

BYT OSOBOWY GABRIELA MARCELA I JEGO MODUS POSIADANIA

Remigiusz Król

Kwestia bytu osobowego i jego modusu posiadania jest bardzo złożona. Terminy *mieć*, *posiadać* charakteryzują się swoistą treścią, swoistym nośnikiem. Na płaszczyźnie filozoficznej problem posiadania przybiera różne wymiary. Filozofowie bowiem uważają to pojęcie za wieloznaczne, ciemne i prawie niemożliwe do wyjaśnienia. Gabriel Marcel analizując aspekty posiadania zaznacza w wielu miejscach, że o posiadaniu można mówić, w momencie gdy pewne *quid* zostało odniesione do pewnego *qui*, traktowanego jako w pewnym stopniu transcendentny ośrodek nierozłączności i ujmowania¹. Dokładniej: „pewna jedność - podmiot, czy też pewne *qui* pełniące funkcję jedności - podmiotu staje się ośrodkiem inherecji czy pojmowania w odniesieniu do pewnego *quid*, które odnosi do siebie samego lub, które my traktujemy w ten sposób”². Terminu *mieć* powinno się zatem używać tylko tam, gdzie jesteśmy w stanie poruszać się w pewnym porządku, gdzie przeciwstawienie tego, co wewnętrzne - temu, co zewnętrzne ma jakiś sens.

„Człowieka należy ujmować przede wszystkim jako istotę społeczną”³. Jaki więc jest współczesny człowiek, żyjący w społeczeństwie, w którym dominuje orientacja na posiadanie? Znaczące w tej kwestii - zdaniem Marcela - są dzieje ludzkości i zmiany, jakie następują wraz z upływem czasu. Powstanie i rozwój kapitalizmu (XII - XIV w. we Włoszech) było przełomem dla osoby - indywidualium. Rozwój sił wytwórczych stał się przyczyną pogłębiającego się rozwarstwienia ekonomicznego w społeczeństwie nowożytnym. Dzięki efektywności i skuteczności działań ludzkich skryształowała się indywidualność człowieka. Istotnym czynnikiem okazał się tutaj protestantyzm, a zwłaszcza kalwinizm, który zachęcał człowieka do gromadzenia

¹ Por. G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1998, s.221.

² Por. *ibidem*, s. 195.

³ Por. E. Fromm, *Rewizja psychoanalizy*, Warszawa 1998, s.7.

dóbr materialnych i przyczynił się do kształtowania postawy *mieć*. Te postawy zostały poddane krytyce na gruncie neotomistycznej fenomenologii Marcela, ale kultura współczesnego Zachodu może sprzyjać praktykowaniu „trywialnego hedonizmu i konsumeryzmu”⁴.

„W gruncie rzeczy wszystko sprowadza się do różnicy pomiędzy tym, co się ma, a tym, czym się jest”⁵. To, co się ma - jak zauważa Marcel - jest czymś wyraźnie zewnętrznym w stosunku do własnego *ja*. Jednak to, co posiadam „dodaje się do mnie”⁶. Można jednoznacznie stwierdzić, iż w zasadzie to, co się ma, to rzeczy. Jeszcze dokładniej - możliwość posiadania pojawia się wtedy, gdy mam do czynienia z istnieniem do jakiegoś stopnia niezależnym ode mnie. „Mam to tylko, czym mogę w pewnej mierze i w pewnych granicach rozporządzać”⁷.

Modus *mieć* ma zatem wiele aspektów, a posiadanie jest jednym z kluczowych przejawów naszego istnienia. Nawet w celu wyjaśnienia naszych emocji, odczuć odnosimy się do tego, co mamy. Słowo *mieć* bardzo rzadko występuje jako bezokolicznik, a sformułowanie „x ma” jest dla nas w zasadzie nieistotne. *Mieć* w zasadzie znaczy ‘mieć dla siebie’. Jakikolwiek posiadanie ma dla nas wartość i sens tylko wtedy, gdy możemy powiedzieć: „ja mam” Wydaje się, że tylko wtedy posiadanie ma naturę pełnej wartości.

Marcel stwierdza, iż „charakterystyczną cechą posiadania stanowi to, że może być ukazywane”⁸ innej osobie jak i sobie samemu, „dając” ten przedmiot sobie stają się zarazem kimś innym. „Ja” jako posiadacz pewnych cech, poglądów oraz własności - patrzę na siebie oczyma kogoś innego, tzn., jeżeli chcę powiedzieć np.: „mam na ten temat własną opinię”, muszę wpierw zaznajomić się, a nawet przyjąć na krótki czas opinię na dany temat, by ją potem odrzucić i móc powiedzieć „mam teraz inną własną opinię”. Nasuwa się wniosek, że mimo wszystko to, co wewnętrzne i to, co zewnętrzne nie da się tu rozdzielić. Bowiern istotne jest „samo napięcie istniejące pomiędzy jednym i drugim”⁹. Towarzyszące aktowi posiadania napięcie tłumaczy się tym, iż zachodzi związek między „*qui*” i „*quid*”, nie będący zwykłym zewnętrznym połączeniem. Każda rzecz charakteryzuje się niedoskonałością, a co za tym idzie nietrwałością, stąd też ów niepo-

⁴ Por. M. Chałubiński, *Niepokoje i afirmacje Ericha Fromma*, Warszawa 1992, s. 171.

⁵ Por. G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1998, s. 231.

⁶ Por. ibidem.

Por. ibidem.

⁸ Por. ibidem, s. 235.

⁹ Por. ibidem, s. 236.

kój i trwoga oraz napięcie podmiotu. Marcel podkreśla fakt, iż posiadanie w najgłębszym znaczeniu tego słowa, istnieje już w pragnieniu czy pożądaniu.¹⁰ „Pragnąć oznacza posiadać nie posiadając”¹¹. Dlatego uczucie cierpienia i trwogi towarzyszy człowiekowi od momentu pragnienia posiadania. Nasze codzienne doświadczenie, z którym wiąże się *avoir*, rodzi w nas doświadczenie niepewności. Rzeczy, które mnie otaczają, nie są w stosunku do mnie tylko zewnętrzne, lecz istnieje między *qui* a *quid* jakaś wewnętrzna łączność. I właśnie dlatego, że zachodzi tu pewnego rodzaju akt przywiązania, posiadane przeze mnie przedmioty mają nade mną władzę. Jestem od nich zależny. „Ostatecznie posiadanie jako takie wydaje się zmierzać do unicestwienia się w rzeczy początkowo posiadanej, pochłaniającej teraz nawet tego, który poprzednio sądził, że nią rozporządza”¹². Wydaje się - według Marcela - że do istoty tego, co się posiada należy ograniczanie posiadającego. Zatem modusu posiadania nie można umiejscowić w dziedzinie czysto wewnętrznej, lecz jego miejsce jest tam, gdzie „zewnętrzność i wewnętrzność nie dają się w rzeczywistości lepiej rozdzielić niż np. grubość i cienkość”¹³.

Niezmiernie ważnym aspektem posiadania jest możliwość zniewolenia samego posiadającego przez to, co on posiada. Najdobitniejszym przykładem jest - *moje ciało*. To, w jaki sposób człowiek jest przywiązany do swojego ciała, prowadzi - stwierdza Marcel - do paradoksalnej sytuacji, gdy ja sam unicestwiam się w tym przywiązaniu. „Moje ciało mnie pożera”¹⁴ tak jak i wszystkie posiadane przeze mnie przedmioty, do których jestem przywiązany, a od których jestem zależny. „O tyle, o ile traktujesz narzędzie jako czyste narzędzie, nie ma ono nad tobą żadnej władzy”¹⁵. Jednakże takie podejście do modusu *mieć*, jest niezwykle trudne, bowiem: „dwoistość posiadającego i posiadanego zanika w żywej rzeczywistości”¹⁶. Dzieje się tak wtedy, gdy własności takie jak: *moje pojęcia*, *moje poglądy* itp. nabierają dla mnie coraz większej wartości i zaczynam się z nimi identyfikować. Właśnie te „pseudowłasności” - jak nazywa je Marcel - w miarę wzrostu świadomości, iż są moją własnością, zaczynają wywierać na mnie

¹⁰ Por. *ibidem*, s. 237.

¹¹ Por. *ibidem*, s. 237.

¹² Por. *ibidem*, s. 241.

¹³ Por. *ibidem*, s. 236.

¹⁴ Por. *ibidem*, s. 241.

¹⁵ Por. *ibidem*.

¹⁶ Por. *ibidem*, s. 242.

przemozny wpływ. „W obliczu tych zdarzeń rodzi się alienacja podmiotu. Własne *ja* wciela się w rzecz posiadaną; więcej jeszcze, może własne *ja* jest tam tylko, gdzie jest posiadanie”¹⁷.

PROBLEM CIELESNOŚCI

Granicznym przykładem *avoir* jest stosunek do *mojego ciała*. Z zewnątrz odbieram je jako instrument. Następnie stawiam sobie pytanie: „do kogo on należy?” I tym sposobem okazuje się, że istnieje ciało, które jest przedmiotem, a *ja* niestety nie istnieję. Marcel, analizując tę sytuację, doskonale zdawał sobie sprawę z możliwości wystąpienia nierozwiązywalnych trudności. Sama kwestia: „czy moje ciało jest narzędziem?” – nasywa już wiele wątpliwości. Takie instrumentalne podejście do ciała jest wynikiem rozwoju szczegółowych nauk o człowieku, szczegółowych antropologii, w których to traktuje się ciało jako przedmiot. W wyniku tego nastąpiło sztuczne rozdzielenie *mnie* od *mojego ciała*. Widać tu dość jasno, iż Marcel *explicite* opowiada się za koncepcją jedności substancjalnej bytu ludzkiego: jego synergii i współdziałania władz. Nic zatem dziwnego, iż to stanowisko – eksponowane przez Marcela – jest zbieżne z poglądami tomistycznymi. Materia ciała ludzkiego, materia przepelniona życiem i duchem nie jest mechanizmem, nie jest narzędziem – lecz swoistego rodzaju bytem wyrażającym jakoś funkcjonalną: którą to jestem *ja* sam jako ciało i duch zarazem. Francuski egzystencjalista twierdzi, iż ujmowanie ciała z zewnątrz to mówienie o narzędziu, co zakłada istnienie jakiejś siły potencjalnej, która nim kieruje. Przy tej instrumentalistycznej koncepcji, by nawiązać kontakt z ciałem - jako narzędziem - potrzebne jest inne narzędzie, które z kolei potrzebuje następnego i tak w nieskończoność. Marcel uważa, iż traktowanie ciała jako instrumentu ukazuje dążenie do „oderwania się od siebie, a więc do przyjęcia stanowiska osoby trzeciej, lecz wtedy instrument ten nie może być moim ciałem, lecz będzie jakimś ciałem nieznanym”¹⁸. Dla Marcela także nie do przyjęcia jest jakiegokolwiek połączenie między mną a moim ciałem – utożsamienie *ja* z moim ciałem jest według niego absurdalne. Francuski myśliciel chcąc rozwiązać ten problem relacji między *mną* a *moim* ciałem, wprowadza termin *odczuwania*. „Moje ciało jest moim, o ile je odczuwam”¹⁹ Należy jednak za-

¹⁷ Por. *ibidem*, s. 223.

¹⁸ Por. I. Dec, *Dwie antropologie*, Wrocław 1995, s. 141.

¹⁹ Por. *ibidem*, s. 142.

znaczyć, iż według francuskiego filozofa: „odczuwanie nie jest i nie może być czymś biernym”²⁰. Marcel nie ma tutaj na myśli uczuć, jakie zachodzą między ludźmi, to uczucie do własnego ciała - to swego rodzaju tajemna więź między *mną a moim ciałem*. *Moje* ciało istnieje wspólnie ze mną i dzięki niemu jestem „świadomością wcieloną”²¹. Według Marcela doświadczenia faktu własnego istnienia (świadomość siebie jako istniejącego) jest nierozłączne z doświadczeniem (ze świadomością) siebie jako związanego z ciałem, z doświadczeniem siebie jako wcielonemu”²². Autor „Być i mieć” uważa, że nasze *ja* jest nierozzerwalnie związane z naszym ciałem, a taka sytuacja jest właśnie sytuacją wcielenia, która jest niezmiernie ważna dla człowieka, gdyż „wcielenie jest warunkiem absolutnym wszystkich sytuacji mego istnienia i nie może być potraktowane jako przypadłościowe”²³. Człowiek jest podmiotem istnienia i tylko dzięki ciału istnieje - ma bezpośrednią więź ze swoim ciałem, jednak cielesność jest czymś więcej niż tylko posiadaniem ciała. Rzeczywistość jednak wygląda tak, że człowiek nie zdaje sobie sprawy z tej więzi, jaka istnieje między nim a jego ciałem i traktuje je instrumentalnie. Człowiek pomija również fakt, że *moje* ciało pełni funkcję pośrednika między mną a światem, to właśnie dzięki niemu jestem obecny w świecie i mogę ten świat odczuwać. Ta więź między mną a światem jest analogiczna do tej, która istnieje między mną a moim ciałem. Marcel wyraźnie akcentuje fakt, że „wszystko, co istnieje usytuowane jest w stosunku do mojego ciała”²⁴ Zauważając, iż „rzeczy, które posiadam lub pragnąłbym posiadać, doświadczam jako przedłużenie mojego ciała”²⁵ Jednak ja nie jestem identyczny z moim ciałem.

Reasumując - ja jestem jako to istniejące ciało, lecz bez tej identyfikacji: *ja plus moje ciało*, mogę się jeszcze od niego odróżnić²⁶. To „ucieleśnienie” jest konieczne i nie można się od niego izolować. Jak pisze Marcel: „to, co posiadamy nas pochłania”²⁷. Filozof twierdzi, że nawet abstrakcyjne rozważania łączą fakt, że istnieje to szczególne doświadczenie tego, co się posiada - doskonałym przykładem na to jest właśnie nasza cielesność.

²⁰ Por. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, Warszawa, PAX, 1965, s. 42.

²¹ Por. I. Dec, *Dwie antropologie...*, Wrocław 1995, s. 142.

²² Por. ibidem, s.140.

²³ Por. ibidem.

²⁴ Por. ibidem, s.143.

²⁵ Por. ibidem.

²⁶ Por. I.M. Bocheński, *Gabriel Marcel*, Bern 1947, s.61

²⁷ Por. G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1998, s.222

Jeden ze znawców problematyki stwierdza, iż: „wśród filozofów, jakich wydała cywilizacja zachodnioeuropejska, Gabriel Marcel należy niewątpliwie do tych, którzy najbardziej akcentowali w swojej myśli konkret bytu ludzkiego”²⁸. Ten francuski egzystencjalista o wyraźnej orientacji neotomistycznej skupia swoją myśl na człowieku w konkretnej sytuacji, stawia pytanie „kim jestem ja jako konkretne istnienie”²⁹. Chcąc dociec odpowiedzi, a stwierdziwszy uprzednio, że nie znajdzie jej w naukach szczegółowych a także w historii myśli, sam zajął się próbą rozwiązania tego problemu, opierając się przede wszystkim na życiowym doświadczeniu - zatem życiowe doświadczenie stanowi istotną kwestię w filozofii Marcela, który twierdzi, że „filozofia jest przemianą doświadczenia w myśl”³⁰. Zagadnienie doświadczenia jest bardzo obszerne i zróżnicowane ze względu na wielość odmian, doznań osobistych, wewnętrznych człowieka, jego złożonych przeżyć. Według Marcela: „doświadczać swojej wewnętrznej rzeczywistości, to być obudzonym do tej rzeczywistości, to uświadamiać sobie co się naprawdę w niej dokonuje”³¹. Jednakże wielu z nas - jak twierdzi francuski filozof - nie jest jeszcze do swojej rzeczywistości obudzonych. Dlatego Marcel apeluje byśmy starali się pełniej doświadczać siebie, mało tego, według niego, należy „konfrontować własne doświadczenie z doświadczeniem drugiego człowieka”³². Najwięcej uwagi poświęca zatem doświadczeniu wewnętrznemu - głównie spostrzeżeniu wewnętrznemu, któremu zawdzięczamy doświadczenie istnienia własnego ciała, a wraz z tym doświadczenia naszych wrażeń takich jak ból, głód itp. Dane są również spostrzeżenia, dzięki którym jesteśmy w stanie dowiedzieć się więcej o psychicznym aspekcie naszego życia, o naszych aktach, stanach, a także dyspozycjach psychiczno-duchowych³³. Wiedzę o naszych świadomych i nieświadomych przeżyciach, zdobywamy dzięki naszemu wewnętrznemu doświadczeniu połączonemu z samoświadomością, czyli doświadczeniem metafizycznym. Według tego teistycznego egzystencjalisty doświadczenie wewnętrzne daje nam „przystęp do tajemnicy naszej egzystencji”³⁴. To właśnie w procesie wewnętrznego doświadczenia dochodzimy do świadomości własnego istnienia, która to poprzedza wszelki akt poznaw-

²⁸ Por. I. Dec, *Dwie antropologie...*, Wrocław 1995, s. 134.

²⁹ Por. ibidem, s.135.

³⁰ Por. ibidem.

³¹ Por. ibidem, s.136.

³² Por. ibidem.

³³ Por. ibidem, s.137.

³⁴ Por. ibidem, s.138.

czy. Znamienny jest fakt, że „ja istnieje” jest czymś pierwotnym w stosunku do „ja myślę”, „ja żyję” Toteż „doświadczenie własnego istnienia jest pierwszym i podstawowym warunkiem doświadczenia czegokolwiek”³⁵. Dlatego to doświadczenie jest swego rodzaju manifestacją samego siebie, tego, że istnieję, a zarazem mam świadomość swojej egzystencji. „Doświadczać, że istnieję to doświadczać swojego ujawnienia się nie tylko wobec samego siebie, ale i wobec świata. Moje >>wynurzanie<< się następuje zawsze w świecie i w obliczu świata. W akcie pierwotnego doświadczenia chwytam siebie jako kogoś, kto partycypuje, kto komunikuje się ze światem, kto po prostu >>jest w świecie<<”³⁶.

Jak wspomniano wcześniej swoistym pośrednikiem między mną a światem jest moje ciało, względem którego wszystko jest usytuowane. To dzięki cielesnej obecności w świecie byty zaczynają istnieć i są³⁷ Aczkolwiek doświadczenie wewnętrzne nie kończy się na doświadczeniu siebie jako wcielonego, chociaż uzmysławia nam, że *ja*, które jest nierozzerwalnie związane z ciałem, jest także nierozzerwalnie połączone z otaczającym je światem, a w związku z tym również z innymi bytami. W zasadzie – z tym tylko zastrzeżeniem, iż Marcel posługuje się terminologią fenomenologiczną – można odnaleźć tutaj ewidentne nawiązanie do koncepcji substancjalności bytu ludzkiego. Cieleśność jest niezbędnym czynnikiem złożenia podmiotu, a ożywione: czujące, myślące i działające ciało najpełniejszym tego wyrazem. Uwzględniając przesunięcia terminologiczne (byt ludzki to egzystencja dla Marcela), mamy w zasadzie odwołanie się do tego samego kanonu myślowego. Człowiek to przecież swoistego rodzaju jedność.

ÊTRE – RÓŻNE RODZAJE

Wychodząc z przesłanek klasycznej filozofii, francuski egzystencjalista uważa, iż rozumienie znaczenia słowa *być* to „jedno z najtrudniejszych zadań filozofii”³⁸. Pomijając językowe zawilości - „bycie jest zawsze jedynie byciem”³⁹. Jednak rozważając kwestie dotyczące bytu należy uwzględnić także problem istnienia, gdyż pojawi się tu pytanie, czy jest między nimi jakaś różnica, czy może istnienie jest tożsame z bytem. Według Marcela „wydaje

³⁵ Por. *ibidem*, s.139.

³⁶ Por. *ibidem*.

³⁷ Por. *ibidem*, s.143.

³⁸ Por. K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce*, Kraków 1993, s.99.

³⁹ Por. *ibidem*.

się oczywiste, że istnienie stanowi pewien sposób bycia⁴⁰, aczkolwiek istnienie jest czymś „najpierwotniejszym zarówno w porządku ontycznym jak i poznawczym”⁴¹. Z tej racji nie możemy wątpić o istnieniu, a człowiek nie może się od niego uwolnić.

Byt jednak nie jest tożsamy z *istnieniem*, chociaż możemy go przez istnienie odkrywać. U Marcela istnienie to przeżywanie, trwale ukazujące nam „jakąś głębszą, bogatszą rzeczywistość, ku której zmierzamy, której ustawicznie pragniemy”⁴². Natomiast *byt* rozważany jest głównie w stosunku do człowieka - a marcelowski człowiek to rzeczywistość, która uczestniczy w istnieniu, to *ja* konkretnie istniejące jako *byt* wcielony („*l'être incarné*”), a więc „ja nierozzerwalnie związane z ciałem”⁴³. Związek jednostki z ciałem sprowadza się do faktu, że „istnieje ściśle powiązanie między istnieniem, świadomością siebie jako istniejącego i świadomością siebie związanego z ciałem - jako wcielonego”⁴⁴ - toteż filozof bardzo często wraca do tego tematu.

Według Marcela nie można powiedzieć, że człowiek to *byt*. Do *bytu* jednostka stale dąży, projektuje go. Myśliciel ujmuje *byt* jako akt identyfikacji tego, co jest naszym pragnieniem, oczekiwaniem - musi to być coś niezawodnego. Zdaniem jednego z interpretatorów Marcela, ujmuje on *byt* na dwa sposoby: negatywny i pozytywny⁴⁵. W wersji negatywnej człowiek nie znajduje sensu w rzeczywistości, która go otacza. Natomiast w pozytywnym aspekcie mamy do czynienia z afirmacją bytu. Jednostka jest przekonana o sensie bycia i jego wartości. Marcel kładzie nacisk na afirmację bytu, tzn. doświadczenie „uczucia pełności, obfitości, radości”⁴⁶. Niestety nie wyjaśnia nam on tego, co dokładnie rozumie przez takie ujęcie istniejącej kwestii. Według Bagota „tak rozumiany *byt* identyfikuje się z problemem rozwoju człowieka - w pewnym sensie z problemem zbawienia”⁴⁷. Istotny jest fakt, że u Marcela człowiek nie jest jednostką bierną, kontemplującą otaczający ją świat. Człowiek to uczestnik świata pragnący żyć, tworzyć i doznawać. Jednak nie jest to droga obierana przez każdego człowieka, gdyż to pragnienie życia i odczuwania może być stłumione przez różne czynniki, wtedy jednost-

⁴⁰ Por. G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1998, s. 49.

⁴¹ Por. I. Dec, *Dwie antropologie...*, Wrocław 1995, s. 75.

⁴² Por. *ibidem*, s. 99.

⁴³ Por. *ibidem*, s. 77.

⁴⁴ Por. *ibidem*, s. 79.

⁴⁵ Por. *ibidem*, s. 80.

⁴⁶ Por. *ibidem*, s. 81.

⁴⁷ Por. *ibidem*.

ka gubi sens i zapada w pustkę, zwłaszcza że współczesny świat stwarza nam sytuację zagrożenia. W związku z tym nasza egzystencja „rodzi w nas wymóg transcendencji, który dopiero stawia we właściwym świetle zagadnienie bycia”⁴⁸. Marcel istnienie człowieka wiąże z istnieniem innych ludzi. Filozof przywiązuje ogromną wagę do związku *ja z ty*, bowiem bez wzajemnej komunikacji człowiek nie może istnieć. Takie otwarcie na drugiego człowieka jest niezbędne w dążeniu do pełniejszego bycia. Mając świadomość tej sytuacji, dostrzegamy, że nasze istnienie w świecie jest drogą do bycia. W filozofii Marcela często napotykamy na jakąś tajemnicę, także i przy tym zagadnieniu - według tego egzystencjalisty byt jest „tajemniczą pełnią, ku której człowiek dąży”⁴⁹. Dlatego człowiek nie jest „gotowym produktem”, lecz ciągle staje się, nieustannie jest w drodze do pełni bytu. Zdaniem G. Marcela „my, istoty ludzkie, jesteśmy jakby między, w *metaxu*, między byciem, a niebyciem, jesteśmy powołani do bycia, mamy być”⁵⁰. Jak łatwo zauważyć jest to motyw kreacji, zadaniowości bytu ludzkiego: dana od Boga istota domaga się uzupełnienia, wypełnienia jej zgodnie z planem Stwórcy. Człowiek to przecież aktywna twórcza siła, którą tylko należy dobrze pokierować.

WZAJEMNOŚĆ

W filozofii G. Marcela ważna jest relacja, w jaką wchodzi *ja* z otaczającym je światem. Świat jest o tyle istotny dla jednostki, o ile człowiek nie może się bez niego usytuować. Co więcej - istnienie *ja* - jak twierdzi filozof - nieuchronnie wiąże się z faktem *bycia* w świecie. Filozof stwierdza: „gdy mówię: >>ja istnieje<<, to niewątpliwie mam na myśli coś więcej; (...), że nie jestem tylko dla siebie, lecz że przejawiam się - lepiej byłoby powiedzieć, że jestem przejawiony”⁵¹. Istnienie człowieka powoduje to, że może on zostać poznany przez drugiego człowieka oraz przez samego siebie. Można dostrzec tu pewną analogię do przedmiotu posiadanego, który, według Marcela, nie ma żadnego znaczenia, dopóki nie zostanie komuś ukazany - innym lub mnie samemu.

Ten tok rozumowania prowadzi do sytuacji, w której stawiając pytanie „kim jestem” - wymaga się odpowiedzi na pytanie „ w jaki sposób istnieją inni”⁵². Już na samym wstępie muszę rozwiązać drugą niewiadomą - do-

⁴⁸ Por. K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce*, Kraków 1993, s. 102.

⁴⁹ Por. I. Dec, *Dwie antropologie...*, Wrocław 1995, s. 82.

⁵⁰ Por. K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce*, Kraków 1993, s. 102.

⁵¹ Por. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wolności*, Warszawa 1965, s. 26.

⁵² Por. I. Dec, *Dwie antropologie...*, Wrocław 1995, s. 189.

tyczącą innych, zanim uzyskam świadomość własnego bycia. W drodze do poznania siebie samego uczestniczenie w świecie jest czymś nieuchronnym. Marcel wyróżnia dwa typy relacji: ja - ty oraz ja - on. Druga relacja traktuje człowieka przedmiotowo. Gdy określam kogoś zaimkiem *on* „traktuje go jako w gruncie rzeczy nieobecnego”⁵³. Stosunek ten ma wpływ na postrzeganie siebie samego. Wykazując tak bezosobowe podejście do Innego, również siebie ujmując „jako (...) zbiór jakości, nie widzę w sobie tajemnicy, którą mam odkrywać”⁵⁴. *Ty* umiejscowione między mną a mną samym, jest kimś trzecim. W rozprawie „*Od sprzeciwu do wezwania*” filozof obrazuje tę sytuację przykładem przypadkowego spotkania, do jakiego dochodzi w pociągu. Dwie zupełnie obce osoby (relacja ja- on) nawiązują rozmowę, w trakcie której dowiadują się, że mają tak wiele wspólnego - wykazują szczerze zainteresowanie sobą - i po jakimś czasie ta pierwotna relacja zamienia się w relację ja - ty. W momencie przejścia *on* w *ty*, owo *ty* przestaje być dla mnie sumą orzeczników, a zaczyna być „żywą osobą - tajemnicą”⁵⁵. *Ja* i *ty* tworzą teraz jedno. Według Marcela fakt otwarcia się na drugiego człowieka stanowi świadomość bycia ograniczonym (człowiek zdaje sobie sprawę ze swojej ułomności, niepełności, ...) i stąd płynie potrzeba bycia z kimś. Jednak by zaistnieć w relacji ja - ty nie wystarczy porozmawiać z przygodną osobą w pociągu. Do relacji ja - ty trzeba być zdolnym, a dokładnie dysponowalnym⁵⁶. Istotny jest tu stosunek do siebie samego, czyli dysponowalną osobą nie może być ktoś, kto jest egoistą, kto uważa się za swego rodzaju bóstwo, któremu inni nie są potrzebni, co więcej traktuje drugiego człowieka jak przeszkodę na swej drodze. Nadmieniałem już, iż taka sytuacja występuje w momencie, gdy „człowiek traktuje siebie jako ów *on*, czyli jako niedysponowalny podmiot. Co więcej traktuje swoje życie, swój byt niczym mienie, które można w jakikolwiek sposób określić ilościowo i które można utracić”⁵⁷. Sytuacja taka wprowadza jednostkę w stan wiecznego niepokoju i alienacji. Natomiast osoba dysponowalna - dąży do poznania siebie i wchodzi we właściwą relację ja - ty, w której *ja* otwiera się na drugiego człowieka i jest gotowa być dla niego. Jak stwierdza Marcel w „*Dzienniku metafizycznym*”: „tak powstaje jedność, w której ten drugi i ja jesteśmy *my*”⁵⁸.

⁵³ Por. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wolności*, Warszawa 1965, s. 47.

⁵⁴ Por. I. Dec, *Dwie antropologie...*, Wrocław 1995, s. 190.

⁵⁵ Por. *ibidem*, s. 191

⁵⁶ Por. *ibidem*, s. 193.

⁵⁷ Por. *ibidem*.

⁵⁸ Por. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, Warszawa 1965, s. 48.

Badając niesystematyczną i jakże osobistą filozofię G. Marcela nie sposób nie natknąć się na ważne kwestie wiary, światopoglądu chrześcijańskiego i związanej z nim ściśle aksjologii. Analizując obraz współczesnego świata można zauważyć, iż jednostce coraz trudniej odnaleźć swe miejsce w otaczającej rzeczywistości. Autor „Dziennika metafizycznego” stwierdza: „prawdopodobnie w żadnej epoce wiara człowieka w człowieka, i to nie tylko w swego bliźniego, ale i w siebie samego nie była poddana tak ciężkiej, tak strasznej próbie”⁵⁹. Marcel zgadza się z tym, że życie człowieka nie ma sensu i wartości, jeśli nie przynależy on do jakiejś wspólnoty. Taką wspólnotą nadającą znaczenie życiu ludzkiemu może być wspólnota religii chrześcijańskiej. Jednakże by móc przynależać do jakiegokolwiek wspólnoty, niezbędną jest wiara, gdyż ona czyni to, że człowiek potrafi oddać się, podążać za kimś, zjednoczyć się. A współczesny konformista, jeżeli już w cokolwiek wierzy, nie zastanawia się nad słusznością tego, co narzuca mu społeczność, do której przynależy. Przyjmuje *a priori* sposób myślenia i ocen. Natomiast konformizm moralny - jak twierdzi Marcel - można spotkać u tych ludzi, którzy wyznają taką oto cnotę, ponieważ jest ona aprobowana w środowisku, do którego należą. Marcel zauważa, iż nie należy oceniać konformizmu moralnego, ponieważ nie jesteśmy w stanie poznać przyczyn, które miały wpływ na ową decyzję człowieka. Zastanówmy się jednak nad rozłamem, jaki istnieje we współczesnym społeczeństwie. Według Marcela nie można sprowadzać tego faktu do stanu podziału społeczeństwa na tych, którzy chcą i wierzą w tajemnice Boga, i tych, których ten problem przerósł i starają się żyć z tym niezrozumieniem *tajemnicy*. Zdaniem francuskiego egzystencjalisty problem związany z tajemnicą tego świata, rodzi dwa typy ludzi: wierzących w Słowo Boże - bez względu na rodzaj wyznania i tych, którzy gromadzą się wokół jakiegoś ziemskiego przywódcy w nadziei stworzenia przyszłego zamierzonego porządku. Z tego, że tych porządków może być wiele, wynika fakt nietrwałości tak ukonstytuowanej rzeczywistości. Obie postawy łączy fakt poświęcania się. Aczkolwiek dla jednych celem jest życie wieczne, a dla innych - teraźniejszość lub ewentualnie niedaleka przyszłość, to jednak ich uwaga skupia się bądź to na dobrach doczesnych (nietrwałych) bądź to prawdziwych. Jest rzeczą oczywistą, że Marcel stoi na stanowisku chrześcijańskim. Jednak z tej racji nie przypisuje chrześcijaństwu szczególnych przy-

⁵⁹ Por. G. Marcel, *Homo viator*, Warszawa 1984, s. 161.

wilejów. Pisze on: „chrześcijanin w żaden sposób nie może uważać, że jest obdarzony szczególną siłą, czy też przywilejami, które byłyby odmówione niewierzącemu”⁶⁰. Według cytowanego filozofa to jeden z paradoksów dotyczący omawianej tu sytuacji, gdyż z drugiej strony chrześcijanin powinien być świadomy łaski, którą otrzymał. Po głębszej analizie można stwierdzić, że właśnie dzięki udzielonej łasce, człowiek wierzący jest zdolny do pokory wobec rzeczywistości. Marcel zauważa, iż jedną z ról, jaką ma do wykonania chrześcijanin jest obudzenie „w kimś innym świadomości tego, kim jest - powiedzmy ściślej - świadomości jego boskiego synostwa, doprowadzenia go do uznania, że jest dzieckiem Boga dzięki miłości, której doznaje”⁶¹. Jest to o tyle trudne, że we współczesnym społeczeństwie można bez głębszej analizy dostrzec zanikanie wartości moralnych. Winą za obecną sytuację Marcel obarcza zmiany dokonane w światopoglądzie zachodnim. Od pewnego czasu daje się zaobserwować brak zaufania do „porządku, w którym zawiera się nasze istnienie”⁶². Ten upadek wierzeń religijnych doprowadził do obecnej sytuacji, w której współczesny człowiek zatracił naturalne podstawy wiary. A kierunek, w jakim podąża – równoznaczny powrotowi do pogaństwa doprowadzi do stałego pograżania się w ciemnościach. Zacierają się granice między tym, co prawdziwe i wartościowe dla człowieka, a pozorami wartości, które człowiek wybiera. Jak już wspomniano człowiek traci wiarę nie tylko w drugiego człowieka, ale i w siebie samego, a wiarę tę można powoli odzyskiwać jedynie przez głoszenie prawdy, gdyż „kiedy mówię prawdę, wówczas nie tylko służę ponad-osobowej wspólnotce, jaką tworzę z moim rozmówcą, ale przyczyniam się do wzrostu wiary człowieka w człowieka na świecie”⁶³. W ten sposób jednostka jest w stanie przybliżyć powstanie wszechświatowej wspólnoty. Zwłaszcza, że człowiek jest na tyle elastyczny, iż byłby w stanie przyjąć nowe życie, jeżeli stworzy sobie ku temu realne warunki.

NADZIEJA

Obecna rzeczywistość jest często źródłem trudnych sytuacji prowadzących do ludzkiej niedoli. Paradoksalnie - zdaniem Marcela - jest to sytuacja rodzącej się nadziei. Żywienie nadziei jest równoznaczne z zawierzeniem rzeczywistości w przekonaniu, że „jest w niej jakaś siła zdolna przewyciężyć

⁶⁰ Por. ibidem, s. 164.

⁶¹ Por. ibidem, s. 165.

⁶² Por. ibidem, s. 167.

⁶³ Por. ibidem, s.161.

niebezpieczeństwo”⁶⁴. Zwłaszcza u podłoża nadziei leży świadomość sytuacji, skłaniającej człowieka ku rozpacz. Zdaniem Marcela bardzo trudno zdefiniować czym jest nadzieja, pomimo że może odnosić się ona do różnych (pod względem wartości) sytuacji, a nadzieja „odnosi się tutaj do czegoś, co zgodnie z naturalnym porządkiem nie zależy od nas”⁶⁵. Francuski filozof, analizując problem nadziei, wyeliminował ze swych rozważań tak zwaną pseudonadzieję. Z nadzieją mamy do czynienia w sytuacji, która ma dla nas dużą wartość, która nas naprawdę interesuje. „Nadzieja rodzi się w głębi pragnienia bycia”⁶⁶. Jest swego rodzaju połączeniem akceptacji z pozytywną nieakceptacją, jednak to akceptacja jest warunkiem nadziei, gdyż pozwala mimo wszystko zostać sobą. Człowiek dzięki akceptacji nie załamuje się w obliczu zagrożenia. Natomiast pozytywna nieakceptacja wiąże się z zaufaniem do swoistego procesu wzrostu, czy dojrzewania, w którym jednostka chce uczestniczyć, a „zaufać to włączyć się w pewien proces, tak by sprzyjać mu od wewnątrz”⁶⁷. W jego trakcie istotną rolę odgrywa cierpliwość, która wskazuje na wiarę w to, że „pewna postawa w stosunku do próby może być skuteczna”⁶⁸. W świecie współczesnym opanowywanym przez najróżniejsze techniki nie można powiedzieć, że nadzieją kieruje jakaś technika, można natomiast stwierdzić fakt, że „nadzieja jest właściwa istotom bezbronnym”⁶⁹. To właśnie ludzie, którzy nie mają żadnej broni by oprzeć się przeciwnościom losu mają nadzieję. A sceptycyzm w stosunku do nadziei, który da się zaobserwować w rozmaitych środowiskach „polega na zasadniczej niemożności przyjęcia, że może być skuteczne coś, co nie przedstawia w żadnym sensie jakiegokolwiek siły w potocznym tego słowa znaczeniu”⁷⁰. Według Marcela idea jakiegokolwiek fizyczności nadziei jest absurdem. Należy również zaznaczyć, że czas i przestrzeń nie stanowią dla nadziei żadnych ograniczeń. Można powiedzieć, że nadzieja przenika czas i ze względu na to ma charakter proroczy - nie jest tak, że nadzieja widzi, co będzie, lecz sprawia wrażenie jakby widziała, „zdawałoby się, że czerpie ona swój autorytet z pewnej utajonej wizji”⁷¹. Również przy analizie nadziei filozof podkreśla rolę drugiego czło-

⁶⁴ Por. G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1998, s. 106.

⁶⁵ Por. ibidem.

⁶⁶ Por. K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce*, Kraków 1993, s. 178.

⁶⁷ Por. idem, s. 180.

⁶⁸ Por. ibidem.

⁶⁹ Por. I. Dec, *Dwie antropologie...*, Wrocław 1995, s. 199.

⁷⁰ Por. G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1998, s. 109.

⁷¹ Por. G. Marcel, *Homo viator*, Warszawa 1984, s.55.

wieka. Jego zdaniem jednostka, która przeżywa swoje istnienie, swoje *ja*, dostrzega na tej płaszczyźnie wezwanie drugiego. W związku z tym spostrzeżeniem, Marcel stwierdza, że „nadzieja opiera się na bycie osobowym - na *ty* ludzkim, a przede wszystkim na *Ty* boskim”⁷². Nadzieja według Marcela jest swego rodzaju odpowiedzią człowieka na Byt nieskończony - „to absolutne *Ty*, w którym wprawdzie powinienem mieć nadzieję, ale któremu zawsze mogę również, nie tylko w sposób abstrakcyjny, ale i rzeczowy zaprzeczyć, znajduje się w sercu owego królestwa, które tworzę z sobą samym”⁷³. Nadzieja, jaką bezbronna jednostka jest w stanie pokładać w Bogu tworzy podstawę do wiary w drugiego człowieka, gdyż złożona w Bogu jest nierozłącznie połączona z miłością. Zdaniem Marcela z nadzieją mamy do czynienia tam, gdzie pojawia się miłość, to obustronne oddziaływanie między dającym a przyjmującym dar, ta wymiana według francuskiego egzystencjalisty jest „znaką wszelkiego życia duchowego”⁷⁴. Jak pisze autor „*Homo viator*”, nadzieja jest „z istoty swej jak gdyby gotowością duszy”⁷⁵ a przechodząc w miłość znajduje swoje spełnienie. Mieć nadzieję, to znaczy żyć w nadziei, biorąc pod uwagę jej funkcję proroczą, jednakże do takiego ujęcia nadziei potrzebne jest nawrócenie współczesnego człowieka od *posiadania* do *bycia*⁷⁶. „W im większym stopniu stajemy się hołdownikami posiadania, tym nieuchronniej padamy ofiarą dławiącego niepokoju, jaki on wywołuje, tym bardziej tracamy nie tylko zdolność do nadziei, ale wręcz wiarę”⁷⁷. W obliczu takiego stwierdzenia wnioskujemy, że tylko człowiek wyzwolony, skupiony na *byciu* jest zdolny poznać niefrasobliwość życia w nadziei”⁷⁸.

MIŁOŚĆ

Najważniejszą rolę spośród: wiary, nadziei i miłości pełni właśnie ta ostatnia. Stanowi ona najistotniejszy przejaw partycypacji osobowej. Jedynie wewnątrz miłości możliwy jest sens nadziei i wierności. Zdaniem Marcela to właśnie miłość jest „esencją rzeczywistości, którą jest otaczająca nas tajemnica ontologiczna”⁷⁹. Jednak niesprawiedliwością byłoby nie zaznaczyć,

⁷² Por. I. Dec, *Dwie antropologie...*, Wrocław 1995, s. 199.

⁷³ Por. G. Marcel, *Homo viator*, Warszawa 1984, s. 63.

⁷⁴ Por. *ibidem*, s. 51.

⁷⁵ Por. *ibidem*, s. 70.

⁷⁶ Por. *ibidem*, s. 82.

⁷⁷ Por. *ibidem*, s. 63.

⁷⁸ Por. *ibidem*.

⁷⁹ Por. K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce*, Kraków 1993, s. 188.

że zarówno wiara tak i nadzieja zawierają się w miłości, tak i miłość obecna jest w wierze i nadziei. Aczkolwiek to właśnie w miłości można najlepiej dostrzec zacieranie się różnic. „Miłość wznosi się ponad przeciwieństwo >>tego samego i innego<<, o ile umiejscawia nas w bycie”⁸⁰. Analiza miłości sprawiła Marcelowi wiele trudności, fakt wieloznaczności sytuacji, w których można mówić o miłości obrazuje nam wielość problemów, jakie można przy tej kwestii napotkać. Zapytawszy kilku ludzi: czym jest miłość? - otrzymamy zapewne kilka różnych definicji. Sam autor stawia sobie i czytelnikowi pytania, czy miłość jest zrozumiała, czy miłość ma jakąś istotę, czy też jest nią⁸¹. Zdaniem Marcela „miłość jest zasadniczą formą współistnienia osób”⁸². W obliczu tego stwierdzenia ukazuje się nam ważność miłości w życiu człowieka. W miłości niezbędne jest otwarcie się drugiego w relacji ja - ty, stwarzanie rzeczywistości *my*. To właśnie w akcie miłości są obecne wyrażenia takie jak: ja należę do ciebie, ty należysz do mnie, ja angażuję się w ty i odwrotnie⁸³. To otwarcie się *ja* i przyjęcie *ty* stanowi swego rodzaju zgodę na partycypowanie w pełni *bycia*. Jest to ofiarowanie siebie. Zwrot *należę do ciebie* obrazuje nam prawdziwe zaangażowanie jednostki, mamy tu do czynienia z prawdziwym aktem darowania siebie samego drugiemu. To osobowe zaangażowanie ogarnia nie tyle to, co mam, ale przede wszystkim to, czym jestem⁸⁴. Taka ofiarność możliwa jest jedynie na płaszczyźnie *my*. Należy zaznaczyć, że to szczególne zaangażowanie, jakie występuje w miłości nie jest jednorazowym aktem, kaprysem, występuje tu pewna ciągłość. Właśnie dzięki wierności i nadziei miłość jest w stanie trwać wiecznie. Analogicznie, jak w wierze i nadziei - ostatecznym partnerem miłości dla każdego ludzkiego *ja* jest absolutne *Ty*.⁸⁵ Ze względu na istotę człowieka, który w głębi duszy czuje ogromną potrzebę miłości, a której niestety nie może w pełni zrealizować w miłości do drugiego człowieka, zdolnego przecież do zdrady - istota ludzka szuka pełni miłości w relacji ja - Ty transcendentnym, czyli Bogu. Sam akt miłości jest transcendencją - „miłość jest czymś o wiele więcej niż miłością”⁸⁶, jest zdolna przekroczyć samą siebie. Zdaniem Marcela miłość jest swego rodzaju drogą, która powinna prowadzić człowieka przez zawiłości

⁸⁰ Por. G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1998, s. 222.

⁸¹ Por. K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce*, Kraków 1993, s. 189.

⁸² Por. I. Dec, *Dwie antropologie...*, Wrocław 1995, s. 201.

⁸³ Por. ibidem.

⁸⁴ Por. ibidem, s.202.

⁸⁵ Por. ibidem, s.203.

⁸⁶ Por. K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce*, Kraków 1993, s. 189.

współczesnego świata skoncentrowanego na posiadaniu, a dokładniej miłość powinna „ukazywać drogę od posiadania do bycia”⁸⁷. Jest ona wszakże czymś więcej niż relacja ja-ty, w akcie tym, jak wspomniano wcześniej, ja należę do ciebie i odwrotnie, w takim wypadku jednostka nie należy do siebie samej, czyli przekracza siebie ku czemuś większemu od niej⁸⁸. W związku z tym miłość – jak twierdzi Marcel – jest transcendowaniem człowieka ku wyższej rzeczywistości, ku *byciu*. Miłość jest także „odpowiedzią na wezwanie, które staje się samą inwokacją i która nas najgłębiej wyzwala. Miłość to apel od *ja* do *ja*”.⁸⁹ Właśnie dzięki miłości człowiek może się uwolnić od wewnętrznych barier, które nie pozwalają jednostce być wolną. Wolność otrzymuje wraz z miłością drugiego człowieka. W zasadzie przy uwzględnieniu pewnych odcieni znaczeniowych terminów, mamy identyczną koncepcję relacji w miłości międzyludzkiej i tej absolutnej, która jest najistotniejszym elementem transcendencji człowieczej.

MARCELOWSKA KONCEPCJA CZŁOWIEKA

Koncepcja człowieka daje próbę wyjaśnienia sensu i celu egzystencji (na planie indywidualnym) natomiast w odniesieniu do planu społecznego wpływa na to wszystko, co łączy się ze zbiorowymi intencjami i projektami. W marcelowskiej koncepcji człowiek rozumiany jest jako byt duchowy, który jest tożsamy z wolnością, życiem, zaangażowaniem. Człowiek to podmiot bytowo wzrastający dzięki aktom wiary, nadziei, miłości oraz wierności, które z kolei nabierają sensu w obliczu jakiegoś *ty*. Jednakże należy również zwrócić uwagę na inny aspekt, który ukazuje współczesny nam świat – świat techniki i gwałtownego rozwoju sił wytwórczych. Zdaniem francuskiego myśliciela to właśnie przez technikę, a dokładniej przez „mentalność techniczną”⁹⁰ współczesny człowiek ma trudności w pojmowaniu życia. Istotny jest fakt, że przez *technikę* filozof rozumie każdą dyscyplinę, która daje człowiekowi możliwość opanowania określonego przedmiotu. „Każda technika może być uważana za manipulację, za środek do gromadzenia, do urabiania pewnej materii, która może być zresztą czysto pojęciowa (technika historyczna albo psychiczna)”⁹¹. Zatem widać, że technika – zdaniem Marcela

⁸⁷ Por. *ibidem*, s.190.

⁸⁸ Por. *ibidem*, s.198.

⁸⁹ Por. *ibidem*, s.197.

⁹⁰ Por. G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1998, s. 269.

⁹¹ Por. *ibidem*, s.270.

- określa się poprzez relację do pewnych ujęć, które narzuca jej przedmiot, a ten z kolei tym bardziej jest przedmiotem, im bardziej go można wykorzystać do udoskonalania techniki. Idąc dalej - technika z istoty swego istnienia jest potencjalnym udoskonalaniem się. We współczesnym świecie nie jest możliwy jakikolwiek postęp bez wkładu techniki. Zdajemy sobie sprawę, że wszelka potęga w ludzkim znaczeniu tego słowa, wymaga udziału jakiejś techniki⁹². Jakie jest więc miejsce *homo sapiens*, jaka jest jego rola w tej technicznej rzeczywistości? Ukazuje się nam człowiek nie w kategoriach duchowych, umysłowych, ale jako potęga techniczna, jako jedyne źródło stechnologizowanego porządku w świecie, który to porządek nie jest wart człowieczych wysiłków, który „według wszelkich pozorów wytworzył się z przypadku - albo raczej w świecie, od którego człowiek wyswobodził się gwałtownym aktem emancypacji”⁹³. Jednak ten prometejski mit, jak pisze francuski egzystencjalista, nie znaczy już wiele dla współczesnego *homo technicus*. Wszelkie próby stwarzania jedności świata są bezsilne w obliczu techniki. Nawet pytania typu, czy potęga techniczna do kogoś należy, czy ktoś nią kieruje i któż jest tym podmiotem - nie tworzą - zdaniem Marcela - żadnej alternatywy, gdyż podmiot ten ukaze się jako przedmiot możliwych technik⁹⁴. I tym sposobem realizują się najciemniejsze wizje świata opanowanego przez technikę i maszyny: „Podmiot będąc z kolei niejako wydany technice, daleki od tego, żeby być źródłem światła, pierwiastkiem promieniowania, będzie oświetlony jedynie przez odbicie, będzie korzystać tylko ze światła zapożyczonego od przedmiotów”⁹⁵. G. Marcel jedyną alternatywę dla świata traktowanego jak maszyna, dla człowieka „utechnicznionego”, widzi w religii, gdzie istnieje porządek, pod każdym względem różniący się od tego w świecie techniki. Potrzeba zmiany kierunku, w którym współczesny człowiek podąża, jest ogromna, gdyż rosnący postęp techniczny prowadzi do maksymalnego zubożenia wewnętrznego życia człowieka. Filozof dostrzega ogromną dysproporcję zachodzącą pomiędzy narzędziami, którymi dysponuje człowiek, a celem do którego jest powołany. Zdaniem Marcela należy wykorzenić pogląd, według którego zadaniem techniki jest „przywracanie porządku naturalnego wszędzie tam, gdzie przypadkiem został on zakłócony”⁹⁶. Religia zatem, która stanowi dokładne przeciwieństwo techniki jest

⁹² Por. ibidem.

⁹³ Por. ibidem, s.271.

⁹⁴ Por. ibidem, s.272.

⁹⁵ Por. ibidem.

⁹⁶ Por. ibidem, s. 280.

alternatywną drogą dla współczesnego człowieka, ponieważ to właśnie ona ustala porządek, w którym *homo sapiens* staje wobec czegoś, nad czym nie ma żadnej władzy.

Człowiek żyjący w społeczeństwie konformistów, dbających wyłącznie o dobra materialne, nie poświęca wiele uwagi refleksji o życiu i jego sensie. Jednakże, jak zauważa Marcel, „wystarczy by inni ludzie, nawet osobiście nam nieznani, pogrążali się każdego dnia w beznadziejnej rozpacz, aby zagadnienie sensu czy absurdalności życia nieuchronnie stanęło przed nami”⁹⁷. Filozof rozważa te kwestie buntu, jaki może zrodzić się w człowieku, w odniesieniu do dzieła Alberta Camusa „Człowiek zbuntowany”⁹⁸

W pierwszej nie pogłębionej jeszcze refleksji, bunt nie jest tylko przeciwstawieniem się człowiekowi, powiedzeniem nie „porządkowi, który go uciska, czegoś na kształt prawa do tego, by nie być uciskany ponad miarę, na jaką może się zgodzić”⁹⁹. Buntując się, człowiek daje do zrozumienia, że istnieje, że myśli i że właśnie taki jest. W buncie człowiek opowiada się za samym sobą, jakąś częścią siebie, dzięki której jest zdolny do przeciwstawiania się. Kim jest więc buntujący się człowiek? Marcel przytacza tu definicję Camusa: człowiek zbuntowany - „to człowiek, który mówi nie”¹⁰⁰. Marcel kładzie akcent na to, by jednak buntu nie traktować w kategoriach osądu lub wypowiedzi, tak bowiem ujmując ten problem, narażamy się na niezrozumienie istoty buntu. Według Marcela należy mieć na uwadze fakt, że bunt to akt, a „akt buntu polega zawsze na zrzuceniu jakiegoś jarzma”¹⁰¹. Tak też powinniśmy rozumieć słowo bunt, a fakt fizycznego wysiłku powinien być traktowany nieodłącznie z taką sytuacją, inaczej bunt zostaje zredukowany do czystego kaprysu. Człowiek zbuntowany, to człowiek przekonany o swojej racji, zdolny do całkowitego zaangażowania się. Analizując zjawisko buntu Marcel zauważa, że w buncie bezwzględny człowiek traktuje drugiego człowieka nie jako swojego przeciwnika, lecz jako tyrana, „jak wciele nie nadużycia”¹⁰². Taki rodzaj buntu całkowicie odrzuca możliwość istnienia autorytetu innego człowieka. Zdaniem Marcela owo odrzucenie wskazuje na to, że bunt nie przebiega tylko na płaszczyźnie intelektualnej czy racjonal-

⁹⁷ Por. Marcel, G., *Homo viator*, Warszawa 1984, s. 215.

⁹⁸ Por. Camus, Albert, *Człowiek zbuntowany*, PWN, Warszawa, 1992

⁹⁹ Por. Marcel, G., *Homo viator*, op. cit., s. 270.

¹⁰⁰ Por. ibidem.

¹⁰¹ Por. ibidem.

¹⁰² Por. ibidem, s. 271.

nej¹⁰³. Autor „Dziennika metafizycznego” podkreśla, że tym, co zasługuje na szczególną uwagę w kwestii buntu, to fakt wyłaniania się w momencie buntu pewnego *ja* czy też *my*. W chwili narodzenia się buntu nie da się powrócić do stanu sprzed jego powstania. Bunt niesie za sobą zmiany i człowiek powinien zdawać sobie z tego sprawę. W równym stopniu winien mieć świadomość tego przeciw komu występuje. Filozof zaznacza, że „zaborca” może przyjść zarówno z zewnątrz, jak i z wewnątrz. Jeśli chodzi o zewnętrzny charakter „zaborcy”, to nie mamy większych wątpliwości, natomiast wątpliwości może wzbudzać wewnętrzna „inwazja”. Marcel stwierdza: „mamy tu do czynienia z sytuacją, która jako całość nosiła cechy symbiozy. I właśnie wewnątrz tej symbiozy dokonana została nie tyle agresja, co transgresja, a bunt jest odpowiedzią nie słowną czy idealną, ale egzystencjalną, na to właśnie przekroczenie tej granicy”¹⁰⁴.

Interesującą kwestią jest bunt przeciwko Bogu. Nawiązując do Camusa, Marcel zauważa, że „bunt przeciwko Bogu mógł powstać tylko wówczas, gdy następowała personalizacja samego pojęcia Boga”¹⁰⁵. Wydaje się oczywiste, że w momencie zaistnienia buntu, musi być ktoś, czy też jakaś rzeczywistość, którą stawiamy w stan oskarżenia. W przypadku buntu przeciwko Bogu, ów bunt wydaje się być w gruncie rzeczy negacją istnienia Boga, jednak, jak pisze Marcel, dzieje się to wbrew logice, gdyż „albo wierzymy w Boga na tyle, by się przeciwko niemu zbuntować, albo przestajemy w niego wierzyć, i wówczas bunt jest niemożliwy”¹⁰⁶. Francuski egzystencjalista wnikliwie analizuje ten problem, gdyż następne pytanie, jakie stawia brzmi, co dzieje się w momencie, gdy stwierdzamy nadużycie, a nie ma winnego. Sytuacja, w której buntownik nie ma przeciwnika wprowadza uczucie zamętu, które Marcel nazywa „rozjątrzeniem świadomości”¹⁰⁷, z którym to związane jest również uczucie urazy. Według Marcela poczucie bezradności, którym nie jesteśmy w stanie obarczyć kogoś innego, jest związane z ateizmem. Autor „Dziennika metafizycznego” rozróżnia tak zwanego „szczerego ateistę”, który nie znajduje w świecie żadnego pierwiastka boskiego, od ateisty, który odrzuca istnienie Boga jako przeszkodę w istnieniu człowieka. „Szczeremu ateście” towarzyszy uczucie urazy, - jak pisze Marcel - stoi on wobec „bezmiernej

¹⁰³ Por. ibidem.

¹⁰⁴ Por. ibidem, s. 272.

¹⁰⁵ Por. ibidem, s. 275.

¹⁰⁶ Por. ibidem.

¹⁰⁷ Por. ibidem, s. 276.

próżni¹⁰⁸. Metaforę tę autor wyjaśnia następująco: „chodzi w nim o rodzaj metafizycznego zawrotu głowy¹⁰⁹. Uczucie to może przejawiać się albo w samobójczym kroku, przy czym możliwe jest samobójstwo duchowe, albo w samoubóstwieniu - gdy człowiek zajmuje miejsce Boga, którego istnienie zanegował.

Jednak, jak zauważa filozof, bunt nie jest zjawiskiem powszechnym we współczesnym świecie. Taka sublimacja buntu - jak nazywa Marcel postawę braku oporu - „wydaje się jeśli nie wręcz kłamliwa, to przynajmniej obłudna, (...) staje się rodzajem hipokryzji¹¹⁰. Aczkolwiek chociaż bunt jest na pewno lepszą drogą do zaistnienia właściwego porządku w ogólnym nieporządku, nie może stanowić ostatniego słowa. Jak już wcześniej zauważono buntownik stając przeciwko, powinien zdawać sobie sprawę z ryzyka, jakie podejmuje. „Człowiek zbuntowany skazany jest na miażdżenie przez jednakowo ślepe siły, przeciwko którym kolejno, a nawet jednocześnie usiłował powstać. Zapewne nie byłoby nielogiczne, gdyby ostatnie słowo należało do rozpaczy¹¹¹. Niemniej jednak warto jest walczyć o jakąś część siebie, aby ocalić jednocześnie ostatnią szansę wymiaru człowieka należącego w ostateczności do miłości.

¹⁰⁸ Por. idem, s. 279.

¹⁰⁹ Por. ibidem.

¹¹⁰ Por. idem, s. 284.

¹¹¹ Por. idem, s. 287.

Summary

Being of Gabriel Marcel and His Modus of Possessing

Issue of a personal being and its modus of possessing is very complex. Terms “to have” and “to possess” characterize themselves by specific essence and specific carrier. On the philosophical ground a problem of possessing assumes various dimensions. Philosophers consider this term as ambiguous, dark and almost impossible to explain. Gabriel Marcel, while analyzing aspects of possessing, points out in many places that one can talk about possessing at the moment when a certain quid has been related to a certain qui, which is treated to some degree as a transcendent center of inseparability and expression. To be more precise: a certain unity – subject or as well a certain qui which functions as unity – of the subject becomes a center of inherence or understanding with a reference to a certain quid, which refers to itself or which we treat in this way. The term “to have” should be used only there, where we are able to move in a certain order, and where opposing of the interior and the exterior has some sense.

Thus modus “to have” has many aspects, and possessing is one of the key indications of our existence. Even in order to explain our emotions and feelings we refer to what we have. The word “to have” very rarely appears as an infinitive, and form “x has” is insignificant in principle. “To have” means in general “to have for oneself.” Any possessing has value and sense for us only when we can say “I have.” It appears that only then possessing has a nature of full value