

Pragnienie Boga

aktualizacja: 16 I 2026

Wprowadzenie

Naturalne pragnienie Boga – Katolicka teologia głosi, że w sercu każdego człowieka istnieje wrodzone pragnienie Boga. Pismo Święte i tradycja podkreślają ten fakt: „*Jak łania pragnie wody ze strumieni, tak dusza moja pragnie Ciebie, Boże*” (Ps 42) oraz „*Stworzyłeś nas dla siebie i niespokojne jest serce człowieka, dopóki nie spocznie w Tobie*” – wyznawał św. Augustyn. Katechizm Kościoła Katolickiego stwierdza podobnie, że **pragnienie Boga jest wpisane w serce człowieka**. Człowiek z natury tęskni za czymś, czego sam sobie dać nie może – za pełnią szczęścia i nieskończonością, którą teologia utożsamia z Bogiem. Ta tęsknota ma charakter uniwersalny i według doktryny katolickiej dotyczy wszystkich ludzi – nawet tych, którzy nie słyszeli objawienia. W teologii fundamentalnej pragnienie Boga bywa więc traktowane jako **preambuła wiary**: pewne naturalne doświadczenie, na które można się powołać w apologetycznym przekonywaniu niewierzących. Zwykle intelektualne argumenty to za mało – to **wewnętrzny głód Boga** ma poruszyć serce i pociągnąć człowieka ku wierze.

Argument z pragnienia – Współcześnie motyw ten bywa podejmowany zarówno w kręgach anglosaskich, jak i francuskich. Przykładowo C.S. Lewis sformułował znany „argument z pragnienia”: skoro każdemu wrodzonemu pragnieniu odpowiada jakiś realny stan rzeczy mogący je zaspokoić, to obecność w nas pragnienia Nieskończoności sugeruje istnienie bytu, który je wypełni – a tym bytem jest Bóg. Podobnie bp Robert Barron wskazuje, że uniwersalna tęsknota ludzkiego serca za czymś „więcej” jest znakiem realności nadprzyrodzonego spełnienia. Takie podejście zakłada, że *jeśli wszyscy odczuwamy głód absolutu, to musi istnieć „pokarm”, który ten głód zaspokoi* – czyli Bóg i życie wieczne.

Głosy krytyczne – Idea naturalnego pragnienia Boga nie pozostaje jednak bez sporów. Teologia protestancka nurtu dialektycznego (np. Karl Barth) oraz niektórzy radykalni teologowie chrześcijańscy twierdzili, że **człowiek nie może „naturalnie” pragnąć Boga**, bo Bóg jest absolutnie Inny. Każde ludzkie pragnienie skierowane jest ku czemuś immanentnemu; wiara zaś rodzi się jedynie z posłusznego przyjęcia Słowa Bożego, nie z wrodzonych tęsknot. Również

niektórzy katoliccy myśliciele przestrzegali, że przepaść bytowa między Stwórcą a stworzeniem wydaje się wykluczać możliwość spontanicznej tęsknoty stworzenia za Stwórcą. Krytyka nadchodzi także ze strony świeckiej nauki: psychoanaliza Freuda reinterpretowała religijne pragnienia jako projekcje i **złudzenia**. Zygmunta Freud sugerował, że rzekome „pragnienie Boga” jest w istocie pragnieniem powrotu do utraconej jedności (np. z matką) lub wyrazem popędu śmierci – ludzkiej tęsknoty za niebytem i absolutnym spokojem. W takim ujęciu wewnętrzna pustka i nienasycenie to fakty, ale nie prowadzą one do transcendencji, tylko są psychicznym fenomenem bez odniesienia do Boga. Podobnie inni krytycznie nastawieni myśliciele świeccy uznawali ludzkie „głody” duchowe za czysto naturalne i **niemetafizyczne** – potrzeby, które można zaspokoić docześnie (np. przez iluzje, sztukę, ideologie), bez odwoływania się do istnienia Boga.

Mając na uwadze powyższe napięcie – między tradycją wskazującą na **capax Dei** (zdolność i tęsknotę człowieka ku Bogu), a krytyką podkreślającą **radikalną transcendentność** Boga lub redukującą pragnienie do mechanizmów psychologicznych – wykłady ks. dr Persidoka badały historię i treść doktryny *pragnienia Boga*. Szczególną uwagę obdarzono myśl św. Augustyna i jej recepcję, teologię św. Tomasza z Akwinu oraz debaty XX wieku, zwłaszcza we francuskiej teologii (Blondel, de Lubac i in.), gdzie zagadnienie to odżyło na nowo. Celem było zrozumienie, czy i jak doświadczenie ludzkiej tęsknoty za Absolutem może stanowić „próg wiary” – naturalny punkt wyjścia, który nie niszczy ludzkiej wolności, prowadzi do przyjęcia objawienia.

Św. Augustyn – niespokojne serce i pamięć Boga

Augustyńska teologia pragnienia. Święty Augustyn z Hippo (354–430) jest klasycznym świadkiem tezy, że serce człowieka zostało stworzone do relacji z Bogiem. Jego słynne zdanie z *Wyznań*: „*Stworzyłeś nas dla siebie, [Panie,] i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie*” stanowi punkt wyjścia całej późniejszej refleksji o wrodzonej tęsknocie za Bogiem. Według Augustyna człowiek, szukając szczęścia i prawdy, w gruncie rzeczy **szuka Boga**, nawet jeśli nie zawsze zdaje sobie z tego sprawę. Każde stworzenie pragnie swojego dobra ostatecznego – a ostatecznym dobrem człowieka jest Bóg, Jedyna Pełnia bytowania i miłości, której nic innego zastąpić nie może.

Obecność i nieobecność. Augustyn zwraca uwagę na paradoks: jak to możliwe, że człowiek **pragnie Boga, którego nie zna**? Skoro Bóg przekracza nasze doświadczenie, pragnienie

powinno być niemożliwe – a jednak się w nas rodzi. Augustyn tłumaczy to tym, że Bóg jest jednocześnie *nieobecny* i *obecny* w duszy człowieka. Nie mamy pełni życia Bożego, odczuwamy Jego brak – stąd niepokój i tęsknota. Ale zarazem już posiadamy pewien **zależek, wspomnienie Boga**, które nam uświadamia, czego szukamy. W ludzkim pragnieniu Boga przeplata się **nieobecność** (bo Boga nie widzimy) z **obecnością** (bo ślad Boga jest w nas obecny). Augustyn przypuszczał, że ten ślad to wynik stworzenia człowieka na obraz Boga – w głębi duszy nosimy pamięć Stwórcy. Odwołał się tu do platońskiej idei **anamnezy** (przypomnienia): tak jak Platon twierdził, że poznawanie jest przypominaniem sobie idei znanych duszy z poprzedniego bytu, tak Augustyn zasugerował, że **dusza ludzka pamięta Boga** (przynajmniej w jakimś szczątkowym sensie) i dlatego może Go pragnąć. Kiedy Augustyn w *Wyznaniach* analizuje własne błędzenie duchowe, zauważa, że nawet w okresie grzechu i zamętu **w głębi serca tęsknił za Bogiem**, choć ta tęsknota przejawiała się negatywnie – jako niesmak wobec wszystkiego, co nie było Bogiem. Dochodzi do wniosku, że *Bóg musiał być w nim po części obecny*, skoro mimo braku życia w łasce jego serce nie ustawało w poszukiwaniach.

Pragnienie piękna i eros. Augustyn, czerpiąc z neoplatonizmu, reinterpretował także platońską koncepcję **erosu** – miłości/pragnienia piękna – nadając jej chrześcijański sens. W myśli platońskiej eros jest tęsknotą duszy za wieczystym pięknem, Dobrem samoistnym. Augustyn zgadzał się, że ludzkie **pragnienie piękna** i doskonałości jest w gruncie rzeczy drogą wznoszenia się ku Bogu. Wskazywał, że wszystkie niższe miłości i zachwyty (nad pięknem świata, prawdą, dobrocią) są stopniami – jeśli właściwie zrozumiane – prowadzącymi ku najwyższemu Pięknu, którym jest Bóg. W ten sposób *chrześcijańsko przetransponował eros* – miłość ziemskiego piękna ma rozbudzić w człowieku miłość do Boga jako źródła wszelkiego piękna.

Oczyszczenie i poszerzenie pragnienia. Charakterystycznym wątkiem u Augustyna jest podkreślenie, że aby móc nasycić się Bogiem, **trzeba najpierw w sobie poszerzyć i oczyścić pragnienie**. Bóg jest nieskończony, a ludzkie serce ciasne i pełne przywiązań do niższych dóbr – musi więc zostać rozszerzone, by móc przyjąć pełnię Bożej obecności. Augustyn obrazuje to w jednej z homilii poprzez metaforę naczynia: **Bóg rozciąga nasze wnętrze poprzez pragnienie** – podobnie jak rozciąga się skórzany bukłak, by mógł pomieścić więcej wody. Naszym zadaniem jest „wylać” z duszy to, co złe lub niepotrzebne, aby zrobić miejsce na dobro prawdziwe. Im bardziej oczyszczone z grzechu i przywiązań doczesnych będzie serce, tym większą ma

pojemność na Boga. W ten sposób całe życie chrześcijanina staje się ćwiczeniem się w świętym pragnieniu (*exercitium desiderii*): „Rozszerzmy się ku Bogu” – woła Augustyn – „a gdy Go osiągniemy, staniemy się do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest”. Według Augustyna już samo szczere wpatrywanie się we własne głębokości – w swoje najgłębsze pragnienia – może nas wiele o Bogu nauczyć, bo tam właśnie odbija się Jego obecność.

Dziedzictwo i krytyka. Augustyńska koncepcja pragnienia Boga stała się inspiracją dla wieków teologii (zwłaszcza nurtów mistycznych i później personalistycznych), ale rodziła też pytania. **Czy idea anamnezy Boga jest zgodna z wiarą biblijną?** – pytali krytycy. Wszak chrześcijaństwo uczy, że człowiek został stworzony z niczego, nie istniał przed życiem na ziemi, nie oglądał wcześniej Boga – skąd zatem miałby Go „pamiętać”? Gilson i inni historycy filozofii wskazywali, że Augustyn przeszczepił tu na grunt teologii koncepcję Plotyna i Platona, która nie w pełni zgadza się z doktryną *creatio ex nihilo*. W interpretacji ściśle biblijnej Boży obraz w człowieku nie oznacza *wcześniejszej* znajomości Boga, a jedynie *otwartość* na Jego łaskę – nie ma więc dosłownej „pamięci” niebiańskich idei w ludzkiej duszy. Pomimo takich zastrzeżeń intuicja Augustyna, że *na poziomie natury ludzkiej istnieje już dynamizm ku nadprzyrodzoności*, okazała się niezwykle płodna. W XX wieku stała się osią sporu o relację między naturą a łaską: pytano, czy owo naturalne pragnienie Boga jest faktem (a jeśli tak, to jak pogodzić to z darmością łaski?). Sam Henri de Lubac napisał studium „**Augustynizm a teologia nowożytna**”, śledząc wpływ myśli Augustyna na kształtowanie się tych pytań. Można powiedzieć, że cała „francuska szkoła” teologiczna XX wieku stanęła w pewnym sensie po augustyńskiej stronie – podkreślając analizę wewnętrznego doświadczenia i pragnień podmiotu – przeciw tendencjom bardziej **tomistycznym**, szukającym poznania Boga poprzez obiektywny porządek natury. Zanim jednak omówimy ten spór, przyjrzyjmy się krótko perspektywie św. Tomasza.

Św. Tomasz z Akwinu – natura a nadprzyrodzoność

Akwinata o szczęściu i wizji Boga. Św. Tomasz z Akwinu (1225–1274) przejął od Augustyna przekonanie, że ostatecznym celem człowieka jest **oglądanie Boga** (tzw. *widzenie uszczęśliwiające*). W *Summie teologii* i innych dziełach wywodził, że żadne stworzone dobro nie zaspokoi w pełni ludzkiego intelektu i woli – nasza naturalna dążność do prawdy i dobra znajduje pełne spełnienie dopiero w samym Bogu. Mówił wręcz, że **dusza ludzka ma naturalne pragnienie ujrzenia Boga** (*desiderium naturale videndi Deum*). To stwierdzenie stało się później kluczowe w

dyskusjach o naturze i łasce. U Tomasza ma ono jednak kontekst specyficzny: wynika z założenia, że Bóg odcisnął w stworzeniu swoje podobieństwo i cel. Jak pisze Akwinata, człowiek nosi w sobie **obraz i podobieństwo Boga** – jest „odciskiem Jego rąk” – i dlatego spontanicznie ku Niemu dąży. *Teologicznie* rzecz ujmując, sprawa jest prosta: Bóg stworzył nas dla Siebie, więc skierowanie ku Niemu jest wpisane w naszą naturę. Jednak Tomasz, jako myśliciel **scholastyczny**, starał się także *filozoficznie* ująć ten problem – i tu pojawia się trudność. Z punktu widzenia czystej filozofii (rozumu badającego naturę) trudno wykazać istnienie w człowieku pragnienia czegoś, co przekracza całą naturę (bo Bóg jest nadprzyrodzony). **Jak możliwe jest naturalne pragnienie tego, co nadnaturalne?** – to pytanie, które Tomasz pozostawił późniejszym pokoleniom.

Natura i łaska – dwa porządki. Tomasz znany jest z rozróżnienia porządku **natury i porządku łaski**. Natura ludzka ma swoje właściwe możliwości i potrzeby (poznanie rozumowe, doczesne szczęście dostępne dzięki cnotom itd.), natomiast życie nadprzyrodzone (wiera, łaska, zbawienie) jest darem dodanym, darmo udzielonym przez Boga. Akwinata mocno podkreślał, że **łaska przekracza naturę** – nie wynika z żadnej naturalnej konieczności ani zasługi stworzenia. Człowiek nie może *wywnioskować* ani *wypracować* sobie łaski na podstawie samej konstrukcji świata – jest ona całkowicie wolnym darem Boga. Z drugiej strony Tomasz utrzymywał, że Bóg stworzył człowieka z myślą o obdarzeniu go sobą samym – inaczej mówiąc, od początku przeznaczył nas do celu nadprzyrodzonego. W teologii Tomasza występuje więc pewne **napięcie**: z jednej strony *cel ostateczny człowieka jest nadprzyrodzony*, z drugiej – *naturze* nie „należy się” ten cel, przekracza on jej wymagania. Późniejsi teologowie (szczególnie od XVI w.) próbując wyjaśnić ten paradoks, wprowadzili pojęcie **„natura czysta”** (*natura pura*). Uważali, że można teoretycznie rozważać ludzkość *pozbawioną powołania do nadprzyrodzoności* – taką, której Bóg dałby czysto naturalny cel (np. pewne ograniczone szczęście osiągalne własnymi siłami) i czysto naturalne środki. Łaska w takim ujęciu byłaby **dodanym z zewnątrz darem**, który uszczęśliwia człowieka ponad to, czego domaga się jego przyrodzona kondycja. Taka koncepcja miała chronić **darmowość łaski** – podkreślić, że Bóg nic nie jest nam *winien*. Jednak według krytyków (m.in. Henri de Lubaca) miała poważną wadę: pozwalała wyobrazić sobie człowieka **spełnionego bez Boga**. Jeśli bowiem natura ludzka miałaby swój własny pełny cel doczesny, to obecność lub nieobecność łaski (Boga) stałaby się czymś drugorzędnym. Lubac zauważył wręcz, że wizja

„czystej natury” przyczyniła się do rozkwitu **ateizmu**: ludzie zaczęli myśleć o sobie tak, jakby Boga faktycznie nie potrzebowali.

Pragnienie Boga w ujęciu tomistycznym. Wróćmy jednak do samego Tomasza. Czy on sam dopuszczał istnienie w nas *naturalnego pragnienia* przekraczającego doczesność? Jego teksty są tu subtelne. Z jednej strony pisał (jak wspomniano) o **naturalnym pragnieniu widzenia Boga**, ale z drugiej strony zaznaczał, że osiągnięcie tego celu przerasta wszelkie władze stworzenia. Wydaje się, że Akwinata uważał: *człowiek naturalnie pragnie nieskończonego dobra*, jednak **nie może go osiągnąć bez nadprzyrodzonej interwencji** Boga (łaski). W tym sensie pragnienie Boga jest w naturze jakby „otwartą tęsknotą”, która pozostaje niezaspokojona, dopóki Bóg sam nie wyjdzie jej naprzeciw. Tomaszowscy komentatorzy średniowieczni i nowożytni różnili się w interpretacji tego punktu. Jedni kładli nacisk na to, że wszelka realna orientacja ku Bogu wymaga już działania łaski (więc w naturze zostaje tylko *potencjalna* zdolność przyjęcia Boga). Inni skłonni byli uznać, że jakaś forma **dynamicznego dążenia ku Absolutowi** jest w ludzkiej duszy obecna od stworzenia (choć dopełnić ją może dopiero Bóg). Sam Lubac argumentował później, że Tomasz wcale nie nauczał o „pełnym szczęściu naturalnym” – przeciwnie, między wierszami jego dzieł przebija przekonanie, iż **nawet w raju człowiek potrzebowałby łaski, by osiągnąć swój prawdziwy cel**. To jednak wprowadziło go na kurs kolizyjny z dominującą neoscholastyką XX w., o czym za chwilę. Istotne jest, że w scholastycznym systemie Tomasza pragnienie Boga zajmuje miejsce pośrednie: jest czymś danym wraz z naturą (bo płynie z naszego konstytutywnego skierowania ku dobru najwyższemu), ale jednocześnie wskazuje poza naturę, w sferę daru nadprzyrodzonego. Tę dwuznaczność przyszło rozstrzygnąć teologom dopiero wiele wieków później.

Maurice Blondel – metoda immanencji i filozofia działania

Kontekst modernizmu i poszukiwań – U progu XX wieku zagadnienie pragnienia Boga nabrało nowego znaczenia w związku z tzw. *kryzysem modernistycznym*. Moderniści katoliccy (tacy jak Alfred Loisy, czy częściowo także filozofowie pokroju Édouarda Le Roya) próbowali „uratować” wiarę w obliczu triumfujących nauk przyrodniczych i scjentystycznej wizji świata. Ponieważ **cudowne** i nadprzyrodzone elementy religii były powszechnie kwestionowane, moderniści chcieli oprzeć apologetykę na **wewnętrznym doświadczeniu** człowieka. Argumentowali, że istnienia Boga najlepiej dowodzić nie przez odwołanie do zewnętrznych

faktów (które nauka podaje w wątpliwość), lecz przez odczytanie głębokich ludzkich potrzeb: pragnienia sensu, ładu moralnego, wieczności. To subiektywne „doświadczenie wewnętrzne” miało stanowić przestrzeń spotkania z Bogiem. Maurice Blondel (1861–1949) znał te próby, ale obrał własną drogę, odcinając się zarówno od czysto modernistycznych tendencji, jak i od suchych metod neoscholastyki.

Kim był Blondel? Był francuskim filozofem katolickim (świeckim), którego obecnie uważa się za prekursora katolickiej „nowej teologii” i odnowiciela myśli apologetycznej w XX wieku. Urodził się w Dijon, studiował w prestiżowej École Normale Supérieure, a w 1893 r. na Sorbonie obronił rozprawę doktorską pt. „L’Action” (pol. *Działanie*). Już sam jej tytuł zapowiada główny temat jego filozofii: ludzkie działanie jako klucz do zrozumienia ludzkiego losu. Blondel, żyjąc w zlaicyzowanej Francji końca XIX w., głęboko przeżywał napięcie między wiarą wyniesioną z domu a dominującym sceptycyzmem otoczenia. Doświadczył nawet okresu duchowych rozterek, jednak ostatecznie odkrył swoje powołanie filozofa-apologety: postanowił, że na gruncie świeckiej, nowożytnej filozofii spróbuje wykazać rozumność i konieczność wiary. Miał pozostać świeckim myślicielem (nie studiował na uczelniach kościelnych, nie był księdzem), ale właśnie dzięki temu chciał wejść w dialog ze światem – pokazać niewierzącym intelektualistom, że chrześcijaństwo jest wciąż prawdziwą i ważną odpowiedzią na ludzkie pytania. Blondel pragnął dowieść, iż uczciwe myślenie o ludzkiej egzystencji musi doprowadzić do problemu Boga – nie da się przed nim uciec, jeśli dogłębnie przeanalizuje się ludzkie życie.

Najważniejsze dzieła. Oprócz wspomnianej monumentalnej pracy „Działanie” (1893), Blondel opublikował w 1896 r. „List o apologetyce” (fr. *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*), w którym w formie listu wyłożył program nowego podejścia do obrony wiary. W 1903 r. napisał też esej „Historia i dogmat” – analizę relacji między historycznym Jezusem a Chrystusem wiary, krytykując zarówno skrajny racjonalizm historyczny, jak i fideizm odrzucający historyczność objawienia. Te wczesne prace uczyniły go znanym – dyskutowano o „nowej apologetyce”, jaką zaproponował. Blondel jednak dość szybko wycofał się w cień, gdy rozpętała się burza potępienia modernizmu (1907); unikał wówczas rozgłosu, kontynuując karierę akademicką w Aix-en-Provence. Dopiero pod koniec życia (już po II wojnie) wydał szereg pism teologicznych, ale to właśnie idee z przełomu wieków XIX/XX okazały się najbardziej wpływowe.

Krytyka apologetyki tradycyjnej. Blondel wychodził od pytania: *jakiej apologetyki potrzebuje współczesny człowiek?* Zanalizował istniejące wówczas metody obrony wiary i uznał, że są one niewystarczające lub błędne. W szczególności skrytykował klasyczną neoscholastyczną apologetykę, która – jego zdaniem – **mieszała dwa porządki argumentacji** i przez to nie przekonywała. Typowy podręcznik apologetyki z tamtej epoki prowadził bowiem dwie równoległe linie rozumowania: najpierw filozoficzno-metafizyczną (dowodzącą istnienia Boga, duszy, możliwości objawienia), a potem, gdy już *założono* że Bóg może działać, przechodził do linii historycznej, dowodząc cudowności Biblii, zmartwychwstania Jezusa itp.. Problem w tym – wskazywał Blondel – że **brakowało logicznego pomostu** między tymi etapami. To, że Bóg *może* się objawić, nie dowodzi jeszcze, iż *faktycznie* to uczynił ani że człowieka powinno to obchodzić. Człowiek po pierwszym etapie mógł uznać: „Dobrze, Bóg istnieje, ale cóż mnie obchodzą wasze opowieści o Jezusie?”. Apologeci niejako *wskakiwali* z abstrakcyjnego dowodu na istnienie Boga w konkretną historię Jezusa, nie pokazując, **dlaczego ta historia jest dla mnie konieczna**. Blondel twierdził, że właśnie to należy wykazać: *konieczność dla nas* objawienia. Innymi słowy, **trzeba sprawić, by człowiek zdał sobie sprawę, że bez objawienia (nadprzyrodzonej ingerencji Boga) nie jest w stanie spełnić samego siebie**. Dopiero wtedy, gdy uświadomimy sobie wewnętrzną potrzebę Objawienia, fakty historyczne (że Bóg rzeczywiście przemówił i przyszedł w Chrystusie) nabierają dla nas żywego znaczenia.

Metoda immanencji. Aby osiągnąć powyższy cel, Blondel zaproponował rozpoczęcie od **analizy samego człowieka** – jego życia, woli, pragnień – zamiast od abstrakcyjnych metafizycznych założeń. To podejście nazwał właśnie **metodą immanencji**. Opiera się ona na zasadzie (popularnej w filozofii nowożytnej, od Kanta), że *żadna prawda nie może dotrzeć do człowieka „z zewnątrz”, jeśli nie znajdzie w nim oddźwięku „od wewnątrz”*. Innymi słowy, **wszelkie poznanie musi w pewnym sensie wypływać z doświadczenia i struktur ludzkiego umysłu** – nie da się po prostu „włożyć” człowiekowi w głowę obcej prawdy, jeśli jego rozum i serce nie są na nią otwarte. Dla myślicieli religijnych była to niewygodna zasada (wykluczała np. prosty apel do autorytetu Boga – bo człowiek i tak zaakceptuje go tylko, jeśli wewnętrznym dojrzy jego sens). Blondel jednak nie zamierzał tej zasady zwalczać; przeciwnie, postanowił ją **wykorzystać w służbie wiary**. Skoro świat zamknął się w kręgu immanencji (człowiek uznaje tylko to, co sam może przeżyć i zrozumieć), *trzeba wewnątrz tego kręgu znaleźć „drzwi” do transcendencji*. Blondel przyjął zatem optykę nowożytnej filozofii – która bada człowieka, jego

poznanie i działanie w granicach doświadczenia – i postawił pytanie: czy w samym wnętrzu człowieka nie ma przypadkiem czegoś, co go przekracza? Jeśli tak, to właśnie tu należy szukać punktu stycznego z Bogiem.

Analiza ludzkiego działania. Blondel skierował uwagę na wolę i działanie człowieka. Zauważył prosty fakt: *człowiek nieuchronnie działa* – całe nasze życie to nieustanne wybory i aktywność zmierzająca do jakichś celów. Zapewniamy sobie byt, szukamy przyjemności, relacji, tworzymy rzeczy, poznajemy świat – nie sposób tego procesu przerwać, bo nawet bezczynność jest jakimś aktem woli. Dlaczego działamy? Ponieważ coś chcemy osiągnąć. A dlaczego nigdy nie przestajemy chcieć? Ponieważ żaden osiągnięty cel nie zaspokaja nas do końca. Blondel pokazuje, że w ludzkim życiu istnieje pewna „nadwyżka” pragnienia – kiedy jedno osiągniemy, zaraz rodzi się następne. To tak, jakbyśmy ciągle gonili za czymś, co wymyka się ostatecznemu uchwyceniu. W swej książce *Działanie* Blondel śledzi tę logikę: każdy akt woli ujawnia źródłową potrzebę „czegoś więcej”, czego żaden obiekt tego świata dać nie może. Mimo sukcesów, mimo chwilowych satysfakcji, człowiek czuje, że *to jeszcze nie to*. Zawsze pozostaje niespełniony resztę, pewien niedosyt. Według Blondela właśnie ta uniwersalna prawda o ludzkim działaniu jest „drzwiami” do Boga. Jeśli bowiem analiza immanentna wykazuje, że źródło naszego najgłębszego pragnienia leży poza światem, to mamy filozoficzny dowód na istnienie Transcendencji. Innymi słowy, człowiek okazuje się istotą nadprzyrodzoną w swoim rdzeniu: jego serce wykracza poza wszystko, co skończone. Blondel nazwał kiedyś ten stan „*nieuchronną potrzebą*” – jesteśmy skazani na poszukiwanie Absolutu.

Pragnienie Boga czy brak w działaniu? Ciekawe, że Blondel unikał mówienia wprost o „pragnieniu Boga”. Nie chciał, by jego filozofię wrzucano w schemat prostego argumentu: „oto kolejna wrodzona idea Boga”. Zamiast tego opisywał *strukturę działania*, nie nazywając z początku eksplicite Kogo lub Czego wola ludzka szuka. Podkreślał, że nie chodzi o dodanie do listy ludzkich potrzeb kolejnej, pt. „Bóg” – jakby obok głodu, miłości, samorealizacji jeszcze czasem ludzie pragnęli Boga. Blondel sugeruje coś głębszego: to jedno fundamentalne Pragnienie napędza wszystkie inne pragnienia – jest jak sprężyna, dzięki której w ogóle chcemy żyć, kochać, poznawać. Nawet jeśli niektórzy nigdy nie formułują religijnych myśli, ta tajemna siła i tak ich porusza – tyle że szukają jej spełnienia w ograniczonych rzeczach. Filozof dochodzi do wniosku, że jedynym logicznym rozwiązaniem jest uznanie istnienia Nieskończonego Dobra, które może

odpowiedzieć na owo nieskończone (choć ukryte) pragnienie człowieka. W ten sposób, wychodząc od człowieka, Blondel „dochodzi do progu” Objawienia. Tu kończy się zadanie filozofa – dalej musi przemówić teologia (która wskaże konkretnie na Chrystusa, łaskę itd.).

Wkład Blondela w teologię. Myśl Blondela wywarła ogromny wpływ na teologów francuskich pierwszej połowy XX wieku. Jego nacisk na analizę podmiotu, na „zaprzyjaźnienie” rozumu z wiarą (zamiast ich przeciwstawiania), inspirował ruch Nouvelle Théologie. Henri de Lubac i inni jezuici z Lyonu cenili Blondela – widzieli w nim pioniera, który przygotował grunt pod odnowienie doktryny o naturze i łasce. Sam Lubac powoływał się na Blondela i utrzymywał z nim korespondencję: z szacunkiem ucznia informował go o swoich pracach, m.in. o książce *Nadprzyrodzoność* (1946), pisząc że stara się „przełożyć na teologię” intuicje filozofii Blondela. Można powiedzieć, że Blondel dał teologom język i metodę, by na nowo podjęli problem pragnienia Boga w warunkach nowoczesności. Pokazał, że wiara w nadprzyrodzony cel człowieka nie jest anachronizmem, lecz może być wyrażona w kategoriach współczesnej refleksji o człowieku. Jego optymistyczne (choć realistyczne) spojrzenie na filozofię – że nawet krytyczny rozum ponowoczesny można zaprzęgnąć do odsłonięcia ludzkiej otwartości na absolut – sprawiło, iż wielu teologów nabrało odwagi, by odejść od czysto scholastycznych schematów. Dzięki temu w połowie XX wieku doktryna o *desiderium naturale Dei* odżyła: już nie jako marginalna teza, ale centralny punkt dyskusji o naturze i łasce. Tę dyskusję, związaną głównie z nazwiskiem de Lubaca, teraz omówimy.

Henri de Lubac – natura i łaska: spór o pragnienie Boga

Spór o nadprzyrodzoność (Nouvelle Théologie). W latach 40. XX wieku katolicka teologia przeżyła głośny spór o „nadprzyrodzoność” – czyli o to, jak rozumieć relację natury ludzkiej do daru łaski. W centrum tego sporu stał jezuita Henri de Lubac (1896–1991). Jego badania historyczne wykazały, że od XVI wieku w teologii łaski utrwaliło się wspomniane wcześniej pojęcie „*natura pura*”. Lubac uważał, że była to koncepcja obca wcześniejszej tradycji i niosąca szkodliwe skutki. W monumentalnym dziele „*Surnaturel*” (*Nadprzyrodzoność*) opublikowanym w 1946 r., prześledził rozwój idei *desiderium naturale* (naturalnego pragnienia Boga) na przestrzeni dziejów. Doszedł do wniosku, że oryginalna myśl św. Tomasza z Akwinu została wypaczona przez późniejszych komentatorów. Według Lubaca Tomasz wcale nie głosił, że człowiek może mieć pełnię celu naturalnego bez wizji Boga, przeciwnie – w pismach

Akwinaty znalazł ślady nauki o wrodzonym ukierunkowaniu na cel nadprzyrodzony. Lubac przedstawił swą interpretację **jako jedynie słuszną**, co niestety uraziło wielu tomistów (zwłaszcza dominikanów). Zarzucono mu arbitralność: że przypisuje Tomaszowi własne (augustyńskie) poglądy. Istotnie, styl Lubaca był ostry – pisał, że cała szkoła neoscholastyczna źle odczytała Doktora Anielskiego. Twierdził, że jego celem jest na nowo **„otworzyć naturę ludzką ku Bogu”** i że **dialog ze współczesnym światem** wymaga porzucenia abstrakcji *natura pura*. Przyznawał, że podejmując ten dialog, wystawia się na ciosy – ale uważał go za konieczny.

Reakcja obozu neoscholastycznego była surowa. Dominikanin **Reginald Garrigou-Lagrange** w 1946 r. opublikował głośny artykuł **„Dokąd zmierza nowa teologia?”**, w którym ostro skrytykował poglądy Lubaca i jemu podobnych. To właśnie Garrigou ukuł termin **„nowa teologia”** (*nouvelle théologie*) – nie jako komplement, lecz przestrogę, sugerując, że to *nowinkarstwo* prowadzące wprost do odrodzenia modernizmu. Zarzucił Lubacowi m.in. zacieranie różnicy między naturą a łaską, a przez to **podważanie darmowości porządku nadprzyrodzonego**. Jeśli bowiem twierdzi się, że człowiek z natury *musi* dążyć do Boga, to czy nie czyni to zbawienia czymś należnym, a nie czystym darem? – pytali krytycy. Lubac odpowiadał, że *pragnienie* nie tworzy żadnego prawa do łaski; może pozostać na zawsze niespełnione, jeśli Bóg nie da łaski. Niemniej jednak fakt, że Bóg wszczepił w ludzką duszę taką tęsknotę, wskazuje na Jego **zamyśl powołania nas do Siebie**. Łaska – w ujęciu Lubaca – nie jest po prostu dodatkiem, „super-bonusem”, lecz **spełnieniem najgłębszej istoty człowieka**. Dlatego mówił on, że **łaska jest „koniecznym dopełnieniem” natury ludzkiej** – nie w sensie filozoficznej konieczności (bo jest darmowa), ale w sensie *celowości*: Bóg stworzył nas właśnie po to, by dać nam Siebie.

Spór szybko wyszedł poza łamy czasopism. Inni teologowie przyłączyli się do krytyki „nowej teologii”, w tym grupa dominikanów z Le Saulchoir, którzy szczegółowo prześwietlili dzieło *Surnaturel*. Wytykali Lubakowi selektywne cytaty, zbyt śmiałe tezy historyczne i zbyt duże zaufanie do Augustyna kosztem Tomasza. W 1948 r. władze zakonne zakazały Lubakowi dalszego nauczania, a w 1950 papież Pius XII wydał encyklikę **Humani Generis**, potępiającą „teorie, które osłabiają doktrynę o porządku nadprzyrodzonym”. Choć nie wymieniono nazwisk, powszechnie odczytano to jako aluzję do poglądów Lubaca i jego środowiska. Lubac podporządkował się i na kilka lat usunął w cień, **spór o pragnienie Boga przycichł** – ale nie

zakończył się definitywnie. W 1965 r. na Soborze Watykańskim II powrócono do tych kwestii: konstytucja *Gaudium et Spes* wyraźnie stwierdziła, że człowiek „został stworzony, aby dojść do Boga” i że pełni szczęścia bez Boga nie znajdzie – co brzmiało bardzo po lubakiańsku. W międzyczasie okazało się, że obawy przed „prawem do łaski” były niesłuszne: teologowie nowej generacji (Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar i inni) rozwinęli myśl o „nastawieniu nadprzyrodzonym” (Rahner mówił wręcz o *supernaturalnym egzystencjale* obecnym w człowieku), lecz jednocześnie podkreślili wolność i inicjatywę Boga. W ten sposób dziedzictwo Lubaca weszło do głównego nurtu teologii.

Lubac o pragnieniu Boga. Własne ujęcie de Lubac przedstawił m.in. w książce „O naturze i łasce” (1946) oraz w esejach pokrewnych *Surnaturel*. Pisał tam, że odcięcie człowieka od nadprzyrodzoności (w myśli nowożytnej) „doprowadziło do ateizmu”, bo skoro człowiek może być sobą bez Boga, to prędzej czy później zakwestionuje istnienie Boga. Przeciwnie, chrześcijaństwo widzi w człowieku *istotę wrodzenie religijną*. Nawet gdy ludzie deklarują ateizm, często *w inny sposób realizują potrzebę duchowości* – nierzadko nadając sens absolutny czemuś ziemskiemu (ideologii, nauce, sztuce). Lubac zauważał: jeśli ktoś mówi, że „pragnienie Boga” to iluzja, bo naprawdę chodzi tylko o potrzeby natury, to tym samym *uboży perspektywę człowieka*. Redukuje go do tego, co świat może dać. Tymczasem *wiara uczy, że w naturze ludzkiej jest otwarcie na Nieskończoność* – inaczej mówiąc, że *człowiek jest stworzony dla łaski*. W ujęciu Lubaca *łaska i natura nie konkurują ze sobą, lecz do siebie należą*: łaska jest nieodzowna, by natura osiągnęła swój prawdziwy cel, a zarazem pozostaje darem, bo ten cel nieskończenie przekracza to, co naturalne. To pewien paradoks, z którym – zdaniem Lubaca – trzeba się pogodzić, zamiast go rozwiązywać przez sztuczne konstrukcje typu „natura czysta”. Lubac chętnie cytował tu **Blaise’a Pascala**, który pisał o „otchłani nieskończonej pustki”, jaką każdy nosi w sobie, a którą wypełnić może tylko Bóg. Człowiek „nie może sięgnąć ponad siebie bez Boga” – ale też *nie przestaje wyciągać rąk ponad to, czym jest*. Innymi słowy, *tęsknota za Bogiem jest wpisana w nasze bycie, choć jej zaspokojenie przychodzi spoza nas*.

Augustynizm a tomizm. Ostatecznie spór Lubaca z neoscholastyką miał także wymiar *stylistyczny* czy *szkoły*. Wskazuje się, że Lubac – jezuita wykształcony w duchu patrystycznym – faktycznie myślał bardziej *kategoriami Augustyna* (dynamiczne doświadczenie, pragnienie, osoba), choć wyrażał się językiem Tomasza. To powodowało wiele nieporozumień. Sam zarzut

Garrigou-Lagrange'a brzmiał, że *nowa teologia to ukryty modernizm i przesadny augustynizm*. Lubac z kolei uważał, że tomizm w wulgarnym wydaniu scholastycznym stał się systemem *zbyt statycznym* i że trzeba go ożywić myślą augustyńską. Podkreślał rolę **podmiotowego doświadczenia**, bliską mistrzowi z Hippony. Zauważał, że najwięksi teologowie francuscy pierwszej połowy XX w. (jak właśnie Blondel, a także teologowie-jezuci: Jean Daniélou, Henri de Lubac, Yves de Montcheuil, a trochę później też kard. Jean Mouroux) to w gruncie rzeczy „**Augustyńscy**”. Interesowała ich analiza wewnętrznych aktów duszy i szukanie w nich śladów Boga, bardziej niż abstrakcyjne spekulacje o naturze jako takiej. *Nouvelle Théologie* można więc postrzegać jako **renesans Augustyna** w teologii – oczywiście w dialogu z nowoczesnością, do czego inspirację dał właśnie Blondel. Lubac jawi się tu jako ten, który *włączył prastare intuicje w nowe spory* i tym samym przywrócił **pragnienie Boga** do centrum refleksji teologicznej XX wieku.

Podsumowanie: Zagadnienie *naturale desiderium Dei* – naturalnego pragnienia Boga – przeszło długą drogę od biblijnych obrazów spragnionej duszy, przez głębokie analizy Augustyna, systematyzację i ostrożność Tomasza, aż po burzliwe dyskusje XX wieku. Współczesna teologia katolicka w dużej mierze potwierdza dziś intuicję, że **człowiek jest z natury otwarty na nieskończoność** i że **Bóg jest jedynym spełnieniem najgłębszych pragnień serca**. Jednocześnie zachowuje balans, uznając że owo spełnienie pozostaje darem łaski – pragnienie nie znosi wolności Boga, a jedynie świadczy o Jego odwiecznym zamyśle. Z perspektywy apologetycznej zaś, temat ten okazał się cennym pomostem: jak pisał Benedykt XVI (Joseph Ratzinger), „*nawet w epoce relatywizmu serce ludzkie nie przestaje pragnąć Absolutu*”. Dlatego umiejętne ukazanie, że to **Bóg jest Tym, za którym tęsknimy**, pozostaje jednym z najbardziej przekonujących sposobów głoszenia Ewangelii. W świetle nauki ks. Persidoka można stwierdzić, że **pragnienie Boga** to nie archaiczna idea, lecz wciąż żywa prawda o człowieku – prawda, z której można się uczyć i którą można się modlić.

Źródła:

Wykłady ks. dr A. Persidoka z lat 2025–2026 oraz notatki własne.

Maurice Blondel – filozofia działania (wykład 15 I 2026)

Blondel i nowa apologetyka wiary

Kontekst: Blondel, doświadczając napięcia między wiarą a sceptycyzmem końca XIX w., szukał sposobu obrony chrześcijaństwa zrozumiałego dla współczesnego człowieka. Skrytykował tradycyjną neoscholastyczną apologetykę, która prowadziła dwie równoległe linie argumentacji (najpierw dowody metafizyczne na istnienie Boga, potem historyczne o Jezusie) bez pokazania, dlaczego Objawienie jest dla człowieka konieczne. Jego zdaniem brakowało pomostu między stwierdzeniem „Bóg istnieje” a konkretną historią zbawienia – ktoś mógł uznać istnienie Boga, ale pytać: „*Cóż mnie obchodzą wasze opowieści o Jezusie?*”. Zadaniem apologetyki powinno być więc wykazanie wewnętrznej konieczności Objawienia dla człowieka: uświadomienie, że bez nadprzyrodzonej ingerencji Boga człowiek nie jest w stanie się spełnić. Dopiero poczucie tej wewnętrznej „potrzeby Objawienia” nada sens faktom wiary (że Bóg przemówił w historii).

Metoda immanencji: Aby to osiągnąć, Blondel zaproponował odejście od czystej metafizyki na rzecz analizy doświadczenia człowieka. Jego podejście nazwano metodą immanencji. Opiera się ona na nowożytnej zasadzie, że żadna prawda nie dotrze do człowieka z zewnątrz, jeśli nie znajdzie potwierdzenia wewnątrz niego. Innymi słowy, człowiek przyjmie nawet prawdę objawioną tylko wtedy, gdy jego własny rozum i serce zobaczą, że jest ona sensowna. Blondel nie zwalczał tej zasady, lecz postanowił wykorzystać ją w służbie wiary. Skoro świat intelektualny „zamknął się” w kręgu tego, co immanentne, to wewnątrz tego kręgu należy odnaleźć „drzwi” do transcendencji. Blondel przyjął zatem perspektywę badającą człowieka od wewnątrz i postawił pytanie: *czy w głębi ludzkiego wnętrza nie ma czegoś, co wykracza poza człowieka?* Jeśli tak, to tam właśnie należy szukać punktu styku z Bogiem. Jego filozofia działania miała wykazać, że szczerza analiza ludzkiego życia, woli i czynu nieuchronnie prowadzi do problemu Boga – czyli do progu, gdzie filozofia oddaje głos teologii.

Determinizm działania: logika wewnętrzna i konieczność czynu

Człowiek musi działać: Punktem wyjścia Blondela jest prosta obserwacja, że człowiek nieuchronnie działa – całe nasze życie składa się z nieustannych wyborów i aktywności skierowanej na jakieś cele. Nie da się przerwać tego procesu – nawet bezczynność jest aktem woli. Ta niepowstrzymana dynamika to właśnie „determinizm działania”: fakt, że żyć znaczy

działać, a zaniechanie jest faktycznie niemożliwe (jak rower, który przewraca się, gdy przestaje się poruszać). Blondel podkreśla, że działanie i życie są tożsame – człowiek nie może przestać chcieć i wybierać, ponieważ zawsze do czegoś dąży.

Nieustanne pragnienie sensu: Zadajemy sobie pytanie *dłaczego* właściwie nie możemy poprzestać na jednym osiągnięciu czy celu. Dlaczego nigdy nie przestajemy chcieć? – pyta Blondel. Odpowiedź brzmi: żaden osiągnięty cel nie zaspokaja nas do końca. Ledwo zdobywamy, co zamierzaliśmy, zaraz rodzi się nowe pragnienie. W ludzkim życiu istnieje swoista „nadwyżka” pragnienia – permanentny niedosyt, który sprawia, że gonimy wciąż za „czymś więcej”. Nawet życiowy sukces czy chwila satysfakcji okazują się niepełne – *to jeszcze nie to*, zawsze pozostaje pewien brak. Blondel nazywa tę strukturę wewnętrznym determinizmem: człowiek jest „skazany” na poszukiwanie dalszego sensu i pełni. Nie da się od tego uciec – pytanie o ostateczny sens życia prędzej czy później narzuca się każdemu. Albo je podejmujemy, albo – jeśli próbujemy je zagłuszyć – popadamy w postawę życiowej powierzchowności lub wręcz rozpacz. Blondel chce „zaczepić” ludzi uciekających w czysto doczesne cele, pokazując im, że *nawet gdy to negują, i tak dręczy ich ukryte pytanie o sens*.

Wymóg refleksji: Determinizm działania nie oznacza ślepego fatum – przeciwnie, Blondel pokazuje, że w pozornym chaosie naszych myśli, dążeń i uczuć można odkryć łańcuch logiki. Warunkiem jest jednak poddanie życia refleksji: człowiek musi świadomie zbadać własne akty i pragnienia od początku do końca, by zrozumieć dokąd one prowadzą. Taka metodyczna i wręcz ascetyczna analiza działania ma odpowiedzieć na pytanie o sens naszego działania. Blondel wskazuje, że uczciwe, dogłębne przesłedzenie własnej woli i jej motywów doprowadzi do momentu, gdy okaże się, iż życie ma wymiar „ponadludzki” – że człowiek nie mieści się w ramach czystej natury. Wtedy filozoficznie uzasadnione stanie się otwarcie na hipotezę Boga.

Wola chcąca i wola chciana: dynamika nieskończonego pragnienia

Dwoistość woli: Analizując mechanizm nieustannego dążenia, Blondel wyróżnia dwie warstwy ludzkiej woli: wolę chcącą (fr. *volonté voulante*) i wolę chcianą (*volonté voulue*). *Wola chciana* to każdy konkretny cel, którego w danym momencie chcemy – wola zrealizowana w jakimś czynie lub przedmiocie. Natomiast *wola chcąca* to sam podstawowy napęd pragnień, głębsza wola, która zawsze chce więcej niż to, co akurat zostało osiągnięte. Blondel zauważa dysproporcję między impulsem woli a tym, co udaje się faktycznie urzeczywistnić. Gdy

zdobywamy upragnione dobro (zaspokajamy wolę chcianą), natychmiast ujawnia się, że to dobro nie wypełnia całej naszej woli chcącej – pozostaje w nas pragnienie czegoś więcej, *jakiegoś wyższego dobra*. Powstaje więc “rozłam” w woli: to, co osiągnęliśmy i *chcemy*, wciąż nie równoważy tego, czego głębi duszy *chcemy (dalej)*. Mówiąc obrazowo, wola ludzka ma szerszy horyzont niż każde jej spełnienie – rodzi kolejne cele. Ta fundamentalna niezaspokojoność napędza wszystkie nasze kolejne dążenia. Blondel określił ją mianem „nieuchronnej potrzeby” – wrodzonego pędu ku czemuś nieskończenie większemu, *skazującego* nas na poszukiwanie Absolutu.

Idea przewyższenia: Kluczowym pojęciem Blondela jest właśnie owa dysproporcja i przewyższenie – dynamizm woli ciągle przekraczający aktualne osiągnięcia. Każdy ludzki czyn wskazuje poza siebie, ku czemuś większemu. Nie chodzi tu o proste dokładanie kolejnych potrzeb (jakby oprócz głodu, miłości czy ambicji “czasem ktoś chciał także Boga”). Blondel sugeruje coś głębszego: wszystkie nasze pragnienia są pochodnią jednego fundamentalnego Pragnienia – takiego, które nie mieści się w świecie skończonym. To tajemne pragnienie nieskończoności prześwituje w każdej naszej woli cząstkowej. Napędza poznawanie, tworzenie, kochanie – nawet u osób niereligijnych działa niczym sprężyna, tylko że szukają one spełnienia tej tęsknoty w ograniczonych rzeczach. Blondel unikał jednak mówienia wprost o „naturalnym pragnieniu Boga”, by nie sprowadzać swojej filozofii do prostej idei wrodzonej Boga. Wolał opisywać logikę działania i milczący brak, który implikuje istnienie Transcendencji. Jego analiza pokazuje, że źródło naszego najgłębszego dążenia leży poza światem, a zatem – że istnieje Dobro Nieskończone, bez którego człowiek pozostaje niespełniony. Innymi słowy, człowiek w swoim rdzeniu jest istotą „nadprzyrodzoną” – serce człowieka wykracza poza wszystko, co skończone. To spostrzeżenie stanowi dla Blondela filozoficzny “dowód” na istnienie Transcendencji w życiu człowieka.

Rozwój działania – etapy immanentne ku Transcendencji

Logika etapów: W swojej głównej pracy *L’Action (Działanie, 1893)* Blondel nie poprzestał na ogólnym stwierdzeniu o nieskończonym pragnieniu. Przeprowadził wnikliwą *fenomenologię działania*, starając się wyróżnić kolejne etapy rozwoju ludzkiej aktywności – od najbardziej przyziemnych aż po próg religijny. Ten podział ma charakter nieco sztuczny (nie każdy człowiek świadomie przechodzi wszystkie „stopnie”), ale służy ukazaniu wewnętrznej logiki dążenia ku

Absolutowi. Każdy kolejny etap poszerza horyzont podmiotu, włączając jego działanie w coraz szerszy krąg znaczeń i wartości. Blondel opisuje łącznie dziewięć takich etapów w części III swego dzieła, by następnie (w części IV) ukazać moment krytyczny i możliwe rozwiązania. Poniżej zestawienie tych etapów:

1. Działanie spontaniczne (intuicyjno-zmysłowe): Początkiem jest elementarna aktywność człowieka zanurzonego w świecie. Człowiek żyje wśród warunków materialnych, realizuje podstawowe potrzeby, porządkuje otoczenie, podporządkowuje sobie to, co może. Ten etap cechuje przewaga działania nieuświadomionego – poruszamy się trochę jak istota instynktowna, „jak mrówka” zbierająca, co potrzebne. Wraz z pierwszymi aktami intencjonalnymi uczymy się praw rządzących światem i własnym ciałem, wyrabiamy nawyki, usprawniamy narzędzia itp. (Blondel nazywa to kształtowaniem „nauki subiektywnej”).

2. Napotkanie oporu – narodziny osobowości: W pewnym momencie działanie trafia na opór świata zewnętrznego, którego nie da się dowolnie kształtować niczym plastelinę. Zderzenie woli z niezależną rzeczywistością sprawia, że człowiek odkrywa siebie jako odrębny podmiot. Osobowość formuje się na styku naszego dążenia i granic narzucanych przez świat. Uświadamiamy sobie: „*jest coś ode mnie niezależnego*”, co zmusza do wysiłku i modyfikuje nasze plany. Mimo to, pokonywanie oporu rozwija – porażki uczą i hartują wolę. W tym etapie uczymy się też władzy nad własnym ciałem (ciało stawia opór, męczy się – trzeba je zdyscyplinować do współpracy z wolą). Powstaje już dość spójne *ja*, świadome swych celów i ograniczeń.

3. Wyjście poza „ja” – działanie we wspólnocie: Gdy osobowość się ukształtuje, człowiek dostrzega innych ludzi i fakt, że *nie żyje w próżni*. Wkracza w sieć relacji społecznych: spostrzega, że jest jednym z wielu i że jego działania splatają się z działaniami innych. Początkowo może traktować otoczenie instrumentalnie (innych jako środki do własnych celów), ale stopniowo uczy się współdziałania. Dostrzega, że własne dzieło czy sukces jest częścią szerszego ludzkiego przedsięwzięcia – wpływa na innych, zależy od innych. Na tym etapie rodzi się świadomość wspólnoty: podmiot zaczyna widzieć siebie jako część większej całości.

4. Miłość i odkrycie własnej niemocy: W miarę pogłębiania relacji pojawiają się więzi osobowe – autentyczne relacje miłości, przyjaźni, odpowiedzialności. Blondel wskazuje na moment założenia rodziny: np. gdy rodzi się dziecko, rodzice doświadczają, że nie żyją już tylko dla siebie, a ich działanie musi wybiegać dalej. Jednostka *udostępnia* siebie innym, ofiaruje czas i siły dla dobra ukochanych osób. Jednocześnie odczuwa własną niemoc – np. pragnienie uszczęśliwienia drugiego zawsze zderza się z naszą ograniczonością (nie możemy zdjąć z ukochanych wszelkiego cierpienia ani zapewnić im pełni). Ta mieszanina miłości i bezsilności rodzi nową głębię: uczymy się, że prawdziwe dobro nas przekracza i wymaga ciągłego dawania siebie. Działanie nabiera cech służby, a nasze cele stają się mniej egoistyczne.

5. Społeczeństwo – działanie w szerszym kręgu: Naturalną konsekwencją jest wyjście poza krąg najbliższych ku społeczności. Tworzą się grupy, organizacje, struktury społeczne – człowiek działa już nie tylko jako osoba prywatna, ale jako członek społeczeństwa (np. obywatel, uczestnik kultury). Swoje ideały i wysiłki lokuje w bycie częściami większych całości, takich jak naród, państwo, cywilizacja. Blondel nazywa ten etap „działaniem społecznym” – nasza wola łączy się z wolą tysięcy innych, by budować wspólny świat. Pojawia się duma ze wspólnego dobra (np. osiągnięcia nauki, sztuki, dobrobyt narodu), ale i poczucie odpowiedzialności za zbiorowe błędy czy krzywdy. Działanie ludzkie zyskuje wymiar historyczny.

6. Perspektywa ludzkości – uniwersalizacja działania: W kolejnym poszerzeniu horyzontu człowiek uświadamia sobie, że nawet jego społeczeństwo jest częścią całej ludzkości. Zaczyna działać z myślą o dobru uniwersalnym – o postępie całego świata, o przyszłości kolejnych pokoleń, o losie człowieka jako gatunku. W tym etapie wartości partykularne ustępują miejsca wartościom powszechnym: szacunkowi dla *wszystkich* ludzi, trosce o całą planetę, pragnieniu sprawiedliwości i szczęścia dla każdego. Wola jednostkowa identyfikuje się z wolą ogółu – np. poprzez idee humanitarne, międzynarodowe ruchy solidarności, globalne poszukiwanie sensu. Działanie osiąga kosmiczny wręcz zasięg: staramy się ogarnąć myślą całość bytu i znaleźć w nim cel dla człowieka jako takiego. W ten sposób, zdaniem Blondela, ludzkie

działanie dotarło do granic naturalnego porządku – obejmując wszystko, co *immanentne*. Teraz staje przed następnym progiem.

7. Etap religijny – przeczcucie Transcendencji i pokusa samowystarczalności: Na szczycie porządku naturalnego człowiek staje wobec tajemnicy przekraczającej świat. Pojawia się intuicja, że wszystkie dotychczasowe ideały (etyczne, społeczne, humanistyczne) wskazują na jakiś Absolut – *ostateczne Dobro*, które nadaje im sens. Sumienie podsuwa pewien ideał doskonałości, który wykracza poza czysto ludzkie możliwości. Blondel nazywa to przeczcuciem transcendencji w sercu etyki: nawet niewierzący czują jakiś absolutny wymóg dobra czy prawdy. Na tym etapie człowiek może ulec pokusie sprowadzenia transcendencji do siebie – tzn. próbuje *na własnych warunkach* zaspokoić owo pragnienie Absolutu. Może to przybrać formę religii czysto naturalnej lub ideologii, w której człowiek sam definiuje, czym jest najwyższe dobro i stara się je osiągnąć własnymi siłami. Blondel określa to zjawisko jako „działanie zabobonne” – próby *samodzielnego dopełnienia* ludzkiego działania i *samowystarczenia*. Przykładem może być ubóstwienie Ludzkości, utopijna ideologia doskonałego społeczeństwa albo egzystencjalna postawa „wybawienia przez siebie samego”. Jeśli człowiek uzna to za wystarczające, jego rozwój duchowy właściwie się kończy – pozostaje on z bałwochwalczo czczonym ideałem, który jednak nie może w pełni zaspokoić nieskończonego pragnienia. Jednak jeśli nie ulegnie tej pokusie i uzna, że nawet na poziomie religijnym *czegoś mu brakuje*, wtedy przechodzi dalej.

8. Próg transcendencji – uświadomienie sobie bezsilności i „tajemnicze X”: Gdy człowiek dostrzeże, że żaden wytworzony przezeń ideał nie wystarcza, staje przed dramatyczną granicą. Dalsza droga w górę jest niemożliwa o własnych siłach – wszystkie skończone doskonałości okazały się niewystarczające. Osoba doświadcza wtedy głębokiej bezsilności i zarazem niegasnącego pragnienia. To moment bolesny: każdy widzi w sobie skończoność (niezdolność samemu się spełnić), ale jeśli jest szczerzy, nie zdławi tego pragnienia nieskończoności, tylko je odkryje w całej ostrości. Blondel porównuje ludzką duszę do kopuły Panteonu – zbudowanej wokół pustki u szczytu, przez którą jedynie Boże światło może wejść. Stojąc na progu, człowiek patrzy w tę przepaść Nieznanego i odczuwa ją jako „nic” – bo nic, co znał, nie jest w stanie jej wypełnić. W *Działaniu*

Blondel mówi wręcz, że to „NIC, które jest wszystkim, czego nie ma” – negatywny opis Absolutu, niewyraźnego w kategoriach świata. Posługuje się tu językiem mistyków: owo doświadczenie brakującej Nieskończoności jest jak rana, z której tryska życie; jak tajemnicze „X” – jedyne Konieczne (franc. *le Seul nécessaire*). Człowiek widzi, że dalej nie przejdzie – stoi na krawędzi własnej natury. Tu właśnie rodzi się prawdziwa wolność: moment, w którym musi dokonać wyboru – albo otworzy się na transcendencję, albo się od niej odwróci. Tego kroku nie wymusi już żaden wewnętrzny determinizm – jest to akt wolnej decyzji. Blondel podkreśla, że nie można się cofnąć: nie da się *odzobaczyć* prawdy o nieskończonym pragnieniu. Nawet odrzucając Boga, człowiek w głębi nadal będzie Go pragnął – wbrew sobie. Dlatego wybór na progu transcendencji jest dramatyczny i zarazem rozstrzygający dla ludzkiego działania.

Wolność na progu: “śmierć działania” czy “życie działania”?

Blondel opisuje dwie możliwe postawy wolnej woli w obliczu odkrytej Transcendencji – dwie “*opcje ostateczne*”, między którymi rozgrywa się los ludzkiego działania:

- „Śmierć działania” (negacja Transcendencji): Człowiek może zbuntować się przeciw odkrytemu Absolutowi. Wtedy próbując uciec od Boga, de facto usiłuje uciec od własnego nieskończonego pragnienia – co Blondel uważa za samounicestwienie woli. Taki człowiek mówi Bogu „nie”, ale że nie może usunąć ze swego wnętrza Bożego śladu, to jego wola chcąc zostaje wypaczona. Blondel pisze, że ktoś taki „znalazłszy w sobie Boga, czyni z siebie boga” – uznaje wyłącznie własne *ja* za absolut. Nadal pragnie nieskończoności, lecz odrzuca Nieskończonego – chce pragnąć dalej dla samego pragnienia, „chcenie nieskończone bez chcenia nieskończoności”. Aby to zrobić, musi zdusić w sobie źródła wyższych pragnień – wybrać nicość zamiast pełni. Rezygnuje z poszukiwania sensu wiecznego i ogranicza się do rzeczy przemijających, próbując się nimi nasycić. Persidok obrazowo porównał tę postawę do pewnych form buddyzmu: pragnienie wieczności zamienia się w pragnienie *nirwany*, czyli absolutnego spokoju, *śmierci wszelkiego pragnienia*. Blondel nazywa to śmiercią działania, bo działanie ludzkie zatrzymuje się w porządku natury – człowiek świadomie nie dopełnia swego dynamizmu, wybiera wegetację duchową. Jest to decyzja wolna, choć moralnie nieobojętna (to w gruncie rzeczy odrzucenie najwyższego dobra). Co ważne, taki wybór

nie cofa ludzkiej struktury: kto zapragnie nicości, nadal w głębi chce Boga – tylko w sposób przewrotny (chce pozostać w pragnieniu zamiast w jego spełnieniu). Jest to więc postawa wewnętrznie sprzeczna, skazana na rozdarcie. Ostatecznie „śmierć działania” oznacza stopniowe wygaszenie woli – *apatia* staje się ideałem, pragnienia mają zaniknąć. W perspektywie chrześcijańskiej odpowiada to potępieniu: odcięciu się od źródła życia.

- „Życie działania” (otwarcie na Transcendencję): Druga możliwość to zaakceptować fakt, że pełnia przyjdzie spoza mnie – i otworzyć się na nią. Człowiek wybiera *tak* wobec Boga, przyjmując, że istnieje Wola większa od jego woli, która może jego pragnienie wypełnić. Paradoksalnie, wymaga to najpierw „śmierci” – obumarcia własnego egoizmu. Blondel pisze, że człowiek musi doświadczyć pewnej śmierci, by pójść dalej. Chodzi o umartwienie: zgodę na to, że naturalne „ja” zostanie przekroczone i przemienione. Nie oznacza to zniszczenia osoby – przeciwnie, jest to *metafizyczne doświadczenie* prowadzące do odrodzenia w nowym życiu. Gdy człowiek przyjmie wolę pochodzącą od Boga, jego własna wola spełnia się i odzyskuje siebie – ale już przekształcona. Blondel mówi tu mistycznym tonem: dopiero zjednoczenie z Wolą Bożą daje autentyczne „życie działania”, kontynuację dynamizmu ludzkiego na poziomie nadprzyrodzonym. Nasze nieskończone pragnienie zostaje wtedy skierowane ku prawdziwemu Nieskończonemu Dobru – i znajduje odpowiedź. Naturalny urok ziemskich rzeczy zostaje przewyższony przez nowy motor: łaskę poruszającą nas od wewnątrz. Blondel zaznacza, że nie chodzi o romantyczną egzaltację czy „lunatyczny” religijny trans – chrześcijanin to nie oderwany od życia marzyciel, lecz ktoś kto widzi *dalej i głębiej* niż tylko „tu i teraz”. Bóg działa w nas od środka, udoskonalając naszą naturę (a nie niszcząc jej). W ten sposób działanie ludzkie nie zamiera, lecz osiąga swój nadprzyrodzony cel. To pełnia życia, jaką teologia nazywa świętością i zbawieniem.

Blondel podkreśla, że działanie nie może ostatecznie zamknąć się w porządku naturalnym – prędzej czy później musi wybrać jedną z powyższych opcji. Albo więc człowiek *sprzeciwia się* Transcendencji i dojdzie do „śmierci działania”, albo ją *przyjmuje* i wejdzie w „życie działania”. Nie ma trzeciej drogi. Ten dramatyczny wybór zamyka analizę filozoficzną Blondela – dalej może mówić już teologia, wskazując konkretnie na Chrystusa i łaskę jako odpowiedź Boga na ludzkie pragnienie.

Inspiracje augustyńskie i współczesna recepcja myśli Blondela

Od Augustyna do Blondela: Koncepcja Blondela mocno przypomina intuicje św. Augustyna. Biskup Hippony uczył, że serce człowieka jest niespokojne, dopóki nie spocznie w Bogu, bo Bóg jest naszym jedynym ostatecznym Dobrem. Augustyn tłumaczył paradoks pragnienia Nieznanego Boga tym, że Bóg jest jednocześnie nieobecny i obecny w duszy – nie posiadamy pełni życia Bożego (stąd tęsknota), ale nosimy w sobie załączek, pamięć Stwórcy, która pozwala Go pragnąć. Blondel w pewnym sensie filozoficznie przełożył Augustynową intuicję na język modernistyczny: zamiast odwoływać się do autorytetu Objawienia, pokazał wewnętrzny mechanizm, który potwierdza naukę o *capax Dei* (zdolności i „wychyleniu” natury ludzkiej ku Bogu). Co więcej, Blondel – podobnie jak Augustyn – uznaje, że nawet grzeszne błądzenie świadczy o poszukiwaniu Boga: ludzie szukają zaspokojenia w różnych dobrach niższych, ale zastępcze „bożki” nigdy nie gaszą głodu. Ta *anatomia niespełnienia* nawiązuje do Augustynowej analizy pożądliwości i *erosu* – miłości rzeczy stworzonych, która musi zostać oczyszczona i skierowana ku Stwórcy. Blondel podziela przekonanie Augustyna, że w człowieku istnieje dynamizm ku nadprzyrodzoności w samym rdzeniu natury. Jego oryginalność polega jednak na tym, że ujął to w formie systematycznej *filozofii praktyki*, dostosowanej do wymogów nowożytnej krytyki (Kantowski wymóg immanencji, odrzucenie „gołych” idei wrodzonych).

Wpływ na teologię XX wieku: Myśl Blondela wywarła ogromny wpływ na francuskich teologów pierwszej połowy XX w. – zwłaszcza związanych z ruchem Nouvelle Théologie. Jezuici tacy jak Henri de Lubac czerpali z Blondela inspirację do odnowienia doktryny o naturze i łasce. De Lubac wprost nazywał Blondela swoim duchowym mistrzem i starał się „przełożyć na teologię” intuicje filozofii Blondela. Dzięki temu teologowie odzyskali język do mówienia o *desiderium naturale Dei* (naturalnym pragnieniu Boga) w kontekście nowoczesności. Blondel pokazał im, że wiara w nadprzyrodzone powołanie człowieka nie jest anachronizmem – da się ją wyrazić w kategoriach współczesnej refleksji o człowieku. Jego optymistyczne, choć realistyczne założenie, że nawet krytyczny rozum można zaprząć do odsłonięcia otwartości ludzkiej natury na absolut, dodało odwagi wielu myślicielom. W połowie XX w. – głównie za sprawą de Lubaca – doktryna o naturalnym pragnieniu Boga stała się centralnym punktem debaty o naturze i łasce. De Lubac i inni mówili: łaska nie jest tylko „nadprogramowym” dodatkiem, lecz koniecznym dopełnieniem natury – spełnia najgłębszą istotę człowieka. Tę myśl pośrednio zaczerpnęli

właśnie od Blondela (oraz Augustyna). Oczywiście, wywołało to też kontrowersje: przedstawiciele neoscholastyki (jak dominikanin Reginald Garrigou-Lagrange) oskarżali nouvelle théologie o zacieranie różnicy między naturą a łaską i “modernistyczne” zapędy. Pytali, czy jeśli człowiek *musi* z natury dążyć do Boga, to czy zbawienie nie staje się czymś należnym (a nie czystym darem). De Lubac odpowiadał jednak jasno, że pragnienie nie tworzy żadnego prawa do łaski – może przecież na zawsze pozostać niespełnione, jeśli Bóg nie da siebie. Fakt, iż mamy w duszy taką tęsknotę, wskazuje tylko na zamysł Stwórcy, który powołał nas do Siebie. Łaska pozostaje darem, ale darem absolutnie koniecznym “teleologicznie”: człowiek został stworzony właśnie po to, by Bóg go wypełnił.

Podsumowanie: Filozofia działania Maurice’a Blondela dostarczyła teologii fundamentalnej nowego sposobu mówienia o relacji natura–łaska. Zamiast przeciwstawiać naturalne i nadprzyrodzone, Blondel ukazał ciągłość pragnienia wznoszącą się ku nadprzyrodzoności – logiczną drogę immanencji ku Transcendencji. Tym samym potwierdził odwieczną intuicję Kościoła (obecną już u Augustyna), że w sercu każdego człowieka tkwi puste miejsce po Bogu. To wewnętrzne pragnienie Absolutu może stać się *preambulą fidei* – pozytywnym punktem wyjścia apologetyki, która nie narusza wolności, a zarazem pociąga ku wierze. Blondel swoją analizą dostarczył intelektualnych narzędzi, by w dobie sceptycyzmu na nowo pokazać, iż człowiek z natury otwarty jest na Bożą łaskę. Jego wpływ widać w myśli de Lubaca i całej odnowie teologicznej XX wieku, która zbliżyła nas do integracji augustyńskiego głodu Boga z tomistyczną nauką o celu nadprzyrodzonym człowieka. Współczesna teologia potwierdza zasadniczo intuicję Blondela: natura ludzka nie tłumaczy się sama przez się, ale wskazuje poza siebie – ku Transcendencji. To właśnie tam, na progu Objawienia, niespokojne serce może znaleźć odpoczynek.

Źródła:

1. Maurice Blondel, *L’Action* (1893);
2. Katherine Gilbert, *Maurice Blondel’s Philosophy of Action* (1924);
3. notatki własne z wykładu ks. A. Persidoka 15 I 2026;