

Teologia i katechetyka

RTWP 14 (2018), s. 9–36

Szymon Berger

DIALOGICZNY WYMIAR EGZYSTENCJI W FILOZOFII GABRIELA MARCELA

Wszystkie dotychczasowe rozważania, ukazanie przekroju myśli i filozoficznych inspiracji Gabriela Marcela miały za cel doprowadzenie do szczytu jego przemyśleń, którym jest współistnienie. Ono wyrasta z przewyciężenia egocentryzmu na rzecz dialogu zachodzącego pomiędzy „Ja” oraz „Ty”. W takiej relacji istnienie jest wzajemnym darem, którym „Ja” oraz „Ty” nawzajem siebie obdarowują, zmierzając tym samym do komunii „my”. Ostatecznym zaś celem dialogicznego wymiaru egzystencji jest Bóg jako „Ty absolutne”, ponieważ Bóg zawsze dochowuje wierności i nigdy nie potraktuje istnienia i wzajemnego obdarowania się nim przedmiotowo.

1. Koegzystencja

Marcel twierdzi, że im bardziej jednostka odkrywa, że po za nią samą istnieją inne jednostki, tym bardziej odkrywa sens „gęstości” uobecniającej się intersubiektywności.¹ Nie jest to jednak odkrycie

¹ Zob. G. MARCEL, *Tajemnica bytu*, s. 243–244.

polegające na „policzalności” każdego odrębnego *ego*, lecz na uświadomieniu sobie przez „ja” jedności łączącej go z innymi bytami. „Ja” nie istnieje samo, ale z innymi, a jeśli tak, to też żyje dla drugiego „ja”. Każdy bowiem jednostkowy byt, który dostrzega transcendentny wymiar swego bytu i partycypuje w ontologicznej tajemnicy, stopniowo dochodzi do przekonania, że jego istnienie jest istnieniem dla drugiego. Wysuwając takie wnioski, Marcel jednoznacznie rozprawia się z kartezjanizmem oraz ze słynnym twierdzeniem Sartre’a, że „piekło to inni”. Zajęcie takiego stanowiska ukazuje antykartezjański charakter metafizyki, ku której się zwracamy. Nie wystarczy powiedzieć, że jest to metafizyka pewnego jesteśmy w przeciwieństwie do metafizyki pewnego myślę. Naprawdę pouczające jest dostrzeżenie, że obecnie Sartre, odbudowując na własną rękę śmiertelnie zresztą okaleczony, bo pozbawiony teologicznego zwieńczenia, kartezjanizm, skazuje się na to, aby pojmować drugiego jedynie jako zagrożenie mojej wolności albo możliwość uwiedzenia, któremu bardzo trudno nie przypisywać sadystycznego lub masochistycznego znaczenia. [...] Pisząc, że „piekło to inni”, ukazał swoją niemożność zrozumienia *philia* albo *agapè* [...].²

Według autora *Tajemnicy bytu*, ontologia Sartre’a uniemożliwia intersubiektywność, która otwiera na drugiego człowieka i sprawia, że jednostka staje się sama dla siebie bardziej dostępna. Co więcej, podmiotu nie można również pojmować na modłę idealizmu czy monady Leibniza. Tym natomiast, co prowadzi do odkrycia przynależności to rodzina.³ Rozwijając refleksję nad rodziną, Marcel dochodzi do następującego przekonania: „Jestem niezależnie od swej pierwotnej woli czy świadomości, że wcielam odpowiedź na wezwanie dwóch istot, wezwanie, jakie rzuciły one sobie w nieznanie i [...] rzuciły je również po za siebie, jakiejś niepojętej mocy, która wyraża się daniem życia. Ja jestem tą odpowiedzią, początkowo bezkształtną, która jednak stopniowo, w miarę jak będzie się kształtować, pozna siebie samą jako odpowiedź i jako osąd. Tak, docho-
dzę nieuchronnie do odkrycia, że to właśnie ja przez to, iż jestem

² Tamże, s. 237–238.

³ Zob. tamże, s. 215.

tym, kim jestem, wydaję sąd o tych, którzy wprowadzili mnie w byt; tym samym między nimi i mną powstaje nieskończona ilość nowych stosunków”⁴

Metafizyka rodziny, więzi łączące poszczególnych członków, jest dla Marcela punktem wyjścia dla rozważań na temat obecności. Francuski filozof dostrzega bowiem, że jednostka jest nie tylko związana z nieuchronnie upływającym czasem, z obecnością w danym momencie historycznym, lecz także z przodkami, z którymi spleta się w tajemniczym łańcuchu ontologicznego dialogu. Do niego zaś wiedzie droga poprzez triadę: „ja-on-ty”

1. 1. Relacja „ja-on”

Filozofia dialogu Gabriela Marcela w głównej mierze powstała poprzez przewyciężenie kartezjańskiej filozofii przedmiotu oraz obiektywizującego rzeczywistość idealizmu. Marcel w swoich rozważaniach pragnie poprowadzić ludzką egzystencję ku wyżynom partycypacji ontologicznej opartej na podmiotowym dialogu międzyludzkim. Jest to możliwe jedynie wówczas, gdy jednostka nie posiada znamion egocentryzmu, który odseparowuje „ja” zarówno od rzeczywistości, jak i od drugiego człowieka. „Ale zapytacie być może, czy konkretne zrozumienie siebie nie jest właśnie egocentryczne. Odpowiem stanowczo: nie; przeciwnie, egocentryzm jest możliwy tylko w przypadku człowieka, który nie stał się rzeczywiście panem swojego doświadczenia, który tego doświadczenia naprawdę sobie nie przyswoił. [...] Inaczej mówiąc, egocentryzm sam w sobie jest zawsze oślepiający; ale nie ma ślepoty, która nie obejmowała by całości. [...] Właśnie dlatego, że egoista myśli tylko o sobie, nie widzi w gruncie rzeczy wyraźnie siebie samego; nie zna swoich rzeczywistych potrzeb, nie wie, czego mu brakuje, nie dostrzega, że wypiera się samego siebie dokładnie o tyle, o ile skupia na sobie całą swoją uwagę”⁵.

Egocentryzm właściwy dla kartezjańskiego *cogito* stanowi przyczynę, dla której człowiek nie może zrozumieć siebie samego, gdyż

⁴ TENŻE, *Homo viator*, s. 74.

⁵ TENŻE, *Tajemnica bytu*, s. 236.

jego doświadczenie zostaje skażone obiektywizującym duchem filozofii przedmiotu. Oddzielając bowiem przedmiot od podmiotu, „ja” nie jest w stanie ujrzeć prawdy w pełnym świetle egzystencjalnej partycypacji. „Być może odkryłem zasadnicze złudzenie, zawarte w poglądzie, że niejasność związana jest z odmiennością – naprawdę bowiem jest odwrotnie; czyż w rzeczywistości niejasność nie jest skutkiem tego, że moje „ja” staje pomiędzy mną samym a innym, interweniując jako czynnik trzeci? Niezrozumiałość świata zewnętrznego zależy od mojej niezrozumiałości dla siebie samego; nie ma wewnętrznej niezrozumiałości świata”.⁶

Innym kluczowym aspektem dotyczącym niezrozumienia świadomości jest egoistyczna chęć posiadania, która łączy się z postrzeganiem cielesności na sposób przedmiotowy, czyli posiadania mojego ciała a nie bycia moim ciałem. Również postawa wyrażona w maksymie „wątpię więc jestem” jest, według Marcela, egocentrycznym aktem pożądlivosti.⁷ Jeśli zatem jednostka chce egzystować w pełni, to znaczy: pragnąc bycia i uczestniczyć w nim, musi charakteryzować się jasnością i doskonałym wyrazem uwypuklającym jedność bytu z byciem oraz podmiotu z przedmiotem. Odkrycie nierozdzielności pomiędzy osobą a rzeczywistością jest związane z dialektyką pytania i odpowiedzi, albowiem podczas rozmowy, której miejscem spotkania jest pytanie nawiązuje się pierwszy krok do przejścia z triady „ja-on-ty” do „ja-ty”, która w jakiś sposób posiada znamiona relacji.

W nawiązaniu do neologicznej terminologii Heideggera, Marcel słowo *man* – się, utożsamia z kartezjańskim *cogito*, to znaczy, z pozbawionym osobowości podmiotem, znamionym dla triady „ja-on-ty”. W kontakcie z bliźnim podmiot taki zaczyna go charakteryzować, czyli wytwarzać jego nieprawdziwy obraz, wykorzystując go jednocześnie jako przedmiot dla osiągnięcia własnych celów. „Przedmiot, jak często mówiłem, jest tym, co ujmuję się myślą jako coś, co nie bierze się pod uwagę”.⁸ „Charakteryzować znaczy to w pewien sposób posiadać, sądzić, że się posiada to, co się osiąść

⁶ TENŻE, *Być i mieć*, s. 13.

⁷ Zob. tamże, s. 25.

⁸ TENŻE, *Dziennik metafizyczny*, s. 221.

nie daje; znaczy to stworzyć mały abstrakcyjny wizerunek, model (w tym sensie, jaki mu nadawali angielscy fizycy) – rzeczywistości, która tylko najbardziej zewnętrznie ulega takiemu niepoważnemu i fałszywemu upozorowaniu; i ulega mu w tej tylko mierze, w jakiej odcinamy się od tej rzeczywistości, a w konsekwencji zdradzamy siebie samych”.⁹

Charakteryzacja drugiego człowieka wiąże się z wypowiedzeniem sądu, który polega na obiektywizacji prowadzącej do uprzedmiotowienia podmiotu.¹⁰ Nie ma tutaj miejsca na obecność dialogicznej egzystencji, albowiem jej miejsce zastępuje przedmiotowa nieobecność i to ona właśnie pozawala mi wydać charakteryzujący sąd. Klasyfikacja drugiego przypisuje mu miejsce poza rzeczywistością osobową i dlatego nieuchronnie prowadzi do zatracenia wymiaru komunijnego ludzkiej egzystencji. Funkcjonowanie w charakteryzującym systemie zaciemnia prawdziwy obraz rzeczywistości, deprecjonuje rolę podmiotu i odseparowuje od siebie ludzi, ponieważ taka postawa nigdy nie może doprowadzić do komunii. Dlatego też Marcel stara się przewyciężyć takie klasyfikujące i w konsekwencji uprzedmiotawiające podejście do drugiego, by wskazać na prawdziwą rzeczywistość: „Jeżeli przyjmujemy prymat podmiotu-przedmiotu – prymat kategorii podmiotu-przedmiotu – czy aktu, poprzez który podmiot jest gdyby umieszcza przedmioty wewnątrz siebie samego, istnienie innych staje się niemożliwe do pomyślenia – i to niewątpliwie wszelkie istnienie, jakiegokolwiek by ono nie było”.¹¹ „Dla mnie byt jest naprawdę immanentny jedynie dla kochającej myśli, lecz nie dla sądu, który się do niego odnosi. [...] Sądzić oznacza klasyfikować. Osądzić prawidłowo jakieś indywiduum, to tyle, co poprawnie je sklasyfikować; co przez to rozumiemy?, z jednej strony musi istnieć odpowiedniość między sposobem klasyfikowania u tego, kto sądzi, a jego rozmówcami (uznanymi za poinformowanych). Z drugiej strony późniejsze akty owego indywiduum muszą być takie, że nie spowodują konieczności ciągłego rewidowania klasyfikacji wyjściowej. Wydaje mi się jednak oczywiste, że sąd jako taki nie ma żadnej

⁹ TENŻE, *Być i mieć*, s. 247–248.

¹⁰ Zob. I. DEC, *Komunia „ja” – „ty” w ujęciu Gabriela Marcela*, s. 290–291.

¹¹ G. MARCEL, *Być i mieć*, s. 152.

wartości ontologicznej. Nie widzę żadnego sensu w powiedzeniu, że przedmiot klasyfikacji jest lub nie jest obecny. (Powiedziałbym, że wszelki sąd znajduje się na marginesie rzeczywistości)".¹²

Widzimy zatem, że postawa egocentryczna charakteryzuje się klasyfikowaniem podmiotu, odbierając mu tym samym jego osobowy wymiar oraz zaciemniając prawdę o byciu, ponieważ opiera się na obiektywizującym poznaniu rzeczywistości. Prymat przedmiotu nad podmiotem nigdy nie może doprowadzić do komunii międzyludzkiej, albowiem warunkiem koniecznym do tworzenia wspólnoty „my” jest respektowanie odmienności bliźniego, który w gruncie rzeczy powinien być postrzegany jako brat. „Równość jest egocentryczna: uważam, że jestem ci równy. Braterstwo jest heterocentryczne: widzę w tobie brata, a skoro nim jesteś, nie tylko uznaję twoją inność, ale też mogę się cieszyć twoją wyższością”.¹³

Egocentryczna postawa w jakiś sposób doprowadza człowieka do braku dyspozycyjności na to, co komunikuje bliźni. Inaczej mówiąc, komunikaty, które przekazuje mi drugi, segreguję na te, które mają dla mnie wartość i na takie, które w ogóle mnie nie obchodzą. W tym drugim przypadku jednostka nie jest zdolna nawet do współodczuwania. „Przychodzi mi na myśl typowy przypadek: ukazują mi jakąś niedolę, pragnąc pozyskać moją sympatię; czuję że nie jestem zdolny jej użyczyć. Teoretycznie przyznaję, że to, co mi opowiadają, jest szczególnie godne litości, nic jednak nie doczuwam. [...] Rzecz dziwna, pragnąłbym odczuwać to wzruszenie, które wydaje mi się „konieczne” (sądzę, że w takim wypadku wzruszenie jest rzeczą normalną), lecz nic nie odczuwam; nie mogę sobą dysponować”.¹⁴

Niemożliwość dysponowania samym sobą jest wynikiem postawy, w której własne atuty i zalety postrzegam jako moją własność. Tymczasem Marcel stwierdza, że to są dary, których jestem jedynie depozytariuszem. Postawa strażnika bycia wyzwala mnie spod jarzma pychy. W przeciwnym wypadku inny stanowi dla mnie Sartre'owskie piekło, czyli kogoś, kto nie pozwala mi się w pełni rozwijać. Taką postawę Marcel nazywa „egocentryzmem moralnym”:

¹² TENŻE, *Dziennik metafizyczny*, s. 152.

¹³ TENŻE, *Testament filozoficzny*, s. 113.

¹⁴ TENŻE, *Być i mieć*, s. 99–100.

„Najlepsza częśćka mnie samego nie należy do mnie, nie jestem jej właścicielem, a jedynie depozytariuszem. [...] Jeżeli traktuję je jako depozyt [...], to nie przyjdzie mi na myśl pysznić się tym czy popisywać przed kimkolwiek, a tym samym – powtarzam raz jeszcze – przed sobą samym. Ilekroć patrzę na siebie jako na istotę obdarzoną niezaprzeczalnymi przywilejami; czynią one ze nie centrum mego świata, a tym samym inni ludzie stają się dla mnie bądź przeszkodami, które trzeba usunąć lub ominąć, bądź – powtórzę tu znowu – jak gdyby echem czy amplifikatorem mającym wzmacniać moje naturalne upodobanie w sobie. Złudzenie to proponowałbym nazwać egocentryzmem moralnym”.¹⁵

Egocentryczne „ja”, które wskazuje na refleksję wtórną, jest podmiotem nadwrażliwym i pełnym lęku o swój byt, ponieważ podmiot zdaje sobie w jakiś sposób sprawę z kruchości tego, co zdobył i wie, że może to bardzo szybko utracić.¹⁶ Poza tym ów drugi, choć może stanowić dla egoisty przeszkodę na drodze ku wzrastaniu we własnej pysze, może jednocześnie okazać się niekiedy przydatny. Są takie sytuacje czy momenty, w których drugi poniekąd utwierdza egocentryczny podmiot w jego własnym obrazie o samym sobie. „Ostatecznie od drugiego człowieka, o tylko od niego, to moje „ja”, jak najbardziej skoncentrowane na sobie, oczekuje nadania godności. Inni w gruncie rzeczy interesują go jedynie w tej mierze, w jakiej zdolni są do wytworzenia sobie o nim korzystnego obrazu, który z kolei uczyni on swoją własnością. Ci inni odbijają, zwracają mu ten obraz, który go urzeka”.¹⁷

Drugi człowiek może stanowić swoistego rodzaju rezonator próżności, a więc przedmiot niezbędny do uwielbiana i oddawania czci. Człowiek próżny przyjmuje nieautentyczną pozę, stawia sobie wysokie aspiracje a wszelkie odwoływanie się do bliźniego jest niczym innym jak szukaniem potwierdzenia obrazu samego siebie, który można samodzielnie utworzyć w umyśle.¹⁸ Takie uprzedmiotowienie drugiego człowieka jest także zaciemnieniem rzeczywistości, albo-

¹⁵ TENŻE, *Homo viator*, s. 18–19.

¹⁶ Zob. tamże, s. 15–16.

¹⁷ Tamże, s. 16.

¹⁸ POT. A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Mały Książę*, s. 42–44.

wiem próżny nie wchodzi w dialog, lecz mija się z bliźnim. Mamy tutaj do czynienia z tzw. „komunią bez komunii” Uprzedmiotowana jednostka potwierdza egoiście jego sztuczny obraz, wypowiadając komunikat, który, mimo to, że jest jakąś formą rozmowy, stanowi o nieautentyczności i tym samym nie tworzy więzi międzyludzkich. Co więcej, można w tym miejscu powiedzieć o pewnego rodzaju „nieobecności”, która pomimo fizycznej obecności drugiego jest naznaczona charakteryzującą obiektywizacją rzeczywistości, pozbawiającą podmiot jego osobowego wymiaru i traktującego bliźniego bądź jako przeszkodę na drodze ku własnym celom, bądź jako rezonator nieautentycznego obrazu jednostki.¹⁹

2. Relacja „ja-ty”

Czytając *Dziennik metafizyczny* dostrzegamy, jak już w pierwszej jego części autor zwraca się ku myśli przewyższającej idealizm i nadającej ludzkiej egzystencji charakter dialogiczny. Marcel stopniowo dochodzi do wniosku, że „wszelkie życie duchowe jest z istoty swej dialogiem”²⁰. Człowiek nie może wyjść z obiektywizującej triady „ja-on-ty”, która traktuje partnera rozmowy przedmiotowo, roztaczając wokół aurę nieautentycznego obrazu o nim i sobie samym, dopóty nie będzie otwarty na inność drugiego a tym samym nie dostrzeże, dzięki prawdziwemu dialogowi, prawdy o sobie samym: „Inny jako inny istnieje dla mnie tylko o tyle, o ile ja jestem na niego otwarty (o tyle, o ile jest pewnym „ty”), jestem jednak otwarty na niego tylko o tyle, o ile przestanę tworzyć z samym sobą rodzaj kręgu, wewnątrz którego w pewien sposób umieszczalbym tego innego, czy raczej wyobrażenie o nim; gdyż w odniesieniu do tego kręgu inny staje się pojęciem innego – a pojęcie innego to nie jest inny jako inny, to inny jako odniesiony do mnie, jako rozłożony na części, jako rozczłonkowany lub będący w trakcie rozczłonkowania”.²¹ Dialogiczny wymiar relacji, to jest egzystencjalna „diada” „ja-ty”, rozpoczyna się od momentu inwokacji. Albowiem wezwa-

¹⁹ Zob. G. MARCEL, *Tajemnica bytu*, s. 212.

²⁰ TENŻE, *Dziennik metafizyczny*, s. 128.

²¹ TENŻE, *Być i mieć*, s. 155.

nie domaga się odpowiedzi i obecności innego, w żadnym wypadku nie nosi na sobie znamion uprzedmiotowienia jednostki. Inwokacja skierowana jest zatem do czegoś, co w żaden sposób nie jest myślane jako przedmiot. Owo *ty* jest tym, do czego zwraca się inwokacja: tutaj ukazuje się w pełnym świetle przeciwstawność pomiędzy owym *ty* a przedmiotem”.²²

Wezwanie, jak powiada Marcel, jeśli ma być rozpoczęciem dialogicznego wymiaru tworzącego komunie między dwojgiem ludzi, musi zaznaczyć swoją obecność poprzez odpowiedź. Jeżeli bowiem jej nie ma, nie możemy wówczas mówić o relacji „ja-ty”, albowiem „ty” pozostaje przypisane triadzie, w której zawsze będzie dla pierwszej osoby osobą trzecią: „Pod jakim warunkiem używam drugiej osoby? [...] zwracam się w drugiej osobie tylko do kogoś, kogo uznaję za zdolnego do udzielenia odpowiedzi [...]. Tam, gdzie nie jest możliwa żadna odpowiedź, jest miejsce tylko dla trzeciej osoby: „on” Idea odpowiedzi jest więc tu kluczowa”.²³

Zagadnienie relacyjności zachodzącej pomiędzy „ja” oraz „ty” jest sednem całej filozofii Gabriela Marcela. Bliźni bowiem, o ile jest do tego zdolny, uobecnia się dzięki temu, kim jest, a także poprzez wezwanie. Wychodząc od rozważań dotyczących ludzkiej komunii „my”, Marcel rozwija swoją myśl, poświęcając uwagę zagadnieniu wolności, nadziei i miłości, aby czytelnika lepiej wprowadzić w rozważania na temat „Ty” pisanego dużą literą, to jest „Ty Absolutnego”

3. Komunia „my”

Spotkanie z drugim człowiekiem, otwarcie się na niego a także dostrzeżenie jego odrębności stanowi fundament pod przewyciężenie przedmiotowego postrzegania jego obecności.²⁴ Jest ona bowiem możliwa wówczas, gdy „inny” nie podlega prywatnej charakteryzacji odzierającej człowieka z niepowtarzalnej osobowości. Miejscem podmiotowego dialogu międzyludzkiego jest wezwanie, które musi spotkać się z odpowiedzią. Apel ten ma bowiem za cel wejście

²² TENŻE, *Dziennik metafizyczny*, s. 201.

²³ Tamże, s. 129.

²⁴ Por. TENŻE, *Dziennik metafizyczny*, s. 137.

w głębszą relację z drugim człowiekiem, którą nazywamy komunią.²⁵ „Inwokacja jest możliwa jedynie tam, gdzie zakłada istnienie poczucia wspólnoty”.²⁶

Komunikacja jest wyrazem diadycznego dialogu prowadzonego między „ja” a „ty”. Wzajemna, ubogacająca obecność jest związana nie tylko z fizyczną bliskością, czyli intymnością, wpisaną w jakąś ograniczoną przestrzeń, ale również na przeżyciach związanych z psychiką. Słuchając bowiem drugiego „ja”, moje „ja” wychodzi po za siebie i nie jest już tylko egocentrycznym „ja” dla samego siebie, lecz wobec siebie i dla drugiego staje się „ty”. Ta zależność, jeżeli zachodzi w obydwu rozmówcach, wówczas mamy prawo mówić „my”. „Intymność naprawdę jest czymś zupełnie innym – niesie w sobie wezwanie skierowane ku innemu, oczekiwanie na całe bogactwo, jakie drugi może wnieść w nasze życie duchowe”.²⁷ „Między tym, kto tak do mnie mówi, a mną musi być jakaś wspólnota. Każdy z nas musi być *ty* jeden dla drugiego”.²⁸

Konkretna wspólnota „my”, według Marcela, nie jest tożsama z kolektywem czy tym bardziej z nieokreśloną masą, oraz nie może być powiązana z żadną społeczną ideą. Autentyczne dążenie do wspólnych i rzeczywistych celów rozwija się w małych wspólnotach. „Wolno sądzić, że z małych, rozproszonych wspólnot kolejno trzeba będzie tworzyć to, co można by nazwać ośrodkami przykładowo, czyli załączkami życia, dzięki któremu zostałyby przywrócone do pierwotnego stanu uszkodzona tkanka autentycznego istnienia moralnego”.²⁹

Prawdziwa wspólnota „my” jest otwarta na innych, nie ogranicza niczyjej wolności a tym bardziej nie dąży do ujednolicenia jej członków a raczej dostrzega i szanuje inność jednostek zdolnych dążyć wspólnie do jednego celu jakim jest pełnia bycia. „Wspólnota jest możliwa dopiero z chwilą, gdy byty rozpoznają wzajemnie swoją odmienną, gdy rozumieją, że istnieją razem, będąc odmiennymi”.³⁰

²⁵ Por. TENŻE, *Tajemnica bytu*, s. 216–218.

²⁶ TENŻE, *Dziennik metafizyczny*, s. 218.

²⁷ TENŻE, *Pogwałcenie intymności*, s. 104.

²⁸ TENŻE, *Dziennik metafizyczny*, s. 166.

²⁹ TENŻE, *Homo viator*, s. 169–170.

³⁰ TENŻE, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 14.

Tajemnica wezwania otwiera przed człowiekiem drogę prawdziwego bycia, które swój rzeczywisty status odnajduje poza sobą samym w drugim człowieku i w Bogu, którzy w dialogu zawsze stanowią ontologiczne „ty” Komunia „my” jest dopiero załączkiem osobowego rozwoju jednostek dialogicznych. Rozwój ten stopniowo doprowadza do pełni człowieczeństwa na drodze ludzkiej wierności, nadziei i miłości.

4. Konkretny aspekt dotyczący dialogicznego wymiaru egzystencji

Bycie człowieka w świecie Marcel rozważał w wymiarze intersubiektywności, czyli badaniu relacji międzyludzkich. Opierając się o pojęcie dialogu, francuski myśliciel, podjął próbę uchwycenia partycypacji w byciu drugiego człowieka. Ontologiczne uczestnictwo według niego zasadza się na trzech kluczowych aspektach dialogicznego wymiaru egzystencji: wierności, która równocześnie jest darem, nadziei i miłości.³¹

4. 1. Dar i wierność

W rozważaniach na temat ludzkiej egzystencji Marcel zauważa, że istotną kwestią jest wierność.³² O wierności wspomina także, mówiąc o swojej konwersji na katolicyzm.³³ Dlatego też wierność, według francuskiego filozofa, jest ontologicznym spoiwem osób dialogicznych. Wierność bowiem przewycięża nie tylko zdradę, ale również postawę nie rozporządzalności samym sobą. W jakiś sposób wierność nosi na sobie znamię obietnicy, która może być dotrzymana, o ile jednostka bezinteresownie angażuje się w bycie drugiego. „Wszelkie zaangażowanie jest częściowo bezwarunkowe, że w istocie zakłada, iż będziemy abstrahować od pewnych z natury zmiennych elementów sytuacji, której dotyczy to zobowiązanie”.³⁴

³¹ Zob. I. DEC, *Dwie antropologie*, s. 195.

³² Zob. G. MARCEL, *Być i mieć*, s. 174.

³³ Zob. TENŻE, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 192.

³⁴ TENŻE, *Być i mieć*, s. 55–56.

Powstaje jednak pytanie jak się ma aktualny stan emocjonalny podczas składanie obietnicy do próby czasu, kiedy człowiek nie działa już z aktualnym stanem duszy?³⁵ Jeżeli bowiem dotrzymanie przysięgi jest zależne od obecnego stanu emocjonalnego, to (a powiada tak Sartre) można usprawiedliwić każdą zdradę. Gabriel Marcel stwierdza więc, iż podstawą każdej wierności, tej również wobec drugiego człowieka, wiernością jest wierność wobec siebie samego³⁶ i tutaj w żadnym wypadku nie może dojść do zdrady, ponieważ jest to pewnego rodzaju gwarant przyszłych obietnic, które przyjdzie mi złożyć, nawet jeżeli tego drugiego jeszcze dziś nie znam. „Owa pierwotna więź może być tylko tym, co nauczono mnie nazywać wiernością wobec siebie samego. Gdyż, jak powiadają, zdradzam właśnie siebie samego, kiedy sobie nakładam kajdany. Siebie samego: nie moją istotę, lecz moje przyszłe przemiany; nie to, czym jestem dziś, lecz to, czym może będę jutro. Tutaj tajemnica staje się jeszcze bardziej nieprzenikniona. Jakże mógłbym być wierny lub, przeciwnie, nie być wierny temu, którego dziś nie znam, a którego tylko przyszłość objawi? Czy nie daje mi się po prostu do zrozumienia, że dla owego nieznanego muszę pozostać dyspozycyjny, aby pewnego dnia mógł, nie napotykać na opór, zająć miejsce tego, którym jeszcze jestem, lecz którym w owej chwili przestanę być?”³⁷

Wierność wobec samego siebie jest swoistego rodzaju procesem. Nie polega to na przemianach emocjonalnych, lecz na przemianie samego siebie, z dnia na dzień powiem mam stawać się kimś innym, nowym a przez to bardziej wierny samemu sobie, co pozwoli mi wbrew przemianom mentalnościowym i emocjonalnym dotrzymać złożonej drugiemu człowiekowi obietnicy. Co więcej stawianie wymagań wobec samego siebie jest twórcze, ponieważ dążę w ten sposób do doskonalszego zrozumienia własnej egzystencji, przez co staję się tym, kim zawsze miałem być, czyli tym bardziej staję się sobą, a to ułatwia nawiązywanie trwałych relacji z bliźnim. „Im lepiej potrafię zachować więź z sobą samym, tym łatwiej mi przychodzi nawiązać rzeczywisty kontakt z moim bliźnim [...]. I odwrotnie,

³⁵ Zob. TENŻE, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 204–205.

³⁶ Zob. L. PANASIUK, *Od filozofii rozpacz do filozofii nadziei*, s. 19

³⁷ G. MARCEL, *Być i mieć*, s. 72.

im bardziej będę się oddalał od poznania tajemnicy samego siebie, tym bardziej skazywać się będę na to, że z innymi będą mnie łączyć jedynie kłamliwe i śmieszne stosunki, które zawsze pozostaną materiałem zapładniającym wyobraźnię komediopisarza”.³⁸

Wierność jest twórcza, ponieważ zawsze będzie musiała skonfrontować się z przyszłością, dlatego tym większy nosi ona na sobie ciężar.³⁹ Złożona przysięga tworzy ponadto intersubiektywną więź, czyli komunię osób „my”, o której stanowi wierność. Ona zaś jest możliwa o ile występuje równolegle z pełnym, osobowym zaangażowaniem.⁴⁰

Pogłębiając zagadnienie wierności, Gabriel Marcel podejmuje próbę utrwalenia ludzkiej więzi w wymiarze transcendentnym. Obietnice złożone względem drugiego człowieka oprócz osobistego zaangażowania potrzebują ontologicznego umocnienia w zaangażowaniu istoty absolutnej. Mamy tutaj do czynienia z wiernością absolutną, którą możemy nazywać świadectwem, którego wyrazem jest męstwo męczenników.⁴¹ Jeżeli bowiem chcemy mówić o wierności absolutnej względem dwojga osób, to musi na plan pierwszy wyjść Bóg jako gwarant złożonej obietnicy. Marcel powiada, że w chwili kiedy zostaną zdradzeni, moja obietnica nie traci na wartości, ponieważ Bóg występuje tutaj jako Poręczyciel. „Wszyscy znamy związki, w których jeden z małżonków dochowuje wierności drugiemu tylko wskutek poczucia obowiązku, gdzie więc wierność redukuje się do stałości. [...] Trzeba by zadać sobie pytanie, czy w tym przypadku stałość, nawet wówczas gdy żadne uczucie już nie istnieje, nie mogłaby być interpretowana jako wierność głębsza i mająca swe źródło w Bogu”.⁴²

Jeżeli jednak w relacji z Bogiem dokonam zdrady, wina będzie leżeć po mojej stronie, ponieważ jest wynikiem ludzkiej niedoskonałości. Bóg zaś jest doskonały i dlatego nie może zdradzić.⁴³ Według Marcela obietnica jest związana z pojęciem daru, ponieważ

³⁸ TENŻE, *Homo viator*, s. 136.

³⁹ Zob. TENŻE, *Być i mieć*, s. 65.

⁴⁰ Zob. TENŻE, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 210.

⁴¹ Zob. TENŻE, *Być i mieć*, s. 161.

⁴² TENŻE, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 202–203.

⁴³ Zob. tamże, s. 215.

kiedy ktoś składa przysięgę, następuje również obdarowanie tego kogoś tzw. kredytem zaufania, który francuski myśliciel nazywa nadzieją.⁴⁴

4. 2. Nadzieja

Przewycięzając naturalistyczną koncepcję nadziei, która postrzega ją jako konfrontację sił człowieka z zaistniałą, problemową sytuacją oraz pojmowanie nadziei jako wroga prawdziwej rzeczywistości, jak to utrzymywał Heidegger, Marcel prezentuje nadzieję nie jako element problemowy ludzkiej egzystencji, ale jako ontologiczną przeciwwagę dla rozpacz. Człowiek niejednokrotnie w życiu przechodzi przez próby, które posiadają moc zniewolenia.⁴⁵ Nadzieja zaś „stanowi prawdziwą odpowiedź na tę próbę”.⁴⁶ Warto w tym miejscu dodać, że Marcel zniewolenie czy też próbę ujmuje nie tylko jako ograniczenie możliwości, lecz również jako „pewnego przeżycia pełni – może to być zarówno pełnia odczuwania, jak pełnia myśli w ścisłym tego słowa znaczeniu”.⁴⁷ Człowiek jest w naturalny sposób zdolny do przeżywania nadziei: „W istocie rzeczy bowiem dusza zwraca się zawsze ku światłu jeszcze niewidzialnemu, mającemu się dopiero pojawić, w nadziei, że wyrwie ją ono z jej obecnej nocy, nocy oczekiwania, która trwając dłużej, poddałaby tę duszę z konieczności działaniu tego wszystkiego, co niejako organicznie doprowadziłoby ją do rozkładu”.⁴⁸

Nadzieja ponadto nie dotyczy, jakby się mogło zdawać, pojedynczej próby, chwilowego niebezpieczeństwa, lecz dotyczy całej egzystencji człowieka: „Istnieje pewien całkowicie ogólny aspekt egzystencji ludzkiej, w którym wydaje się ona niewolą, i że właśnie wtedy, kiedy egzystencja ta ukazuje się w tym przekroju, jest ona – jeśli tak można powiedzieć – podległa nadziei”.⁴⁹

⁴⁴ Zob. tamże, s. 215–216.

⁴⁵ Zob. M. JĘDRASZEWSKI, *Rola nadziei w tworzeniu się osoby według Gabriela Marcela*, s. 19–20.

⁴⁶ Zob. G. MARCEL, *Homo viator*, s. 30.

⁴⁷ Zob. tamże, s. 31.

⁴⁸ Tamże, s. 32.

⁴⁹ Tamże, s. 32.

Według Gabriela Marcela nadzieja jest przeciwieństwem rozpacz, więcej, jest wzniesieniem duszy ku „niewidzialnemu światu”, które wyzwala z więzów śmiertelnej próby. Francuski myśliciel podkreśla, że nadzieję można niestety utracić. Ten ontologiczny brak będzie on pojmował również jako zatracenie duszy, ponieważ: „Dusza istnieje tylko dzięki nadziei; nadzieja, być może, stanowi sam ten materiał, z którego uczyniona jest dusza”.⁵⁰ „Nadzieja to jakby tworzywo, z którego jest zrobiona dusza”.⁵¹

Zatracając duszę, człowiek jedynie wówczas traci nadzieję. Te dwa aspekty, dokonujące się na poziomie ontologii, istnieją ze sobą nierozłącznie. Marcel bowiem pisze: „Utracić nadzieję w stosunku do jakiejś istoty – czy to nie tyleż samo, co zaprzeczyć jej jako duszy? Utracić nadzieję co do siebie samego, czyż nie znaczy to antycypować własne samobójstwo?”⁵²

Marcel, analizując lęk w pojęciu Heideggera oraz Kierkegaarda, przyznaje, że poczucie nieuchronności może budzić w człowieku swoistego rodzaju niepokój, który zaprzeczając nadziei, zmierza ku rozpacz. „Trwoga ta obejmuje beznadziejność [...], która w stosunku do określonego przedmiotu zmienia się nieuchronnie w rozpacz”.⁵³

Sama rozpacz i wynikająca z niej śmierć, są jednak, według Marcela, niezbędne do zaistnienia nadziei, bez nich nie można by mówić o jej istnieniu: „Wydaje mi się, że warunki umożliwiające nadzieję wiążą się ściśle z warunkiem rozpacz. Śmierć jako odskocznia absolutnej nadziei. Świat, w którym zabrakłoby śmierci, byłby światem, w którym nadzieja istniałaby tylko w stanie larwalnym”.⁵⁴

Odwołując się do kategorii sytuacji granicznych Jaspersa, francuski filozof ukazuje śmierć drugiego człowieka jako próbę, poprzez którą jednostka sama dostrzega nieuchronność przemijania własnego bycia. Okres tej największej próby, jaką jest odejście na zawsze ukochanej osoby, stawia człowieka pomiędzy nadzieją a rozpaczą. Z jednej strony nie może istnieć nadzieja bez rozpacz, ale z drugiej

⁵⁰ TENŻE, *Być i mieć*, s. 115.

⁵¹ TENŻE, *Tajemnica bytu*, s. 369.

⁵² TENŻE, *Być i mieć*, s. 115.

⁵³ Tamże, s. 105.

⁵⁴ Tamże, s. 134.

nie może istnieć nadzieja bez zbawienia, ono jest bowiem ostatecznym celem, do którego zmierza przewyciężenie śmierci i trwogi. Nadzieja ukierunkowuje człowieka na perspektywę wyzwolenia z pęt rozpacz, a według chrześcijańskiej metafizyki właśnie wolność jest ściśle związana ze zbawieniem. „O nadziei można mówić tylko tam, gdzie wchodzi w grę pokusa rozpacz; nadzieja jest aktem, dzięki któremu pokusę tę aktywnie czy zwycięsko zwalczamy, choć zwycięstwu temu może towarzyszyć uczucie wysiłku; chętnie bym nawet powiedział, że uczucie to nie da się pogodzić z nadzieją występującą w czystej formie”.⁵⁵ „Mieć nadzieję to znaczy zawieść rzeczywistości, stwierdzić, że jest w niej jakaś siła zdolna przewyciężyć niebezpieczeństwo; [...]. W tym znaczeniu mówię, że każda nadzieja jest nadzieją zbawienia, i niepodobna mówić o jednej, nie mówiąc o drugiej”.⁵⁶ „W tym znaczeniu nadzieja jest nie tylko protestem, dyktowanym przez miłość, jest rodzajem wezwania, namiętnego odwoływania się do sprzymierzeńca, który także jest miłością. I element nadprzyrodzony, który znajduje się u podstaw nadziei, przejawia się tu równie wyraźnie, jak jej transcendentalny charakter. Dla metafizyki z istoty chrześcijańskiej wolność jest przyporządkowana zbawieniu. Mogę jedynie powtórzyć, że prawzorem nadziei jest nadzieja zbawienia; lecz wydaje się, że zbawienie można znaleźć tylko w kontemplacji”.⁵⁷

Dzięki nadziei, człowiek może podążać ku zbawieniu, czyli stopniowo wyzwalać się spod jarzma rozpacz. Poprzez otwarcie się na transcendencję, przejście od problemu do tajemnicy oraz przewyciężenie „refleksji pierwszej”, człowiek osiąga prawdę bytu i dostrzega podmiotowość drugiego człowieka, który nie jest dla mnie „piekłem”, jak uważał Sartre. Gabriel Marcel stwierdził, że właśnie nie inni, ale brak miłości do drugiego człowieka jest prawdziwym „piekłem”. „Z tego punktu widzenia zasadniczy problem, którego rozwiązania poszukujemy, polegałby na odpowiedzi na pytanie, czy samotność jest ostatnim słowem, czy człowiek jest naprawdę skazany na życie i umieranie w samotności i czy tylko wskutek złudzenia

⁵⁵ TENŻE, *Homo viator*, s. 37.

⁵⁶ TENŻE, *Być i mieć*, s. 106–107.

⁵⁷ Tamże, s. 113–114.

mającego źródło w jego żywotności udaje mu się ukryć przed sobą, że taki jest w rzeczywistości jego los. Nie można rozpocząć procesu nadziei, nie rozpoczynając procesu miłości”.⁵⁸

Rozważając zależność pomiędzy mną, bliźnim a nadzieją należy wspomnieć po pierwsze o cierpliwości⁵⁹ i po drugie o miłości, która wiąże się z wymianą darów. Moim największym darem dla drugiego człowieka jest zaufanie, które z kolei nie może istnieć jako odseparowane od cierpliwości. „Wszystko wskazuje na to, że o nadziei można mówić wyłącznie tam, gdzie istnieje to wzajemna oddziaływanie między tym, kto daje, a tym, kto przyjmuje, ta wzajemna wymiana, która jest oznaką wszelkiego życia duchowego”.⁶⁰ Mogę mieć lub nie mieć nadziei w odniesieniu do osoby, za którą jestem odpowiedzialny; i możemy teraz zapytać, czy stwierdzenie: pokładam w tobie nadzieję nie jest w rzeczywistości najautentyczniejszą postacią stwierdzenia: mam nadzieję”.⁶¹ Widzimy zatem że pojęcie nadziei, według Marcela, jest ściśle związane z przybliżeniem się to tajemnicy ontologicznej poprzez wyjście na zewnątrz, otwarcie się na drugiego człowieka, poprzez podmiotowe traktowanie bliźniego, wyrażone w egzystencjalnej partycypacji”.⁶²

W ten sposób, francuski myśliciel, przeszedł do rozważań o miłości. Nadzieja bowiem jest w myśli Marcela głęboko zakorzeniona w obecności „Ty”, którego obdarzam zaufaniem i pełen cierpliwości zaczynam uczestniczyć w jego byciu. Zaufanie wynikające z nadziei i owa partycypacja bycia przybliży jedną jednostkę ku drugiej, tworząc między nimi więzy zaufania, które, im są ściślejsze, tym bardziej przeradzają się w *αγαπε* – miłość braterską.

4. 3. Miłość

Gabriel Marcel, twierdzi, iż nadzieja oraz miłość są procesami, które zaczynają współbrzmieć i rozwijać się równolegle. Nie może istnieć nadzieja bez miłości, ani miłość bez nadziei, ponieważ w ta-

⁵⁸ TENŻE, *Homo viator*, s. 60.

⁵⁹ Por. tamże, s. 39–41.

⁶⁰ Tamże, s. 51.

⁶¹ Tamże, s. 42.

⁶² Por. A. GIELAROWSKI, *Tajemnica obecności*, s. 223.

jemnicy nadziei człowieka otwiera się na komunie „my”, to znaczy wkracza na drogę miłości i jednocześnie obdarowuje kogoś zaufaniem. Rozpacz więc w świecie zostaje przewyciężona dzięki uciekaniu się do komunijnej nadziei: „Kiedy stwierdziliśmy, że nadzieja jest krańcowym przeciwieństwem pretensjonalności czy wyzywającej postawy, uznaliśmy tym samym, że jest ona z istoty swej cicha i skromna, że jest jak gdyby naznaczona niezatartym piętnem nieśmiałości, wyjąwszy okoliczności, kiedy rozwija się ona w kręgu „my”, czyli w kręgu braterstwa; podtrzymujemy się wzajemnie naszą nadzieją, ale niechętnie ujawnia się ona wobec tych, którzy nie mają w niej udziału, tak jak gdyby była naprawdę tajemnicą – a może jest nią istotnie”.⁶³ „Nadzieja związana jest zawsze z komunią, i to z komunią najbardziej wewnętrzną. [...] Nie można rozpocząć procesu nadziei, nie rozpoczynając procesu miłości”.⁶⁴ „Raz jeszcze podkreślić musimy nierozzerwalny związek łączący nadzieję i *caritas*. Im bardziej egoistyczna jest miłość, tym bardziej należy uważać za niepewne inspirowane przez nią twierdzenia o proroczym charakterze, gdyż doświadczenie może ją całkowicie zdemontować; natomiast im bardziej zbliża się ona do prawdziwej *caritas*, tym bardziej sens tych twierdzeń zmienia swój kierunek i dąży do bezwarunkowości, która jest oznaką obecności. Obecność ta wciela się w to „my”, ze względu na które „pokładam w Tobie nadzieję”, a więc wciela się w komunie, której niezniszczalność stwierdzam”.⁶⁵

Człowiek zmierzający do pełni prawdy czyni swoją egzystencję bardziej autentyczną wówczas, gdy odkrywa obecność drugiego, wchodzi z nim w dialog, pozostaje mu wierny i pokłada w nim nadzieję.⁶⁶ Żadna jednak z tych wartości nie może się ostać bez miłości, która jest spoiwem łączącym wszystkie wartości. Miłość stanowi u Marcela najważniejszy filar wszystkich jego dotychczasowych rozważań.⁶⁷ Analizując pojęcie miłości, według koncepcji francuskiego filozofa, możemy wyróżnić trzy płaszczyzny, na których pre-

⁶³ G. MARCEL, *Homo viator*, s. 52.

⁶⁴ Tamże, s. 60.

⁶⁵ Tamże, s. 69.

⁶⁶ Por. J. KARD. RATZINGER, *Antropologiczne podstawy miłości braterskiej*, s. 104.

⁶⁷ Zob. G. MARCEL, *Tajemnica bytu*, s. 375–376.

zentowana jest miłość, są to: miłość a poznanie, miłość a twórczość oraz miłość a śmierć.⁶⁸

Od najwcześniejszych lat, Marcel dostrzegał pojęcie poznania jako pewnego rodzaju wydawanie osądów, zbliżone do obiektywizującej charakteryzacji. W połączeniu z miłością powoduje ona uprzedmiotowienie drugiej osoby, której się nie uobecnam, lecz charakteryzuję sobie jej obraz, czyli wytwarzam sobie na temat drugiego jakąś ideę. Taka zaś postawa sprawia, że miłość nie jest udzieleniem się drugiej osobie, a traktowaniem jej jak swoją własność.⁶⁹ Podobne rozważania mogliśmy już zauważyć przy cielesności rozumianej na sposób przedmiotowy, gdzie w człowieku przewycięża sfera pożądliva a dialogiczna rzeczywistość pozostaje niejako „nieprzejrzysta”.⁷⁰ Zjawisko to jest właśnie „komunią bez komunii”, jeden bowiem człowiek szuka potwierdzenia swojego „ja” w drugim, ten zaś niejako pozostaje zniewolony poprzez uprzedmiotowienie. Obaj zaś pozostają dla siebie niejako nieobecni. Przedmiotowe traktowanie drugiego człowieka jest przeciwne idei miłości, i na tej płaszczyźnie możemy owe zjawisko nazwać pożądaniem. Marcel pisze: „Przeciwieństwo pomiędzy pożądaniem a miłością stanowi bardzo ważne zobrazowanie przeciwieństwo pomiędzy posiadaniem a bytem. Pożądać to posiadać nie posiadając”.⁷¹

Miłość zatem nie może zostać ujęta w żadnych kategoriach poznawczych, naznaczonych scjentyzycznym lub idealistycznym realizmem. Nie da się miłości ująć z obiektywizacją, która w sposób intelektualistyczny poznaje innego; a przecież z tym zjawiskiem Marcel toczył spór, poczynając od krytyki „wiedzy absolutnej”.⁷² Według Gabriela Marcela dojście do pełni miłości zapewnia nie poznanie, a prawda, „która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (J 1, 9). Poznanie drugiego człowieka, nie może więc odbywać się za pomocą intelektualnych dociekań poznawczych, ale dzięki duchowej sprawności, którą można porównać do pewnego rodzaju

⁶⁸ Por. A. GIELAROWSKI, *Tajemnica obecności*, s. 229.

⁶⁹ Zob. G. MARCEL, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 130.

⁷⁰ Por. W. HUGO, *Nędznicy*, t. III, s. 186

⁷¹ G. MARCEL, *Być i mieć*, s. 222.

⁷² Zob. A. GIELAROSKI, *Tajemnica obecności*, s. 233.

inteligibilności.⁷³ Jeżeli zatem miłość jest związana ze sferą ducha, to jest także swoistego rodzaju metafizyczną tajemnicą a tym samym pozwala rozpoznawać w świecie rzeczywistość, którą jest nieweryfikowalna. Nie poznaję prawdziwie poprzez naukowe i logiczne dociekania, ale przez ontologiczną partycypację, której więzią jest miłość. Dwa odrębne byty ubogacają siebie nawzajem poprzez wzajemne oddanie i szacunek dla indywidualności bliźniego, miłość bowiem to wejście w relację międzypodmiotową.⁷⁴ Takie spotkanie warunkuje twórczy rozwój podmiotów.

Według Marcela do istoty miłości należy wzajemne poszanowanie wolności,⁷⁵ albowiem wolność różnicuje podmioty i poprzez swoją twórczość uczy prawdziwej miłości. „Traktując innego jako „ty” traktuję go, ujmuję go jako wolność; ujmuje go jako wolność, gdyż jest on również wolnością, a nie tylko naturą. Co więcej, dopomagam mu w jakimś sensie w wyzwoleniu, współpracuję z jego wolnością – zdanie, które wydaje się krańcowo paradoksalne i sprzeczne, lecz którego prawdę miłość nieustannie potwierdza”.⁷⁶

Wyzwalająca moc miłości ubogaca moje jestestwo i sprawię że podążam do pełni bycia, poprzez nieustanne odrestaurowywanie mojej osoby. „Miłość jest tylko tam, gdzie jest absolutna odnowa, a nawet odrodzenie. Miłość to życie, które się nie pośrodkuje, którego ośrodek się przesuwa”.⁷⁷

Duchowe odnowienie zatem polega na dialogicznym wymiarze tajemnicy miłości, która wyzwala i otwiera mnie na drugiego człowieka, dzięki czemu mogę niejako „wyjść” po za samego siebie i mniej koncentrować się na samym sobie.⁷⁸ Tak oto od diady „ja” – „ty” przechodzimy do pojęcia „my”, którego warunkiem zaistnienia jest właśnie wzajemna miłość; ośrodkiem staje się drugi człowiek, który mnie samemu ukazuje moją własną egzystencję. „Skoro należę do ciebie, jak ty należysz do mnie, nie mogę chcieć zrobić z tobą nic in-

⁷³ Zob. tamże, s. 234.

⁷⁴ Zob. G. MARCEL, *Tajemnica bytu*, s. 157–158.

⁷⁵ POR. J. KARD. RATZINGER, *Kościół jako sakrament zbawienia*, s. 231.

⁷⁶ G. MARCEL, *Być i mieć*, s. 154 – 155.

⁷⁷ TENŻE, *Dziennik metafizyczny*, s. 178.

⁷⁸ Zob. I. DEC, *Dlaczego miłość?*, s. 54.

nego, jak tylko to, co sam zechcesz; [...] skoro przestaję należeć do siebie, nie jest już dosłownie prawdą powiedzenie, że ty należysz do mnie; oboje przekraczamy siebie samych w łonie naszej miłości”.⁷⁹

Istnieje jednak niebezpieczeństwo odwrócenia relacji „my” na powrót w anty-dialogiczną triadę. Dzieje się tak, gdy będziemy chcieli uprzedmiotowić innego i ująć go w ramy obiektywizującej charakteryzacji, co może się bardzo łatwo przytrafić w chwili śmierci ukochanej osoby. Marcel przyznaje rację Heideggerowi, gdy ten zauważa, że śmierć jest immanentna wobec życia, jest od niego nieodłączna i bardziej niż cokolwiek innego z nim złączona. Marcel pisze mianowicie, że: „Jeżeli śmierć w pewnej mierze należy do życia to można by powiedzieć, że odwraca przy tym od nas swoją twarz”.⁸⁰

Francuski myśliciel zauważa, że z jednej strony bez śmierci ludzkie życie byłoby tylko „kukielkowatym przedstawieniem”,⁸¹ z drugiej jednak miłość w sposób konieczny „domaga się wieczności swego przedmiotu.”⁸² Śmierć wkracza pomiędzy wzajemną miłość i zrywa dialogiczną relację między podmiotową. „Śmierć jest w pewnym znaczeniu triumfem, najradykałniejszym wyrazem rozłąki, jaka dokonać się może w przestrzeni. Zmarły to ktoś, kto nie jest już nawet gdzie indziej – jest kimś, kogo już nie ma nigdzie”.⁸³

Śmierć zrywa wszelkie więzi, a w pamięci, jak stwierdza Marcel, pozostaje swego rodzaju „fotografia” danej osoby.⁸⁴ Francuski filozof stwierdza jednak, że rozpamiętywanie przeżytych chwil z osobą ukochaną – zmarłą, oraz sprowadzanie jej nieobecności, do nieobecności fizycznej to w gruncie rzeczy nic innego jak brak wierności wobec prawdziwej miłości do zmarłej osoby a raczej miłość własna. Podobnie jak wówczas, gdy w drugim człowieku szukam potwierdzenia mojego „ego”.⁸⁵ Jeżeli człowiek poprzestanie jedynie na fizycznej nieobecności ukochanej osoby bądź poprzestanie na wspo-

⁷⁹ G. MARCEL, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 131.

⁸⁰ TENŻE, *Tajemnica bytu*, s. 355.

⁸¹ Tamże, s. 355.

⁸² TENŻE, *Dziennik metafizyczny*, s. 123.

⁸³ TENŻE, *Być i mieć*, s. 42.

⁸⁴ Zob. tamże, s. 42.

⁸⁵ Zob. A. GIELAROWSKI, *Tajemnica obecności*, s. 248.

minaniu przeszłości, zmarła osoba popadnie w całkowity niebyt, ponieważ: „Zagadnienie polega na tym, czy takie zniszczenie może dotyczyć tego, dzięki czemu ów byt jest rzeczywiście bytem. Na tej właśnie tajemniczej jakości skupia się moja miłość”.⁸⁶

Jeżeli zatem zachodzą dwa wspomniane warunki i dawny ludzki podmiot popada w niebyt, to znaczy, że człowiek powrócił z dialogicznego wymiaru egzystencji na poziom refleksji pierwszej, prowadzącą na powrót „ty” do poziomemu „on”. Jednakże prawdziwa miłość prowadząca do pełni dialogicznego współbycia jest transcendentna, a przekraczając świat immanentny, zakłada obietnicę wieczności. Wiara natomiast w spełnienie się owej obietnicy odnosi nas do zagadnienia nadziei, której muszę być wierny, ufając, że pomimo śmierci, przysięga nieśmiertelności zostanie dotrzymana. „Proroczą pewnością, o której powyżej powiedziałem można by dosyć dokładnie wyrazić w następujący sposób: niezależnie od jakichkolwiek zachodzących przed moimi oczyma zmian, ty i ja pozostaniemy razem; mające charakter nieszczęśliwego wypadku zdarzenie, które się przytrafiło, nie może unieważnić zawartej w naszej miłości obietnicy wieczności”.⁸⁷

Śmierć, według Gabriela Marcela, nie ma ostatecznego słowa, ono bowiem należy do miłości, gdyż: „Jeśli śmierć jest ostateczną rzeczywistością, to [...] rzeczywistość zostaje jak gdyby ugodzona w samo serce.”⁸⁸

O ile bowiem niszczy ciało, konkretny przedmiot, to jednak pozostaje nieśmiertelność i niezniszczalność dialogicznego wymiaru koegzystencji dwóch podmiotów.⁸⁹ Śmierć zatem w myśli Marcela jest kolejnym krokiem ku pełni ludzkiego bycia. Z jednej strony człowiek doświadczający straty ukochanej osoby może zawrócić z dialogicznej ścieżki prawdy i miłości popadając pod zniewolenie tzw. refleksji pierwszej lub też przekroczyć kolejny próg, przezwyciężając „śmiercionośne retrospekcje” i pozostać wierny miłości, która zakłada obietnicę nieśmiertelności dialogicznej relacji między „ja” oraz „ty”

⁸⁶ G. MARCEL, *Tajemnica bytu*, s. 361.

⁸⁷ Tamże, s. 362.

⁸⁸ TENŻE, *Homo viator*, s. 156.

⁸⁹ Zob. TENŻE, *Tajemnica bytu*, s. 362.

5. Bóg jako „Ty” Absolutne

Gabriel Marcel, jak żaden inny filozof jest bardzo śmiały w swoich metafizycznych rozważaniach dotyczących transcendencji. Co więcej niejednokrotnie utożsamia ją z Bogiem, wzniesienie myśli ku transcendencji jest dla chrześcijańskiego Sokratyka swoistym wyrazem wiary.⁹⁰ Co więcej, aby lepiej wyrazić pojęcie wiary – transcendencji, Marcel ponownie ukazuje nadzieję jako tę, która wyraża ufność w zbawienie: „Być może rozważania nad nadzieją pozwalają nam uchwycić najbardziej bezpośrednie znaczenie słowa „transcendencja”, gdyż nadzieja jest porywem, jest skokiem”.⁹¹

Niemniej francuski filozof nie utożsamia wiary z pojęciami czysto filozoficznymi, zwłaszcza z tymi, które uformowały się na płaszczyźnie idealizmu i kartezjanizmu. Jeżeli bowiem kartezjańskie *cogito* poddaje wszystko w wątplenie, to wiara nie może opierać się na czystej abstrakcyjnej i formalnej refleksji. Wówczas bowiem wiara popadnie w uprzedmiotowienie i obiektywizację. Jej podmiot więc musi być konkretny.⁹² Albowiem akt wiary jest pełną afirmacją, w której stykają się wolność człowieka i wolność Boga, dzięki czemu stworzenie wchodzi w dialog ze swoim Stwórcą. Ta afirmacja jest nieweryfikowalna, a jednak poprzez transcendentną partycypację powoduje, że człowiek wchodzi w najwyższy wymiar tajemnicy ontologicznej. „Pomiędzy Bogiem a mną zachodzi stosunek jednej wolności do drugiej wolności. [...] Sam ten stosunek zawiera się w akcie wiary – tytułem afirmacji. Inaczej mówiąc, między Bogiem a mną musi zachodzić tego typu stosunek, jaki miłość zaprowadza między kochankami”.⁹³

Dialog Bosko-ludzki sprawia, że wolność Boga przenika wolność człowieka i zespaja je w jedno. Miejscem, w którym dokonuje się umacnianie więzi z „Ty” Absolutnym to oczywiście modlitwa. „Chętnie wyraziłbym się w sposób dogmatyczny, że wszelki stosunek między bytami jest osobowy i że stosunek między Bogiem

⁹⁰ Zob. tamże, s. 233.

⁹¹ Tenże, *Być i mieć*, s. 113.

⁹² Zob. TENŻE, *Dziennik metafizyczny*, s. 49–50.

⁹³ Tamże, s. 64.

a mną jest niczym, jeśli nie jest stosunkiem jestestwa do jestestwa lub w ostateczności jestestwa do siebie samego. Dla wyrażenia tej kwestii przychodzi mi do głowy nieco dziwne sformułowanie, że o ile *on* może być przeistoczeniem jakiegoś empirycznego *ty*, to Bóg jest takim absolutnym *ty*, którego przeistoczeniem nie może nigdy być *on* – oto sens modlitwy”.⁹⁴

Doświadczenie „Ty” Absolutnego w żaden sposób nie podlega uprzedmiotowieniu czy obiektywizacji, ponieważ sedno owej diady leży w sferze aktu wiary. Dzięki modlitwie wchodzę w relację dialogiczną z Bogiem, w absolutną obecność. „Tylko z perspektywy wiary, będącej jednocześnie perspektywą wolności, to coś nie dającego się zidentyfikować doświadczamy albo pojmujemy jako absolutne *ty*”.⁹⁵ „Tam jednak, gdzie „Ty” jest czymś absolutnym, to znaczy tam, gdzie z istoty swej wymyka się wszelkiemu obiektywnemu ujęciu, gdzie jest, nie powiem dostępne, lecz obecne tylko dla wezwania, czyli dla modlitwy, tam problem przedstawia się odmiennie”.⁹⁶

Bóg zatem jest absolutną i konkretną obecnością, której domaga się wiara, i której nie może sprostać kartezjańska maksyma *Cogito ergo sum*. Jednakże w świecie mogą występować jednostki, które są w pewien sposób hermetyczne wobec Boga. Brak otwartości na absolutną obecność oznacza nie tylko stratę uchwycenia najpełniejszego wymiaru egzystencji z „Ty” Absolutnym, ale również sprowadza Boga do niepotrzebnego przedmiotu. „Wydaje mi się, że wszechobecność może być rozumiana tylko poprzez byt umieszczony w pewnej sytuacji duchowej. Tutaj znowu zbliżamy się do metafizyki „twojego ja” i pojęcia niedyspozycyjności. Im bardziej jestem niedyspozycyjny, tym bardziej widzę Boga jako kogoś, kto... To wręcz zaprzeczenie wszechobecności”.⁹⁷

Człowiek wchodząc w obecność Boga, staje się jego świadkiem dzięki absolutnemu doświadczeniu transcendentalnego dialogu. Kiedy jednostka wkracza w ów dialog, nawraca się. Jest to konieczne, ponieważ inaczej nie może zostać świadkiem. „Nawrócenie jest ak-

⁹⁴ Tamże, s. 128.

⁹⁵ TENŻE, *Tajemnica bytu*, s. 339.

⁹⁶ TENŻE, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 52.

⁹⁷ TENŻE, *Być i mieć*, s. 117.

tem, poprzez który człowiek zostaje powołany, aby stać się świadkiem. Zakłada to jednak, że naprawdę zdarzy się coś, w czym będzie trzeba dostrzec działanie żywego Boga albo wyraźne wołanie, na które będzie trzeba odpowiedzieć. Znajdujemy się więc dokładnie w punkcie połączenia wolności i łaski i widzimy, że nie można o nich wcale myśleć oddzielnie”.⁹⁸

Człowiek występujący w roli świadka musi pozostać stale otwarty na transcendencję, a tym samym w akcie wiary udzielać nieustannej poręki ufności, to jest kredytu wiary.⁹⁹ Albowiem wiara jest „nieustannym poświadczeniem”, któremu należy pozostać wiernym. „Bliska łączność wiary z poświadczeniem ukazuje się w pełni przez wprowadzenie pośredniczącego pojęcia – wierności. Nie ma wiary bez wierności. Wiara sama przez się nie jest odruchem duszy, uniesieniem, zachwytem. Wiara jest bezustannym poświadczeniem”.¹⁰⁰

Według Gabriela Marcela szczególnym świadectwem, jest świadectwo męczenników, którzy w sposób najbardziej pełny dochowali wierności ontologicznej tajemnicy wyrażonej w „Ty” Absolutnym. Wierzący zaś mogą dzięki świadectwu ich krwi wchodzić głębiej w duchową wspólnotę „my”, poprzez oddziaływanie przykładu życia świętych męczenników: „Świadectwo męczennika nadal oddziałuje po odejściu na zawsze kogoś, kto je założył, a wobec tego takie odejście nie jest całkowite pod warunkiem, że coś pozostaje: ustna tradycja, jakiś zapis, coś, co nie jest i nie może być ponadczasowe, ale trwa i przypuszczalnie zostanie ponownie przywołane po owym odejściu”.¹⁰¹

Dzięki przykładowi męczenników zachodzi sposobność wejścia z większym zaangażowaniem w dialog z Bogiem, pomocą zaś ku temu jest nieustanne oczyszczanie osobistej wiary, ustawiczne nawracanie się przez całe życie. Pełne zjednoczenie z „Ty” Absolutnym nie otwiera mnie na Boga w rozumieniu czysto filozoficznym, lecz na Boga osobowego, z którym rozmawia się na modlitwie. Szczyt ontologicznej komunii ze Stwórcą nie jest tylko relacją „ja” z „ty”, ale otwiera na ludzką wspólnotę i tak dzięki dialogowi z Absolutem

⁹⁸ TENŻE, *Tajemnica bytu*, s. 345.

⁹⁹ Zob. tamże, s. 347.

¹⁰⁰ TENŻE, *Być i mieć*, s. 310.

¹⁰¹ TENŻE, *Tajemnica bytu*, s. 342.

można wyraźniej partycypować w misterium komunii rodziny ludzkiej.¹⁰² Wtedy należy mówić o modlitwie, dzięki której nie tylko zachodzi komunikacja się z Bogiem, ale również modlitwa za bliźnich: „Modlić się za kogoś to wierzyć w możliwą skuteczność tej modlitwy, a nawet, jak mi się zdaje, to być przekonanym, że modlitwa ta nie jest daremna, nawet jeśli nie da materialnych skutków. [...] Wydaje się rzeczą jasną, że istnieje pewien typ modlitwy za siebie, który jest uprawniony, oraz pewien typ modlitwy za innych, który nim nie jest. [...] W sumie mamy prawo modlić się jedynie za *ty*, tym samym pojawia się nowy stosunek trójstronny, który w rzeczywistości kryje w sobie dwustronność: w gruncie rzeczy modlę się do Boga za nas. Innymi słowy, mogę modlić się za kogoś innego, tylko wtedy, kiedy pomiędzy nim a mną istnieje owa wspólnota duchowa, której zasadniczy charakter starałem się już wyrazić”.¹⁰³

Modlitwa nie za siebie samego jest w pewien sposób trochę egoistyczna, lecz za drugiego człowieka to szczyt duchowego wymiaru dialogicznej egzystencji. Jeżeli bowiem jednostka może modlić się za tego, z którym partycypuje to znaczy, że łączy go z nim szczególna więź. Modlitwa wznoszona do Boga za kogoś zawsze prowadzi ku wspólnotcie ontologicznej. „Nawet jeżeli modlę się sam w swoim pokoju można i niewątpliwie należy utrzymywać, że poprzez tę modlitwę, albo w tej modlitwie, łączę się ze wspólnotą, która nie należy wyłącznie, a nawet przede wszystkim do widzialnego świata”.¹⁰⁴

Poprzez modlitwę człowiek wchodzi w dialog z Bogiem. Przenikają się wówczas w nim dwie wole: boska i ludzka. Modlitwa najpełniej wyraża wezwanie, którego Bóg nie może odrzucić. Jednocześnie zaś wymaga od człowieka aktu wiary i tzw. „kredytu zaufania” względem Boga. Wejście w osobową wspólnotę z Bogiem doprowadza mnie do ontologicznej tajemnicy, w której Stwórca występuje jako „Ty” Absolutne. Modlitwa otwiera także na drugiego człowieka, ponieważ można modlić się za niego, a postępując w ten sposób jednostka najpełniej wkracza w ontyczną komunie „my”, której jak widzimy gwarantem jest Bóg.

¹⁰² POŁ. M. RATAJCZAK, *Otwarcie się na „Ty” absolutne*, s. 160.

¹⁰³ G. MARCEL, *Dziennik metafizyczny*, s. 180.

¹⁰⁴ TENŻE, *Tajemnica bytu*, s. 313.

Zakończenie

Dialogiczny wymiar egzystencji to przejście od ludzkiej nieobecności i „komunii bez komunii” do podmiotowej partycypacji w je-stestwie drugiego człowieka. Koegzystencja bowiem domaga się przewyżczenia charakteryzującej obiektywizacji na rzecz pełni wymiaru dialogicznego w misterium komunii „ja – ty”. Wejście na drogę ontologicznego dialogu gwarantuje jednostce otwartość na odrębność i indywidualność innego, przez co prowadzi do pełnego wymiaru egzystencjalnej partycypacji wyrażonej we wspólnocie „my”. Utrzymanie owej komunii zapewnia odczytywanie otwartości jednego na drugiego jako daru, któremu należy zachować wierność. Wierność zaś zapewnia nadzieja, że zostanie dotrzymana właśnie obietnica wierności, której szczytem jest miłość. W miłości bowiem mogę wznosić ręce w modlitewnym błaganiu do Boga za bliźniego. Bóg bowiem jest Absolutnym „Ty”, który pozwala mi lepiej zrozumieć zarówno je-stestwo jednostki, jak i egzystencję drugiego człowieka. Podczas modlitwy można modlić się nie tylko za siebie samego, lecz także za bliźniego. Taka zaś modlitwa prowadzi ku wspólnocie ontologicznej, której fundamentem jest sam Bóg, szczyt dialogicznego wymiaru egzystencji.

STRESZCZENIE

Artykuł skupia się na tym, co stanowi sedno filozofii francuskiego myśliciela – na dialogicznym wymiarze egzystencji człowieka. Dialog z drugim, otwarcie się na innego, podmiotowe traktowanie bliźniego i poszanowanie jego godności oraz odrębności jest, według Marcela, kluczem do zrozumienia ludzkiej egzystencji. Człowiek odkrywa prawdę o sobie i świecie dzięki drugiemu człowiekowi, który nigdy nie może być ujęty przedmiotowo, lecz zawsze osobowo – jako „Ty”, które prowadzi mnie stopniowo ku Bogu będącym „Ty” absolutnym.

SUMMARY

The article focuses on what lies at the heart of the philosophy of the French philosopher Gabriel Marcel, that is, on the dialogical dimension of human existence. Dialogue with another person, openness to others, subjective treatment of one's neighbours and respect for their dignity and individuality is, according to Marcel, the key to understanding human existence. A man discovers the truth about him-

self and the world through another man who may never be treated objectively, but always as a person – as “you” who leads us gradually to God being the absolute “you”