

Edmund Kowalski CSsR¹
Rzym

Etyka spotkania Personalizm egzystencjalny G. Marcela: od wymogu ontologicznego do imperatywu etycznego

Paul Ricoeur (1913-2005), w opublikowanych rozmowach z Gabrielem Honoriuszem Marcelem (1889-1973) na temat „etica dell’alterità” (marzec 1967), stwierdza jednoznacznie „bezużyteczność poszukiwania u Marcela pewnego systemu moralnego lub określonej pozycji w odniesieniu do perspektyw Heideggera – ontologii bez etyki – lub Levinas’a – etyki bez ontologii”. Jednocześnie jednak podkreśla niepowtarzalny sposób filozofowania Marcela, który przekształca się w „nieustanne przybliżanie się” do fenomenologiczno analizowanych rzeczywistości oraz w wartość „konkretnej uniwersalności” obecnej w różnorodnych doświadczeniach, tak często pomijanych w filozofii moralności². W celu właściwego zrozumienia fundamentalnej relacji, jaka zachodzi między ontologią i etyką w filozoficznym dyskursie Marcela, wskazanej wyżej przez Ricoeur’a, należy omówić filozoficzno-antropologiczną analizę G. Marcela zarówno na poziomie ontologicznym, jak i etycznym (*Etre et Avoir*, *L’homme problematique*, *Homo Viator*, *Le Mystère de l’Etre*). Relacja między etyką i ontologią została wyakcentowana przez Marcela przede wszystkim w *Entre éthique et ontologie: la disponibilité*³. Analiza filozoficzna, antropologiczna i etyczna G. H. Marcela opiera się przede wszystkim o dialektykę istnienia i posiadania (być-mieć), problemu i tajemnicy (problem-misterium), która otwiera i roztacza przed człowiekiem, żyjącym w konkretnej sytuacji egzysten-

¹ Edmund Kowalski – o. prof. dr, profesor nadzwyczajny w Istituto Superiore di Teologia Morale Accademia Alfonsiana, e-mail: ekowalski@libero.it.

² P. Ricoeur, G. Marcel, *Per un’etica dell’alterità. Sei colloqui* [red.] Franco Riva, Edizioni Lavoro, Roma 1998, s. 133. (*Je n’ai jamais pensé à écrire une éthique* – mówi G. Marcel w wywiadzie z Pierre Boutang – *pour cette simple raison que je me suis toujours senti éloigné du formalisme*, [w:] P. Boutang, *Gabriel Marcel*, J. M. Place, Paris 1977, s. 93).

³ G. Marcel, *Entre éthique et ontologie: la disponibilité*, [w:] Aa. Vv., *Gabriel Marcel* (Colloque organisé par la Bibliothèque National et l’association «Présence de Gabriel Marcel», 28-30 septembre 1988), Bibliothèque National, Paris 1989, s. 157-165.

cialnej, szeroki horyzont ontologiczny⁴. Poprzez pryzmat relacji między etyką i ontologią francuski myśliciel analizuje podstawowe zagadnienia filozoficzno-antropologiczne, takie jak egzystencja ludzka, podmiotowość i interpersonalność⁵. Bycie i działanie, ontologia i etyka – według Mauro Cozzoli – znajdują się u Marcela w intymnej i solidarnej współzależności: „wymóg ontologiczny jest imperatywem etycznym”⁶. W niniejszym artykule, w syntetycznym skrócie, chciałbym: (1) przedstawić kontekst i sposób filozofowania G. H. Marcela, następnie (2) przeanalizować wymiar ontologiczny bycia człowiekiem-osobą i (3) wymiar etyczny bycia i działania osoby, a na końcu, (4) wskazać niektóre implikacje antropologiczno-etyczne w zakresie bioetyki⁷.

1. Filozofia myśli myślącej i ludzkiej egzystencji G. H. Marcela

Dzieło G. Marcela zrodziło się z krytycznej i polemicznej reakcji na przedmiotowy racjonalizm, który charakteryzuje większość antymetafizycznych kierunków nowoczesnej myśli filozoficznej, w szczególności na racjonalizm typu kartezjańskiego, kantowskiego, idealizm i panlogizm Hegla oraz oczywiście pozytywizm, a także scjentyzm i naturalizm⁸. Jak dobrze wiemy, Marcel nigdy nie chciał zbudować „systematycznej metafizyki”, tak jak to uczynił Kant, Schelling czy Hegel. Pozwolił jednak, aby „jego filozofię” określano mianem „neo-sokratyzmu”⁹, ewentualnie sokratyzmu chrześcijańskiego, ale on sam rozpoznaje się tylko jako „myśliciel egzystencjalny”¹⁰, odrzucając jednocześnie

⁴ Por. M. Lancellotti, *Marcel. Antinomie e metafisica*, Edizioni Studium, Roma 2003.

⁵ P. Ricoeur e G. Marcel, *Per un'etica dell'alterità. Sei colloqui*, s. 139-148.

⁶ M. Cozzoli, *L'uomo in cammino verso... L'attesa e la speranza in Gabriel Marcel*, Abete, Roma 1979, s. 267.

⁷ Por. E. Kowalski, CSsR, *Quale uomo e quale etica per la bioetica? Una proposta di umanizzazione della riflessione bioetica*, „Studia Moralia” 39 (2001), s. 175-195; tenże, *L'uomo pastore dell'essere e l'etica dell'incontro. Dall'esigenza ontologica all'imperativo etico nella filosofia dell'uomo in cammino di Gabriel Marcel*, „Studia Moralia” 40 (2002) 1, s. 143-169; tenże, *L'uomo: problema o mistero per la bioetica? Approccio contemplativo all'uomo nella filosofia dell'invocazione di Gabriel Marcel*, „Studia Moralia” 40 (2002) z. 2, s. 467-509.

⁸ G. Marcel, *Etre et Avoir*, Aubier, Paris 1935, s. 319 [EA]; tenże, *En Chemin, vers quel Eveil?*, Gallimard, Paris 1971, s. 81 [ECE].

⁹ G. Marcel, *L'uomo problematico*, Borla, Torino 1964, s. 58 [UP]; tenże, *Présence et immortalité*, Flammarion, Paris 1959, s. 184; tenże, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Aubier, Paris 1964, s. 217 [DH]; R. Davignon, *Le mal chez Gabriel Marcel. Comment affronter la souffrance et la mort?*, Cerf-Bellarmin, Paris-Montréal 1985, s. 161-164; D. Composta, *Intersoggettività e morale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, s. 65.

¹⁰ ECE, s. 97.

etykietkę „egzystencjalista”¹¹. W polskiej literaturze spotykamy konsekwentne określanie go jako chrześcijańskiego egzystencjalisty¹². Marcel, jako „filozof egzystencjalny” – według Dario Composty – nie uległ wpływom Kierkegaarda, Jaspersa, Heideggera, a tym bardziej J. P. Sartre’a czy M. Merleau Ponty’ego, do których nie chciał być podobny nawet poprzez mniej lub bardziej ukrytą polemikę, co więcej, od których chciałby utrzymać dystans, w sposób świadomy i odważny, ze względu na ich ateistyczne myślenie¹³.

W kontekście badań filozoficznych – według Marcela – nie posiada się koncepcji wstępnej w formie przygotowanego uprzednio schematu, odpowiednika uprzednio opracowanego projektu (pojęcia) technicznego, charakterystycznego dla filozofii abstrakcyjnej, systematycznej i statycznej. W badaniach filozoficznych Marcela, rzeczywiście, nie istnieją ani „uprzedzenia” czy wstępne założenia społeczne, polityczne, etyczne lub religijne, ani gotowe już tzw. „wyniki ogólne” a „filozof często idzie na chybił trafił”¹⁴. Jego poszukiwania i badania filozoficzne stanowią przede wszystkim przejście od „sytuacji przykrego dyskomfortu do sytuacji przyjemnego odprężenia”, od sytuacji „stawiania pytania” do sytuacji „szukania odpowiedzi”. Ten wymiar nieustannych poszukiwań – zwany filozofią konkretną, „filozofią myśli myślącej” lub filozofią ludzkiej egzystencji – należy jednak uznać za pierwotny i bezpośrednio doświadczalny fakt, tzn. za „coś w czym ja jestem i w czym ja osobiście biorę udział” (ja jestem w konkretnej sytuacji egzystencjalnej, ja przeżywam tę konkretną sytuację), a następnie należy przede wszystkim zwrócić uwagę, analizować i inter-

¹¹ G. Marcel, *Le Mystère de l’Etre*, Vol. I *Réflexion et Mystère*, Vol. II *Foi et réalité*, Aubier, Paris 1951, s. 5 [MEI][MEII]; tenże, *L’Homme Problématique*, Aubier, Paris 1955, s. 72 [HP]; DH, s. 10; ECE, s. 228, 230; por. M. Cozzoli, *L’uomo in cammino verso*, s. 17; UP, s. 58.

¹² Por. I. Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Papiieski Wydział Teologiczny, Wrocław 1995; tenże, *Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, Papiieski Wydział Teologiczny, Wrocław 1996; S. Kowalczyk, *Marcel: Człowiek we wspólnocie miłości i wiary*, [w:] tenże, *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Michalineum, Warszawa 1990, s. 356-376; K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, WN PAT, Kraków 1993; tenże, *Gabriel Marcel i perspektywy filozofii religii*, [w:] tenże, *Bóg fenomenologów*, Biblos, Tarnów 2000, s. 167-189; tenże, *Filozofia transcendencji Gabriela Marcela*, tamże, s. 125-166; J. Tischner, *Gabriel Marcel*, [w:] tenże, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 2000, s. 154-165; J. Warzeszak, *Gabriela Marcela egzystencjalistyczny sposób podejścia do istnienia Boga*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XXII (2009) z. 1, s. 73-102.

¹³ D. Composta, *Intersoggettività e morale*, s. 67; por. G. Marcel, *Remarques sur l’irreligion contemporaine*, [w:] EA, s. 259-297.

¹⁴ G. Marcel, *Il mistero dell’essere*, Borla, Roma 1987, s. 18-20 [ME]; tenże, *Essai de philosophie concrète*, Gallimard, Paris 1940, s. 21-61, 92-126; M. M. Davy, *Un philosophe itinérant. Gabriel Marcel*, Flammarion, Paris 1959.

pretować to „ja”, to „ja sam”¹⁵. Konkretna sytuacja egzystencjalna nie dotyka „ja” tylko z zewnątrz, ale kwalifikuje go wewnątrznie. Inaczej mówiąc, w tej konkretnej sytuacji w której ja sam jestem zaangażowany, opozycja pomiędzy wewnętrznym i zewnętrznym traci swoje znaczenie. „Ja” nie może nigdy być uznane za coś, za przedmiot analizowany w ramach pewnego systemu. „Ja istnieję”, „ja żyję” stanowi czysty i bezpośredni wymiar poznawalności (doświadczenie, poznanie intelektualne). Jeżeli „ja istnieję” stanowi egzystencjalną i intelektualną pewność, to tylko pod warunkiem, że jest ono spostrzegane w jego nierozłącznej jedności¹⁶. „Ja istnieję-żyję” nie tylko stanowi fundament, ale równocześnie poprzedza i przekracza „ja myślę” (kartezyjańskie *cogito*), stąd nie *cogito ergo sum*, lecz *sum ergo cogito*. Innymi słowy, „ja istnieję” wypełnia i całkowicie wyczerpuje bycie człowiekiem-osobą, jako osobowe „ja”, co oznacza, że „ja” jest zawsze „ja istniejącym” i „ja osobowym”, nawet jeśli „nie jest jeszcze” lub „już nie jest” „ja myślącym” (mówimy w tym przypadku o embrionach ludzkich czy osobach w stanie wegetatywnym).

„Ja istnieję”, dla G. Marcela, wskazuje na jeszcze inny, podstawowy fakt, a mianowicie, że ja nie istnieję tylko dla siebie samego, lecz – jako istniejący-żyjący – objawiam się, manifestuję się innym. Prefiks „e” we francuskim czasowniku „exister” (łac. *esse*, wł. *essere*, *esistere*; pol. egzystować, egzystencja) w rzeczywistości oznacza: poznaj mnie, daj mi poznać się lub rozpoznać, zarówno przez innych, jak i przez siebie samego (słynne delfickie: γνῶθι σεαυτόν – poznaj samego siebie). Innymi słowy, Marcel chciałby odpowiedzieć na podstawowe pytanie: „Kim jestem?” Niniejsza problematyka wskazuje kierunek jego filozoficzno-antropologicznych poszukiwań a jednocześnie stanowi początek jego swoistej ontologii (egzystencjalnej).

2. Tajemnica bytu – wymiar ontologiczny istoty ludzkiej

Mówiąc o znaczeniu i charakterze prowadzonych przez siebie badań, chodzi przede wszystkim – wyjaśnia Marcel – o potrzebę czy raczej „wymóg transcencji”¹⁷. „Transcendować”, w tym przypadku, nie oznacza zwykłego przekraczania limitu, granicy czy ograniczenia przestrzennego lub czasowego. Odwołując się do tradycyjnej antytezy immanentno-transcendentnej, Marcel proponuje inne, swoje rozróżnienie pomiędzy „przekraczaniem poziomym” i „przekracza-

¹⁵ Por. S. Labate, *Intimità e trascendenza. La questione dell'io a partire da Gabriel Marcel*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2007; I. Poma, *Gabriel Marcel. La soglia invisibile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2008.

¹⁶ ME, s. 89-90.

¹⁷ ME, s. 41.

niem pionowym”, jako swoistej metody fenomenologicznej „wchodzenia, schodzenia i ponownego wchodzenia”: od życia do myśli (refleksja pierwszego stopnia), od myśli do życia (refleksja drugiego stopnia, refleksja odzyskująca), w celu odzyskania rzeczywistości i sensu istnienia oraz wyjaśnienia dokładnych relacji między życiem (bycie-istnienie) i doświadczeniem (poznanie, uczestnictwo)¹⁸. „Wymóg transcendencji” stanowi głównie „brak satysfakcji” i jest istotnie doświadczany jako niezadowolenie¹⁹. „Niezadowolenie” posiada dwójaki dynamizm, z jednej strony, jest zdeterminowane brakiem czegoś (pewna wartość), która faktycznie znajduje się na zewnątrz, poza „ja” („doświadczenie transcendencji”), z drugiej strony, „ja” może przyswoić tę zewnętrzną wartość i w konsekwencji uczynić z niej swoją, „moją” wartością („doświadczenie immanentności”).

Dynamika niezadowolenia zapewnia „ja” swobodę ruchu (kreatywność, twórczość, rozwój), którego potrzebuje: „transcendentne jest immanentnym w doświadczeniu”. Doświadczenie transcendentne jest w zasadzie wewnętrznym odniesieniem przeżywanym przez „ja” w intymności swojego sumienia²⁰. Można w tym względzie zauważyć, że Marcel chciał natychmiast dodać – idąc drogą wytyczoną przez fenomenologię Husserla – że „świadomość jest zasadniczo świadomością czegoś innego ode mnie”²¹. W konsekwencji, potrzeba transcendencji, rozumiana w swoim metafizycznym znaczeniu jako doświadczenie transcendentnego (również Transcendensu), wskazuje na „istnienie innego ja”, co więcej, na relację „wychodzenia z siebie” i komunikowania się między ja-ty. Istnienie innego (inność, transcendencja), w rzeczywistości, zakłada otwarcie się: *adeaquatio rei et intellectus*. Definicja prawdy św. Tomasza z Akwinu – według Marcela – bierze pod uwagę proces poznawczy, który odbywa się na zasadzie interakcji, poczynając od siebie samego i wracając do samego siebie, w celu stwierdzenia tego, co jest (rzeczywistość, fakt). Rozumowanie (*intellectus*) ustanawia, w stosunku do zewnętrznej rzeczy-przedmiotu (*res*), specyficzną relację dokładnej i precyzyjnej odpowiedniości (*adeaquatio*). Istotą tej relacji jest wywoływane przez M. Heideggera – w *Dall’essere alla verità* – „zaprezentowanie się”, „przedstawienie się” rzeczy samej w sobie, ale w ten sposób, aby ona kierowała naszym rozumowaniem i sprawiła, aby była odwzorowana tak, jak się prezentuje, manifestuje. Warunkiem niniejszej autoprezentacji jest otwartość na płaszczyźnie naszego spotkania²². G. Marcel nie tylko cytuje powyższe słowa analizy fenomenologicznej Heideggera, ale przede wszystkim

¹⁸ ME, s. 41-43.

¹⁹ ME, s. 43.

²⁰ ME, s. 47-49.

²¹ ME, s. 53.

²² ME, s. 71-72.

aplikuje je do podstawowych relacji spotkania. Według francuskiego myśliciela nie chodzi zbytnio o przestrzenną „strefę” czy płaszczyznę spotkania, ale o istotę spotkania, tzn. współlistnienie, współuczestnictwo, komunikowanie się i o wolę porozumiewania i komunikowania się²³.

Powyzsza afirmacja o istocie spotkania sprawdza się w pierwszej i podstawowej komunikacji pomiędzy „ciałem” i „moim”. Dla Marcela nie istnieje dystynkcja między „moje ciało” – uważane za „jakieś” ciało lub „jakikolwiek” organizm – i „moim ja”. Bezpośrednie (doświadczalnie-zmysłowe) i pośrednie (rozumowanie) poznanie ludzkie zapewniają nas, że „to właśnie ciało” jest i nie może być niczym innym jak tylko „moim ciałem”. Obydwa rodzaje poznania bazują na istotowej nierozłączności i nierozzerwalności między „moim ja” i „moim ciałem”. Zasadniczy problem dotyczy jednak pojęcia „posiadania” (mieć, posiadać). Ja nie posiadam „ciała”, tak jak posiadam mój dom, samochód czy psa, lecz ja jestem cielesny. Jedność *sui generis*, która stanowi „moje ciało”, jako „moje”, jest jednością doskonałą, istotową i egzystencjalną. Mówienie „moje ciało” oznacza radykalne negowanie kartezjańskiego dualizmu. Nawet nie mogę uważać „mojego ciała” jako mojego narzędzia lub środka, dzięki któremu działam w świecie. Ja nie posługuję się moim ciałem, „ja jestem moim ciałem”²⁴. Uzasadnionym jest mówić „ja jestem moim ciałem”, ponieważ zdaję sobie sprawę, że to „moje ciało” nie jest przedmiotem, nie jest „czymś”, ale „ciałem-podmiotem” (jak nawet potocznie mówimy „ja z krwi i kości”) z którym posiadam osobowy i ściśle określony rodzaj połączenia, relacji i komunikacji, którego nie można nigdy uprzedmiotowić. Ja mogę, w rzeczywistości, identyfikować się z moim ciałem. W tym względzie Marcel preferuje mówić o „wcieleniu”, ponieważ ten termin wskazuje na bycie istotowo i fundamentalnie zjednoczonym ze „swoim ciałem” a nie tylko w sposób akcydentalny i przejściowy (Platon, neoplatonicy)²⁵.

W celu dookreślenia, co konkretnie posiada „moje ciało” jako „moje”, należy zmierzyć się najpierw z problemem „wrażenia”. „Wrażliwość” (zmysłowa, sensoryczna, uczuciowo-psychiczna) jest nierozzerwalnie związana z faktem, że to ciało jest moim ciałem a nie jakimś ciałem-organizmem wśród innych. Podstawą natury wrażliwości jest swego rodzaju komunikacja między dwoma biegunami: jeden, który emituje komunikat i drugi, który rejestruje, tłumaczy i interpretuje tę wiadomość. Wrażliwość zmysłowa – uczuciowa jest bezpośrednia, natychmiastowa i nierozłączna z moim ciałem. Jego treść doświadczana „tu

²³ ME, 78; por. E. Sottiaux, *Gabriel Marcel. Philosophe et dramaturge*, Nauwelaerts, Louvain 1956, s. 29-82 (*La communion ontologique*).

²⁴ ME, s. 99.

²⁵ ME, s. 100; por. G. Marcel, *Homo Viator*, Aubier, Paris 1945, s. 97 [HV]; DH, s. 70.

i teraz” jest bezpośrednim doświadczeniem egzystencjalnym, czyli tym, kim jestem naprawdę.

W tym przypadku, zauważmy, nie chodzi o treść myślenia dedukcyjnego i rekonstrukcyjnego, lecz o „uczestnictwo bezpośrednie” na bazie samej egzystencjalnej wrażliwości. Ten fakt oznacza przyjmowanie w sobie, w dynamicznym akcie doświadczenia akceptacji („odpowieź – wrażenie”), która jest w opozycji do wewnętrznej bezwładności, obojętności czy apatii. Dla opisanego niesprowadzalnego do siebie dualizmu pomiędzy tym, co jest niewrażliwe, obojętne i bierne, a tym, co czułe, wrażliwe i uczestniczące w samym istnieniu, Marcel używa przykładu zaczerpniętego z embriologii. Dwie osoby, naukowiec i artysta, obserwują z zewnątrz dynamiczny proces rozwoju embrionalnego, który odbywa się w czasie, na zasadzie wyświetlanego filmu, który pozwala tylko syntetyzować w sposób intuicyjny ewolucję pewnej struktury, która stopniowo staje się bardziej skomplikowaną. Środki obserwacji, jednak, nie są w stanie uchwycić istotę wewnętrznego dynamizmu. To, co oni widzą jest tylko przejawem i manifestacją tego, co nie można zobaczyć. Naukowiec ma ambicję odtworzenia tej rzeczywistości, tzn. produkcji życia. Artysta, daleki od bycia zafascynowanym procesem rozwoju i formacji nowej struktury, który absorbuje uwagę biologa, patrzy zadziwiony na kształtującą się formę nowego życia i odnajduje w sobie zdolność do ożywienia jej, tzn. do odtworzenia jej za pomocą pędzla malarza lub dłuta rzeźbiarza. Te dwie postawy – konkluduje Marcel – nie stworzą jedności, co więcej, stanowią radykalne przeciwieństwa. Postawa artysty wskazuje na właściwy stosunek do tego, co i jak należy obserwować i przyjmować na zasadzie uczestnictwa w misterium (tajemnica istnienia, „być”). Postawa naukowca, przeciwnie, oznacza i implikuje odmowę uczestnictwa, a jego „problem” pojawia się na poziomie „mieć-posiadać”. Co więcej, jest on przekonany i chce przekonać innych, że udało mu się odtworzyć oryginalny początek procesu powstawania życia a następnie chce zademonstrować, że życie powstaje samo z siebie bez żadnej interwencji mocy stwórczej²⁶.

Jak możemy szybko zauważyć, G. Marcela nie interesuje zbytnio sposób poznania rzeczywistości, lecz przede wszystkim różnorodność uczestnictwa w tejże rzeczywistości. W tym względzie wskazuje on na trzy rodzaje uczestnictwa: przed-świadome (ja istnieję), obiektywne (ja mam-posiadam) i ontologiczne (ja jestem), zwanym „uczestnictwem jawnym” lub „relacją ontologiczną” ze sobą samym, z innymi i z zastaną rzeczywistością²⁷. Trzem poziomom uczestnictwa odpowiadają trzy zakresy poznania-zrozumiałości: istnienia bez-

²⁶ ME, s. 116-177.

²⁷ ME, s. 78-101, 102-120; J. Delhomme, *Témoignage et dialectique*, [w:] Aa. Vv., *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*, Plon, Paris 1947, s. 117-201.

pośredniego (ja czuję-odczuwam), abstrakcji (ja myślę) i „wiary” (ja wierzę, tzn. ja jestem osobiście zaangażowany i zawieram siebie samego komuś)²⁸.

W przypadku kiedy dany fakt przedstawia wartość dodatnią, przyczynia się on do twórczego rozwoju „ja” i jego wewnętrznej intymności, a następnie pomaga w podjęciu właściwej decyzji w relacji do swojego życia. W konsekwencji „ja” powinno przeżywać swoje życie – które nosi w sobie – w ten sposób, by być „samym sobą”, tzn. zgodnie ze swoim powołaniem. Ten fakt wskazuje dwa kierunki poznania i działania: samoświadomość kim i jak jestem oraz jak żyję, postępuję i działam (*agere sequitur esse*) oraz świadomość kim powinienem i muszę być (*sum* i *sursum*). Samoświadomość kim i jak jestem oraz świadoma i dobrowolna realizacja zastanych, naturalnych potencjalności i zdolności wskazuje niedwuznacznie, że „jestem w drodze ku pełni prawdy o sobie” (*homo viator*). Osoba objawia się, zatem jako istota wolna i kreatywna. Osobowa kreatywność jest pierwotnie powiązana z istnieniem. Stwierdzenie Marcela jest bardzo jasne: wolność i kreatywność są podstawą etyki. Odkrycie ontologicznego wymogu „bycia w drodze”, „bycia zawsze więcej i pełniej”, jako permanentnego procesu przechodzenia od „istnienia” (ja istnieję) do „bycia” (ja jestem) oraz progresywnej intensyfikacji swojego bycia, powoduje ukształtowanie się – poprzez wolne i twórcze akty-czyny – osobowego poznania i działania, etycznie ukierunkowanego i odpowiedzialnego. Wymiar ontologiczny bycia człowiekiem jest równocześnie wymiarem etycznym bycia więcej i bardziej człowiekiem. Innymi słowy, ontologiczny wymóg (konieczność) bycia człowiekiem jest zatem u G. Marcela etycznym imperatywem bycia więcej i bardziej człowiekiem-osobą. Wymiar etyczny bycia człowiekiem-osobą, jako proces wzrostu, dojrzewania i samorealizacji, nie dokonuje się w sterylnej izolacji, lecz zawsze we wspólnocie, zwanej przez Marcela „wspólnotą otwartą”. Osobowe „ja” kształtuje się poprzez innych i we wspólnocie z innymi. Podmiotowa interakcyjność i relacje międzyosobowe stanowią podstawę nie tylko ontologii egzystencjalnej G. Marcela, ale również jego etyki spotkania²⁹.

²⁸ R. Troisfontaines, *De l'Existence à l'Etre. La philosophie de Gabriel Marcel*, I-II vol., Nauwelaerts, Louvain-Paris 1968, s. 206; M. Cozzoli, *L'uomo in cammino verso*, s. 32-35.

²⁹ ME, s. 209, 248; UP, s. 57; por. D. Composta, *Intersoggettività e morale*, s. 76-83; M. Cozzoli, *L'uomo in cammino verso*, s. 280-282; D. A. Joseph, *Self Realization and Intersubjectivity in Gabriel Marcel* (A Doctoral Dissertation), Pontifical Urban University, Roma 1988, s. 128-158, 159-199.

3. Etyka spotkania – wymiar etyczny osoby

Ontologiczna intensyfikacja w byciu człowiekiem-osobą wyraża się w procesie personalizacji: permanentnego rozwoju, przekraczania (transcendencji) i spełniania się. Człowiek jest i staje się osobą w miarę jak angażuje swoją wolność „w drodze od istnienia do bycia”: od „ja istnieję” do „ja jestem”, od „ja” do „ja-ty”. Wiedza filozoficzna (*logos*) bycia w konkretnej sytuacji egzystencjalnej jest – u G. Marcela – wiedzą i świadomością etycznie ukierunkowaną i zaangażowaną (*ethos*)³⁰. Rozpoznanie intensywnego wymiaru ontologicznego bycia bardziej i więcej człowiekiem stanowi równoczesną afirmację etyczną bycia bardziej i więcej osobą, która uaktywnia wolność decyzji i działania. Świadomość filozoficzna (ja jestem, myślę, chcę) jest równocześnie świadomością moralną (sumienie moralne). Świadomość-sumienie moralne – według Marcela – posiada swój fundament w wymiarze etyczno-ontycznym osoby i w oparciu o ten fundament funkcjonuje i realizuje się jako osoba poprzez uczestnictwo, spotkanie i wspólnotę.

Dla Marcela nie istnieje jednak wolność jako zdolność absolutna, bezprzyczynowa lub jako zwykła możliwość wyboru (jak chciał J. P. Sartre). Nie istnieje również moralność autonomiczna, oderwana od ontologii, funkcjonująca tylko w oparciu o czysty i abstrakcyjny racjonalizm (w tym względzie Marcel krytykował autonomię moralności Kanta³¹). Prawdziwa wolność jest ufundowana na darze absolutnym Najwyższej Istoty. Bóg, jako Największe Dobro i Miłość, stanowi fundament, podstawową inspirację i kierunek etycznie zorientowanej wolności człowieka, ponieważ człowiek, jako „ja istniejące dla, poprzez i z innymi”, rozpoznaje się jako „uczestnik” (współistniejący) w Źródle i Celu Istnienia. Wspólnotowa komunია między „ja” i Bogiem-Ty stanowi właściwą płaszczyznę realizacji autentycznej wolności: „czynienia prawdy w wolności”. Moje osobowe ja rozpoznaje w Bogu, Autorze mojego istnienia (współistnienia), również Najwyższe Dobro mojego bycia człowiekiem-osobą w spełnieniu się we wspólnocie miłości (*caritas, philia-agápe*).

Podstawą etyki G. Marcela jest zatem egzystencjalne spotkanie ja z Ty, które aktualizuje się w wzajemnej komunii poprzez dialog i miłość, tworząc nową rzeczywistość: My. Dialog i miłość, choć się nie utożsamiają, lecz wykreślają wymiar etyczny relacji międzypodmiotowych. Spotkanie ja-Ty, jako pełny udział w Istnieniu (Bóg), sprawia rozpoznanie Istnienia-Boga jako Miłości. Miłość jest Dobrem-Najwyższą Wartością, w której wszystkie wartości

³⁰ P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, Studium, Roma 1968, s. 81; M. Cozzoli, *L'uomo in cammino verso*, s. 270.

³¹ GM, s. 101-107.

są rozpoznawane i do której wszystkie dobra-wartości prowadzą³². Wartości są zatem zawsze prawdziwymi i odpowiednimi miejscami spotkania Istnienia (*logos*) i Miłości (*ethos*). W i poprzez wartości Istnienie-Bóg, dzięki któremu wszystkie istoty ludzkie żyją, objawia się im jako Miłość: „Bóg jest miłością” (por. 1 J 4, 8). Istoty ludzkie, jako osoby, ze swej strony, odkrywają wymóg etyczno-moralny ich bycia ludźmi-osobami poprzez rozpoznawanie siebie i życia dla Miłości i w Miłości.

„Życie w Miłości” nie tylko zakłada i świadczy o wolności osoby, ale także kieruje i angażuje osobę do wzięcia odpowiedzialności za bycie osobą we wspólnocie osób. Tylko miłość pozwala mi w pełni poznać siebie i innych jako Ty-My. W rzeczywistości logika wolności przekłada się na głęboką potrzebę moralną osobowej promocji i rozwoju, uczestnictwa i komunii. Zdolność uczestnictwa i komunii stanowią miarę dojrzałości, realizacji i pełni życia ludzkiego.

Interpersonalne spotkanie u Marcela jest nie do pomyślenia i niemożliwe do zrealizowania poza etycznym zaangażowaniem się w miłości-caritas, a ta ostatnia nie byłaby wartością, jeśli nie była zorientowana i nie wypływałaby z imperatywu bycia wspólnotą-komunią osób. Miłość-caritas, ze swej strony, nie tylko umożliwia i intensyfikuje komunię osób, ale jako wezwanie etyczne dla wolności osoby, umożliwia i intensyfikuje tę samą osobę ku byciu dla, poprzez i z innymi osobami. Ontologiczny wymóg interpersonalności, w celu bycia człowiekiem-osobą, jest w związku z tym wymogiem etycznym bycia i życia w miłości – caritas – agāpe: „jestem, bo kocham; jestem, bo jesteśmy; kocham, by być”³³.

Z wymogu etycznego miłości-caritas, by być człowiekiem-osobą, rodzi się wierność tejże miłości jako odpowiedzialność moralna. Wierność i odpowiedzialność za miłość interpersonalną jest kryterium normatywnym dla działań (moralnych) i sumienia (moralnego) poszczególnej osoby. Skoro wymóg etyczny miłości-caritas dotyczy wszystkich ludzi, jako współuczestników w Najwyższej Miłości, a zatem uniwersalnym i jednoczącym kryterium normatywnym ludzkich działań moralnych jest Bóg-Miłość, który stanowi fundament ontologiczny bycia człowiekiem-osobą (wymóg ontologiczny) i dynamizuje jego działania (imperatyw etyczny). Etyka spotkania jest zatem etyką miłości – caritas – agāpe. Pełnia prawdy o człowieku – według Marcela – jest nieodłączna od prawdy miłości, stąd jego pewność nieśmiertelności w stwierdzeniu „mówić komuś, że go kochasz, znaczy mówić mu, że ty nie umrzesz”³⁴.

³² HCH, s. 140-141; M. Cozzoli, *L'uomo in cammino verso*, s. 181, 278.

³³ M. Cozzoli, *L'uomo in cammino verso*, s. 175-198, 281, 186.

³⁴ ME, s. 314-329.

4. Implikacje antropologiczno-etyczne w zakresie bioetyki

Aktualna dominacja optyki socjo-politycznej prowadzi do uprzywilejowania „kryteriów lub odpowiedzi o charakterze proceduralnym” w stosunku do „kryteriów substancywnych”, bezpośrednich, które powinny być definiowane w odniesieniu do człowieka, jako osoby, rozumnej i wolnej, a zatem odpowiedzialnej za swe działania. Systematyczne oddzielanie – we współczesnej debacie i praktyce bioetycznej – wymiaru etyki „publicznej” od wymiaru etyki „prywatnej” stanowi najgroźniejszy syndrom naszej dzisiejszej cywilizacji. Z jednej strony mamy do czynienia z alienacją osoby, jako jednostki, kiedy wmawia się jej, że liczy się tylko większość parlamentarna, dobro grupy, do której przynależę czy popularność medialno-sondażowa; z drugiej zaś – wmawiając człowiekowi, że liczy się tylko satysfakcja jednostki, sukces osobisty, zamyka się człowieka w jego egoizmie, w końcu w osamotnieniu, wyrządzając mu tym samym krzywdę, gdyż człowiek z istoty swojej jest *bytem w relacji*, jest i staje się osobą w relacji do innych osób.

Ustanawianie principów bioetyki poza epistemologiczno-aksjologicznym trójkątem *bios – ethos – anthropos* nie oznacza w rzeczywistości konstruowanie pewnej teorii etycznej, lecz jedynie budowanie określonego zbioru reguł „równowagi i proporcji” w relacjach pacjent-lekarz (jak np. proponują T. L. Beauchamp i J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*³⁵), jednostka-kolektyw („konsens” proponowany przez *National Commission*³⁶ lub „przekonywującą zgodę minimalną etyki medycznej” D. Von Engelhardta³⁷, „metodę etyki klinicznej” A. R. Jonsena³⁸), społeczeństwo-prawodawstwo (np. „bioprawo” stanowione ze strony państwa lub komitetów etycznych w postaci różnorodnych zakresów obowiązujących praw: „etyka obywatelska” lub „etyka publiczna”, „etyka minimum moralnego”, „etyka maksimum”), „etyka komitetów etycznych” w sensie etyki dyskursywnej³⁹ lub tylko w relacji człowiek i ekosystem

³⁵ T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Fourth Edition, Oxford University Press, New York – Oxford 1994, s. 120-394.

³⁶ National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Sciences, *The Belmont Report*, Washington D.C. 1979; por. D. Gracia, *Fondamenti di bioetica. Sviluppo storico e metodo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993, s. 526-529.

³⁷ D. Von Engelhardt, *Storia e sistematica della bioetica*, [w:] E. Sgreccia, V. Mele, G. Miranda [red.], *Le radici della bioetica*, Vol. I, Vita e Pensiero, Milano 1998, s. 40.

³⁸ D. Gracia, *Fondamenti di bioetica*, s. 529-536; A. R. Jonsen, M. Siegler, W. J. Winslade, *Clinical Ethics. Etica clinica. Un approccio pratico alle decisioni etiche in medicina clinica*, McGraw-Hill, Milano 2003.

³⁹ D. Gracia, *Fondamenti di bioetica*, s. 682-693; R. Mordacci, *L'incerta vicenda della bioetica. Saggio di interpretazione sintetica*, [w:] G. Angelini [red.], *La bioetica. Questione civile e problemi teorici sottesi*, Glossa, Milano 1998, s. 21-53; N. Daniels, *Wide reflective equilibrium in practice*, [w:] L. W. Sumner, J. Boyle [red.], *Philosophical Perspectives on Bioethics*, Uni-

(bioetyka globalna: Boff, Chiarelli, Fox, Potter). I dlatego, tak zwane próby „globalizmu”, „princypializmu” czy „kontraktualizmu” – rozumiane odpowiednio w sensie „integralnego systemu mediacji”, „opcji regulacyjno-porządkujących” i „reguł mądrościowych, prudencjalnych”⁴⁰ – wprowadzane w dziedzinę refleksji bioetycznej prezentują się jednoznacznie jako systemy typu regulacyjno-mediacyjnego, które umożliwiają jedynie sprawny przepływ informacji i uporządkowanie funkcji w oparciu o daleko posunięty kompromis w sytuacjach „konfliktu interesów” (biopolityka, socjobiologia).

W tym aksjologiczno-etycznym kontekście możemy lepiej zrozumieć fakt, że wymiar i porządek obiektywny osoby, jako unikalnej jedności i celu samego w sobie, transcendentnej w stosunku do innych rzeczywistości czysto ludzkich takich jak historia, prawo, polityka czy ekonomia oraz wymiar i porządek subiektywny w postaci racjonalności, wolności i odpowiedzialności człowieka bazują, implikują się i odwołują się nawzajem do swojego ontologicznego i osobowego centrum: bycia człowiekiem – osobą. Oddzielanie lub negacja zależności wolności od prawdy bycia człowiekiem – osobą pociąga za sobą niejasne i wątpliwej jakości rozumienie sumienia oraz naturalnego prawa moralnego, jak również rozumności, pozostając pod wpływem arbitralnych prądów subiektywizmu, indywidualizmu i relatywizmu (por. *Veritatis splendor*, nr 28-64).

Streszczenie

W artykule podkreślono dwa wymiary człowieka-osoby w myśli filozoficzno-antropologicznej G. H. Marcela, ontologiczny i etyczny, w celu podjęcia próby zasugerowania implikacji hermeneutycznych dla współczesnej refleksji bioetycznej. Jeśli chodzi o pojęcie *bios*, francuski myśliciel proponuje personalistyczno-egzystencjalne podejście, z konotacją ontologiczno-etyczną (*logos*) i etyczno-relacyjną (*ethos*), jako najbardziej odpowiedniego terenu weryfikacji zdolności interpretacyjnych i argumentacyjnych w rozwiązywaniu nowych problemów biomedycznych. Uznając wszystkie transcendentne wymiary bycia-człowiekiem-osobą, w egzystencjalnym doświadczeniu *bios-logos-ethos*, to znaczy, w dynamicznej jedności własnego bycia-więcej, w stwórczej relacji z Bogiem

versity of Toronto Press, Toronto 1996, s. 96-114; C. Viafora, *Metodologia dell'analisi etica dei casi clinici. Il protocollo della Fondazione "Lanza" di Padova*, [w:] E. Sgreccia, V. Mele, G. Miranda [red.], *Le radici della bioetica*, s. 397-403; C. Viafora [red.], *Comitati etici. Una proposta bioetica per il mondo sanitario*, Fondazione Lanza – Gregoriana Editrice, Padova 1996.

⁴⁰ F. Bellino, *I fondamenti della bioetica. Aspetti antropologici, ontologici e morali*, Città Nuova Editrice, Roma 1993, s. 49-51; D. Mieth, *Impostazioni etico-teologiche in materia di bioetica*, "Concilium" 3 (1989), s. 44-61.

i współlistniejącego dla Boga, interpersonalnym z innymi i solidarnym ze światem, gwarantują godność osoby w pełnym znaczeniu.

SŁOWA KLUCZOWE: Gabriel Marcel, człowiek-osoba, bios, logos, ethos

Abstract

The Ethics of meeting. The existential personalism of G. Marcel: from ontological necessity to ethical imperatives

The article emphasizes two dimensions of the man-person in the philosophical-anthropological thought of G. H. Marcel, the ontological and the ethical, in order to undertake an attempt to suggest hermeneutic implications for contemporary bioethical reflection. Regarding *bios* the French thinker proposes the personalistic-existential approach with its ontological-ethical (*logos*) and ethical-relational (*ethos*) connotations as the most suitable terrain for verifying the interpretative and argumentative skills in the management of new biomedical problems. Recognizing all the transcendental dimensions of being-man-person, in the existential experience of *bios-logos-ethos*, that is, in the dynamic uniqueness of one's being-more, in a creature relationship with God and co-existential towards God, interpersonal with the others and solidarity with the world, guarantees the dignity of the person in the full sense.

KEYWORDS: Gabriel Marcel, the man-person, bios, logos, ethos

Bibliografia

- Aa. Vv., *Gabriel Marcel* (Colloque organisé par la Bibliothèque National et l'association «Présence de Gabriel Marcel», 28-30 settembre 1988), Bibliothèque National, Paris 1989.
- Beauchamp T. L., Childress J. F., *Principles of Biomedical Ethics*, Fourth Edition, Oxford University Press, New York–Oxford 1994.
- Bellino F., *I fondamenti della bioetica. Aspetti antropologici, ontologici e morali*, Città Nuova Editrice, Roma 1993, s. 49-51.
- Boutang P., *Gabriel Marcel*, J. M. Place, Paris 1977.
- Composta D., *Intersoggettività e morale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999.
- Cozzoli M., *L'uomo in cammino verso... L'attesa e la speranza in Gabriel Marcel*, Abete, Roma 1979.
- Daniels N., *Wide reflective equilibrium in practice*, [w:] L. W. Sumner, J. Boyle [red.], *Philosophical Perspectives on Bioethics*, University of Toronto Press, Toronto 1996, s. 96-114.
- Davignon R., *Le mal chez Gabriel Marcel. Comment affronter la souffrance et la mort?*, Cerf-Bellarmin, Paris-Montréal 1985.

- Davy M. M., *Un philosophe itinérant. Gabriel Marcel*, Flammarion, Paris 1959.
- Dec I., *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 1995.
- Dec I., *Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 1996.
- Delhomme J., *Témoignage et dialectique*, [w:] Aa. Vv., *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*, Plon, Paris 1947, s. 117-201.
- Gracia D., *Fondamenti di bioetica. Sviluppo storico e metodo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993.
- Jonsen A. R., Siegler M., Winslade W. J., *Clinical Ethics. Etica clinica. Un approccio pratico alle decisioni etiche in medicina clinica*, McGraw-Hill, Milano 2003.
- Joseph D. A., *Self Realization and Intersubjectivity in Gabriel Marcel* (A Doctoral Dissertation), Pontifical Urban University, Roma 1988.
- Kowalczyk S., *Marcel: Człowiek we wspólnocie miłości i wiary*, [w:] Kowalczyk S., *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Michalineum, Warszawa 1990, s. 356-376.
- Kowalski E., CSsR, *Quale uomo e quale etica per la bioetica? Una proposta di umanizzazione della riflessione bioetica*, "Studia Moralia" 39 (2001), s. 175-195.
- Kowalski E., CSsR, *L'uomo pastore dell'essere e l'etica dell'incontro. Dall'esigenza ontologica all'imperativo etico nella filosofia dell'uomo in cammino di Gabriel Marcel*, "Studia Moralia" 40 (2002) z. 1, s. 143-169.
- Kowalski E., CSsR, *L'uomo: problema o mistero per la bioetica? Approccio contemplativo all'uomo nella filosofia dell'invocazione di Gabriel Marcel*, "Studia Moralia" 40 (2002) z. 2, s. 467-509.
- Labate S., *Intimità e trascendenza. La questione dell'io a partire da Gabriel Marcel*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2007.
- Lancellotti M., *Marcel. Antinomie e metafisica*, Edizioni Studium, Roma 2003.
- Marcel G., *En Chemin, vers quel Eveil?*, Gallimard, Paris 1971.
- Marcel G., *Essai de philosophie concrète*, Gallimard, Paris 1940.
- Marcel G., *Etre et Avoir*, Aubier, Paris 1935.
- Marcel G., *Homo Viator*, Aubier, Paris 1945.
- Marcel G., *Il mistero dell'essere*, Borla, Roma 1987.
- Marcel G., *L'Homme Problématique*, Aubier, Paris 1955.
- Marcel G., *L'uomo problematico*, Borla, Torino 1964.
- Marcel G., *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Aubier, Paris 1964.
- Marcel G., *Le Mystère de l'Etre*, Vol. I *Réflexion et Mystère*, Vol. II *Foi et réalité*, Aubier, Paris 1951.
- Marcel G., *Présence et immortalité*, Flammarion, Paris 1959.
- Mieth D., *Impostazioni etico-teologiche in materia di bioetica*, "Concilium" 3 (1989), s. 44-61.
- Mordacci R., *L'incerta vicenda della bioetica. Saggio di interpretazione sintetica*, [w:] Angelini G. [red.], *La bioetica. Questione civile e problemi teorici sottesi*, Glossa, Milano 1998, s. 21-53.
- National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Sciences, *The Belmont Report*, Washington D.C. 1979.
- Poma I., *Gabriel Marcel. La soglia invisibile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2008.
- Prini P., *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, Studium, Roma 1968.
- Ricoeur P., Marcel G., *Per un'etica dell'alterità. Sei colloqui* [red. Franco Riva], Edizioni Lavoro, Roma 1998.

- Sgreccia E., Mele V., Miranda G. [red.], *Le radici della bioetica*, Vol. I, Vita e Pensiero, Milano 1998.
- Sottiaux E., *Gabriel Marcel. Philosophe et dramaturge*, Nauwelaerts, Louvain 1956.
- Tarnowski K., *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, WN PAT, Kraków 1993.
- Tarnowski K., *Gabriel Marcel i perspektywy filozofii religii*, [w:] Tarnowski K., *Bóg fenomenologów*, Biblos, Tarnów 2000, s. 167-189.
- Tarnowski K., *Filozofia transcendencji Gabriela Marcela*, [w:] Tarnowski K., *Bóg fenomenologów*, Biblos, Tarnów 2000, s. 125-166;
- Tischner J., *Gabriel Marcel*, [w:] tenże, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 2000, s. 154-165.
- Troisfontaines R., *De l'Existence à l'Être. La philosophie de Gabriel Marcel*, I-II vol., Nauwelaerts, Louvain-Paris 1968.
- Warzeszak J., *Gabriela Marcela egzystencjalistyczny sposób podejścia do istnienia Boga*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XXII (2009) z. 1, s. 73-102.
- Viafora C. [red.], *Comitati etici. Una proposta bioetica per il mondo sanitario*, Fondazione Lanza – Gregoriana Editrice, Padova 1996.
- Von Engelhardt D., *Storia e sistematica della bioetica*, [w:] E. Sgreccia, V. Mele, G. Miranda [red.], *Le radici della bioetica*, Vol. I, Vita e Pensiero, Milano 1998, s. 21-42.