

ARTYKUŁY



FRANCUSKA FILOZOFIA RELIGII*

Kiedy mówimy o „współczesnej francuskiej filozofii religii”, powinniśmy najpierw przypomnieć znane (i szczególnie charakterystyczne chyba właśnie dla filozofii francuskiej) rozróżnienie na filozofię religii i filozofię religijną. O ile ta pierwsza, rozumiana jako „regionalna”, lecz całościowa filozofia religii, nie przedstawia się szczególnie bogato, o tyle ta druga jest niezwykle ważna. Trzeba jednak właściwie rozumieć pojęcie filozofii religijnej, daje ono bowiem okazję do wielu nieporozumień. Filozofia religijna nie oznacza zatem jedynie inspiracji religijnej (w tym wypadku inspiracji chrześcijańskiej) ani tym bardziej jakiejś filozofii konfesyjnej, będącej na usługach teologii. Co prawda, na tym właśnie obszarze językowym pojawiło się pojęcie filozofii chrześcijańskiej (Gilson, Maritain), a nawet katolickiej (Blondel), ale pojęcie filozofii religijnej zawiera w sobie więcej treści i jest dużo głębsze. Oznacza ono z reguły filozofię podstaw, swoistą filozofię pierwszą, która właśnie w tych podstawach tropi myślenie religijne.

Filozofia ta nie jest na ogół – poza wybitnymi wyjątkami, takimi jak Bergson, Duméry czy Ricoeur – zainteresowana budowaniem kompleksowej filozofii religii jako pewnego zjawiska kulturowego i społecznego. Wystarczy jej – a jest to zadanie fundamentalne i trudne – badanie warunków możliwości tego, co religijne, kryjących się zarówno w zakamarkach podmiotu, jak i w fenomenach jako takich.

Geniusz – bynajmniej nie tylko w sensie przenośnym – filozofii francuskiej leży przede wszystkim w jej analizach podmiotu, które zresztą promieniują czasem (jak u Bergsona, późnego Blondela czy Teilharda de Chardin) na próby budowania całościowych ujęć rzeczywistości. Filozofia ta wyrosła dzięki trzem wielkim myślicielom: Kartezjuszowi, Pascalowi i Maine de Biranowi (do listy tej dodałbym jeszcze Malebranche’a). Ich wpływy krzyżowały się tu z wpływem Kanta, Hegła, a później także i fenomenologii, tworząc za każdym razem syntezy głębokie i oryginalne. Filozofia francuska nie jest bowiem eklektyczna i naśladowcza – tkwi w niej niezwykle potencjał inteligencji i wyobraźni. Francuska filozofia religii budowana jest tam, gdzie znajduje się jej właściwe miejsce: wewnątrz filozofii

* Artykuł ten jest rozszerzoną wersją tekstu wcześniej opublikowanego jako: *Główne nurty współczesnej francuskiej filozofii religii*, w: *Od filozofii refleksji do hermeneutyki*, red. J. Barcik, Kraków (brak roku wydania), s. 5–20.

człowieka jako podmiotu. Kontynuuje ona w ten sposób tradycję platońsko-augustyńską, a nie arystotelesowsko-tomistyczną, choć terminy te określają jedynie z grubsza zasadnicze tendencje, które różnicują się wedle rozwoju nowożytnej filozofii podmiotu i, oczywiście, według własnej perspektywy każdego z myślicieli.

Syntetyczne ujęcie tej filozofii, które nie byłoby jedynie mechanicznym zestawieniem poglądów i nazwisk, jest trudne i musi być w dużej mierze dowolne. Niech mi wolno będzie zatem zastosować własny porządkujący klucz, wiążący poszczególnych filozofów z przewagą wpływów jednego z trzech wspomnianych ojców-założycieli: Kartezjusza, Pascala i Maine de Birana.

1. Dziedzictwo Maine de Birana: francuska filozofia refleksji

Pod określenie to podciągam więcej nurtów, niż czyni się zazwyczaj i niż istotnie do ortodoksyjnej filozofii refleksji faktycznie należy. Wszystkie one mają jednak zakotwiczenie w myśli Maine de Birana (który sam jest dłużnikiem Kartezjusza, a także Kanta). Trzeba by tu zatem wyliczyć – oprócz myślicieli XIX-wiecznych (na przykład Lacheliera czy Lagneau) – całą plejadę znakomitych filozofów, takich jak Aimé Forest, Edouard Morot-Sir, Georges Bastide, Pierre Lachize-Rey czy „filozofowie ducha”: Louis Lavelle i René Le Senne. Przede wszystkim jednak: Jean Nabert, Maurice Blondel, Henry Duméry oraz – całkiem odrębny – Henri Bergson.

Filozofia Maine de Birana wprowadziła myśl francuską na drogę zaufania konkretnym „wewnętrznym doświadczeniem” jako faktom i przeświadczenia, że dotyczą one w pewien sposób metafizycznego

i religijnego Absolutu. Ale do tego Absolutu myśl filozoficzna musi mozolnie docierać poprzez wydzieranie światła z faktycznego przedfilozoficznego myślenia i dynamiki woli, które kryją w sobie więcej, niż pojęciująca filozofia może zrekonstruować. W ten sposób filozofia francuska zbudowała inną koncepcję podmiotu i wraz z tym inny typ filozofii niż ten, jaki zaproponowała na przykład fenomenologia, a zwłaszcza filozofia Heideggera. Weryfikuje się to szczególnie tam, gdzie myśl francuska przyswaja sobie lekcję fenomenologii. Francuska filozofia refleksji ukazuje bowiem z reguły niepokój podmiotu, który poprzez nieustanne nawrócenia dźwiga się ku Absolutowi i jest ogarnięty „pragnieniem Boga”.

Jednakże w tym miejscu francuska filozofia refleksji – jak wykazał to najwybitniejszy jej przedstawiciel Jean Nabert – znamienne się rozdwaja. Jeden jej odłam buduje na podstawie doświadczenia wewnętrznego jako aktu podmiotu metafizykę transcendentnego Absolutu, która odnawia takie kategorie jak bycie, trwanie czy płoćńskie Jedno. Należą doń filozofie: Blondela, Lavelle’a, Bergsona czy Duméry’ego. Odłam drugi, do którego należy filozofia samego Naberta, tropi z heroiczną lojalnością i powściągliwością czysto immanentną strukturę podmiotu, badając rysujący się w samym podmiocie sens boskości, który nie przesądza o istnieniu Boga – co więcej, wyklucza z góry to, co ontologiczne.

Przyjrzyjmy się zatem pokrótce obu tym nurtom.

1) Filozofia Maurice Blondela wykrywa – tak typowe dla filozofii refleksji – zdwojenie podmiotu na jego warstwę w szerokim sensie empiryczną, skończoną, działającą w świecie i budującą wartości, oraz warstwę głęboką,

będącą właściwym dynamizmem podmiotu. Blondel formułuje to zdwojenie poprzez pojęcia: płytszej „woli chcianej” (*volonté voulue*) i głębszej „woli chcącej” (*volonté voulante*). Ta nieco myląca terminologia przysłania imponującą budowlę dialektyki konkretnych form ludzkiego działania i twórczości stale gnanej niepokojem i zarazem nieubłaganą logiką, przypominającą nieco logikę Hegłowskiej „fenomenologii Ducha”. Istotą myśli Blondela jest przeświadczenie, że „wola chcąca” nie jest na miarę żadnych konkretnych celów, indywidualnych czy społecznych struktur ani jakichkolwiek intelektualnych konstrukcji. Jest ona otwarta na absolutną Nieskończoność, ale nie na jej pojęcie – dlatego wszelkie intelektualne, szczególnie metafizyczne, konstrukcje Boga, a także cele woli jako pragnącego samego siebie pragnienia, są idolatryczne i zabobonne. Nie jest jednak fikcją alternatywa, przed którą stoi wolność: za albo przeciw rzeczywistej nieskończoności boskiego Absolutu, którego rozpoznanie jest możliwe poprzez rozszyfrowanie sensu dynamizmu woli. Rozszyfrowanie to nie jest jednak możliwe bez równoczesnej decyzji na podporządkowanie swojej wolności i etykę służby, dla której deklaracje słowno-teoretyczne nie są bynajmniej niezbędne. Ta pozytywna decyzja wprowadza podmiot *de iure* w świat po chrześcijańsku rozumianej miłości.

Maurice Blondel nie ukrywał apologetycznych intencji swojej filozofii, ale pokazał – wbrew obrońcom „filozofii czystej” – że filozofia inspirowana się chrześcijaństwem nie musi być mniej racjonalna, a przede wszystkim: że nie musi alienować wolności. Jego *La Philosophie et l'Esprit Chrétien* stanowi oryginalny filozoficzny wkład w myślenie chrześcijańskich tajemnic, takich jak

Trójca Święta – wkład, nad którym warto i dziś medytować. Dla Blondela pojęcie transcendentnego Bytu, jest o wiele mniej ważne niż afirmacja danej jedynie w wierze rzeczywistości czy obecności Boga miłości. Nie jest bowiem pewne, czy religijnie rozumiana rzeczywistość da się bez reszty przełożyć na pojęcie bytu.

Nikt tak dobitnie jak uczeń Blondela – Henry Duméry – nie podkreślał znaczenia wtórności filozoficznej refleksji nad religijną rzeczywistością w stosunku do przedrefleksyjnego, a jednak myślącego życia podmiotu. Pojęcie życia (które nabierze centralnego znaczenia w filozofii Michela Henry) oznacza u Duméry’ego bezpośrednią świadomość, której nie da się oderwać od praktyki, od sposobu bycia całego podmiotu. Lecz przedrefleksyjne życie religijne z jego światem wyobrażeń i myśli przyporządkowuje Duméry specyficznym, niższym sferom czy funkcjom jaźni, będącym kolejnymi, warstwowymi projektami konstytuującej świadomości w rozumieniu Husserla. Duméry wiąże filozofię refleksji z fenomenologią Husserla, czego skutkiem jest jednak rozumienie życia podmiotu *de facto* płycej, niż czyni to filozofia refleksji – mianowicie jako świadomości intencjonalnej i dlatego projektującej czy konstytuującej. Zanadto może dbając o „ufilozoficznienie” religijnego podmiotu, Duméry zinterpretował go nie jako otwartą egzystencję, lecz w pełni autonomiczny transcendentalny podmiot. Jednocześnie jednak dziedzictwo filozofii refleksji kazało mu zwrócić uwagę na dynamiczność tego podmiotu, który energię do twórczości konstytutywnej czerpie z Absolutu. Absolut Duméry’ego to nienazywalne Jedno rodem z filozofii Plotyna, które pobudza podmiot do twórczości

proporcjonalnie do aktualizowania w sobie pragnienia Absolutu, czyli nieustannych „konwersji” w kierunku Jednego. Ta podziwu godna myśl reinterpretuje to, co nazywa kategoriami i schematami życia religijnego w jego całości, nie pomijając żadnego z jego istotnych składników. Jednakże w sumie myśl Duméry’ego wydaje się dalsza od inspiracji czysto religijnej niż filozofia Blondela, a także Gabriela Marcela. Przewodzi jej mniej niż u tamtych filozofów kluczowy dla religii motyw miłości, który bardziej skłania do przełamania transcendentalnej koncepcji podmiotu.

Filozofia Duméry’ego została bezceremonialnie oskarżona – podobnie jak wcześniej (z jeszcze mniejszą racją) myśl Blondela – o modernizm i zmuszona do milczenia. Tymczasem modernizm – pomimo teologicznych błędów – był z pewnością jednym z najżywszych nurtów w nowożytnej myśli religijnej i niejedno zawdzięcza mu II Sobór Watykański. O modernizm bywał oskarżany każdy, kto próbował wyjść poza filozofię i teologię scholastyczną, choćby w kierunku św. Augustyna. Bliskim Duméry’emu filozofem religii i metafizykiem jest niezwykle inteligentny i oryginalny duchowy uczeń Innocentego Bocheńskiego – a więc i Tomasza z Akwinu! – zarazem filozof myślanej w pobliżu buddyzmu nicości oraz wyobraźni i języka religijnego, pasjonista Stanislas Breton.

Trzeci z wielkich przedstawicieli „ontologicznej” wersji filozofii refleksji – tak jak ją rozumiem – to Henri Bergson. W pewnym sensie nie należy on w ogóle do tej filozofii; dla Bergsona czołową kategorią jest nie refleksja, a intuicja. Ale także on tropi konkretną, faktyczną podmiotowość w tym, co uważa za jej całkowitą ontologiczną

i epistemologiczną nieredukowalność. Jest nią swoiście rozumiana czasowość, „trwanie” całkowicie nieprzestrzenne, które domaga się w związku z tym nowego języka filozoficznego, nieskażonego wyobraźnią przestrzenną, ale za to dysponującego bezpośrednim dotknięciem, intuicją. Na tej drodze Bergson staje się we Francji – po okresie ostrożnych kantyzmów i pozytywizmów – wielkim odnowicielem metafizyki, która zdolna jest do poznania absolutnego. Analizy „bezpośrednich danych świadomości” oraz pamięci ukazują podmiotowość aktywną i zarazem względnie niezależną od materii, ale także hamowaną przez pewną entropię, skłonność do nawyków i rutyny. Poprzez podmiotowe trwanie Bergson ujmuje, jak wiadomo, metafizyczną zasadę, jaką jest „pęd życiowy”, słynny *élan vital*, za pomocą którego próbuje zrekonstruować ewolucyjną kosmologię i antropologię. *Élan vital* się rozwija, stawanie się nie jest beznadziejnym i bezcelowym płynięciem, ale ruchem – niepozabawionym przygód – ku wyższym formom rozwoju. Zasadą tego rozwoju jest stałe pokonywanie martwoty, skamielin, petryfikacji, powtarzalności; dlatego nie jest to rozwój „bezkolizyjny”, lecz w pewnej mierze dramatyczny. W przeciwieństwie do wszelkiej maści teleologów Bergson przywiązuje kluczową wagę do nieprzewidywalności i *quasi*-przypadkowości rozwoju świata, pod którą domyśla się boskiej stwórczej wolności, dla której jednak całkowicie bezużyteczna jest metafizyka bytu i nicości.

Jego późna filozofia religii (*Dwa źródła moralności i religii*) powraca w pewnej mierze do filozofii podmiotu, łącząc ją z filozofią społecznych struktur. Także w ludzkim świecie Bergson wykrywa skamieliny

w postaci etyki zakazów chroniącej stabilność struktur oraz religię statyczną, która broniąc się w obliczu inności, generuje „funkcję fabulacyjną”. Ich przeciwieństwem jest moralność otwarta i religia dynamiczna, wcielająca się w wielkich proroków, świadków, a przede wszystkim mistyków ożywionych miłością. Bergson jest może jedynym prawdziwie współczesnym i wolnym filozofem, który nie wahał się wcielić mistyki w samo serce filozofii niezależnej, niekonfesyjnej, choć trawionej niewątpliwie wpływami duchowości chrześcijańskiej. Filozofia Bergsona dotyka jakoś Absolutu ontologicznego – w sensie Naberta – to znaczy zarówno transcendentnego, jak immanentnego, ale czyni to odpowiedzialnie, poprzez świadectwa żywej duchowości, pod którą nie zamierza nigdy podstawiać skamielin pojęciowych odziedziczonej metafizyki.

2) Największym przedstawicielem ortodoksyjnej filozofii podmiotu refleksji jest z całą pewnością Jean Nabert. Sedno jego filozofii stanowi tropienie związków między ludzkimi sensownymi twórcami: wartościami, kulturą, instytucjami, a podmiotem, z którego wypływają. Nabert nie zadowala się ideą intencjonalności świadomości, odkrywa bowiem poprzez struktury sensów podmiot pierwotnie niespokojny, trawiony od wewnątrz pragnieniem i dążący do „promocji egzystencji”. Podmiot, który Nabert odkrywa poprzez operację analogiczną, choć odmienną od husserlowskiej *epoche*, jawi mu się jako od razu pęknięty – nie na Ja transcendentalne i Ja empiryczne, lecz na Ja czyste i Ja konkretne, które nie jest na miarę Ja czystego. Między tymi dwoma aspektami Ja zawiązuje się zatem relacja dynamiczna, a nie statyczna, w najgłębszym sensie praktyczna, a nie

teoretyczna. Decyzja ta ma fundamentalne znaczenie dla koncepcji podmiotu religijnego. Albowiem sensy ludzkiego świata, które ta świadomość w pewien sposób konstytuuje, są świadectwami wysiłku egzystencji, by dorosnąć do Ja czystego. Oznacza to jednak, że tropienie ich strony podmiotowej nie jest niezależne od samego tego wysiłku, czyli od duchowo-moralnej strony podmiotu, a nie tylko od zdolności teoretycznych. Na przedłużeniu tych myśli Nabert buduje swoją koncepcję zła jako „tego, co nieusprawiedliwione” i co pozwala mu pogłębić rozumienie podmiotu jako pragnienia usprawiedliwienia i zbawienia. To z kolei prowadzi go do idei „pragnienia Boga”, kierowanego przez „*a priori* boskości”.

W tym właśnie punkcie uwidacznia się najgłębsza różnica między ontologiczną a Nabertowską wersją filozofii refleksyjnej. Bóg Naberta nie jest bytem – jest czysto immanentny, a nie transcendentny; jest wyciśniętym w nas wzorem absolutnej świętości, którego jednak świadectw w dziejach możemy i chcemy wypatrywać. Nabert zrywa z Bogiem metafizyki na rzecz Boga dziejowości i konkretnej, ożywionej miłością świętości, a więc Świadka, którego jednak możemy rozpoznać jedynie proporcjonalnie do naszego wysiłku ku „promocji” własnej egzystencji. Nigdzie bodaj w dziejach filozofii nie natrafimy na ściślejszą i głębszą analizę sensu Boga dla ludzkiego podmiotu, ożywionego pragnieniem moralnego postępu. Co jednak z problemem zbawienia? Idea „tego, co nieusprawiedliwione” – zła – obejmuje więcej niż zło moralne; dotyczy także wszelkiej monstrualności, nieszczęść czy brzydoty. Dlatego przeciwwagą dla zła nie może być tylko moje Ja czyste: mógłby nią być jedynie Ktoś, kto wzięłby na siebie całe

to zło świata – nie tylko Świadek, ale także Zbawiciel. Takiego właśnie Zbawiciela wolno nam, z filozoficznego punktu widzenia całkowicie prawomocnie, wypatrywać.

Trzeba przyznać, że wraz z filozofią Nabherta (tak jak przedtem Blondela) filozofia religijnego podmiotu dosięgła szczytów, które trudno przewyższyc.

2. Dziedzictwo Pascala: Gabriel Marcel i personaliści

Przypisanie Pascalowi ojcostwa filozofii egzystencjalnej i personalizmu francuskiego może się wydawać nadużyciem: Pascal nie był z pewnością filozofem dialogu. Ale Pascal, po pierwsze, miał ostrą świadomość niesprowadzalności porządku ludzkiego do sfery rzeczowej – człowiek to dla niego nie substancja myśląca, lecz „myśląca trzciną”. Po drugie, nikt bardziej niż on nie miał poczucia dramatyczności ludzkiego losu i jego rozpięcia między ekstremy, które czynią – jak to napisała Simone Weil – „życie niemożliwym”. Po trzecie wreszcie, wedle Pascala religia i chrześcijaństwo były sprawą dla człowieka kluczową.

W XX wieku odpowiednikiem Pascala wydaje się filozofia egzystencji i personalizmu o inspiracji chrześcijańskiej. Gabriel Marcel to z pewnością jeden z najbardziej oryginalnych i niezależnych dwudziestowiecznych myślicieli. Rozpatruje on ludzki podmiot jako wcielony i poprzez podmiotową cielesność uczestniczący w świecie i w relacjach międzypodmiotowych, ale dlatego też dramatyczny i zagrożony. Podmiot jest od początku diadyczny: pozostaje w więzi z rzeczywistością, której postacią jest „ja-ty”, ale której określenie terminem „relacja” jest mylące, gdyż urzeczawiające. Podmiot

to obecność dla siebie i innych i świadek bliskości, której grozi jednak rozpad przez postawę posiadania; oznacza ona zwiększający się dystans i funkcjonalne traktowanie rzeczywistości, szczególnie drugich i samego Boga. Uczestnictwo wymaga ze strony filozofa wysiłku i całkiem nowych narzędzi pojęciowych, takich jak tajemnica, obecność, sytuacja, próba, oślepiąca intuicja, Absolutne Ty itd. Podmiot jest u Marcela stale na granicy zagubienia i ocalenia, a także teoretycznego zafałszowania. Postawa posiadania oraz zdradzieckość świata grozi rozpaczą i bezsenssem, a więc nihilizmem, przeciwko któremu podmiot jest uzbrojony jedynie w „wymóg ontologiczny” zarysowujący bycie jako „pleromę”. Ale bycie to bynajmniej nie Bóg: Bóg jest w centrum ludzkiego świata jako „cement” międzyludzkich relacji i gwarant miłości, nadziei i wierności, które stanowią „konkretne przystępy do tajemnicy ontologicznej”, przystępy poprzez swoiste doświadczenia. Nie jest jednak żadnym przedmiotem, żadnym „to” albo „Tym”, o którym można by rozprawiać – filozofia Boga jest w gruncie rzeczy niemożliwa, gdyż jest On dany jedynie w relacji ja-Ty, na przykład w modlitwie albo w czymś, co Marcel określa jako „myślenie o...” w tym sensie, w jakim myślimy o bliskim człowieku. Bóg Marcela to zatem nie „Bóg filozofów”, lecz Bóg wiary.

Królewskim przystępem do rzeczywistości w ogóle jest dla Marcela wiara, która ma swoje własne myślenie, możliwe jednak do tropienia przez to, co nazywa on „refleksją drugą”. Wiara ma dlań wielorakie *modi*: od niejasnego przyłgnięcia do istnienia i jego przeczuwanych głębi, poprzez wiarę w rzeczywistość i wolność drugich, aż do wiary religijnej. Niemniej wiara to postawa nie

tylko teoretyczna, lecz przede wszystkim służyć i wierność wobec nieoczywistego „wezwania”, za którym wolność może nie pójść, oraz w obliczu „prób” zdolnych człowieka zamknąć w buncie. Nie ma ostrej granicy między deklarowaną wiarą i niewiarą; istotą jest tu świadectwo, któremu nie zawsze musi towarzyszyć jasna świadomość stawki. Marcelowska religijna filozofia otwiera szeroko drzwi zarówno dla głęboko przeżywanego chrześcijaństwa, jak i dla braterstwa z innymi wiarąmi i z niewierzącymi – pod warunkiem jednak pewnego podstawowego „ducha prawdy” w stosunku do najgłębszych sposobów uczestnictwa człowieka w międzypodmiotowej rzeczywistości, takich jak wierność, nadzieja i miłość.

W kręgu filozofii Marcela pozostawał wybitny, choć politycznie niezwykle kontrowersyjny filozof Pierre Boutang, autor „Ontologii sekretu” i „Apokalipsy pragnienia”. A przede wszystkim Paul Ricoeur.

Marcel nie był personalistą, to znaczy nie uważał, by pojęcie osoby było najbardziej adekwatne do wyrażenia ludzkiej rzeczywistości. Był on *de facto* fenomenologiem, a zarazem jednym z niedocenianych twórców filozofii dialogu: wolał opisywać nieredukowalność relacji diadycznej z wnętrza niej samej, tak jak wolał nazywać Boga Absolutnym Ty z wnętrza więzi religijnej, niż określać Go jako osobę. Ta ostrożność nie była udziałem różnych bliskich mu orientacją filozofów, takich jak Maurice Nédoncelle, Jean Lacroix czy Emmanuel Mounier. Niemniej łączył ich z nim pewien rys, oddzielający ich wszystkich od Emmanuela Lévinasa: nacisk na wzajemność międzyosobowych relacji. Umożliwił on filozofię miłości i filozofowanie w klimacie chrześcijaństwa. Tytuł najważniejszej książki Nédoncelle’a brzmi:

„Wzajemność świadomości” (*La réciprocité des consciences*). Podmioty są poprzez siebie, dzięki sobie, bywają uwikłane w podstawowe, sprawdzające ludzką sobotę odniesienia, jak wierność czy wzajemne oddanie. Jednakże – i to wydaje się kluczowe – relacje te są, podobnie jak u Marcela, kruche, uwikłane w dramaty egzystencji, skazane na umieranie i całe zło świata: personalisci to także filozofowie możliwych tragedii. Ponadto – zwraca na to uwagę Nédoncelle – elementowi osobowemu zagraża wciąż element bezosobowości, który jest nieuchronny nawet w kulturze, ale w obojętności i złości objawia swoje złowrogi oblicze. Właśnie dlatego dla ich nazwania nie wystarcza relacja etyczna, na którą nacisk kładzie Lévinas. Odsyłają one nieustannie do ideału odniesień diadycznych, do wzajemności bosko-ludzkiej, która stanowi zarazem ich żywe centrum i punkt zbieżności wszystkich tych odniesień. Etyka, tak jak międzyludzkie miłości, jest jedynie obligatoryjną przepustką, ale nie sednem. Jest tak dlatego, że nie da się ominąć niepokoju ludzkiego serca i jego nieusuwalnej samotności, którą może wypełnić jedynie sam Bóg. Na tym bodaj między innymi polega realizm relacji religijnej sensu *stricto*, jakkolwiek by ona wyrażała się poprzez wszystkie relacje międzyludzkie. Jest to jednak możliwe oczywiście tylko tam, gdzie sam Bóg jest rozumiany jako osobowa miłość.

3. Dziedzictwo Kartezjusza: teologiczny zwrot w fenomenologii

Ten ostatni tytuł nawiązuje do słynnej książki Dominique Janicaud, który oskarżył część francuskiej fenomenologii o teologizację, czyli wprowadzenie do filozofii obcego dla niej elementu religijnego. Nie miejsce

tu na polemikę z tym stanowiskiem, które dotyczy w gruncie rzeczy koncepcji samej filozofii. Można w każdym razie powiedzieć, że ów „obcy element” okazał się filozoficznie niezmiernie płodny i interesujący, a religijna fenomenologia skrzy się inteligencją i filozoficznym nowatorstwem. Mam tu na myśli takie nazwiska, jak: Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion, Michel Henry czy Jean-Louis Chrétien. Paulowi Ricoeurowi poświęcę osobny podrozdział.

Fenomenologia to szczególnie uporczywe i otwarte poszukiwanie tego, co absolutnie źródłowe. Dopiero wraz z fenomenologią filozofia uzyskała dostęp do naprawdę wielkiej przygody, w której nic nie jest ustalone poza tym, co dane dla..., przy czym adresat owego „dla” stanowi w gruncie rzeczy pytanie otwarte. Ale jest nim także sama „daność”, z której fenomenologia francuska zrobi nieoczekiwanie interesujący dla religii użytek. Pytania fenomenologii dotyczą przede wszystkim źródeł podmiotowości – to droga, którą w Polsce przeszedł Józef Tischner – i prowadzą także do intuicji podmiotu religijnego. W tych pytaniach duch Kartezjusza w sposób oczywisty nie jest nieobecny. Dziedzictwem Kartezjusza są dwa fundamentalne odkrycia, które znalazły drogę do przeciwnych i wysoce nieortodoksyjnych względem jego myśli hermeneutyk: odkrycie czystego Ja jako tego, co po stronie podmiotu ostateczne, oraz odkrycie transcendencji w immanencji, czyli idei Nieskończoności.

Emmanuela Lévinasa od pozostałych filozofów oddziela – oprócz jego osobistego stylu filozofowania – religijne i narodowe dziedzictwo. Jest on bowiem filozofem żydowskim po Holokauście. Tego doświadczenia nie da się zasypać, co skądinąd pokazuje

próżność ideału filozofii jako nauki ścisłej. Mimo to nie sposób zrozumieć Lévinasa ani bez dziedzictwa klasycznej filozofii, ani bez relacji religijnej, pełnego tragizmu odniesienia do Boga – jest ono nawet silniejsze niż w pozostałych filozofach. Filozofia Lévinasa to bez wątpienia filozofia absolutu, absolutu etycznego, który przeciwstawia on relatywizmowi historyzmów i bezosobowej, obojętnej w istocie ontologii. Ów absolut jest rewelacją „twarzy” bliźniego, który „z wysoko” poucza o swojej niepowtarzalnej godności i etycznej nietykliwości. Doświadczenie „twarzy” jest zarówno bezpośrednie, jak zapośredniczone. Zapośredniczenie to nie jest jednak u Lévinasa bynajmniej wspólnym „ludzkim światem”, lecz wyrytą w umyśle kartezjańską ideą Nieskończoności. Nikt chyba nie przewyższył Lévinasa w analizie tej idei, analizie, która jest w istocie wspólną apologią „Boga, który nawiedza myśl”. Idea Nieskończoności to dla Lévinasa znak porządku ponad-ontologicznego, niewyczerpalności i tego, co nie da się nigdy uczynić ani tematem dyskursu, ani nawet relacji diadycznej. Znak Dobra, które jednak – inaczej niż u Platona i Kartezjusza – nie umożliwia poznania, lecz jedynie relację etyczną z drugim: Dobro – jak pisze Emmanuel Lévinas – „odpycha od siebie” i skierowuje ku drugiemu człowiekowi, ocalając w ten sposób swoją Transcendencję i zarazem nakazując szukanie jej nie w sobie, lecz w drugim. Konkretnym motywem posłuszeństwa temu nakazowi jest „śląd” Innego nie tylko w sobie, ale przede wszystkim w twarzy drugiego – śląd Tego, który nieodwołalnie przeszedł w niepamiętną przeszłość, ale nakazał odpowiedzialność za „obcego, sierotę, wdowę”. Dlatego odpowiedzialność za drugiego – ba, obsesja tą odpowiedzialnością

– jest równocześnie metafizycznym pragnieniem całkowitej Inności. Boga nie da się nigdy poznać, ale nawiedza On myśl jako transcendentna „Oność”, która ma głęboki sens, niesprowadzalny jednak do jakiegokolwiek sensu teoretycznego. Jest to gorejący płomień, który nas draży i nie daje spocząć, płomień dosłownie profetyczny, przynaglający do świadectwa w postaci dobroci wobec drugiego. Podmiot Lévinasa dźwiga w sobie brzemię Innego, brzemię równocześnie boskie i uniwersalnie ludzkie, które każe mówić o świadomości mesjańskiej. Lévinas pogłębia te analizy także poprzez hermeneutykę literatury talmudycznej, ukazującej nam oblicze innej od chrześcijańskiej, a jednak podobnej religijności.

Przeciwstawną recepcją Kartezjusza jest lektura, jakiej dokonał Michel Henry; można by powiedzieć, że o ile Lévinas mówi o transcendencji w immanencji, to Henry mówi o immanencji w transcendencji. O ile obsesją Lévinasa jest inność, o tyle obsesją Henry jest tożsamość, której jednak także nie da się osiągnąć tradycyjnymi filozoficznymi środkami i która podobnie wikła myślenie religijne. Tak jak u Lévinasa medium myślenia staje się hermeneutyka metafizycznego pragnienia jako radykalnego doświadczenia etycznego, to u Michela Henry jest nim hermeneutyka pierwotnej świadomościowej manifestacji jako radykalnego samoodczuwania. Samoodczuwanie to jest transcendentalnym, ale zarazem absolutnie indywidualnym, konkretnym życiem subiektywnej cielesności – absolutem, lecz absolutem nieustannie siebie zastającym i dlatego stale siebie otrzymującym od Absolutnego Życia i w jego łonie. Istotą tej niezwykle ambitnej i starannej filozofii jest ukazanie konieczności przyjęcia i paradoksalnej analizy

świadomości radykalnie nieintencjonalnej, subiektywności aktu jako takiego, którego przebłyków szukać trzeba jedynie w przeżywaniu, pewnym przedświadomym *Durchleben*. Henry chce w ten sposób pokazać, że podmiotowość jest radykalnie pozaświatowa i zarazem jedyna realna, natomiast świadomość intencjonalna jest właśnie irrealna, gdyż jej żywiołem są tylko intencjonalne sensory w horyzoncie świata. A jednak podmiot zanurzony jest w logosie, którego Henry nie waha się nazywać „Arcy-Inteligibilnością”. Otóż ta inteligibilność jako indywidualne, doznające cierpienia i radości, wcielone Ja jest może zarazem „Arcy-Synem”, który w nas samych pośredniczy między nami a Absolutnym Życiem Ojca. Na tym polega fenomen wcielenia, które w każdym z nas bezpośrednio partycypuje poprzez cielesność – a nie pomimo niej – w boskości. Podobnie jak Lévinas w judaizmie Talmudu, tak Michel Henry zanurzony jest w Ewangelii św. Jana, którego odczytuje głównie poprzez Kartezjusza, Maine de Birana, Kierkegaarda i Mistra Eckharta.

Trzecim z wielkiej trójki fenomenologów jest Jean-Luc Marion, autor między innymi czterech książek o Kartezjuszu. Marion tworzy misterną filozofię, w której równocześnie dogrzebuje się, poprzez pojęcie „daności”, do ukrytego semantycznego rdzenia fenomenu jako takiego i buduje filozofię Boga jako czystego, całkowicie niesubstancjalnego Daru, którego najgłębszym sensem jest miłość. Z tego powodu Marion potrzebuje pojęcia „dystansu”, który oznacza u niego nie tyle przestrzeń absolutnej niepoznawalności Transcendencji, ile warunek aktu miłości: miłość zakłada dystans, który umożliwi porzucenie siebie dla umiłowanego. Wokół pojęcia daru przeprowadził Marion jedną

z najważniejszych może w naszych czasach dyskusji filozoficznych z Jacquesem Derridą, który pragnął udowodnić, że darmość, czyli bezinteresowność daru nie jest w ogóle możliwa. Ale dlaczego nie? Marion udowadnia poprzez kontrprzykłady, a przede wszystkim poprzez figurę miłującego Boga, że tutaj właśnie – w bezinteresownej miłości – bije serce rzeczywistości. Na przekór krytyce Janicaud pokazuje on także – nie przesądając (jak w dobrej fenomenologii) o rzeczywistości – że nic nie zabrania skonstruować odmiany szczególnego rodzaju fenomenu, który nazywa „fenomenem nasyconym” i który – podobny w tym do „twarzy” drugiego, a także do dzieła sztuki – może być fenomenologicznym schematem boskiego objawienia. Kartezjanizm Mariona powraca – pomimo wpływów Heideggera, Kanta czy von Balthasara – w próbach rekonstrukcji idei Nieskończoności, a przede wszystkim w nieustannym krążeniu wokół idei podmiotu, który nazywa także „podmiotem wezwanym” – raczej w akuzatiwie („mnie”) niż w nominatywie („ja”). Marion to filozof młody, wciąż się rozwijający i stale łączący pasję ogólnofilozoficzną z inspiracją religijną, a ściślej: chrześcijańską.

Te trzy nazwiska nie wyczerpują bynajmniej francuskiej religijnej fenomenologii, do której należą między innymi: Jean-Louis Chrétien, Jean-Yves Lacoste, a w pewnej mierze także oryginalny post-heglista Claude Bruaire. Wszyscy oni wnoszą coś istotnego do filozofii podmiotu religijnego, a także egzystencji wierzącej. Żaden z nich jednak nie rezygnuje z budowania pewnej całościowej filozofii o ambicjach uniwersalnych. Żaden też nie przyznaje się do współczesnej hermeneutyki i jej pozytywnych i negatywnych konsekwencji.

4. Paul Ricoeur – samotny gigant współczesnej antropologii i hermeneutyki religii

Pionierem francuskiej hermeneutyki religii jest za to Paul Ricoeur. Ricoeur jest ze wszystkich tych filozofów prawdopodobnie największy, najbardziej wszechstronny i filozoficznie najuczciwszy. Lecz jest on dzieckiem swojej epoki, to znaczy rozprysniętego filozoficznego dyskursu, wielości hermeneutyk i metafizycznego minimalizmu. Nikt jednak nie zrobił więcej od niego dla współczesnej filozofii religii. Jest on, jak wiadomo, wielkim odnowicielem filozofii symbolu, filozofii zła, a przede wszystkim filozofii podmiotu, filozofii języka, a także właśnie hermeneutyki religii. Paul Ricoeur jest dziedzicem zarówno Kartezjusza, jak i Kanta, Hegla, Freuda, Naberta, Marcela, Husserla oraz Heideggera; pozostaje również w nieustannym filozoficznym dialogu z całą współczesną myślą europejską i amerykańską, w tym z teologią (szczególnie protestancką i biblijną). Nie sposób (nie ma tu zresztą takiej potrzeby) referować szczegółowo jego poglądów. Wolno może jednak powiedzieć, że filozof ten jest stale ożywiony hermeneutyczną intuicją religijnego nadmiaru sensu w stosunku do ludzkiej racjonalnej *praxis*, nadmiaru, który nie jest jednak dany bezpośrednio, lecz jedynie w żmudnej pracy rozszyfrowywania symboliki i dyskursu religijnego, przede wszystkim biblijnego. Jego hermeneutyka idei objawienia czy imienia Boga pokazuje, jak bardzo praca ta jest trudna i wielopoziomowa. Zasadniczą tezę hermeneutyki religijnej Ricoeura jest teza o wzajemnej zależności wiary i rozumienia (to znaczy właśnie hermeneutyki) w świetle dzisiejszego stanu wiedzy o człowieku

i świecie, w tym różnych demaskatorskich interpretacji w stylu psychoanalizy Freuda. Jego olbrzymi wysiłek scalania różnych wizji i różnych dyskursów wspiera się jednak z pewnością o głęboką wiarę – wiarę w racjonalność i wiarę chrześcijańską. Dlatego opiera się on skutecznie współczesnemu relatywizmowi, niewierze w podmiotowość, a także tendencjom pryncypialnie antyontologicznym w antropologii i biblijnej hermeneutyce.

Ale czasami w jego powściągliwości i minimalizmie, biorącym początek chyba w jego protestantyzmie, jest coś smutnego. Ricoeur ma podobną do Marcela intuicję głębokiego braterstwa wiary i niewiary, co więcej: niezbędności oczyszczającej niewiary w łonie wiary, a także jakiegoś zasadniczego kryzysu języka filozoficznego i teologicznego, który jedynie w żmudnym dialogu z innymi może próbować odzyskiwać raje utracone. Dlatego jednak tym bardziej widoczna jest właśnie jego wiara, gdyż wiara jest zawsze „pomimo wszystko”. Jest w tym także jakaś głęboka pokora, która różni go zasadniczo od zarozumiałych metafizyków czy antymetafizyków, a także od rzekomo bezstronnych filozofów religijnego pluralizmu. W tym właśnie punkcie jego hermeneutyka nabiera walorów moralnych: wie on, że filozofujący podmiot jest zawsze usytuowany, to znaczy, że nie wie wszystkiego, co nie znaczy, że nie wie niczego. W jego punkcie wyjścia znajduje się zawsze, tak czy inaczej, jakaś wiara, w stosunku do której uczciwa jest lojalność i która domaga się czegoś więcej niż krytyczny dystans. W tym sensie filozofia Ricoeura jest wielką filozofią religijnego i ludzkiego świadectwa.

W sumie wolno chyba powiedzieć, że francuska filozofia religii i filozofia religijna nie ma się źle – ma się ona chyba nawet

lepiej niż filozofia pozostałych narodów europejskich czy pozaeuropejskich.

5. Po paru latach

Filozofia religii do pewnego stopnia śledzi zarówno co się dzieje z religią, jak i z filozofią w tym właśnie momencie historii, chrześcijaństwo przeżywa z całą pewnością jeden z najgłębszych kryzysów w swojej historii i to nie za sprawą „wrogich sił”, lecz z jednej strony ewolucji współczesnego świata, z drugiej własnej ułomności ludzi Kościoła, coraz liczniejszych apostazji itp. Dla teologii oznacza to pilną potrzebę rewizji doktryn, które nie mogą powoływać się bezpośrednio na Ewangelię; dla filozofii oznacza to konieczność przyjrzenia się raz jeszcze sensowi fundamentalnych pojęć takich jak Bóg i zbawienie. W tym punkcie mamy do czynienia z dwiema przeciwstawnymi tendencjami. Z jednej strony z myślą postmodernistyczną, której przedstawicielami są m.in. Jacques Derrida i Jean-Luc Nancy, z drugiej filozofia wierzących fenomenologów, takich jak Jean-Luc Marion oraz Michel Henry. Ta pierwsza tendencja próbuje nadawać nowe znaczenia pojęciom tradycyjnie chrześcijańskim w taki sposób, żeby odciążyć je ze „skrzepów” dawnej metafizyki, przede wszystkim z pojęcia „twardej” transcendencji; pod tym względem znamienity jest tytuł książki Jeana-Luca Nancy: *La décroissance*, który sugeruje „otwarcie sensu”, odcyfrowanie tego, co było dotąd zamknięte w tradycyjnej obudowie teologicznej. Natomiast fenomenologowie żmudnie pracują w tradycyjnej teologii i częściowo filozofii, odkrywając jej dotąd nie do końca przemyślane wątki; także ta praca ma swój aspekt dekonstrukcyjny. Marion podkopuje ideę jakiegokolwiek

zrozumiałości Boga, jeżeli ją interpretować jako to, co w ogóle możliwe, gdyż ontologia opierała się na strukturach niesprzecznych – tak jak ontologię pojmował esencjalizm metafizyczny czy np. filozofia Ingardena. Dla Mariona Bóg jest *niemożliwy* i dlatego całkowicie wymykający się jakiegokolwiek zrozumiałości. Bóg jest ponad zrozumiałością, tak jak jest nim Chrystus – klasyczny paradoks. Jest jednak pewien klucz do tej niezrozumiałości, a jest nim idea Nieskończoności, która z definicji wymyka się możliwości jej zrozumienia przez skończony umysł. A ponieważ człowiek jest na obraz Boga i nieskończoność nawiedza go pod różnymi postaciami, dlatego także człowiek jest

w istocie niezrozumiały. Lecz dla Mariona, podobnie jak dla Michela Henry, Chrystus jest zarazem Logosem, czyli źródłem rozumności. W ten sposób chrześcijański Logos poszerza sens racjonalności w kierunku tego, co Władysław Stróżewski nazwał kiedyś „metaracjonalizmem”, czyli możliwością pomyślenia tajemnicy i „tego nad co nic większego nie daje się pomyśleć” św. Anzelm. Michel Henry prowadzi nas w kierunku trudnej fenomenologii tego, co niewidzialne i Boga jako miłości. Jest to w istocie filozofia myślowej „kenozy”, która jest wciąż i zawsze będzie przed nami, lecz której nie należy mylić z dekonstrukcją w stylu Derridy i Nancy’ego. Filozofia jest otwarta...

BIBLIOGRAFIA

- Bergson H., *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.
- Bergson H., *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, wstęp L. Kołakowski, Wydawnictwo Zielona Sowa 2004.
- Blondel M., *La Philosophie et l'Esprit Chrétien*, t. 1: *Autonomie essentielle et connexion indeclinable*, Paris, PUF 1944.
- Blondel M., *La Philosophie et l'Esprit Chrétien*, t. 2: *Conditions de la symbiose seule normale et salutaire*, Paris, PUF 1946.
- Biran M. de, *Oeuvres choisies*, ed. H. Gouhier, Paris 1942.
- Birand M. de, *Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion* (1818), w: *Oeuvres choisies*, ed. H. Gouhier, Paris 1942.
- Duméry H., *Philosophie de la Religion. Essai sur la signification du christianisme*, 2 vol., Paris 1957.
- Duméry H., *Problem Boga w filozofii religii. Krytyczny rozbiór kategorii Absolutu i schematu transcendencji*, tłum. I. Kania, przedmowa P. Siejkowski OP, Kraków 1994.
- Henry M., *C'est Moi la Verité*, pour une philosophie du christianisme, Seuil, Paris 1996.
- Henry M., *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Wydawnictwo Homini, Kraków 2012.
- Journal intime de Maine de Biran*, publié avec un Avant-propos, une Introduction et des Notes par A. de Lavalette Monbun, Paris 1927.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PAN, Warszawa 2012.
- Marcel G., *Dziennik metafizyczny* (wybór), tłum. E. Wende, wybrał K. Tarnowski, tłum. oprac. S. Cichowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.
- Marcel G., *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986.
- Marcel G., *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1965.
- Marion J.-L., *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, wprowadzenie K. Tarnowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
- Marion J.-L., *Będąc danym. Esej o fenomenologii donacji*, tłum. i wstęp W. Starzyński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.
- Nabert J., *Essai sur le mal*, Paris 1970.
- Nambert J., *Le désir de Dieu*, Paris 1966.
- Nancy J.-L., *Déconstruction du christianisme*, t. 1: *La décloison*, Galilée « La philosophie en effet», Paris 2005.
- Nédoncelle M., *La réciprocité des consciences, essai sur la nature de la personne*, "Philosophie de l'Esprit", ed. Aubier montaigne 1942.
- Pascal Blaise, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), przyg. do druku M. Tazbir, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1968.
- Rocoeur P., *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 2015.
- Rocoeur P., *Myśleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków, Znak 2003.
- Rocoeur P., *Nazwać Boga. Teksty Paula Ricoeura*, tłum. i oprac. R. Grzywacz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.
- Tarnowski Karol, *Główne nurty współczesnej francuskiej filozofii religii*, w: *Od filozofii refleksji do hermeneutyki*, red. J. Barcik, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków (brak roku wydania), s. 5–20.
- Weil S., *Świadomość nadprzyrodzona (wybór myśli)*, tłum. A. Ołędzka-Frybesowa, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1965.

French Philosophy of Religion (Summary)

It is difficult to outline the synthesis of French philosophy inspired by a religion, because this concept is rich and diversified.

Certainly, what is significance for this philosophy is concentrating on the concept of subject. The entire French philosophy is derived from Descartes, although the Cartesian current is just a peculiar branch of this philosophy. The map of this philosophy has been divided into three heritages: Maine de Biran and French philosophy of reflection, Pascal's heritage and the concept of personalism, and finally – uniquely Cartesian (in the broadest sense) heritage of phenomenology and hermeneutics of Ricoeur. These intellectual currents are

different, but related with “spirit” of French philosophy, which is, above all, the philosophy of the experiencing and thinking subject, and his relation to God. It is also a philosophy that is most exposed to attempts of the postmodern deconstruction, e.g. by Jacques Derrida or Jean-Luc Nancy. Its permanence and timelessness, however, are proved in the volumes of Jean-Luc Marion, as well as in the still little studied work of Michel Henry, and in the admirable hermeneutic studies of Ricoeur.

Key words: reflection, metaphysical desire, immanence/transcendence, donation, phenomenology

KAROL TARNOŃSKI:

prof. zw. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie i Uniwersytetu Jagiellońskiego. Specjalizuje się w problematyce filozofii Boga i podmiotu, a także w filozofii postsekularnej. Inspiruje się francuską filozofią ducha (Jean Nabert, Louis Lavelle) oraz szeroko rozumianą fenomenologią (Jean-Luc Marion, Martin Heidegger, Emmanuel Levinas). Kierownik Katedry Filozofii Boga na PAT (obecnie UPJPII), współtworzył Wydział Filozoficzny PAT z J. Tischnerem, jest redaktorem naczelnym

serii „Filozofia i religia” (najpierw ZNAK, później Homini) oraz „Teologia żywa” (ZNAK). Członek m.in. Polskiej Akademii Nauk i Rady Programowej Instytutu Myśli Józefa Tischnera. Najważniejsze książki: *Ku Absolutnej Ucieczce, Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela* (1993), *Człowiek i Transcendencja* (1995, 2007), *Wiara i Myślenie* (1999), *Bóg fenomenologów* (2000), *Usłyszeć Niewidzialne* (2005), *Tropy myślenia religijnego* (2009), *Pragnienie metafizyczne* (2017), *W mroku uczonej niewiedzy* (2017).