

**Maria Urbańska-Bożek**

(Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej, Oddział Zamiejscowy w Sopocie)

## Bóg – twórczy pęd życia. Myśl Bergsona, jej źródła oraz konsekwencje filozoficzne i teologiczne

Bóg Henri Bergsona ma niejako dwa oblicza: Jego obraz ewoluował od bezosobowej, twórczej i skończonej wewnętrznej zasady ruchu do postaci Boga osobowego, rozumianego jako dar miłości i obdarzającego miłością. Pierwsza propozycja stanowiła centralne zagadnienie *Ewolucji twórczej* z 1907 r., druga została zawarta w dziele *Dwa źródła moralności i religii* z roku 1932. Między tymi datami Bergson nie tylko spotkał się z gestami sympatii, zrozumienia i akceptacji ze strony środowisk naukowych, inteligencji i niektórych duchownych, ale i z ostrą krytyką znacznej liczby przedstawicieli wszystkich tych grup. Jednak szczególnie gwałtowna była reakcja Kościoła katolickiego, której konsekwencją było umieszczenie *Ewolucji twórczej* na indeksie ksiąg zakazanych w 1914 r. Filozofia Bergsona, jak pisze Leszek Kołakowski, zesłała się z nowo narodzonymi prądami myślowymi w Kościele katolickim, choć ich geneza była odmienna<sup>1</sup>. Był to okres nasilenia ruchów modernistycznych, tzw. „nowego katolicyzmu”. Przedstawiciele tego nurtu, zrodzonego około 1900 r. w Niemczech i Francji, skąd rozszerzyli swą działalność na Anglię i Włochy, kwestionowali tradycyjne życie chrześcijańskie oraz doktrynę Kościoła, podważali jego autorytet w biblistyce. Jak zauważa Bolesław Kumor, modernistyczna interpretacja wiary miała charakter subiektywistyczno-historyczny<sup>2</sup>. Zatem: czy i w jaki sposób myśl francuskiego filozofa koresponduje z nauką Kościoła rzymskokatolickiego? Zarys odpowiedzi na postawione pytanie postaram się dać w niniejszym artykule, bynajmniej jednak nie wyczerpując tematu, a jedynie sygnalizując wspólnotę kierunku myślenia lub ich niewspółmierność oraz możliwe linie interpretacyjne poszczególnych wątków filozofii Bergsona, głównie z pozycji myśli Tomasza z Akwinu – teologa i filozofa, którego nauka stała się podstawą wykładni doktryny Kościoła katolickiego.

<sup>1</sup> Por. Leszek Kołakowski, *Bergson* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1997), 124.

<sup>2</sup> Bolesław Kumor, *Historia Kościoła*, t. 8 (Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2004), 310–311.

Bergson pisał w *Intuicji filozoficznej*: „Aby nowe stało się zrozumiałe, trzeba wyrazić je w zależności od starego”, jednak „[...] nawet tam, gdzie filozof zdawał się powtarzać rzeczy już powiedziane, myślał je na swój sposób”<sup>3</sup>. Zasady tej Bergson trzymał się, kiedy przedstawiał w kolejnych książkach swoją teorię, a tym, na którego barkach się opierał, konstruując własną koncepcję, był Arystoteles. To, że dla Tomasza Stagiryta stanowił, w zakresie filozofii, największy autorytet jest rzeczą powszechnie znaną, jednak że również dla Bergsona stał się wzorem rzetelnie uprawianej filozofii, nie jest to już tak oczywiste, choć konsekwencje, jakie wyciągnął z fizyki i metafizyki filozofa były zgoła inne od tych, jakie zainspirowały filozofię i teologię Tomasza z Akwinu. Romuald Wehseł-Waszkinel w swojej dysertacji wykazał, że droga Bergsona do bergsonizmu przechodziła przez kilka etapów. Etap ostatni to metafizyczny namysł nad zagadnieniami ruchu (zmiany). Kierunek rozwiązania nadał mu Arystoteles, który bezpośrednio związał ruch ze światem przyrody, z jednostkowym bytem – i wykluczył, aby mógł się on dokonywać poza nim, ponieważ stanowi jego istotę<sup>4</sup>. Bergson, podobnie jak Arystoteles, wychodzi w metafizyce od konkretnego. Dla Arystotelesa jest nim substancja, natomiast francuski filozof posługuje się pojęciem *duree reelle* – rzeczywistego trwania, podkreślając w ten sposób immanentność czasu w bycie jednostkowym i całym świecie przyrody. Jest to zasadnicza i naczelna kategoria metafizyki Bergsona.

Z kolei Etienne Gilson wskazał na zamięszanie obu filozofów do wiedzy empirycznej, aby ująć rzeczywistość taką, jaką poznaje ją nauka oraz staranność w konfrontowaniu wniosków z jednostkowymi faktami wspierającymi te pierwsze. Dla jednego, jak i drugiego punktem wyjścia w badaniach zawsze było doświadczenie. Gilson zaprzecza, aby Bergson kiedykolwiek był antyintelektualistą i podważał wiarygodność poznania opartego na racjonalnych przesłankach. Zdaniem Gilsona, Bergson zarzucał poznaniu intelektualnemu tylko to, że nie uznaje ono istnienia świata, do którego nie ma dostępu i jakiego nie jest w stanie ująć w karby pojęć. Postulował tym samym przełamanie zastałych schematów myślenia. Rozum powinien nieustannie przesuwac swoje granice. Gilson odnosi i widzi ostrożne podobieństwo między filozofiami Bergsona i Arystotelesa, jednakże tę ostatnią w ujęciu tomistycznym i w kontekście konfliktu, jaki obserwowano w trakcie nasilania się ruchów modernistycznych 1907 r. oraz lat następnych<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Henri Bergson, „Intuicja filozoficzna”, w *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, tłum. Paweł Beylin, Kazimierz Błeszyński (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1963), 75–76.

<sup>4</sup> Romuald Waszkinel, *Geneza pozytywnej metafizyki Bergsona* (Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1986), 170–171.

<sup>5</sup> Por. Etienne Gilson, *Filozof i teologia*, tłum. J. Kotsa (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1968), 118–136.

## I. Bóg jako wewnętrzna zasada życia – polemika z Arystotelesowską wizją Boga

Bóg Bergsona jest zasadą obdarzoną świadomością. Świadomość jest tym czynnikiem, który decyduje o różnicy istoty, a nie jedynie stopnia, między światem zwierząt i ludzi. Jest ona zasadą ruchu ewolucji, jaki urzeczywistnił się tylko w człowieku. Dzięki niej nasze poznanie może zyskać nową jakość, a mianowicie poznania intuicyjnego, mającego nieograniczone możliwości poszerzania swojego przedmiotu. Mamy zatem do czynienia z dwoma kierunkami rozwoju świadomości: w postaci instynktu i w postaci umysłu. Ewolucja życia, jak pisze francuski filozof, bierze się z dwóch prądów zmierzających w przeciwnych kierunkach: prądu bytu i życia. Istota ludzka, jako efekt owego zderzenia, jest zanurzona w swojej woli, która stanowi naturalne przedłużenie pędu życia. Dopiero wówczas możemy rozumieć rzeczywistość jako akt tworzenia, nieustannego stawania się. Najmniejszy przejaw samorzutności, chcenia ma udział w tworzeniu świata. Na tym polega tworzenie formy. Ta zaś kształtuje się pod wpływem wspomnianego zderzenia prądu życia z oporem materii. Jesteśmy jednym i drugim, z życia i z materii. Im większa siła pędu życiowego, tym materia staje się giętsza, daje się swobodniej kształtować i formować w różnych kierunkach. Tym, co konieczne w procesie tworzenia się świata bytów przygodnych i zastępowania ich nowymi, to energia, która pochodzi z pokarmu, jaki dostarczany jest organizmowi, oraz jej swobodne i dające się sterować kanalizowanie w nieznanym kierunkach, na których końcu odnajdujemy wolne czyny<sup>6</sup>.

Warunkiem *sine qua non* każdej nieograniczonej twórczości, jak podkreśla autor *Ewolucji twórczej*, jest świadomość lub nadświadomość. W obszarze działania zautomatyzowanego świadomość niejako zapada w stan hibernacji, z którego otrząsa się, gdy staje przed nią możliwość wyboru. Świadomość tym pełniej urzeczywistnia się, im możliwości wyboru oraz zakres działania są dla niej większe. Mówiąc inaczej, odpowiada ona władzy wyboru, jaką dysponuje indywiduum i stanowi odpowiednik wynalazczości i wolności<sup>7</sup>.

Świat Bergsona wychodzi z zasady życia, która jest Bogiem. Ruch i działanie, utożsamione z samym życiem, występują we wszechświecie, z racji Boskiej zasady. Rozum upraszcza skomplikowane i coraz to bardziej komplikujące się formy życia oraz funkcje sprawowane w organizmach żywych. Zdaniem Bergsona rozum nie jest zdolny do wyobrażenia sobie, aby tego cudu mogła dokonać jedynie, jakkolwiek zawiła, „gra sił chemicznych i fizycznych”. Problem polega na unieruchamiającej zdolności naszego umysłu, który wyobraża sobie materię jako zbudowaną ze statycznych cząstek, podobnie zresztą jak formę, ową przyczynę mądrze organizującą materię. Życie jest ruchem w opozycji do ruchu

<sup>6</sup> Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. Florian Znaniecki (Kraków: Zielona Sowa, 2004), 208–211.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 215–216.

materii. Oba prądy są niepodzielne. Życie przechodzi przez materię, wykrawając z niej istoty żywe. Materia i życie uzyskują w owym uścisku coś w rodzaju „*modus vivendi*, który jest właśnie organizacją”<sup>8</sup>.

Zarzuty stawiane przez Bergsona Arystotelesowskiej teorii absolutu, tak w *Ewolucji twórczej*, jak i w dziele *Dwa źródła moralności i religii*, skonfrontowane bezpośrednio z koncepcją Boga zaprezentowaną przez francuskiego filozofa, nieostatecznie i nie raz na zawsze ostro stawiają linię demarkacyjną między poglądami obu teorii jako wzajemnie wykluczających się, a wręcz przeciwnie, zaryzykuję tezę, że są do siebie podobne. Przyjrzyjmy się tej kwestii bliżej. Bóg, jakiego obraz kreśli Bergson, jest samym czynem, działaniem, dlatego odrzuca Boga Arystotelesa, jak i Platona, ponieważ jeden i drugi widzą Boga jako nieruchomą ideę obleczoną w skończoną formę, poza czasem i trwaniem, a przecież Bóg jest zmienny, jest czasowy, jest samym trwaniem i poszukiwaniem ostatecznej formy. Zdaniem Bergsona wszelkie metafizyki zaprzeczające takiej wizji Boga są głęboko powiązane z Arystotelesowską koncepcją Absolutu<sup>9</sup>. Francuski filozof wyróżnił dwa rodzaje aktywności, które warunkują zmienność w bytach: „działanie życia” i „działanie form”. Dzięki pierwszemu życie tworzy/ureczywistnia nowe gatunki, natomiast drugi rodzaj powoduje, że nowo utworzona forma może istnieć przez określony czas<sup>10</sup>. Podobnie Arystoteles w akcie pierwszym (*entelechia*) widział aktywność mającą na celu ureczywistnienie gatunku multiplikowanego w poszczególnych i odpowiednich dla owych *species* żywych istotach; ów ruch życia znajdował swoje naturalne przedłużenie w aktach drugich (*energeia*), sprawowanych na rzecz podtrzymania życia przez skończony okres czasu, w warunkach naturalnych, do chwili osiągnięcia starości i wypalenia się ognia naturalnego. Ruch, jaki dokonuje się w aktach drugich jest działaniem, o ile zawiera w sobie kres-cel. Akt pierwszy Arystotelesa jest odpowiednikiem „działania życia” Bergsona, natomiast akty drugie odnajdujemy w „działaniu form”. Ureczywistnienie nie dokonuje się tylko na poziomie Arystotelesowskiego aktu pierwszego czy Bergsonowskiego działania życia, ale znajduje ono swe naturalne przedłużenie w aktach drugich, umożliwiających dalszy rozwój jestestwa, które zawiera w sobie wiele potencjalności domagających się ureczywistnienia na poziomie jednostkowym z zastrzeżeniem, że Arystotelesowska natura rzeczy nie jest twórczym pędem życia, kluczającym po rozstajach materii w poszukiwaniu świadomego ducha<sup>11</sup>, ale jest ona siłą z konsekwencją i w stałym rytmie powtarzającą bieg rzeczy w świecie.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 215–216.

<sup>9</sup> *Idem*, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. Piotr Kostyło, Krzysztof Skorulski (Kraków: Znak, 1993), 216–218, 235–239, 244.

<sup>10</sup> Bergson, *Pamięć i życie*, wybór tekstów Gillesa Deleuze’a, tłum. Anita Szczepańska (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1988), 98.

<sup>11</sup> „Rozmach życia, o którym mówimy, polega ogółem na wymaganiu twórczości. Nie może on wprawdzie tworzyć bezwzględnie, ponieważ napotyka przed sobą materię, to znaczy ruch, odwrotny do swego własnego. Ale owłada tą materią, która jest koniecznością samą, i usiłuje w nią

Z tego należałoby wnioskować, że natura musi posiadać w sobie coś z wewnętrznej mocy Pierwszego Poruszyciela, skoro odpowiada na niewidoczny ruch dokonujący się w Jego, czyli Boga głębi. Świat Bergsona wychodzi z zasady życia, która jest Bogiem, natomiast u Arystotelesa życie zmierza w kierunku Boga-Absolutu. Ruch i działanie, utożsamione z samym życiem, występują we wszechświecie, w obu przypadkach, z racji Boskiej zasady. W *Ewolucji twórczej* Bergson nie pisze wprost o Bogu jako źródle życia, jednakże lektura taki wniosek nasuwa. Dopiero w dziele pt. *Dwa źródła moralności i religii* wskazuje na Boga jako na korzeń wszelkiej aktywności życiowej wszechświata. Osobowy Bóg jest samą miłością<sup>12</sup>. Bóg Arystotelesa jest Pierwszym Poruszycielem, Formą Czystą, Aktem Czystym, Myślą Myślącą Samą Siebie, która nic o świecie nie wie, a tym samym nie kieruje się miłością do niego, jak i nie jest Bogiem osobowym. Arystotelesowski Absolut stanowi konsekwencję założeń, jakie filozof poczynił w VII, VIII oraz IX księdze *Fizyki*; jest nie tyle Bogiem, co jego systemowym odpowiednikiem. Z kolei Bóg Bergsona jest Bogiem wiary, rozpoznawalnym przez ludzi jako podmiot miłości odwzajemnionej. Jednakże obraz Boga kochającego i kochanego eksplikuje Bergson w dziele z 1932 r. *W Ewolucji twórczej*, podkreślę to jeszcze raz, stanowi on bezosobową siłę, moc życia i wolę mocy zdolną pokonać największy opór materii. To przez materię przechodzi pęd życia zwielokrotniający się wzdłuż wyznaczonych linii, tworząc w ten sposób numerycznie liczne istoty żywe. Jest ona elementem stawiającym opór, ograniczającym w jakiś sposób ruch życia, który w innym przypadku byłby czystą aktywnością twórczą. Życie podporządkowuje organizm ogólnym prawom materii martwej i postępuje tak, jak gdyby chciało wyzwolić się spod panowania owej materii. Nie mogąc jednak tego uczynić, opóźnia jedynie przemiany materialnie uwarunkowane. Materia, jako bezwładna i pozbawiona życia, byłaby czymś opadłym siłą swego ciężarunku na dno: „Życie jest jakby wysiłkiem podnoszenia spadającego ciężaru”. Jednak nie uda mu się obronić materii przed spadaniem, a jedynie opóźnić ten proces. Materię wypełnia biologicznie uwarunkowana życionośna siła – *élan vital* – i o ile jest nią wypełniona, o tyle jest ona wyniesiona do rangi tego oto bytu obdarzonego życiem. Gdyby siła owa miała opuścić ją na zawsze, upadłaby na „dno”, nie będąc niczym, co istniałoby jako żywe i określone jestestwo. I tak też się może stać w koncepcji Bergsona, ponieważ, jak wszystko na to wskazuje, pęd życiowy musi się kiedyś wyczerpać<sup>13</sup>.

W filozofii Stagiryty ruch, jako rzeczywisty i istotowy, a nie akcydentalny, jest w bycie, a poza nim nie zachodzi. Nieruchomy Poruszyciel nie przemieszcza się przestrzennie ani ruchem jednostajnym prostoliniowym (ten ruch jest przypisany

---

wprowadzić jak największą możliwą ilość nieokreśloności i wolności” – Bergson, *Ewolucja twórcza*, 208.

<sup>12</sup> *Idem*, *Dwa źródła moralności i religii*, 185, 246, 254.

<sup>13</sup> Bergson, *Ewolucja twórcza*, 210.

tylko bytom złożonym z materii i formy), ani ruchem po kole (właściwym dla świata Superlunarnego). Nie dokonują się w nim zmiany ani jakościowe, ani ilościowe. Ruch implikuje zmianę, a byt, który jest aktem czystym, czyli doskonałym, nie może jako taki podlegać zmianie, inaczej nie byłby doskonałością. W bycie tym jednak istnieje życie, dochodzi w nim do aktywności przejawiającej się w funkcji myślenia, aktu najlepszego, za którego sprawą nie dochodzi do zmian ani na poziomie jakościowym, ani ilościowym, ani w zakresie ruchu przestrzennego. Stagiryta w *O duszy* postawił warunek w kwestii istnienia duszy po śmierci człowieka. Mianowicie, jeśli będzie posiadała własne akty, dzięki którym mogłaby sprawować samodzielnie funkcje życiowe i tym samym mieć zdolność podtrzymania życia w sobie, będzie możliwe jej dalsze istnienie po śmierci<sup>14</sup>. Aktywnością wpływającą bezpośrednio z istoty duszy ludzkiej jest myślenie. Po śmierci człowieka dusza nie wmyśla się w pojęcia wcześniej przez nią poznane i zdematerializowane do postaci *species intelligibiles*, ale myśli o swym myśleniu na sposób, w jaki wmyśla się w siebie Absolut. Myślenie siebie jest już funkcją, działaniem, ruchem, czyli życiem. Jest to jednak czynność przekraczająca ruch implikujący zmianę, bo jest doskonałością. Arystoteles tak pisze o swoim Bogu: „[...] życie jest jego udziałem, ponieważ akt intelektu jest życiem, a Bóg jest tym aktem; sam jego akt jest życiem najlepszym i wiecznym. Toteż nazywamy Boga wiecznym, najdoskonalszym jestestwem: życie, trwanie nieustanne i wieczne przynależy Bogu i tym wszystkim jest Bóg”<sup>15</sup>. We wnętrzu Boga zamknięte jest życie niedostępne w bezpośrednim doświadczeniu, ale pośrednio, z obserwacji bytów stworzonych, ze sposobu ich rozwoju noszącego znamiona celowości, uporządkowania i inteligibilności, jesteśmy w stanie wnioskować o istnieniu siły/życiodajnej zasady, dzięki której jest możliwe wszelkie życie. Poza tym *principium* o podobnej naturze do natury Absolutu stanowi istotę ludzkiego intelektu. Dzięki owej „nici” łączącej Boga ze stworzeniem natura rzeczy odpowiada za miłość na ruch, jaki dokonuje się w głębi Niezmiennego. Twórcza moc Absolutu Arystotelesa, jakim jest Myśl, nie wybucha, choć pochodzi z jej najintymniejszej głębi, ale dyskretnie przenika wszelkie stworzenie. Rekapitułując niniejszy wątek słowami Bergsona, można stwierdzić, że: „Inne znaczenie ma [...] ruch na powierzchni, inny wybuch idący gdzieś z głębi”<sup>16</sup>.

Wnioski, jakie wysuwa Bergson po analizie natury Nieruchomego Poruszy-ciała w *Ewolucji twórczej* oraz w dziele *Dwa źródła moralności i religii*, przypisując mu miano Idei Idei, Myśli Myśli i łącząc go ze światem Platońskich nieruchomych

<sup>14</sup> Por. Arystoteles, *O duszy*, 403 a 6–11, tłum. Paweł Siwek (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992), 40. Na ten temat szerzej piszę w: „Problem nieśmiertelności duszy ludzkiej w nauce Arystotelesa w świetle koncepcji intelektu Aleksandra z Aleksandrii”, *Studia Philosophiae Christianae* 48(1) (2012): 159–182.

<sup>15</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, XII, 7, 1072 b 26–30, tłum. Tadeusz Żeleźniak (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2000), 222–223.

<sup>16</sup> Henri Bergson, *Oeuvres*, wyd. 5 (Paryż: Presses universitaires de France, 1991), 1114.



*eidos*, wydają się być niezgodne z duchem filozofii Stagiryty. Wprawdzie Bóg filozofa nie jest Bogiem wiary i miłości odwzajemnionej, ale nie znaczy to, że po pierwsze, stworzenie go nie kocha, po drugie, że miłość nieodwzajemnioną miłością nazwać nie można, a po trzecie, że jest on, z racji swej niezdolności do miłości, jedynie czymś na kształt idei Platońskiej. Arystoteles w *Metafizyce* wprost odsuwa taką możliwość, aby idea mogła być przyczyną powstawania i ruchu. Nie jest również możliwe, jak argumentuje filozof, aby substancja jakiejś rzeczy była oddzielona od tego, czego jest substancją. Treści ogólnych od konkretnych nie oddziela się, gdyż rodzą się wówczas takie trudności, jakie pojawiły się w teorii o Platońskich ideach<sup>17</sup>. Nawet gdyby przypuścić, twierdzi Stagiryta, że „idee są przyczynami bytowania i rodzenia”, to i tak bez Poruszydca nic by nie powstało<sup>18</sup>, a Poruszydca, jak pisał w XII księdze *Metafizyki* filozof, to akt intelektu, który jest życiem i to życiem najszcześniejszym, najlepszym i wiecznym. Zauważmy, że w *Ewolucji twórczej* Bergson nie uznał Boga za osobę, był on w jego przeświadczeniu aktem twórczym, energią stwarzającą siebie wiecznie; zatem źródło aktu kreacji jest energią i twórczością istniejącą zawsze. Barbara Skarga tak komentuje ten fakt:

[...] zaczynamy mieć wątpliwości, czy ta energia, choćby była w wiecznym ruchu, nie została umieszczona poza czasem, skoro była i jest zawsze. Czy nie przenosił jej Bergson wbrew własnym twierdzeniom w wieczność, a więc w ów świat platońskich form?<sup>19</sup>

„Rozmach życia [...] polega ogółem na wymaganiu twórczości”<sup>20</sup>, nie może tworzyć w sposób nieograniczony/bezwzględny z uwagi na opór, jaki stawia materia, będąca ruchem przeciwnym do kierunku ruchu życia. Ta z kolei jest koniecznością, w jaką życie pragnie przelać jak największą dozę wolności i nieokreśloności – i w ten sposób tworzy, przechodząc przez kolejne etapy ewolucji gatunków, coraz to bardziej skomplikowane organizmy żywe. Pierwotny rozmach życia chciał osiągnąć efekt natychmiastowy, czyli momentalnego nagromadzenia energii, w tej postaci stanowi energię potencjalną, która za chwilę stanie się energią ruchu<sup>21</sup> – i skanalizowania jej w strumieniach dających się przekształcić lub nadać im właściwą formę. Był owym impulsem, z którego wytrysnęły światy, jednak całość energii, potrzebnej do wydatkowania dla podtrzymania życia w organizmach oraz kontynuowania samej ewolucji, rośliny i zwierzęta muszą produkować i magazynować samodzielnie, skoro zostały wyposażone w tego

<sup>17</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, XIII, 9, 1086 a 35–1086 b 10, 313–316.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 5, 1079 b 25–1080 a 10, 272–273.

<sup>19</sup> Barbara Skarga, *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1982), 263.

<sup>20</sup> Bergson, *Ewolucja twórcza*, 208.

<sup>21</sup> *Idem*, *Energia duchowa*, tłum. Skorulski, Kostyło (Warszawa: IFIS PAN, 2004), 18.

rodzaju umiejętności i skoro „rozmach jest skończony i był dany raz na zawsze”<sup>22</sup>. Wydaje się, że to, co po nim zostało, owa energia z pierwotnego wytrysku, jest wykorzystywana wtórnie, dzięki nieustannie dokonującemu się procesowi fotosyntezy w roślinach, którymi żywią się zwierzęta, a nimi drapieżniki. Bóg, innymi słowy, nie podtrzymuje bezpośrednio stworzenia w istnieniu, ale wyposażył je w narzędzia potrzebne do podtrzymania życia. Stwórca dał jedynie impuls do rozpoczęcia twórczego i wolnego aktu tworzenia, a raczej samo-tworzenia się świata naszego i innych, bazującego na boskim impulsie. Pośrednio wysnuć można by wniosek taki oto, że Bóg nie wiedział, co powstanie na końcu procesu tworzenia, że nie ma łączności między nim a stworzeniem, nie jest Bogiem osobowym, a jedynie dawcą impulsu życia. Wprawdzie jest tam mowa o geście miłości, jaki wlany został w akt tworzenia, jednak ten właściwie przypisać należałoby pokoleniom stworzeń, które pochylają się z miłością nad tymi, które mają po nich nastąpić: „[...] tak uderzającej i tak wzruszającej u większości zwierząt, dostrzegalnej nawet jeszcze w troskliwości rośliny o jej ziarno”<sup>23</sup>. Miłość, jak pisze Bergson, „[...] w której niektórzy widzieli wielkie misterium życia, może by nam wydała jego tajemnicę”<sup>24</sup>.

## II. Konfrontacja głównych założeń Bergsona „filozofii Boga” z wybranymi tezami teologii Tomasza z Akwinu

### 1. Zarzut panteistycznej wizji Absolutu i monistycznego obrazu świata

Panteizm jest odmianą metafizyki monizmu i immanentyzmu. To doktryna głosząca jakoby Bóg nie istniał jako substancja osobowa transcendująca świat, przekraczająca jego granice, ale wręcz przeciwnie: tożsama ze światem. W ramach owego nurtu odnajdziemy odmiany bardziej umiarkowane lub skrajnie utożsamiające Boga ze światem<sup>25</sup>. Również filozofia Bergsona musiała zmierzyć się z zarzutem panteizmu ewolucjonistycznego oraz monizmu.

W *Ewolucji twórczej* słowo „Bóg” pada jeden jedyny raz. Bergson pisze, że „nie ma rzeczy, są tylko czyny”<sup>26</sup>. Rzeczy to tylko unieruchomione przez nasz rozum stany. Ewolucja świata jako całości, zdeterminowana i automatyczna, jest zanikaniem czynu, natomiast formy spontanicznie pojawiające się, zdolne do dalszego wyrażania się w równie nieprzewidywanym i spontanicznym ruchu „przedstawiają

<sup>22</sup> *Idem, Ewolucja twórcza*, 210.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 125.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Por. Stanisław Kowalczyk, *Filozofia Boga* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995), 22–24.

<sup>26</sup> Bergson, *Ewolucja twórcza*, 206.



tworzenie się czynu”. Liczne światy podobne do naszego istnieją równoległe i nie zostały utworzone w jednym akcie stworzenia, ale proces ten jest ciągły, trwa nadal, nie zaniknie dopóki nie wyczerpie się zdolność produkowania i magazynowania energii w stworzeniach: „[...] mówię o ośrodku, z którego światy tryskają jak race z olbrzymiego fajerwerku, byłbym nie przedstawiał sobie tego ośrodka jako pewnej rzeczy, lecz jako pewną ciągłość wytrysku. Bóg tak określony nie ma w sobie nic zakończonego: jest życiem nieprzerwanym, czynem, wolnością. Stworzenie tak pojęte nie jest tajemnicą; doświadczamy go w sobie, skoro tylko działamy dowolnie”<sup>27</sup>. Skoro pęd życiowy jako zasada ma charakter twórczy, to musi być obdarzony świadomością i jednocześnie wolnością wyboru, która jak „Duch, kędy chce, tchnie i głos jego słyszysz, ale nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd idzie [...]”<sup>28</sup>. Tak też dzieje się z kreatywnym pędem życia napierającym na materię, kluczającym w poszukiwaniu alternatywnych możliwości skanalizowania swej wolnej mocy tworzenia w różnych liniach życia rozwijających się na niezliczonych poziomach i w niepoliczonych kierunkach, które mogą okazać się zarówno ślepyimi ulicami, jak i bezkresnym horyzontem możliwości. Stwórca, który, jak pisze francuski filozof w jednym z listów do Josepha de Tonquédeca, wszystkie energie wywodzi ze swego nieograniczonego i wolnego działania, nie jest bynajmniej światem: „Wyłania się z tego wszystkiego – pisze Bergson – wyraźnie idea Boga, swobodnego twórcy, który rodzi zarówno materię, jak życie; jego twórczy wysiłek nadal trwa na obszarze życia, w ewolucji gatunków i powstawaniu osobowości ludzkich”<sup>29</sup>.

Dla Jacquesa Maritaina, jednego z najzacieklejszych tomistycznie zorientowanych oponentów Bergsona, filozofia owa jest z gruntu ateistyczna. Według niego domniemane źródło, z którego wytryskają światy jest jedynie hipotezą. Nie ma różnicy realnej między Bogiem a światem, a jeśli o niej mówić, to tylko o różnicy stopnia, lecz co do istoty są tożsame. Stanisław Borzym relacjonuje, że w *La philosophie Bergsonienne. Etudes critiques* Maritain w komentarzu do listu do o. de Tonquédeca podkreśla, iż nie wystarczy stwierdzić, że Bóg jest odmienny od świata jak „źródła od strumieni, które z niego wytryskują. Bóg musi być absolutnie odrębny z istoty swej [...] od świata, a u Bergsona ta transcendentność zostaje właśnie zakwestionowana, gdyż tu Bóg »staje się tworząc«”<sup>30</sup>. Z kolei o. Antonin Sertillanges nie uważa jakoby między duchem i materią istniała tylko różnica stopnia, jak widział to Maritain. Zauważa bowiem ów przeciwstawny ruch, jaki jest w znoszącym kierunku ruchu ducha i opadającym geście ruchu materii. Nie zgadza się również z zarzutami kierowanymi pod adresem filozofii

<sup>27</sup> *Ibidem*, 207.

<sup>28</sup> „Ewangelia według św. Jana”, 3,8, w *Biblia Jakuba Wujka*, tłum. ks. Wujek, wyd. 5 (Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2000), 2109.

<sup>29</sup> Cyt. za: Kołakowski, *Bergson*, 88.

<sup>30</sup> Stanisław Borzym, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce* (Wrocław–Warszawa–Kraków: Wydawnictwo PAN, 1984), 226–227.

Bergsona o panteizm ewolucjonistyczny i monizm. Skoro sam Bergson zaprzecza tym zarzutom, to nie ma powodu, aby nie wierzyć jego zapewnieniom, ale raczej skupić się na właściwym zrozumieniu filozoficznego przesłania i intencji myśliciela. „W związku z tym trzeba odróżnić porządek stworzenia, unaoczniający jednorodność między »czystymi trwaniami« wewnątrz *élan vital* od nierelatywnego statusu Boga, tak jak odróżnia się każdy wielobok od absolutności koła”<sup>31</sup>. Zdaniem o. Sertillangesa, jak pisze Borzym, nie można również oburzać się na obraz Boga, który jest zmienny, jest stawaniem się, ponieważ Bogu przysługuje niezmiennność doskonałości lub pełni, a nie inercja czy bezruch. Natomiast tworzenie rozłączności między samym Bogiem a jego aktywnością jest nie uzasadnione. Bóg nie jest rzeczą, zatem nie trwa, jest świadomością i wytryskiem życia.

Bergson dochodząc do metafizycznej kategorii Boga, rozumianego jako niczym nieograniczony Stwórca rodzący zarówno materię, jak i życie, wyszedł od danych naukowych, tj. Darwinowskiej teorii ewolucji, choć rozumiał ją na swój sposób i nie zgadzał się z jej niektórymi tezami. Jednak współczesne Bergsonowi osiągnięcia nauk przyrodniczych i matematycznych stanowiły fundament dla jego koncepcji *élan vital*. Tego rodzaju wyjście z poziomu teorii naukowych musiało zrodzić podejrzenie o panteizm. Jeden jednak element rozsadzał od środka ów panteistyczny obraz. Maritain albo nie zauważył go, albo, co bardziej prawdopodobne, nie chciał go zauważyć: chodzi o kategorię wolnych, czyli świadomych aktów/czynów stwórczych Boga przeniesionych w konsekwencji na stworzenia. Maritain miał rację twierdząc, że nie ma wyraźnej granicy między Bogiem a stworzeniem. Bóg jako przyczyna sprawcza jest nierozzerwalnie związany z urzeczywistnionymi stworzeniami, przelewając niejako siebie w nie i zarazem pozwalając na ich udział w sobie. Bóg pozostawia swój ślad w dziele stworzenia, stawia pieczęć przymierza między sobą a nami. Z drugiej strony Bóg Bergsona przekracza (transcenduje) własne dzieło co do istoty. To, co pozwala na wyraźne odseparowanie Boga od stworzenia to nadany światu niczym nieograniczony twórczy wysiłek przejawiający się w swobodnej ewolucji gatunków za pośrednictwem ich pojedynczych przedstawicieli i, o czym będę pisać dalej, miłość, która nie może dziać się poza osobową relacją i która pozwala przekroczyć metafizykę w kierunku kategorii etycznych, umożliwiając indywidualizację podmiotów miłosnej relacji co do istoty oraz wskazanie na ich wzajemne odseparowanie mimo immanentnego charakteru przyczynowania stworzenia przez Boga. Skonfrontujmy to, co zostało już powiedziane z koncepcją Tomasza z Akwinu. Święty Tomasz w *Streszczeniu teologii* w kwestii 130 pisze: „[...] Bóg jest we wszystkich rzeczach, o ile mają istnienie. Otóż istnienie jest tym, co we wszystkich rzeczach jest najbardziej wewnętrzne. Zatem Bóg jest we wszystkich rzeczach”<sup>32</sup>. Innym

<sup>31</sup> *Ibidem*, 229–230.

<sup>32</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii*, w *idem*, *Dzieła wybrane*, tłum. Jacek Salij OP (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 1999), 93.

mocnym tekstem Tomasza o wydzwiku panteistycznym jest ten, na który wskazuje Stefan Swieżawski z *Komentarza do Sentencji*: „*Deus est esse omnium non essenziale sed causale*”<sup>33</sup>. Między Bogiem a stworzeniem zachodzi partycypacja, dzięki której byty przygodne uczestniczą, ale nie stanowią części tego, w czym partycypują. Między Stwórcą a stworzeniem została zachowana więź, bo przecież istnienie jest najbardziej *intimum* i tym, „co jest najgłębsze ze wszystkiego w każdym bycie, w każdej rzeczy”, a skoro Bóg jest istnieniem samym i przyczyną tych wszystkich drobnych istnień, nie ma innej możliwości, jak przyjąć, że „*Deus sit in omnibus rebus et intime*”<sup>34</sup>. Bóg nie tylko daje istnienie, ale i podtrzymuje byt w istnieniu. Budowniczego, który zbuduje dom, można słusznie określić stanowiącym przyczynę istnienia owego domu, ale na tym jego rola się kończy – z tej racji, że dom będzie istniał samodzielnie. Natomiast Bóg, stwarzając świat, nieustannie podtrzymuje go w istnieniu, tym samym przenikając go do jego najgłębszego rdzenia, tkwiąc jako źródło istnienia we wszystkich rzeczach, pozwala aby rzeczy Nim nasiąkały. Jednak, jak pisze Swieżawski: „Ogół rzeczy, cały świat nie utożsamia się z Bogiem, ale Bóg jest tym, »w którym żyjemy, poruszamy się, jesteśmy«. To jest właśnie ta prawda, która w języku filozoficznym nazywa się immanencją Boga [...]; immanencja oznacza więc, że Bóg tkwi w rzeczach w całości i w każdej części tej całości. A niezwykłą tajemnicą, na którą filozofia wskazuje, ale której nam absolutnie nie może wyjaśnić, jest to, że immanencja Boga łączy się z Jego absolutną transcendencją. [...] A więc immanencja i transcendencja, jedno i drugie w jednakowym stopniu: »tkwienie w« i »wykraczanie poza« – dopiero razem charakteryzują we właściwy sposób stosunek Boga do świata”<sup>35</sup>. Swieżawski nie daje nam wyczerpującej odpowiedzi na pytanie, jak rozumieć jednoczesną immanencję i transcendencję Boga w koncepcji Tomasza z Akwinu. Brakuje tu pewnych kategorii o wymiarze etycznym, aby postawić wyraźną granicę między Bogiem a poszczególnymi istnieniami ludzkimi co do ich istoty. Kategorie metafizyczne, jakimi operował Akwinata, nie do końca i niewyczerpująco wyjaśniają ową tajemnicę. Naturalnie, również w filozofii Bergsona nie znajdziemy bezpośredniego wskazania na konieczność użycia terminów z pola etyki, jednakże pośrednio można wypracować pewne narzędzia, które pozwolą zrozumieć jednoczesną immanencję i transcendencję Boga względem stworzeń.

<sup>33</sup> Stefan Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany* (Poznań: W drodze, 1995), 104.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 104.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 105.

## 2. Stworzenie świata i pseudopojęciowość kategorii nicości

Swieżawski w książce *Święty Tomasz na nowo odczytany* napisał, powołując się na zdanie z *Sumy teologicznej* Tomasza: *Deus intelligit plures rationes propriae plurium rerum quae sunt plures*<sup>36</sup>, że Doktor Anielski uważał, iż świat, w którym żyjemy nie jest jedynym możliwym i najdoskonalszym, jaki powstał lub jaki może powstać. „Właśnie jeden z niezliczonych modeli światów możliwych powołuje Bóg do istnienia; na tym polega nieustanne stwarzanie go, ciągła *continua creatio*, w czasie i przestrzeni rozciągający się akt stworzenia”<sup>37</sup>. Akt stwórczy Boga jest aktem absolutnie wolnym, a nie uwarunkowanym jakąś naturalną koniecznością<sup>38</sup>. Jednak nie tworzy, ale stwarza i to *ex nihilo*, czyli nie bazuje w swoim działaniu na materii<sup>39</sup>, jak przecież czyni to stwórca wykreowany przez Bergsona.

Według Tomasza wszystko, co istnieje pochodzi od Boga, który jest bytem pierwszym i najdoskonalszym, dlatego przyczynuje powstanie wszelkiego stworzenia. Byty uczestniczą/partycypują w istocie Boga będącej samym istnieniem<sup>40</sup>. Samo zaś stwarzanie nie jest ani ruchem, ani zmianą<sup>41</sup>. „Stwarzanie nie jest działaniem, które byłoby, ściśle mówiąc, zmianą, jest ono pewnego rodzaju przyjęciem istnienia”<sup>42</sup>. Swieżawski zauważa, że stwarzanie nie jest nadaniem określonego bytu, ale istnienia. Z tej perspektywy Bóg w rzeczy samej nie potrzebował materii dla przeprowadzenia aktu stworzenia, bo to ona wraz z formą, z którą tworzą istotę rzeczy, zostały urzeczywistnione, czyli powołane do istnienia/zaktualizowane, skoro były w możliwości. Tomasz wyraźnie nawiązuje do pojęć aktu i możliwości stanowiących centralne kategorie metafizyki Arystotelesowskiej – z tą różnicą, że dla Stagiryty do ukonstytuowania się bytu realnego wystarczyły: materia (czynnik potencjalny) i forma (zasada aktualizująca byt). U Tomasza natomiast materia i forma tworzą istotę rzeczy, którą należy dopiero zaktualizować. Taka istota jest w możliwości i dopiero akt istnienia nadaje jej realną powłokę. Bóg Tomasza „wyprowadza rzeczy w istnienie z nicości”<sup>43</sup>, czyli z nie-bycia lub bycia czymś na kształt idei w umyśle budowniczego do realnego bycia konkretnym jednostkowym bytem podlegającym zmianie i ruchowi. Z tej perspektywy opis aktu stwórczego zaproponowany przez Bergsona wydaje się być bliższy koncepcji Arystotelesowskiej niż Tomasza, który w *De articulis fidei* wprost mówi, że błąd

<sup>36</sup> Cyt. za: *ibidem*, 108.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 108.

<sup>38</sup> Por. Św. Tomasz, *Streszczenie teologii*, 67–68.

<sup>39</sup> Por. *ibidem*, 47.

<sup>40</sup> Por. *ibidem*, 46–47.

<sup>41</sup> Por. Św. Tomasz, *Summa contra Gentiles*, tłum. Zofia Włodek, Włodzimierz Zega (Poznań: W drodze, 2003), 286–287.

<sup>42</sup> Cyt. za: Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej* (Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000), 661.

<sup>43</sup> Św. Tomasz, *Streszczenie teologii*, 47.

Arystotelesa polegał na tym, iż uznał, że *mundum a Deo factum non esse*<sup>44</sup>. Bóg Bergsona nie jest stwórcą w rozumieniu takim, jakie łączą z tym pojęciem chrześcijaństwo. W *Ewolucji twórczej* nie ma takiej sugestii, jakoby materię stworzył Bóg, o tym zapewnia Bergson w wyżej cytowanym liście do o. de Tonquédeca. Wydaje się, że – we wspomnianym dziele – zawsze istniała ona jako tworzywo nieokreślone, z którego powstaje życie dzięki twórczej mocy energii napierającej na nią z wielkim impetem i siłą. W taki oto sposób rzeczy tego świata mnożą się, różnicują między sobą, porządkują w gatunki i hierarchizują. Zgodnie z zamysłem francuskiego filozofa ewolucja dokonała się w liniach, które rozeszły się w różne strony, odchodząc tym samym od arystotelesowskiej interpretacji rozwoju życia jako dokonującej się w jednej linii: życie wegetatywne rodzi życie zmysłowe, a te z kolei przechodzi w umysłowe. Twórczy pęd zaczyna kluczyć w poszukiwaniu alternatywnych sposobów rozwinięcia się i skanalizowania w doskonalszej linii rozwoju, jednocześnie pozostawiając za sobą zastygłe/niezdolne do twórczego rozwoju życie. Świadomość i materialność to dwa radykalnie różne sposoby egzystencji, w której przejawiają się kolejno w postaci wolności i konieczności: „[...] życie jest właśnie wolnością włączającą się w konieczność i obracającą ją na swoją korzyść”<sup>45</sup>. Świadomość w postaci twórczego pędu życia posiada pamięć linii poprzedzającej nowo utworzoną; nie rozpoczyna od zera, resetując to, co zostało zagubione w załamach zastygłej linii życia, ale buduje na bazie kodu genetycznego przechowywanego w zaułkach pamięci-świadomości.

Powróć jeszcze na chwilę do chrześcijańskiej koncepcji stworzenia świata *ex nihilo*, ponieważ Bergson podważył sensowność pojęcia „nicości”, uznając je za pseudopojęcie, oraz podjął krytykę próby wyprowadzenia kategorii Bytu-Boga za pomocą owego pseudoterminu. Zdaniem francuskiego filozofa, myśląc o nicości nie mamy na uwadze niczego innego jak kategorię Wszystkiego, nad którą jednocześnie dokonujemy umysłowego aktu negacji. „Nicość” to tylko słowo, które nie posiada własnego przedmiotu odniesienia. Jeśli chcemy powiedzieć, że jakieś A nie istnieje, dowodzi Bergson, to najpierw wyobrażamy sobie owo A jako coś istniejącego, a następnie mając je przed oczami stwierdzamy jego nieistnienie<sup>46</sup>. Z punktu widzenia trwania realnego świata życie odtwarza swój bieg w niekończącym się i nieprzerwanym korowodzie niezliczonych, indywidualnych istnień, które zastępują się następnie w wiecznym kole życia. Materia, która rozpada się/ginie nie pozostawia po sobie pustego miejsca, lecz zastępuje siebie sobą w innej postaci, zasila jednocześnie zbiornik, jakim jest całość (Wszystko) istniejącej materii jako budulca wszechświata. Natomiast negacja nie trwa na wzór jednostkowej substancji, jest ona jedynie poręcznym zabiegiem myślowym, który bytuje *in actu* jedynie w umyśle, w pamięci i przez nią może

<sup>44</sup> *Ibidem*, 662.

<sup>45</sup> Bergson, *Energia duchowa*, 16–17.

<sup>46</sup> *Idem*, *Ewolucja twórcza*, 231.

być z powodzeniem wykorzystywana<sup>47</sup>. Według Bergsona, jeśli – chcąc dojść do pojęcia Bytu-Boga, przechodzi się do Niego przez pojęcie nicości – dociera się do Bytu o naturze logicznej, który jest tylko ideą, beczasową i pozbawioną życia: „[...] trzeba się przyzwyczaić do myślenia o Bycie bezpośrednio, nie idąc bocznymi drogami, nie zwracając się wprzód do widma nicości, które staje pomiędzy nami a nim. Trzeba tutaj starać się widzieć dla widzenia, nie zaś widzieć dla działania. Wówczas absolut się objawia bardzo blisko nas i w pewnej mierze w nas samych. Istota jego jest psychologiczna, nie zaś matematyczna lub logiczna. Żyje on wraz z nami. Jak my, ale pod pewnymi względami nieskończenie bardziej ześrodkowany i skupiony w sobie, absolut trwa”<sup>48</sup>.

Idąc tropem myśli Bergsona, stworzenie *ex nihilo* jest próbą przeniesienia świata z poziomu logiki/sfery intencjonalnej do sfery realnej/istnienia realnego, ze świata istniejącego *in mente aedificatoris* do świata zmysłowego istniejącego już poza umysłem Stwórcy. Skoro sam akt stworzenia jest, jak mówi Tomasz: „wyprowadzeniem rzeczy w istnienie z nicości”, którą moglibyśmy zinterpretować jako nie-istnienie w sensie realnym, lecz istnienie w sensie intencjonalnym jako idea przebywająca tymczasowo w intelekcie Boga, to dochodzi tu do nieuprawnionego przeskoku z poziomu logicznego na poziom realnego istnienia. Ojciec Sertillanges już w latach dwudziestych ubiegłego wieku, a zatem jeszcze przed ukazaniem się *Dwóch źródeł moralności i religii*, wykazywał, że opozycja między tezami filozofii Bergsona i Tomasza z Akwinu nie jest tak oczywista. Odniósł się m.in. do koncepcji stworzenia *ex nihilo*, uznając, że jej rozumienie stworzenia w czasie świata z nicości jest naiwnością: „Nicość jest tylko nicością i nie może służyć za punkt wyjścia do żadnego dzieła. Moment, w którym nie byłoby nic, jest czystym nonsensem, ponieważ żeby był jakiś moment, potrzebne jest jakieś c o ś. Czas jest atrybutem istniejących rzeczy”<sup>49</sup>. Stworzenie powinno dokonać się w wieczności, a nie w czasie, w wieczności, którą jest sam Bóg. Borzym podkreśla, że Sertillanges, jeszcze zanim nasiliła się krytyka katolicka wymierzona w filozofię Bergsona, pisał w obronie *Ewolucji twórczej*, iż ta „nie jest ewolucją, która stwarza, lecz ewolucją, w której jest stwarzanie, a mianowicie – przez Boga”<sup>50</sup>.

Bergsonowska krytyka pojęcia nicości uderzała w jeszcze jedną tezę Tomaszowej filozofii, a mianowicie w tzw. prywatywną koncepcję zła przedstawioną m.in. w *Streszczeniu teologii*<sup>51</sup>. Według niej zło jest jedynie brakiem dobra przynależnego z natury stworzeniu. Gilson pisze, komentując filozofię Tomasza, że zło jest nicością i że Bóg nie mógł stworzyć nicości. Zło jest w prostej linii konsekwencją niemożliwości odziedziczenia przez stworzenie pełni doskonałości Bożej. Stwórca jest dobry ze swej istoty, a stworzenie jedynie o tyle, o ile partycypuje

<sup>47</sup> Szczegółowej analizie kategorii nicości w filozofii Bergsona dokonała Skarga, *Czas i trwanie*, 249–278.

<sup>48</sup> Bergson, *Ewolucja twórcza*, 240.

<sup>49</sup> Cyt. za Borzym, *Bergson a przemiany*, 228.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 229.

<sup>51</sup> Św. Tomasz, *Streszczenie teologii*, 79–84.



w dobroci Boga, dlatego posiada ono w sobie braki: „[...] mówić zaś, że Bóg stworzył nie tylko świat, lecz i tkwiące w nim zło, to tyle samo co mówić, że Bóg stworzył nicość”<sup>52</sup> – czyli pozbawił stworzenie istnienia, wtrącając je ponownie w nie-byt lub odmawiając uczestnictwa w swojej dobroci. Z punktu widzenia przeprowadzonej przez Bergsona krytyki pojęcia nicości zło nie jest niczym innym, jak tylko umyślową negacją bytu stworzonego lub tego wszystkiego, co należy mu się z natury. Zło byłoby zatem fikcją, pseudopojęciem, figurą retoryczną, pozornym wyjaśnieniem problemu istnienia zła w świecie, które przecież jest faktem. Sam Bergson na temat istnienia zła w świecie nie wypowiada się w *Ewolucji twórczej*. Wydaje się, że dla francuskiego filozofa świat jest doskonale funkcjonującą całością, żywą i dynamicznie rozwijającą się zgodnie z prawami natury, jakie zostały wypracowane w toku ewolucji. Kategorie dobra i zła są przypisane i wpisane w świat działań poszczególnych jednostek i społeczeństw, a nie świata przyrody. Istnienie takiego zła jest niepodważalne, a jedynym antidotum na wyparcie go z obszaru ludzkich zachowań społecznych jest – miłość bliźniego.

### 3. Bóg jako osobowy dar miłości i pragnienie bycia kochanym

Przejdźmy do obrazu Boga, jaki wyłania się z lektury dzieła *Dwóch źródeł moralności i religii*, kładącego akcenty na nowe istotne cechy Stwórcy, które w ostatecznym rozrachunku radykalnie zmieniają Jego wizję. Dzieło to ukazało się w roku 1932 jako ostatnia z książek Bergsona. W niej dopowiada własne poglądy na temat religii i Boga – dwóch tematów, jakie w ostatnich latach życia ostatecznie zawładnęły myślami Bergsona.

Religie są efektem fabulacyjnej funkcji umysłu ludzkiego. Rola religii statycznej lub naturalnej ogranicza się do zastąpienia tych wszystkich mechanizmów, które rozluźniają więzi między życiem a społecznością ludzką. „Religia statyczna – pisze francuski filozof – wiąże człowieka z życiem i w konsekwencji jednostkę ze społeczeństwem, opowiadając jej historyjki porównywalne do tych, którymi kołysze się dzieci do snu”<sup>53</sup>. Religia oraz moralność statyczna wspierają się na instynkcie i intelekcie.

Jednak wokół inteligencji pozostała otoczka intuicji. Należałoby ją wzmocnić, skupić i uzupełnić działaniem. Tego rodzaju ćwiczenia duchowe mogą odnieść pozytywny rezultat jedynie wówczas, gdy poświęci się im dusza mistyczna, zdolna – nie tracąc własnej tożsamości – zespolić się z podstawą bytu wszelkiego, „radością w radości, miłości tego, co jest tylko miłością”<sup>54</sup>. W ten spo-

<sup>52</sup> Etienne Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. Sylwester Zalewski (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1966), 368.

<sup>53</sup> Bergson, *Dwa źródła*, 206.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 208.

sób owa uprzywilejowana dusza otwiera możliwość wejścia w inną przestrzeń, inną perspektywę, w której nie mamy już do czynienia ze społeczeństwem, lecz ludzkością „umiłowaną przez tę miłość, która jest samą postawą ludzkości”<sup>55</sup>, otwierając w ten sposób drzwi do religii i moralności otwartej. Mistycyzm, mimo że czyni wysiłki na rzecz wyniesienia duszy na inny poziom bycia, przynależny jej niejako z natury, zaopatruje ją w te same uczucia: spokoju i bezpieczeństwa, jakie są udziałem religii statycznej. Mistyka jest tam, dokąd zmierza energia duchowa przepełniająca materię. „Mistyk jest w rzeczywistości kimś więcej niż człowiekiem”<sup>56</sup>. Mistyk, inaczej niż natura, nie widzi przeszkód wyznaczonych przez materialność. Z drugiej strony ewolucję twórczą zrozumiemy wówczas, gdy stanie się dla nas jasne to, iż poszukuje ona czegoś niedostępnego dla siebie, ale dostępnego dla mistyka. Ewolucja twórcza nie jest niczym innym niż poszukiwaniem przez naturę Boga-miłości – i jednocześnie jest ona, owa natura, darem-odpowiedzią Boga-miłości. Ewolucja twórcza podąża za głosem Boga, głosem ledwie słyszalnym spoza bariery materialności narzuconej na stworzenie, ale impuls miłości przenikający naszą materialną powłokę prowadzi nas do Niego – Boga daru miłości i obdarzającego miłością.

Tajemnica stworzenia tkwi w stwórczej miłości Boga. Ta zaś pragnie jedynie „[...] doprowadzić do końca dzieło stworzenia gatunku ludzkiego i uczynić z ludzkości to, czym stałaby się natychmiast, gdyby mogła ukonstytuować się ostatecznie bez pomocy samego człowieka”<sup>57</sup>. Wynika stąd, że Bóg nie chciał narzucać nam swojej miłości, ale pragnął, by człowiek przyjął ów dar, podjął go i wspólnie dokończył dzieło, które posiada zdolność samodzielnego ukonstytuowania się. W ten oto sposób człowiek bierze na siebie odpowiedzialność za siebie i bliźniego. 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”<sup>58</sup>. Zatem mistycy to pomocnicy Boga pragnący za pomocą 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.

\*\*\*

Reasumując, świat Bergsona wychodzi z zasady życia, która jest Bogiem. Ruch i działanie, utożsamione z samym życiem, występują we wszechświecie, z racji Boskiej zasady. Jednocześnie Bóg jest osobowy, jak i stanowi moc tworzenia siebie

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ibidem*, 209.

<sup>57</sup> *Ibidem*, 229.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

poprzez tworzenie światów równoległych naszemu. Miłość Boga jest miłością działającą, kierującą się ku czemuś konkretnemu: „Bóg nas potrzebuje, tak jak my potrzebujemy Boga. [...] Dzieło stworzenia objawi się [...] jako przedsięwzięcie Boga, który stwarza stwórców, by korzystać z pomocy bytów godnych Jego miłości”<sup>59</sup>. Życie na innych planetach może znacznie różnić się od tego nam znanego, to jednak „ma tę samą istotę, którą jest stopniowe gromadzenie energii potencjalnej, by następnie zużyć ją gwałtownie w wolnych działaniach”. „Życie i materia [...] dane są razem i solidarnie”; z ich połączenia oraz twórczogenego stawiania oporu przez tę drugą i dawania odporu przez to pierwsze, rodzi się widzialny wszechświat jako namacalny aspekt daru-miłości i potrzeby kochania. Stwórcza emocja znajdzie swe dopełnienie w stworzeniu dzięki materii, bez której życie nie byłoby możliwe. Pewne byty powołane zostały przez Boga do życia po to, aby kochać je i aby miłość ową odwzajemniały, jednakże zanim „określiły się przez miłość, miały postać energii twórczej”<sup>60</sup> i – mimo że Bóg jest samą ową energią – to stworzenia pozostają różne od Niego; mogły pojawić się one tylko we wszechświecie, dlatego wszechświat zaistniał<sup>61</sup>. Tym, co separuje jeszcze wyraźniej Boga i człowieka oraz konstytuuje jednostkę ludzką jako pojedynczego człowieka jest miłość, która nie może dziać się poza osobową relacją. W wolnym czynie i przez świadomy wybór, co wyraźnie wyartykułował Søren Kierkegaard m.in. w *Czynach miłości*, wkraczamy w obszar odpowiedzialności. Dopóki Boga myślimy w kategoriach metafizycznych, dopóty jest On bezosobową zasadą. W chwili przejścia w sferę etycznej odpowiedzialności stajemy w obliczu pytania o to, przed kim jesteśmy odpowiedzialni, przed jaką instancją. Otóż, jestem odpowiedzialny za swoje czyny przed Bogiem. Tu, w tym miejscu linia demarkacyjna między Bogiem i człowiekiem zostaje ostro postawiona. To, co nie pozwala koncepcji Boga nakreślonej przez Bergsona traktować jako panteistycznej, to kategoria wolnego i świadomego czynu, za który zawsze ponoszę odpowiedzialność przed Bogiem jako pojedynczy człowiek – a nie gatunek. Zaakcentowanej tu kategorii odpowiedzialności Bergson nie analizuje i nie wskazuje na jej kluczowość. Pisze jednak o miłości skierowanej do wszystkich ludzi, miłości mistycznej, niczym nieograniczonej, a miłość tego rodzaju implikuje ze swej istoty zaufanie, poświęcenie, oddanie i odpowiedzialność za Innego w obliczu Boga. Tego rodzaju inklinacji brak jest koncepcji Tomasza z Akwinu. Brakuje tu przede wszystkim pewnych kategorii o wymiarze etycznym, aby postawić wyraźną granicę między Bogiem a poszczególnymi istnieniami ludzkimi. Kategorie metafizyczne, jakimi operował Akwinata niewyczerpująco wyjaśniają tajemnicę jednoczesnej transcendencji i immanencji Boga w stworzeniu. W artykule

<sup>59</sup> *Ibidem*, 248.

<sup>60</sup> *Ibidem*, 251.

<sup>61</sup> *Ibidem*, 249–251; *idem*, *Energia duchowa*, 21.

wskazałam na konieczność odniesienia się do kategorii etycznych, jakimi są wolność, świadomość i odpowiedzialność.

Maria Urbańska-Bożek

**God – creative impetus of life. Bergson’s thought, its sources and philosophical and theological consequences**

Summary

The article presents the concept of God in Bergson’s thought. Conclusions which he drew from Aristotle’s physics and metaphysics were totally different from the ones which inspired the philosophy and theology of Thomas Aquinas. The Catholic Church fiercely reacted to Bergson’s *Creative evolution*, and in 1914 put it on the List of Prohibited Books. In *Creative evolution*, God is shown as internal impetus of life, which, thanks to its power of creative bounce and overmastering the resistance of matter, wants to pour in matter as much ‘indeterminacy and freedom’ as possible. Only in his next book *About two sources of morality and religion*, Bergson points at God as the root of all life activity of universe. Personal God is only love. The article also mentions the ideas which were the source of Bergson’s concept of God as impetus of life and its reception by 20<sup>th</sup> century philosophy and theology.