

Ignacy Dec

Teoria bytu w ujęciu św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela (próba konfrontacji)

Studia Philosophiae Christianae 18/1, 41-62

1982

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

IGNACY DEC

**TEORIA BYTU W UJĘCIU ŚW. TOMASZA Z AKWINU
I GABRIELA MARCELA**
(PRÓBA KONFRONTACJI)

1. Wprowadzenie. 2. Ujęcie bytu według św. Tomasza z Akwinu. 2.1. Analiza egzystencjalnego aspektu bytu. 2.2. Analiza esencjalnego aspektu bytu. 3. Ujęcie bytu według Gabriela Marcela. 3.1. Pojmowanie istnienia. 3.2. Pojmowanie bytu. 4. Próba konfrontacji stanowisk. 4.1. Konfrontacja rozumienia istnienia. 4.2. Ogólne porównanie koncepcji bytu. 5. Zakończenie.

1. WPROWADZENIE

W literaturze filozoficznej ostatnich dziesiątków lat pojawiają się coraz śmielsze próby konfrontacji myśli tomistycznej z niektórymi współczesnymi kierunkami filozoficznymi¹. Zjawisko to daje się wyraźnie zauważyć na gruncie antropologii filozoficznej. Dyskutuje się na jej terenie możliwość ożywienia i unowocześnienia Tomaszowej teorii człowieka współczesną refleksją antropologiczną, wywodzącą się zwłaszcza z kręgu myślicieli egzystencjalistycznych, czy fenomenologicznych. Tu i ówdzie wysuwa się nawet postulaty dopełnienia, czy nawet zastąpienia metafizycznej teorii człowieka św. Tomasza, funkcjonującej w ramach jego systemu filozoficzno-teologicznego, fenomenologią, czy też egzystencjalistyczną wizją człowieka². Sprawa jednak nie jest tak prosta. Okazuje się bowiem, że problemu tego nie można właściwie rozwiązać

¹ Ujawniło się to chociażby w pracach następujących przedstawicieli filozofii klasycznej, będących pod silnym wpływem myśli kantowskiej: G. Maréchal, E. Coretha, J. Defevera, A. Koninka, J. B. Lotza, B. Mucka, K. Rahnera. Por. w związku z tym: E. Morawiec, *Uwagi na temat sosunku filozofii bytu do filozofii Boga*, „Studia Philosophiae Christianae”, 9(1973) 1, 282—285. Na gruncie filozofii polskiej tendencja ta przejawia się np. w niektórych pracach kard. K. Wojtyły, M. Jaworskiego, A. Stępnia, czy Z. J. Zdybickiej.

² Na linii tych tendencji leżą np. postulaty J. Tischnera sformułowane w dyskusji z przedstawicielami tomizmu egzystencjalnego, publikowanej głównie w „Tygodniku Powszechnym” i w „Znaku”.

bez pogłębionej refleksji metodologicznej. Postulowana, ewentualna asymilacja osiągnięć współczesnej myśli antropologicznej do myśli klasycznej — Tomaszowej, postuluje badania nad statusem metodologicznym wchodzących tu w grę typów antropologii, czy filozofii.

Idąc po linii tych postulatów, w artykule niniejszym podejmuje się próbę konfrontacji ujęcia bytu przez św. Tomasza z Akwinu z ujęciem bytu przez Gabriela Marcela. Racją wyboru, do zamierzonej konfrontacji, Gabriela Marcela, jest to, że filozofia jego zrodziła się na gruncie nowego typu filozofii chrześcijańskiej tzw. egzystencjonalizmu chrześcijańskiego³. Wydaje się, że ze względu na występujące w niej „momenty chrześcijańskie” upodabnia się ona w jakimś sensie do myśli filozoficznej św. Tomasza. Za przedmiot konfrontacji postanowiono wziąć — na pierwszy plan — ujęcie bytu, gdyż koncepcja bytu — jak wiadomo z ogólnej metodologii filozofii — jest kluczowym elementem każdego systemu filozoficznego. Zwykle rozstrzyga ona i wyznacza dalsze szczegółowe rozwiązania systemowe³.

2. UJĘCIE BYTU WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Problematyka bytu w ujęciu Akwinaty posiada już bardzo bogatą literaturę tak polską jak i zagraniczną⁴. Budzi ona jednakże ciągle na nowo refleksję, zwłaszcza na gruncie egzystencjalnej wersji tomizmu⁵.

Niniejszy zarys Tomaszowej koncepcji bytu jest prezentowany w wersji tomizmu egzystencjalnego ze szczególnym uwzględnieniem prac M.A. Krapca⁶.

³ Por. St. Kamiński, *Teoria bytu a inne dyscypliny filozoficzne*, „Roczniki Filozoficzne”, 23(1975)1, 12—17.

⁴ Por. prace E. Gílsona, J. Maritaina, L. B. Geigera, C. Fabra, M. A. Krapca, St. Świeżawskiego, A. Stępnia, Z. J. Zdybickiej, M. Gogacza, E. Morawca, B. Bejzego, B. Dembowskiego.

⁵ Por. na ten temat dyskusje A. Stępnia i Z.J. Zdybickiej z M.A. Krapcem: A. Stępień, M.A. Krapiec, „*Metafizyka, recenzja*”, „Zeszyty Naukowe KUL”, 10(1967) 4, 82—86 oraz tenże, *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*, Lublin 1971, 44—45; Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, Lublin 1972, 98—128. Zob. także w związku z tym drukowane ostatnio artykuły B. Bakiesia i M. Kura: B. Bakies, *Sądy egzystencjalne a punkt wyjścia metafizyki*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 14(1978)1, 5—24 oraz tamże, *Przedmiot afirmacji sądu egzystencjalnego*, 25—29; M. Kur, *W poszukiwaniu tomistycznej teorii sądów egzystencjalnych*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 14(1980)1, 101—137.

⁶ W prezentacji zarysu koncepcji bytu w ujęciu św. Tomasza oparto się przede wszystkim na następujących pracach M.A. Krapca: *Teoria*

Większość współczesnych interpretatorów filozofii św. Tomasza jest zgodna co do tego, że termin „esse” w Tomaszowych pismach funkcjonuje wyraźnie w dwóch znaczeniach: w pierwszym — wyraża znajdowanie się czegoś w akcji poza nicością, a więc desygnuje „moment” istnienia; w drugim — dotyczy treści, zespołu cech, rzeczywiście istniejących. A zatem, termin ten desygnuje w bycie lwa różne, niesprowadzalne do siebie aspekty rzeczywistości: aspekt egzystencjalny i aspekt esencjalny, czyli substancjalny⁷.

2.1. Analiza egzystencjalnego aspektu bytu

Wnikliwa lektura tekstów Akwinaty wskazuje, że św. Tomasz nie pozostawił nam systematycznego wykładu o bycie w sensie egzystencjalnym, aczkolwiek takie rozumienie jest wyraźnie w jego tekstach suponowane⁸. Absencja takiego wykładu tłumaczy się tym, że nie można zdefiniować bytu w aspekcie egzystencjalnym. Bowiem, każde pojęcie (także definicja), jakim dysponujemy jest już pochodne od tzw. egzystencjalnego „pojęcia” bytu. Można go jedynie w tym aspekcie opisać, z tej racji, że jest aktem⁹. Opis ten jawi się u św. Tomasza na kanwie teorii aktu i możliwości, zaczerpniętej od Arystotelesa¹⁰.

Akt, zdaniem Tomasza, jest wynikiem jakiegokolwiek zrealizowanej i ziszczonej możliwości. Ponieważ wyróżnia się dwa typy możliwości, należy odpowiednio przyjąć dwa rodzaje aktu, realizujące te możliwości: akt pierwszy, czyli formę rzeczy, będącą ziszczeniem możliwości biernej, oraz akt drugi, czyli działanie, będące ziszczeniem możliwości czynnej¹¹. Ponadto św. Tomasz wyróżnia jeszcze trzeci rodzaj aktu — akt ostatecz-

analogii bytu, Lublin 1959, 47—71; *Struktura bytu*, Lublin 1963; *Metafizyka*, Poznań 1966; *O realizm metafizyki*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 12(1969) 4, 9—20. W niektórych przypadkach wykorzystano też pracę F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według Tomasza z Akwinu i Dunsza Szkota*, Warszawa 1958, 54—99.

⁷ Zob. I Sent., 8,1,1c; I Sent., 19,5,1c; I Sent., 33,1,1 ad 1; Por. w związku z tym: E. Gilson, *L'être et essence*, Paris 1948, 91 oraz F.M. Ślądcezek, *Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin*, „Scholastik”, 5(1930), 192—209 i 523—550.

⁸ Por. M.A. Krapiec, *Teoria...* dz. cyt., 48—49.

⁹ „Primo in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu” — I,5,2c.

¹⁰ Teorię aktu i możliwości rozpatruje Tomasz w *Komentarzu do IX księgi „Metafizyki”* Arystotelesa.

¹¹ Por. I,48,5c: „Actus autem primus est forma et integritas rei actus autem secundus est operatio”. Por. na ten temat również: I Sent., 7,1,1 ad 2; De Pot. 1,1; I Sent., 42,1,1 ad 1.

ny — istnienie, w stosunku do którego akt pierwszy — forma, jest tylko możliwością, a działanie (jako akt drugi) — tylko przypadłościową manifestacją¹². W konkretnych więc bytach dostępnych naszemu doświadczeniu można wyróżnić podwójne złożenie z aktu i możliwości: pierwsze złożenie — w obrębie substancji — z materii (możliwości) i formy (aktu) oraz drugie — w wyższym porządku — z substancji — istoty (możliwości) i istnienia (aktu). Istnienie jako akt ostateczny bytu jest naczelną doskonałością w bycie, jest w ogóle czymś najdoskonalszym, gdyż „dzięki niemu” rzecz jest bytem rzeczywistym¹³. Na innym miejscu Tomasz wskazuje, że istnienie jest czymś najgłębszym i najbardziej wewnętrznym dla każdej rzeczy¹⁴. Istnienie jest elementem tłumaczącym byt u samych jego podstaw. Jest uzasadnieniem ukonstytuowanej w sobie z materii i formy substancji, a przez to i wszystkich aktów, które znajdują rację bytu w substancji, a więc także działania. Istnienie zatem nadaje właściwą rację wszelkiemu aktowi; o ile coś jest w akcie, o tyle ma istnienie¹⁵.

W dalszej precyzacji rozumienia istnienia przez Akwinatę, odnotujemy to, że wskazywał on wyraźnie na realną różnicę między istnieniem i istotą. Nie wchodząc w szcze-

W dalszej precyzacji rozumienia istnienia przez Akwinatę, odnotujemy to, że wskazywał on wyraźnie na realną różnicę między istnieniem i istotą. Nie wchodząc w szczegóły — jako że zagadnienie to znane jest w literaturze — uwyraźnijmy tylko w tym względzie tezę, że przyjęcie realnej różnicy między istotą a istnieniem tłumaczyło fakt pluralizmu bytowego¹⁶. Bytów jest wiele, dlatego, że każdy z nich ma „swoj”, nieudzielalny akt istnienia, przyporządkowany do jego istoty. Istota jako element możliwościowy względem istnienia jest niejako „miarą” dla istnienia, które ją aktualizuje, a przez to niejako ogranicza do właściwej sobie natury. Istnienie jako różne od istoty nie należy do konkretnych cech bytu, nie jest przypadłością, a zatem, nie „zawiera” się w substancji, ale „dochodzi” z „zewnątrz” — a przez to łączy się z nią przy-

¹² Por. C.G., II, 54.

¹³ Por. I,4,1 ad 3. Jest to podstawowy, kapitalny tekst, gdy idzie o Tomaszową naukę o istnieniu. Por. jeszcze na temat podstawowej roli istnienia w bycie: I,7,1c; C.G., II, 54; De Pot., 7,2 ad 9; Quodl. 18,5,5.

¹⁴ Por. I,8,1c oraz II Sent., 1,1,4.

¹⁵ Por. C.G., I,22; I,5,1c; I,8,1c.

¹⁶ Por. M.A. Krąpiec, *Teoria...* dz. cyt., 54—56 oraz F. Wülczek, *Ontologiczne podstawy...* dz. cyt., 84.

godnie i niekoniecznie. Skoro realizuje się w bycie, aktualizując istotę i tworząc z nią jeden, tożsamy z sobą i różny od drugiego byt, to „sytuacja ta” domaga się uzasadnienia. Uzasadnienie tego złożenia nie tkwi w samym bycie, ani w żadnym innym bycie przygodnym. Uzasadnieniem bytu przygodnego, w którym związek istoty z istnieniem nie jest związkiem koniecznym, może być tylko byt, którego istnienie wypływa z jego istoty, którego istotą jest istnienie.

Wobec powyższego, możemy powiedzieć, że przyjęcie przez Tomasza w bytach przygodnych realnej różnicy między istotą a istnieniem, nie tylko tłumaczyło fakt pluralizmu bytowego, ale zarazem postulowało przyjęcie istnienia bytu, którego istotą jest istnienie, czyli bytu, w którym „elementy” te są ze sobą tożsame. Przyjęcie Czystego Istnienia — „*Ipsum Esse Subsistens*” — tłumaczyło ostatecznie strukturę bytu przygodnego a w konsekwencji i fakt pluralizmu bytowego¹⁷.

Zarysowane tu w wielkim skrócie Tomaszowe rozumienie bytu wskazuje wyraźnie, że Akwinata w jego strukturze wewnętrznej mocno wyakcentował „element” istnienia. Istnienie stało się jak gdyby owym-poszukiwanym przez wieki — „arche” rzeczywistości.

2.2. Analiza esencjalnego aspektu bytu

E. Gilson w swoim dziele poświęconym historycznej analizie koncepcji bytu — w „*L'être et l'essence*” — wyraża przekonanie, że tradycja grecka i arabska przekazała scholastyce esencjalne ujęcie bytu¹⁸. Byt ujęty w tym aspekcie — jak słusznie zauważa M. Krąpiec — jest podmiotem dla bytu w aspekcie egzystencjalnym. Przedstawia on bowiem pewną treść, a więc pewien zespół cech, które dają się spojściować¹⁹.

Analizę treściową tak ujętego bytu przeprowadza Tomasz w dziełku: „*De ente et essentia*” oraz w komentarzu do „*Metafizyki*” Arystotelesa²⁰. Komentując w tym względzie Stagirytę, Tomasz twierdził, że byt w sensie właściwym — „*ens per se*” — występuje w dwóch różnych porządkach: w po-

¹⁷ Por. C.G., I,22; C.G., II,15; I,8,1c; C.G., III,65; I,3,4c; I,104,1c; III Sent., 6,2,2. Zob. także w związku z tym: Z.J. Zdybicka, *Partycypacja...* dz. cyt., 157—158, 194.

¹⁸ Por. *L'être et...* dz. cyt., rozdz. I—III.

¹⁹ Por. *Teoria...* dz. cyt., 61.

²⁰ Por. *De ente et essentia*, cap. 1 oraz *Met.* 5, lect. 9. Warto zwrócić tu uwagę na to, że Tomasz na oznaczenie bytu w sensie egzystencjalnym używa w zasadzie terminu „*esse*”, na oznaczenie zaś bytu w sensie esencjalnym posługuje się terminami: „*ens*”, „*res*”, „*aliquid*”. Por. *De Ver.*, 1,1; I Sent., 33,1,1; II Sent., 6,2,2.

rządku realnym, jako byt rzeczywisty oraz w porządku intencjonalnym, jako byt myślowy. Właściwą dziedzinę rzeczywistości stanowi byt realny²¹. Dziedzinę bytu realnego dzieli Tomasz za Arystotelesem na dziesięć różnych, niesprowadzalnych do siebie kategorii bytowania. Najważniejszą z nich jest substancja. Ona jest bowiem bytem istniejącym w sobie i jest racją bytowania i poznania innych kategorii bytowych²². Substancja wzięta w sobie jest zdeterminowaną jednością ontologiczną, jest niepodzielna i nieudzielna drugiemu bytowi. Substancja istniejąc w sobie, jest podłożem dla pozostałych dzieł kategorii bytowych, zwanych przypadłościami. Substancja wzięta jako samo tylko podłoże przypadłości nie jest poznawalna, a w związku z tym nie jest definiowalna. Dopiero wraz ze swoimi właściwościami staje się poznawalna i przyjmuje nazwę istoty²³.

W dalszej analizie esencjalnej strony bytu zwrócimy uwagę na strukturę samej substancji. Nie wchodząc w szczegółowe rozważania, zaznaczmy tylko, że Tomasz idąc w tym względzie za Arystotelesem, wyróżnia w substancji dwa elementy w niej współistniejące: materię i formę. Materia elementem możliwościowym, forma jest aktem konstytuującym substancję. Materia, będąc w bycie elementem potencjalnym, jest zasadą zmienności i zniszczalności rzeczy. Forma natomiast, będąc elementem aktualnym, jest zasadą trwałości i konieczności rzeczy. Materia jest racją wielkości jednostek w danym gatunku, czyli jest zasadą jednostkownienia i jest zarazem racją niepoznawalności rzeczy. Forma jest racją gatunkowości i rodzajowości rzeczy i w związku z tym jest racją poznawalności rzeczy²⁴.

Po tym syntetycznym spojrzeniu na Tomaszowe ujęcie substancji należy jeszcze wspomnieć o tym, jaką pozycję w bycie wyznaczył Akwinata pozostałym kategoriom, czyli przypadłościom. Jak wynika z jego analiz ontologicznych, zarówno pojmowanie jak istnienie przypadłości jest całkowicie uzależnione od substancji. Nie istnieją one bowiem same przez się, lecz są tylko swoistą „emanacją” substancji. Substancja „ujawnia” się przez przypadłości i dzięki nim staje się poznawalna²⁵.

²¹ Por. *De ente...* dz. cyt., cap. 1.

²² Por. I,5,1 ad 1; *De Pot.*, 7,3 ad 4; *De ente...* dz. cyt., cap. 2.

²³ Por. *De ente...* dz. cyt., cap. 1 i 2: „Non enim est res intelligibilis nisi per definitionem et essentiam suam... Quia res per suam essentiam cognoscibilis est”.

²⁴ Por. I,50,2c; C.G., II,30; C.G., II,40; I,29,1 ad 4.

²⁵ Por. I,5,5 ad 2; *De Ver.*, 27,1 ad 8.

Zamknijmy powyższe uwagi na temat Tomaszowego ujęcia bytu krótką analizą bytu jako bytu. Akwinata w komentarzu do V księgi „Metafizyki” zwraca uwagę na to, że pojęcie bytu jako bytu nie jest pojęciem uniwersalnym, które by można było zaszeregować do jakiegoś rodzaju czy gatunku. Zdaniem Tomasza, pojęcie bytu jako bytu jest pojęciem specyficznym. Nie mieści się ono w żadnej kategorii orzeczników, ale równocześnie wszystko w sobie zawiera aktualnie. Pojęcie bytu jako bytu jest pojęciem transcendentálním i zarazem analogicznym, czyli przekracza kategorię rodzajów i gatunków i zarazem oznacza każdą istotę przyporządkowaną do właściwego sobie istnienia, jako do swego aktu. Posługując się sformułowaniem M. Krapca, można powiedzieć, że „w pojęciu bytu jako bytu mieszczą się wszelkie treści skierowane transcendentálním do właściwego sobie istnienia, nie na sposób jakiegoś uogólnienia, lecz na sposób swego rodzaju implikacji, czyli rzeczywistego włączenia wszystkich elementów, które są i być mogą, o ile każdemu z tych elementów przysługuje jakieś swoiste istnienie”²⁶.

Tak ujęty byt jest przedmiotem metafizyki i „prowadzi” nas do poznania Pierwszego Bytu — Boga.

3. UJĘCIE BYTU WEDŁUG GABRIELA MARCELA

Przechodząc do zarysowania ujęcia bytu według Gabriela Marcela, należy sobie uświadomić, że wchodzimy w zupełnie inny — w stosunku do poprzedniego — klimat myślenia filozoficznego. Z jasnego, logicznego układu zagadnień, jakie znajdowaliśmy u św. Tomasza, wchodzimy na teren filozofii literackiej, pojęciowo mało precyzyjnej, mało dbającej o logiczną poprawność i ścisłość. Z terenu filozofii wyjaśniającej, posługującej się na ogół terminami teoretycznymi, wkraczamy na teren filozofii wyrażającej, operującej w dużej mierze terminami praktycznymi, empirycznymi.

Problematyka bytu w pismach Marcela związana jest ściśle z problematyką istnienia. Zasadnicze poglądy na istnienie wyłożył francuski myśliciel w rozprawie: „Existence et objectivité” ogłoszonej w „Revue de Métaphysique et de Morale” w 1925 r. Rozprawa ta została potem dołączona w formie „Appendice” do głównego dzieła autora „Journal Métaphysique”, wydanego po raz pierwszy w Paryżu w 1927 r. Do zagadnienia istnienia i bytu wracał Marcel często w później-

²⁶ *Teoria...* dz. cyt., 70.

szych swoich pismach filozoficznych a zwłaszcza w: „Position et approches concrètes du mystère ontologique”, w „Le mystère de l'être” oraz w „Entretiens”. Zestawiając z różnymi okresów teksty autora na temat istnienia i bytu, dostrzegamy pewną ewolucję jego poglądów w tym względzie. W niniejszym zarysie ograniczymy się do przedstawienia tych poglądów z okresu późniejszego. Prezentację rozpoczynamy od przedłożenia Marcelowych poglądów na istnienie, gdyż wydaje się nam, że refleksja nad istnieniem prowadziła autora do sformułowania poglądów na temat bytu.

3.1. Pojmowanie istnienia

We wspomnianej wyżej rozprawie „Existence et objectivité” Marcel już we wstępie informuje nas o „degradacji” istnienia w idealistycznej filozofii XIX w. Jeżeli w ogóle — jak twierdzi — mówiło się o istnieniu w tej filozofii, to traktowano je w sposób ogólny, abstrakcyjny („l'existence en général”). Sprzeciwiając się takiej postawie, autor oznajmia, że w swojej refleksji filozoficznej skupia myśl na istnieniu konkretnym²⁷.

Marcel zaliczył rzeczywistość istnienia do sfery tajemnicy, którą przeciwstawił sferze problemów, a tym samym sferze posiadania²⁸. Tajemnicę jednak autor pojmuje swoiście. Tajemnica nie jest czymś, co nas przekracza, ale czymś, co nas pogrąża, czymś, w co jesteśmy zaangażowani. Tajemnica nie przeciwstawia się rozumowi, ale pozostaje z nim w harmonii. Tajemnicę można poznawczo zgłębiać, można ją w różny sposób doświadczać i w konsekwencji lepiej rozumieć²⁹.

Pośród różnych tajemnic ontologicznych najbardziej pierwotną a zarazem najbardziej nas pogrążającą jest tajemnica istnienia. Tajemnicy tej nie można zdefiniować, można ją jedynie częściowo opisać³⁰.

Istnienie jest czymś najpierwotniejszym zarówno w porządku ontycznym jak i poznawczym. „Na samym wstępie naszych badań — pisze Marcel — musimy ustalić niewątpliwy fakt —

²⁷ Por. G. Marcel, *Journal Métaphysique*, Paris 1935, 309—310.

²⁸ Rozróżnienie tajemnicy i problemu jest bardzo typowe dla Marcela. Pociągnęło ono za sobą inne analogiczne rozróżnienia: istnienia i posiadania, wiary i opinii, niepokoju i ciekawości. Por. w związku z tym: A. Podsiad, *Wstęp do „Homo viator”*, Warszawa 1960, (s. XIII—XXV). Tekst klasyczny Marcela wskazujący na różnicę między tajemnicą a problemem znajduje się w „*Etre et avoir*”, Paris 1935, 169.

²⁹ Por. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, Paris 1940, 197.

³⁰ Tamże, 25—28.

ani logiczny, ani racjonalny, lecz egzystencjalny. Jeżeli istnienia nie ma na początku, to nie ma go w ogóle; nie ma takiego przejścia do istnienia, które by nie było sztuczką kuglarską lub oszustwem”³¹.

Istnienie nie jest stanem i z tej racji nie można mówić o przejściu, a nawet o możliwości przejścia z nieistnienia do istnienia³². Istnienie musi być na początku.

Istnienia nie można udowodnić, ani zaprzeczyć³³. Każdy wysiłek zmierzający w tym kierunku już *implicite* zakłada istnienie³⁴. O istnieniu nie można nawet wątpić, gdyż myśl nie może nigdy przekroczyć istnienia, ani go objąć; ona jest tylko fragmentem (formą, postacią) istnienia. Myśl nie może „wyjść” z egzystencji, nigdy nie może przekroczyć granic tego, co istnieje. Myśl jest zawsze czymś wewnętrznym w stosunku do istnienia, jest pewną modalnością istnienia, cieszącą się tym przywilejem, że może w pewnych wypadkach abstrahować od siebie jako istniejącej dla celów dokładnie określonych³⁵.

Zatem myśl jest zawsze immanentna wobec istnienia, a w związku z tym, istnienie jest czymś transcendentnym wobec myśli³⁶. Transcendencja istnienia wobec myśli sprawia, że nie możemy znaleźć się nigdy „na zewnątrz” istnienia. Istnienie nie jest obrazem postawionym przed nami. Nie można się mu przyglądać „z zewnątrz”. Można go jedynie doświadczać i doznawać „od wewnątrz”. Człowiek w świecie nie jest widzem, ale uczestnikiem. Ilekróć skłonny jestem — zauważa autor — traktować świat jako widowisko, z tym większą koniecznością staje się on dla mnie metafizycznie niepojęty, dlatego, że stosunek, jaki wówczas ustala się pomiędzy nim a mną, jest wewnętrznym absurdalnym³⁷. Co więcej, myśli-

³¹ Tamże, 25: „Au départ de notre investigation, il nous faudra placer un indubitable, non pas logique ou rationnel, mais existentiel, si l'existence n'est pas à l'origine, elle ne sera nulle part: il n'y a pas, je pense de passage à l'existence qui ne soit escamotage ou tricherie”.

³² „L'existence n'est pas état, et là est raison pour laquelle il n'y a pas de sens à parler d'un passage de l'inexistence (ou de la possibilité) à l'existence”. — *Journal...* dz. cyt., 304.

³³ Por. *Journal...* dz. cyt., 314.

³⁴ Por. *Du refus...* dz. cyt., 25. Można dostrzec tam pewną zbieżność myśli Marcela i M. Heideggera. Por. w związku z tym: A. de Waelhens, *La philosophie de M. Heidegger*, Paris — Louvain 1969, 6.

³⁵ Por. *Être et avoir...* dz. cyt., 34—35.

³⁶ Por. Tamże, 49, 151.

³⁷ Por. Tamże, 22, 51.

ciel francuski twierdzi, że nawet w myśli nie mogę wyodrębnić się rzeczywiście od wszechświata. Jedynie na mocy niezrozumiałej fikcji mogę stanąć w jakimś punkcie zewnętrznym w stosunku do niego³⁸. Ponadto — kontynuuje autor — nie mogę nawet stanąć „na zewnątrz” siebie samego i zapytać o swoją własną genezę, gdyż nie mogę uwolnić się od tego faktu, że uczestniczę w istnieniu³⁹. Tak więc, jestem zawsze „pograżony” w istnieniu. W akcie refleksji doświadczam wprost siebie samego, jako istniejącego, a ściślej, jako współistniejącego ze światem.

Marcel wyznaje w związku z tym w „Entretiens”, że nie mógł nigdy zrozumieć pytania o istnienie jakie formułowali niektórzy filozofowie, między innymi Schelling i Heidegger. Pytanie o istnienie w rodzaju: „jak to się dzieje, że coś istnieje, że coś ma istnienie?”, zdaniem Marcela, jest pozbawione sensu. Pytanie to bowiem implikuje możliwość dokonywania abstrakcji od nas samych, czyli w jakimś sensie od istnienia i umieszczenia się „na zewnątrz” niego, by je oglądać. Taka możliwość, zdaniem autora, nie jest nam dana. Tylko przedmioty można oglądać „z zewnątrz”. Istnienie jest zawsze czymś „uprzednim” (préable) w stosunku do myśli.

Trzeba tu zauważyć — na co zresztą sam Marcel zwraca uwagę, — że ów priorytet istnienia nie jest określany w relacji do istoty, jak to ma miejsce w egzystencjalizmie Sartre’a, ale w relacji do jakiegokolwiek myśli⁴⁰.

Z dotychczasowych przytoczeń i relacji tekstów wynika, że Marcel snując rozważania o istnieniu, ma na myśli przede wszystkim istnienie związane najściślej z ludzką myślą, czyli po prostu istnienie ludzkie. Istnienie to jest uświadamiane i doświadczane, jako coś pierwotnego, niewątpiewalnego, nieredukowanego. Konkretne istnienie ludzkie jest uprzywilejowaną istnością. Jest, jak się wyraża sam autor, „existant type”, któremu właściwość istnienia nie może być odmówiona bez popadnięcia w sprzeczność⁴¹.

Podajmy krótkiej charakterystyce owo marcelowskie „ja” jako „existant type”, czyli rzeczywistość, którą określamy: „ja istnieje” (resp. „uczestniczę w istnieniu”, „doświadczam istnienia”).

³⁸ Por. Tamże, 23.

³⁹ Por. Tamże, 23.

⁴⁰ Por. Tamże, 21—22 oraz komentarz do tego: R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, T.I, Louvain — Paris 1953, 146.

⁴¹ Por. *Journal...* dz. cyt., 29 oraz: *Du refus...* dz. cyt., 25—26.

Marcelowe „ja” nie utożsamia się z „ja” idealistów, z „ja” pojętym jako czysta myśl stanowiąca zamknięty świat sam dla siebie⁴². Nie jest to także „ja” materialistów, „ja” rozumiane, jako lustro odbijające w sobie świat zewnętrzny.

Według Marcela, „ja” jako „existant type”, jest „ja” istniejącym konkretnie jako byt wcielony („l'être incarné”, „ce corps-ci”), a więc „ja” nierozzerwalnie związane z ciałem. „Ja” nierozzerwalnie związane z ciałem stanowi tzw. „sytuację wcielenia”⁴³. Wcielenie jest nie tylko faktem, daną ontologicznie, ale warunkiem absolutnym wszystkich sytuacji mego istnienia i nie może być potraktowane jako przypadłościowe⁴⁴.

Owo „ja” nie identyfikuje się z ciałem, ale też nie istnieje niezależnie od niego⁴⁵. Ja jestem nie tylko dlatego, że myślę, że żyję, ale przede wszystkim dlatego że doświadczam siebie jako jedność niepodzielną⁴⁶. Do wyjaśnienia więzi, jaka istnieje między „mną” a „moim ciałem”, autor wprowadza pojęcie „odczuwania” („la sensation”) ⁴⁷. „Moje ciało” jest „mim” o ile je odczuwam, chociażby nawet niewyraźnie. Odczuwanie jest specyficznym, wewnętrznym sposobem doświadczania swojej cielesności. Marcel widzi w nim rodzaj tajemniczej więzi, która sprawia, że „to ciało”, nie jest jakimkolwiek ciałem, lecz „moim ciałem”⁴⁸.

Ciało — jak na innym miejscu oznajmia autor — sytuuje się na granicy dwóch sfer: sfery istnienia i posiadania. Mogę o nim powiedzieć jednocześnie: „to ciało to ja” i „ja mam ciało”. Między „mną” a „moim ciałem” istnieje zatem ścisła więź,

⁴² Por. G. Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Nauwelaerts, Paris, Louvain 1949, 261—269. Por. także: J. Chenu, *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*, Paris 1948, 143.

⁴³ „L'incarnation — donnée centrale de la métaphysique. L'incarnation, situation d'une être qui s'apparaît comme lié à mon corps” — *Être et avoir...* dz. cyt., 11.

⁴⁴ „En premier lieu, j'observerai que cette situation, justement parce qu'elle est fondamentale, je ne puis vraisemblablement pas la regarder comme contingente” — *Du refus...* dz. cyt., 33.

⁴⁵ Por. *Du refus...* dz. cyt., 31.

⁴⁶ Por. *Position et approches...* dz. cyt., 263—264 oraz *Du refus...* dz. cyt., 26.

⁴⁷ Por. *Du refus...* dz. cyt., 43, 123—124. W związku z tym, należy zaznaczyć, że Marcel rozumie „odczuwanie” odmiennie od Kanta czy Condillaca. Odczuwanie wg. niego nie jest biernym uleganiem czy znoszeniem jakiegoś działania zewnętrznego, ale jest przyjmowaniem w sensie otwarcia się na coś zewnętrznego, transcendentnego.

⁴⁸ Por. *Du refus...* dz. cyt., 32, 123.

jedność, nie mająca odpowiednika w całym wszechświecie⁴⁹. „Moje ciało” współistnieje ze mną, czyni ze mnie świadomość wcieloną. Nie mogę istnieć inaczej, jak usytuowany „hic et nunc”, nie inaczej, jak tylko w ściśle określonym punkcie świata, to jest w „moim ciele”⁵⁰.

Po ukazaniu tajemniczej więzi jaka istnieje między „mną” a „moim ciałem”, wskaźmy jeszcze — za Marcellem — na funkcję, jaką pełni „moje ciało” w stosunku do świata. Otóż, według francuskiego neosokratyka, „moje ciało” jest węzłem, pośrednikiem, który łączy mnie ze światem. Przez moje konkretne ciało jestem w świecie i wchodzę z nim w kontakt. Co więcej — ciało, zdaniem Marcela, jest punktem odniesienia, w stosunku do którego istnieje coś innego. W stosunku do ciała ustala się linia demarkacyjna między istnieniem a nieistnieniem. Wszelkie istnienie może być odniesione, umiejscowione w stosunku do mojej obecności organopsychicznej — do „mojego ciała”⁵¹. Istnienie ujmowane poza tym związkiem jest czystą abstrakcją. Autor dodaje, że łańcuch stosunków przestrzenno-czasowych istności — istnień w stosunku do mojego istnienia tworzą rodzaj pola magnetycznego, czyli tzw. „orbitę egzystencjalną”⁵².

W związku z omawianiem relacji „mnie” do „mojego ciała” i relacji „mnie” poprzez „moje ciało” do świata, dodajmy jeszcze to, że ta druga relacja, relacja „mnie” do świata, jest w jakimś sensie wyznaczona przez pierwszą relację, a więc przez relację „ja” — „moje ciało”. Świat pozapodmiotowy jest jakby przedłużeniem „mojego ciała”⁵³. Afirmować coś — oznajmia Marcel w „*Journal Métaphysique*” — znaczy po prostu tyle, co uznać, że rzecz ta jest tej samej natury co „moje ciało” i przynależy do tego samego świata, co „moje ciało”. Świat istniejący jawi mi się jako związany ze mną tajemniczym węzłem, analogicznym do węzła łączącego mnie z „moim ciałem”⁵⁴.

⁴⁹ Por. *Journal...* dz. cyt., 236 oraz *Position et approches...* dz. cyt., 268.

⁵⁰ Por. *Du refus...* dz. cyt., 28—33. Por. także, T. Terlecki, *Egzystencjalizm chrześcijański*, Londyn 1958, 27 oraz R. Garaudy, *Perspektywy człowieka*, tłum. Z. Butkiewicz i J. Rogoziński, Warszawa 1968, 158.

⁵¹ Por. *Être et avoir...* dz. cyt., 9—11.

⁵² Por. G. Marcel, *Présence et Immortalité*, Paris 1959, 147.

⁵³ „les choses existent pour moi dans la mesure où je les regarde comme les prolongements de mon corps” — *Journal...* dz. cyt., 273.

⁵⁴ Por. Tamże, 305.

Z powyższych sformułowań dotyczących marcelowskiego rozumienia istnienia wynika niedwuznacznie, że francuski myśliciel uzależnił poznawczo istnienie rzeczywistości pozapodmiotowej od istnienia podmiotu, od „ja” wcielonego. Marcel formułując w ten sposób swoje poglądy, chciał mocno wyakcentować prymat egzystencji w relacji do myśli, dodając przy tym, że egzystencja odnosi się do bytu wcielonego, czyli do faktu bycia w świecie ⁵⁵.

3.2. Pojmowanie bytu

Zagadnienie bytu należy niewątpliwie do najtrudniejszych zagadnień w myśli filozoficznej G. Marcela. Sam autor ilekroć pisał na ten temat, tylekroć wskazywał na złożoność i niewyczerpalność tej problematyki ⁵⁶. Podobną opinię wyrażają jego komentatorzy.

Nie wchodząc w szczegółowe analizy i dyskusje, zwrócimy tu uwagę jedynie na niektóre, ważniejsze rysy marcelowskiego ujęcia bytu.

Refleksje nad bytem — jak już to było wspomniane — snuł Marcel w powiązaniu z refleksją nad istnieniem. P. Ricoeur, przyjaciel i komentator Marcela, oznajmia nawet, że problematyka bytu stanowi dopełnienie problematyki istnienia ⁵⁷.

Podobnie jak istnienie — byt — zdaniem Marcela — należy do sfery tajemnicy. Nie można więc go badać „z zewnątrz” w kategoriach obiektywnych, gdyż jesteśmy w nim zawsze pogrążeni. Pytając więc o byt, pytamy o siebie samych, pytamy o tajemnicę tego, kim jesteśmy ⁵⁸. Jako tajemnicy, nie można bytu dokładnie określić, do końca spenetrować, scharakteryzować, podać pełnej „inwentaryzacji”, a tym samym konceptualizacji ⁵⁹. Można się jedynie do bytu poznawczo przybliżać w drodze wyteżonej refleksji nad tym, czego doświadczamy przeżywając.

J.-P. Bagot w pracy „*Connaissance et amour*” wyróżnia dwa sposoby ujmowania bytu, z jakimi można się spotkać,

⁵⁵ Por. *Du refus...* dz. cyt., 33. M. Heidegger wyraża tę samą myśl przez „in der Welt sein”, Merleau-Ponty przez „sujet voué au monde” a J.-P. Sartre przez „appel d'être”.

⁵⁶ „(...) il n'y a pas de problème plus difficile à poser que celui de l'être” — *Journal...* dz. cyt., 202. Por. także tamże, 173.

⁵⁷ Por. *Entretiens Paul Ricoeur* — *Gabriel Marcel*, Paris 1968, 29.

⁵⁸ Por. *Position et approches...* dz. cyt., 264—265 oraz *Être et avoir...* dz. cyt., 161, 249.

⁵⁹ Por. *Être et avoir...* dz. cyt., 120.

w drugiej części „Journal Métaphysique”. Zdaniem tegoż autora, wypowiedzi Marcela na temat bytu, można sprowadzić do określeń typu negatywnego i pozytywnego⁶⁰. Uznając takie stanowisko za słuszne, idziemy tu za interpretacją wspomnianego autora, uzupełniając jego interpretację własnymi spostrzeżeniami.

Ujmując byt negatywnie, Marcel deklaruje, że byt nie utożsamia się z istnieniem⁶¹. Istnienie jest „elementem” pierwotnym naszego poznania, jest niejako punktem wyjścia w naszym doświadczeniu wewnętrznym. Jednakże istnienie nie implikuje jeszcze całego „bogactwa”, które natrafimy doświadczając i mówiąc o bycie. Istnienie w jakimś sensie nam odkrywa i nas kieruje na byt⁶². Stanowi ono — jak się wyraża autor w „Être et avoir” — jakby pewien sposób bycia⁶³. Istnienie — jak zauważa Lê Thank Tri, — komentując w tym względzie myśl Marcela — zawiera się w sercu bytu; byt ujawnia się w analizie konkretnego istnienia⁶⁴.

Tajemnica bytu „ujawnia się” na zewnątrz przez fenomeny w istnieniu. Byt jest jak gdyby jakimś odpornym rdzeniem, jakąś głębią ujawniającą się nam przez dostrzegalne zjawiska — przeżycia — fenomeny egzystencjalne. Można powiedzieć, że owe fenomeny są manifestacją bytu⁶⁵.

W określeniu pozytywnym bytu oddajmy głos samemu Marcelowi. Ze względu na wagę sformułowań cytuje się je tu w brzmieniu oryginalnym: „l'Être c'est ce qui ne déçoit pas; il y a de l'Être du moment ou notre attente est comblée; je parle de cette attente à laquelle nous participons tout entiers. La doctrine qui ne l'Être s'exprime par le: Tout est vanité, c'est-à-dire il ne faut rien attendre, celui-la seul qui n'attend rien ne sera pas déçu. Je crois que c'est uniquement sur ces bases que le problème peut se poser, Dire «rien n'est», c'est dire «rien ne compte»”⁶⁶.

Autor dodaje nieco dalej: „Ja sais bien que l'Être, c'est la

⁶⁰ Por. J.-P. Bagot, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Paris 1958, 115—118.

⁶¹ „Se garder de confondre Être et exister” — *Journal...* dz. cyt., 177. Por. także G. Marcel, *Le mystère de l'Être*, t. II, Paris 1951, 1—52.

⁶² Por. *Journal...* dz. cyt., 178.

⁶³ „Il me paraît évidemment qu'exister est une certaine façon d'Être” — *Être et avoir...* dz. cyt., 50.

⁶⁴ Por. Lê Thank Tri, *L'idée de la participation chez Gabriel Marcel*, bnmw, 1959, 17.

⁶⁵ Por. *Journal...* dz. cyt., 181, 202.

⁶⁶ *Journal.* dz. cyt., 177.

plénitude, à condition de ne pas entendre par ce mot une synthèse de détermination intellectuelle”⁶⁷.

Z cytowanych tekstów widzimy, jak autor bardzo swoiście — odmiennie od tradycji filozofii klasycznej — rozumie byt. Zaskakuje nas terminologia stosowana przez autora. Widzimy, że jest nieprecyzyjna, metaforyczna, niejasna.

Byt jest czymś, co nie zawodzi, co opiera się próbie. Mówimy o bycie wtedy, gdy nasze oczekiwanie jest spełnione. Ten kto przeczy bytowi, tym samym oznajmia, że wszystko jest próżnością, że nie trzeba na nic czekać, że nic się nie liczy, że wszystko utraciło sens.

Kto zaś afirmuje byt, tym samym oznajmia, że życie ma wartość; doświadczenie go nie zawiodło, ufnie, z nadzieją wychyla się w przyszłość wierząc, że jego oczekiwanie będzie spełnione. Afirmować byt, znaczy doświadczać uczucia pełności, obfitości, radości⁶⁸. Afirmować byt, znaczy ciągle wzrastać, upełniać się.

Jak rozumieć te wszystkie określenia? Jaki jest właściwy ich sens? Marcel nam bliżej tego nie wyjaśnia. Nawet w „Le mystère de l'être”, gdzie należałoby się spodziewać rozwinięcia i wyjaśnienia tych myśli, nie znajdujemy jasnej eksplicacji przytoczonych sformułowań.

Bagot sądzi, że tak rozumiany byt identyfikuje się z problemem rozwoju człowieka, a w pewnym sensie i z problemem zbawienia⁶⁹.

Należy osądzić, że jest to w zasadzie słuszna interpretacja. Marcel bowiem analizując, na drodze wewnętrznego doświadczenia konkretne istnienie osobowe, dostrzegł w głębi „ja” ujawniające się pragnienie bycia, a ściślej tworzenia się, upełniania się. To pragnienie realizuje się w naszym życiu duchowym. Jeśli jest ono spełniane wówczas przybliża nas do bytu. Jeśli jest zaniechane, otwiera nas na pustkę.

Sądzimy więc, że ostatecznie problem bytu jawi się u Marcela jedynie na poziomie ducha ludzkiego. Byt byłby jakąś tajemniczą pełnią, ku której człowiek dąży. Bytu właściwie nigdy nie ma. Byt się staje, realizuje. Do bytu możemy się tylko przybliżać. Osoba ludzka jest istotą szukającą ustawicznie siebie, swojej bytowej pełni. Ta pełnia nie jest jednak dana człowiekowi w warunkach ziemskiego pielgrzymowania. Jest raczej mu zadana. Osoba — byt (chciało by się powie-

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Por. *Journal...* dz. cyt., 177, 202, 230.

⁶⁹ Por. J.-P. Bagot, *Connaissance...* dz. cyt., 117.

dzień byt „załączkowy”) jest więc w drodze ku pełni bytu. Spełnianie się osoby jest jej ontologicznym wymogiem. Osoba — byt jest aspiracją ku pełni, jest apelem, jest powołaniem⁷⁰. Byt osobowy ma się realizować, spełniać w kierunku pełni bytowej.

Ostatecznie więc, byt jest kresem duchowej kreacji, dokonywanej w relacjach interpersonalnych, zwłaszcza w postawie miłości⁷¹. Byt jest więc nie tyle stanem, ile celem — kresem, mającym być osiągniętym.

4. PRÓBA KONFRONTACJI STANOWISK

Byt i pojęcie bytu ujawniły się w toku powyższych rozważań jako dwa różne przedmioty badań w filozofii św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela. Zarysowana analiza ich koncepcji wykazuje, że są to ujęcia zasadniczo różne i niesprowadzalne do siebie, co nie znaczy, że nie mogą się uzupełniać.

Dla lepszego uwydatnienia tego stwierdzenia, zestawmy tu najpierw w punktach wyniki analiz Tomasza i Marcela odnośnie pojmowania istnienia, by potem odnotować różnice w ogólnej koncepcji bytu.

4.1. Konfrontacja rozumienia istnienia

Z przeprowadzonych poprzednio analiz wynika, że obydwaj omawiani autorowie stoją na stanowisku niepojęciowości istnienia, które u jednego i drugiego jest czymś różnym, chociaż nie totalnie. Obydwaj myśliciele usiłowali do pewnego stopnia opisać istnienie, wskazać na jego charakterystyczne „cechy”.

Wyniki owej charakteryzacji istnienia można by ująć w następujące punkty:

U św. Tomasza z Akwinu

1. Istnienie jest elementem strukturalnym w bycie, realnie różnym od istoty.
2. Istnienie jest podstawowym aktem uzasadniającym całą rzeczywistość; jest elementem, „dzięki któremu” byt jest, czyli jest ontyczną racją bytu.

⁷⁰ „La personne se saisit bien moins comme être que comme volonté de dépasser ce que tout ensemble elle est et n'est pas, une actualité dans laquelle elle se sent à vrai dire engagée ou impliquée, mais qui ne la satisfait pas... Sa devise n'est pas sum, mais sursum”. — G. Marcel, *Homo Viator*, Paris 1944, 32.

⁷¹ Por. J.-P. Bagot, *Connaissance...* dz. cyt., 117.

3. Istnienie jest najbardziej wewnętrznym, bo najbardziej „formalnym” elementem bytu, realizującym wszelką jego potencjalność.
4. Istnienie wyraża czystą doskonałość, najwyższą ze wszystkich doskonałości w porządku bytowym.
5. Istnienie nie zawiera w sobie żadnej treści, lecz jest aktem przeciwstawiającym się nicości.
6. Wskutek tego istnienie jest racją poznawalności bytu jako takiego.

U Gabriela Marcela

1. Istnienie nie jest elementem strukturalnym bytu w znaczeniu Tomaszowym; nie jest ujmowane i określane w relacji od istoty; jest uprzednio dane w stosunku do poznania.
2. Istnienie jest „tajemnicą”, która nas pogrąża, w której jesteśmy zaangażowani.
3. Istnienie jest daną pierwotną, daną globalną, rozumianą w sensie jakiegoś „przeżywanioowego” trwania — życia.
4. Istnienie jest czymś pierwszym tak w porządku ontycznym jak i poznawczym. W związku z tym istnienie jest nieudowodnialne i nieredukowalne.
5. Istnienie jest transcendentne w stosunku do myśli, a w związku z tym myśl jest immanentna w stosunku do istnienia; myśl jest jak gdyby „fragmentem” istnienia.
6. Najbardziej uprzywilejowanym modelem, typem istnienia jest istnienie ludzkie; konkretne „ja” ludzkie jest „existant type”.
7. Wszelkie istnienie pozapodmiotowe, transcendentne jest określane (ujmowane) w relacji do „mojego” istnienia, a ściślej w relacji do „mojego ciała”.

Powyższe zestawienie ukazuje, że pojmowanie istnienia przez prezentowanych tu autorów jest rzeczywiście niesprowadzalne do siebie. U Tomasa istnienie jest realnym elementem bytu urzeczywistniającym istotę. W związku z tym, jest racją rzeczywistości bytu i jego poznawalności. U Marcela natomiast, istnienie jest uprzednio dane jako jakieś „tajemnicze trwanie” w rzeczywistości. Istnienie nie jest w jego rozumieniu elementem strukturalnym w bycie, ale jest jakąś daną globalną, pierwotną, która nas pogrąża, osacza, obejmuje. Z Marcelowych sformułowań w tym względzie należało

by wyprowadzić wniosek, że nasze życie psychiczno-duchowe jest jakąś „formą” istnienia.

Dla Tomasza istnienie jest najwyższą doskonałością w porządku bytowym, jest najdoskonalszym aktem, sprawiającym, że coś jest. Dla Marcela natomiast istnienie jest czymś, w czym partycypujemy, czymś, co nas ogarnia ze wszech stron, czymś od czego nie możemy się nigdy uwolnić. Ani nasze „ja”, ani nasza myśl nie może się oderwać od istnienia, gdyż zarówno nasze „ja”, jak i nasza myśl, jest czymś istniejącym. Takie jest nasze doświadczenie. Istnienie jest na początku „wszystkiego” — na początku wszelkiej myśli, wszelkiego poznania i pożądania. Wśród tego, co istnieje, ze szczególną ostrością „wynurza się” nasze ludzkie istnienie, jako istnienie „ja” związanego nierozdzielnie z ciałem.

W związku z powyższym, można — jak sądzimy — powiedzieć, że Tomasz mówi zasadniczo o istnieniu „przedmiotowo”, określając je w relacji do istoty. Marcel natomiast eksponuje w swej myśli istnienie „podmiotowe” i określa je zasadniczo w relacji do myśli, wskazując na jego ontyczny priorytet.

4.2. Ogólne porównanie koncepcji bytu

Różne rozumienie istnienia u św. Tomasza z Akwinu i G. Marcela związane jest ściśle z różnym rozumieniem bytu przez tychże autorów. Zestawmy tu znowu w punktach główne wyniki przeprowadzonych poprzednio analiz:

U św. Tomasza z Akwinu

1. Byt zawiera w sobie złożenie z konkretnej treści i aktu istnienia.
2. Naczelnym elementem w bycie — bo stanowiącym o bytowości bytu — jest istnienie.
3. Istnienie jest ontyczną, wewnątrzbytową racją bytu.
4. Istnienie jest racją poznawalności bytu.
5. Istota pod aktualnym istnieniem wyznacza zdeterminowanie do określonych gatunków.
6. Istota w swej strukturze treściowej może być albo czystą formą, albo złożeniem z materii i formy.
7. Z istoty znajdującej się pod aktualnym istnieniem wypływa działanie, będące aktem wtórnym i objawiającym naturę bytu.
8. Istota i istnienie jako elementy realnie różne nie znajdują

uzasadnienia wewnątrz bytu, lecz domagają się racji swego istnienia poza sobą.

9. Przyczyną istnienia, które jest najbardziej powszechnym i najdoskonalszym skutkiem w świecie, może być tylko byt posiadający istnienie z konieczności, a więc byt, będący z istoty swej istnieniem.

U Gabriela Marcela:

1. Byt nie utożsamia się z istnieniem, ale przez nie nam się odkrywa, odsłania.
2. Byt właściwie nie jest czymś, co jest, ale jest czymś, co się staje, co dopiero będzie, co się zrealizuje.
3. Byt jest jakąś „pełnią”, ku której zmierzamy.
4. Byt staje się naszym udziałem wtedy, gdy nasze oczekiwania jest spełnione, gdy nie doznaliśmy zawodu, rozczarowania.
5. W związku z tym, byt jest raczej jakimś kresem — celem naszej duchowej kreacji osobowej.
6. Słowo „byt” desygnuje więc jedynie rzeczywistość ludzką, która ma dopiero nadejść, ku której człowiek zmierza w duchowej kreacji przez interpersonalną komunie.
7. Prawdziwym bytem — w pełni zrealizowanym jest tylko „Ty” absolutne — Bóg.

Z powyższych stwierdzeń wynika niedwuznacznie, że obydwa autorzy radykalnie różnie ujmują problematykę bytu.

Tomasz w drodze refleksji nad tym, co jest, dostrzega w bycie elementy go konstytuujące. Wyróżnia w bycie zarówno rzeczywistość istnienia, jak i rzeczywistość istoty, przy czym akt istnienia ujmuje jako podstawowy element bytu.

Przedmiotem badań G. Marcela jest istnienie rozumiane jako trwanie, przeżywanie, ujawniające nam jakąś głębszą, bogatszą rzeczywistość, ku której zmierzamy, której ustawicznie pragniemy. Słowo „byt” u Marcela odnosi się właściwie tylko do człowieka i to raczej nie do człowieka, który biologicznie jest, ale do człowieka, który się pełniej zrealizuje, czyli do człowieka, który będzie (w porządku ducha). Człowiek nie jest bowiem bytem już „wykończonym”. Człowiek staje się bytem, dąży do bytu. Byt jest nie tylko stanem aktualnym, ile pewnym zadaniem, które trzeba osiągnąć (zrealizować).

Zatem dla Tomasza, byt jest analogicznie zewnętrzny w stosunku do nas. Człowiek jest tylko jedną z kategorii bytów.

Byt jest czymś, co zastajemy, co natrafiamy, co nas w pewien sposób „atakuję”. Byt jest pierwszym i najbardziej oczywistym przedmiotem poznania intelektualnego; jest racją poznawalności tego, co jest. Byt, ku któremu się zwracamy, odkrywamy jako ustrukturalizowany, jako złożony z nietożsamyh elementów; elementów potencjalnych i aktualnych. Byt, którego istnienie stwierdzamy w bezpośrednim poznawczym styku z rzeczywistością pozapodmiotową, jawi się nam jako nie mający racji swego istnienia w samym sobie. Każdy byt przygodny, złożony „odsyła” nas do Bytu absolutnie prostego — do Boga.

Według Marcela natomiast, byt — jak sądzimy — identyfikuje się z tym, co odpowiada naszym najgłębszym wymaganiom, pragnieniom, z tym, co nie zawodzi, z tym, co zaspokaja nasze najbardziej fundamentalne, ontyczne potrzeby, a w szczególności potrzebę pełniejszego trwania. Byt jest więc w jakiś sposób wewnętrzny w stosunku do nas samych. Jest kresem, pełnią mającą się realizować w naszym urzeczywistnianiu się. Ponieważ człowiek jest ciągle w drodze ku tej pełni, dlatego też byt tworzy się. Owa kreacja uzależniona jest od nas samych, od naszej wolności. W takiej perspektywie — jak sądzimy — prawdziwym bytem według francuskiego myśliciela jest tylko Absolut, rozumiany jako Pełnia, jako absolutna Doskonałość, jako absolutne Samourzeczywistnienie się, czyli jako Byt już w pełni zrealizowany. Byt ludzki byłby tylko „po części” bytem. W warunkach ziemskich nigdy pełnym bytem nie może się stać. Byt ludzki jest zawsze w „drodze” ku pełni bytu.

5. ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzone powyżej zestawienie teorii bytu wypracowanej w systemie filozoficzno-teologicznym św. Tomasza z Akwinu z teorią bytu, jaką można zrekonstruować z filozoficznych pism G. Marcela, nie jest na pewno w pełni wyczerpujące. Stanowi ono jedynie nieśmiałą próbę pokazania różnicy między dwoma stylami filozofii chrześcijańskiej (tomizmu i egzystencjalizmu chrześcijańskiego) na odcinku tak fundamentalnym, jakim jest dla filozofii, rozumienie bytu. Wąskie ramy artykułu nie pozwoliły na szersze i szczegółowsze analizy. W toku rozważań musiano z konieczności dokonać wielu uproszczeń i skrótów. Jednakże, pomimo wszystko, uzyskaliśmy względnie czytelną konfrontację stanowisk filozoficznych w wyżej wspomnianym problemie.

Ogólnie rzecz biorąc, należałoby w konkluzji artykułu stwierdzić, że zaprezentowane teorie bytu są teoriami diametralnie różnymi, ale nie wykluczającymi się. Św. Tomasz zaprezentował nam teorię bytu realistyczną i zarazem obiektywistyczną, Marcel — również realistyczną, ale subiektywistyczną. Pierwsza była budowana przede wszystkim w oparciu o doświadczenie zewnętrzne i intuicję intelektualną. Druga — w oparciu o doświadczenie wewnętrzne i refleksję egzystencjalną nad „kondycją” człowieka. Różny profil owych koncepcji został wyznaczony przez obranie różnego przedmiotu, celu, a w związku z tym, i różnej metody filozofowania.

LA THÉORIE DE L'ÊTRE D'APRÈS S. THOMAS D'AQUIN ET GABRIEL MARCEL

(L'ESSAI DE LA CONFRONTATION)

Résumé

L'article se comporte de trois parties. La première présente la théorie de l'être chez s. Thomas d'Aquin.

Nous pouvons observer les deux aspects de l'être d'après Aquinat existentiel et essentiel. L'aspect existentiel se révèle dans l'analyse de l'être en tant qu'acte. Cette analyse permet à saint Thomas de distinguer trois types d'actes: acte d'essence (de forme) dans l'ordre substantiel, acte d'existence dans l'ordre ontique et acte d'agir, secondaire tant par rapport à l'un qu'à l'autre. L'analyse des actes particuliers dévoile dans l'être le rôle suprême de l'existence. L'existence en tant qu'acte actualise l'essence en tant que puissance. Le rapport de l'essence à l'existence réalisant la relation de l'acte à la puissance, révèle le caractère contingent de l'être et exige une raison suffisante extérieure. Il la trouve dans l'être existant „per se” — sa cause propre. En raison de sa structure interne l'être contingent est subordonné à l'être absolu.

L'analyse de l'aspect essentiel indique que la substance se compose de matière et de forme et que cette substance pourrait — être connue par les accidences.

La deuxième partie évoque le problème de l'être chez Gabriel Marcel commençant par la présentation de l'existence et terminant par le problème de l'être en général.

Marcel traite l'existence et l'être en tant que mystère, qui s'oppose au problème. L'existence en tant que mystère est quelque chose en quoi l'homme concret est engagé. Elle est à l'origine; elle n'est pas un état; elle n'est pas réductible. Cette existence est „extérieure” — transcendante par rapport à la pensée et par conséquent, celle-ci est intérieure (immanente) par rapport à l'existence.

L'existence typique chez G. Marcel c'est l'homme concret — c'est „moi” en tant qu'„existant type”. „L'existant type” c'est l'être incarné.

La compréhension de l'existence chez Marcel est liée à la compréhension de l'être.

D'après lui l'être, c'est la plénitude, à condition de ne pas entendre par ce mot une synthèse de détermination intellectuelle. Donc l'être d'après l'auteur, est le but de la création d'esprit, qui se fait dans les relations interpersonnelles, en particulier, dans l'amour.

La troisième partie de l'article est une comparaison de deux théories, traitées ci-dessus. Il en résulte que ces théories sont tout à fait différentes mais elles ne s'excluent pas. S. Thomas nous a présenté la théorie réaliste et d'objectivisme de l'être, tandis que Marcel — aussi réaliste, mais subjectiviste. La première théorie se basait sur la philosophie d'Aristote, et a été créée sur l'expérience extérieure et sur l'intuition intellectuelle. Cette deuxième est basée sur l'expérience intérieure et sur la réflexion existentielle de l'homme.