

ANTONI KAMIŃSKI

## POWOŁANIE CZŁOWIEKA DO NADPRZYRODZONEGO CELU W FILOZOFII DZIAŁANIA MAURICE BLONDELA

Treść: Wstęp; I. Blondelowskie pojęcie działania; II. Rozwój działania w jego dążeniu do celu; III. Hipoteza nadprzyrodzonego celu człowieka; IV. Przydatność filozofii działania dla teologii celu; Zakończenie.

### WSTĘP

Prawda o powołaniu człowieka do nadprzyrodzonego celu jest dogmatem wiary i ściśle biorąc człowiek nie musi wpierv filozoficznie się przygotować, by stać się zdolnym do jej przyjęcia. Gdyby było inaczej, ogromna większość ludzi nie miałaby do niej dostępu z braku właśnie takiego przygotowania. Jednakże znajomość filozofii może okazać się bardzo pożyteczna zwłaszcza przy przekazywaniu tej prawdy, jej zgłębianiu i obronie. Jasno uświadomił sobie to katolicki student Maurice Blondel, kiedy przybył ze spokojnej francuskiej prowincji do École Normale Supérieure w Paryżu. W Dijon, miejscu swego urodzenia, żył w otoczeniu ludzi nie kwestionujących publicznie zasad wiary chrześcijańskiej. Lecz uczelnia w Paryżu w niczym nie przypominała rodzinnego środowiska. Jej dominującą cechą było nie tylko odżegnywanie się od chrześcijaństwa jako doktryny wymagającej uległości rozumowi wobec Objawienia, ale wręcz ignorowanie faktu Bożej interwencji w sprawy ludzkie w osobie Chrystusa. Wielu młodych ludzi zajmujących się problemami życia wewnętrznego uważało, że interesowanie się chrześcijaństwem mającym swe źródło w nadprzyrodzonej interwencji bożej zdyskwalifikuje ich jako filozofów. W École Normale triumfował immanentyzm. Według zasady immanencji nic nie mogło być prawdą liczącą się i możliwą do przyjęcia, jeśli nie odnosiło się do człowieka i w nim nie miało swego źródła.<sup>1</sup> Objawienie jako

<sup>1</sup> M. Blondel, *Le problème de la philosophie catholique*, Paris 1932, s. 31.

coś zewnętrznego — pojmowano je bowiem jako narzucone człowiekowi tyłko od zewnątrz — nie wchodziło w zakres zainteresowań postępowego filozofa. Zasada immanencji była nieodzownym warunkiem uprawiania prawdziwej filozofii.<sup>2</sup> Odejście od niej kojarzyło się w umysłach wielu ludzi z odejściem od racjonalnego spojrzenia na człowieka i zgodności z rozumem tłumaczenia jego historii, tradycji, powinności, problemów. Stąd to przyjęcie religii jako rzeczywistości nadprzyrodzonej uważane było przez wielu za rezygnację z praw rozumu.

W szczególności zaś być chrześcijaninem oznaczało przestać być człowiekiem.<sup>3</sup> By nawiązać dialog z ludźmi o tak nieprzychylnym nastawieniu do chrześcijaństwa Blondel przyjmuje z zasady immanencji to, co zgodnie z ówczesnymi wymaganiami pozwala mu być prawdziwym filozofem, a nie żąda od niego rezygnacji z religijnych przekonań. Filozofowanie rozpoczyna nie od Objawienia, którego udowadnianie nie miałyby wówczas sensu, lecz od człowieka, na którego była zwrócona uwaga filozofów immanentystów. Czy życie ludzkie ma sens, a człowiek swe przeznaczenie? Blondel pragnie wykazać, że nikt nie może się uchylić od tego problemu. Jeżeli człowiek nie będzie chciał o nim myśleć, jego działanie rozstrzygnie go samo. Człowiek bowiem nie może nie działać. Gdyby powstrzymał się od jakiejś decyzji, czynności, chcenia, myślenia, czy przez to powstrzymałby się od działania? Nie. Każdy najmniejszy nawet akt woli jest działaniem; obojętnie, czy jest to akt skłaniający do czynu, czy powstrzymujący od niego.<sup>4</sup> Problem działania rozstrzyga się zarówno chceniem jak i niechceniem.<sup>5</sup> Zatem problem sensu ludzkiego życia jest ściśle związany z problemem działania. Lecz czym jest działanie? Według Blondela problem działania przed nim jeszcze nie został podjęty wprost, tyłko ubocznie. Uważano dotąd — mówi Blondel — że działane tłumaczy się samo przez się. Lecz tak nie jest, a trudno mówić o sensie i ostatecznym celu ludzkiego życia, gdy się nie wie, czym jest działanie, które ten cel urzeczywistnia. Problemowi działania poświęcił Blondel wiele lat. Dokonał głębokich przemyśleń, poznał wiele systemów filozoficznych począwszy od Platona

<sup>2</sup> Y. de Montcheuil, *Maurice Blondel — Pages religieuses*, Paris 1945, s. 29.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> M. Blondel, *L'Action*, Paris 1963, t. II, s. 167.

<sup>5</sup> Tamże, s. 47.

i Arystotelesa aż do Kanta, Hegla, Comte'a. Kiedy napisał pracę doktorską o działaniu, spotkał się z zarzutem z dwóch skrajnie różnych stanowisk. Najpierw ateści, koledzy z uniwersytetu, zarzucali mu nieuczciwość, jakiej dopatrywali się w tym, że jego wnioski są chrześcijańskie i że wskutek tego rozum zostaje pozbawiony swych praw przez wtargnięcie religii objawionej w dziedzinę, gdzie jedynie on powinien dominować.<sup>6</sup> Później katolicy niekiedy krytykowali go za racjonalizowanie chrześcijaństwa bądź też za tendencje subiektywne, naturalistyczne, fideistyczne. Zaliczono go do modernistów. Jednak z biegiem lat Blondel dał się poznać jako szczerzy wyznawca ortodoksyjnej nauki Kościoła.<sup>7</sup> A choć do dziś niektórzy nie zmienili swego pierwotnego wyobrażenia o nim,<sup>8</sup> przecież już papież Pius XII uznał jego zasługi, zwłaszcza w odnawiającej się teologii francuskiego obszaru językowego. Znany jest wpływ Blondela na jednego z najgłośniejszych uczonych katolickich ostatniej doby, Piotra Teilharda de Chardin. Dwadzieścia lat młodszy od Blondela Teilhard pisał swe pierwsze prace w czasie, kiedy filozofia działania była głośna nie tylko we Francji. Znał Blondela i podejmował z nim wymianę myśli.<sup>9</sup> Zgodnie z duchem blondelowskiej filozofii działania pisze także znany teolog i ekspert ostatniego Soboru Henri de Lubac. Inspiracja blondelowska niewątpliwie jest obecna w teologii. W fundamentalnej dla całej teologii refleksji nad pytaniem o historyczność Objawienia i o wiarę jako osobistą odpowiedź na Objawienie raz po raz napotyka się motywy wywodzące się z blondelizmu — mówi Mark Schoof.<sup>10</sup> Lecz — jak dodaje tenże teolog — nie można wskazać palcem konkretnych linii rozwojowych; idee Blondela bowiem działały raczej jako katalizator. Blondel był filozofem. Nazywano go po prostu „filozofem z Aix”, gdzie spędził 53 lata swego życia, w tym 31 lat jako profesor na uniwersytecie. Dziś, gdy już blisko sto lat dzieli nas od jego wejścia na arenę (ur. 1861 r. — zm. 1949), łatwiej jest dostrzec, w jak uderzający sposób jego fundamentalne idee wy-

<sup>6</sup> J. Lacroix, *Życie i twórczość Maurice Blondela*, Warszawa 1970, s. 6.

<sup>7</sup> A. Valensin et Y. de Montcheuil, *Maurice Blondel*, Paris 1934, s. 6—7.

<sup>8</sup> *Wielka encyklopedia powszechna*, PWN, Warszawa 1967, t. II, s. 10.

<sup>9</sup> W. Granat, *Teodycea*, Lublin 1969, s. 267—268.

<sup>10</sup> M. Schoof, *Przełom w teologii katolickiej*, Kraków 1972, s. 58—59.

przedziły późniejszą myśl, a mianowicie egzystencjalizm francuski. Na miejsce *action* — mówi Mark Schoof — można by praktycznie wpisać *existence*, choć Blondel ma na myśli coś innego niż Sartre, gdy pisze: „Substancją człowieka jest działanie, jest on tym, czym się czyni”<sup>11</sup>.

Przechodząc do istoty tematu tego artykułu zapoznamy się teraz z blondelowskim pojęciem działania i jego rozwojem. Następnie zwrócimy uwagę na hipotetyczny cel, do którego działanie zmierza. Wreszcie wysnujemy wnioski o przydatności filozofii działania dla teologii celu.

## I. BLONDELOWSKIE POJĘCIE DZIAŁANIA

Może się wydawać — mówi Blondel — że łatwiej jest zdefiniować działanie niż ruchliwą myśl lub nawet sam byt mający przecież w swej głębi coś z tajemnicy. Tymczasem rzecz nie jest tak prosta. To prawda, że działanie jest faktem oczywistym, niemniej definiowanie go napotyka na niepokonalną trudność. Najogólniej ujmując można by działanie nazwać idealnie pojętym dążeniem, ale zaraz trzeba by dodać, że jest ono także więzią substancjalną bytu.<sup>12</sup> Próbuując inaczej określić jego istotę moglibyśmy powiedzieć, że działanie jest zmianą i zarazem tym, co dokonuje zmiany. Szukając innych określeń albo porównań można by mówić o działaniu jako o czymś, co jest jak impuls i wewnętrzne poruszenie, a równocześnie jak aspiracja, która podnosi i pociąga. Działanie jest u początku stawania się rzeczy, jest w przechodzeniu rzeczy do jej pełni i jest u jej kresu;<sup>13</sup> jest jak ogień buchający widzialnym płomieniem, lecz niedostępny w swym źródle.<sup>14</sup> Gdy próbujemy dotrzeć do istoty działania, skupiamy uwagę na aktywności stworzeń. Analizujemy działanie stworzeń na różnych poziomach ich istnienia albo nawet w całym immanentnym porządku świata. I wtedy nam się zdaje, że działanie w głębi swej istoty jest jakimś ruchem, zmianą, stawaniem się, czymś przejściowym i niedoskonałym. Skłonni jesteśmy badać różne sposoby działania, porównywać je, szukać w nich cech wspólnych, opisywać ich różnice. Niestety taki sposób dociekań — mówi Blondel — nie może doprowadzić nas do poznania isto-

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> M. Blondel, *L'Action*, Paris 1963, t. II, s. 216.

<sup>13</sup> M. Blondel, *L'Action*, Paris 1936, t. I, s. 41.

<sup>14</sup> M. Blondel, *L'Action*, Paris 1963, t. II, s. 129.

ty działania.<sup>15</sup> Chcąc poznać działanie, musimy uchwycić je niejako od wewnątrz. Nie możemy też wszystkim stworzeniom przypisywać takiej samej jego racji. Zachodzi bowiem istotna różnica między działaniem świata materii a działaniem istot rozumnych. W świecie materii, do którego zaliczamy nie tylko martwą naturę, ale także roślinne tropizmy a nawet instynkty zwierząt, nie ma prawdziwej racji działania. Nie znaczy to oczywiście, że cały świat — z wyjątkiem człowieka — można ostatecznie sprowadzić do większej lub mniejszej bierności. Gdyby wszystko na świecie było tylko bezwładem i biernością, albo — jak niektórzy sądzą — czystą niespznecznością, wtedy sama idea bierności jako uległości i podatności na działanie nie mogłaby w nas zaistnieć. Otaczająca nas rzeczywistość nie jest skupiskiem ślepych i biernych elementów, które w pewnej chwili ułożyły się w harmonijną całość. Świat to nie mechanizm, który — jak twierdzi Kartezjusz — wymagał tylko „popchnięcia”, aby wprawić w ruch i podtrzymywać swym początkowym a ciągle trwającym impulsem wszystko, co istnieje, włącznie z życiem biologicznym i instynktami zwierząt. Działania pochodzącego z pierwszego poruszenia nie można sprowadzić do takiego determinizmu, w którym by nie było już miejsca na żadną podatność ani żadną zorganizowaną i organizującą spontaniczność.<sup>16</sup> A jednak nie wszystkim elementom i źródłom aktywności przysługuje pełna nazwa działania. Działanie w pełnym tego słowa znaczeniu zaczyna się dopiero od człowieka. Dopiero człowiek może stanowić przy czynną prawdziwie działającą, choć i jego działanie nie jest jeszcze działaniem czystym. Jakkolwiek bowiem działanie ludzkie przedstawia się nam jako ucieleśnianie się idei, która nabiera zewnętrznej formy oraz mniej lub więcej płodnej skuteczności, przecież, gdy głębiej wnিকamy w jego istotę, zauważamy, że ono istnieje już w swoim rodzeniu się i powstawaniu. Nie tylko bowiem ucieleśnianie się idei, ale sama idea musi mieć swój początek w czymś już istniejącym uprzednio. I tak jest rzeczywiście. U jej podłoża znajduje się złożony i spontaniczny dynamizm, którego źródłem jest nie tylko myśl, ale cała natura z swym bogactwem pierwiastków organizujących i z przenikającą człowieka aktywnością ukształtowaną przez stałą rację ludzkiego bytu.<sup>17</sup> Zanim działanie przejawia się jako świadoma czynność, znajduje się w człowieku

<sup>15</sup> M. Blondel, *L'Action*, Paris 1936, t. I, s. 22.

<sup>16</sup> Tamże, s. 64.

<sup>17</sup> M. Blondel, *L'Action*, Paris 1963, t. II, s. 132.

już w sposób ukryty jako zespół elementów umożliwiających jego przejaw. Wprawdzie te elementy nie są samym działaniem, lecz nie są też czynnikami martwymi i obojętnymi w stosunku do niego. Zawierają bowiem coś z tego, co ukaże się na wyższej płaszczyźnie jako akt świadomego działania. Złożoność ludzkiego działania widać nie tylko w tym, że zawiera ono w sobie czynniki materialne, biologiczne i psychiczne. W działaniu zawarta jest myśl, a ta zakłada istnienie duchowego bodźca. Istnieje też motyw będący syntezą wielu aktywnych elementów powstałych z różnych przyczyn i dążeń.<sup>18</sup> I tak stopniowo przez akty coraz bardziej uchwytnie jasno ukazuje się to, co możemy nazwać powstawaniem idei, która nie jest kresem samej tylko spekulacji, ale jako pochodząca z głębin życia i podstawowych skłonności jest rzeczywistością umożliwiającą zaistnienie świadomego aktu woli, a ten z kolei, wzbogacony przez poszukiwany, idealny przedmiot wnoszący pewne bogactwo natury i płodnej aspiracji, rodzi działanie, które nabiera — by tak powiedzieć — prawa obywatelstwa, nazwy, zdolności rozszerzania się i płodności tworzącej swoją niepowtarzalną historię.<sup>19</sup>

Chociaż działanie ludzkie jest wyższe od aktywności innych stworzeń, przecież i ono jeszcze nie jest pełne. Zawsze jest w nim, oprócz strony czynnej, pewna bierność, od której działający nie może się uwolnić. Nawet w akcie kontemplacji, jako działaniu relatywnie transcendentnym, człowiek zależy od przyczyn znajdujących się w nim lub poza nim, które — choć wzbudzają kontemplacyjny poryw i umożliwiają jego realizację — nie pozwalają się ująć bezpośrednio. Tylko w źródle wszelkiego działania, jakim jest działanie czyste — pisane przez Blondela zawsze z dużej litery: *pur Agir* — nie ma żadnej bierności, żadnej zależności i żadnej niezaktualizowanej możliwości. Niestety tego źródła nie możemy objąć, ale nie jest też konieczne, byśmy brali wiedzę o działaniu wprost z niego.

## II. ROZWÓJ DZIAŁANIA W JEGO DAŻENIU DO CELU

Rozwój działania Blondel przedstawia w dziewięciu etapach.<sup>20</sup> Każdy etap jest kręgiem rozszerzającym się i dającym początek nowemu. Kręgi powiększając się i przenikając wza-

<sup>18</sup> Tamże, s. 140.

<sup>19</sup> Tamże, s. 132—133.

<sup>20</sup> Tamże, s. 179—367.

jemnie ukazują coraz dalsze i wyższe cele jako dominujące w życiu ludzkim. Obejmują coraz powszechniejsze wartości. Uwydatniają też coraz bardziej wielkość człowieka chcącego znaleźć podmiot dorównujący jego najgłębszemu pragnieniu.

## 1. Powstanie działania i jego wpływ na otoczenie

Działanie człowieka nie powstaje nagle i jakby wzięte z nicności. Jego początek jest starannie zaplanowany i przygotowany. Najpierw jest ono zawarte w pewnym stanie organicznym złożonym ze spontanicznych sił i poruszeń. Następnie zjawia się w inicjatywie dającej tym siłom względną transcendencję. Dzieje się to dzięki pragnieniu kierowanemu rozumem i oddziaływaniu przyczyny celowej. Na koniec przejawia się w zdolności panowania nad złożonością elementów tworzących człowieka oraz w możności wyboru. Przez działanie człowiek wpływa na swe otoczenie. Musi oczywiście sam z tym otoczeniem się liczyć i naginać do jego wymogów, niemniej może także je zmieniać, wprowadzać nowe postawy, tworzyć nowe wartości. Działając człowiek odkrywa w rzeczach ich strukturę, prawa, moce, dostępuje ich pożytek. Poznawanie tajemnic świata i podporządkowanie go sobie jest źródłem tak wielkiej satysfakcji, że niektórzy wręcz w niej chcieliby widzieć sens swego istnienia. Lecz zapal działania jest większy. Nie daje się podporządkować temu pragnieniu bez reszty. Działanie nie kończy się na wydzieraniu świata jego tajemnic. Idzie dalej. Ukazuje, że badacz jest większy od rzeczy badanej. Nie pozwala mu w niej się zasklepić i złożyć dla niej w ofierze.

## 2. Tworzenie się osobowości

Działanie nie tylko łączy czynniki materialne i duchowe człowieka, ale także wykształca jego osobowość. Rozwój osobowości dokonuje się w stosunkach z ludźmi. Ażeby jednak człowiek mógł harmonijnie współistnieć i żyć z innymi, musi wpieryw w siebie stworzyć harmonię. Musi opanowywać swe pożądania, skłonności i pasje. Popędami zwierząt kieruje instynkt, ludzkimi — rozum i wola. Działanie ujawnia ukryte siły sprzeciwu. Wyzwała też człowieka ze złudzeń. Człowiek bowiem w wielu wypadkach swoje wyobrażenia i chcenia uważa za czyny dokonane. Rzeczywistość działania wnosi po-

prawki do złudnych mniemań o sobie i swych możliwościach. Działanie jednoczy wszystkie rozbieżne dążności, bo działać znaczy wykonywać akty, a każdy akt jest syntezą łączącą różne elementy w nierozdzielalną całość. Przez działanie duch bierze w posiadanie ciało, a ciało nabiera ducha. W ten sposób tworzy się osobowość doskonaląca się w pracy dla innych i w życiu w łączności z nimi.

### 3. Oddziaływanie międzyosobowe

Chcąc czy nie chcąc człowiek zawsze zaznacza swą indywidualność w swoim środowisku. Wprowadzając porządek czy burząc go, wielając wartości czy je niszcząc, uszczęśliwiając czy doprowadzając do ruiny, człowiek tworzy świadomość wspólnotową i tradycję. Każdy wnosi w świat coś, co bez niego nie mogłoby nigdy zaistnieć; zostawia ślad swej osobowości przez fakt swego istnienia i przez dzieła, które tworzy. Działanie bowiem zawsze rodzi jakieś dzieło, a dzieło poczęte czy dokonane przestaje już być wyłączną własnością swego twórcy; przechodzi na własność wielu i zaczyna żyć swoim własnym bezosobowym życiem. Człowiek nie może zamknąć w sobie swego życia i nie może nakreślić granicy następstwom swoich czynów. Toteż tworząc staje się odpowiedzialny nie tylko za twórczy zamiar, ale też i za następstwa wynikające z faktu podjęcia dzieła i jego urzeczywistnienia. A następstwa te są wirtualnie nieskończone. Mogą powodować nowe skutki i być przyczyną całych lawin wydarzeń. Dzieło człowieka jest nie tylko tworem jego myśli, ale także narzędziem i łącznikiem jedności jak najbardziej rzeczywistej między ludźmi. W nim twórca poznaje siebie, udoskonala się osobowo i współdziała w doskonaleniu osobowości innych.

### 4. Przyjaźń, małżeństwo, rodzina

Doskonalenie osobowości nie kładzie kresu ludzkiemu działaniu. Uświadomiwszy sobie swą siłę i niemoc, ambicję i miłość, człowiek odczuwa potrzebę pomocy istoty podobnej sobie. Całym jestestwem pragnie się oddać drugiej osobie, by zarazem ją całą posiadać dla siebie. Mogłoby się wydawać, że to przemożne pragnienie zawładnięcia drugą osobą jest złudzeniem. Jakże bowiem można całkowicie posiadać kogoś nie będąc w stanie przeniknąć jego ciała, a tym bardziej duszy stanowiącej jeszcze większą tajemnicę? A jednak nic bardziej

zgodnego z naturą ludzką jak to właśnie pragnienie. Serce kieruje się racjami, których rozum zrazu nie pojmuje. Te racje to pragnienie kontrastów i zgodności. Ożywiają one i rozszerzają w nieskończoność wszystkie możliwości dwóch miłujących się istot, które dlatego się rozumieją i wzajemnie się uzupełniają, że zawsze są dla siebie czymś nieprzeniknionym i zdumiewająco nowym. Tworzy się jedność małżeńska. W związku małżeńskim kochający widzi w osobie ukochanej nie tylko to, co poznaje i rozumie. Kocha w niej także tę nieprzeniknioną a nieskończenie płodną rzeczywistość, którą ona zawiera i sobą ujawnia. Miłość małżeńska jednoczy chcenia, ale także łączy w jedno te głębokie i nieprzeniknione pokłady dusz, w których rodzą się akty woli bogate w płodną żywotność. Lecz i zjednoczenie małżeńskie nie zaspokaja najgłębszego pragnienia woli dążącej do swego celu. Zapał, który porrywał do pełni zjednoczenia małżeńskiego, łamie zaczarowany krąg fascynacji. Małżonkowie szukają pełni swej miłości w jej owocu — dziecku. Dziecko staje się ich bogactwem, ale zarazem świadectwem ubóstwa ich miłości, która okazuje się niewystarczająca do pełnego zaspokojenia ich pragnień. Powstaje rodzina, a w niej małżonkowie nie chcą ani nie mogą już być wszystkim dla siebie. Ich miłość się pomnaża, rozciągając się z dwojga na troje.

## 5. Społeczność

Ważnym momentem w historii myśli i serca dziecka jest chwila, kiedy spostrzega ono, że jego rodzina nie jest grupą uprzywilejowaną, wokół której obracają się wszystkie interesy świata, ale że istnieją też inne rodziny mające prawo do własnych pragnień, uczuć, przekonań, życia i miłości. Wtedy następuje wspaniałomyślne otwieranie się serca dla drugich. Dorosłejący człowiek przygotowuje się do głębszego zrozumienia swych przyszłych społecznych obowiązków. Bolesna zrazu może być świadomość rodząca się w młodym człowieku, że nie jest już tylko synem i bratem na łonie miłującej i ochraniającej go rodziny. Lecz otwierająca się przed nim nowa rzeczywistość przynależenia do szerszej społeczności jest normalnym etapem rozwoju jego osobowości. Prędzej bowiem czy później musi zrozumieć, że urodził się nie tylko dla siebie, ale i dla innych. Życie społeczne to nie tylko rozszerzony krąg ogniska domowego. Są w nim elementy historyczne, psychologiczne, moralne i religijne ujawniające celowość swo-

istą i pod pewnymi względami transcendentną do funkcji rodziny. Dzięki rodzinie społeczeństwo wzrasta w liczbę swych członków, lecz podobnie jak w reakcji chemicznej, w której składniki nie ginąc przemieniają się w nowy związek, tak też życie rodzin nie tracąc nic ze swej żywotności przekształca się w serce społeczeństwa znajdując w nim ochronę.

## 6. L u d z k o ś ć

Wszakże interesy i dobro społeczne nie są najwyższym celem człowieka. Nawet to, co mogłoby się wydawać najważniejsze w życiu społeczeństw — miłość własnej ojczyzny — też nie zaspokaja najgłębszych ludzkich pragnień. Ludzkie działanie sięga dalej, kieruje się ku dobru całej ludzkości. Pod wpływem potrzeb i z woli ludzi świadomych swej solidarności duchowej tworzy się społeczność narodów oparta już nie jedynie na interesach ekonomicznych i politycznych, ale także na sprawiedliwości i aktywnej jedności, w której łączą się wzajemnie zobowiązania oraz wymagania metafizyczne i religijne zawarte w ludzkiej naturze. Wymagania te rozwijają człowieka ucząc go miłości do innych narodów bez wyrzekania się patriotyzmu, owszem, pozwalając mu lepiej go cenić i odczuwać jego dobrodziejstwo. Powstaje miłość do innych bez względu na to, czy są oni bliscy czy dalecy, krewni czy obcy. Racją tej miłości jest po prostu to, że są ludźmi. Człowiek pragnie, jeżeli można tak powiedzieć, zespolić się z całą ludzkością i stanowić z nią jedną wolę.

## 7. E t y k a i m o r a l n o ś ć

Lecz i miłość ludzkości nie jest ostateczną doskonałością najgłębszego pragnienia woli. Działanie ludzkie ujawnia potrzebę życia według ideału etycznego. W naturze człowieka istnieje dążność do życia moralnego. Widać to w spontaniczności dążenia do dobra. Tę spontaniczność można by nazwać moralnością naturalną. Pełna jednak moralność jest dopiero tam, gdzie świadome dążenie zmierza do celu wyższego niż bezpośrednia korzyść, gdzie człowiek zdąża do wartości wyższej niż bezpośredni wynik swych pragnień lub proste następstwo swych czynów, choćby one tworzyły historię świata. Tym więc, co w sposób istotny tworzy i określa charakter etyczny ludzkiego czynu jest fakt, że czyn ten nie będąc aktem jak inne, wyraża w wymiarze kosmicznym rzeczywistość

ponadkosmiczną, ideał dążący do ucieleśnienia czegoś, co bez ludzkiego działania nigdy by nie mogło zaistnieć. Moralność czynów zgodnych z najgłębszym pragnieniem woli nie pochodzi z tych naturalnych sił, wśród których rozwija się i wykształca ludzkie doświadczenie. W każdym bowiem człowieku istnieje załączek moralności nie dający się sprowadzić do pożytecznej maksymy, praktycznej recepty czy umiejętności przystosowania się do zmian zachodzących w ludziach, w ludzkich interesach i ambicjach. Załączek ten jest świadectwem wyrastania człowieka ponad siły natury i cele, jakie świat może przedkładać jego woli. Ponad wszelkimi formami etyki naturalistycznej istnieje moralność prawdziwa, to jest taka, która wciela się w świat przez człowieka jako dzieło rzeczywistości przekraczającej wszystkie dane i warunki służące wprawdzie za punkt wyjścia i oparcie, lecz nie mogące się stać prawdziwym i adekwatnym celem ludzkiej myśli, chcenia, działania i całego istnienia. Ten ideał moralny przekraczający wszystkie istniejące dane i warunki nie jest urojeniem. Okazuje się on bowiem czymś nieodzownym w tworzeniu się ludzkiej świadomości obejmującej cały porządek doświadczalny, wiedzę, aktywność i odczucie wolnego chcenia. Człowiek jest nie mniej pewny tej transcendentnej rzeczywistości niż tego co czuje, co spostrzega, co poznaje. Przez ten ideał nie tylko sam staje się uczestnikiem tego, co nieśmiertelne, ale także w tę nieśmiertelność włącza wszystkie niższe formy istnienia, które służyły mu jako warunek w rozwoju jego osobowości moralnej.

## 8. Religia

Lecz i w ideale etycznym wola ludzka nie znajduje kresu swych dążeń. Człowiek czuje potrzebę czegoś więcej niż tylko to, co dotąd poznał i osiągnął. Dochodzi do świadomości, że przedmiot jego pragnień nie może się znajdować wśród rzeczy będących w zasięgu jego sił zdobywczych czy twórczych. Gdyby bowiem pożądanym przedmiotem należał do rzędu dóbr, które można poznać, objąć lub stworzyć, wówczas z chwilą zawładnięcia nim musiałby znaleźć pełne zadowolenie najgłębszego pragnienia woli kładące kres dalszemu dążeniu i działaniu. Lecz tego zaspokojenia woli nie znajduje w żadnej rzeczy poznanej ani sytuacji czy formie życia, w której świadomie uczestniczy. Działanie ludzkie wybiega z kręgu tych spraw. Dokąd? Z pewnością nie w nicłość, której nie ma. Nie

wraca do kręgów niższych, bo w nich nie znajdowało pełni zadowolenia ni kresu. Pozostaje tylko jedna możliwość: rzeczywistość nie znana jeszcze, wyższa nad wszystko, co dotąd znane i osiągnięte. Tu jednak dzieje się rzecz dziwna i paradoksalna. Zdając sobie sprawę, że przedmiot poszukiwany najgłębszym pragnieniem woli, musi być wyższy niż to, co jest w zasięgu ludzkiej mocy, człowiek wcale nie rezygnuje z wysiłku, ażeby właśnie to wyższe i nieosiągalne osiągnąć. Zaczyna się szamotać. Świadomość zdążania do tego, co go przewyższa, rodzi w nim kult tej rzeczywistości niedostępnej, a chęć zdobycia jej mimo wszystko pozostawia go w beznadziejnej nadziei osiągnięcia tego, co nieosiągalne.

### 9. Transcendencja

Historia religii przedstawia człowieka jako byt otwarty na transcendencję. Mówi, że człowiek zawsze posiadał jakąś spontaniczną wiarę we wpływ na jego życie bytu przychodzącego z zewnątrz, a będącego czymś wyższym niż zwykle stworzenie. Byt ten człowiek uważał za bóstwo i oddawał mu cześć religijną. Zawsze i wszędzie poszczególni ludzie i całe narody przejawiały i przejawiają ten spontaniczny zmysł religijny. Nawet ci, którzy nie uznają wiary w bóstwo, a na religię patrzą jak na zabobon, nie mogą ukryć swego afirmowania czegoś więcej, niż tylko porządku widzialnego i rzeczywistości czysto ludzkiej. I tą afirmacją niejako wbrew swej woli zaświadcza, że nawet mimo ateistycznego nastawienia człowiek z natury jest istotą religijną. Człowiek będąc istotą rozumną dąży do życia duchowego przekraczającego czas i przestrzeń. Nie może zatrzymać się na sobie ani zamknąć w granicach immanencji. Filkcyjna izolacja, w której chciałby przebywać, nie odbiera mu nieśmiertelnych pragnień, a sprzeczność między tym, czym by mógł być, a tym, do czego chciałby się ograniczyć, ujawnia i sankcjonuje niezniszczalną wolę ciągłego przekraczania siebie.

## III. HIPOTEZA NADPRZYRODZONEGO CELU CZŁOWIEKA

### 1. Najgłębsze pragnienie woli

Refleksja nad rozwojem ludzkiego działania doprowadza do wniosku, że żaden cel ziemski nie jest w stanie zaspokoić człowieka, a bezpośrednią przyczyną tego niedosytu jest wola,

a ściślej mówiąc jej najgłębsze pragnienie. Blondel przedstawia wolę ludzką w dwóch aspektach. Jeden aspekt to wola zamierzająca (*volonté voulante*). Ten aspekt woli Blondel nazywa także inklinacją fundamentalną, aspiracją wlaną, wolą wyrażającą naturę, wolą w akcie pierwszym, wolą pierwotną, chceniem ukrytym, które poprzez skończone dobra przejściowe przejawia swój rozwój w dążeniu do celu najwyższego. Drugi aspekt woli to jej sprecyzowane i określone dążenie: wola zamierzona (*volonté voulue*).<sup>21</sup> Upraszczaając sprawę tych aspektów, wolę zamierzającą nazywamy najgłębszym pragnieniem woli lub najgłębszym pragnieniem czy też najgłębszym dążeniem, a wolę zamierzoną nazywamy po prostu wolą. Wola człowieka jest integralną częścią ludzkiej natury i ją współtworzy, a najgłębsze jej pragnienie nie jest dodatkiem, tylko źródłem jej wielkości. Ono to sprawia, że wola nie zatrzymuje się na celu świadomie zamierzonym i osiągniętym, lecz — by tak powiedzieć — rozgląda się i chce zdążyć dalej, żeby zaspokoić stale pojawiający się i wzrastający niedosyt.<sup>22</sup> Rozwój ludzkiego działania dowodzi, że człowiek chce dorównać swemu najgłębszemu pragnieniu i że w nim samym — jak mówi J. Lacroix — istnieje nieskończona odległość, którą działanie usiłuje bez przerwy pokonać, lecz nigdy tego całkowicie nie osiąga.<sup>23</sup> W sposób paradoksalny dialektyka działania stwierdza, że nie można dorównać sobie bez przekraczania siebie. Metoda immanencji — mówi J. Lacroix — doprowadza do nieuniknionego żądania transcendencji. A raczej cały wysiłek człowieka dąży do wykazania, że istnieje w nas od początku immanencja transcendencji.

## 2. Transcendencja względna i absolutna czyli nadprzyrodzona

Mówiąc o rozwoju ludzkiego działania od jego początku aż do jego przejawów w kulcie religijnym, transcendentnym, nazwalismy każdy nowy krąg rzeczywistości ziemskiej przedstawiający się jako wyższy w stosunku do poprzednio poznanego, w którym wola szukała zatrzymania i pełnego zadowolenia dla swego najgłębszego pragnienia. I tak na przykład rzeczywistość życia w kręgu społecznym przedstawiała się jako wyż-

<sup>21</sup> Tamże, s. 32.

<sup>22</sup> Tamże, s. 304.

<sup>23</sup> J. Lacroix, dz. cyt., s. 22.

sza od życia jednostki, a miłość do całej ludzkości jawiła się jako transcendentna w stosunku do zazdrosnej miłości jednego narodu. Lecz żadna z tych rzeczywistości poszczególnych kręgów nie zaspakajała ludzkich dążeń. Krąg niższy stawał się odskocznią do wyższego, a ten znowu okazywał się tylko względnie transcendentnym w stosunku do następnego. Człowiek nie zatrzymuje się na tym, co już poznał i posiadał. Nie zadowala się, jak świadczy cała historia, transcendencją względną. Dąży do transcendencji absolutnej, którą w swej religijności nazywa nadprzyrodzoną.<sup>24</sup> Będąc przeswiadczony o jej istnieniu wzywa ją na pomoc, próbuje zawładnąć jej potęgą, usiłuje się z nią zjednoczyć. Lecz wszelka próba zawładnięcia tym, co przekracza ludzkie siły, musi kończyć się porażką. Nie chcąc przyjąć należytej postawy czi wobec bytu nadprzyrodzonego, człowiek doprowadza się do kultu bałwochwalczego i zabobonu. Można jednak zadać sobie pytanie, czy ta niedostępna dla ludzkich sił rzeczywistość nadprzyrodzona nie mogłaby się udzielić człowiekowi sama w bezinteresownym darze swej miłości? Ukierunkowanie człowieka ku transcendencji absolutnej wskazuje na to, że udzielenie się człowiekowi rzeczywistości nadprzyrodzonej byłoby czymś bardzo odpowiednim dla najgłębszego pragnienia ludzkiej natury. Ponadto historia mówi, że ludzie nigdy nie byli pozbawieni nadziei i wiary w możliwość włączenia się w świat wyższych mocy mogących się udzielić stworzeniu. Jakkolwiek niejasne czy błędne byłyby te wierzenia w nadprzyrodzoną rzeczywistość, ku której człowiek zwracał się w rozpaczliwym nieraz wysiłku, przecież stanowią one niezaprzeczalne świadectwo czegoś istotnego w ludzkiej naturze. Tego świadectwa nie może nie dostrzegać i nie brać pod rozwagę żadna filozofia, nawet najbardziej dbała o swą niezależność od wierzeń.<sup>25</sup>

### 3. Hipoteza nadprzyrodzonego celu

Biorąc pod uwagę niemożność wypełnienia najgłębszego pragnienia woli żadnym dobrem stworzonym oraz odpowiedniość daru nadprzyrodzonego dla doskonałego ziszczenia się ludzkich dążeń, a także faktu kultu oddawanego Bogu lub bogom przez ludzi wszystkich czasów — co świadczy o jakimś pragnieniu boskości — Blondel stawia hipotezę, że cel, do którego człowiek dąży, jest nadprzyrodzony. Stawiając tę hipotezę

<sup>24</sup> M. Blondel, *L'Action*, Paris 1963, t. II, s. 375.

<sup>25</sup> Tamże, s. 513—524.

tezę zdaje sobie jednak sprawę z zasadniczej różnicy, jaka musi zachodzić między rzeczywistością wyrażającą się w transcendencji względnej a transcendencji określanej jako absolutna czyli boska.<sup>26</sup> Transcendencja względna przejawiająca się w rozwoju i doskonaleniu się ludzkiej egzystencji zasadza się na doświadczalnie stwierdzonym dynamizmie stanowiącym podłoże wszelkich aktów rozumu i podejmowanych działań. Natomiast transcendencja absolutna działająca w człowieku przez dar nadprzyrodzony, którego istnienie hipotetycznie się zakłada, musiałaby pochodzić już nie z pierwiastka konstytuującego ludzką naturę, ale z bezpośredniego działania bożego i z czystej inicjatywy bożej.<sup>27</sup> Tylko bowiem ta transcendencja — przekraczająca wszystko, co zawiera się we względnie transcendentnych kręgach rzeczywistości ziemskiej — mogłaby stanowić cel człowieka najwyższy i ostateczny, to jest taki, który już by nie mógł służyć za odskocznię do rzeczywistości jeszcze wyższej. Hipoteza nadprzyrodzonego celu pozwala myśli wybiegać w krąg rzeczywistości nie dającej się przeniknąć rozumem, ale nie irracjonalnej, bo stanowiącej jedyne możliwe wyjście z zaułka ludzkich pragnień ku pełnej wolności. Ten hipotetyczny krąg transcendencji boskiej Blondel nazywa egzotycznym. Nazwa ta jest przenośnią mającą uzmysłowić, jak różny jest ten krąg od wszystkiego, co człowiek widzi, słyszy, doświadcza, rozumie. Jest to rzeczywistość inna niż ta, w której człowiek się obraca na tym świecie, rzeczywistość innego „miejsca” i spod innego „nieba” Ta rzeczywistość jest kręgiem najwyższym. Poza nią nic większego już nie ma.<sup>28</sup>

#### IV. PRZYDATNOŚĆ FILOZOFII DZIAŁANIA DLA TEOLOGII CELU

Zadajemy sobie teraz pytanie: jakie usługi może oddać teologii filozofia działania w kwestii ostatecznego celu człowieka?

Odpowiedź możemy streścić w następującej tezie:

Blondelowska filozofia działania może służyć teologii jako przydatne narzędzie w rozumowym uzasadnieniu absolutnej transcendencji człowieka, potrzeby łaski i wewnętrznego związku ludzkich dążeń z nadprzyrodzonym celem.

<sup>26</sup> Tamże, s. 385.

<sup>27</sup> Tamże, s. 372.

<sup>28</sup> Tamże, s. 388.

## 1. Dowód na ludzką transcendencję

Rozumowy dowód na ludzką transcendencję w filozofii działania bierze się z niewystarczalności celów naturalnych. Przykład wykluczania celów ziemskich jako niewystarczających dla ludzi i wskazywanie na transcendencję człowieka dążącego do celu przekraczającego wszelkie rzeczy stworzone znajdujemy także w *Summie* świętego Tomasza z Akwinu,<sup>29</sup> tylko że u Akwinaty — z racji innego zamierzenia — nie jest on tak rozwinięty i wykorzystany, jak u filozofa z Aix. Św. Tomasz zastanawiając się kolejno nad różnymi dobrami doczesnymi, w których człowiek chciałby znaleźć swe szczęście, stwierdza, że żadne z nich nie odpowiada jego wielkości. Jako cele niewystarczające człowiekowi wymienia św. Tomasz bogactwa, zaszczyty, chwałę, władzę, dobra ciała, rozkosze, dobra duszy i — ogólnie — dobra stworzone.<sup>30</sup> Blondel zwraca uwagę na niewystarczalność takich celów, jak rozwój osobowości, miłość małżeńska, poświęcenie się dla społeczności i ludzkości, życie etyczne i praktyki religii naturalnej. W ten sposób Blondel ogarnia całość ludzkiej egzystencji i wszystko, w czym człowiek może upatrywać swe szczęście. Przy każdym z tych dobrodziejstw doczesnych Blondel wykazuje jego niedostateczność w zaspokajaniu ludzkich pragnień. Wprawdzie i św. Tomasz ogarniając wszystkie cele doczesne uzasadnia ich niewystarczalność dla człowieka, ale uzasadnienie Tomaszowe polega na odwołaniu się do zasady niemożności zaspokojenia woli dobrem cząstkowym, Blondel natomiast powołuje się na konkret, jakim jest ludzkie działanie. Zajęcie się konkretem czyni filozofię Blondela szczególnie przydatną współcześnie, kiedy człowiek więcej wierzy doświadczeniu, niż głoszonym przez filozofa zasadom. Uważa za naukowe to, co dowiedziono eksperymentem, a mniej ceni wynik teoretycznych rozważań. Pojęcie działania było przedmiotem rozprawy Blondela — pisze Gilson — ponieważ pragnął rozbudować filozofię „konkretu” Jego wyjściowy sprzeciw skierowany był przeciw filozofii tego, co „abstrakcyjne”<sup>31</sup>. Oryginalny sposób ujmowania istoty działania daje blondelowskiemu argumentowi na rzecz ludzkiej transcendencji swoistą siłę. Nie jest to argument jedynie z intuicji lub tylko z wewnętrznego do-

<sup>29</sup> Thomas Aq.w., *Summa Theologica*, I-a II-ae, q. 2, a. 1—8.

<sup>30</sup> Tamże, a. 8.

<sup>31</sup> E. Gilson, *Historia filozofii współczesnej*, Warszawa 1977, s. 325.

świadczenia. Blondelowska myśl odkrywa transcendencję człowieka badając rozwój jego działania, a nie tylko jego tęsknotę za Bogiem. Dlatego, ściśle biorąc, nie można jej wyniku sprowadzić do tego, co w apologetyce nazywa się argumentem na istnienie Boga z pragnienia szczęścia. Blondelowski argument trzeba raczej zaliczyć do rodzaju rozumowania indukcyjnego, które, opierając się na obserwacji zachowań się ludzi wszystkich czasów, nie znajdujących pełnego zaspokojenia swych dążeń w celach doczesnych, skłania do wniosku o niewystarczalności tych celów i o potrzebie dobra nieskończonego. Prawda o transcendencji człowieka ma fundamentalne znaczenie w teologii. Bez niej niemożliwe jest jakiegokolwiek sensowne mówienie o nadprzyrodzonym przeznaczeniu rozumnych stworzeń. Immanentyzm zamykający człowieka w granicach natury i arbitralnie zaprzeczający możliwości jego przeobstwienia jest nie do przyjęcia w teologii. Przeciwnie zaś, filozofia głosząca możliwość otwarcia się na transcendencję absolutną może być znakomitą pomocą do tego, co w teologii nazywa się szukaniem rozumowego uzasadnienia wiary (*fides quaerens intellectum*).

## 2. Filozofia łaski

Cechą charakterystyczną i istotną, która odróżnia religię judeo-chrześcijańską od innych religii świata, jest uznawanie potrzeby łaski do zbawienia. Kiedy w buddyzmie, hinduizmie, konfucjonizmie, taoizmie a nawet u muzułmanów człowiek liczy na własne siły, w chrześcijaństwie uzależnia się zbawienie od łaski i miłosierdzia bożego.<sup>32</sup> Ten fakt, że poza religią objawioną nie mówi się o konieczności łaski do zbawienia, świadczy wymownie, jak trudno jest człowiekowi poznać boży dar umożliwiający zwyciężenie zła w świecie i wejście w posiadanie nadprzyrodzonego dobra. Jednakże nie da się zaprzeczyć przynajmniej możliwości istnienia łaski. Inną sprawą jest, czy Bóg rzeczywiście swej łaski człowiekowi udziela. Tego nie można stwierdzić bez Objawienia. I Blondel w swej filozofii tego nie udowadnia. Twierdzi natomiast, że istnienie łaski jest nie tylko możliwe, ale bardzo odpowiednie, a nawet hipotetycznie konieczne dla zaspokojenia najgłębszych ludzkich

<sup>32</sup> Z. Zdybicka, *Idea zbawienia w religiach świata*, „Ateneum kapłańskie”, Włocławek 1981, 1—2, s. 51.

dążeń. Podstawą jego rozumowania jest doświadczenie ludzkiego działania. Działanie zdradza, że w człowieku znajduje się głębokie pragnienie, którego nie może zaspokoić żaden cel będący w zasięgu sił ludzkich. Tu rodzi się przypuszczenie, że pragnienie to mogłoby być zaspokojone tylko dobrem przekraczającym wszystko co stworzone. Lecz wobec tego nadprzyrodzonego dobra człowiek jest bezradny: nie może go zdobyć własnymi siłami. I ta niemożność pochodzi nie tylko z braku sił, lecz z samej natury rzeczy. Gdyby bowiem owe nadprzyrodzone dobro pozwalało się osiągnąć ludzką mocą, degradowałoby się do rzędu celów naturalnych, które, jak uczy doświadczenie działania, nie zaspokajają człowieka do tego stopnia, by już niczego więcej nie pragnął. Nasuwa się jednak myśl, że gdyby to upragnione, ponadziemskie dobro samo zechciało się udzielić człowiekowi, wtedy — nie tracąc swej wielkości i mocy satysfakcjonowania człowieka — byłoby dobrem posiadanym przez niego, a zarazem niezależnym od jego wysiłków i zasług. W ten sposób w blondelowskiej filozofii dochodzi się do pojęcia łaski z przesłanek rozumowych, to jest ze stwierdzenia ludzkiej niemocy wobec przypuszczalnego dobra przekraczającego naturę stworzoną i z rozważania możliwości udzielania się tego dobra w bezinteresownym darze. Pojęcie to jest zgodne z tym, co o łasce mówi teologia. Zawiera bowiem istotne elementy łaski: nadprzyrodzoność i darmość.

### 3. Uwewnętrznienie transcendentnego celu

Przygotowując do aktu wiary teologia szczególną uwagę zwraca na zewnętrzne przyczyny konieczności przyjęcia Objawienia. Prowadząc bowiem człowieka do przyjęcia prawdy objawionej zazwyczaj najpierw podaje filozoficzne argumenty na istnienie Boga, omawia boże przymioty i wskazuje na całkowitą zależność od Boga wszystkich stworzeń. Następnie mówi o postawie, jaką człowiek ma przyjąć wobec swego Stwórcy. Postawy tej uczy sam Bóg przez to, że wyznacza sposób, w jaki człowiek ma Go czcić i ubiegać się o Jego łaskę. Wszystko to dzieje się w prawdziwej religii. Lecz na świecie są różne religie. Ażeby nie błędzić, człowiek powinien szukać wśród nich takiej, która ma znamiona boskie. Przy pomocy łaski bożej człowiek znajduje religię objawioną. Poznaje

ją po znakach świadczących o jej boskim pochodzeniu, z których najpewniejszymi są cuda i prorocтва.<sup>33</sup>

Wprowadzenie do przyjęcia wiary w oparciu o taki plan jest logiczne i pod pewnym względem niezastąpione. Człowiek, który ma się zdać na Boga, może, a nawet powinien — zgodnie z swoją rozumną naturą — zadać sobie pytanie, jakie są dowody Jego istnienia? Następnie powinien także się zastanowić, dlaczego ma uznać chrześcijaństwo, a nie inną religię, za objawioną. Bez rozumowych argumentów na istnienie Boga wiara może się stać — w oczach wielu ludzi — czymś dowolnym,<sup>34</sup> a bez znamion prawdziwego Objawienia bożego każda religia może uchodzić za prawdziwą. Metoda przygotowania do aktu wiary polegająca na przedstawieniu racji istnienia Boga w połączeniu z niezwykłymi faktami zewnętrznymi religii objawionej, jakimi są zwłaszcza cuda i prorocтва, jest w teologii nieodzowna. Wiadomo jednak, że dowód rozumowy na istnienie Boga nie wystarczy do pełnego aktu wiary w nadprzyrodzone przeznaczenie człowieka.<sup>35</sup> Można poznać Boga jako pierwszą przyczynę i źródło wszechrzeczy, a wcale nie być przekonanym, że się jest przeznaczonym do uczestnictwa w Jego wewnętrznym życiu. Wiadomo także, iż nawet cuda i prorocтва nie trafiają wielu ludziom do przekonania, jeśli sami nie byli ich świadkami. Dla niejednego człowieka uwierzyć w cud jest tak samo trudne, jak uwierzyć w Objawienie, którego autentyczność ma cud potwierdzać. Trzeba zatem, by przygotowanie do przyjęcia wiary w nadprzyrodzone przeznaczenie człowieka uwzględniało nie tylko fakt istnienia Boga i wiarygodność znaków Jego objawienia się światu, ale także, by rozbudzało potrzebę zainteresowania się transcendentną rzeczywistością jako wewnętrźnie związaną z wymogami ludzkiej duszy. Otóż blondelowska filozofia działania zwraca uwagę na tę stronę przygotowania do aktu wiary. Dowodzi niewystarczalności świata stworzeń dla zaspokojenia ludzkiej głębi.<sup>36</sup> Uświadamia człowiekowi, co jest źródłem jego nieustannego dążenia naprzód w poszukiwaniu zaspokojenia nie dających się stłumić pragnień. Wskazuje na sposób doprowadzenia do równowagi ludzkiego wnętrza i uniknięcia porażki. Mówi o tym, czego człowiek może się spodziewać jako skutku swej aktywności, a co może otrzymać jako

<sup>33</sup> Denzinger, n. 1790, 1812, 1813.

<sup>34</sup> Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1977, s. 63.

<sup>35</sup> H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1956, s. 220.

<sup>36</sup> H. Dumery, *Blondel et la religion*, Paris 1954, s. 52.

dar będący już poza zasięgiem jego czysto ludzkich mocy. Odkrywa przed człowiekiem jego głęboką tajemnicę. Uczy, że zajęcie się światem transcendentencji należy do jego spraw żywotnych, gdyż natura ludzka posiada w sobie gotowość przyjęcia nadprzyrodzonego ubogacenia i wewnętrznie skierowana jest do Boga. Jakkolwiek różnie człowiek sobie Boga wyobraża,<sup>37</sup> zawsze jest On bytem transcendentnym, w którym zawiera się możność wypełnienia przestrzeni tworzącej się między najgłębszym ludzkim pragnieniem a tym, co już dzięki temu pragnieniu człowiek osiągnął. Nikt z ludzi, chcąc być szczerym, nie może twierdzić, że jego działanie dosięgło kresu swego przeznaczenia, znajdując pełne zadowolenie, szczęście nie pragnące większego szczęścia i pokój nie pozwalający na żaden nowy akt chcenia czegokolwiek.<sup>38</sup> Filozofia działania doprowadzając człowieka do uświadomienia sobie tego faktu przygotowuje człowieka od wewnątrz na oczekiwanie bożego daru umożliwiającego realizację jego dążeń.

Droga, którą blondelowska filozofia działania prowadzi do progu wiary w nadprzyrodzone przeznaczenie człowieka, różni się od tej, która na początku stawia problem istnienia Boga i prawdziwości Objawienia. W filozofii działania najpierw mówi się o niewystarczalności całego porządku natury dla zaspokojenia najgłębszego pragnienia woli i rozważa się możliwość nadprzyrodzonego daru. Dopiero potem zwraca się uwagę na chrześcijaństwo, w którym się zapewnia, że zrodzona z refleksji nad ludzkim działaniem idea nadprzyrodzonego daru jest nie tylko uzasadnioną hipotezą, ale że tej idei odpowiada rzeczywistość. Ostatni krok na tej drodze, jakim jest przyjęcie tego daru w wierze lub jego odrzucenie, zależy już tylko od człowieka.<sup>39</sup> Tu zarówno filozofia jak i teologia kończą swe zadanie pozostawiając człowieka sam na sam z tajemnicą Boga.<sup>40</sup>

Uwewnętrznienie transcendentnego celu, o jakim mówi się w blondelowskiej filozofii działania, nie jest zamykaniem tego celu we wnętrzu ludzkiej natury. Człowiek w filozofii Blondela nie ogranicza sobą tego, co nieograniczone, ale cały od wewnątrz i od zewnątrz na to nieograniczone się otwiera. W blondelizmie nie utożsamia się transcendentencji z ekstrynse-

<sup>37</sup> M. Blondel, *L'Action*, Paris 1963, t. II, s. 344.

<sup>38</sup> H. Dumery, dz. cyt., s. 33—34.

<sup>39</sup> Tamże, s. 81.

<sup>40</sup> Por.: *Cześć rozmawiają z Karlem Rahnerem*, „Znak”, Kraków 1970, nr 2—3, s. 363—364.

czynmem. Transcendencja działa nie tylko na człowieka, ale i przez niego od wewnątrz. A że tak się dzieje naprawdę, świadczy o tym ludzkie działanie, które zmusza człowieka do ustawicznego przekraczania siebie. Blondelowska filozofia działania jest apologetyką ukazującą więź między tym, co jest treścią wiary, a tym, co człowiek wie sam o sobie. Na potrzebę takiej apologetyki wskazują między innymi Rahner, Schillebeeckx i Verweyen, według których Objawienie należy przedstawiać w powiązaniu z doświadczeniem człowieka usiłującego poznać samego siebie, gdyż inaczej będzie ono rzeczywistością czysto zewnętrzną, niemal mityczną.<sup>41</sup> Wydaje się, że poza filozofią działania nie ma innej, która by w tak egzystencjalny a zarazem zgodny z Objawieniem sposób uzasadniała, iż człowiek bez Boga nie może się w pełni zrealizować, a Bóg — choć nieskończenie przewyższa człowieka — stanowi ostateczny kres jego dążeń.

#### ZAKOŃCZENIE

Blondelowska filozofia działania posiada zalety, które ją niejako predestynują do świadczenia usług na rzecz wiary. Świadczą one o jej przydatności nie tylko dla zagadnienia ostatecznego celu. Człowiek dzisiejszy skupił się całkowicie na poszukiwaniach naukowo-technicznych. Nie umie wyjść poza obręb myślenia scjentystycznego i przejść na płaszczyznę rozumowania autonomicznej metafizyki.<sup>42</sup> Metoda Blondela, choć jest autentyczną filozofią, może ułatwić dzisiejszemu człowiekowi zrozumienie trudnych zagadnień teologii, gdyż ma dużo wspólnego z metodą używaną w naukach szczegółowych. Bowiem tak jak w tych naukach dochodzi się do poznania źródła jakiegoś zjawiska przez wykluczanie tłumaczeń błędnych lub niewystarczających, tak też w filozofii Blondela poznaje się prawdę, którą podaje Objawienie, przez odrzucanie wszystkiego, co nie daje zadowalających, zgodnych z doświadczeniem ludzkim, wyjaśnień. Blondel krytycznie odnosi się do wszystkiego, co jest sprzeczne z prawdą objawioną. Wie, że w tej samej kwestii nie może być dwóch praw różnych, choć mogą być dwa różne zapatrywania. Jeżeli jakieś zapatrywanie nie zgadza się z Objawieniem, to u podstaw tego zapatrywa-

<sup>41</sup> M. Rusecki, *Zadania apologetyki wobec teologii*, w: *Collectanea theologica*, 1975, fasc. III.

<sup>42</sup> S. Kamiński, *Zagadnienie absolutu w filozofii scjentystycznej*, w: *O Bogu dziś*, Warszawa 1974, s. 118.

nia, a nie w Objawieniu, należy szukać błędu. Etienne Gilson pisze o Blondelu, że jego ulubioną metodą dowodzenia było obalanie stanowisk innych filozofów. To spostrzeżenie Gilsona dotyczy zwłaszcza krytycznej postawy Blondela wobec pojęciowej koncepcji poznania rzeczywistości. Blondel wszakże nie podważa wartości pojęć. Wskazuje tylko na ich ograniczoność wobec pewnych obszarów rzeczywistości, zwłaszcza gdy rzeczywistością tą jest człowiek. W człowieku nie wszystko można spójniewać, gdyż — jak wskazuje na to ludzkie działanie — zawiera się w nim jakaś tajemnica, której rozum sam z siebie nie potrafi bez reszty wyjaśnić. Z pewnością Blondel nie jest filozofem scholastycznym — i stąd niektórzy myśliciele katoliccy chcieliby w jego doktrynie widzieć alternatywę tomizmu<sup>43</sup> — ale trudno również go nazwać intuicjonistą, odrzucającym dyskursywne i racjonalne uzasadnienie istnienia Boga. Gdyby tak było, nie mógłby twierdzić, że nasz rozum nie jest bezsilny w dochodzeniu do Boga.<sup>44</sup> Blondel nie jest immanentystą. Jego pojęcie immanencji najlepiej można zrozumieć z pozycji funkcji, jaką ono spełnia w ogólnej ekonomii systemu. Punktem wyjścia dla Blondela było jego własne doświadczenie. Immanentyzm Blondela nie jest doktryną, lecz metodą.<sup>45</sup> Analizy metafizyczne, jakie przeprowadza w zakresie działania, odznaczają się niezwykłą subtelnością i wiele wnoszą do współczesnej chrześcijańskiej filozofii.<sup>46</sup>

La vocation de l'homme au but surnaturel  
dans la philosophie de l'action de Maurice  
Blondel

Résumé

La vocation de l'homme au but surnaturel est la vérité de la foi et strictement il n'est pas nécessaire d'abord de se préparer philosophiquement pour l'accepter. Mais cette préparation peut être utile. Dans cet article on fait attention sur la philosophie d'action de Maurice Blondel, comme l'aide de guider l'homme a la foi. L'article

<sup>43</sup> J. Macquarrie, *Blondel Maurice*, w: *The Encyclopedia of Philosophy*, 1967, t. I, s. 323.

<sup>44</sup> M. Blondel, *La Philosophie et l'Esprit Chrétien*, Paris 1944, t. I, s. 4.

<sup>45</sup> A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1972, s. 469—470.

<sup>46</sup> W. Granat, *Teodycea*, Lublin 1968, s. 303.

se divise en trois parties. Après la courte introduction, dans laquelle on parle des causes, qui ont influé Blondel de s'occuper d'immanen-tism, on présente la notion d'action et son développement. C'est nécessaire pour comprendre la pensée principale de la philosophie d'action. Depuis son origine, son influence sur son ambiance et sur les relations entrapersonnelles, l'action veut réaliser son but dans ces biens, comme l'amitié, le mariage, la famille, le travail social, le bien de l'humanité, l'éthique, la religion naturelle, la transcendance. Dans la deuxième partie de cet article est présentée l'hypothèse blondelienne du but surnaturel. On parle ici de la conduite de la volonté de l'homme dans son double aspect, c'est: la volonté voulante et volonté voulue. On parle aussi de la transcendance relative et absolue et de cette hypothèse justifié. La troisième partie de cet article contient les conclusions, dont le but est de remarquer l'utilité de la philosophie d'action pour la théologie du but. On parle ici de trois profits fondamentaux à cet égard. Le premier profit c'est que la philosophie d'action évidemment démontre la dimension trans-cendentale de l'homme, et en la démontrant facilite l'acceptation de la vérité dans la vocation surnaturelle de l'homme, au contraire envers les autres doctrines qui ferment l'homme dans son immanence. Deuxième profit résultant de l'étude de la philosophie d'action c'est la persuasion que la pleine satisfaction de ses plus profonds désirs et de ses tendances l'homme ne peut pas obtenir seulement avec son effort. Ici la philosophie d'action se démontre comme la philo-sophie du besoin de la grâce. Enfin dans la troisième conclusion on fait attention sur la possibilité de profiter de la philosophie d'action comme l'instrument dans la conduite de l'homme à la foi et à sa vocation surnaturelle, par l'éclaircissement à soi-même, que cette vocation n'est pas seulement quelque chose d'extérieur mais qu'elle agit aussi à l'intérieur, comme l'élément constitutif dans sa pleine réalisation et la réalisation de ses désirs les plus profonds et de ses tendances vitales.

*A. Kamiński*