

Maria Urbańska-Bożek

**Miłość w aspekcie metafizycznym i etycznym
w kontekście myśli Henri Bergsona
i Franza Rosenzweiga**

*Gdyby żadnego źródła nie było na dnie,
gdyby Bóg nie był miłością,
to nie byłoby ani małego jeziora,
ani także ludzkiej miłości¹*

Jean-Pierre Faye w jednej z debat na temat powieści, która odbyła się we wrześniu 1963 r. w Cerisy-la-Salle, we Francji, mówił o powstawaniu na przestrzeni historii literatury, niezależnie od siebie, czegoś na kształt „sobowótów” książkowych, powielających się za sprawą piór pisarzy danej epoki, tworzących najpierw pojedyncze epickie planety i gwiazdy, a następnie całe konstelacje, które „jako zarys punktów widzenia na rzeczywistość”² zgrupowane zostają w konsekwencji w przestrzeni kolejnego prądu literackiego. W niniejszym artykule mówić będę o ideach dwóch filozofów: H. Bergsona i F. Rosenzweiga, którzy należą do takiej właśnie rodziny prądu myślowego, poruszającego w odmienny i niezależny od siebie sposób idee tworzące bliski sobie ogląd rzeczywistości oraz budzą podobną wrażliwość na świat natury i ludzi. Kreują oni obok innych, choćby Dietricha Bonhoeffera, Martina Bubera, Emmanuela Lévinasa, Abrahama J. Heschela czy Józefa Tischnera, rodzinę „[...] w której każdy jest odmienny i nie łączy go więzi pokrewieństwa z innym”³.

Intencją moją jest pokazanie, w sposób dość zresztą pobieżny, z uwagi na ramy objętościowe artykułu, w jaki sposób obaj myśliciele rozumieli miłość, jako zasadę realizującą się w podwójnej roli, a mianowicie w roli zasady metafizycznej z jednej strony, a z drugiej – zasady etycznej. Rosenzweiga i Bergsona

¹ S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, tłum. A. Szwed, Kęty 2008, s. 31.

² M. Foucault, *Debata na temat powieści*, w: *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, wybór i tłum. K. M. Jaksender, Kraków 2013, s. 83.

³ Tamże, s. 84.

nie zalicza się do tych samych nurtów filozoficznych. Bergsona klasyfikuje się jako przedstawiciela filozofii życia, sympatyzował również z filozofią refleksji, *id est* ducha, rozwijanej z powodzeniem przez Luisa Lavelle'a i René Le Senne'a⁴. Był również uznawany za tego, którego myśl stanowiła inspirację dla filozofów dialogu⁵. I w tym oto miejscu przecinają się drogi naszych bohaterów, bowiem Franz Rosenzweig zaliczany jest do rodziny dialogików. W *Gwiazdzie zbawienia* nie powołuje się bezpośrednio na Bergsona, jednak trudno nie zauważyć pokrewieństwa duchowego, pewnej „sympatii jasnowidzącej”, która harmonizuje obie filozofie tak, iż nie tyle nachodzą na siebie wybrane wspólne im idee, co uzupełniają się i dopowiadają nawzajem. Nie chodzi więc o analizę porównawczą obu propozycji, lecz o dopowiedzenie tego, co niewypowiedziane *in expresis verbis*, choć *implicite* jest to w nich zawarte.

1. *Gwiazda zbawienia* – traktat o miłości

W filozofii Franza Rosenzweiga Bóg, dzięki Objawieniu, staje się rozpoznawalny. Objawienie dokonało się za sprawą aktu Stworzenia, który nie ogranicza się jedynie do czynu, na mocy jakiego został ukonstytuowany świat. Jest to proces zachodzący we wnętrzu Boga Stwórcy. Bóg w tym stadium jest ukryty. Dopiero Stworzenie Rosenzweig nazwie „objawieniem się Boga”. W „prawdziwym czynie”, tzn. w Stworzeniu objawia się Bóg. Czyn ten jest skończony, niezdolny do wzrastania; jest Jego „własnością”⁶, a co za tym idzie, to On nadaje mu treść, określa i definiuje podmiot czynu – Stwórcę⁷. Dalej Rosenzweig pisze o czymś, co powinno wyłonić się „z ukrycia boga” a jednocześnie dopełnić „raz na zawsze wyzwoloną, bezgraniczną nieskończoność boskiej twórczej siły”. To coś musi posiadać „pęd”, aby zdolne było przebyć „rozproszoną nieskończoność boskiej mocy”, aby zdolne było do wzrastania,

⁴ Na temat tego nurtu pisze obszernie i ciekawie Tadeusz Gadacz w 1. tomie swojej *Historii filozofii XX wieku*, Kraków 2009, s. 373-517.

⁵ Por. tenże, *Historia Filozofii XX wieku*, tom 2, Kraków 2009, s. 507.

⁶ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Warszawa 2012, s. 268-270.

⁷ Naturalnie, Bóg nie tylko jest Stwórcą, czyli dokonuje aktu stworzenia, skończonego, domkniętego czynu, ale musi podtrzymać „swoje dzieło” w istnieniu/trwaniu. Bóg, jako te-
rażniejszy, jako Ten, który odnawia się nieustannie/ aktualizuje się nieprzerwanie „...roz-
poczyna stawać się tym, czym jako Stwórca jeszcze prawdziwie nie był i czym także teraz
dopiero zaczyna się stawać: »faktycznym«, dzięki temu utrzymuje Stworzenie „w świetle,
jawności, nieskrytości”. Tamże, s. 275.

do przekroczenia siebie samego⁸ i jednocześnie przysposobione do jednoczenia/scalania owej stwórczej sily. To coś jest miłością, która wypełnia Boga tak, iż on sam – Objawiciel – jest samą miłością, „wciąż odnawianym samopoświęceniem”. Rola ukochanej przypada duszy/stworzeniu. Polega ona głównie na przyjmowaniu miłości, czyniąc w ten sposób, z owego przyjęcia, swój własny dar⁹. Bóg każdego dnia coraz więcej kocha Stworzenie; to w tym rozwoju odnajdujemy wspomnianą wyżej zdolność do wzrastania, aż do przestąpienia siebie samego w sobie. Według Rosenzweiga, w nieustannym wzmaganiu się miłości należy widzieć jej stałość, gdyż miłość kocha na nowo w każdej chwili: „Miłość się wzmagą, ponieważ wciąż chce być nową. [...] aby móc być stałą. Jedynie wówczas może być stałą, gdy całkowicie żyje w niestałości. [...] W ten sposób kocha [...] Bóg”¹⁰.

Miłość jako wydarzenie nie może zostać przypisana komukolwiek, w tym Bogu, jako własność. Nie można zdjąć jej jak pośmiertnej maski z twarzy umarłego; „Miłość lęka się sporządzać portret ukochanego”¹¹. Ukochana dusza czuje, że jest unoszona przez miłość Boga, jest ukryta w owej miłości. Duszę, czyli Ukochaną cechuje wierność, a sama miłość jest dla niej tym, czym dla człowieka powietrze; całkowicie poddaje się miłości Boga. Kocha nieustannie z tą samą gorliwością. Inaczej rzecz ma się z Ukochanym. Boża miłość sukcesywnie, każdego dnia w tym samym rytmie i z tym samym natężeniem wzrasta, choć dusza tego nie odczuwa¹². Role podmiotom miłosnej relacji są przypisane raz na zawsze, nie są przechodnie. Inaczej rzecz ma się w związku między kobietą i mężczyzną, ich pozycja w relacji i kreacje mogą przechodzić z jednej na drugą osobę dramatu. W relacji między duszą a Bogiem wzajemne zależności i role są stałe i nienaruszalne: „Bóg nie przestaje nigdy kochać, a dusza być ukochaną. Dusza otrzymuje pokój od Boga, a nie Bóg pokój od duszy”¹³. To Bóg zawsze ofiaruje się duszy i pod Jego wpływem mięknie „skała Sobości”; wówczas dusza zaczyna wydawać plon obfity.

Bóg nie może wyznaczyć miłości duszy, ponieważ ta jest terażniejszością, rodzi się z każdą nową chwilą i wzmagą w każdym nadchodzącym kwantum

⁸ Tamże, s. 271.

⁹ Tamże, s. 275.

¹⁰ Tamże, s. 276-277.

¹¹ Tamże, s. 285.

¹² Tamże.

¹³ Tamże .

czasu. Zanim Bóg wyznałby miłość, ta już by przeminęła, uleciała w przeszłość popędzana przez kolejny moment narastającego pędu, pragnącego przekroczyć siebie samego. Kochający stoi tylko wówczas w prawdzie, kiedy żąda miłości. Co innego ukochana-dusza – ta, skoro jej miłość została wzniecona raz i na zawsze, jako niezmienna i trwała, może złożyć wyznanie miłości¹⁴. Jest to chwila niezwykle ważna. Z jednej strony niejako konstytuuje duszę jako ukochaną istotę, z drugiej strony jest jej niezwykle trudno przyznać się do miłości, ponieważ akt ten obnaża nędzę stanu, w jakim przebywała zanim otworzyła się na miłość¹⁵. Według Rosenzweiga, przykazanie miłości Boga mogło wyjść tylko z ust kochającego, dlatego ani nie brzmi ono obco, ani nie jest objawieniem miłości – jest to wezwanie do miłości (!)¹⁶.

Rosenzweig jest przekonany, że metafora miłości przenika całe Objawienie. Jednakże domaga się ona bycia czymś więcej w tej roli. Musi tak zaistnieć, aby nie było już żadnej pośredniości, mediacyjnego wskazania na to, czego jest metaforą. Zatem nie może poprzestać na projekcji odniesienia Boga do człowieka za pośrednictwem przeniesienia odzwierciedlającej relację ukochanego do ukochanej¹⁷. Tego rodzaju spontaniczną bezpośredniość znajdujemy, stwierdza Rosenzweig, w *Pieśni nad pieśniami*. W tej księdze czytelnik bierze zmysłowy sens zawartych tam słów nie zupełnie jako metaforyczny; przyjmuje, że pod owym czysto zmysłowym sensem, *primo*, a nie tylko na zasadzie przeniesienia, czyli metafory, odnajduje się istotowe znaczenie zapisanej pośród Słowa Bożego *Pieśni nad pieśniami* – poematu opiewającego historię mistycznej miłości Boga i człowieka¹⁸. Relacja „ja” do „ty”, jaką daje się zauważyć na poziomie mowy, rozgrywającej się między osobami werbalnego wydarzenia, istnieje również pomiędzy Bogiem i człowiekiem (Ty i ja). Zaś *Pieśń nad pieśniami* jest „»duchową« pieśnią miłości Boga do człowieka. Człowiek kocha, ponieważ Bóg kocha. Człowiek kocha tak, jak kocha Bóg. Ludzka dusza jest duszą przebudzoną przez Boga i ukochaną”¹⁹. Miłość nie może ograniczyć się do wymiaru „czysto ludzkiego”, bo „[...] Gdy przemawia – a przemawiać musi, bo nie ma innego przemawiania z siebie samego niż mowa miłości – gdy

¹⁴ Tamże, s. 299.

¹⁵ Tamże, s. 300.

¹⁶ Tamże, s. 296.

¹⁷ Tamże, s. 328.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Tamże. Zdaniem Rosenzweiga, Goethe i Heidegger, uznając *Pieśń nad pieśniami* za zbiór pieśni miłosnych o charakterze świeckim, przekonali ludzi oświecenia, że miłość nie może stanowić *modi* Boga, innymi słowami: Bóg nie kocha. Por. tamże, s. 329.

więc przemawia, staje się już czymś ponadludzkim”²⁰. Jest ona nieprzemijająca, wieczna, obdarzona naddatkiem sensu. Gdy jest prądem przenikającym poszczegól­nych ludzi (ja i pewne ty), wówczas przyjmuje zmysłową powłokę. W chwili, gdy przechodzi na poziom odniesień między Bogiem i człowiekiem (Ty i ja), wytraca swą „metaforyczność”, zatracą swą mediacyjną rolę i staje się „[...] jak sama mowa, jest zmysłowo nadzmysłowa”²¹. Tak jak miłość nie mogłaby być suprazmysłową, gdyby nie wydawała się zmysłową, tak nie mogłaby być wieczną, gdyby nie sprawiała pozoru bycia przemijającą.

W okresie panowania pogaństwa Bóg był jedynie Stwórcą, nie posiadał postaci. Autor *Gwiaźdzdy zławienia* pisze: „[...] wciąż zagrażało mu niebezpieczeństwo ponownego upadku w noc Boga ukrytego [...]”²². W tym samym czasie dusza dokonała wyjścia ze swej Sobości. Człowiek zanurzony w niej był „człowiekiem zamkniętym” w sobie samym, pozbawionym otwarcia na innych. Zresztą samo otwarcie się Sobości, kiedy proces ów wszedł w pierwsze stadium, był zorientowany tylko na Boga. „Człowiek zamknięty” – poganin, pomimo swego uwięzienia w sobie samym, był widzialny z zewnątrz przez świat, świat mógł go już w jakiś sposób zagadnąć. Człowiek jednak, nie potrafiąc wyartykułować świata, nie miał do niego dostępu²³. Człowiek niczym bohater tragedii antycznej stał w świecie, lecz nie wobec świata; był w nim obecny bez możliwości odbierania go. Zdaniem Rosenzweiga, dusza mistyka narażona jest na bycie niewidzialną, na jednostronne zatracenie się w fałszywie czytanej miłości. „Jego dusza otwiera się przed Bogiem, lecz ponieważ otwiera się ona tylko przed Bogiem, dlatego jest niewidzialna dla całego świata i na niego zamknięta”²⁴. Mistyk, jak za przekręceniem czarodziejskiego pierścienia na swoim palcu, zamyka się na świat, pozostając jedynie w objęciach Boga, kochany tylko przez Niego. Zaprzecza światu, aby w ten sposób zredukować widzenie do jednego obszaru, w którym wodzi wzrokiem od Boga do siebie i od siebie do Boga. Jednak, aby móc zamknąć oczy na świat, mistyk nie mógł zwyczajnie zaprzeczyć jego istnieniu – tego nie da się zrobić, bo świat istnieje, zatem dokonał wyparcia świata ze świadomości²⁵.

²⁰ Tamże, s. 330.

²¹ Tamże, s. 301.

²² Tamże, s. 338.

²³ Tamże, s. 339.

²⁴ Tamże, s. 340.

²⁵ Tamże, s. 341.

Kiedy zatem możliwe jest całkowite otwarcie się, wyjście z własnej Sobości? Otóż, człowiek musi przemówić z głębi swej istoty, czyli Sobości, przemówić w mowie, a nie w jej pozorze. Marsz ku wyzwoleniu się Sobości zatrzymał mistyk, który w świecie nie jest nawet w połowie człowiekiem: „Jest on jedynie naczyniem swego przeżytego zachwycenia”²⁶. Mowa mistyka kwalifikuje się jako odpowiedź, ale nie słowo, zaś jego życie sprowadza się do oczekiwania, a nie do wędrówki. „A tylko człowiek, u którego odpowiedź przemieniłaby się w słowo, oczekiwanie na Boga w wędrówkę przed Bogiem, tylko taki człowiek byłby rzeczywistym, pełnym człowiekiem”²⁷. I taką pełnię człowieczeństwa reprezentuje postać świętego. On potrafi otworzyć się na całego człowieka, jest widzialny i słyszalny, posiada dar mowy.

Rosenzweig pyta, czy możemy znaleźć ludzki odpowiednik miłości?²⁸. I tak, i nie. Nie ma bowiem między ludzką i Bożą miłością symetrii/odpowiedniości. To, co je zrównuje, to gwałtowność, z jaką wybucha, lecz za miłością człowieczą nie stoi żaden los, tylko charakter (*Daimonion*), „własna natura człowieka”²⁹. „Miłość Boża naznaczona jest losem, gdyż Bóg nie może niczego innego, niż kochać [...]”³⁰. Owej Bożej sile nie odpowiada wydobywająca się z człowieka potęga o tej samej mocy. Może to być jedynie siła sterowana aktem woli, żarliwa i każdorazowo odradzająca się, zawsze, gdy otrzyma odpowiedni impuls. Czym więc jest ta siła wylaniająca się z głębi duszy, wciąż na nowo wybuchająca, którą unosi wola? Odpowiedź Rosenzweiga brzmi: „Nie może ona być niczym więcej niż miłością ku bliźniemu”³¹. Istota ludzka dopiero wówczas „[...] może się wyrazić w czynie miłości, jeśli wpierv stała się przebudzoną przez Boga duszą. Tylko miłość Boga do duszy sprawia, że jej czyn miłości jest czymś więcej niż zwykłym czynem, to znaczy spełnieniem przykazania miłości”³². Miłość do Boga nie inaczej znajduje swe ujście, jak tylko w czynach miłości, które nakierowane są ku bliźniemu i to jego poszukują; winna powoli wypływać z człowieka, a nie w „jednym skoku” osiągnąć poszukiwany przedmiot, gdyż może się

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 341-342.

²⁸ Tamże, s. 347.

²⁹ Tamże, s. 346.

³⁰ Tamże, s. 348.

³¹ Tamże, s. 349.

³² Tamże.

zdarzyć tak, że skoczek źle obliczy odległość i przeskoczy cel³³. Czyn miłości nie posiada określonego celu, nie może być warunkowany przeszłością ani nie może spoglądać w przyszłość. „Musi być czynem całkowicie zatraconym w chwili”³⁴. Wypływa zatem spontanicznie z duszy i wyraża się w potrzebie serca, a nie w poczuciu obowiązku i posłuszeństwa³⁵; to od nowa powtarzany gest bezinteresownego zaangażowania, całkowicie nieuwarunkowany i nieukierunkowany. Inaczej będzie on czynem nakierowanym na określony/upatrzonny cel, być może taki, do którego nasze serce w jakiś sposób się skłania/lgnie, a przecież prawdziwie wolny czyn miłości nie może wybierać sobie obiektu admiracji, lecz na mocy wiary oddaje się każdej istocie ludzkiej bezwarunkowo.

Zdaniem autora *Gwiazdy zbawienia*, życia nie można wyprowadzić z istnienia, ponieważ jest ono tylko „widzialnym znakiem pojęcia życia”. Życie rozprzestrzenia swe panowanie poza granice natury organicznej, wchodząc na obszar kultury³⁶. Życie oznacza „[...] kształtującą siebie od wewnątrz i dlatego koniecznie trwałą postać”. Istnienie nie kształtuje siebie od wewnątrz, nie jest procesem, nie podlega zmianie; jest pewną stałą, której określone kwantum przypisywane jest poszczególnym bytom wprost proporcjonalnie do ich istoty. Natomiast żywe życie niewątpliwie zaburza obraz preferowany przez „specjalistów od elegancji bytu”³⁷. Zwierzęta i rośliny oraz wszelkie inne organizmy, skoro raz już zaistnieją, pragną utrzymać siebie przy życiu w oporze wobec wszelkich sił chcących powstrzymać pochod życia. „Życie stawia opór, to znaczy przeciwstawia się śmierci”³⁸. Istnienie jest czymś, co stoi wobec poznania,

³³ Tamże, s. 349-350 oraz 428-430.

³⁴ Tamże, s. 351.

³⁵ Czyn, który byłby posłuszeństwem wobec raz ustanowionego prawa, odnajdujemy w islamie. W świecie nowożytnym możemy wskazać jego odpowiednik i zastosowanie między innymi w etyce Kanta i jego następców. Por. tamże, s. 354.

³⁶ Jak wiemy, według Arystotelesa, tylko bytom naturalnym, a więc takim, które posiadają *physis*/zasadę ruchu i spoczynku w sobie, przysługuje kategoria substancji. W sensie ścisłym *ousia*/substancję najpełniej reprezentuje *synolon*, czyli złożenie z materii i formy. Takimi są poszczególne rośliny, zwierzęta i ludzie. Są to byty zmysłowo poznawalne, istniejące realnie. Dla Stagyryty coś, co było substancją istniało realnie i on sam istnienia od istoty nie oddzielał, a nawet więcej – starożytni nie znali kategorii istnienia. Dopiero Tomasz z Akwinu, a po nim filozofia neotomistyczna zbudowała całą metafizykę w oparciu o tę kategorię.

³⁷ Por. M. Bieńczyk, *Książka twarzy*, Warszawa 2012, s. 82.

³⁸ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 362.

jest przedmiotem poznania, natomiast życie stoi wobec śmierci. W tym pierwszym przypadku chodzi o poznanie zmian na poziomie istnienia mającego chwilowy charakter, wszak poszczególne jednostki istnieją przez określony czas; w drugim – o poznanie sposobu podtrzymania życia. Rosenzweig nie pragnie odsłonięcia trwałych „ognisk życia w świecie”, lecz chodzi mu o odnalezienie podstawy jego trwałości. Mówi: „Szukaliśmy nieskończonego trwania, które podbudowuje się pod zawsze chwilowym istnieniem, które mogłoby leżeć mu u podstaw, a więc substancji świata pod zjawiskami jego istnienia. Szukaliśmy niezależnej nieskończoności, a znaleźliśmy różnorodną skończoność, nieokreśloną wielość”³⁹. Zatrzymajmy się w tym miejscu na chwilę i spróbujmy nieco rozjaśnić mroki owej sprzeczności. Ciągłość życia jako nieskończoność trwania jest zagwarantowana i podtrzymywana przez ową sztafetę życia, przekazywanego z jednego pokolenia na drugie. Boża iskra w akcie Stworzenia, rozniecona nagle w przeszłości, zainicjowała wieczne koło życia, z którego ani jedna kropla owej energii życia/twórczego pędu nie została zatracona. Niezależna nieskończoność/nieskończone trwanie multiplikuje się w pojedynczych egzemplarzach/istotach „różnorodnej skończoności”, „nieokreślonej wielości”. To, co skończone, uzyskuje swe trwanie w oporze stawianym śmierci. Śmierć występuje tu jako organ ujawniający sens życia. W oporze stawianym śmierci życie zyskuje swą niepowtarzalną treść, staje się, nabrzmiewa własnym sensem, indywidualną historią. Z drugiej strony, własna śmierć jest początkiem życia nie-własnego. Z ostatnim tchnieniem włączamy je w nieskończony krąg życia, z którego zostanie zapoczątkowane nowe egzemplaryczne życie o skończonym istnieniu i tak bez końca. Jednak owo „powtórzenie” nowego początku w kolejnym jednostkowym życiu spogląda ufnie w przyszłość. „Nieskończone trwanie” zapewniają „skończone istnienia” idące w pochodzie życia, lecz zawsze ku rozwojowi spotencjalizowanych w żywych istotach twórczych możliwości. Dzięki nim realizują się nieskończone możliwości młodości. Hans Georg Gadamer tak oto pisze o niej: „Młody człowiek pozostaje w niepewności, lecz jednocześnie czuje się zachęcony i zobligowany do tego, by spełnić się w tych możliwościach, które są przed nim”⁴⁰.

W *Albo-albo* Sorena Kierkegaarda pojawia się jedna z najbardziej fundamentalnych dla jego myśli kategoria – „powtórzenie”, której wyżej użyłam. Piśze tam, że małżeństwo trwa, jest otwartą możliwością, dzięki ciąglemu odmładzaniu” owej pierwszej miłości, wspomnienia pierwszego poruszenia

³⁹ Tamże.

⁴⁰ H.G. Gadamer, *Początek filozofii*, tłum. J. Gajda-Krynica, Warszawa 2008, s. 26.

serca, na bazie którego młodzi ludzie postanowili zbudować swój związek⁴¹. Owe nieustanne ponawiane powtórzenia są podejmowaniem nowych początków, dających nowe możliwości przechodzenia kolejnych stadiów rozwojowych. Czy życie *in toto* multiplikowane w kolejnych pokoleniowych odsłonach/pojedynczych egzystencjach nie jest takim powtórzeniem? Czy nieskończoność i wieczność nie można by wyrazić w powtórzeniu? Czy ta pierwsza miłość wyrażona przez Boga w pierwotnym akcie stworzenia nie jest owym czynem miłości powtarzającym i odnawiającym związek Boga i stworzeń w każdej nowo narodzonej żywności? Za sprawą powtórzenia pierwotnej decyzji Boga wieczyste trwanie życia ma swą ciągłość, a poszczególne jednostkowe egzystencje własną historię do opowiedzenia.

Czy Rosenzweig nie apeluje tu o zmianę sposobu widzenia życia, którą nakreśliłam, gdy mówi: „[...] to czego tutaj szukamy nie jest już czymś obecnym, lecz jedynie czymś, co dopiero nadchodzi. Szukamy nieskończonego życia a znajdujemy skończone. Życie skończone, które odnajdujemy, jest więc jedynie jeszcze nie skończone. Świat musi całkowicie stać się żywy”⁴². Nieskończoność odnajdziemy, jeśli spojrzymy na życie w świecie jak na pełnię, nieprzerwany ciąg aktów życia, stwórczej miłości. Gdy ograniczymy się do przesuwania wzrokiem od punktu do punktu, od chwili do chwili, skupieni w egotycznej miłości własnej i własnego potomstwa, stojąc zamknięci na miłość Boga i bliźniego oraz wolne czyny miłości, będziemy w bojaźni i drzeniu wypatrywać własnej śmierci, a przecież – jak pisze Vladimir Jankélévitch w swoim *La mort* – starzec, który ma jeszcze przed sobą trzy sekundy życia jest od śmierci tak odległy, jak nowo narodzony. Każda chwila życia pozostaje po stronie życia. Śmierć jest nieobecna, dopóki nie wydamy ostatniego tchnienia. I on widzi nadzieję w miłości, która jest obietnicą przyszłości⁴³. Nie wydaje się również, aby dar życia Bóg mógł dać jedynie dwojgu ludziom: Adamowi i Ewie. Bóg nie mógł zamknąć życia w granicach Ogrodu Edeńskiego. Musiał złożyć go w imię niczym nieuwarunkowanej miłości do stworzeń. Inny scenariusz oznaczałby zamknięcie życia na początek, na młodość i twórczość, na miłość do ludzkości. A Bóg, czy byłby wówczas Bogiem? Czy nie byłby „jak miedź brzęcząca, albo cymbał brzęmiący”⁴⁴, bo jeśli miłości by nie miał, byłby niczym... „Gdyby Bóg nie był miłością, to nie byłoby ani małego jeziora, ani

⁴¹ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, tłum. K. Toeplitz, t.2, Warszawa 2010, s. 13, 47-48, 55-56.

⁴² F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, dz. cyt., s. 362.

⁴³ T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. I, Kraków 2009, s. 534.

⁴⁴ 1 Kor 13, 1. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Poznań 2000.

także ludzkiej miłości⁴⁵. Miłość – zespalając to, co wieczne z tym, co skończone – niweluje absurd istnienia. Żywe istnienie, tj. trwanie odnawia się w powtórzeniu licznych pojedynczych egzystencji. Miłość stanowi pobudkę dla twórczego pędu życia, które jest wieczne w swym ponawianym powtórzeniu aktu stworzenia. Miłość, jeśli tylko człowiek w sobie ją odkryje, co łatwym nie jest, bo źródło tej miłości tkwi głęboko we wnętrzu człowieka i nieustannie odsuwa się w „skrytość”, tak iż źródła początku ujrzeć nie podobna, a jedynie sam wypływ jej fali⁴⁶, otóż miłość ta oswoja pierwotny lęk przed śmiercią, bo „mocna jest jak śmierć”. Dlatego jest to „największym bólem cierpienia i jednocześnie czymś najbardziej zgubnym, gdy ktoś zamiast cieszyć się miłością w jej odsłonięciach, będzie cieszył się gruntownie ją badając, to znaczy, unicestwiał ją”⁴⁷.

Lecz „świat jeszcze nie jest gotowy”, społeczeństwa jeszcze nie stanęły w obliczu pełni, twarzą w twarz ze swym spełnieniem – ludzkością. „Tylko z nieustannie odnawianej pełni wzrasta życie trwające w ciszy, przekazujące swą postać z przeszłości w przyszłość. To nie martwy byt, wytworzony z ogólnego zgodnego z myśleniem prawa, tylko plastyczny kosmos w swej całkowicie różnobarwnej faktyczności może zamienić się w Królestwo”⁴⁸. Nie ma dla życia innej drogi prócz tej, by „wzrastać z wewnętrzną koniecznością”; świat nie został stworzony raz i na zawsze jako domknięta całość, lecz z intencją dopełnienia go. Dla Bergsona tym, co miałyby sfinalizować ewolucję, była ludzkość. Projekt utopijny?

2. Dwa źródła moralności i religii – mistyczna wizja społeczeństwa otwartego jako postulat Miłości

Dzieło, jakim są *Dwa źródła moralności i religii*, ukazało się w roku 1932, jako ostatnia z książek Bergsona. W niej dopowiada wyrażone wcześniej poglądy na temat religii i Boga – dwóch motywów, jakie w ostatnich latach życia ostatecznie zawładnęły jego myślami.

Mistyk to istota niemalże fantazyjna, pisze francuski filozof, boska, żyjąca życiem ludzkim, jednakże nasycenie żywym życiem przekracza wszelkie normy właściwe zwykłemu śmiertelnikowi. On pozostawia za sobą ludzi i bogów, do-

⁴⁵ S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, dz. cyt., s. 31.

⁴⁶ Tamże, s. 30.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 363.

konując niejako „skoku poza naturę” podobnego do tego, jaki można przypisać religii dynamicznej⁴⁹. 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 nasłuchiwaniu skupia się w sobie i oto dostrzega tego, którego istnienie niejasno przeczuwała. Jako pokrewna naturze Boga i wzywana przez Niego, wyrwa 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, zapomniała o nim i teraz odnalazła je. Do tej pory uczucie wyobcowania, tymczasowości aktualnego adresu zamieszkania towarzyszyło jej, jednak jako echo nieświadomych pragnień. Teraz jest u siebie, u źródła, w domu rodzinnym, więc wyrwa się z ciała, nie bacząc na, opór jaki ono stawia⁵⁰. Radość duszy z obecności Boga jest ogromna, dokonuje się zjednoczenie absolutne, niemniej władza woliwna pozostaje w łączności ze światem zewnętrznym. To z niej i dzięki niej dokona się działanie, czyn wolny. Według Bergsona, mistycyzm zredukowany do aktów kontemplacyjno-ekstatycznych jest niepełny, co zauważyć można i w innych religiach⁵¹. „[...] od tej pory dusza korzysta jakby z nadmiaru życia. Jest to ogromny pęd”⁵², tak iż nawet, gdyby była krucha i słaba, to działa z siłą i bez uległości.

Wizje opuszczają mistyka w stadium drugim. Pełni on rolę *adiutores Dei* i jako taki staje się „[...] bierny względem Boga, lecz aktywny względem innych ludzi”⁵³. Czuje przemożną potrzebę działania i aktywności na polu ewangelizacji⁵⁴. To, kim jest i co czyni, wypływa w 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”⁵⁵.

⁴⁹ H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 1993, s. 218.

⁵⁰ Tamże, s. 225.

⁵¹ Tamże, s. 226.

⁵² Tamże, s. 227.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 228.

⁵⁵ Tamże, s. 229.

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”⁵⁶. 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 częściowo, samodzielnie ukonstytuowania się. Kierunek miłości jest kierunkiem *élan vital*, jest samym pędem życiowym objawionym jedynie mistykom, „[...] którzy chcieliby naznaczyć nim całą ludzkość i wcielając sprzeciw w życie, przemienić rzecz stworzoną, jaką jest gatunek – w stwórczy wysiłek, uczynić ruch z tego, co jest z samej definicji przystankiem”⁵⁷. Zatem mistycy, to pomocnicy Boga, pragnący przy pomocy narzędzia jakim jest miłość – Boskie tchnienie życia – ukończyć twórcze dzieło: ludzkość. Gatunek, który był jedynie „przystankiem” niech dołączy do innych wymarłych linii pojawiających się na drodze ewolucji życia.

Bergson zdaje sobie sprawę z trudności, jakie napotkać mogą ci, którzy chcieliby podjąć się budowy społeczeństwa przyszłości oraz religii otwartej. Pyta, czy taki projekt może się udać? Otóż, przemiana społeczeństw klasycznie skonstruowanych w ludzkość, będącą ostatecznym celem Boskiego planu ewolucji, mogłaby się dokonać za sprawą niespiesznego dawkowania ognia mistycznej miłości, który jednak 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 – żywi się tym, co żywe. W wysiłku tym towarzyszy mu rozum. Jak zatem możliwe jest, aby „[...] w tych warunkach uwaga ludzkości, ze swej istoty skupiona na ziemi mogłaby zwrócić się ku niebu?”⁵⁸. Według Bergsona, umożliwić by to mógł postęp cywilizacyjny związany z rozwojem mechaniki, choć jest to kierunek niebezpieczny, ponieważ 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,

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 230.

często w celu, aby ją – mistykę – zwalczać. Jednakże w okresie wyczekiwania będzie powoli, niespiesznie, metodą drobnych ruchów, aplikować mistyczne idee tej niewielkiej liczbie osób uprzywilejowanych, pragnących tworzyć wspólnotę zbudowaną na duchu. Tego rodzaju społeczności będą się multiplikować za sprawą wybranych jednostek. „W ten sposób byłby przechowywany i kontynuowany pęd, aż do dnia, w którym głęboka zmiana warunków materialnych narzuconych ludzkości przez naturę umożliwiłaby radykalną przemianę także strony duchowej”⁵⁹.

Należy podkreślić, że mistik 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”⁶⁰.

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”⁶¹.

W jaki sposób mistyk może dotrzeć do metafizycznej zasady miłości? Idąc za tokiem myśli Bergsona, energię przenikającą materię określimy jako 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 stopień⁶².

⁵⁹ Tamże, s. 231.

⁶⁰ Tamże, s. 231-232.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, s. 243.

Zorientowana na powodzenie rozwoju gatunkowego, nie znalazła 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”⁶³.

Zatem naturę Boga ujmować możemy bezpośrednio za pośrednictwem „oczu duszy”. Jego pozytywną naturę Bergson wyraził w formule: „Bóg jest miłością i jest przedmiotem miłości”⁶⁴. Uczucie to nie pochodzi od Stwórcy, z tej racji, że jest nim On sam. W tym sformułowaniu nie wyraża się, jak to określa francuski filozof, „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: 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”⁶⁵. Zdaniem Bergsona, miłość jako działanie jest nakierowana na przedmiot: „Bóg nas potrzebuje, tak jak my potrzebujemy Boga”⁶⁶. Potrzebuje do miłowania. Bóg „stwarza stwórców, by korzystać z pomocy bytów godnych jego miłości”⁶⁷. Teza ta byłaby nie do przyjęcia, gdyby chodziło jedynie o mieszkańców Ziemi, jednak 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”⁶⁸. Wszechświat stanowi widzialne dzieło zmysłowo niepoznawalnej miłości. Stwórcza emocja znajduje

⁶³ Tamże, s. 244.

⁶⁴ Tamże, s. 246.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże, s. 248.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże, s. 249.

swe dopełnienie w stworzeniu oraz w materii, bez której życie byłoby niemożliwe.

Wyraźnie widzimy, że rola mistyka sprowadza się, w obrębie religii, 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.

W części pierwszej artykułu uwypukliłam rolę, jaką pełniła miłość jako zasada metafizyczna w filozofii Rosenzweiga. Teraz chcę, aby za sprawą myśli Bergsona idea ta jeszcze mocniej wybrzmiała i bardziej zdecydowanie: jako propozycja uznania miłości za zasadę powstania świata natury i społeczności ludzkich. W pierwszej z ról miłość wciela się w zasadę metafizyczną, zasadę powstawania życia *in toto*, w drugiej – jako regulator życia społeczności ludzkich. W swym pierwszym wcieleniu wyrażona została miłość Boga do człowieka, natomiast w tym drugim – miłość człowieka do Boga. Boża miłość i jej metafizyczny charakter objawia się poprzez stworzenie/dar istnienia otrzymany na mocy ukochania człowieka i innych istot poddanych Bogu; my zaś – ludzkość – oddajemy Stwórcy miłość poprzez (dobro)wolne czyny miłości bliźniego. Przyjmuje wówczas, owa miłość, wymiar etyczny. Wszelka miłość wsparta jest na relacji, o czym mówili już dialogicy. Miłość, według nich, jest tym, co się wydarza między „ja” i „ty” oraz Bogiem. Miłość nie znajduje się we mnie lub w tobie, ale jest pomiędzy nami, pomiędzy nami się wydarza. To, co się wydarza między nami, jest tym, co łączy i dzieli, podobnie jak spójnik „i” w wyrażeniu „ja i ty”: „Jest ono zwornikiem piwnicznego sklepienia, na którym wzniesiony jest gmach *logos*, rozumu mowy”⁶⁹. Martin Buber, mówiąc o zasadzie dialogicznej, wspomina metaforę mostu, który łączy brzegi, ale ich nie niweluje. Wydarzeniem jest również spotkanie konstytuowane za sprawą mowy, wyrazem tego spotkania jest właśnie między innymi miłość⁷⁰.

⁶⁹ Por. F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 94.

⁷⁰ Por. T. Gadacz, *Historia filozofii...*, dz. cyt., t. 2, s. 507-508.

Relacja to przede wszystkim domena bycia. Miłość, gniew, zazdrość, nawiść, dobro, zło, piękno, prawda itp. obowiązują w świecie osobowych relacji, są kategoriami właściwymi dla egzystencji. Świat natury nie zna kategorii dobra i zła, jest poza dobrem i złem, chyba że osobowy umysł narzuci ową siatkę pojęć na rzeczywistość, jednak ona sama, natura, pozostanie obojętna wobec nich; etyka jest domeną społeczności ludzkich. Rośnie zatem niewspółmierność i nieprzystawalność między Bytem i Byciem, istnieniem a egzystencją. Czy jednak nie moglibyśmy przyjąć, że zarówno Bytem jak i Byciem rządzi ta sama zasada, na którą wskazywali Rosenzweig i Bergson – Miłość? Czy moglibyśmy wyobrazić sobie i przyjąć, że miłość w kontekście stworzenia/natury wyraża się w miłości Boga do Stworzeń poprzez akt stwórczy nieograniczony niczym, szeroki, kosmiczny i pozaegzystencjalny, czyli nieodnoszący się do bycia pojedynczego, jednej istności, ale do życia w całości, jednoczącego w sobie wszystkie istnienia i żywizny, jako wieczne, nieprzerwane trwanie? Takie rozumienie miłości obejmowałby ludzi, jako należących do świata naturalnego z jednej strony i przekraczających go z drugiej. Przekracza zaś człowiek naturę między innymi przez zdolność do odwzajemnienia tej miłości, jaką Bóg darzy stworzenie. Przykazanie miłości Boga domaga się miłości niewsobnej, nieegotycznej, lecz powszechnej, totalnej miłości do stworzenia/życia, którą człowiek nie inaczej może zrealizować, jak tylko poprzez przykazanie miłości bliźniego. Ma ona charakter etyczny, towarzyszy życiu jednostek i społeczeństw, to wymóg życia moralnego.

Oto jak metafizyczna zasada miłości aktualizuje świat poprzez Stworzenie, natomiast w aspekcie etycznym urzeczywistnia egzystencję poprzez Objawienie i Zbawienie. Metafizyka zbudowana na fundamencie miłości, jako zasadzie tożsamości na poziomie życia gatunkowego, różnicującej poszczególne istnienia, nie jest już martwą i nieruchomą filozofią wszystkiego, lecz filozofią życia Świata, Boga i Człowieka. Czyżby dzięki niej mogła spełnić się platońska wizja dialektyki wstępowania, w której stopniowo wielość skupia się w jedności, dochodząc aż do idei najwyższej oraz dialektyki zstępowania ku światu zjawiskowemu w kierunku odwrotnym? Dobro, które za sprawą miłości dzieje się, pozostaje na ziemi, a nie w świecie idei, poza jaskinią. Bóg pojawia się wśród ludzi, twierdzi Lévinas, gdy bliźni przychodzi mi na myśl. Bóg przestaje być obojętny, pojawia się wśród nas w perspektywie miłości, a nie dobra. Dobro stanowi jedynie konsekwencję miłości, ponieważ samo z siebie nie zaistnieje; dopiero z powództwa miłość może się stać⁷¹.

⁷¹ Por. E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s.12.

Pamiętamy, iż już w myśli Arystotelesa pojawiła się zasada miłości jako warunek konieczny, choć niewystarczający, do urzeczywistnienia dobra własnego poszczególnych bytów, jak i całego świata podksiężycowego i nadksiężycowego. On zaś, Bóg – nieporuszony, obojętny i jedyny suweren – nie wiedział nic o istnieniu świata: „Taki bóg myśli, ale nie mówi; jest świadom samego siebie, lecz nie pamięta o świecie”⁷². Wraz z judaizmem pojawił się nieabstrakcyjny Bóg filozofów, nie Nieporuszony Poruszyciel, lecz „do głębi poruszony”, obdarzony wolą i inteligencją oraz *pathos*, osobowy Bóg zjednoczony intymnym węzłem miłości ze światem i stworzeniem⁷³. To owo *pathos* określa Boga jako tego, który zespolił się ze swym ludem i zawarł z nim nierozzerwalne przymierze, zaangażował się emocjonalnie w ów związek. „Pathos nie oznacza idei dobra, lecz żywą troskę; nie jest to niezmienny wzór, lecz otwarte wyzwanie, dynamiczna relacja pomiędzy Bogiem a człowiekiem; nie zwykle uczucie czy bierne doznanie, lecz działanie lub postawa złożona z najrozmaitszych duchowych elementów; nie kontemplacyjna inspekcja świata, lecz żarliwe wezwanie”⁷⁴. Zdaniem Bergsona, chrześcijaństwo stanowiło głęboką transformację judaizmu, który był religią narodową; to pierwsze miało możliwości i aspiracje stania się religią uniwersalną. Boga Izraela, sądzącego surowo i sprawiedliwie a jednocześnie dbającego o własny naród, jeśli tylko ten będzie posłuszny Jego woli, zastąpił Bóg miłości, kierujący swe uczucie do całej ludzkości. To z tego powodu Bergson wstrzymuje się przed uznaniem proroków żydowskich za mistyków starożytności: „Jahwe był zbyt srogim sędzią, pomiędzy Izraelem a jego Bogiem nie było dość intymności, aby judaizm mógł stać się mistycyzmem odpowiadającym naszej definicji”⁷⁵. Jednak Heschel wyraźnie mówi o intymnej relacji między Jahwe a narodem wybranym i podkreśla, iż jest to jedna z cech istotnych Bożego *pathos*. Zauważmy, że i Bergson nie sądzi, jakoby żadnej intymności nie było między Bogiem i jego izraelskim narodem, lecz że owa intymność była niewystarczająca, aby mogło dojść do rozlania się judaizmu, który skądinąd miał charakter zamknięty, na pozostałe narody i do jego bezpośredniej transformacji w religię otwartą. Mało tego, francuski filozof przyznaje, że to profetyzm żydowski przygotował drogę chrześcijańskiemu mistycyzmowi. Prorocy posiadali głębokie poczucie sprawiedliwości, której to wprowadzenia w czyn, w konkretne działania, domagali się w imieniu swego

⁷² A. J. Heschel, *Prorocy*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2014, s. 379.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tamże, s. 380.

⁷⁵ H. Bergson, *Dwa źródła...*, dz. cyt., s. 234.

Boga. Zdaniem Bergsona, to właśnie ów duch bojowy oraz nastawienie na działanie jest spuścizną pozostawioną przez proroków izraelskich mistycyzmowi chrześcijańskiemu⁷⁶.

Miłość to zasada ruchu/życia i przyczyna sprawcza istnienia. Życie jako pęd twórczy jest Miłością-Bogiem. Nią przesiąka Stworzenie, dzięki Niej istniejemy, to w Niej rozgrywa się dramat i radość życia aż do dnia śmierci, dzięki której ziarno obumiera, a w jego miejscu wyrasta nowe życie/nowy owoc. Istnienie możliwe jest za sprawą miłości; ona jest jego warunkiem koniecznym. Stanowi pragnienie, siłę, pęd i wolny czyn (urzeczywistniający) wydobywający z nie(bytu). Istnienie nie wyjaśnia wszak swego za(istnienia), owego nieuprawnionego „przeskoku” od nieistnienia do istnienia, podobnie jak nie wiadomo, w jaki sposób, w granicach „języka natury”, dochodzi do przejścia od jego syntaktyki, do jego semantyki(?!)⁷⁷. Bez zasady Miłości nie ma życia, jednak sama Miłość realizuje/aktualizuje w swych wolnych aktach istnienie tylko poprzez życie. Stwarza życie i jednocześnie jest stwarzana. Tak jak w kontekście metafizycznej zasady miłości istniejemy/żyjemy, tak za sprawą jej etycznego wymiaru jesteśmy obecni. Miłość jako zasada bycia *id est* życia, rozumianego jako egzystencja, pozwala na zakorzenienie się w istnieniu. Zgodnie z tym, co Kierkegaard określał mianem pogaństwa, a mianowicie bezpośrednią relację człowieka z Bogiem; relację twarzą w twarz, owego odczucia bezpośredniej obecności Boga – nie mógł pojedynczy wypracować inaczej, jak tylko poprzez zapośredniczającą analogię aktów miłości bliźniego. Powinien kochać żonę właśnie dlatego, że Bóg postawił ją przed nim i połączył ich boskimi więzami, a nie z racji tego, że to on – małżonek – ją wybrał. Miłość preferencji wyklucza miłość bliźniego, którego powinienem kochać dlatego, ponieważ Bóg postawił go na mojej drodze i nie poza tym⁷⁸. W miłości tego rodzaju chodzi o zdolność ogarniania wszystkich stworzeń jednym aktem boskiej miłości. Kochać życie dla niego samego, a nie z powodu jego zdolności do podobania się, czy zaspakajania życiowych potrzeb. Oto w Bogu, którego istotą jest Miłość, jednoczy się byt i bycie, metafizyka i etyka.

Summary: Love in the metaphysical and ethical aspect in the context of Henri Bergson and Franz Rosenzweig thought

⁷⁶ Tamże, s. 235.

⁷⁷ Por. M. Heller, *Filozofia i wszechświat*, Kraków 2006, s. 266-272.

⁷⁸ Por. S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, dz. cyt., s. 63-78.

In the article it was shown how Henri Bergson and Franz Rosenzweig understand love, as a principle, which actualise in the double context: as a metaphysical and ethical principle. Love in its first context actualises as a metaphysical principle, as a principle of originate life *in toto*, in the second it is a regulatory of social life of human beings. In its first context it was expressed as love of God to man, whereas in the second as man's love to God. God's love and its metaphysical character expresses in creation/the gift of existence received in the power of loving the other man, whereas we- humanity- response on God's love in voluntary acts of other's love. Therefore this love has the ethical character as well.

Keywords: H. Bergson, F. Rosenzweig, metaphysical principle, ethical principle, love, God

Maria Urbańska-Bożek – dr., w latach 2007-2011 – sekretarz i redaktor kwartalnika literacko-filozoficznego „Korespondencja z Ojcem”. W latach 2012-2014 – wiceprezes Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego. Autorka kilkudziesięciu artykułów naukowych i popularnonaukowych drukowanych w polskich periodykach filozoficznych i literackich. Współredaktorka (wraz z ks. bp. Marcinem Hintzem) monografii *Aktualność Sorena Kierkegaarda w filozofii, teologii, literaturze – w 200. rocznicę urodzin*, Gdańsk-Sopot 2013 oraz książki, z prof. dr hab. Edwardem Kasperskim, *Polifoniczny świat Kierkegaarda. Księga Honorowa dedykowana Profesorowi Karolowi Toeplitzowi*, Gdańsk 2014.