydowskich i stał się jednym ze współtwórców filozofii dialogu. Także Paul Natorp pod koniec życia zainteresował się relacją dialogiczną Ja – Ty Martina Bubera. Jego późna metafizyka Logosu przekształcała się w mistykę jedności źródła myślenia i bycia, inspirowaną fi-

lozofią Plotyna, Mistrza Eckharta, taoizmu i Logosu św. Jana; wywarła silny wpływ na Martina Heideggera. Problematyka filozofii Boga zajmowała jednak nie tylko neokantyzm marburski, ale także badeński. Logikę filozofii Emila Laska zinterpretował Peter Wust w duchu mistyki religijnej. Wilhelm Windelband napisał rozprawę *Das Heilige*. Problematyką religii zajmował się także Heinrich Rickert.

Z korzeni religijnych (judaistycznych, katolickich i protestanckich) wyrosła cała filozofia dialogu. Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Abraham Joshua Heschel (w tradycji judaistycznej), Ferdinand Ebner, Gabriel Marcel, Józef Tischner (w tradycji katolickiej), Dietrich Bonhoeffer, Eberhard GRIESEBACH (w tradycji protestanckiej) poszukiwali w Biblii filozofii objawienia, filozofii mowy, nowego języka dla opisu doświadczenia religijnego.

W filozofii egzystencji Miguel de Unamuno pisał o konieczności wyboru między nicością a wiarą, Karl Jaspers zajmował się szyframi transcencji, a Gabriel Marcel tajemnicą ontologiczną. Lew Szeztow w polemice z poznaniem racjonalnym, którego stolicą są Ateny, opowiedział się za czystą wiarą, za której stolicę uznał Jerozolimę. Głęboko religijny był egzystencjalistyczny personalizm Nikołaja Bierdiajewa. Doświadczenie religijne było bliskie także Albertowi Camusowi.

W fenomenologii dokonało się najwięcej konwersji na katolicyzm i protestantyzm, a problematyka Boga i religii (z wyjątkiem myśli Romana Ingardena, Maurice'a Merleau-Ponty i Nicolai Hartmanna) była w niej dominująca. Boga w swej fenomenologii poszukiwał Edmund Husserl. Max Scheler stał się już klasykiem w analizie specyfiki aktu religijnego (obok niego i niezależnie od niego był nim także Adolf Reinach). Doświadczenie mistyczne zajmowało Edytę Stein, a „teologia światła” – Hedwig Conrad-Martius. Gerda Walther, uczennica Husserla, napisała klasyczne już dzieło o fenomenologii mistyki. Głęboko religijna była także fenomenologia donacji Jean-Luc Mariona i fenomenologia życia Michela Henry'ego. Trudno w kontekście fenomenologii nie wspomnieć także, tak bardzo dyskutowanej, idei „ostatniego Boga” Martina Heideggera.

W obszarze hermeneutyki Paul Ricoeur rozwijał hermeneutykę symbolu i języka religijnego. Interesowało go także myślenie biblijne. Natomiast Luigi Pareyson zajmował się metafizyką religijną w duchu filozofii objawienia „późnego Schellinga”.

Niewiele pisano dotąd o teologii szkoły frankfurckiej, która pozostawała pod silnym wpływem filozofii dialogu. O „tęsknocie za całkowicie Innym” pisał Max Horkheimer. Theodor Wisengrund Adorno zajmował się relacją między rozumem i wiarą. Teologia szkoły frankfurckiej to jednak przede wszystkim fragmenty teologiczno-polityczne Waltera Benjamina

i filozofia nadziei Ernesta Blocha. Od niedawna, Jürgen Habermas, spadkobierca szkoły frankfurckiej, zaczął bronić religii przed sekularyzacją.

Głęboko religijny był personalizm XX wieku (Emmanuel Mounier, Maurice Nédoncelle, Karol Wojtyła), który pojmował religię jako relację osoby ludzkiej i boskiej.

Tradycyjną naukę św. Tomasza i św. Augustyna kontynuowała w XX wieku filozofia chrześcijańska. Tomizm, zarówno egzystencjalny (Jacques Maritain, Étienne Gilson), jak i transcendentalny (Joseph Maréchal, Bernhard Lonergan), stał się oficjalną filozofią Kościoła katolickiego. Duży wpływ na filozofię współczesną wywarł także św. Augustyn. Najwybitniejszym, jak się wydaje, augustynikiem XX wieku był Maurice Blondel.

Pewne zainteresowanie problematyką religii pojawiło się także w postmodernizmie. Świadczy o tym m.in. seminarium na Capri poświęcone religii (J. Derrida, G. Vattimo i inni, *Religia*)¹. Wśród filozofów ponowoczesnych najbardziej metafizycznym i zainteresowanym doświadczeniem wiary był Jacques Derrida. Jego pustynia (*chora*), jako miejsce radykalnej beznadziei, jest miejscem otwarcia się na możliwą nadzieję².

W XX wieku tworzyło także bardzo wielu klasycznych już myślicieli zajmujących się wprost problematyką filozofii religii i Boga (Rudolf Otto, Simone Weil, Henry Duméry, Erich Przywara, Romano Guardini, Bernhard Welte, Alberto Caracciolo), a w tradycji buddyzmu zen Kitaro Nishida i Keiji Nishitani. Trudno nie wspomnieć także o filozofujących teologach (Karl Barth, Paul Tillich, Rudolf Bultmann, Jürgen Moltmann, Eberhard Jüngel, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner).

W filozofii analitycznej, po odejściu od początkowego neopozytywizmu („czego nie można doświadczyć, o tym trzeba milczeć”) rozwinęły się badania nad analizą znaczenia i funkcji języka religijnego, jego prawdziwością, nad trafnością argumentów za lub przeciw istnieniu Boga, nad teodyceą, wiarą, pluralizmem religijnym. Niektóre teksty filozofów analitycznych przypominają wręcz stare scholastyczne rozważania. Do najwybitniejszych filozofów religii w tradycji analitycznej należą: Ludwig Wittgenstein (jego późna filozofia), Ian Ramsey, Dewi Z. Phillips, Richard Swinburne, John Hick, Alvin Plantinga i filozofowie procesu Alfred Whitehead i Charles Hartshorne.

Tragiczne wydarzenia XX wieku na nowo ożywiły problematykę teodycei. Odybyło się kilka poważnych konferencji, wydano także szereg publi-

¹ J. Derrida, G. Vattimo i in., *Religia*, tłum. M. Kowalska i in., Warszawa 1999.

² Problematyką religii Jacques'a Derridy zajmuje się w Polsce Urszula Idziak. Zob. jej artykuł „Kenoza dyskursu”. Jacques Derrida, w: *Od filozofii refleksji do hermeneutyki. Francuska filozofia religii*, red. J. Barcik, Kraków 2006.

kacji usiłujących odpowiedzieć na pytanie: *Unde malum?* (skąd zło?). Kontynentalna filozofia religii była w większości przypadków radykalnie przeciwna wszelkiej teodycei (np. Henri Bergson, Lew Szestow), natomiast filozofia analityczna rozwijała skomplikowaną argumentację w jej obronie (np. Alvin Plantinga)

To szerokie spektrum problematyki filozofii Boga w XX wieku wymaga bardzo rozległych i szeroko zakrojonych badań. Jak dotąd nie powstała jeszcze pełna, całościowa monografia poświęcona filozofii Boga w XX wieku. Taką w zamierzeniu miała być Thomasa Longa *Twentieth-Century Western Philosophy of Religion 1900-2000*³. Nie jest ona jednak kompletna. Wśród neokantystów brak jest Laska. Wśród fenomenologów nie ma Stein, Reinacha, Mariona, Henry'ego. Nie ma filozofii ducha. W filozofii egzystencji brak jest Miguela de Unamuno i filozofów rosyjskich. W szkole frankfurckiej brak Horkheimera, Adorna i Benjamina. Wśród polskich badaczy najwięcej dla zgłębienia filozofii Boga w XX wieku uczynił Karol Tarnowski. Jego monografia⁴ ogranicza się jednak głównie do Boga fenomenologów (Heidegger, Marcel, Lévinas, Marion). Pewnym poszerzeniem o poglądy innych autorów jest także jego znakomita książka *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*⁵. Warte odnotowania są również dwie inne pozycje. Pierwsza z nich, *Ponowoczesne losy religii*⁶ autorstwa Jana Sochoń, obejmuje m.in. problematykę filozofii religii Nietzschego, Derridy, Husserla i Mariona. Trudno jednak zgodzić się z przekonaniem autora, że fenomenologia Husserla i Mariona należą do ponowoczesności. Podobnie zresztą, jak z jego pewnymi interpretacjami filozofii Boga u Husserla. Drugą z tych książek jest *Bóg filozofów XX wieku*⁷ autorstwa Haliny Perkowskiej. Autorka zajmuje się w niej m.in. poglądami Szestowa, Marksa, Nietzschego, Freuda, Bataille'a, Duméry'ego, Heideggera, Weltego, Marcela, Lévinasa, Mariona, Derridy, Whiteheada. Także przedstawiona przeze mnie rozprawa nie jest kompletna. Składają się na nią artykuły częściowo opublikowane, częściowo przeredagowane, a także nowe, poświęcone filozofii Boga w tradycji francuskiej filozofii ducha, fenomenologii, filozofii dialogu, szkoły frankfurckiej. Stanowią one uzupełnienie wspomnianych tu prac. Mam jednak świadomość, że pełna monografia filozofii Boga XX wieku wciąż czeka na opracowanie.

³ Th. Long, *Twentieth-Century Western Philosophy of Religion 1900-2000*, Dordrecht, Boston, London 2000.

⁴ K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000.

⁵ Tenże, *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005.

⁶ J. Sochoń, *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004.

⁷ H. Perkowska, *Bóg filozofów XX wieku*, Warszawa 2000.

2. MIĘDZY METAFIZYCZNĄ OBECNOŚCIĄ A NIEOBECNOŚCIĄ. LOUIS LAVELLE, RENÉ LE SENNE, JEAN NABERT

Louis Lavelle, René Le Senne, Jean Nabert byli przedstawicielami tego samego pokolenia francuskiej filozofii, którą można by określić wspólną nazwą „filozofii ducha”. Taką właśnie nazwę – „Philosophie de l'Esprit” – nadali Lavelle i Le Senne swej serii wydawniczej, założonej w 1934 r.; zainaugurowała ona rozwój we Francji filozofii ducha, nazywanej także filozofią spirytualistyczną. Nabert swoją filozofię określił inaczej, a mianowicie jako „filozofię refleksji”, i pod takim tytułem opublikował artykuł w *Encyklopedii Francuskiej*.

Mimo różnicy określeń wszyscy trzej myśliciele wywodzili się z tej samej tradycji, sięgającej Platona i Plotyńskiej „Jedni”, wewnętrznego doświadczenia Boga u św. Augustyna, Kartezjańskiego *cogito*, „widzenia w Bogu” u Nicolasa Malebranche'a, Pascalowskiego serca, wreszcie: filozofii woli Johanna Gottlieba Fichtego i Immanuela Kanta. Wszyscy trzej inspirowali się również filozofią refleksji Meine de Birana, a Henriego Bergsona uznawali za swojego nauczyciela.

Analizując poglądy metafizyczne tych trzech myślicieli, Maurice Nédoncelle, który był z nimi związany, określił ich kolejno: Lavelle'a mianem „filozofa nieba”, Le Senne'a – „filozofa czyścica”, a Naberta – „filozofa piekła”. Nédoncelle pisał o Lavelle'u: „W swej młodości Lavelle był zdolny do słów zgryźliwych. Który profesor nie byłby zdolny? Lecz szybko wyrzekł się polemiki i stał się wolny od uraz. Jego dzieło oddychało spokojem i przychylnością, które potrafił wprowadzić w swe życie. Nie było w nim żadnej złośliwości, ani małostkowości, czy zawiści. Najpiękniejsza pochwała, jaką o nim usłyszałem, pochodzi od wydawcy, który pewnego dnia powiedział mi: «Widziałem wielu filozofów przechodzących przez moje biuro, lecz dostrzegłem tylko jednego, który był godny tego miana, to był Lavelle». To nie przypadek, że jego ostatnia książka *Czterej święci*, kończy się tymi słowami: «Powinniśmy tryskać radością każdego poranka myśląc, że mamy jeszcze jeden dzień by kochać Boga». Żył w pełnej Obecności, był w niebie na ziemi”¹.

¹ M. Nédoncelle, *Trois approches d'une philosophie de l'esprit: Lavelle (1883-1951), Le Senne (1882-1954), Nabert (1881-1960)*, w: tegoż, *Explorations personalistes*, Paris 1970, s. 269.

Tak z kolei Nédoncelle scharakteryzował Le Senne'a: „Le Senne był człowiekiem walki. Potrzebował przeszkody by myśleć i działać. [...] Jeśli Lavelle'a można podsumować tytułem jego książki *Totalna obecność*, to Le Senne'a wyraża tytuł jego dzieła *Przeszkoda i wartość*. I jeśli powiedziałem, że Lavelle był w raju, dodam obecnie, że Le Senne był w czyszcju”².

A tak pisał o Nabercie: „Czy powiemy, że Jean Nabert nie był tam wysoko, ani w niebie [jak Lavelle], ani w czyszcju [jak Le Senne], lecz w piekle? Dobrze, powiem to, i to nie tylko z potrzeby symetrii. Nabert był istotą cierpiącą, rozrywana między wymogiem krytycznym swego rygorystycznego intelektu i wymogiem duchowym swej duszy, bardzo szlachetnie otwartej na wszystkie ludzkie aspiracje. Coraz bardziej przywiązywał się do moralnego i religijnego Absolutu, z którego czuł się wciąż intelektualnie wygnany. Podczas jednego z wykładów w l'Ecole Normale Supérieure stwierdził z patetyczną szczerością: «Czy jest ktoś, kto sądzi, że może oprzeć swe wartości na transcendentnym Bycie; ja nie potrafię». W tym momencie zegar świeckiego konwentu wybił godzinę i koniec wykładu. Wydaje mi się czasem, że dostrzegam pewne podobieństwo między jego spojrzeniem i beznadzieją *Centaura przed Pallas Botticellego*”³.

Parafrazując tę metaforę Nédoncelle'a można by metafizykę Lavelle'a określić mianem metafizyki „obecnej Obecności”, Le Senne'a – „nieobecnej Obecności”, a Naberta – „obecnej Nieobecności”. Pytanie, na które spróbuję dać tu odpowiedź, jest pytaniem o rodzaj metafizycznego doświadczenia tych trzech myślicieli. Chciałbym postawić wstępną hipotezę, że sposób doświadczenia zła stał się podstawą metafizycznego optymizmu Lavelle'a, metafizycznego pesymizmu Naberta i stanu pośredniego Le Senne'a.

2.1. LOUIS LAVELLE – METAFIZYKA OBECNEJ OBECNOŚCI

Krytycznym punktem odniesienia dla metafizyki Lavelle'a był neopozytywizm. Pisał on: „Neopozytywizm jest, jeśli można tak powiedzieć, totalitarną koncepcją nauki, zredukowaną do czystego języka”⁴. Konflikt między neopozytywizmem i spirytualizmem nie był, według niego, konfliktem między dwiema doktrynami, lecz między dwoma stanami, które występują w każdym z nas. Jest to stan zatroskania o rzecz, z jednej, i stan zatroskania o życie wewnętrzne, z drugiej strony. Konflikt ten nie jest jednak równy, gdyż pozytywizm odwołuje się do tego, co bardziej widoczne. Nato-

² Tamże, s. 270.

³ Tamże, s. 270-271.

⁴ Zob. L. Lavelle, *Le moi et son destin*, Paris 1936, s. 90-95.

miast duch nie może być ukazany tak jak przedmiot⁵. Filozofię Louis Lavelle pojmował jako wewnętrzną medytację, która odwraca nas od wszelkich przedmiotów, kieruje naszą uwagę, spojrzenie i pragnienie „ku samym korzeniom naszego bytu, i usiłuje osiągnąć, poza naszym jawnym życiem, wieczną zasadę, która udziela mu swego pędu i swego światła. Domeną filozofii jest domena tego, co niewidzialne i ukryte”⁶.

Domenę filozofii, według Lavelle’a, stanowi Duch, a doświadczenie Ducha nie jest doświadczeniem przedmiotu. Duch nie jest bowiem przedmiotem, który jest dany, lecz Aktem, który jest spełniany. Jest to doświadczenie świadomości. Także świadomość nie sprowadza się jedynie do wymiaru poznawczego, choć nie może być od niego oddzielona. Świadomości nie można też rozumieć wyłącznie jako psychologicznego podmiotu, gdyż wówczas byłaby ona jedynie przejawem ciała. Nie jest także tylko podmiotem transcendentnym ani absolutnym. „Świadomość powinna być definiowana przez wewnętrzną relację między podmiotem psychologicznym, podmiotem transcendentnym i podmiotem absolutnym”⁷. Istotnym wymiarem świadomości jest wola i myśl. Kiedy na przykład rozpatrujemy uwagę świadomości, wydaje się, że to sama wola widzi⁸. Uwaga jest tą aktywnością ducha, w której intelekt i wola mieszają się⁹. Natomiast „myśleć, to posiadać świadomość siebie, to posiadać samego siebie. Nie ma różnicy między aktem, przez który siebie poznaję, i aktem, przez który siebie tworzę”¹⁰. Akt świadomości, jako akt refleksji, jest zatem jednocześnie aktem myślenia i woli, poznawania siebie i tworzenia.

Obok myślenia i woli istotą świadomości jest wolność. „Człowiek jest wiązką mocy”¹¹. Jest mocą poznania, czucia, uduchowienia. Jest bardziej możliwością bycia, niż samym byciem¹². Przez moc nie rozumiał Lavelle możliwości czy predyspozycji jeszcze nie odkrytych, lecz te możliwości i predyspozycje, które ujawniają się w chwili, w której je aktualizujemy. Jako „wiązka mocy” człowiek jest wolnością. „Wolność nie jest tylko wolnością kogoś, lecz byciem kogoś”¹³. Wolność jest tajemnicą, zarówno w jej pochodzeniu, jak i w jej użyciu¹⁴. Dlatego niemożliwe jest spekulatywne poznanie wolności. Każda bowiem spekulacja zakłada oddzielenie pozna-

⁵ Tenże, *Science, Esthétique, Métaphysique*, Paris 1967, s. 256.

⁶ Zob. tenże, *Morale et religion*, Paris 1960, s. 140.

⁷ Tenże, *Manuel de méthodologie dialectique*, Paris 1962, s. 59.

⁸ Zob. tenże, *La dialectique de l'éternel présent*, t. 2: *De l'acte*, Paris 1937, s. 482.

⁹ Zob. tenże, *La philosophie française entre les deux guerres*, Paris 1942, s. 19.

¹⁰ Zob. tenże, *La conscience de soi*, Paris 1933, s. 7-8.

¹¹ Tenże, *La dialectique de l'éternel présent*, t. 2: *De l'acte*, s. 282.

¹² Zob. tenże, *La puissance du moi*, Paris 1948, s. 12-13.

¹³ Tenże, *De l'intimité spirituelle*, Paris 1955, s. 202.

¹⁴ Zob. tamże, s. 245.

jącego i tego, co poznawane. Natomiast wolność może być ujęta jedynie w akcie, w którym się spełnia¹⁵. „Nie można zatem zdefiniować wolności, nie unicestwiając jej”¹⁶.

Stwierdzając, że „wolność jest moim wewnętrznym byciem”¹⁷ Lavelle utożsamiał ją z centralnym pojęciem swej metafizyki – z pojęciem partycypacji. Partycypacja, której nauczył się od Nicolasa Malebranche’a, a która w istocie pochodzi od Platona, jest centrum każdej prawdziwej filozofii. Prawdziwa filozofia jest bowiem albo partycypacją, albo jedynie grą. Partycypacja jest „fundamentalnym doświadczeniem, na którym opiera się cała metafizyka”¹⁸. Jest ona relacją wewnętrzną między naszą indywidualną, subiektywną i skończoną podmiotowością a nieskończonością, którą się karmi, między głębią ontologiczną, która jest dla nas przepaścią, której dna nigdy nie będziemy mogli osiągnąć, a powierzchnią zjawisk, między wolnością stwórczą a osobową inicjatywą¹⁹. „Swoistość partycypacji polega na tym, że objawia się nam ona poprzez doświadczenie, które nigdy nie ustaje, związku absolutnego bycia z określonym ja”²⁰. Tak rozumianą partycypację ja w byciu określił Lavelle mianem egzystencji. „Egzystencji nie da się oddzielić od aktu partycypacji”²¹. Natomiast sama egzystencja jest wyrazem indywidualnego, niepowtarzalnego i wolnego charakteru partycypacji.

Na partycypację można spojrzeć od strony pełnej Obecności, jak patrzył na nią sam Lavelle, lub tak, jak czynił to współczesny mu egzystencjalizm. „Odkrycie partycypacji ja w byciu rodzi w świadomości nam współczesnych uczucie lęku. [...] Lęk jest osobowym uczuciem naszej partycypacji w byciu, rozpatrywanym w aspekcie braku”²². W 1928 r. Louis Lavelle mógł myśleć w ten sposób jedynie o Heideggerze. Natomiast sam uważał, że „partycypacja ma także pozytywny aspekt, poprzez który, kiedy odkrywamy pełnię bycia, od której nie możemy być oddzieleni [...] osiągamy radość wypływającą z pewności posiadania i nadziei”²³.

W partycypacji, czyli także w tożsamej z nią wolności, wyraża się pewien paradoks. Jest ona jednocześnie darem i inicjatywą²⁴. Źródłowo, partycypacja funduje naszą wolność i ją gwarantuje. Nie ma wolności bez

¹⁵ Zob. tenże, *La puissance du moi*, s. 140.

¹⁶ Tamże, s. 139.

¹⁷ Tamże, s. 157.

¹⁸ Tenże, *De l'intimité spirituelle*, s. 235.

¹⁹ Zob. tamże, s. 237.

²⁰ Tenże, *La dialectique de l'éternel présent*, t. 2: *De l'acte*, s. 165.

²¹ Tenże, *Introduction à l'ontologie*, Paris 1947, s. 40.

²² Tenże, *La dialectique de l'éternel présent*, t. 1: *De l'être*, Paris 1928, s. 249.

²³ Tenże, *La dialectique de l'éternel présent*, t. 2: *De l'acte*, s. 249.

²⁴ Zob. tamże, s. 179.

partycypacji, ani partycypacji bez wolności. „Jeśli rozważamy relację partycypacji między byciem boskim i naszym, ponieważ Bóg jest wolnością, widzimy, że nie możemy partycypować w Nim inaczej niż dzięki wolności, którą nas obdarza, a która, sama będąc niepodzielną, czyni nas w tym równym Jemu”²⁵. Partycypacja i wolność nie jest więc ludzka, ale to od człowieka zależy jednak jej świadomość i głębia, lub nawet jej zerwanie. Partycypacja nie jest zatem przyczyną wolności, lecz samą wolnością, uczestnictwem. Jest doświadczeniem metafizycznym. Doświadczenie metafizyczne nieustannie nas wzywa. Jest to doświadczenie partycypacji bycia skończonego w byciu pełnym, myśli indywidualnej w myśli uniwersalnej, woli skończonej w woli nieskończonej. Nie sprowadza się więc do pojęć, które trzeba odkryć, ani sprzeczności, które trzeba przewyciężyć²⁶, lecz jest „doświadczeniem aktywności, która jest w nas, lecz ponad nami”²⁷. To my poznajemy idee, ale ich nie tworzymy. „Są one elementami uniwersum myśli, tak jak ciała są elementami uniwersum materii. Objawiają się nam w akcie rozumienia, tak jak przedmioty objawiają się nam w akcie spojrzenia”²⁸.

Partycypacja jest więc jednocześnie tożsamością i różnicą. Różnicę w partycypacji Lavelle nazywa dystansem, odstępem lub separacją. Ten odstęp jest nieodzowny dla wolności ludzkiej, a nawet jest jej warunkiem²⁹. „Odstęp rodzi się przede wszystkim w byciu jako warunek partycypacji”³⁰. Metafizyczne doświadczenie partycypacji jest więc jednocześnie „doświadczeniem «metafizycznej pauzy», którą Bóg nieustannie przekracza, lecz która jest dla nas nierozłączna z dwuznacznością czasową, z wolnością mówienia nie, z możliwością zła, krótko mówiąc: z błędem i złem Narcyza”³¹. Przede wszystkim jednak separacja jest czasem.

Fundamentalną troską Lavelle'a była odnowa metafizyki w oparciu o filozofię ducha. Filozofia musi być według niego albo metafizyką, której sensem jest badanie najgłębszego znaczenia uniwersum, albo przestaje ona w ogóle być filozofią. Taka metafizyka wychodzi od bycia, jakie objawia się doświadczeniu intuicyjnemu. Jej zadaniem jest odkrycie duchowej wewnętrzności, żywej dialektyki między jednostką i całością, człowiekiem i Bogiem. Dokonuje się to w wyjątkowych chwilach, kiedy nasza aktywność

²⁵ Tenże, *La dialectique de l'éternel présent*, t. 4: *De l'âme humaine*, Paris 1951, s. 243.

²⁶ Zob. tenże, *La dialectique de l'éternel présent*, t. 2: *De l'acte*, s. 50.

²⁷ Tamże, s. 146.

²⁸ Tenże, *La conscience de soi*, s. 60.

²⁹ Zob. tenże, *La dialectique de l'éternel présent*, t. 2: *De l'acte*, s. 201.

³⁰ Tamże, s. 202.

³¹ M. Nédoncelle, *Trois approches d'une philosophie de l'esprit...*, s. 275.

jest najdoskonalsza, świadomość czasu znika w nas i wkraczamy w wieczność, która jest tożsama z samą obecnością bycia (Boga).

Partycypujemy przede wszystkim w byciu. „Poza wszystkimi pojedynczymi pytaniami, które możemy sobie postawić, problem bycia i ja jest jedynym, który nas głęboko interesuje”, stwierdził³². Słowa te przypominają filozoficzny program św. Augustyna: „chcę poznać Boga i duszę moją”. Temu wymiarowi partycypacji poświęcił Lavelle pierwszy tom pracy *La dialectique de l'éternel présent: De l'être*. Ja, odkrywając siebie samo, odkrywa siebie zawsze jako już będące. „Nigdy nie odkrywamy ja w doświadczeniu oddzielnym. To, co nam zostało dane pierwotnie, to nie ja czyste, uprzednie wobec bycia i od niego niezależne, lecz sama egzystencja ja, lub inaczej, j a e g z y s t u j a c e”³³. Doświadczenie partycypacji jest zatem doświadczeniem, w którym ja konstytuuje swą własną egzystencję³⁴, gdyż ja rodzi się w chwili, w której „obecność bycia staje się naszą obecnością wobec bycia”³⁵. Bycie nie jest problemem, to ono jest podstawą wszelkich problemów. Lavelle wyraził w ten sposób różnicę ontologiczną między byciem i bytem, niezależnie od Martina Heideggera, a może nawet wcześniej od niego. Bycia nie możemy sproblematyzować, gdyż nieskończenie przekracza ono nasze myślenie³⁶. Przekracza je, ponieważ „świadomość jest wewnętrzną byciu, a nie odwrotnie”³⁷. Bycie nie jest modusem myślenia, ponieważ samo myślenie musi być od razu zdefiniowane jako modus bycia³⁸. Bycie jest niepodzielne i refleksja nie oddziela się od niego, by go myśleć. Mówiąc językiem klasycznej metafizyki, bycie nie jest przedmiotem, substancją. Dostępne nam jest jedynie duchowo w doświadczeniu wewnętrznym³⁹. Za błąd metafizyki uznał Lavelle przedmiotowe traktowanie bycia. Tę bezpośredniość refleksji wobec bycia określił mianem obecności. Obecność jest bardziej pierwotna niż różnica między podmiotem i przedmiotem⁴⁰. Według Lavelle'a nie można mówić o byciu inaczej jak obecnie i w obecności. „Istnieje inicjujące doświadczenie, które zawarte jest we wszystkich innych doświadczeniach i udziela im ciężaru i głębi: doświadczenie obecności bycia. Poznanie tej obecności oznacza jednocześnie także poznanie partycypacji ja w byciu”⁴¹. Kiedy to do-

³² Zob. L. Lavelle, *La présence totale*, Paris 1934, s. 34.

³³ Tamże, s. 37.

³⁴ Zob. tenże, *La dialectique de l'éternel présent*, t. 1: *De l'être*, s. 23.

³⁵ Tenże, *La présence totale*, s. 42.

³⁶ Zob. tamże, s. 39.

³⁷ Tamże, s. 40.

³⁸ Zob. tamże.

³⁹ Zob. tenże, *Manuel de méthodologie dialectique*, s. 21.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 103.

⁴¹ Tenże, *La présence totale*, s. 27.

świadczanie wkracza w światło świadomości, to wysiłek poznania osiąga swój ostateczny stopień⁴². Obecność jest zatem fundamentalnym charakterem bycia⁴³. Istnieje czysta obecność, którą jest obecność bycia dla mnie, i obecność subiektywna, która jest obecnością mnie wobec bycia. Czysta obecność jest warunkiem obecności subiektywnej. Cieniem na tej subiektywnej obecności kładzie się czas. Ogranicza on naszą obecność. Czas, jak i przestrzeń są nośnikami nieobecności⁴⁴.

Doświadczenie bycia nie ma wymiaru dziejowego. Nie istnieją, według Lavelle'a, dzieje bycia, jak mówił Heidegger⁴⁵. Dziejowe jest jedynie językowe i pojęciowe ujęcie tego doświadczenia. Bycie nie toczy także z nami gry skrywania się i jawności. Bycie jest wiecznie obecne i jednoznaczne. Przysługuje w tym samym stopniu każdemu bytowi⁴⁶. To, co moglibyśmy nazwać „skrywaniem się” lub „jawnością” bycia, jest jedynie skutkiem stopnia głębi naszej partycypacji w nim. Bycie jest źródłowe i pierwotne, także w stosunku do Dobra.

Bycie jest wreszcie dla Lavelle'a absolutne. Jako absolutne jest Bogiem, gdyż tylko On może o sobie powiedzieć: „Jestem, który jestem”⁴⁷. Biblijne imię Boga oznacza z jednej strony, że Bóg jest przyczyną samego siebie (*causa sui*)⁴⁸. Z drugiej – że jest On byciem wszelkich rzeczy. O żadnej rzeczy nie można powiedzieć, że jest ona w inny sposób niż przez swe odniesienie do Boga.

W *De l'être* troską Lavelle'a było ukazanie pierwotności bycia i jego jednoznaczności. W *De l'acte* ujął on bycie jako akt. Tożsamość między byciem i aktem stanowi „klucz do metafizyki”⁴⁹. Bóg jest czystym Aktem, ostateczną podstawą bycia nie dlatego, że jest przyczyną bycia w ogóle, lecz że jest przyczyną własnego bycia. Pojęcie aktu pozwala lepiej wyjaśnić relację między stworzeniem i Stwórcą. Widać to szczególnie w interpretacji dowodu ontologicznego: „Nieskończoność, przez którą zostaje przekroczona skończoność mojego aktu myślenia, nie przedstawia prostej nieskończoności idei, która definiowana jest jako zwyczajny przedmiot myślenia, lecz nieskończoność aktu, który wynurza się w samej wieczności”⁵⁰.

⁴² Zob. tamże, s. 58.

⁴³ Zob. tenże, *La dialectique de l'éternel présent*, t. 1: *De l'être*, s. 250.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 265.

⁴⁵ Zob. K. Albert, *Zur Metaphysik Lavelles*, Bonn 1975, s. 33.

⁴⁶ Zob. J. Migasiński, *De l'être*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 1, red. B. Skarga, Warszawa 1994, s. 250.

⁴⁷ L. Lavelle, *La présence totale*, s. 12.

⁴⁸ Zob. tenże, *Introduction à l'ontologie*, s. 61.

⁴⁹ Tenże, *La dialectique de l'éternel présent*, t. 1: *De l'être*, s. 301.

⁵⁰ Tenże, *Introduction à l'ontologie*, Paris 1947, s. 22.

m y ś l f i l o z o f i c z n a

● WPROWADZENIA ◆ PANORAMA ZAGADNIEŃ ■ HISTORIA MYŚLI FILOZOFICZNEJ

redakcja serii

ks. prof. dr hab. Tadeusz Ślipko SJ

prof. dr hab. Adam Węgrzecki

- A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii* (wyd. II)
- J.W. Bremer, *Wprowadzenie do logiki* (wyd. II)
- S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*
- T. Ślipko SJ, *Zarys etyki ogólnej* (wyd. IV)
- T. Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1: *Etyka osobowa* (wyd. II)
- T. Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2: *Etyka społeczna* (wyd. II)
- H.-D. Mutschler, *Wprowadzenie do filozofii przyrody*
- G. Haeffner, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*
- J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*
- J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*
- ◆ J. Disse, *Metafizyka od Platona do Hegla*
- ◆ G. Gabriel, *Teoria poznania od Kartezjusza do Wittgensteina*
- ◆ T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*
- V. Zolt, *Historia filozofii buddyjskiej*

W przygotowaniu:

- P. Prechtl, *Wprowadzenie do filozofii języka*
- R. Ferber, *Podstawowe pojęcia filozofii*
- D.H. Frank, O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*
- ◇ G. Scherer, *Filozofia śmierci od Anaksymandra do Adorno*

Seria *Myśl Filozoficzna* poświęcona jest kluczowym dylematom nurtującym od zawsze umysł i serce człowieka i stanowiącym punkty ogniskujące refleksję filozoficzną w dziejach myśli, szczególnie zachodnioeuropejskiej.

Jej zamiarem jest udostępnienie fachowych opracowań poszczególnych zagadnień filozoficznych oraz zachęcenie do podjęcia, samodzielnie, przygody filozofowania.

Publikacje Serii, przygotowane przez wybitnych specjalistów, adresowane są do osób zajmujących się filozofią oraz do tych, którzy nie będąc profesjonalistami w tej dziedzinie, pragną rzetelnej wiedzy oraz panoramicznego oglądu problematyki filozoficznej.