

## POZNANIE MIŁOŚCI

„Bóg jest Miłością” Wypowiedź ta jest równocześnie bulwersująca i groźna. Bulwersująca, albowiem oznacza bardzo zdecydowanie to, iż na podstawie ludzkiego doświadczenia miłości otwiera się dostęp do Boga: to nie przez poszanowanie prawa moralnego ani rygorystyczne wykorzystywanie poznania bytu mogę doświadczyć Boga, ale przez praktykowanie miłości. Jeżeli kocham autentycznie, włączając przy tym w grę całość swojej osoby, bez żadnych ograniczeń, dane mi jest wówczas kochać tak, jak sam Bóg miłuje (jednak „przy niemal nieskończonej różnicy” – jak pisze Jean-Luc Marion: „gdy Bóg miłuje, kocha On nieskończenie lepiej od nas”<sup>1</sup>). Dokładniej: tylko dlatego, że Bóg jest Miłością, jestem zdolny do kochania. Doświadczenie miłości jest doświadczeniem odśrodkowym, otrzymywanym od kogoś innego, w całym swym ubóstwie i ze świadomością, która jest radykalnym poszukiwaniem tego innego, jego miłosnej odpowiedzi. Ale w jakiś sposób miłość jest już tu obecna: nie chodzi bowiem o produkcję, względnie o prostą, zwyczajną aktywność ducha. Miłość się przyjmuje, nie mogąc jednak stać się jej panem (i to właśnie nadaje jej niekiedy charakter tragiczny). Ostatecznie zatem początku tego daru miłowania, jaki otrzymuję, należy szukać w samym Bogu: ponieważ Bóg umiłował nas jako pierwszy, człowiek jest zdolny do miłowania.

Wypowiedź ta jest także groźna, albowiem pociąga za sobą niebezpieczeństwo wywoływania najgorszych nawet nonsensów i doprowadzania do najbardziej podstępnego nawet bałwochwalstwa. Prawdziwe niebezpieczeństwo polega tutaj na odwracaniu tej wypowiedzi, czyli sprawianiu, że zacznie ona funkcjonować na odwrót: będzie się brało moje skończone ludzkie doświadczenie miłości za Boga samego. A tymczasem trzeba tu wychodzić od Boga i od Jego objawienia się w Jezusie Chrystusie, aby jak najbardziej właściwie i głęboko móc zrozumieć słowa: „Bóg jest Miłością” Odwrotna droga nie jest natomiast możliwa: Miłości Boga, czyli tej Miłości, jaką jest Bóg, nie da

---

<sup>1</sup> J.-L. Marion, *Le Phénomène érotique*, Paris 2003, s. 341.

się żadną miarą wydobyć czy wywnioskować z mojego zwyczajnego doświadczenia tego, czym jest miłowanie. Ten tajemniczy ruch, który skłania ludzką miłość do absolutyzowania samej siebie, do uważania siebie za ostateczną normę sensu, jest jedną z najpotężniejszych pokus, jakim człowiek dzisiejszy tak łatwo ulega. Kto w rzeczy samej odważyłby się podważyć wartość miłości? Czy opinia publiczna nie wysuwa ustawicznie miłości na czoło jako tego decydującego kryterium, które nadaje każdemu działaniu właściwy mu sens i znaczenie? Uzasadnia się przecież wewnętrznie każde działanie, o ile realizuje się ono „w imię miłości”, o ile jest ono niezaprzeczalnym „dowodem miłości”. Gdyby nawet wielu miało poważne problemy ze stwierdzeniem, iż Bóg jest Miłością, to wydaje się, iż odwrotność tej wypowiedzi zgromadziłaby za sobą większość głosów: miłość jest bogiem, co oznacza, że usunięto już w jakiś sposób Boga, Boga osobowego, aby właśnie miłość stała się tą powszechną zasadą, której nie uznanie byłoby czymś wielce niestosownym.

Niewątpliwie, miłość zajmuje – przynajmniej w wypowiedziach, obrazach i innych ujęciach – odpowiednie, albo nawet przemożne, miejsce. Jednak taka miłość, nigdy nie kwestionowana, nigdy nie poddawana żadnej krytyce, zdaje się mocno chylić do upadku, stając się poniekąd tym, co Hegel nazywał „powszechną abstrakcją”, nie mającą żadnej realnej siły i poddaną wszelkim możliwym nastawieniom subiektywnym. Za tą pozbawioną wszelkiego wigoru miłością, tą zasadą-miłością, która nie znajduje swego źródła czy początku w żadnej osobie, która by się stała jej nosicielem, ożywiając ją jakimś tchnieniem i dynamizmem, wszelkie wole mocy mogą swobodnie rozwijać, mając ją jakby pod ręką, właściwą dla siebie logikę. Idol miłości staje się w ten sposób ekranem przed czysto myśliwskim prawem relacji siły, współzawodnictwa i dominowania.

Aby odnaleźć na nowo autentyczny sens i wigor miłości, aby usłyszeć ponownie jej wymóg i wystawić się na jej destabilizującą potęgę, trzeba więc nie dopasowywać się zbyt szybko do wypowiedzi: „Bóg jest Miłością” i nie pozwalać sumieniom chrześcijańskim dawać się łagodnie ukołysać dźwiękiem muzyki tak często słuchanej. To, że Bóg jest Miłością, nie ma w sobie nic oczywistego lub łatwego do przyjęcia. Trzeba więc się wsłuchać ponownie w niesłychany i niezrozumiały charakter tej wypowiedzi. Bóg umiłował nas jako pierwszy, ma On inicjatywę miłowania i – co więcej – kocha swoje stworzenie, które wobec nieskończoności Boga jest niegodne wszelkiej miłości: oto właśnie to, co jest niezrozumiałe, oto to, czego człowiek nie mógłby

zrekonstruować samymi siłami swego ducha. Nie ma po prostu racji bytu miłość Boga do mnie. A jednak Bóg mnie kocha. Tego daru Nieskończonego dla skończonego nigdy myśl ludzka nie będzie w stanie pojąć tak do końca.

### Bóg metafizyki

Właśnie tutaj napotykaemy krzyżowy problem poznania Boga. Sprawa jest niesłychanie ważna: jeżeli bowiem bierze się na serio ideę, że Bóg jest Miłością i że zarazem Miłość ta jest niezrozumiała, to w jaki sposób Bóg mógłby być jeszcze przedmiotem poznania? Jeżeli zaś Bóg wymyka się wszelkiemu poznaniu, to jak można by Go jeszcze kochać? Jak mówi faktycznie św. Augustyn, czy można miłować to, czego się nie zna<sup>2</sup>? Czy możliwe jest poznanie miłości, a dokładniej: miłości Bożej? W przypadku odpowiedzi negatywnej, czy Bóg nie narażałby się na niebezpieczeństwo, że zostanie odrzucony gdzieś w ciemności bytowania w jakiś sposób „nierozsądnego” w tym znaczeniu, że nie pozwala się ono ująć rozumowi, zaś dostęp do niego miałoby wyłącznie jakieś czyste uczucie? Zwiększa się tym samym niebezpieczeństwo podziału: bezpiecznego posługiwania się rozumem, który zajmowałby się przyrodą i światem, a – znajdującym się w jakiś sposób „poza kontrolą” – odniesieniem do tego, co Boskie, na ile byłoby ono całkowicie oderwane od rozumu.

Droga wyznaczona przez tradycję filozoficzną celem uniknięcia takiej scysji pomiędzy poznaniem świata a doświadczeniem Boga jest dobrze znana: chodzi o to, co się nazywa wraz z Heideggerem „onto-teologiczną konstytucją” metafizyki. Konstytucja ta opiera się na idei, że cała rzeczywistość świata, każdy „będący”, opiera się ostatecznie na istnieniu najwyższego Będącego, utożsamianego z Bogiem. Byłoby to zatem, idąc po tej linii interpretacyjnej, ustawiczne wciskanie się ontologii w teologię, albowiem kwestia bytu opiera się wprost na problemie istnienia bytującego, czyli rzeczy, która jest i która nie znajduje sama w sobie wyjaśnienia, lecz jedynie dzięki teologicznej pozycji Boga jako ostatecznej podstawy całości tego, co jest. Mamy więc ciągłość pomiędzy poznaniem będącego świata i poznaniem Boga, a ciągłość tę zapewnia właśnie przewodnia nić przyczynowości: Bóg interweniuje ostatecznie, aby dać odpowiedź na wybitnie metafizyczne

---

<sup>2</sup> „Nie można bowiem kochać tego, czego zupełnie się nie zna” Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, X, 1, 1 (Poznań 1962, s. 294).

pytanie: „dlaczego istnieje coś więcej od nicości?” Bóg jest racją bytu każdej rzeczy, a Jego istotną funkcją jest być sprawcą przyczyną każdego bytującego, każdej samoistnej rzeczywistości. Chcąc zaś uniknąć tego, by to pytanie „dlaczego” odnośnie do każdej rzeczy nie rozbrzmiewało w nieskończoność, a nic przewodnia przyczynowości nie rozciągała się nieskończenie, metafizyka dokonuje tego, co można by nazwać punktem ustalenia pojęciowego: chodzi o ideę *causa sui*. Bóg jest przyczyną samego Siebie, stąd też kończy się na Nim poszukiwanie ostatecznej podstawy. Nie ma już odtąd potrzeby sięgania do jakiejś dalszej jeszcze przyczyny, ponieważ na skutek swoistego obrotu siły pojęciowej Bóg się staje równocześnie przyczyną i skutkiem Siebie samego, substancją założycielską i założoną zarazem.

Ocenia się korzyści takiej metafizycznej konstytucji idei Boga: rozum myślący o bycie, albo dokładniej w języku Heideggera: rozum myślący o bytującym może za jednym zamachem, poszerzając swą refleksję nad rzeczami świata aż po kwestię ich fundamentu, przeniknąć aż do serca boskiej rzeczywistości. Jeżeli Bóg jest racją bytu świata, oznacza to, że dostęp jest otwarty, aby spekulatywna siła rozumu ogarnęła rzeczywistość Boga. Metafizyczne sprowadzenie kwestii Boga do problemu pochodzenia „będącego” uświęca niepodzielone królestwo rozumu jako drogę dostępu do substancji Boga. Likwiduje się w ten sposób podział na poznanie świata i doświadczenie Boga: myśl przechodzi za jednym zamachem od konkretnego bytującego do całości bytujących, od niej zaś do najwyższego Bytującego, Twórcy całej rzeczywistości.

Pozostaje jeszcze ostatni problem – ale łatwy już do rozwiązania: czy to, do czego metafizyka daje dostęp, może – ściśle rzecz biorąc – nosić jeszcze imię „Boga”? Najwyższa substancja, która unosi bytowanie aż do jego punktu kulminacyjnego, a którą metafizyka „konsekuje” jako najwyższą przyczynę samej siebie, czy ta właśnie substancja jest Bogiem osobowym, Bogiem potęgi miłości, którego postać zarysowaliśmy na początku tych rozważań? Heidegger odpowiada bardzo wyraziście w sposób negatywny: „do takiego Boga człowiek nie może ani się modlić, ani Mu się poświęcać, nie może wobec takiej *causa sui* padać na kolana pełen obawy, ani też grać na instrumentach, śpiewać i tańczyć. I tak bez-bożna myśl, która czuje się zmuszona porzucić Boga filozofów, Boga jako *causa sui*, jest prawdopodobnie bliższa boskiego Boga”<sup>3</sup> A Jean-Luc Marion, zaraz po zacytowaniu tej wypowiedzi, wstępuje dokładnie w jej ślady: „*causa*

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Identité et différence*, w: *Questions I*, Paris 1968, s. 306.

*sui* czyni z «Boga» wyłącznie bożka, jest bowiem tak ciasna i ograniczona, że nie może rościć sobie pretensji do kultu i adoracji, ani nawet znieść, bez natychmiastowego wydania, swej niewystarczalności”<sup>4</sup> Nieco dalej zaś precyzuje: „jedynie na podstawie pojęcia, że «Bóg» będzie na równi odrzucany lub udowodniany, a więc traktowany także jako idol pojęciowy, homogeniczny na terenie pojęciowym w ogólności”<sup>5</sup> Diagnostyka podana przez tych dwóch filozofów wydaje się słuszna: pomiędzy bogiem metafizyki a Bogiem osobowym, do którego się modlimy, którego adorujemy lub wielbimy, istnieje czysta i prosta homonimia. Trzeba być bardzo zaślepionym, albo się odznaczać szczególnym brakiem duchowej uwagi, aby tego nie widzieć.

### Dwojakie bałwochwalstwo: uczucie i pojęcie

Skoro postawiony na początku niniejszej refleksji problem dotyczył ewentualnego poznania miłości, można odnieść wrażenie, że zaangażowaliśmy się w impas dwojakiego bałwochwalstwa. Pierwszym byłoby bałwochwalstwo uczuciowe: polega ono na naturalnym dążeniu miłości do absolutyzowania samej siebie, do samo-stanowienia siebie biegunem odniesień wszystkich wartości. Tak zabsolutyzowana miłość, która – jak powiedzieliśmy – króluje w dominujących ujęciach społecznych, może z całym spokojem dokonywać ekonomii Boga, Boga osobowego, który wzywa człowieka i oczekuje od niego odpowiedzi. Uściślijmy już teraz, iż konieczne by było zachowanie pewnej roztropności – której często brakuje – w używaniu pojęcia „miłość”: oryginalny-pierwotny ruch miłości wyraża się niezaprzeczalnie w „ekstazie”, czyli w otwarciu się świadomości na inną, na interpelacji i wyzbyciu się siebie. Otwarcie to jest jednak tylko prowizoryczne i bywa wciąż zagrożone ruchem zamknięcia się, odizolowania: daleka od tego, aby ścierpieć doświadczenie innego, to wymagające spotkanie twarzą w twarz osoby z osobą, rozmiłowana świadomość stara się jak najszybciej sfalszować perspektywy i stworzyć to, co można by nazwać iluzją optyki sentymentalnej: tam, gdzie – jak się sądzi – „oddaje się cześć” innemu, bardzo szybko zaczyna się kochać samo to uczucie. Albo też mówiąc innymi słowy: uczucie miłości bierze górę nad miłowaną osobą i ją po prostu zakrywa. To, że lubię kochać, nie oznacza, że prawdziwie kocham innego, umiłowanego (umiłowaną).

<sup>4</sup> J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris 1991, s. 54.

<sup>5</sup> Tamże, s. 56.

Na tym właśnie ruchu zamykania się na sobie polega bałwochwalstwo uczuciowe. Natomiast bałwochwalstwo pojęciowe zostało mocno zaakcentowane przez J.-L. Mariona w odniesieniu do metafizycznej konstytucji boskości. Bóg nie został tutaj ujęty tak po prostu w nawias, uznany za zbędnego, jak to miało miejsce w przypadku pierwszego bałwochwalstwa, ale został skonstruowany na miarę rozumu, który to czyni. Poprzez podstępne, ale bardzo wątpliwe co do swej skuteczności, odwrócenie rozumu, pod przykrywką wykonywania swego prawa i swego nastawienia na najwyższą rzeczywistość, konstruuje przedmiot na swój obraz, który odzwierciedla co najwyższej siłę jego własnej determinacji.

### Logika spekulatywna a logika miłości

Jak zatem wyjść z tego podwójnego impasu, tego, który prowadzi do samo-uwieńczenia uczucia, i tego, który wiedzie do samo-uwielbienia rozumu? Czyżby Bóg był faktycznie niedostępny na skutek tego, że przekroczone tą rzeczywistością zdolności umysłu ludzkiego nagle się odwracają i pochylają na sobie samych? Zarysowują się tutaj dwie drogi umożliwiające poszukiwanie wyjścia: pierwsza ma charakter spekulatywny, druga zaś – fenomenologiczny. Te dwie drogi, pomimo ich tras na pierwszy rzut oka zdecydowanie rozbieżnych, mają coś wspólnego, a mianowicie to, że dążą do zbliżenia rozumu i miłości, poznania i *caritas*, aby utorować drogę ku Bogu. Chodzi w rzeczy samej w filozofii spekulatywnej, której wielkim inicjatorem jest Hegel, o wypracowanie takiego pojęcia rozumu, którego rytm wewnętrzny i rozwój zespolą się z rytmem i rozwojem Objawienia chrześcijańskiego. Historia Zbawienia, historia inicjatywy i rozwoju Bożej miłości, są przecież wpisane (a w pewien sposób także uprzednio wpisane) w dialektyczny ruch rozumu, kiedy ten zajmuje się bytem. Istnieje zatem istotna homologia pomiędzy miłością Bożą, która się otwiera na stworzenie, a dynamiczną strukturą rozumu.

Niemniej trudność – i inna tradycja, ta fenomenologiczna, która nie przestanie atakować to ujęcie – polega tu na tym, że logika spekulatywna zdaje się wchłaniać w jakiś sposób treść Objawienia i sprowadzać ją do rangi zwykłego przedstawiania w historii tego, co się rozgrywa *a priori* w rozumie absolutnym. Logika spekulatywna zdaje się bowiem wyprzedzać w jakiś sposób i opanowywać historyczny rozwój miłości, który osiąga swój szczyt w śmierci i zmartwychwstaniu Syna. Wielka idea Hegla polega w rzeczy samej na tym, że rozum,

chcąc dojść do wiedzy absolutnej, czyli do wiedzy, jaką Absolut ma o sobie samym, powinien przejść przez to, co on nazywa „pracą negatywną”, powinien mianowicie w jakiś sposób zanegować siebie samego, przyjmując momenty, które mu się jawią jako wprost przeciwstawne: przygodność dziejów, która się przeciwstawia konieczności pojęcia, skończoność, która stoi w sprzeczności z nieskończoną istotą Absolutu, ruchomy i efemeryczny charakter czasowości, który się przeciwstawia niezmiennej rzeczywistości Idei... Otóż ta negatywna praca Rozumu, to przekraczanie i to przyjmowanie swego innego absolutu, znajduje jakiś swój obraz we wcieleniu, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Syn, wcielając się, neguje swoją nieskończoną istotę, aby przyjąć ludzką skończoność; Jego śmierć jest radykalnym zanegowaniem samego Życia Bożego; a Jego Zmartwychwstanie przedstawia powrót Absolutu do siebie, który po odejściu i schronieniu się w swojej odmienności może dojść do bezwzględного poznania siebie. Jeżeli szanuje się ten schemat i uściśla jeszcze bardziej analizy heglowskie, można wówczas powiedzieć, że miłość jest po prostu nadaniem konkretnej postaci wiedzy, jest niewątpliwie istotnym, chociaż wtórnym, wyrazem tego, co się rozgrywa w sercu logiki Absolutu.

Jeden z krzyżowych punktów, w którym to podejście i to utożsamienie logiki spekulatywnej z historią Zbawienia zdają się szwankować, polega na przeciwstawianiu zdecydowanie koniecznego i pewnego charakteru rozwoju racjonalnego ryzykownemu, a nawet awanturniczemu – jak można by powiedzieć – wymiarowi inicjatywy Bożej. Jean-Luc Marion kładzie w związku z tym nacisk na brak pewności ofiary Syna, który oddaje swe życie na Krzyżu: „Jezus rozgrywa na Krzyżu swoje Władztwo. Zyskuje je jedynie przez to, że godzi się je utracić. Ta zaś kenotyczna utrata, posuwająca się aż do śmierci, a zwłaszcza aż do zstąpienia do otchłani, jawi się jako najwyższe władanie – a dokładnie władanie miłości bez zastrzeżeń, powszechne, a więc wszech-mocne. Otóż nie wystarczy mówić o tym władztwie, że tracąc je człowieczeństwo Jezusa nie miało żadnej pewności odzyskania go w grze, w której ten-kto-traci-zyskuje. Nie wystarczy, gdyż Jego boskość sama wywołuje Psalm 22, potwierdzając tym samym, za jednym zamachem, *kenozę* i boskość jako *kenozę*”<sup>6</sup> A nieco dalej autor ten wyjaśnia: „logika miłości rozwija się z obejmującym wszystko rygorem, ale nie dając przy tym żadnej pewności” Tak więc przeciwstawiają się sobie, w oczach Mariona, logika miłości i ta logika

<sup>6</sup> Tamże, s. 271.

spekulatywna, która opiera się właśnie na „pewności dialektycznej”, aby potwierdzić i zapoczątkować już od samego pojawienia się jej samo-rozwoj.

### Drugie zerwanie fenomenologiczne: od bytu do miłości

Trzeba zatem odwrócić pojęcia hierarchii ustalonej przez logikę spekulatywną: to miłość ma inicjatywę i zaleca coś logice oraz nią kieruje, a nie odwrotnie. Jeżeli jednak idzie się dalej po linii tej fenomenologicznej interpretacji wypowiedzi: „Bóg jest Miłością”, to trzeba wówczas zakwestionować w Bogu nie tylko prymat logiki lub rozumu, ale także bytu. Cała historia metafizyki wykazuje doskonałą solidarność pomiędzy kwestią rozumu i poznania z jednej strony a kwestią bytu, lub dokładniej: bytującego, substancji, innego – z drugiej strony. Dla metafizyki stwierdzenie, że Bóg jest tym, który „jest” w stopniu najwyższym, utożsamia się ostatecznie z twierdzeniem, że Bóg jest najwyższym przedmiotem myśli, że jest najwybitniejszym dającym się pomyśleć. Tymczasem historia fenomenologii wprowadza podwójne zerwanie z takim ujęciem metafizyki i z towarzyszącym mu konstytuowaniem boskości. Heidegger odróżnia najpierw na podstawie „różnicy ontologicznej” to, co jest w porządku *będącego*, od *tego, kto* jest, a następnie to, co jest w porządku *bytu*, od *tego, kto* – pomijając odniesienie do bytującego, do rzeczy – *daje* mu/jej jednak istnienie. Bytu nie można w żadnym przypadku sprowadzić do figury/postaci bytującego, rzeczy lub substancji – redukcja, jakiej dokonuje jednak cała metafizyka, „zapominająca o problemie bytu” Drugie zerwanie wiąże się z Lévinasem, który krytykuje heideggerowską kategorię bytu. Tym, co dotyczy właściwie kwestii bytu, jest etyczne odniesienie do innego. Oto, co dokładnie w tym sensie podkreśla Lévinas<sup>7</sup>: „ontologia heideggerowska, która podporządkowuje odniesienie do Innego relacji z bytem w ogólności – jeżeli nawet się przeciwstawia technicznemu nastawieniu wynikającemu z zapomnienia bytu ukrytego przez bytującego – pozostaje na służbie anonimowości i prowadzi fatalnie do tyranii” I precyzuje: „nie pyta się «o innego», ale go się pyta. To on jest zawsze nagabywany. Jeżeli ontologia – zrozumienie, ogarnięcie bytu – jest niemożliwa, to nie dlatego, że każda definicja bytu zakłada poznanie bytu – jak powiedział Pascal, a co odrzuca Heidegger na pierwszych stronach swego dzieła *Sein und*

<sup>7</sup> *Totalité et infini*, Paris 1988, s. 38.

*Zeit*; ale dlatego, że rozumienie bytu w ogólności nie może zdominować relacji z innym. Tamto zaleca tę ostatnią”<sup>8</sup>

Dla Lévinasa „fenomen” innego przeciwstawia się zdecydowanie jakiegokolwiek redukcji ontologicznej, choćby chodziło nawet tylko o pytanie dotyczące relacji pomiędzy realnością innego, czyli między tym „bytującym”, jakim on jest, a bytem, do którego mógłby dawać on dostęp. Taka redukcja jest po prostu nieprawomocna, albowiem inny nie jest będącym, rzeczą świata wśród innych. Inny, którego spotykam w świecie, wymyka się w jakiś sposób światowi, oznacza bowiem transcendencję, zewnętrżność w stosunku do świata. Zamykanie spotkania z innym w ścieśniających ramach „ontologicznej różnicy” pomiędzy bytem a bytującym jest zatem po prostu nie do przyjęcia.

Tego drugiego zerwania, jakiego dokonuje fenomenologia (a więc zerwania już nie tylko w odniesieniu do tematyki bytującego, ale także do samej tematyki bytu), Marion jest nie tylko spadkobiercą, ale i piewą. W tym właśnie kontekście przesuwa on kwestię innego na problem Boga. Centralnym problemem staje się odtąd pytanie: czy ontologia, oczywiście o ile przybiera ona heideggerowską postać „różnicy ontologicznej”, może udostępnić pojęciowy dostęp do Boga? Albo jeszcze prościej: czy może ona prawomocnie myśleć o Bogu na podstawie pojęcia „bytu”? Odpowiedź Mariona jest negatywna: należy „wyzwolić «Boga» z problemu bytu”<sup>9</sup> Nie oznacza to oczywiście, że „Boga nie ma”, albo że „Bóg nie istnieje”, ale jedynie, że otwarty pojęciem „bytu” horyzont myślowy jest niezdolny do adekwatnego określenia Boga. Pojęcie to wywołuje w rzeczy samej ustawiczne niebezpieczeństwo myślenia o tym, co Marion nazywa „drugim bałwochwalstwem”, które podwaja bałwochwalstwo najwyższego bytującego, o jakim już mówiliśmy. Ujęcie takie nie jest jednak wyłącznie negatywne: na podstawie tego nieprzeciwstawiania się bytowi celem umożliwienia dostępu do Boga trzeba ubogacić na nowo pojęcie, które pozwala przemyśleć ponownie to, „kim” jest Bóg. I tu właśnie pojawia się szczególna rola miłości: „myśleć o Bogu poza różnicą ontologiczną, poza kwestią Bytu, popadając nawet w nieuchronne, lecz nieuniknione, niebezpieczeństwo czegoś nie-do-pomyślenia. Jaka nazwa, jakie pojęcie i jaki znak mogą być jeszcze tutaj stosowane? Niewątpliwie ten jeden tylko: miłość, lub – jak zechce się powiedzieć – taka miłość, jaką św. Jan przedkłada – „Bóg «jest» *agapè*” (1 J 4, 8). Dlaczego miłość?

<sup>8</sup> Tamże, s. 39.

<sup>9</sup> *Dieu sans l'être*, dz. cyt., s. 103.

Ponieważ pojęcie to, które Heidegger, podobnie zresztą jak cała metafizyka, chociaż w inny sposób, podtrzymuje jako pochodzące i drugorzędne, pozostaje jeszcze, paradoksalnie, tak bogate treściowo, że potrafi – przynajmniej kiedyś – wyzwolić myślenie o Bogu z wszelkiego bałwochwalstwa”<sup>10</sup>

### **Bóg nie do pomyślenia?**

„Bóg jest Miłością”: oto wyjaśnienie, które wyzwala Boga z bałwochwalstwa bytu, czyli sprawia, że Bóg nie musi już przechodzić przez wszelkie zawiłości ontologii, ani się poddawać tym uwarunkowaniom, jakie by Mu narzucał horyzont bytu, aby mógł być pomyślany. Ale właśnie tutaj mamy punkt krzyżowy: czy można jeszcze pisać, że „myśli się” o Bogu, skoro Bóg się wymyka samemu horyzontowi bytu? Poza bytem nie ma – jak się wydaje – myślenia. Marion nie ignoruje tej trudności, a nawet chętnie ją przyjmuje: „miłość nie cierpi na skutek tego, co jest nie do pomyślenia, ani z powodu braku warunków, ale jeszcze bardziej tym się umacnia. Specyfika miłości polega bowiem na tym, że ona się oddaje”<sup>11</sup>. Dar miłości przekracza z zasady wszelką myśl, wszelkie przedstawienie i wywołuje dążenie do zrozumienia. W darze miłości, pojętym jako dar Boży, mamy czystą darmowość, która czyni śmiesznym wszelkie dążenie do wyjaśnienia, do przypisania go jakiejś przyczynie: jeżeli Bóg daje, albo raczej: sam się oddaje, to nie da się tego wyjaśnić biorcą, a więc człowiekiem, który jest po prostu niczym w odniesieniu do Dawcy – Boga, ani żadnym obliczeniem, sugerującym poniekąd, że człowiek mógłby w taki czy inny sposób zrewanżować się za otrzymany dar. Każde prawo wzajemności staje się tu po prostu śmieszne: istota skończona nie jest przecież w stanie wyzwolić się z długu, jaki ma wobec Nieskończonego. Dar Boży przekracza zatem całkowicie wszelki rozum stworzony, wytryskuje sam z siebie tak szczerze i dobrowolnie, że myśl ludzka schyla się przed nim, albo dokładniej: doświadcza braku swego panowania nad tym, co jej się przydarza.

Jeżeli Bóg jest Miłością, to trzeba – jak się wydaje – zrezygnować z tego, co niepojęte. Na tym jednak braku myśl podwójnie zyskuje. Miłość udaremnia bowiem najpierw, i to radykalnie, wszelkie bałwochwalcze ujmowanie Bóstwa: boski dar uniemożliwia jej zamknięcie

<sup>10</sup> Tamże, s. 73.

<sup>11</sup> Tamże.



jest czystym światłem jedynie po to, by być niepokonywalną ciemnością, niekończącą się nocą dla umysłu”<sup>13</sup> Negatywny stosunek Bruaire’a jest tu doskonale widoczny: odmówienie absolutowi zdolności do bycia pomyślanym, odmówienie mu nawet wszelkiej formy logiki, prowadzi bezpośrednio do jakiejś formy ateizmu. Absolutny dystans „zasady” od naszego myślenia i całkowite jej nieokreślenie powodują pozbawienie absolutu wszelkiego życia wewnętrznego, a ostatecznie wszelkiej zdolności do komunikowania się na miarę tego, kim jest człowiek. Nieskończona transcendencja absolutu winna więc w tym ujęciu przekształcić się w zwyczajną jego nieobecność.

Wszystko wynika, dla Bruaire’a, z odmowy przyznania absolutowi zarówno bytu, jak i ducha, albowiem – według niego – te dwie kategorie są nierozłącznie solidarne: byt w swej najbardziej realnej istocie jest duchem, podobnie jak duch jest tym, co jest najwyższe. Samo to podwójne zrównanie może już prowadzić do myśli o absolicie: pojmując Boga równocześnie jako byt i jako myśl, i tylko tak, można Go ująć adekwatnie.

Jak zatem widać, filozofia ta zdaje się kroczyć dokładnie w drugą stronę tej drogi fenomenologicznej, jaką wytyczył J.-L. Marion. Aby się o tym przekonać, wystarczy przyjrzeć się baczniej krytykom, jakie kierują nawzajem do siebie te dwie filozofie: fenomenologiczna i spekulatywna. Fenomenologia zarzuca, jak widzieliśmy, filozofii spekulatywnej podporządkowanie dynamiki miłości żelaznej konieczności logicznej. Natomiast myśl spekulatywna widzi w zaangażowaniu fenomenologicznym – przynajmniej takim, jakie wypracował Heidegger – pewien sposób zanurzania absolutu w nocy nieokreśloności. To zaś, co się sprzeciwia heideggerowskiej różnicy ontologicznej, odnosiłoby się *a fortiori* do tego kroku w tył, jaki czyni filozofia Mariona w odniesieniu w każdej formy ontologii. Nigdy Bruaire nie zgodziłby się pomyśleć Boga bez bytu.

Rozwód między tymi dwiema drogami został więc już definitywnie ustalony; i dlatego jeśli chce się myśleć o miłości w Bogu, trzeba by chyba najpierw wybrać własne pole: albo się zgodzić z logiką, która przywraca wewnętrzny ruch miłości, opierając się jednak przy tym na homologii z dynamiką własną rozumu, albo też ukazać przesadny charakter, wynikający z inicjatywy daru Bożego, w stosunku do każdego przedsięwzięcia racjonalnego. Czy jest to jednak konieczne? Istnieje bowiem pewien istotny punkt spotkania tych dwóch ujęć, który

<sup>13</sup> Tamże, s. 106.

– jeśli nawet nie pozwala na faktyczne ich pogodzenie – otwiera jednak przestrzeń głębszej konfrontacji. Jak widzieliśmy, filozofia Mariona traktuje istotnie miłość jako dar (cała zaś późniejsza filozofia Boga bez bytu pogłębi jeszcze bardziej fenomenologiczną analizę tej idei). Natomiast zbudowana przez Bruaire’a filozofia ducha przedstawia się jako „ontologia”, czyli jako myśl o bycie jako darze. Tematyka miłości pojawia się także u tego autora, mniej jednak przyzwyczajonego do wykorzystywania tego pojęcia, w odniesieniu do roli Ducha Świętego w trynitarnym darze: „Duch czysty, który daje bycie, który stawia czoło i przewycięża restytucję, który oddaje, chociaż nic nie bywa Mu oddawane, jest absolutnie zapominający o Sobie, pozbawiony własnej chwały: byt, który jest wyłącznie duchem, niewidocznym w swym akcie suwerennie skutecznym, jest duchową kenozą poprzez dar bezzwrotny i nieodwracalny. Taka jest ontogeniczna siła absolutnej Miłości”<sup>14</sup>. Takie rozumienie tego, co Bruaire nazywa „ontologiczną różnicą” Ducha w odniesieniu do dwóch innych Osób Bożych, opiera się na wzajemności zachodzącej pomiędzy darem bez zastrzeżeń Ojca a doskonałą restytucją, jakiej Syn dokonuje z tego daru. Bruaire tak formułuje problem: „jak zrozumieć w wymianie daru z siebie i absolutnej restytucji w sobie to, że dar jest bezzwrotny, niepowtarzalny i niepotrącalny? Jak pojąć razem nieodzowne oddanie na początku i zwycięską pozytywność daru, jego absolutną skuteczność ontogeniczną?”<sup>15</sup> Duch jest znamieniem lub potwierdzeniem absolutnej darmości daru: trzecim momentem dawania jest czysta dobrowolność, czysty wydatek bezzwrotny i nie wymagający żadnej restytucji. I to jest właśnie doniosły znak miłości.

### **Od poznania miłości do miłości jako poznania**

Wydawało mi się rzeczą niesłychanie owocną – chociaż nie udało mi się nawet zarysować choćby tylko tego projektu – pogłębić to ewentualne skrzyżowanie fenomenologii z filozofią spekulatywną na terenie daru. Aby zarysować ramy tego skrzyżowania, trzeba niewątpliwie określić na nowo relację, jaka zespala myśl z bytem, a dokładniej: z bytem Absolutu, bytem Boga.

Po pierwsze, byt w Bogu nie może być pojmowany jako substancja zamknięta w sobie samej lub jako jakaś skrzepnięta, zastygła istota,

<sup>14</sup> Tamże, s. 184.

<sup>15</sup> Tamże, s. 183.

ale nie powinien być także ujmowany jako anonimowy lub neutralny horyzont, która „depersonalizowałaby” w jakiś sposób Boga Zbawienia. Objawienie biblijne ukazuje właśnie to, że boski byt jest przede wszystkim otwarciem się na swego innego, wylaniem siebie, które „nie zatrzymuje zazdrośnie” swego bogactwa i swej ontologicznej pełni, ale jest działającą wciąż wolnością, wychodzącą naprzeciw bolesnym problemom swojego stworzenia. Promowanie ontologii daru jest niewątpliwie najbezpieczniejszym środkiem pozwalającym uniknąć podwójnego bałwochwalstwa, jakie Marion dostrzega z jednej strony w tradycji metafizycznej, z drugiej zaś strony w heideggerowskiej „różnicy ontologicznej”. Ale czy trzeba jeszcze tego, by ten dar bytu był pojmowany jako wymykający się wszelkiemu obliczeniu, wszelkiej woli mocy, która czyniłaby z daru lichwiarskie oczekiwanie daru wzajemnego, restytucji lub dobroczynnego zwrotu? Doskonała darmość daru – zespalająca się solidarnie z doskonałą jego wolnością – gwarantuje wyrwanie go poza grę bałwochwalstwa i samo-uwielbiającej się potęgi rozumu. Prawdopodobnie dopiero wtedy, w tym ujęciu bytu jako daru i daru jako bytu, można ostatecznie rozważać tak naprawdę wypowiedź: „Bóg jest Miłością”. Miłość nie byłaby już bowiem tym, co wymyka się bytowi, ale poruszeniem samego bytu, pod warunkiem jednak, że byt ten się ujmie jako otwarcie dawania.

Po wtóre, powiedziano już, że uzasadnione jest częściowo wprowadzanie wypowiedzi „Bóg jest Miłością” do rejestru rzeczywistości nie do pomyślenia. Jest to bowiem nadmiar, niepomierny wylew Bożej inicjatywy w odniesieniu do umysłu ludzkiego, który nie byłby w stanie ani jej wyprzedzić, ani ją wywnioskować na podstawie własnego *a priori* wyobrażenia Absolutu. Bóg jest więc nie do pomyślenia, jeśli się rozumie przez myślenie ściśle wewnętrzne funkcjonowanie, czysto logiczne powiązanie pojęć na podstawie danych *a priori* umysłu ludzkiego. Może jednak w świetle daru bytu, tej nowej figury myślowej lub poznawczej, da się przyjąć Jego pojawienie się. Pewien tekst Grzegorza z Nyssy może tu nam posłużyć za punkt oparcia. Chodzi o jego *Homilię na Pieśń nad pieśniami*: „Byłem zwany duszą (złożoną) jakby na łożu, która opuściła wszystko, co zmysłowe, przebywającą wewnątrz rzeczy niewidzialnych, kiedy byłem ogarnięty boską Nocą, poszukując Tego, który się ukrywa w Ciemności. Kochałem wówczas Przedmiot mojego pragnienia. Ale ten Umiłowany wymykał się wszelkim chwytom moich rozumowań. Szukałem go na moim posłaniu po Nocach, ażeby poznać, jaka jest Jego istota, skąd On przybywa, dokąd zmierza, w czym ma swój byt, ale tego nie znalazłem. Nazwałem Go

po imieniu, ale było to wzywianie Anonima! Wtedy poznałem, że bezmiar Jego Chwały nie ma granic!”<sup>16</sup> Widać tu dobrze, jak Grzegorz przeciwstawia to, co należy do porządku „rozumowania”, które nie jest w stanie ogarnąć bytu Boga, „poznaniu” nieskończonej Chwały Boga. Dwa sposoby myślenia, dwa sposoby odnoszenia się do boskiej nieskończoności. Pierwszy stara się opisać to, kim jest Bóg, ustalić to, co mogłoby Go zdefiniować, wytyczyć granice Jego istoty – ale myślenie to jest skazane na niepowodzenie, klęskę, albowiem nie jest w pewien sposób zdolne Boga. Drugi sposób jest „poznaniem”, które nie odnosi się do istoty Boga, ale do Jego „Chwały” Nie chodzi tu o potęgę Boga lub o Jego ontologiczną wyższość i panowanie nad wszystkimi stworzeniami. Tym, co sprawia Bożą Chwałę, jest Miłość, czyli to otwarcie się, to przelewanie się bytu, które wychodzi na przeciw człowiekowi i oczekuje od niego pełnej miłości odpowiedzi.

Otóż widać bardzo jasno w tekście Grzegorza, że „poznanie” człowieka w obliczu Chwały Bożej powinno być określone mianem „miłości”: „Kochałem wówczas Przedmiot mojego pragnienia” Miłość jest tu nie tylko motorem poszukiwań, ale także poruszeniem umysłu, który sam tylko jest zdolny do tego, aby dać się przeniknąć nieskończonością daru Bożego. Tylko miłość jest w stanie pomyśleć, czyli faktycznie przyjąć, że Bóg jest Miłością. Poznanie miłości implikuje miłość jako poznanie: ten ruch kompletny, który przechodzi od absolutnego umysłu do umysłu skończonego, wymaga tego, by byt był darem, czyli miłością otwartą na innego, który do niej przychodzi. To utożsamienie poznania i miłości w odniesieniu do Chwały Bożej znajduje się w mocnym stwierdzeniu św. Pawła w jego *Liście do Efezjan* (3, 19): „poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę” Miłość Chrystusa jest w rzeczy samej najbardziej wymownym objawem Chwały Bożej. I tylko umysł, który kocha, pojmuje rzeczywiście głębię tej Chwały, która w Chrystusie oddaje się kontemplacji człowieka.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>16</sup> Grzegorz z Nyssy, *VI. homilia na Pieśń nad pieśniami*, PG 44, 892D – 893A.