

# EWOLUCJA POGLĄDÓW HENRIEGO BERGSONA NA TEMAT NATURY BOGA I JEJ SPOŁECZNY WYMIAR<sup>1</sup>

## Wprowadzenie

W roku 1932 ukazało się ostatecznie z czterech głównych dzieł francuskiego filozofa Henri Bergsona *Dwa źródła moralności i religii*. Autor rozwija w niej własne poglądy na temat religii i Boga – dwóch tematów, jakie, w ostatnich latach życia, ostatecznie zawładnęły jego myślami. Patrząc na życie i twórczość Bergsona trudno nie dostrzec radykalnej przemiany, jaką przeszła jego myśl. Droga jego do „bergsonizmu” prowadziła przez kilka etapów. W pierwszym z nich

Bergson inspirował się doktryną Herberta Spencera i ewolucjonizmem mechanicystycznym, by następnie odrzucić tę koncepcję jako niezdolną do ujęcia rzeczywistości realnej w kategoriach równań matematyki<sup>2</sup>. W etapie kolejnym, francuski filozof skierował swoje zainteresowania na nauki biologiczne, szczególnie na prace Jean-Baptiste de Lamarcka i Karola Darwina oraz pisma teoretyków metod nauk biologicznych: Augusta Comte i Clauda Bernarda. Koncepcje ewolucjonistyczne wyraźnie wskazywały, że świat przyrody ma swoją historię, że został stworzony w czasie i to w czasie realnym, różnym od tego, jaki prezentują nauki matematyczne i przyrodnicze. Dla Bergsona stało się jasne, że potrzebna jest metafizyka, która „uwzględniając naturalną, biologiczną artykulację rzeczywistości, ujmując ją całościowo jako rozwijającą się, ulegającą zmianom, ewoluującą”<sup>3</sup>. Etap ostatni to metafizyczny namysł nad zagadnieniami ruchu (zmiany). Kierunek rozwiązania nadał mu Arystoteles, który bezpośrednio związał ruch ze światem przyrody, z jednostkowym

<sup>1</sup> W artykule wykorzystuję fragmenty tekstów wcześniej przeze mnie opublikowanych, w których poruszam problem natury Boga w filozofii Bergsona oraz omawiam koncepcje społeczeństwa otwartego, jak i roli mistyków i świętych w budowaniu religii i moralności otwartej. Por. M. Urbańska-Bożek, *Rola mistyków i świętych w filozofii Henri Bergsona i Franza Rosenzweiga*, w: *Święci i świętość w języku, literaturze i kulturze*, red. nauk. T. Żurawlew, H. Leleń, Kraków 2018, s. 81–94; też, *Henri Bergsona pedagogika z ducha wolności*, w: *Między inkluzją a ekskluzją społeczną w badaniach edukacyjnych*, „Karto-Teka Gdańska” 2018, nr 1(2), red. nauk. M. Obrycka i Sz. Dąbrowski, s. 125–135; też, *Bóg – twórczy pęd życia. Myśl Bergsona, jej źródła oraz konsekwencje filozoficzne i teologiczne*, w: *Z Bogiem i przeciwko Bogu*, „Studia Historica Gedanensia” 2016, t. 7, red. nauk. S. Kościelak, s. 258–275; też, *Miłość w aspekcie metafizycznym i etycznym w kontekście myśli Henri Bergsona i Franza Rosenzweiga*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 2015, vol. IX, s. 258–276; też, *Logocentryczna metafizyka Arystotelesa a Bergsona metafizyka pozytywna*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 2014, vol. VIII, s. 280–294.

<sup>2</sup> Na ten temat pisał wyczerpująco Romuald Weksler-Waszkinel w: tenże, *Geneza pozytywnej metafizyki Bergsona*, Lublin 1986 s. 170.

<sup>3</sup> Tamże.

bytem i wykluczył, aby mógł się on dokonywać poza nim samym, ponieważ stanowi jego istotę. Bergson jednak zauważa, że choć Stagiryta wychodzi od konkretności, to jednak ostatecznie wyjaśnia go przez odwołanie do formy, istoty, pozostając tym samym w nurcie filozofii Platona<sup>4</sup>. Bergson, podobnie jak Arystoteles, wychodzi w metafizyce od konkretności. Dla Arystotelesa jest nim substancja, natomiast francuski filozof posługuje się pojęciem *durée réelle* – rzeczywistego trwania, podkreślając w ten sposób immanentność czasu w bycie jednostkowym i całym świecie przyrody. Jest to zasadnicza i naczelna kategoria metafizyki Bergsona. Ruch i działanie, utożsamione z samym życiem, występują we wszechświecie z racji Boskiej zasady. W *Ewolucji twórczej* Bergson nie pisze wprost o Bogu jako źródle życia, jednakże lektura taki wniosek nasuwa. Dopiero w dziele *Dwa źródła moralności i religii* wskazuje na Boga, jako na korzeń wszelkiej aktywności życiowej wszechświata. Osobowy Bóg jest samą miłością<sup>5</sup>, jest Bogiem wiary, rozpoznawalnym przez ludzi, jako podmiot miłości odwzajemnionej. Autor *Ewolucji twórczej* nie tyle przechodzi z gruntu ateistycznego na pozycję człowieka wierzącego w duszę, Boga i życie duchowe, co, pozostając nadal pozytywistą otwartym na wyjaśnienie świata w paradygmacie naukowym, staje na gruncie kogoś, kto, poza tym pozytywistycznym wyjaśnieniem, uznaje, że kryje się coś więcej, *durée réelle*, do którego poznania posłużyć się musimy emocją, „sympatią jasnowidzącą”, intuicją<sup>6</sup>.

Zanim przejdziemy do szczegółowego omówienia zarysowanego w tytule problemu, pragnę dopowiedzieć intencję, jaka być może nie do końca klarownie została wyartykułowana w tytule. Otóż związek między ewolucją poglądów Henri Bergsona na naturę Boga z jej społecznym wymiarem, może budzić wątpliwości. Zważywszy jednak na fakt, że Bergson, ostatecznie, uznając za zasadę ontologiczną miłość, uczynił z niej również zasadę etyczną, którą powinna kierować się ludzkość, możemy a nawet powinniśmy doszukiwać się związku między ewolucją jego poglądów na temat natury Boga z jego koncepcją społeczeństwa otwartego. Dla tego celu w pierwszej kolejności scharakteryzujemy poglądy filozofa na naturę Boga przedstawione w *Ewolucji twórczej*. W następnym etapie przejdziemy do charakterystyk obrazu Boga, postaci mistyka i towarzyszącego mu doświadczenia mistycznego, jakie możemy zarysować na podstawie dzieła *Dwa źródła moralności i religii*. Etap ostatni poświęcony zostanie rozważaniom na temat Bergsonowskiego projektu społeczeństwa otwartego oraz nad jego możliwymi konsekwencjami. Jednocześnie chcielibyśmy zaznaczyć, że artykuł nie ma aspiracji do przeprowadzenia permanentnej analizy tak problemu natury Boga, jak i statusu samej etyki miłości bliźniego w poglądach Henri Bergsona. Nie będziemy również odnosić jej i porównywać z innymi etykami. Tematyka ta jest tak wielowątkowa i rozbudowana problemowo, że należałoby jej poświęcić kilka artykułów, a nie jeden.

<sup>4</sup> Tamże, s. 171.

<sup>5</sup> H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło i K. Skorulski, przedmowa B. Skarga, Kraków 1993, s. 185, 246, 254.

<sup>6</sup> W tym miejscu pragnę podziękować Recenzentowi mojego artykułu, prof. Piotrowi Kostyło, za cenne uwagi i sugestie,

które niewątpliwie podniosły merytoryczność tekstu.

## 1. *Élan vital* – twórcza energia

Naczelną kategorią, od której należało by rozpocząć prezentację Bergsonowskiej wizji rzeczywistości jest kategoria życia. Przejawy tego życia, według francuskiego filozofa, najwyraźniej zauważalne są w instynkcie, jako nieświadomym pędzie życia<sup>7</sup>. Życie, pisze francuski filozof, „nie postępuje [...] drogą kojarzenia i dodawania pierwiastków, lecz drogą różniczkowania i zdwajania”<sup>8</sup>. Cel, na którym skupia się natura jest ani świadomy, ani nieświadomy, znajduje się w samym życiowym rozmachu i urzeczywistnia na „niezależnych liniach ewolucji”. W jednostkach, świadomość w postaci instynktu wchodzi w sferę nieświadomości, jedynie w człowieku dochodzi do jej sublimacji do poziomu świadomości – intuicji. Energia ta jest wieczna, przynajmniej taki wniosek nasuwa się po lekturze *Ewolucji twórczej*, gdzie widzi ją Bergson jako stwarzającą siebie zawsze i istniejącą w wiecznym ruchu. U Bergsona indywidua różnią się od siebie, jednak pod względem gatunkowym zachowują jedność. Według niego, ewolucja ma charakter nieliniowy, życie rozwinęło się w trzech różnych kierunkach: prowadząc do instynktu u roślin i zwierząt (u tych ostatnich instynkt, w sposób najdoskonalniejszy, przejawia się u błonkoskrzydłych) oraz do intelektu u człowieka<sup>9</sup>. Dla porównania, u Arystotelesa życie rozwija się

w sposób liniowy: nie ma życia na poziomie zmysłowym, jeśli wprawdzie nie rozwinęło się ono na poziomie wegetatywnym. Nie można również mówić o życiu rozumnym bez solidnej podbudowy wegetatywno-zmysłowej<sup>10</sup>. U Bergsona świadomość jako pęd życia (instynkt, który u człowieka przeradza się w intuicję) wbija się z wielką siłą w niepodzielną materię i odkształcając ją mocą swego naporu, tworzy świat jednostek, bytów przygodnych. W sposób wolny i twórczy tworzy formę gatunkową, która multiplikuje się dzięki materii; to od niej pochodzi jednostkowanie, choć podział ten był już pierwotnie, niewyraźnie zarysowany<sup>11</sup>. W filozofii Bergsona życie jest samą zmiennością, pracą nieustannie do przodu. Jego ślady odnajdujemy w różnorodnych formach jako „zarysy ruchu”. Rośliny, zwierzęta i ludzie niechętnie przyjmują w siebie zmienność. Przejawy życia, jako formy, są względnie trwałe i jako takie naśladują nieruchomość<sup>12</sup>. Bergson wyróżnił dwa rodzaje aktywności, które warunkują zmienność w bytach: „działanie życia” i „działanie form”. Dzięki pierwszemu, życie tworzy/urzeczywistnia nowe gatunki, natomiast drugi rodzaj powoduje, że nowo utworzona forma może istnieć przez określoną ilość czasu<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> Por. H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Kraków 2004, s. 153–161. „Ten rozmach zachowując się na wszystkich liniach ewolucji, między które się rozdziela, jest najgłębszą przyczyną zmian, przynajmniej tych, które się regularnie przenoszą, dodają, tworzą nowe gatunki”. Tamże, s. 97.

<sup>8</sup> Tamże, s. 98.

<sup>9</sup> Bergson H., *Ewolucja twórcza*, dz. cyt., s. 129.

<sup>10</sup> Na ten temat: Arystoteles, *O duszy*, II, 414 b-415 a, dz. cyt., s. 77–80. Zauważa się pewną zbieżność w poglądach Arystotelesa i Bergsona. Na ten temat czytaj w: M. Urbańska-Bożek, *Logocentryczna metafizyka Arystotelesa a Bergsona metafizyka pozytywna*, art. cyt., s. 280–294.

<sup>11</sup> Bergson H., *Ewolucja twórcza*, dz. cyt., s. 220.

<sup>12</sup> Rzeczy tak dobrze naśladują nieruchomość, iż „[...] patrzymy na nie jako na rzeczy raczej niż postępy [...]”. Życie jednak, niczym matka, pochyla się z miłością nad swoimi formami, które są „[...] przede wszystkim miejscem przejścia [...] zasadnicza treść życia zawiera się w ruchu, który je przenosi”. Por. tamże, s. 125.

<sup>13</sup> H. Bergson, *Pamięć i życie*, wybór tekstów Gillesa Deleuze’a, tłum. A. Szczepańska, Warszawa 1988, s. 98.

W *Ewolucji twórczej* Bergson nie uznał Boga za osobę<sup>14</sup>, był on w jego przeświadczeniu aktem twórczym, energią stwarzającą siebie wiecznie; źródło aktu kreacji jest energią i twórczością istniejącą zawsze. Barbara Skarga tak komentuje ten fakt: „[...] zaczynamy mieć wątpliwości, czy ta energia, choćby była w wiecznym ruchu, nie została umieszczona poza czasem, skoro była i jest zawsze? Czy nie przenosił jej Bergson wbrew własnym twierdzeniom w wieczność, a więc w ów świat platońskich form?”<sup>15</sup>. U Bergsona nie zauważamy opozycji materii/ciała i duszy/formy, nie możemy również jednoznacznie powiedzieć, aby sprowadzał ducha do materii. Przez materię przechodzi pęd życia zwielokrotniający się wzdłuż wyznaczonych linii, tworząc w ten sposób numerycznie liczne istoty żywe<sup>16</sup>. Materia jest tu elementem stawiającym opór, ograniczającym w jakiś sposób ruch życia, który w innym przypadku byłby czystą aktywnością twórczą. Życie podporządkowuje organizm ogólnym prawom materii martwej, a ono postępuje tak, jak gdyby chciało wyzwolić się spod jej panowania. Nie mogąc jednak tego uczynić, opóźnia jedynie przemiany materialnie uwarunkowane. Materia, jako bezwładna i pozbawiona życia, byłaby czymś, co opadłoby siłą swego ciężenia na dno: „Życie jest jakby wysiłkiem podnoszenia spadającego ciężaru”<sup>17</sup>. Jednak nie uda mu się obronić materii przed spadaniem, a jedynie

opóźnić ten proces. Materię wypełnia biologicznie uwarunkowana życiodajna siła zwana *élan vital* – i o ile ją wypełnia, o tyle jest ona wyniesiona do rangi tego oto bytu obdarzonego życiem. Gdyby siły owe miały opuścić ją na zawsze, upadłaby na „dno”, nie będąc niczym, co istniałoby jako żywe i określone jestestwo. I tak też się może stać w koncepcji Bergsona, ponieważ, jak wszystko na to wskazuje, pęd życiowy musi się kiedyś wyczerpać<sup>18</sup>.

Rekapitułując tę część artykułu za Henrim Bergsonem należy powtórzyć, że „[w]yłania się z tego wszystkiego wyrażnie idea Boga, swobodnego twórcy, który rodzi zarówno materię, jak życie; jego twórczy wysiłek nadal trwa na obszarze życia, w ewolucji gatunków i powstawaniu osobowości ludzkich”<sup>19</sup>.

## 2. Miłość jako zasada ontyczna świata

Bergson chcąc opisać strukturę rzeczywistości wychodzi z zasady życia, która jest Bogiem, dla porównania u Arystotelesa życie zmierza w kierunku Boga-Absolutu. Ruch i działanie, utożsamione z samym życiem, występują we wszechświecie, w obu przypadkach, z racji Boskiej zasady. W *Ewolucji twórczej* Bergson nie pisze wprost o Bogu jako źródle życia, jednakże lektura taki wniosek nasuwa. Dopiero w dziele *O dwóch źródłach moralności i religii* wskazuje na Boga, jako na korzeń wszelkiej aktywności życiowej wszechświata. Osobowy Bóg jest samą miłością<sup>20</sup>.

<sup>14</sup> Więcej światła na tę kwestię rzuca artykuł: M. Urbańska-Bożek, *Bóg – twórczy pęd życia. Myśl Bergsona, jej źródła oraz konsekwencje filozoficzne i teologiczne*, art. cyt., s. 265–268.

<sup>15</sup> B. Skarga, *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, Warszawa 1982, s. 263.

<sup>16</sup> H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, dz. cyt., s. 213.

<sup>17</sup> Tamże, s. 207–208.

<sup>18</sup> Na ten temat więcej w B. Skarga, *Czas i trwanie...*, dz. cyt., s. 198–205.

<sup>19</sup> H. Bergson, *Écrits et paroles*, red. Rose Marie Mossé-Bastode, t. 2, Paris 1958, s. 365, cyt. za L. Kołakowski, *Bergson*, Warszawa 1997, s. 88.

<sup>20</sup> H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, dz. cyt., s. 185, 246, 254.

Zdaniem francuskiego myśliciela wyobrażenie Boga jakie podsuwa nam filozofia jest tak dalekie od Jego rzeczywistego obrazu, że gdyby w jakiś sposób stał się dostępny ludzkiemu doświadczeniu, to nikt z ludzi nie poznałby Go<sup>21</sup>. Twierdzi on, że w dociekaniach na temat natury Boga popełnia się błąd podobny do tego, jaki wiąże się z pojęciem „nicości”, które Bergson uznał za pseudopojęcie – słowo, które nie posiada swego odpowiednika w świecie realnym<sup>22</sup>. Jeśli np. chcielibyśmy udowodnić, że Bóg jest wszechmocny, to na końcu drogi dowodzenia okaże się, że dojdziemy jedynie do zbioru słów, za którymi nic nie stoi. Naturalnie można sobie wyobrazić coś, argumentuje filozof, gdy usłyszy się „o całości tego, co istnieje, lecz gdy chodzi o całość tego, co nie istnieje, widzę w tym jedynie zbiór słów”<sup>23</sup>. W zabiegu tym, Bergson dopatrywał się błędu metodologicznego, polegającego na przyjęciu *a priori* pewnego wyobrażenia na temat Boga, twierząc, że jest to idea Boga. Z przesłanki sformułowanej na podstawie wspomnianego wyobrażenia dedukuje się przymioty, które Bóg powinien mieć, np. że jest wszechmocny, i jeśli rzeczywistość ich nie odzwierciedla, wnioskuje się z tego, że Boga nie ma. Bergson proponuje pójść drogą wiodącą w kierunku przeciwnym do obranej wyżej. Postuluje on, aby w badaniu natury Boga wyjść od doświadczenia – zewnętrznego i wewnętrznego – pytając czego ono człowieka uczy o Bogu. Dopiero na tej podstawie możemy określić naturę najwyższego Bytu. Argumenty

opisujące Jego istotę legną u podstawy wiary w Jego istnienie, tym samym dowody na temat istnienia i nie istnienia Boga, konstruowane na podstawie *a priori* określonej natury Boga, zostaną zniesione. Wówczas

[...] będzie można mówić o boskiej wszechmocności. Wyrażenia tego rodzaju odnajdujemy u mistyków, właśnie u nich bowiem odnajdujemy doświadczenie boskości. Jest oczywiste, że rozumieją oni przez to energię bez określonych granic, moc tworzenia i kochania, która przekracza wszelkie wyobrażenia<sup>24</sup>.

W świetle powyższego staje się jasne, że Bergson postulował, stojąc na stanowisku pozytywistycznym, by w analizie zjawisk takich jak religie i doświadczenie mistyczne odwoływać się do faktów<sup>25</sup>. Istotę Boga ujmować możemy bezpośrednio za pośrednictwem doświadczenia mistycznego. Pozytywną naturę stwórcy filozof wyraził w formule: „Bóg jest miłością i jest przedmiotem miłości”<sup>26</sup>. Emocja ta nie pochodzi od Stwórcy, z tej racji, że On sam jest owym uczuciem jakim jest miłość. W tym sformułowaniu nie wyraża się, jak to określa francuski myśliciel, „ordynarny antropomorfizm”, ale emocja i entuzjazm zintegrowane z duszą tak wysoce, że wypełniają one całą jej przestrzeń. Stan ten nie powoduje stopienia się w jedno emocji i osoby ludzkiej, bo człowiek nadal pozostaje sobą, a nie swą emocją. Według Bergsona, można wyróżnić dwa rodzaje tego uczucia/emocji:

<sup>21</sup> Tamże, s. 236.

<sup>22</sup> Jeśli chcemy powiedzieć, że jakiegoś A nie istnieje, dowodzi Bergson, to najpierw wyobrażamy sobie owo A jako coś istniejącego, a następnie mając je przed oczami stwierdzamy jego nieistnienie. Por. tenże, *Ewolucja twórcza*, s. 231.

<sup>23</sup> Tenże, *Dwa źródła moralności i religii*, dz. cyt., s. 255.

<sup>24</sup> Tamże, s. 256.

<sup>25</sup> P. Kostyło, „*Ja jestem, który się staje*”. *Henri Bergson wobec problemu Boga*, w: *Od filozofii refleksji do hermeneutyki. Francuska filozofia religii*, red. nauk. J. Barcik, Kraków 2007, s. 28.

<sup>26</sup> H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, dz. cyt., s. 246.

podintelektualną i nadintelektualną. Dla powstania tej pierwszej pobudką jest określone przedstawienie. Druga zaś jest czymś więcej od idei, którą poprzedza i jednocześnie jest zależna od woli; samo sięgnięcie w jej głąb domaga się wysiłku. W niej poszukuje się akceptacji lub odrzucenia, kierownictwa i inspiracji. Przypomina ona „tę wysublimowaną miłość, która jest dla mistyka samą istotą Boga”<sup>27</sup>. Zdaniem Bergsona, miłość jako działanie jest nakierowana na przedmiot: „Bóg nas potrzebuje, tak jak my potrzebujemy Boga”<sup>28</sup>. Potrzebuje ludzi do kochania, Bóg „stwarza stwórców, by korzystać z pomocy bytów godnych jego miłości”<sup>29</sup>. Przy czym miłość ta nie obejmuje jedynie mieszkańców Ziemi. Życie toczy się również na innych planetach i pomimo że różni się od naszego, to „ma tę samą istotę, którą jest stopniowe gromadzenie energii potencjalnej, by następnie zużyć ją w wolnych działaniach”<sup>30</sup>. Wszechświat stanowi widzialne dzieło zmysłowo niepoznawalnej miłości. Stwórcza emocja znajduje swe dopełnienie w stworzeniu oraz w materii, bez której życie byłoby niemożliwe.

Postacią kluczową tak dla zrozumienia natury Boga, jak i roli jaką pełnić może jednostka w powstawaniu społeczności otwartych jest figura mistyka, o której francuski filozof pisze, że jest boska choć żyjąca życiem ludzkim. Dzięki poznaniu natury mistyka możemy, w jakimś stopniu, dookreślić naturę Boga, ponieważ dusza ludzka posiada bliźniaczą naturę Bytu, ku któremu jest przyciągana. W mistyku nasycenie żywym życiem przekracza wszelkie normy właściwe

zwykłemu śmiertelnikowi. On pozostawia za sobą ludzi i bogów, dokonując niejako „skoku poza naturę” podobnego do tego, jaki można przypisać religii dynamicznej<sup>31</sup>. Pełny mistycyzm wyraża się w twórczym działaniu i miłości; tylko ono – działanie – ma moc przenoszenia gór. Najbardziej kompletny wyraz odnajduje ono w przypadku mistyków chrześcijańskich.

Opisując doznania mistyczne duszy, Bergson zauważa, że dusza w pierwszym stadium swej drogi zatrzymuje się jakby z niedowierzaniem, w nasłuchiowaniu skupia się w sobie, w końcu dostrzega tego, którego istnienie niejasno przeczuwała. Jako pokrewna naturze Boga i wzywana przez Niego, wrywa się ku Stwórcy, przyciągana przez ową bliźniaczą naturę Bytu, w obecności lub w pobliżu, którego czuje się u siebie, zadowolona i spokojna, jakby dokonała powrotu do miejsca, z jakiego kiedyś wyszła, a zagubiwszy drogę do niego, z czasem zapomniała o nim. Do tej pory towarzyszyło jej uczucie, w postaci echa nieświadomych pragnień, wyobcowania, tymczasowości adresu, pod którym aktualnie przebywa. Teraz jest u siebie, u źródła, w domu rodzinnym, więc wrywa się z ciała, nie bacząc na opór jaki ono stawia<sup>32</sup>. Radość duszy z obecności Boga jest ogromna, dochodzi do ich absolutnego zjednoczenia, niemniej władza wolitywna, wolny czyn realizuje się w łączności ze światem zewnętrznym. Według Bergsona, mistycyzm zredukowany do aktów kontemplacyjno-ekstatycznych jest niepełny<sup>33</sup>.

Wizje opuszczają mistyka w stadium drugim. Pełni on rolę *adiutores Dei* i jako taki staje się „[...] bierny względem Boga, lecz

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże, s. 248.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże, s. 249.

<sup>31</sup> Tamże, s. 218.

<sup>32</sup> Tamże, s. 225.

<sup>33</sup> Tamże, s. 226.

aktywny względem innych ludzi<sup>34</sup>. Czuje przemożną potrzebę działania i aktywności na polu ewangelizacji<sup>35</sup>. To, kim jest i co czyni, wypływa z boskiej miłości, niebędącej ani przedłużeniem instynktu, ani czymś zmysłowym, ani racjonalnym. „Jest to jedno zawarte *implicite* w drugim, a w rzeczywistości coś o wiele większego. Ponieważ taka miłość jest u samych korzeni zarówno zmysłowości, jak i rozumu, a także i wszystkich innych rzeczy<sup>36</sup>. Owa miłość ma wymiar metafizyczny; kryje w sobie „tajemnicę stworzenia”, a tajemnica stworzenia tkwi w stwórczej miłości Boga. Ta zaś pragnie jedynie „[...] doprowadzić do końca dzieło stworzenia gatunku ludzkiego i uczynić z ludzkości to, czym stałaby się natychmiast, gdyby mogła ukonstytuować się ostatecznie bez pomocy samego człowieka<sup>37</sup>. Wynika stąd, że Bóg nie chciał narzucać nam swojej miłości, ale pragnął, by człowiek przyjął ów dar, podjął go i wspólnie dokończył dzieło, które posiada zdolność do samodzielnego ukonstytuowania się. Kierunek miłości Boga jest kierunkiem *élan vital*, jest samym pędem życiowym objawionym jedynie mistykom<sup>38</sup>. Mistycy, to pomocnicy Boga, pragnący przy pomocy narzędzia jakim jest miłość – Boskie tchnienie życia – ukończyć twórcze dzieło: ludzkość. Gatunek w postaci zwierzęcia rozumnego (*animal rationale*), który był jedynie „przystankiem” powinien dołączyć, postuluje francuski filozof, do innych wymarłych linii pojawiających się na drodze ewolucji życia.

### 3. Społeczeństwo przyszłości (?)

Henri Bergson miał świadomość, że jego projekt społeczny nie jest teorią, która wyznaczałaby ostateczne horyzonty/granice ludzkości<sup>39</sup>. Dlatego on sam dał podwaliny pod teorię społeczeństwa otwartego jako ludzkości, lecz nie znajdował dla niej oparcia w historii, jak i nie sformułował praw wyznaczających kolejne etapy rozwoju ludzkości, ponieważ nie można ich przewidzieć. W tym punkcie naszą uwagę skierujemy na przedstawiony w książce z 1932 roku, przez francuskiego filozofa, projekt społeczeństwa przyszłości. I choć z uwagi na ramy objętościowe artykułu prezentacja jego zostanie uproszczona, to jednak daje fundament, na którym można budować kolejny etap naszej refleksji, inaczej byłaby ona niezrozumiała i poniekąd zawieszona w próżni.

Autor *Energii duchowej* wyróżnił dwa rodzaje moralności i religii – odpowiednio zamkniętą i otwartą oraz statyczną i dynamiczną. Oba rodzaje charakteryzują dwa przeciwstawne sobie grupy społeczeństw: społeczeństwo zamknięte i społeczeństwo otwarte. Pierwsza z grup wyróżnia się tym, że rozwój w nich dokonuje się w oparciu o instynkt i intelekt. Są to społeczności uformowane na wzór mrowiska lub ula. Jednostka żyje w nim dla dobra ogółu i jest mu całkowicie podporządkowana. Tego rodzaju społeczeństwa dla zachowania swego istnienia jednocześnie swych obywateli w obawie przed zewnętrznym wrogiem, są niechętnie nastawione do zmian, które odczytują jako zagrożenie dla ich tożsamości. Życie w obrębie społeczności zamkniętych

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Tamże, s. 228.

<sup>36</sup> Tamże, s. 229.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Por. B. Skarga, *Czas i trwanie*, dz. cyt., s. 290–291.

regulowane jest przez system zakazów i nakazów, a formami ich przestrzegania są posłuszeństwo i przymus. Ogólną zasadą obowiązującą w nich jest „miłość swoich przeciw wszystkim innym”<sup>40</sup>. Z kolei społeczności otwarte, dynamiczne rozwijają się w oparciu o intuicję i twórczą siłę, która realizuje się w sposób najpełniejszy w ludzkości. Moralność właściwa tej grupie charakteryzuje się poprzez miłość do wszystkich ludzi. Jest to moralność porywu i pragnienia. Tu jednostka nie jest podporządkowana grupie. Moralność tej społeczności nie została zamknięta w kodeksach i przepisach, lecz stanowi świadectwo życia jakie dają święci, geniusze moralności.

Bergson twierdził, że oba rodzaje zachowań społecznych – tendencje do zamykania się i/lub otwierania się – są obecne w każdym jednym społeczeństwie. Jednakże skoro Bergsonowi chodziło o wypracowanie społeczności w jak najwyższym stopniu otwartej, to wniosek stąd wypływa taki, że wychowanie w wartościach wpajanych przez rodzinę, zamknięte grupy społeczne takie jak partie, państwo, Kościół wyznaniowy, nie przygotowują w pełni do życia w społeczeństwie otwartym – ludzkości rozumianej jako jednej wspólnoty utworzonej ponad podziałami rasowymi, klasowymi i religijnymi. Społeczeństwo wraz z wypracowanymi przez siebie formami społeczno-instytucjonalnymi, to wynik naturalnych dążeń człowieka zgodnych z kierunkiem rozwoju właściwym również gatunkom<sup>41</sup> rozwijają-

cym się bądź po linii instynktu, bądź po linii intelektu. Człowiek przekracza przyrodę w momentach buntu wymierzonego w ograniczenia ustanowione dla podporządkowania jednostek większym lub mniejszym grupom społecznym, dla podporządkowania woli jednostkowej woli powszechnej.

Filozof zdaje sobie sprawę z trudności, jakie napotkać mogą ci, którzy chcieliby podjąć się budowy społeczeństwa przyszłości wraz z moralnością i religią otwartą. Pyta, czy taki projekt może się udać? Otóż, przemiana społeczeństwa zamkniętego w ludzkość, będącą ostatecznym celem Boskiego planu ewolucji, mogłaby się dokonać za sprawą niespiesznego dawkowania ognia mistycznej miłości, który nie niszczy, lecz wypełnia i buduje. Jednakże człowiek jest zwierzęciem, zauważa autor *Ewolucji twórczej*, poddanym tym samym co one prawom natury, a co za tym idzie, musi zdobywać pożywienie w sposób podobny do nich. W wysiłku tym towarzyszy mu rozum. Jak możliwe jest, aby „[...] uwaga ludzkości, ze swej istoty skupiona na ziemi mogłaby zwrócić się ku niebu?”<sup>42</sup>. Według Bergsona, umożliwić by to mógł postęp cywilizacyjny związany z rozwojem mechaniki, choć jest to kierunek niebezpieczny, ponieważ

---

*Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa 2003, s. 377). Z kolei Bergson twierdził coś przeciwnego – tak religia, jak i moralność są efektem biologicznej adaptacji. Autor *Ewolucji twórczej* był zwolennikiem poglądów Gabriela Tarde’a, po którym objął katedrę filozofii nowożytnej w Collège de France w 1904 roku. Trade łączył naukę o społeczeństwie z nauką o duszy ludzkiej, czyli socjologię z psychologią (zob. H. Bergson, *Mélanges*, Textes publiés et annotés par André Robinet, Paris 1972, s. 811–813). Różnice i podobieństwa, między myślą Bergsona i Durkheima na temat źródeł pochodzenia oraz roli w życiu społecznym moralności i religii, omawia B. Skarga w też, *Czas i trwanie*, dz. cyt., s. 289–295. Na temat sporu Bergsona z Durkheimem o istotę religii czytaj P. Kostyło, *„Ja jestem, który się staje”...*, art. cyt., s. 26–29.

<sup>42</sup> H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, dz. cyt., s. 230.

<sup>40</sup> T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 1: *Filozofia życia. Pragmatyzm. Filozofia ducha*, Kraków 2009, s. 153.

<sup>41</sup> Bergson polemizował z socjologią Durkheima. Najbardziej wyraźne różnice między nimi rysowały się w kwestiach dotyczących określenia tego, co przyrodnicze i tego, co społeczne. Według Durkheima to właśnie dzięki moralności i religii człowiek transcenduje przyrodę (zob. J. Szacki,



mechanika w swym progresie mogłaby wystąpić przeciwko mistyce. Właściwie starcie mechaniki z mistyką jest nieuniknione. Filozof przewiduje, że pierwsza z nich dokona ekspansji na lwią część obszaru, jaki może człowiek zagospodarować. Niemniej druga z nich, za wszelką cenę i kosztem znacznego wysiłku, będzie starała się przetrwać na tym niewielkim skrawku przestrzeni, jaki jej pozostawiono, przeczekając ów niekorzystny czas. Jej kolej niebawem nadejdzie, wówczas skorzysta z wszystkiego, co zostało pod jej nieobecność przedsięwzięte, często w celu, aby ją – mistykę – zwalczać. Jednakże w okresie wyczekiwania należy powoli, niespiesznie, metodą drobnych ruchów, aplikować mistyczne idee tej niewielkiej liczbie osób uprzywilejowanych, pragnących tworzyć wspólnotę zbudowaną na duchu, wewnętrzności, na jaźni głębokiej. Tego rodzaju społeczności będą się multiplikować za sprawą wybranych jednostek, wielki i szlachetnych ludzi, których heroizm prowadzi do najwyższej cnoty i objawienia prawd metafizycznych. To oni są najbliższymi źródłami miłości, oni „stoją w punkcie kulminacyjnym ewolucji”<sup>43</sup>. „W ten sposób [w nich – MUB] byłby przechowywany i kontynuowany pęd, aż do dnia, w którym głęboka zmiana warunków materialnych narzuconych ludzkości przez naturę umożliwiłaby radykalną przemianę także strony duchowej”<sup>44</sup>.

Należy podkreślić, że mistyk chrześcijański pojawił się w społecznościach, w których już został położony fundament pod jego nauczanie. Wspólnoty owe posiadały już jakąś religię, podobnie jak on sam. W swych wizjach wprawdzie oglądał

Boga przekraczającego dotychczasowe wyobrażenia osoby boskiej, jednak obraz ten w jakimś stopniu implikował dotychczasowy abstrakcyjny Jego opis. Bergson słusznie pyta, czy nie jest przypadkiem tak, że zasadą dla owych wizji nie był dogmat lub czy mistycyzm nie czyni nic więcej niż powtórne odczytanie litery dogmatu „[...] by tym razem znaczyć ją ogniem. Rola mistyków ograniczałby się więc do wnoszenia w religię czegoś z ożywczego ich ognia, by ją ponownie rozgrzać”<sup>45</sup>.

Mistycyzm poprzedza religię adresowaną w nauczaniu do rozumu. On sam nie może zostać zrozumiany, lecz doświadczony. Trudno sobie nawet wyobrazić, aby powstała religia mistyczna z prawem kanonicznym, dogmatami, liturgią i określonym ściśle obrzędkiem w języku czysto rozumowym. Niemniej mistycyzm, według Bergsona, coraz wyraźniej zaznacza się i „zadomawia w religii”:

Z doktryny, która jest tylko doktryną, trudno uzyskać gorący entuzjazm, oświecenie, wiarę przenoszącą góry. Ale spójrzmy na ten żar: wrząca materia spływa z łatwością do formy utworzonej przez doktrynę, czy nawet sama staje się doktryną krzepnąc. Przedstawiamy sobie zatem religię jako pewną krystalizację, dokonywaną przez mądre ochładzanie tego, co płomienny mistycyzm złożył w duszy ludzkości<sup>46</sup>.

W jaki sposób mistyk może dotrzeć do metafizycznej zasady miłości jaką jest Bóg? Idąc za tokiem myśli Bergsona, energię przenikającą materię określimy jako

<sup>43</sup> H. Bergson, *Energia duchowa*, tłum. K. Skorulski, P. Kostyło, wstęp. K. Kostyło, Warszawa 2004, s. 31.

<sup>44</sup> Tamże, s. 231.

<sup>45</sup> Tamże, s. 231–232.

<sup>46</sup> Tamże.

tego samego rodzaju, co świadomość. Zasada ta obejmuje instynkt i inteligencję. Instynkt był intuicyjny, inteligencja zaś rozważała i rozumowała. Jednak intuicja, aby stać się instynktem, musiała się wycofać na niższy stopień<sup>47</sup>. Zorientowana na powodzenie rozwoju gatunkowego, nie знаła jednocześnie kierunku tego rozwoju, poruszając się po omacku/lunatycznie. Niemniej, jak w przypadku instynktu zauważymy przeplatającą ją nić inteligencji, tak ludzką inteligencję otacza intuicja. U człowieka intuicja jest bezinteresowna i świadoma, choć świadomość intuicyjna jest krótkotrwała i mało intensywna. Jednakże to od niej pochodzi światło, pisze Bergson, które mogłoby rozświetlić tajemnicę głębi pędu życiowego. Intuicja zwraca się zawsze ku wnętrzu, w ten sposób odczuwamy ciągłość naszego życia wewnętrznego. Najwyższe nasilenie intuicyjne doprowadziłoby mistyka, „[...] aż do korzeni naszego bytu, a przez to, aż do samej zasady życia w ogóle”<sup>48</sup>.

Rola mistyka sprowadza się, w obrębie religii otwartej, do intensyfikowania wiary, do przekształcenia społeczności ludzkich w ludzkość boską, tę, jaka pierwotnie stała na szczycie boskiego planu stwórczego, istniejąc niejako *in mente aedificatoris*. Dlaczego Stwórca nie doprowadził swego planu do końca i nie stworzył sam owej doskonałej linii ludzi zorganizowanych w formy społeczeństwa otwartego? Wydaje się, że jest tylko jedno wytłumaczenie: Bóg, nie chcąc narzucać człowiekowi kierunku rozwoju, pozwolił, aby linia ewolucji dotarła do społeczności i wspólnot regulowanych religią zamkniętą i dopiero w owym punkcie, na skutek dobrowolnego aktu woli,

poprzez wprowadzenie owej etycznej zasady, jaką jest miłość, w kolejne stadium – w stadium bycia, jako wolnego i (dobro)wolnego czynu, doszło do utworzenia nowego człowieka i społeczności.

To, co budzi naszą wątpliwość to utopijny charakter Bergsonowskiego projektu sprowadzającego się do budowania społeczeństwa mistycznego. Przede wszystkim nasuwa się pytanie, w jaki sposób miałyby być przechowywany i przekazywany ogień mistycznej miłości, którego przecież nie nabywa się drogą naturalną, na mocy dziedziczenia. Jak go zatem przenosić? Czy to ma być jakiś proces edukacji, pedagogizacji? W pewnym sensie wydaje się, że o to właśnie może chodzić Bergsonowi, gdy mówi o świadectwie jako najlepszym z możliwych środków wpływania na wolę człowieka. Poza tym ważną rolę wydaje się w tym odgrywać również pamięć, jako duchowy zbiornik wyobrażeń, pojęć, idei, obrazów, które wpływają na świadomość jednostki ludzkiej. Jednak w jaki sposób poszerzać świadomość społeczną, jak budować pamięć społeczną? Ona, jeśli w ogóle istnieje coś takiego, jest zawodna i krótka, o czym świadczy historia wojen do dzisiaj toczących się w świecie ludzi. Paweł apostoł pisał w jednym ze swoich Listów: „Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię” (Rz 7,15). Bergson, choć z zasady nie komentował Pisma ani nie odwoływał się do objawienia (wyjątek w tym względzie stanowi książka *Dwa źródła moralności i religii*), sądzę jednak, że miał świadomość rozdarcia, jakie człowiek znajduje w sobie, a które tak trafnie wyartykułował św. Paweł. Filozof miał jednak, jak się zdaje, nadzieję, że ci, którzy potrafią wznieść

<sup>47</sup> Tamże, s. 243.

<sup>48</sup> Tamże, s. 244.

się ponad to bolesne pęknięcie – mistycy i święci – zdołają zarem swej miłości objąć wszystkich. Problem w tym, że wszystkich pragnień nie da się sprowadzić do jednego<sup>49</sup>.

#### 4. Podsumowanie

Materia, w filozofii Henriego Bergsona, jest z jednej strony skamieliną i oporem dla ducha i życia, z drugiej strony czymś na kształt wylęgarni owego ducha, życia i trwania. Te ostatnie – duch, życie i trwanie – rozumiane są jako wewnętrzna zasada ruchu, źródło nieustannie dokonujących się w jednostkach oraz gatunkach zmian i transformacji, które mają na celu wykreowanie istoty ludzkiej otwartej na Boga i człowieka (*homo capax Dei et hominis*)<sup>50</sup>, a w konsekwencji ludzkości właśnie z materii, lecz zawsze za sprawą ducha, życia i realnego trwania, których źródłem jest Bóg jako owej kreacji *conditio sine qua non*. Kreacja owa dokonać się może za sprawą ewolucji zmierzającej w kierunku rozwoju duchowego, umysłu, intuicji, „sympatii jasnowidzącej”, czyli wczucia. Bergson żywił nadzieję na wyewoluowanie społeczeństwa przyszłości z religią otwartą, społeczeństwa rozwijającego się duchowo za sprawą charyzmatycznych mistyków i świętych, których ideał wywodził z mistyki chrześcijańskiej. Oni to mieli kierować się miłością, stanowiącą nie tylko korzeń przemiany przyszłych

pokoleń. Miłość okazała się dla Bergsona faktem, zasadą wypełniającą świat i rzeczywistość energią napędzającą dzieło stwarzania. Odpryski owej miłości można odnaleźć również w człowieku i gdyby tylko zechciał on poddać się jej „nakazom”, świat zostałby wprowadzony w nowe stadium rozwoju. Jednak, jak trafnie zauważa Kołakowski: „Miłości nie można nakazać, może ona być tylko przekazywana, dawana, bezużyteczne jest jej głoszenie, jeśli kazania nie przekazują jej jako rzeczywistej energii. Gdyby jej siła mogła objąć cały świat, wszystkie problemy ludzkości mogłyby być rozwiązane”<sup>51</sup>.

Naszym zdaniem najistotniejszą cechą Bergsonowskiego projektu społeczności jest otwartość na drugiego człowieka i hołdowanie wartościom etyki miłości bliźniego, oraz wskazanie na potencjał człowieka jako jednostki. Miłość ma charakter wspólnotowy, żeby kochać potrzeba więcej niż jednej osoby. Niewątpliwie etyka oparta na ideale miłości w swoim centrum stawiać musi osobę ludzką. Plan Bergsona ma również aspiracje przekraczania wszelkich dotychczasowych form nie tylko religijności, ale i społecznego ładu budowanego dotychczas w oparciu o społeczności jednorodne pod względem narodowym, etnicznym, językowym czy obyczajowym. Były i nadal są to społeczności budowane „pod prawem”<sup>52</sup>, oparte

<sup>49</sup> Bergson był woluntarystą, uznawał prymat woli nad myślą/myśleniem. Twierdził, że nie potrafimy wyprowadzić woli z myśli, „[...] potrafimy jednak przez wysiłek woli myśleć”. Wola jest fundamentem, na którym wznosi się świadome życie, dlatego konieczne jest wyjście w poznaniu od woli, a nie od myśli. Inteligencja/pamięć jest funkcją woli, zaprojektowaną i skupioną na poszerzeniu pola ludzkiego działania, a nie pogłębianiu spekulacji, co Bergson oddaje w słowach: „Wola może tworzyć myśl, lecz myśl nie może tworzyć woli”. Por. H. Bergson, *Teksty pedagogiczne*, tłum. P. Kostyło, D. Rybicka, Bydgoszcz 2017, s. 70.

<sup>50</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 21–24.

<sup>51</sup> L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Kraków 2014, s. 108–109.

<sup>52</sup> Leszek Kołakowski zauważa, że religia jako „irracjonalny ład łaski” oraz „religia zracjonalizowanego prawa” wyodrębniają i unaoczniają dwie kategorie człowieka religijnego. Pierwszy z nich, jako wyraz religii prawa, jest istotą uformowaną w wyniku komunikacji opartej na umowie, na relacjach zależności, więziach rzeczowych, a nie osobistych, komunikacji zależnej od obowiązków i roszczeń, od nagrody i kary, od powinności i uprawnienia, od sprzedaży i zapłaty. Byłby to, mówiąc językiem Bergsona, człowiek wyrosły z religii zamkniętej. Drugi z owych ludzi zrodzony byłby z „religii łaski” jako istota wolna, a „nie pod prawem”.

„na więziach rzeczowych”, które francuski filozof nazywa społeczeństwami zamkniętymi. Bergson marzył o wyewoluowaniu społeczeństwa otwartego, społeczeństwa ludzi wolnych, jak i religii otwartej, wyrosłej z miłości, religii o moralności heroicznej, charakteryzującej się miłością do wszystkich ludzi. Można by przypuszczać, że Bergsonowi chodziło o to, aby życie gatunkowe zredukować do zera a dziedzictwo cywilizacyjne, kulturowe i technologiczne stanowiło bezwartościowy relikwitu przeszłości. Ludzka przeszłość jednak określa granice i bogactwo naszej świadomości. Im osiągnięcia w wymienionych dziedzinach są wyższe, tym świadomość moralna następnych pokoleń jest pełniejsza i doskonalsza. Barbara Skarga przypuszcza, że Bergson wierzył, że człowiek im posiada wyższą kulturę:

[...] im bardziej zdobyte doświadczenie i wiedza człowieka są przesycone refleksją, autentyczną znajomością praw i rzeczy [...] tym spojrzenie ostrzejsze jest i głębsze. Kultura osobista człowieka jest depozytem jego pamięci i jako pamięć trwa i stale jest obecna<sup>53</sup>.

W tym powinien wyrażać się twórczy postęp, że z każdym pokoleniem pełniej

---

Komunikacja między jednostkami przybiera wówczas rys egzystencjalny, a zatem, jak zauważa Kołakowski, jest „[...] nie upośrednionym otwarciem obustronnym, wolnym od rachunku, a przez to wolnym od lęku, od sądu, od zawiści, od oczekiwania, od skrupułów, od przymusu, od rozkazów i nakazów”. Człowiek wychowany według takiego rodzaju wzorca mógłby reprezentować religię otwartą. Jednakże w konkluzji Kołakowski dodaje, że ta ostanina z wersji stanowi religijną utopię, która odnawia się w postaci religijnych ruchów mistycznych „[...] jako próba, zawsze tak samo beznadziejna, wyrugowania z życia więzi rzeczowych i zastąpienia ich osobowymi”. Por. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 1997, s. 553–554 oraz 558.

<sup>53</sup> B. Skarga, *Czas i trwanie*, dz. cyt., s. 281.

realizować się będzie etykę miłości bliźniego właśnie z uwagi na ową pamięć. Życie musi urzeczywistniać się zarazem przez społeczeństwo, grupę, jak i za pośrednictwem jednostek ludzkich. Jedno powinno wspierać drugie, wówczas możliwa będzie twórczość jako wyraz wolnego czynu dla dobra ogółu:

[...] społeczeństwo będzie takie, jakim je człowiek uczyni, [...] kształt jego zależy od ludzkiej wolności, od swobodnego ludzkiego działania, [...] na tej drodze może zostać złagodzony ten głęboki przedział, jaki istnieje między przyrodą a kulturą, a to znaczy – między społeczeństwem a najwyższymi humanistycznymi ideałami<sup>54</sup>.

Najpełniejszy wyraz humanistycznych idei autor *Dwóch źródeł moralności i religii* odnalazł w chrześcijaństwie. Święty i/ lub mistyk jawi się jako prefiguracja nowego człowieka, posługującego się szerokim i otwartym sposobem myślenia. Jest to człowiek dialogu, silny duchowo, wolny, twórczo nastawiony na wyzwania oraz przyjaźnie podchodzący do innych ludzi. Aby przejść od moralności statycznej do moralności dynamicznej potrzebujemy nawrócenia, które jest dla Bergsona źródłem heterogeniczności. W każdym momencie stawania się znajdujemy tylko idealne kombinacje, kompletne organizmy lub wręcz całości. Tak jakby świat rodził się już dojrzały. Aby przejść na dynamikę, czyli na ruch, trzeba przejść pełną przycięcie mutację, przemianę w chrześcijanina. Zdaniem Vladimira Jankélévitcha

Etyka otwarta (*open ethics*) stanowi wyzwanie dla manii sprowadzania wszystkiego

<sup>54</sup> Tamże, s. 313.

do wspólnego mianownika, która wciska wszystkie istoty w ten sam uniform, obejmuje wszystkie jednostki z tego samego rodzaju, czyni każde konkretne doświadczenie szczególnym przypadkiem jednego prawa i twierdzi, że sklasyfikuje wydarzenie w kategoriach. Tam, gdzie „kontynuacja” i „kontynuacjonizm” mnożą gradację i niedostrzegalne przejścia (między życiem a śmiercią, między człowiekiem a Bogiem), filozofia *élan vital* wydaje się być ideą nieciągłego przeskoku i niebezpiecznego skoku. Nigdy ciągłość Bergsona nie była tak bliska nieciągłości Kierkegarda<sup>55</sup>.

Sam Bergson był człowiekiem otwartym, postępowym, jako nauczyciel akademicki uczył wrażliwości na piękno moralne, intelektualne, uczuć i refleksji, jako mąż stanu był człowiekiem zatroskanym o los własnego kraju, jak i innych wspólnot ludzkich. Nie ograniczał się do słów, słowa wprowadzał w czyn, podróżował z misjami pokojowymi po Europie i innych kontynentach, angażował się nie tylko w działalność edukacyjną i naukową, ale i społeczną oraz

polityczną. Nie dawał wiary temu, jakoby biegiem historii rządziły niewzruszone prawa.

O biegu i kierunku historii decydują wolne wole pojedynczych osób, czego był świadkiem niejednokrotnie w czasie swoich podróży dyplomatycznych<sup>56</sup>. Wolność nie jest jednak kaprysem; jest „wielkim źródłem energii” pod warunkiem, że pojedyncze wole ukierunkują swoje wysiłki na jeden, wspólny cel:

Wolność jest twórcza, a narody wolne to te, które cechują się wynalazczością; lud, który trwa tylko dzięki pasywnemu posłuszeństwu, zawdzięcza to, co najlepsze w jego sile, odkryciom, które otrzymuje od społeczeństw wolnych; obok tych cywilizacji żyje jak pasożyt; jego szalona duma pochodzi stąd, że nie dostrzega tej tak prostej prawdy. Ale trzeba jeszcze, aby ludy odkrywców umiały wykorzystać swe odkrycia poprzez odpowiednią organizację i zaprzęgnięcie ich w służbę ideału; inaczej zobaczą jak te odkrycia, użyte przez innych, obrócić się przeciwko nim, a materialny postęp stanie się narzędziem moralnego regresu<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> “This, then, is how open ethics lodges a challenge against the mania of the common denominator that enlists all beings in the same uniform, subsumes all individuals in the same genus, makes every specific experience a particular case of a single law, and claims to classify event in categories. Where “continuism” and “continuationism” multiply gradation and imperceptible transitions (between life and death, between human and God), the philosophy of the vital *élan* seems attached to the idea of the discontinuous leap and perilous jump. Never has Bergson’s continuity been so close to Kierkegaard’s discontinuity”. V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, ed. A. Lefebvre and N. F. Schott, trans. By N. F. Schott, introduction by A. Lefebvre, Durham & London 2015, s. 155. Tłumaczenie własne.

<sup>56</sup> H. Bergson, *Teksty pedagogiczne*, dz. cyt., s. 187–188.

<sup>57</sup> Tamże, s. 171.

## BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- Bergson H., *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.
- Bergson H., *Écrits et paroles*, red. Rose Marie Mossé-Bastode, t. 2, Paris 1958.
- Bergson H., *Energia duchowa*, tłum. K. Skorulski, P. Kostyło, wstęp. K. Kostyło, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004.
- Bergson H., *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.
- Bergson H., *Mélanges*, Textes publiés et annotés par André Robinet, Paris 1972.
- Bergson H., *Pamięć i życie*, wybór tekstów Gillesa Deleuze'a, tłum. A. Szczepańska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988.
- Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 1: *Filozofia życia. Pragmatyzm. Filozofia ducha*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- Jankélévitch V., *Henri Bergson*, ed. A. Lefebvre and N. F. Schott, trans. By N. F. Schott, introduction by A. Lefebvre, Duke University Press, Durham & London 2015.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1994.
- Kołąkowski L., *Bergson*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1997.
- Kołąkowski L., *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014.
- Kołąkowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.
- Kostyło P., „*Ja jestem, który się staje*”. *Henri Bergson wobec problemu Boga*, w: *Od filozofii refleksji do hermeneutyki. Francuska filozofia religii*, red. Nauk. J. Barcik, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków (brak roku wydania), s. 21–44.
- Skarga B., *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, Warszawa 1982.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Urbańska-Bożek M., *Rola mistyków i świętych w filozofii Henri Bergsona i Franza Rosenzweiga*, w: *Święci i świętość w języku, literaturze i kulturze*, red. nauk. T. Żurawlew, H. Leleń, Universitas, Kraków 2018, s. 81–94.
- Urbańska-Bożek M., *Henri Bergsona pedagogika z ducha wolności*, w: *Między inkluzją a ekskluzją społeczną w badaniach edukacyjnych*, „Karto-Teka Gdańska” 2018, nr 1(2), red. nauk. M. Obrycka i Sz. Dąbrowski, s. 125–135.
- Urbańska-Bożek M., *Bóg – twórczy pęd życia. Myśl Bergsona, jej źródła oraz konsekwencje filozoficzne i teologiczne*, w: *Z Bogiem i przeciwko Bogu*, „Studia Historica Gedanensia” 2016, t. 6, red. nauk. S. Kościelak, s. 258–275.
- Urbańska-Bożek M., *Miłość w aspekcie metafizycznym i etycznym w kontekście myśli Henri Bergsona i Franza Rosenzweiga*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 2015, vol. IX, s. 258–276.
- Urbańska-Bożek M., *Logocentryczna metafizyka Arystotelesa a Bergsona metafizyka pozytywna*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 2014, vol. VIII, s. 280–294.
- Waszkinel Romuald, *Geneza pozytywnej metafizyki Bergsona*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1986.

## Evolution of Henri Bergson's Views on the Nature of God and its Social Dimension (Summary)

The aim of the article is to present the direction of evolution of Bergson's views on the nature of the God. The worldview transformation of the French philosopher made a radical turn from God understood as a creative act and energy to a personal God whose essence is love. There will be also indicated the possible social consequences of Bergson's thoughts, which boil down to indicating the possibility of building an open religion and morality in an open society. The saint/the mystic has an important role in shaping such societies. For Bergson

a saint is a prefiguration of a new human being, who is employing a new way of thinking. This is the man of dialogue, somebody who is spiritually strong, free, as well as open to challenges and to other people. French philosopher wants to overcome the hitherto prevailing thinking about the Other as an alien, and to build the foundations supporting the social and religious dialogue.

**Key words:** Henri Bergson, mystic, saint, nature of God, love, open morality, open religion, open society

### MARIA URBAŃSKA-BOŻEK:

dr, autorka artykułów naukowych i popularnonaukowych drukowanych w polskich periodykach filozoficznych, literackich oraz pracach zbiorowych. Współredaktorka (wraz z M. Hintzem) monografii *Aktualność Sorena Kierkegaarda w filozofii, teologii, literaturze – w 200. rocznicę urodzin* (2013); *Polifoniczny świat Kierkegaarda* (2014) (z E. Kasperskim); *Kierkegaard, czyli mowy na piątkowym zebraniu dla wspólnie pogrzebanych. Pamięci Profesora Edwarda Kasperskiego* (2019) (z J. A. Prokopskim) oraz red.

nauk. S. Kierkegaard (2018), *Bojaźń i drżenie*, tłum. K. Toeplitz, W. Tatarkiewicz (2019), *Dzienniki. Lata 1944–1960*, t. 1, odczyt., przepisali, wstęp i biografia filozofa R. Kuliniak, D. Leszczyna, M. Pandura, Ł. Ratajczak. W latach 2013–2015 wiceprezes Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego. Członkini redakcji „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego”. Współzałożycielka i redaktor naczelna półrocznika naukowego „Karto-Teka Gdańska”. E-mail: [murbanska-bozek@swps.edu.pl](mailto:murbanska-bozek@swps.edu.pl)