

TADEUSZ MICHAŁEK SCJ

Lublin

KONCEPCJA TRANSCENDENCJI W UJĘCIU YVES LEDURE'A

Niezależnie od epoki, w której człowiek żyje, nieustannie poszukuje wartości, które zrealizowałyby jego natarczywe pragnienie szczęścia oraz odnalezienia sensu życia. Wciąż jednak podstawowym dla człowieka problemem pozostaje fakt śmierci. Z drugiej jednak strony człowiek otwiera się na inną rzeczywistość, w której pragnie odnaleźć pełnię życia. Rzeczywistość ta wiąże się ściśle z faktem istnienia Boga. Te ludzkie, egzystencjalne poszukiwania znajdują odzwierciedlenie we współczesnej myśli filozoficznej. Nieco inne podejście do tych zagadnień dominowało w okresie scjentyzmu, agnostycyzmu i pozytywizmu. Szeroko rozumiana nauka miała rozwiązać wszelkie dręczące człowieka pytania i zagadnienia. W konsekwencji ludzkość doświadczyła dramatycznych i destruktywnych skutków wyeliminowania religii i Boga ze świadomości i życia wielu ludzi, a nawet całych społeczeństw. „Śmierć Boga” doprowadziła do „śmierci człowieka”.

Wielu współczesnych myślicieli i filozofów pragnie wyjść naprzeciw ujawniającym się potrzebom poznania Boga-Transcendensu. Tym samym pragną oni znaleźć odpowiedź na nurtujący człowieka problem śmierci. Śmierć i Bóg to ponownie problemy podstawowe współczesnego człowieka. Jednym z filozofów, którzy tę problematykę pragną przybliżyć współczesnemu człowiekowi, jest Yves Ledure (ur. 2 listopada 1934 r. w Metzeresche). Chociaż jest myślicielem francuskim, znany jest jako wybitny znawca filozofii Nietzschego oraz idealizmu niemieckiego. Warto przyjrzeć się lansowanemu przez Ledure'a zagadnieniu transcendencji, dzięki któremu ma on znaleźć odpowiedź na pytania nurtujące wielu ludzi. Problematyka transcendencji jest podstawową w jego licznych publikacjach. Szczególnie należy podkreślić książki: *Transcendances. Essai sur Dieu et le corps*¹ oraz *Si Dieu s'efface. La corporéité comme lieu d'une affirmation de Dieu*², a także artykuł *Croyance philosophique et foi religieuse*³. Ledure pragnie

¹ Paris 1989.

² Paris 1975.

zdystansować się wobec takiego rozumienia transcendencji, które nie pomogło człowiekowi w odnalezieniu kontaktu z Bogiem. Sytuując się w nurcie filozofii antropocentrycznej, pragnie wskazać na proces odkrywania Transcendencji Boga poprzez i w obrębie ludzkiej natury. Wychodząc właśnie od charakterystyki ludzkiej natury, można – jego zdaniem – dojść do prawdziwej, absolutnej transcendencji. Ma ona jakby dwa przeciwstawne bieguny: negatywny i pozytywny. Transcendencją negatywną jest absolut śmierci. Śmierć jest poniekąd warunkiem *sine qua non* dotarcia do transcendencji pozytywnej – Boga (jako najwyższego i absolutnego Transcendensu). Jest on pełnią istnienia, dlatego niweczy śmierć i jest jej totalnym zaprzeczeniem. Pozytywny charakter tej Transcendencji wyrasta z realnie posiadanej przez nią pełni w stosunku do nicości śmierci.

Swoją dość oryginalną tezę o podwójnym wymiarze transcendencji Ledure uzasadnia charakterystyką doświadczenia religijnego, mającego walor ontologiczno-antropologiczny. Charakterystyka ta bazuje na analizie współczesnych koncepcji filozofii, stąd też Ledure z naciskiem podkreśla reorientacje i przewartościowania, jakie nastąpiły w nowożytnej i współczesnej myśli filozoficznej, a wywarły istotny wpływ na traktowanie problematyki istnienia Boga. Zmiany te wiążą się w sposób istotny z ostrą, czasem nawet tendencyjną, krytyką filozofii klasycznej w wydaniu arystotelesowsko-tomistycznym. Ostrze tej krytyki zostało skierowane przeciw metodzie, jaką posługiwała się filozofia klasyczna. Nazwano ją metodą negatywną, gdyż system filozoficzny konstruowany jest tu na zasadzie przeciwieństw (dusza – ciało, śmierć – Bóg, dobro – zło itd.). Nowożytność z kolei proponuje zgoła inny model refleksji filozoficznej. Rozpoczyna się ona od uwydatnienia roli rzeczywistości subiektywnej i podmiotowej jako pierwotnej; dlatego też podkreśla się znaczenie Kartezjusza, bo właśnie z jego nazwiskiem łączy się powstanie i rozkwit filozofii podmiotu, czyli przeniesienie podstaw poznania ze świata obiektywnego w subiektywny świat ducha, co stanowi osnowę dla kształtowania się nurtów idealistycznych, gdyż to umysł człowieka, idea jest źródłem treści poznawczych i nadaje sens rzeczom. Kształtującą się na bazie filozofii podmiotu nową metodę Ledure określa jako pozytywną. Miałyby ona rozpoczynać refleksję filozoficzną od uznania priorytetu sfery subiektywnej, i to zmysłowej, przy tym unikającej wszelkich dualizmów⁴. Tak więc charakteryzuje ją oparcie się na doświadczeniu zmysłowym i uznanie człowieka za punkt wyjścia w poznaniu: w nim należy znaleźć taką instancję, która byłaby kluczem do zrozumienia siebie i swej roli w świecie⁵.

³ „Philosophie” (l’Institut Catholique de Paris) 1982.

⁴ L e d u r e. *Transcendances* s. 98-99, 85-86, 93-94; t e n ż e. *La sécularisation nouveau défi à la religion*. „Extraits des mémoires de l’Académie National de Metz” 1989 s. 189-190.

⁵ T e n ż e. *Transcendances* s. 85-86.

Rezultatem ostrej krytyki filozofii klasycznej jest ukształtowanie się nowego typu racjonalizmu (w znacznej mierze pod wpływem Kanta i Hegla), co ostatecznie wpłynie na modyfikację podejścia do zagadnień poznawalności Boga, problemu transcendencji oraz religijności. Kształtujący się nowy typ racjonalności podkreśla autonomię ludzkiego rozumu, rzekomo uwalniającego się od założeń ontologicznych i transcendentnych. Proponuje on szeroką autonomię człowieka oraz wagę elementów subiektywnych w doświadczeniu Absolutu⁶. Tak więc występuje redukcja rozumienia Absolutu do wymiaru subiektywnego. Rozum spekulatywny będzie spełniał mniej dominującą rolę zarówno w próbie rozumienia wszechświata, jak i samego człowieka, a to uprzywilejowane miejsce rozumu zajmą siły irracjonalne (wola, uczucia, intuicja). Szczególna rola w tym procesie przypada Schopenhauerowi, Nietzschemu i Feuerbachowi. Lansowany przez nich irracjonalizm stanie się wręcz sposobem poznania świata. W rezultacie umocni się przekonanie, że istotą świata jest jakiś porządek irracjonalny, charakteryzujący się dynamizmem i pulsacją⁷. To w obrębie ludzkiej natury należy odszyfrować taką instancję, która z kolei odnosiłaby do Boga-Transcendensu całość ludzkiej egzystencji. Ewentualne poszukiwanie Boskiej Transcendencji musi się odbywać poprzez ludzką naturę, a konkretnie poprzez ludzkie ciało.

Pierwszym, podstawowym faktem, który człowiek doświadcza, jest stwierdzenie faktu, że jest się uwikłanym w swoje własne ciało. Także i myśl współczesna będzie sytuowała człowieka w perspektywie jego ciała. Ledure twierdzi nawet, że każda myśl, która nie bierze początku z refleksji nad ciałem (nad jego dynamizmem), pozostaje martwa i staje się tym samym obca dla kultury współczesnej⁸. Status człowieka i cały proces rozumowania określa się w relacji do jego cielesności, a nie do sfery racjonalnej⁹. Ten nowy typ racjonalności ma pomóc człowiekowi w osiągnięciu tego, co ze swej istoty go przekracza, a więc samej Transcendencji¹⁰. Zgodnie z nowym typem racjonalizmu punktem wyjścia aktu myślenia i jego „środowiskiem” ma być owa rzeczywistość empiryczna, jaką w człowieku jest *corporéité*¹¹. Z tym właśnie wiąże się problematyka transcendencji. Według Ledure'a ten nowy sposób myślenia ma wyzwolić ludzką myśl spod wszelkich dogmatyzmów i założeń wstępnych¹². Czy jednak możliwe jest dojście do Boskiej Transcendencji na bazie ludzkiej cielesności? Koncepcja

⁶ T e n ż e. *Humanisme chrétien et société sécularisée*. „Revue de l'Institut Catholique de Paris” 17:1986 s. 176; t e n ż e. *La sécularisation* s. 190-192.

⁷ T e n ż e. *Transcendances* s. 71-72.

⁸ T e n ż e. *L'affirmation de Dieu*. „Cathéchèse” 1976 nr 64 s. 271.

⁹ T e n ż e. *Transcendances* s. 71-72.

¹⁰ Tamże s. 21.

¹¹ Tamże s. 79-81, 115-116; t e n ż e. *L'affirmation de Dieu* s. 270-271.

¹² Tamże s. 95.

transcendencji negatywnej i pozytywnej ma nam udzielić odpowiedzi na to zasadnicze pytanie.

Należy gruntownie scharakteryzować obie transcendencje. Transcendencją negatywną, w rozumieniu Ledure'a, jest absolut śmierci. Jest ona zakotwiczona i ściśle związana z ludzką cielesnością. Transcendencją w sensie pozytywnym jest Bóg – jako Absolut pozytywny, który będąc totalnym przeciwieństwem śmierci, jest także wypełnieniem najgłębszych pragnień i dążeń człowieka zawartych w jego naturze.

Transcendencja negatywna związana jest ze śmiertelnym charakterem ludzkiej natury, która z kolei jest wkomponowana w naturę świata. Na tym etapie rozważań należy przypatrzeć się, w jaki sposób Ledure uzewnętrznia negatywny charakter transcendencji zakorzenionej w ludzkiej cielesności. Można śmiało powiedzieć, że problematyka ludzkiej *corporéité* stanowi punkt wyjścia w jego koncepcji transcendencji. Teza o zawieraniu się absolutu w obrębie ludzkiej cielesności w dużym stopniu wyprowadzona została z myśli Nietzschego, który radykalnie zantropocentryzował filozofię. Nietzsche bardzo mocno uwypuklił związek człowieka z naturą świata, z którą jest on związany, a nawet przez nią determinowany. Cały zaś otaczający człowieka wszechświat stanowi uzewnętrznienie pulsacji życia. Zawiera on w sobie wewnętrzny nieświadomy mechanizm, skłaniający go do nieustannego rozwoju, nie kontrolowanego przez człowieka. Człowiek jest jego ślepy elementem. Świat to „le vouloir vivre universel” i poprzez nieustanną produkcję, kreatywność wskazuje na ekspansję życia. Pulsacja ta jest irracjonalna, jest więc czystą funkcjonalnością i nieustannym ruchem niezrozumiałej dynamiki, o której prawie nic nie wiemy i nie będziemy wiedzieć¹³. Życie jest zasadą porządkującą ewolucję wszechświata i wszystkie sfery ludzkiej egzystencji. Jego wewnętrzna wartość płynie stąd, że jest powiązane z tym, co biologiczne, nie zaś z jakąś nieokreśloną siłą duchową¹⁴. Naturą świata nie jest racjonalność, lecz pulsacyjność.

Jest to sprawa doniosła, jeśli chce się zrozumieć miejsce i rolę ludzkiej cielesności wobec pulsacyjnej natury świata. Samą *corporéité* należy rozumieć jako fundamentalną i podstawową „mowę” człowieka. Ona jak gdyby ogarnia człowieka, gdyż stanowi instancję określającą nawet istnienie człowieka. Poprzez nią człowiek się wyraża oraz wypowiada swoje najgłębsze pragnienia. Należy podkreślić, że cielesność ta jest innego typu niż tylko zwykłe ciało albo też cielesność czysto zwierzęca, pozbawiona elementów wolitywno-racjonalnych. *Corporéité* sprawia bowiem, że człowiek różni się w sposób zasadniczy od innych żyjących istot. Stoi ona na styku tego, co fizyczne, biologiczne, witalne,

¹³ T e n ż e. *Transcendances* s. 73-74, 115-118.

¹⁴ Tamże s. 64-67; t e n ż e. *Si Dieu s'efface* s. 57-59.

oraz tego, co psychiczne¹⁵. Z racji swego związku z naturą świata jest ona czymś pulsującym i dynamicznym. Ponadto zawiera ona elementy ludzkiego, już jakby osobowego „ja”. Nie jest więc tylko ślepą siłą biologiczną. Dzięki niej człowiek jest w stanie siebie dookreślać i realizować swoją potencjalność¹⁶. Wprawdzie ludzka cielesność jest także pewnym elementem pulsacji życia, lecz pulsacja życia w ludzkiej *corporéité* różni się od pulsacji ogarniającej świat, czego – według Ledure’a – nie zaznaczył Nietzsche w swej koncepcji pulsacji życia. Ledure utrzymuje, że koncepcja ludzkiej cielesności jest jednym z największych osiągnięć myśli współczesnej. Ona jakby określa status człowieka, poddając go działaniu nieświadomej pulsacji – „le fonctionnement conscient d’une pulsion inconsciente”¹⁷. Jest to jednak nietzscheańska wizja człowieka, od której autor pragnie się oderwać przez wskazanie na momenty osobowe w ludzkiej cielesności (o czym będzie mowa w dalszej części artykułu). Jeśliby tego nie uczynił, to zachodziłaby poważna obawa depersonalizacji jednostki oraz utraty jej indywidualnej tożsamości. Osoba stałaby się elementem nieokreślonej bliżej funkcji kosmicznej kreatywności¹⁸.

Należy jeszcze mocno podkreślić, iż tym, co wskazuje na istotny związek ludzkiej cielesności z pulsacyjną naturą świata, jest fakt śmierci, któremu podlega natura ludzka. Natura i dynamizm śmierci tak głęboko dosięgają człowieka, iż ujawnia się ona jako pewien absolut. To właśnie śmierć najpełniej wyraża istotę ludzkiej cielesności, jest z nią ściśle związana, a także dynamicznie kształtuje i współtworzy naturę człowieka. Poprzez doświadczenie śmierci cielesność człowieka ujawnia samą siebie, a więc swoją ograniczoność. W sposób niepodważalny śmierć zawiera w sobie wymiar niepoznawalny i nie dający się uniknąć. Ona niczym miecz Damoklesa „wisi” nad całością ludzkiej egzystencji. Wskazuje to na absolutny i transcendentny wymiar śmierci. Śmierć jest transcendencją właściwą wymiarowi zmysłowemu i dotykającą duchowej sfery ludzkiej cielesności¹⁹.

Pomimo swej empirycznej oczywistości fakt śmierci zawiera w sobie pewne „non-dit philosophique” – jak mówi Ledure. Wskazuje on nawet na pewną niemożliwość dotarcia do najgłębszych warstw przeżycia śmierci. Rzeczą niemal niemożliwą jest dogłębne zrozumienie istoty śmierci. Śmierć, której doświadcza każdy człowiek, charakteryzuje się bogatą zjawiskowością. Nie owa jednak bogata różnorodność składa się na jej wymiar absolutny, to raczej jej absolutność stoi u podłoża tej zjawiskowości. Cała bowiem zjawiskowość nie odda

¹⁵ T e n ż e. *L'affirmation de Dieu* s. 270-271.

¹⁶ T e n ż e. *Transcendances* s. 114.

¹⁷ Tamże s. 69, 75, 77.

¹⁸ Tamże s. 64-66, 80-81, 109-111.

¹⁹ Tamże s. 171-172.

tego, czym śmierć jest sama w sobie, oraz tego, jaka jest jej relacja do życia²⁰. Dlatego też Ledure powie, że o śmierci nie można myśleć do końca, gdyż jest niezrozumiała, chociaż to ona daje do myślenia i jest jakby warunkiem myślenia²¹. Śmierć umożliwia myślenie: „elle donne à penser”. Myślenie człowieka jakby się uaktywnia, kiedy człowiek przeżywa swoją śmierć²². Mamy tu do czynienia z pewnym paradoksem, albowiem z jednej strony myśl jest uwarunkowana śmiercią, a z drugiej zaś to ona jakby prowadzi dialog ze śmiercią. Przedmiotem myśli jest to, co w gruncie rzeczy jest jej zaprzeczeniem oraz co zagraża jej istnieniu²³. Stąd też, jak twierdzi Ledure, nie ma myślenia o śmierci, ale to raczej śmierć prowokuje czy też wywołuje myślenie²⁴. Na podstawie tego można dostrzec związek pomiędzy myśleniem a śmiercią, który ujawnia nam jej absolutność i transcendencję. Zjawisko śmierci podkreśla absolutność, pierwotność i swoistą nadrzędność faktu śmierci w stosunku do ludzkiej świadomości. Należy zatem wskazać na zasadnicze racje transcendentnego wymiaru absolutu negatywnego, czyli śmierci.

Jedną z zasadniczych racji jest dominująca i destruktywna rola śmierci wobec ludzkiej cielesności. Niezależnie od wieloaspektowego podejścia do faktu śmierci jest to jedyny wymiar ludzkiego życia narzucający się z całą oczywistością. Nieodłączna od człowieka jest świadomość śmierci biologicznej w bliżej nieokreślonej przyszłości. Człowiek nie potrafi o śmierci zapomnieć, a nawet nie chcąc o niej myśleć i odsuwając myślenie o niej w przyszłość, czuje, że stanowi ona dla niego problem podstawowy. Myśli o niej przez sam fakt, że nie chce o niej rozważać. Z tego też tytułu fakt śmierci staje się wydarzeniem specyficznym duchowym, a więc ogarniającym całą naturę człowieka, z jej elementami fizycznymi i psychicznymi²⁵. Rzeczywistość przewidywana i nierozłącznie związana ze świadomością wskazuje na posiadany przez siebie element duchowy, a więc w pewnym sensie nieuchwytny i absolutny. Śmierć jest więc w dużej mierze wydarzeniem duchowym, co nie znaczy, że przewyższa i niweluje to, co duchowe. Jest jednak wydarzeniem, które dotyka całego człowieka²⁶.

Śmierć ujawnia swoją absolutność, radykalność oraz niezależność od czegoś innego. Kolejną racją jej negatywnej transcendencji jest jej panowanie nad tym, co zmysłowe; jest ona „un mettre” tego, co zmysłowe, i absolutem porządku cie-

²⁰ T e n ż e. *La mort ou l'existence en question*. „Lumière et la vie” 1986 nr 4 s. 5-8.

²¹ Tamże s. 9, 11-12; t e n ż e. *Croyance philosophique* s. 189-201.

²² T e n ż e. *La mort ou l'existence en question* s. 11-12; t e n ż e. *Philosophie et conscience de la mortalité*. „Alethe” 1985 cah. 4 s. 17.

²³ Tamże s. 16-17; t e n ż e. *Croyance philosophique* s. 200.

²⁴ T e n ż e. *Individu et mort dans la philosophie de Schopenhauer*. „Revue de l'Academie National de Metz” 1980 s. 155-156.

²⁵ T e n ż e. *Croyance philosophique* s. 200.

²⁶ T e n ż e. *La mort ou l'existence* s. 11; t e n ż e. *Transcendance* s. 163.

lesnego. Zatem transcendencja śmierci zawiera się w samym centrum „de la corporéité”. Śmierć nakłada ludzkiej cielesności ową absolutną granicę, którą jest przerwanie ciągłości istnienia. Jest to negacja życia zawierająca element unicestwienia (*anéantissement*). Człowiek nie może przekroczyć tej granicy. Inaczej mówiąc: śmierć jest kategorią transcendentną, jest absolutem negatywnym. Jej transcendencja uzewnętrznia się przede wszystkim dzięki sile i potędze, z jaką narzuca się ludzkiej naturze i ją sobie poddaje. Z racji absolutnego związku śmierci z ludzką cielesnością można mówić o typowo ludzkim wymiarze transcendencji negatywnej, czyli śmierci²⁷.

Według Ledure'a transcendencja śmierci znajduje swoje uzasadnienie z innego jeszcze punktu widzenia. Wspomniano już o niemożliwości zrozumienia istoty śmierci. Nie można osiągnąć jej w całej pełni. Już ta właśnie niemożliwość wskazuje na jej transcendencję. Poza tym intelekt ludzki, nawet kiedy rozważa o śmierci, do czego zresztą jest przez nią stale pobudzany, nie może o niej myśleć jako o istniejącym „nic” – „la pensée ne peut pas prendre rien comme objet de sa réflexion”²⁸. Stąd też myśląc o śmierci myśli o niej jako o realnie istniejącym absolutnie negatywnym. Jej transcendentna negatywność wypowiada się niemożliwością spekulatywnego przekroczenia i uchwycenia śmierci. Stanowi ona jakby pewną granicę, poza którą nie można przejść²⁹.

Natura śmierci, związanej z ludzką *corporéité*, a będącej transcendencją negatywną, szczególnie odsłania się przez jej niepowtarzalność oraz konieczność. Ze swej istoty, pomimo swej realnej „siły”, jest ona rzeczywistością negatywną, nie tylko w znaczeniu opozycji do istnienia, ale i przez to, że nie ogarnia całości bytu ludzkiego. Jej absolutna negatywność domaga się pozytywnego dopełnienia. Jest to tym bardziej możliwe, iż transcendencja śmierci nie dotyka i nie niweczy porządku duchowego i intelektualnego, który ze swej strony ujmuje śmierć pojęciowo. W rezultacie pojawia się możliwość przekroczenia i przewyższenia śmierci, wynikająca stąd, że śmierć jest transcendencją negatywną nie na mocy swego własnego, wewnętrznego istnienia, ale raczej z faktu totalnego zaprzeczenia i negacji dążenia do pełni istnienia, jakie tkwi w ludzkiej naturze i w jej duchowej sferze. Śmierć przybiera charakter transcendentny dzięki swej obecności w polu ludzkiej świadomości. Jej transcendencja w pewnym sensie umyka ludzkiej naturze, która nie jest w stanie całkowicie jej ogarnąć. Tym samym jest jakby niezależna od ludzkiej świadomości. Jednakże natura tej negatywnej transcendencji domaga się jakby z konieczności swego przeciwieństwa, choćby i z tej racji, że sama *corporéité* owładnięta jest dynamizmem

²⁷ T e n ż e. *Transcendances* s. 171-172.

²⁸ T e n ż e. *Philosophie et conscience* s. 17.

²⁹ Tamże s. 17-18; t e n ż e. *La mort et le sacré ou le non-dit philosophique*. „Colloque de la Faculté des Lettres” 1988 nr 29-30 s. 51.

rozwojowym, domagającym się nieokreślonej początkowo pełni oraz podkreślenia swej indywidualności i niepowtarzalności³⁰.

Człowiek nie jest w stanie na podstawie tylko własnych sił i możliwości zdominować transcendencji śmierci, nie może przekroczyć tej granicy przez nią ustanowionej czy też wymuszonej. Niemniej jednak charakter tej transcendencji nie zamyka człowiekowi drogi ku odkryciu innej transcendencji, już pozytywnej, także ujawniającej się poprzez ludzką cielesność.

Ledure pragnie wskazać na realny i duchowy wymiar nieświadomej i pulsacyjnej warstwy ludzkiej natury, która obarczona jest śmiertelnością. Do natury ludzkiej *corporéité* należy poszukiwanie czegoś przeciwnego w stosunku do absolutu śmierci, a zarazem będącego przekroczeniem i jej zniesieniem. Powoli odsłania się istotna rola śmierci, która wskazuje na cały dążeńowy wymiar tej fundamentalnej ludzkiej cielesności³¹. Dzięki twórczemu wysiłkowi ducha i myśli człowiek nie utożsamia się z negatywnym aspektem ludzkiej natury, czyli ze śmiercią. Człowiek odkrywa w polu swej świadomości swoją własną indywidualność. Z kolei niepowtarzalność i indywidualność sama w sobie wskazuje na inny absolutny wymiar, który może podjąć dyskusję z absolutem śmierci³². Podczas gdy transcendencja negatywna jest dana człowiekowi niejako z konieczności wynikającej z posiadania sfery zmysłowej w obrębie ludzkiej natury, to druga transcendencja poniekąd jest afirmowana z tytułu ujawniania się w obszarze ludzkiej natury wymiaru intelektualno-duchowego³³. To właśnie ona przerasta, przekształca, a co najważniejsze przewycięża transcendencję śmierci, która jest jakby koniecznym etapem dojścia do transcendencji pozytywnej³⁴.

Chcąc dokładnie i dogłębnie ukazać charakter i naturę tej pozytywnej transcendencji, należy przypatrzeć się procesowi dochodzenia do stwierdzenia jej istnienia. Zgodnie z koncepcją Ledure'a proces ten odbywa się w płaszczyźnie antropocentrycznej. To proces personalizacji dokonujący się w obszarze ludzkiej cielesności jest podstawą afirmacji Boga jako Transcendensu pozytywnego, realizującego najgłębsze pragnienia człowieka zawarte w jego naturze.

Wskazany już dynamizm i absolut śmierci pokazuje bardzo wyraźnie, że ludzka *corporéité* otwarta jest na jakąś całkiem odmienną transcendencję niż

³⁰ „La mort est le transcendant de l'homme. La mort est le seul absolu qui s'impose à lui, auquel il ne peut échapper” (t e n ż e. *Transcendances* s. 64).

³¹ „La mort, la pensée de la mort, c'est l'homme en tant qu'individu qui ne peut se penser totalement par rapport à ce sensible, à ce que les modernes appelleraient la «corporéité». Dit encore autrement: ce sensible, cette *phusis*, ce n'est pas le tout de l'absolu, qui s'impose à moi. L'absolu est aussi autre chose. Il est affirmation de moi, il met l'homme en activité de penser à l'homme” (t e n ż e. *Philosophie et conscience* s. 24).

³² Tamże.

³³ T e n ż e. *Transcendances* s. 31, 181.

³⁴ T e n ż e. *La mort ou l'existence* s. 15.

transcendencja śmierci. Pulsacyjny charakter cielesności zmierza do czegoś określonego, a mianowicie do ukazania takiego elementu, który pomoże uchwycić samo centrum człowieka, odnosząc go do samej Transcendencji. Pulsacja, która występuje w obrębie ludzkiej świadomości, nieustannie zwraca się ku indywidualizacji i personalizacji oraz nieustannie do niej zmierza³⁵. Człowiek jako rzeczywistość fizyczna i duchowa – bo i ta ostatnia zawiera się w polu cielesności – dąży do skryzalizowania jedności egzystencjalnej. Pragnie zatem osiągnąć żywą indywidualność, pragnie wypowiedzieć i wyrazić swoje „ja”. I to jest początek procesu personalizacji, bazującego na pewnej określonej duchowej sile tkwiącej w człowieku i zmierzającego do jej pełnego ujawnienia się³⁶.

Na to ciążenie ku personalizacji wskazuje całość życia duchowego właściwego tylko człowiekowi i nie mającego odpowiednika w świecie zewnętrznym. Cała pulsacyjność i dynamizm ludzkiej natury jest w stanie nieustannego poszukiwania jakiegoś elementu, który przerastałby pulsację cielesną, nie posiadającą charakteru świadomościowego. Element ten jest nacechowany duchowością i pragnieniem czegoś wyższego. Sama już ludzka natura zmierza ku jednemu centrum, ku jakiemś ośrodkowi, pokazując tym samym, że aspiruje do znalezienia pewnej tożsamości na gruncie cech osobowych. Pulsacyjność ludzkiej natury nie może jednak sama z siebie stworzyć czy też wyłonić jakiegoś nowego elementu noszącego znamiona osobowe („or, le pulsionnel, indéterminé par nature, ne peut produire du personnel”)³⁷. To dążenie do ujawnienia osobowego charakteru ludzkiej natury przywołuje konieczność nowego wymiaru, posiadającego już naturę duchową. Wymiar ten jest jakby „ślądem Boga” w samym centrum człowieka: „ce spirituel du pulsionnel est la trace du Dieu personnel en l’homme”³⁸. To właśnie ten duchowy wymiar mówi o obecności Transcendencji działającej w ludzkiej naturze. Transcendencja ta jest ponadto zasadą personalizacji w centrum pulsacyjnej natury ludzkiej. W człowieku drzemie bowiem jakieś mocne dążenie do spotkania się z inną osobą³⁹.

Proces personalizacji jest także ściśle związany z doświadczeniem umierania i śmierci, która ujawnia bardzo mocne pragnienie indywidualności i niepowtarzalności ludzkiego bytu. Proces ten bazuje jednak na możliwości przekroczenia i pokonania śmierci. Ledure mówi ponadto o potrzebie takiej istoty, która ze swej natury byłaby totalnym przeciwieństwem aktu nieistnienia, jakim jest śmierć⁴⁰. Czynnikiem, który w istotny sposób wyznacza proces personalizacji,

³⁵ T e n ż e. *Transcendances* s. 114.

³⁶ Tamże s. 128-129.

³⁷ Tamże s. 144-145.

³⁸ Tamże s. 145.

³⁹ Tamże s. 131, 145, 155.

⁴⁰ Tamże s. 147.

jest element duchowy (*spirituel*), będący jakby wyższą warstwą ludzkiej natury. On to nadaje cielesności określony cel, wprowadzając racjonalność w jej dynamizm, odsuwając przy tym to wszystko, co jest czystą spontanicznością i przypadkowością. Podkreślanie tego, co racjonalne i duchowe, Ledure nazywa „spirytualizacją”. W gruncie rzeczy polega ona na coraz doskonalszym uchwyceniu istotnych jakości ludzkiej natury z wyłonieniem elementów racjonalnych i wolitywnych. To właśnie te elementy kierują biologiczną pulsacją ku pełnej personalizacji⁴¹, którą jest odkrycie osobowej niepowtarzalności. Jednakże owo dążenie do osobowej pełni suponuje istnienie takiej osoby, która może sobą ogarnąć wszystkie oczekiwania i dążenia zawarte w indywidualnej ludzkiej naturze⁴². Tak więc najpełniejsza identyfikacja własnego osobowego „ja” domaga się spotkania z Innym Osobowym „Ty” umiejscowionym poza i ponad wszelką cielesnością. Chodzi już tutaj o Boską Transcendencję⁴³.

Dla pełniejszego obrazu sposobu dojścia do transcendencji pozytywnej należy wskazać na bardzo bogatą i różnorodną potencjalność ludzkiej natury w pełnym realizowaniu siebie w afirmacji istnienia. Dokonuje się to w zetknięciu się z transcendentnym „Ty”. Potencjalność ta rozwija się i uzewnętrznia poprzez całość ludzkiej egzystencji, a dotyczy osiągnięcia tego dobra, które jest dostępne tak w sferze biologiczno-witalnej, jak i duchowo-osobowej⁴⁴. Ze swej natury potencjalność kryjąca się w obrębie ludzkiej *corporéité* zmierza do osiągnięcia najwyższego celu. Jest nim już to, co Boskie, a więc to, co pod każdym względem przerasta wszystko, co ludzkie. Ledure podkreśla, że cel ten może być zaspokojony tylko przez inną Osobę, tylko ona jest w stanie zrealizować wszystkie oczekiwania tkwiące w ludzkiej potencjalności. Nie uczyni tego żadna instancja ograniczona do ludzkiej cielesności, która tylko przywołuje Boską Transcendencję i do niej nieustannie, zwłaszcza dzięki absolutowi śmierci, kieruje całość ludzkiej potencjalności⁴⁵.

Spełnienie ludzkich pragnień, zwłaszcza pragnienia indywidualnej trwałości i nieśmiertelności, może się dokonać tylko poprzez spotkanie się z Innym Osobowym „Ty”⁴⁶. To właśnie Boska Transcendencja, jako Istota Osobowa i w sposób nieskończony przerastająca cielesno-duchową naturę człowieka, jest najpełniejszym i najdoskonalszym „partnerem” dla osoby ludzkiej⁴⁷. Istota ta jest bowiem niezmysłowa i nie podlega tej pulsacji, w którą uwikłany jest

⁴¹ Tamże s. 120-121.

⁴² Tamże s. 120-121.

⁴³ Tamże s. 147.

⁴⁴ Tamże s. 112-113, 147.

⁴⁵ Tamże s. 171-173.

⁴⁶ Tamże s. 147-148.

⁴⁷ Tamże s. 144.

człowiek⁴⁸, a co najważniejsze – nie jest ograniczona absolutem śmierci⁴⁹. Według Ledure'a pojawienie się Transcendencji pozytywnej nie jest tylko rezultatem określonego, z góry przyjętego sposobu myślenia. Ona istnieje i uzewnętrznia się w miarę jak człowiek pragnie przekraczać siebie, chcąc realizować dynamizm tkwiący w jego naturze⁵⁰. Realność tej Transcendencji-Boga staje się oczywista w zależności od intensywności dążenia ku Niemu.

Bóg jakby wychodzi naprzeciw owemu pragnieniu. Im dynamiczniejsze jest to pragnienie, tym silniejsza i bardziej narzucająca się jest Jego realna obecność⁵¹. Oczywiście jest zatem, iż transcendencja Boga nie pojawia się tutaj jako logiczna konsekwencja przyjętego wcześniej toku myślenia, to raczej proces dochodzenia do stwierdzenia istnienia takiej absolutnej Instancji jest tylko odzwierciedleniem sposobu, w jaki ta transcendentna Istota „przemawia” do człowieka. Jej realne istnienie jest nawet konieczne, ażeby człowiek nie poddał się nihilizmowi i mógł odnaleźć siebie w perspektywie nieskończonych pragnień⁵². Należy lepiej przypatrzyć się naturze owej pozytywnej Transcendencji. Pierwszą cechą natury Boskiej Transcendencji jest jej pozostawanie w relacji do natury człowieka. W pewnym sensie jest ona odpowiednikiem duchowego wymiaru ludzkiej natury. Transcendencja ta jest czymś ukrytym w człowieku, czymś ujawniającym się w najgłębszych podstawach ludzkiego bytu. Jest – jak powie Ledure – „czystym słowem” znajdującym się we wnętrzu człowieka. Doświadczenie owej Transcendencji, jakby samego Boga, jest bardzo żywe w człowieku. Doświadczenie Jego obecności trudne jest jednak do obiektywnego naświetlenia⁵³. Nie można wszakże twierdzić, że ta Transcendencja nie posiada jakiegóż określonej rzeczywistości. Ona mówi o swoim istnieniu w ludzkiej cielesności i poniekąd poprzez nią. Ujawnia nawet posiadane przez siebie cechy osobowe i duchowe⁵⁴.

Ledure pragnie wykazać, że boskość, której przypisuje się cechy osobowe, zasadza się w obszarze ludzkiej natury. Albowiem to właśnie ten boski element dynamizuje ostatecznie szeroką potencjalność ludzkiej natury. Bóg jawi się jako „inicjator” i wykonawca tego procesu⁵⁵. To On ujawnia w sobie naturę Abso-

⁴⁸ Tamże s. 124-126, 112-113; t e n ż e. *L'affirmation de Dieu* s. 276.

⁴⁹ T e n ż e. *Transcendances* s. 164, 179-180.

⁵⁰ T e n ż e. *Nietzsche et Zundel: quelle antropologie?* W: *Actes du Colloque organisé à l'Institut Catholique de Paris 30.05-1.06.1986*. Paris 1986 s. 45-47.

⁵¹ T e n ż e. *Si Dieu s'efface* s. 70.

⁵² T e n ż e. *Humanisme chrétien* s. 182-184.

⁵³ „Ceci définit l'expérience de la transcendance comme intérieure à l'homme, cachée à l'homme. Il est pure Parole que l'homme garde en son coeur. La lettre de cette parole pour objective qu'elle soit, doit devenir vivante en l'homme pour engendrer l'expérience de la transcendance même de Dieu que rien ne peut objectiver” (t e n ż e. *Transcendances* s. 132).

⁵⁴ Tamże s. 65.

⁵⁵ Tamże s. 140-141.

lutu pozytywnego, będącego całkowitym przeciwieństwem absolutu śmierci. Jest on całkowitą negacją absolutu śmierci, gdyż posiada w sobie pełnię istnienia i pełnię bytu osobowego⁵⁶. Jest to Istota pod każdym względem pełna i osobowa – „un Je totalement, absolutement, personnel”⁵⁷ – gdyż inaczej nie mogłaby wzbudzić w człowieku pragnienia pełni, którą Ona sama posiada, a raczej – nie zdołałaby uświadomić człowiekowi wszelkich braków tkwiących w jego naturze. W tym kontekście ujawnia się jakby nieco instrumentalna rola śmierci. Z kolei Boska Transcendencja, gwarantująca nieprzerwaną kontynuację życiową konkretnej indywidualnej ludzkiej istoty, odsłania swoją totalną odmienność od transcendencji śmierci⁵⁸.

Przypatrując się myśli Ledure’a, trzeba jednak stwierdzić, że pod żadnym pozorem natura Boskiej Transcendencji nie jest elementem czy też strukturą ludzkiej natury. Stąd nie pojawia się problem panteizmu albo groźba redukcji Boga do wymiaru ludzkiego⁵⁹. Można wprowadzić, a nawet należy zastanawiać się, jak dalece uprawnione jest przejście od faktu ludzkiej cielesności (wziąwszy pod uwagę jej braki i aspiracje) do stwierdzenia istnienia osobowego Boga-Transcendensu. Zasadność tego problemu wynika stąd, że stwierdzenie istnienia Boga dokonuje się w płaszczyźnie teoriopoznawczej, nie zaś na płaszczyźnie ontycznej. Człowiek – ani też jakakolwiek natura stworzona, ograniczona, wkomponowana w pulsację życia – nie może być podstawą zaistnienia Boskiej Transcendencji – transcendencji pozytywnej. Ona sama w sobie jest zasadą swego istnienia. Niemniej jednak poznanie czy afirmacja jej istnienia niejako musi dokonać się poprzez uwzględnienie atrybutów i konsekwencji natury człowieka. W sensie najbardziej dramatycznym jedną z takich konsekwencji jest absolut śmierci, który zostaje zastąpiony pełnią życia na drodze afirmacji istnienia zawartego w Bogu.

W lansowanej przez Ledure’a koncepcji transcendencji należy jeszcze zwrócić uwagę na problem inkarnacji – wcielenia się Boga. Zagadnieniu temu autor poświęca sporo miejsca. Rozwijaniem koncepcji transcendencji pozytywnej i negatywnej wskazuje on na podstawy zaistnienia inkarnacji. Jeśli bowiem Bóg pragnie być pewną rzeczywistością dla człowieka, dla jego egzystencji, to winien to

⁵⁶ Tamże s. 145; „La corporéité ne peut se donner à elle-même cet ultime personnel. Son désir est arrêté par la mort qui signifie désintégration personnelle. La corporéité n’a pas les moyens de son désir; la spiritualisation qu’elle met en oeuvre partiellement ne peut que lui être donnée dans sa forme définitive et totale. L’identification ultime dans un je personnel exige la rencontre d’un autre Je personnel, par-delà et au-delà de la corporéité, à savoir un Dieu personnel” (tamże s. 147).

⁵⁷ Tamże s. 147.

⁵⁸ „[...] la transcendance s’instruit à partir de l’immédiateté de la mort. Elle est position retournée, ce qui implique que la mort soit prise en compte pour être détournée de sa négativité. La transcendance n’apparaît hypothèse gratuite inutile que si elle se greffe pas sur la mort. En tant que retournement de la mort, elle devient une nécessité interne de la corporéité” (tamże s. 174).

⁵⁹ T e n ȳ e. *L’affirmation de Dieu* s. 275-276.

wyrazić oraz w jakimś sensie wypowiedzieć siebie poprzez to, co w człowieku jest „mową”, a więc przez cielesność. Samo pojęcie pełni istnienia i pełni bytu osobowego zawartego w Bogu jakby wyklucza ograniczenie Jego istnienia tylko do porządku nadprzyrodzonego i nadzmysłowego⁶⁰. Inkarnacja jest realizacją tej pełni, do której dąży ludzka cielesność, a więc potrzeby indywidualizacji, personalizacji i uwiecznienia. Człowiek – jego cielesność – oczekuje pełni życia: „la plénitude de la vie”. Znakiem uczestnictwa w tej pełni jest m.in. fakt wcielenia⁶¹. Dzięki wcieleniu Bóg przyjmuje to, co cielesne, ludzkie, nie w tym celu, aby to ograniczyć czy też zniwelować, ale żeby to, co ludzkie, przemienić i przenieść w eschatyczną pełnię. Ludzkie ciało podlega tutaj procesowi przemienienia. Inaczej było u Hegla, gdzie Absolut jakby z konieczności potrzebował ludzkiego ciała i historii, aby ujawnić siebie. Przez fakt inkarnacji człowiek zyskuje jakby nową jakość, nowy status i przeznaczenie. Bóg zaś jeszcze bardziej uzewnętrznia swoją transcendencję⁶².

Ledure podkreśla jednak z naciskiem, że wcielenie się Boga nie powoduje jakiegoś utożsamienia człowieka z Bogiem. Bóg zachowuje swoją radykalną odmienność od człowieka i jego cielesności. Tym bardziej nie jest on zdeterminowany czy zmuszony do przyjęcia elementu zmysłowego. To raczej ludzka natura, skupiająca w sobie elementy biologiczno-duchowo-osobowe, jest otwarta na połączenie się z Boską Transcendencją⁶³. Ponieważ Bóg zachowuje swoją odrębność, dlatego stanowi dla człowieka realną rzeczywistość i Jego realne istnienie tym bardziej się ujawnia, im większe jest pragnienie Boga w świadomości człowieka⁶⁴.

Nie wiadomo, jak dalece Ledure inspirował się przesłankami wynikającymi z wiary religijnej, biorąc pod uwagę konkretny, historyczny fakt wcielenia się Boga w Chrystusie. W Chrystusie Boski Transcendens autentycznie staje się także człowiekiem, przyjmując ludzką egzystencję⁶⁵. Niemniej jednak należy, na ile to możliwe, opierać się na przesłankach wyrastających z ludzkiego doświadczenia. W pewnym sensie także akt wiary stanowi element szeroko rozumianego doświadczenia wewnętrznego. Inkarnacja nie ogranicza jednak transcendencji Boga. Jest ona raczej wypełnieniem tej potencjalności, która tkwi w ludzkiej naturze. Bóg zaś jest wystarczająco transcendentny, ażeby nawet w

⁶⁰ T e n ż e. *Si Dieu s'efface* s. 69.

⁶¹ T e n ż e. *Transcendances* s. 151-153.

⁶² T e n ż e. *L'Incarnation ou le corps au futur*. „Colloque–Sorbonne” (Institut d'Esthétique) 1987 s. 50-51.

⁶³ T e n ż e. *L'affirmation de Dieu* s. 276.

⁶⁴ T e n ż e. *Si Dieu s'efface* s. 69-70.

⁶⁵ Tamże s. 71-72; „L'Incarnation du Dieu personnel transcendant en Jésus de Nazareth signifie l'accomplissement même du désir de la corporéité” (t e n ż e. *Transcendances* s. 149).

złączeniu się z ludzką cielesnością zachować swoją ontyczną odrębność⁶⁶. Interesująca jest myśl Ledure'a, iż w fakcie inkarnacji historia ludzkości i poszczególnego człowieka jakby spotykają się z sobą. Bóg staje się aktywnym ogniwem dziejów ludzkich, jakby sam staje się historią⁶⁷. Szczególnym uzewnętrznieniem tego jest fenomen religijności. Oto nowy obszar ludzkiego i boskiego dynamizmu, w którym to, co ludzkie, styka się z tym, co boskie.

Analiza fenomenu religijności czy życia religijnego zajmuje sporo miejsca w dziełach Ledure'a. Religijność, mówiąc bardzo ogólnie, jest rezultatem spotkania się ludzkiej cielesności (jej absolutu negatywnego) z Boską Transcendencją. Dlatego też fenomen religijności zawiera w sobie bogatą i wielowymiarową rzeczywistość. Składają się nań różne sposoby wartościowania, interpretacji ludzkiego bytu i świata oraz różnorodne odniesienia człowieka do tej innej rzeczywistości. Religijność jest znakiem transcendencji pozytywnej i transcendencji negatywnej. Jest ona bowiem rezultatem starcia się dwóch sił, które ogniskują swój dynamizm w człowieku. Co więcej, to człowiek stanowi teren, na którym będzie dokonywało się zetknięcie tych dynamizmów: śmierci i Boga. Sposób i uzewnętrznianie się tego swoistego spotkania składa się na fakt przeżycia religijnego⁶⁸.

Początkowo występuje rozwój nieświadomej religijności, zwłaszcza w procesie spirytualizacji i personalizacji, który nie jest ukierunkowany na Transcendencję, ale jest tylko znakiem poruszenia występującego wewnątrz cielesności, pragnącej odróżnić się od nieokreślonej i ślepej pulsacji. Tak jakby dzięki religijności cielesność odnajdywała swoją tożsamość, powiązaną już z wymiarem osobowym. W człowieku istnieje nieświadoma wiara w Boga (szczętkowa religijność). Sam jednak Bóg nie jest nieświadomym, a tym bardziej nie jest On elementem tej nieświadomości⁶⁹. Jednakże tym, co szczególnie uzasadnia istnienie religii, jest fakt śmierci. Doświadczenie śmierci ujawnia potrzebę innej, wyższej rzeczywistości. Religijność jest właśnie znakiem realizowania tej potrzeby. Doświadczenie obecności Boga w akcie religijnym pozwala żyć nadzieją o przekroczeniu śmierci⁷⁰. Tak więc śmierć i religia są ze sobą ściśle powiązane. Zapomnienie o śmierci niejednokrotnie prowadzi do negacji Boga. Niejednokrotnie – zdaniem Ledure'a – ma też miejsce proces odwrotny. Można zatem stwierdzić, iż fenomen religijny ma istotne znaczenie, gdyż niweluje pustkę

⁶⁶ T e n ż e. *L'Incarnation* s. 49.

⁶⁷ Tamże s. 50. Należy zaznaczyć, że ta myśl autora ujawnia pewne podobieństwo do heglowskiej wizji rozwoju Absolutu w świecie i poprzez świat. Jednak inny jest powód wcielenia się Boga w historię ludzką według ujęcia Ledure'a, a inny według Hegla.

⁶⁸ T e n ż e. *L'affirmation de Dieu* s. 277.

⁶⁹ T e n ż e. *Transcendances* s. 128-130.

⁷⁰ Tamże s. 36-38.

pojawiającą się w człowieku z racji absolutu śmierci i zastępuje ją obecnością transcendentnego Boga⁷¹.

Z tego to powodu religia spełnia jakby najistotniejsze dążenie człowieka, stawiając go w relacji do samej Transcendencji Boga. Przedmiotem aktu religijnego jest więc Transcendens, który wymyka się wszelkim całkowitym teoretycznym obiektywizacjom. Wszelka próba reprezentacji tej Transcendencji przez opisowe ujęcie jej w zakresie przeżycia religijnego grozi nieobiektywizacją i zamazaniem samej Transcendencji. Transcendencja bowiem domaga się nieustannego przekraczania wszelkiej afirmacji wyrażanej w praktykach religijnych. Doświadczając immanencji Boga w akcie religijnym, nie można zapomnieć o Jego Transcendencji⁷².

Istotą przeżycia religijnego, według Ledure'a, jest trudna do opisania relacja do Boskiego, Transcendentnego „Ty”. Istotnym i niepowtarzalnym wymiarem aktu religijnego jest więc relacja międzyosobowa pomiędzy moim ludzkim „ja”, uwikłanym w dynamizm cielesności, a Boskim Transcendentnym „Ty”. Ta łączność czy też relacja jest więc elementem konstytuującym religię i całe bogactwo różnych historycznie ukształtowanych religii⁷³.

Czy koncepcja transcendencji przedstawiona przez Y. Ledure'a pozwala współczesnemu człowiekowi przybliżyć się do Boskiej Transcendencji oraz właściwie rozwiązać problem śmierci? Niewątpliwie sposób dochodzenia do afirmacji Transcendensu przedstawiony przez Ledure'a jest nową formą apologetyki religii i istnienia Boga. W niemałym stopniu stanowi konsekwencję opowiedzenia się Ledure'a przeciw antropologii wykluczającej Transcendencję, która nie uwzględnia Boga. W afirmacji Boga pragnie uwzględnić stan i mentalność współczesnej kultury oraz myśli filozoficznej. Stąd zrozumiałe jest, dlaczego Ledure opowiada się za nowym typem racjonalnego myślenia, bazującego na sferze subiektywnej, a nawet zmysłowej (*corporéité*). Z racji opowiedzenia się za takim typem poznania jego filozofię można umieścić w nurcie filozofii idealistyczno-irracjonalnej, a także egzystencjalno-fenomenologicznej. Wskazują na to dość obszerne i głębokie analizy egzystencji ludzkiej: faktu istnienia i śmierci człowieka, jego dążenia i pragnienia.

Po przeanalizowaniu myśli Ledure'a nasuwa się jednak kilka pytań i problemów. Przede wszystkim efektem takiej koncepcji transcendencji jest uwikłanie w pewien dualizm, w pewną określoną parę, posiadającą jakby wspólne podłoże, a jednak zawierającą przeciwstawne sobie bieguny: śmierć-nieistnienie i Bóg-pełnia istnienia. Wprawdzie przez wskazanie na *corporéité* Ledure chce uniknąć

⁷¹ Tamże s. 181.

⁷² Tamże s. 25-27.

⁷³ T e n ę e. *Transcendances* s. 124, 147.

stawiania ich w zupełnej opozycji względem siebie, albowiem cielesność jest tylko obszarem zetknięcia się oraz ujawnienia tychże transcendencji. Nie oznacza to także jakiegoś panteizmu. Bóg bowiem w żadnym wypadku nie jest elementem ciała ani tym bardziej nie podlega relatywizacji względem ludzkiej natury.

Jaka jest zatem natura Boskiej Transcendencji? Czy można o niej cokolwiek mówić na bazie tylko ludzkiej cielesności, zwłaszcza zaś faktu śmierci? Ledure odpowiada twierdząco i tej tezy pragnie rzetelnie bronić. To właśnie procesy spirytualizacji i personalizacji mają wskazać na całkiem odmienną naturę Boskiego Absolutu. Nie obejdzie się jednak bez zastosowania metody ekstrapolacji – gdyż to zjawisko zmierzania ku Bogu występuje powszechnie u każdej ludzkiej jednostki – a także metody analogii. Według niej musi istnieć rzeczywisty Boski Transcendens, jako korelat powyższego dążenia. Stosując metodę analogii, Ledure zdaje się nie zrywać zupełnie z filozofią klasyczną.

Ponadto, czy wystarczy z faktu pragnień tkwiących w ludzkiej cielesności wnioskować o istnieniu nieskończonego, transcendentnego Boga? Zastosowanie znajduje metoda radykalnego przeciwieństwa. To właśnie absolut śmierci ujawniający się w ludzkiej cielesności wskazuje na istnienie Boskiej Transcendencji oraz na konieczność afirmowania jej, ażeby człowiek mógł osiągnąć pełnię istnienia. Czy nie jest to jednak nowoczesna wersja znanego już skądinąd sposobu dochodzenia do Transcendensu, sposobu, który tak gwałtownie i ostro krytykował Kant oraz inni filozofowie doby współczesnej? Poza tym śmierć, niczym imperatyw moralny Kanta, jest jakąś formalną strukturą konieczną do przyjęcia istnienia Boga czy też domagającą się Jego istnienia. Z czysto teoretycznego punktu widzenia jest on nieraz odrzucany, a nawet negowany.

Kończąc należy stwierdzić, że Ledure jakby inną drogą dochodzi do tego, co jest tak znamienne dla klasycznej filozofii religii i Boga, która dochodzi drogą racjonalną do stwierdzenia istnienia Absolutu jako Boskiej Transcendencji. Dokonuje się to na podstawie intelektualnej analizy danych empirycznie bytów zewnętrznych, odczytując ich wewnętrzną strukturę, która w pełni odsłania ich przygodność (a więc to, że same nie dają sobie istnienia, które aktualnie posiadają, i że istnienie to jest stale zagrożone, kruche). Tak więc struktura ta wskazuje na konieczność przyjęcia istnienia Czystego Aktu – Bytu posiadającego pełnię istnienia. Bytem tym jest Boski Absolut. Zanegowanie Jego istnienia równałoby się z podważeniem racjonalności świata i wskazywałoby na jego absurdalność. Podobnie i dla Ledure'a nieprzyjęcie transcendencji pozytywnej równałoby się z poddaniem się nihilizmowi śmierci.

Ukazana przez Ledure'a koncepcja transcendencji negatywnej i pozytywnej bardzo dobitnie podkreśla konieczność oparcia życia ludzkiego na realnie istniejącym Bycie Transcendentnym, który współtworzyłby dzieje człowieka i świata, będąc jego najwyższym celem. Niewątpliwie dzieło Ledure'a może przy-

czynić się do odnalezienia Boga przez wielu współczesnych ludzi i pomoże im właściwie rozwiązać problem śmierci. Szczególnie dotyczy to tych ludzi, których rozumowanie i myślenie jest zbyt antropocentryczne. Dla nich istotnie ludzka natura może stać się początkiem w procesie poznawania jej Stwórcy.

LA CONCEPTION DE LA TRANSCENDANCE
DANS LA PHILOSOPHIE D'YVES LEDURE

R é s u m é

Yves Ledure aborde la transcendance de Dieu d'une façon différente de la conception rationaliste et classique de la philosophie de l'être. Sa conception de la transcendance négative (la mort) et positive (Dieu) accentue la nécessité de fonder la vie humaine sur l'Être Transcendental existant réellement. Cet Être constitue l'histoire du monde et de l'homme comme le but ultime de leur dynamisme. Selon l'opinion de Ledure on ne peut penser et parler de Dieu qu'à partir de la „corporeité” humaine dont la mort est une dimension absolue. Ledure n'y utilise pas clairement la méthode de l'analogie de l'être. Et pourtant elle y est présente ainsi que la notion du „contingent” de l'être notamment dans son aspect psychologique. En vue de cette méthode sa conception de la transcendance est proche de celle de la philosophie classique. La façon dont Ledure traite ce problème peut aider les hommes contemporains (qui sont souvent marqués par un fort anthropocentrisme) à trouver Dieu et à aborder le problème de la mort d'une manière nouvelle et certaine.

Traduit par Jan Kłós