Śmierć śmierci Boga? Jean-Luc Marion o współczesnej filozofii religii

To jest wielka lekcja płynąca z teologii apofatycznej ojców Kościoła: „jeżeli możesz Go pojąć, to nie może to być On”. W pewnym sensie cofam się do teologii z „Imion boskich” Dionizego Areopagity. Boga można odnaleźć jedynie poza definicją Boga. Dlatego właśnie śmierć Boga jest dla chrześcijańskiej teologii dobrą nowiną. To paradoks, ale być może paradoksy zawierają pozytywną naukę dla nas – mówi Jean-Luc Marion w rozmowie z Karolem Grabiasem dla „Teologii Politycznej”.

Karol Grabias (Teologia Polityczna): Od czasów św. Tomasza z Akwinu, który odniósł się do słynnego tłumaczenia słów z Księgi Wyjścia „jestem, który jestem”, kategoria bytu zajmuje główne miejsce w teologii i filozofii chrześcijańskiej. W pańskich pracach wskazuje pan na to jako jedną z form bałwochwalstwa, utrudniającą nasz dostęp do transcendencji. W jaki sposób to rozumieć?

Jean-Luc Marion: Nie miałem na myśli tego, że Tomasz z Akwinu miałby zbłądzić. Jednakże że nie żyjemy już w jego czasach i znaczenie bytu w myśli współczesnej jest całkiem inne. Przede wszystkim powinniśmy zauważyć, że Tomasz był pierwszym teologiem, który wybrał byt – zamiast miłości, *caritas*, *agape* – jako pierwsze imię Boga. Wcześniejsza tradycja – Atanazego, Bonawentury, Orygenesa, Grzegorza z Nysy – to teologia chrześcijańska oparta na platońskim punkcie widzenia. A Tomasz był teologiem chrześcijańskim wychodzącym z arystotelejskiego punktu widzenia. W tym sensie był on innowatorem. Nie odrzucał poprzedniej tradycji i był świadomy, że „byt”, kiedy odnosi się do Boga, nie może oznaczać tego samego, gdy odnosi się do nas. Dlatego później mówiono o *analogia entis* – analogii bytu. Tomasz twierdził jasno, że charakterystyczny dla Boga *actus essendi* jest dla nas niepoznawalny. Biorąc to pod uwagę, dostrzegamy kontrast z filozofią nowożytną, a jeszcze bardziej z filozofią

postmodernistyczną, gdzie „byt” i „bycie” są używane na lewo i prawo. Z tego powodu to puste koncepty, jedynie założenia, jak mówił Kant. Nie możemy zatem używać tego konceptu bez zastrzeżeń, kiedy mówimy o Bogu, ponieważ jeżeli powiemy, że Bóg jest bytem, to pojawi się obiekcja: „co rozumiesz przez byt?”. W dzisiejszej filozofii nie ma realnego konceptu bytu i większość filozofów w ogóle go nie używa poważnie. Zadałem więc pytanie, czy jest bardziej stabilny punkty wyjścia do mówienia o Bogu. Po długich rozważaniach wypracowałem to w mojej książce *Etant donné* (*Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*). Za Husserlem, Heideggerem i kilkoma innymi, zaproponowałem, że prawdziwy punkt wyjścia we współczesnej filozofii jest głębszy niż byt. Jest nim to, co czyni byt możliwym – fakt, że byt jest dany. „Bycie danym”, dar, przyjęcie lub odrzucenie daru – to jest punkt wyjścia, który może być podzielany przez wierzących i niewierzących, filozofów i teologów. Tak więc zaproponowałem zmianę paradygmatu. W *Bogu bez bycia* nie chodziło o odrzucenie Tomasza z Akwinu, lecz o przeciwstawienie się Heideggerowi, który chciał zamknąć nowe pojęcie Boga w granicach swojej koncepcji bycia.

Zgadza się pan z krytyką ontoteologii przez Martina Heideggera – to znaczy tendencji do zapominania o kategorii bytu w filozofii europejskiej oraz jego powiązaniu z ideą najwyższej substancji. Jednak wasze ścieżki rozchodzą się, gdy trzeba zdecydować, co należy zrobić wobec śmierci Boga filozofów. Dlaczego tak jest?

Podzielałem poglądy Heideggera w pewnych genialnych punktach – gdy próbował zrozumieć całą historię filozofii jako drogę, bardzo uporządkowaną drogę, którą nazwał metafizyka. Swoją drogą to bardzo młode pojęcie, bo pojawia się dopiero w XIII wieku, a zostało porzucone pod koniec XIX wieku. W świecie nowoczesnym nie ma już metafizyki w ścisłym tego słowa znaczeniu, takiej, jaką uprawiali Platon, Arystoteles lub Tomasz z Akwinu. Lecz przyjrzymy się ontoteologii w metafizyce. Ontoteologia jest systemem (a każdy system z definicji jest zamknięty), systemem w którym „ja” jako byt najwyższy jest warunkiem możliwości wszystkich innych bytów, jako ich przyczyna. Jednakże owe „ja” jako byt musi wypełnić również warunki wynikające ze wspólnego statusu wszystkich bytów. To znaczy, że jeśli wszystkie skończone byty są uwarunkowane przyczyną, to „ja” jako byt ostateczny musi być ostateczną przyczyną dla siebie, causa sui. Więc byt absolutny przestaje być absolutny. Jest zawarty w tym samym systemie, w którym są byty

skończone. Wtedy zachodzi ryzyko idolatrii. Dzieje się to ponieważ, można powiedzieć, absolutny byt przestaje być absolutny, podlega warunkom bytu możliwego. Ten problem spowodował, że posłużyłem się diagnozą metafizyki Heideggera, ponieważ w początkowej fazie dużo ona tłumaczy. Wciąż tak uważam. Pytanie, czym jest metafizyka, czy istnieje spójne pojęcie metafizyki, było kluczowe dla mnie i dla mojego pokolenia. Dlatego Heidegger wskazał dobry kierunek. W tym wypadku było jasne, że chrześcijańska myśl na temat Boga musi wyzwolić Go z wszelkich systemów. Bóg nie jest częścią systemu. Transcendencji należało szukać poza bytem, co rzeczywiście stanowiło zmianę paradygmatu.

Reprezentuje pan kierunek, który Dominique Janicaud krytycznie określił „teologicznym zwrotem we francuskiej fenomenologii", wywodzący się jeszcze od Emmanuela Levinasa. Jak opisałby pan specyfikę tego kierunku, i na ile pozostał on aktualny w dzisiejszej filozofii francuskiej?

Janicaud, który były dobrym filozofem i moim przyjacielem, jednak zupełnie się pomylił w tej kwestii. Nie było teologicznego zwrotu w fenomenologii. Uważał on, niesłusznie, że ani Husserl, ani Heidegger nie byli zainteresowani teologią. Dziś, dzięki solidnym badaniom na ten temat, wiemy, że od samego początku Husserl był zainteresowany problemem Boga, oczywiście Heidegger też, a także Levinas. Tak naprawdę wszyscy współcześni fenomenologowie we Francji – również w Niemczech, na przykład Scheler – byli zainteresowani pytaniami teologicznymi. Nie chodziło jednak o problem „wierzyć lub nie". Dlaczego? Ponieważ podstawową ideą fenomenologii jest to, że przed sformułowaniem osądów na temat naszej woli, prawdy czy jawienia się zdarzeń, musimy je opisać w sposób bezwarunkowy. Metoda fenomenologiczna zaczęła stopniowo obejmować nowe obszary, które nie były wcześniej opisywane: intersubiektywność, sztuka, polityka (do pewnego stopnia) i teologia. To było bardzo ciekawe, gdy Michael Henry, Levinas, Jean-Louis Chrétien, ja sam, ale też Claud Romano, Jean-Yves Lacoste, zaczęliśmy zajmować się niewyjaśnionymi dotąd fenomenami w dziedzinie teologii. Stwierdzenia Janicaud'a były dla nas bardzo korzystne, bo rozpowszechniły one dość szeroko naszą myśl, na przykład w Ameryce. „Zwrot teologiczny" był odbierany jako dobra wiadomość, ciekawa innowacja. To kompletne nieporozumienie, ale przyjąłem je, bo dla publiczności akademickiej oznaczało to, że w

fenomenologii następuje rozwój. Tak więc fenomenologia wydaje się dobrą metodą do uprawiania teologii. Należy dodać, że fenomenologia była użyteczna dla rozwinięcia nowej egzegezy, nie tylko krytyczno-historycznej, lecz kanonicznej. Na przykład, pomogła ona zrozumieć Objawienie, Przemienienie, Zmartwychwstanie, i inne wydarzenia, ponieważ naszą – by tak rzec – „umiejętnością", jest opisanie fenomenu tak, jak się on jawi, bez rozstrzygania czy jest możliwy czy nie, racjonalny czy irracjonalny.

W książce *Reimagining the Sacred*, opublikowanej w 2015, pojawiła się pana rozmowa z Richardem Kearney'em, zatytułowana „Śmierć śmierci Boga". Czy ten tytuł wskazuje na koniec post-Nietzschowskiego paradygmatu w filozofii?

Mówiłem tam o śmierci Boga, gdyż owa śmierć, jak Nietzsche bardzo jasno powiedział, może być tylko śmiercią bożka-idola – to znaczy konceptualnej definicji Boga. Przecież Nietzsche zadał pytanie „czy każdy możliwy Bóg jest został zniszczony?" Odpowiedź brzmiała „nie", jedynie Bóg moralności. Ten „Bóg moralności" to interpretacja Boga w systemach Kanta, Fichtego, do pewnego stopnia Hegla – i to ta interpretacja była przedmiotem krytyki Nietzschego w *Poza dobrem i złem*, *Zmierzchu Bożyszcz* i innych dziełach. Tymczasem każda forma ateizmu, każda możliwa teoria o śmierci Boga, wymaga przyjęcia jakiejś definicji Boga. Bardzo wcześnie zwróciłem uwagę na ten paradoks, chyba już w latach osiemdziesiątych, gdy pracowałem w Kanadzie. Każda forma ateizmu musi opierać się na precyzyjnej definicji Boga. Bez niej ateista w istocie nie mówi nic. Tak więc może on krytykować definicję Boga, od której wychodzi, ale niezależnie od tego, czy ktoś zgadza się z tą definicją, czy ją odrzuca, to jest ona przejawem idolatrii. Śmierć Boga nie zamyka sprawy. Wręcz przeciwnie, ponownie otwiera ona problem Boga. Dlaczego? Jako racjonalna istota możesz powiedzieć „wszystkie definicje Boga, które poznałem, są błędne". Następnie musisz się zapytać – czy istnieje jeszcze jakaś inna definicja, którą muszę sprawdzić? W końcu dojdziesz do wniosku, że Bóg, z definicji nie może mieć definicji. Gdyby mógł, to nie byłby Bogiem. To jest wielka lekcja płynąca z teologii apofatycznej ojców Kościoła – „jeżeli możesz Go pojąć, to nie może to być On". W pewnym sensie cofam się do teologii z *Imion boskich* Dionizego Areopagity. Boga można odnaleźć

jedynie poza definicją Boga. Dlatego właśnie śmierć Boga jest dla chrześcijańskiej teologii dobrą nowiną. To paradoks, ale być może paradoksy zawierają pozytywną naukę dla nas.

Rozmawiał Karol Grabias

Rozmowę spisywał i tłumaczył Paweł Trzciąkowski