

# Joanna Wilkońska

---

## W kierunku nieuwarunkowanego: egzystencja w filozofii Gabriela Marcela

---

Kultura i Edukacja nr 4, 29-39

---

2004

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Joanna Wilkońska*

## **W KIERUNKU NIEUWARUNKOWANEGO. EGZYSTENCJA W FILOZOFII GABRIELA MARCELA**

---

Filozofia może oznaczać poszukiwanie abstrakcyjnych bytów osadzanych w konstrukcjach myślowych. Może wyznaczać systemy, w obrębie których myśl wiedzie żywot zgodny z założeniami logiki formalnej. Świat, w którym się porusza, nie musi wcale dotyczyć realności, skoro prawda jest głęboko ukryta powyżej lub poniżej tego, co postrzegalne zmysłowo. Metafizyka z istoty swej zajmuje się bytami niewidzialnymi i ich wzajemnymi związkami skrywającymi się przed zbyt pochopnym ujęciem. Nie oznacza to bynajmniej, że należy rezygnować z dotarcia do sfery leżącej poza tym, co widzialne. Dlatego wobec zagadki bytu i istnienia metafizyka ucieka się do rozumu, który poprzez abstrahowanie od życia w jego realności, sięga po narzędzia, które ode-rwawszy się od konkretności łatwiej zdają sobie radzić z bytami abstrakcyjnymi. Dzieje się tak dlatego, że rozum przebywa wówczas niejako u siebie i myśl „nieskażona” konkretnością życia tworzy swój własny mniej lub bardziej koherentny świat, w którym łatwiej się jej poruszać, niż na styku tego, co widzialne i niewidzialne. Zatem metafizyka w odpowiedzi na najbardziej kluczowe pytania może szukać odpowiedzi tam, gdzie kończy się życie, a zaczyna królestwo formalnej myśli. Innymi słowy może zamknąć „niewidzialne” w sferze „niewidzialnego” i jak najostrożniej odnosić się do tego, co realne w konkretności życia.

Można też obrąć inną drogę i próbować ujrzeć to, co „niewidzialne” w tkance tego, co „widzialne”. Nie trzeba uciekać od życia, by móc sprostac najbardziej spekulatywnym zagadnieniom, stawianym przez filozofię od niepamiętnych czasów. Problem polega jedynie na tym, że trzeba umieć patrzeć na to, co najbliższe, a zarazem najbardziej żywe. Nie ma nic bardziej żywego, niż życie samo, choć dostrzeganie owego „życia” sprawia – jak się okazuje – najwięcej trudności.

Filozofem, który posiadał zdolność przenikliwego spojrzenia na życie w jego konkretności, jest bez wątpienia Gabriel Marcel. Prezentuje on myślenie z wnętrza filozofii egzystencjalnej przy jednoczesnym nadaniu jej głęboko metafizycznego znaczenia. To

w konkretnej egzystencji życia ludzkiego dostrzegł głębię, która przekracza horyzont „tu i teraz” i tym samym wyprowadza ludzki żywot w kierunku transcendencji. Wychoząc od analizy codziennych, a czasem heroiczych sytuacji stawia życie człowieka wobec wyzwań, które mogłyby być przeoczone, gdyby nie metafizyczna przenikliwość myśliciela. W takiej czy innej sytuacji Marcel potrafi dostrzec to, co wymyka się pobieżnemu oglądowi. Zresztą – jak sam mówi – nie należy stawiać się w pozycji **widza**, który może przyjąć postawę niezaangażowaną, należy przede wszystkim współuczestniczyć zgodnie z jego zasadą partycypacji. Marcel jest jednym z tych filozofów, którzy w pozornie prostym – widzą skomplikowanie, a w jednowymiarowym – wielowymiarowość pełni. Mimo że sam niejednokrotnie odcina się od filozofii egzystencjalnej, to wydaje się, że ma na uwadze głównie Sartre’a, u którego nie jest w stanie zaakceptować postawy negacji. Marcel to ucieleśnienie afirmacji egzystencji w każdym jej aspekcie.

Skąd się bierze umiłowanie życia i nadzieja przepełniająca jego myśli? Biorąc pod uwagę fakt, iż był on niezwykle zaangażowany religijnie, stwierdzić należy, iż wynikają one z przyjęcia wiary, iż moje życie jest **darem** od bytu. W perspektywie chrześcijańskiej byt ten należy utożsamiać z Bogiem, któremu – poprzez umiejętność bycia z innymi – daję świadectwo.

Zatem z jednej strony myśl Marcela jest w istocie myślą egzystencjalną zanurzoną w ontologii i metafizyce, a z drugiej egzystencja ta znajduje swoje uzasadnienie i dopełnienie w przyjęciu objawienia chrześcijaństwa. Są to dwa bieguny, pomiędzy którymi filozof stara się rozjaśnić **tajemnicę** istnienia i w „widzialnym” odnaleźć „niewidzialne”. Niemniej można rozważać **marcelizm** w ujęciu czysto egzystencjalnym i spróbować rozjaśnić podstawowe dane egzystencjalne w oparciu o analizę konkretnego życia, przejawiającego się w różnych sytuacjach. Szczególną wagę przywiązuje Marcel do znaczenia relacji międzyludzkich, w obrębie których można uchwycić właściwy stosunek do samego bytu. Na przestrzeni **intersubiektywnego spłotu** „widzialne” przechodzi w „niewidzialne”, a uwarunkowane w nieuwarunkowane. Wiara, nadzieja i miłość czynią z egzystencji człowieka taki szczególny byt, który wymyka się ograniczeniom i uwarunkowaniom płynącym z przyjęcia obiektywnego porządku, sankcjonowanego prawami rozumu.

W niniejszym artykule postaramy się przedstawić główne założenia oraz wątki **marcelizmu** jako filozofii egzystencjalnej z jednoczesnym podkreśleniem znaczenia jej ontologicznej otwartości. Tę maksymalną otwartość na to, co „niewidzialne”, rozumieć można jako wyjście w kierunku „nieuwarunkowanego”. Człowiek Marcela to **homo viator**, to znaczy „człowiek w drodze”, człowiek, którego pielgrzymowanie przebiega po trasie, jaką wyznacza transcendencja, czyli „nieuwarunkowane”.

## 1. Wcielenie

Marcel nie pomniejsza roli doświadczenia w życiu egzystencji, chociaż widzi je nieco szerzej niż przeciętne doświadczenie empiryczne. Doświadczenie wiąże się dla niego bardziej z „czuciem” niż z analizą danych występujących w doświadczeniu. Doświad-

czenie nie jest zespołem faktów oglądanych z zewnątrz, gdy wymaga się spojrzenia obiektywnego, lecz wręcz przeciwnie, stanowi coś, w co należy się zagłębić i niejako mu się poddać.

Jednym z pierwszych doświadczeń wywieranych przez egzystencję jest poczucie własnej cielesności. Marcel mówi o ciele jako „nieprzejrzystej danej”, której nieprzejrzystość nie umniejsza w niczym dojmującego i nieusuwalnego doznania własnej cielesności. Nie można rozgraniczyc swego istnienia na istnienie duchowe i cielesne. Źródłowy fakt wcielenia stawia egzystencję w istnieniu pewnej jedności tych dwóch wymiarów. Cogito kartezjańskie sprowadzające podmiot do myślącej myśli – zdaniem Marcela – pomija dwuznaczność bytu wcielonego. Dualizm duszy i ciała proponowany przez Kartezjusza o tyle jest wiarogodny, o ile przyjmiemy opozycję pomiędzy niematerialną duszą a na wskroś materialnym ciałem: „Ja jako ciało, ale nie jako świadomość. Bo w końcu niezależnie od tego, jaka byłaby ostatecznie natura świadomości, nie może ona oczywiście być uważana za jakies, choćby nawet niematerialne, ciało. Pod tym względem Kartezjusz wraz z całym wywodzącym się z jego myśli idealizmem miał rację. Świadomość jest w istocie przeciwieństwem ciała, przeciwieństwem jakiegokolwiek rzeczy [...]”<sup>1</sup>. Jeżeli jednak przyjrzeć się wnikliwiej sytuacji podmiotu obdarowanego ciałem, to nie wystarczy dostrzeżenie samego dualizmu. Tenże pozostanie dla Marcela efektem pracy wstępnej myśli, zwanej przez niego **refleksją pierwszą**. **Refleksja pierwsza** najogólniej rzecz biorąc poddaje rzecz rozkładowi (jakiego niejednokrotnie wymagają metody analizy) i na tym poprzestaje. Dopiero **refleksja druga**, jako pogłębione myślenie, ma możliwość zespolenia i zjednania poszczególnych elementów. Nie dzieje się to jednak, tak jak w przypadku **refleksji pierwszej**, na zasadzie zestawienia bądź uzgodnienia danych, lecz w wysiłku odzyskiwania zachwianej jedności. **Refleksja pierwsza** będzie zatem oglądać ciało jako jedno z ciał o takich czy innych właściwościach, zachowujących się odpowiednio do warunków. Jednym słowem – praca jej będzie polegać na urzeczowieniu ciała i sprowadzeniu go do rangi przedmiotu. **Refleksja druga** natomiast winna uzmysłowić podmiotowi jego nierozdzielalność z własnym ciałem, ale jednocześnie uzmysławia ona pewną nierozróżnialność Ja, które w istocie jest swoim ciałem: „Oczywiście to wszystko nie zostanie wcale zanegowane przez refleksję drugą. Przejawia się ona tutaj jedynie poprzez odmowę uznania za ostateczne takiego rozdzielenia mojego ciała, potraktowanego jako dowolne ciało, oraz tego ‘ja’, którym jestem. Swoją oparcia albo swoją odskocznię znajduje właśnie w tej egzystencjalnej nieodróżnialności, którą staraliśmy się powyżej z pewnością nie definiować (ponieważ jest ona prawdopodobnie wcześniejsza od wszelkiej refleksji), ale przed chwilą wskazać albo przypomnieć”<sup>2</sup>. Marcel pragnie wykazać, iż niemożliwe jest rozdzielenie mojego istnienia od istnienia jako cielesności właśnie. Zapytując o swoje istnienie, zapytuję już jako byt wcielony, czyli moja egzy-

<sup>1</sup> G. Marcel, *Tajemnica bytu*, Kraków 1995, s. 74.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 117.

stencja sprowadza się do egzystencji bytu wcielonego. Oczywiście pozostaje kwestią otwartą: w jaki sposób odnoszę się do własnego ciała? Marcel rozgranicza traktowanie ciała jako instrumentu, wchodzącego w zakres sfery posiadania, od postrzegania ciała w charakterze podmiotu. Chce przez to zaznaczyć, iż nie mogę powiedzieć: „mam ciało”, powinienem powiedzieć raczej: „jestem własnym ciałem”. To rozróżnienie wprowadza problematykę cielesności z obszaru użyteczności, to znaczy z obszaru, w którym „posługuję się” własnym ciałem w określonym celu, ciało odwołuje się do bycia, jest samym byciem. „Mówiąc ‘moje ciało’, mówię niejako ‘ja sam’, stawiam się poza i ponad wszelkimi instrumentalnymi zależnościami”<sup>3</sup>. Stawianie się poza instrumentalnymi zależnościami uwalnia ciało z konieczności bycia moim przedmiotem na rzecz nadania mu statusu podmiotowości. Dlatego będąc własnym ciałem, mogę jednocześnie wejść z nim w kontakt. W *Dzienniku metafizycznym* Marcel nazwie ten kontakt „mediacją sympatyczną”, która ma określić tę nieinstrumentalną łączność pomiędzy podmiotem a innym podmiotem, jakim jest jego ciało. Można powiedzieć, że skoro ciało nie przynależy do mojej sfery posiadania, to tym samym nie jest rozporządzalne. Jeśli na przykład dokonam aktu samobójstwa, to rzeczywiście dysponuję swoim ciałem aż do ostatecznego unicestwienia go. Wtedy jednak znajdę się w sytuacji, w której dalsze dysponowanie będzie już niemożliwe. Zatem absolutne dysponowanie ciałem może doprowadzić do zaprzeczenia samej zasady rozporządzalności. „Posiadać to móc czymś dysponować, mieć nad czymś władzę, wydaje mi się jasne, że to dysponowanie czy ta władza zakłada zawsze pośrednictwo organizmu, to znaczy czegoś, o czym tym samym nie da się zgodnie z prawdą powiedzieć, że mogę tym dysponować; i w tej niemożności rzeczywistego dysponowania tym, co pozwala mi dysponować rzeczami, tkwi być może istota metafizycznej tajemnicy niedyspozycyjności”<sup>4</sup>. I dalej Marcel nadmienia: „Lecz nie mniej jasne jest, że w samej mojej strukturze jest coś, co nie pozwala, bym kiedykolwiek mógł rzeczywiście ustalić ten jednoznaczny stosunek pomiędzy moim ciałem a mną, a to z powodu niepodważalnej władzy mego ciała nade mną, która znajduje się u podstaw mojej kondycji człowieka czy też istoty stworzonej”<sup>5</sup>.

Na pograniczu cielesności i samego Ja (niezależnie od tego, jak byśmy to Ja rozumieli) dochodzi do starcia pomiędzy chęcią zawłaszczenia i poczuciem identyczności z własnym ciałem. Z jednej więc strony mamy skłonność do traktowania ciała jako rzeczy o określonych właściwościach i możliwościach, które mogą być wykorzystane instrumentalnie, zgodnie z wolą, a z drugiej dochodzi czasem do świadomości przekonanie o tym, iż traktując ciało przedmiotowo, jednocześnie uprzedmiotowiam sam siebie. **Refleksja druga** Marcela pokazuje, iż właściwsze jest przyznanie cielesności statusu podmiotowego, utożsamiającego ją z byciem Ja. Nie znaczy to oczywiście, że Marcel postrzega podmiotowość materialistycznie, redukując bycie podmiotowe do

<sup>3</sup> Ibidem, s. 125.

<sup>4</sup> G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1998, s. 118.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 118–119.

bycia tylko własnym ciałem. W momencie śmierci ciało ulega całkowitej destrukcji, ale fakt ten nie świadczy o zawężeniu ludzkiego bytowania tylko do sfery doczesności. Pojęcie duszy jest niezwykle ważne w metafizyce Marcela, niemniej – zdaniem filozofa – chodzi o to, że nie można mówić o duchowości w oderwaniu od podstawowej danej egzystencjalnej, jaką jest fakt wcielenia. Innymi słowy można powiedzieć, iż to, co „niewidzialne” w ludzkim bytowaniu, musi „przeświecać” poprzez to, co „widzialne”. Skoro więc cielesność jest tym elementem, który konstytucyjnie przynależy strukturze podmiotu, to nie można od niej abstrahować w momencie, gdy szukamy sensu ludzkiej egzystencji w innym – niematerialnym – wymiarze. Duchowość nie jest – by tak powiedzieć – duchowością bytu idealnego: ducha bądź abstrakcji, lecz wynika z konkretnej kondycji ludzkiej, jaką stanowi byt wcielony.

## 2. Afirmacja

Sartre naznacza ludzką egzystencję buntem, niezgodą na ograniczenia, jakie stawia ona przed podmiotową wolnością. Transcendencja podmiotowości, której wyrazem jest ciągle stawanie się sobą w projektowaniu własnej przyszłości, skazana jest na niepowodzenie lub ściślej – częściową porażkę. Stąd wynika rozpacz człowieka, uświadamiającego sobie niemożliwość przewyciężenia zalewającej go masy **bytu w-sobie**. Rozpacz ta ma postać aktywną, dlatego przeradza się w bunt, w ciągłą i heroiczną niezgodę na otaczającą go rzeczywistość, w której nie może w pełni realizować samotranscendencji, jako **bytu dla-siebie**. Postawą, jaką przyjmuje Sartrowski podmiot, będzie postawa **człowieka zbuntowanego** (*l'homme révolté*).

Zgoła inaczej egzystencję ludzką pojmuje Marcel. Przede wszystkim nie stawia on człowieka w opozycji do otaczającego go bytu: towarzysząca podmiotowi realność stanowi środowisko, w którym zanurzony jest ludzki byt. W otoczeniu człowieka przepływa egzystencja, a wzajemne stosunki nie przebiegają na zasadzie opozycji. Prawda o życiu (choć niejednokrotnie bardzo głęboko ukryta) znajduje się we wzajemnych powiązaniach bytu i egzystencji. „Zostaliśmy przygotowani, aby domyślić się, że ten wzajemny przepływ odbywa się w czymś, co chętnie nazywam pewnym środowiskiem inteligibilnym. [...] Ale czy to bardzo jeszcze mgliste pojęcie środowiska inteligibilnego nie pozwoliłoby nadać treści wyrażeniu ‘być w prawdzie’, którym posłużyłem się na początku wykładu?”<sup>6</sup>. Zatem życie człowieka polegałoby na możliwie najpełniejszym uczestniczeniu w bycie, zwanym przez myśliciela partycypacją. Jest to zresztą jeden z kluczowych terminów wyjaśniających sens Marcelowskiej filozofii. **Partycypacja** wynika być może z uznania przez Marcela, iż nie należy rozgraniczać bytu od istnienia. Jeśli wyrażam się na temat mojego istnienia (egzystencji), to tym samym mówię to *a priori* z wnętrza bytu. Oczywiście warunkiem jest tu pojmowanie bytu nie tylko

---

<sup>6</sup> G. Marcel, *Tajemnica bytu...*, s. 101.

w materialistycznym ujęciu, w którym rozpatruję właściwości rzeczy. Mówiąc o bycie, Marcel rozciąga to pojęcie na pewną „żywołność” bytu.

Bycie bytu, jakie przedstawia egzystencja człowieka, nazwane zostanie przez filozofa **życiem**. Wydaje się, że to uściślenie niesie za sobą dość istotne konsekwencje. Egzystencja może być postrzegana zbyt abstrakcyjnie, jako taka, która stanowi obiekt spekulatywnej myśli. W tym przypadku chodzi natomiast o **moje życie**, to znaczy o taką egzystencję, która mnie obchodzi najbardziej i która stanowi oś mojego najgłębszego zainteresowania. Zbliżamy się w ten sposób do pierwszej konstatacji, do jakiej dochodzi Ja: „moje życie mnie interesuje”. Co ważniejsze nie interesuje mnie ono jako obiekt do badań czynionych z zewnątrz, lecz jako doświadczenie nierozzerwalnie związane z moim wnętrzem. Tutaj zaciera się różnica pomiędzy transcendencją a immanencją. Na gruncie mojego życia transcendentne w sekretny sposób łączy się z tym, co dotyczy bezpośrednio mojego jestestwa. Tym samym odsuwamy na bok wszelkie pary opozycji: ja i nie-ja, **byt dla siebie** i **byt w sobie**, transcendencję i immanencję. Marcel niejednokrotnie powtarza, iż jednocześnie „jestem i nie jestem”. Prawda o ludzkim byciu nie mieści się w powyższych rozgraniczeniach. Podstawową jego daną jest fakt pierwotnego i nieusuwalnego doświadczenia istnienia w bycie. Jednak doświadczenie życia może przebiegać różnako. Fakt, iż moje życie mi się jakoś wymyka, że nie mogę nad nim ostatecznie zapanować, może nadal wywoływać postawę buntu lub rozpacz. Odpowiadając na te rozterki, Marcel wprowadzi kategorię **bycia u siebie**, która wyraźnie nawiązuje do Sartrowskiego terminu **bytu dla-siebie**. Otóż usuniemy napięcie wobec zewnętrżności, o ile wewnętrzność przeistoczy się z bytu nastawionego rozszczeniowo, w byt **dyspozycyjny**, to znaczy taki, który przyjmuje rzeczywistość jednocześnie odpowiadając na nią. Zatem **partycypacja** polegać będzie z jednej strony na postawie nieuprzedzonej otwartości, a z drugiej na współdziałaniu z otaczającym światem, przy czym świata tego nie należy traktować przedmiotowo, lecz jako „ty”, z którym mam wejść w dialog. W pewnym miejscu Marcel powie, iż *esse* jest *coesse*. Zdaniem Marcela, odkrycie **tajemnicy** bytu (ukrytej i nieobiektywnej prawdy) jest możliwe jedynie na gruncie własnego życia, ale pod warunkiem, że **zainteresowanie**, jakiego mu udzielę, nie będzie egoistycznym trwaniem tu i teraz, „Ja” będzie natomiast **dyspozycyjne** w tym sensie, iż okaże gotowość odpowiedzi (*responsivité*) na wezwanie życia. **Dyspozycyjność** z kolei warunkowana jest przekształceniem podmiotu z bytu **dla-siebie** w byt **u-siebie**. „Ale partycypację możemy właśnie zrozumieć tylko pod warunkiem, że najpierw położymy nacisk na to siebie, na to u siebie (*Bei-sich-sein*), nie będące jeszcze wcale, zwróćmy na to uwagę, jakimś dla siebie. Jednak z drugiej strony, jeżeli przyjmowanie jest przyjmowaniem u siebie, to z tego wynika, że jest to pewnego rodzaju podejmowanie, czyli czynność. Wyrażenie ‘zdolność odpowiedzi’ [*responsivité*] określałoby być może w najmniej niedokładny sposób działanie, o które tutaj chodzi; przeciwstawia się ono wewnętrżnemu bezruchowi, jakim jest nieczułość albo zobojętnienie”<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Ibidem, s. 141.

Widać więc wyraźnie, że **zainteresowanie** życiem powinno się przerodzić w **zaangażowanie** w rzeczywistość. Może ona przejawiać się w twórczości, której Marcel przeciwstawia **produktywność**. Pojęcie twórczości najlepiej będzie można uchwycić w przypadku artystycznej działalności, kiedy to artysta, by móc ująć w słowo lub obraz jakiś fragment rzeczywistości, nawiązuje z nią subiektywną łączność. Dzieło sztuki nie powstanie w sytuacji, w której artysta posługuje się obiektem traktowanym przedmiotowo, w oderwaniu od realności życia artysty. Sztuka powstaje na styku – można powiedzieć – dwóch bytów podmiotowych, pomiędzy którymi dochodzi do swoistej **komunikacji**. Natomiast w procesach produkcyjnych dochodzi do głosu technicyzacja, która najpierw na drodze poznania obiektywnego stwierdza właściwości danej rzeczy, a następnie posługuje się tą rzeczą instrumentalnie w określonym celu. W tym przypadku nie może być mowy o właściwej komunikacji z bytem, skoro rozpatruje się go ilościowo, przez pryzmat rodzaju i gatunku. Poprzez twórczość można spotkać byt w całej jego rozciągłości, a nie tylko w określonych i utylitarnych aspektach: „Nie wprowadzając tutaj żadnych scholastycznych odnośników, powiemy, że poszukujemy bytu w całym tego słowa znaczeniu, par excellence. Ale czy ten byt jako byt pozwałaby się bez sprzeciwu uznawać za przedmiot quid, które można przystroić w pewną ilość orzeczników? A z drugiej strony, jeżeli to nie jest quid, czyli coś, o czym można orzekać, to czy możemy jeszcze mieć prawo o nim mówić?”<sup>8</sup>. Dlatego właśnie zaangażowanie człowieka w byt, a tym samym w swoją własną egzystencję, wyrażać się powinno nie w obiektywnym wypowiedaniu sądów na jego temat (wskutek czego byt ten zredukowany być może do pozycji rzeczy), lecz na przyjęciu wezwania płynącego z bytu i nawołującego do pełnej **afirmacji**.

Jeśli potraktujemy byt jako pełnię (choć nie w ilościowo rozumianym zespole elementów składających się na jakąś całość), to biorąc pod uwagę fakt, iż przynależymy do tego bytu, wszystko, czego dokonujemy, dzieje się w łonie bytu samego. Innymi słowy, spełniając siebie, spełniamy byt. Wypływa z tego wniosek, iż bytu nie można oddzielić od sfery wartości, a one z kolei domagają się albo odrzucenia, albo potwierdzenia. Marcel w ludzkiej egzystencji proponuje tę drugą drogę. To, że byt łączy się ze sferą wartości, nie wyczerpuje dostatecznie zagadnienia **afirmacji**. Można przecież założyć sytuację, w której byt (tak jak w przypadku filozofii Sartre’a) będzie „wzbudzał mdłości”, a tym samym wywoływał poczucie niezgody czy też buntu. Jednak wydaje się, że Marcelowski termin **partycypacji** wyklucza taką postawę, ponieważ łączy się z wiarą, nadzieją i miłością. Powyższe zaś kategorie określają nastawienie egzystencjalne człowieka i jednoznacznie wykluczają postrzeganie bytu jako przedmiotu poznania. W Marcelowskim pytaniu zawiera się główny kierunek jego poszukiwań: „Jak nie dostrzegać, że afirmacja bytu to całkowite wyjście poza poznanie przez pryzmat rodzaju i gatunku?”<sup>9</sup>. Jednocześnie afir-

---

<sup>8</sup> Ibidem, s. 274.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 274.



macja polegać będzie na uznaniu, iż byt jest darem i dlatego właściwa postawa człowieka opierać się będzie na maksymalnym otwarciu wobec niego, na swoistym **rozprężeniu** duszy przyjmującej rzeczywistość z bezgraniczną ufnością.

### 3. Intersubiektywizm

Wiara, nadzieja i miłość kierują naszą myśl ku temu, co wymyka się świadomości nastawionej poznawczo i odkrywa **tajemnicę** bytu, zasadzającą się przede wszystkim na współbyciu (*coesse*) z innymi ludźmi, współbyciu odczuwanym (a nie postrzeganym racjonalnie) w sytuacji intersubiektywnej. Racjonalność jest uwarunkowana choćby nawet ograniczeniami świadomości, natomiast to, co doświadczane w więzi międzyludzkiej, wykracza poza ramy myślącego cogito i wyznacza całą sferę „nieuwarunkowanego”. Marcel analizując relacje interpersonalne wykazuje, iż w momencie, gdy odnosimy się do drugiej osoby w poszanowaniu jej podmiotowości, to dotykamy bytu w jego istocie. Istota ta nie staje przed nami jako problem do rozwiązania, lecz jako głębia **tajemnicy**.

W tym miejscu wypada wyjaśnić znaczenie tej różnicy. **Problem** oddziela podmiot od swej (problemu) treści, stającą się tym samym przedmiotem wymagającym rozwiązania z zewnątrz, **tajemnica** natomiast angażuje podmiot całkowicie, jest treścią dotykającą człowieka od wewnątrz. „Rozróżnienie pomiędzy tym, co tajemnicze, a tym, co problemowe. Problem jest czymś, z czym się spotykamy, co nam zagraża drogę. Cały czas znajduje się przede mną. Przeciwnie zaś, tajemnica jest czymś, w co zostaję zaangażowany, a więc w konsekwencji do istoty jej należy, że nie znajduje się cała przede mną. Jak gdyby w tej strefie rozróżnienie pomiędzy ‘we mnie’ a ‘przede mną’ przestawało mieć znaczenie”<sup>10</sup>. W sytuacji intersubiektywnej drugi człowiek nie jest „naprzeciw mnie”, a raczej „ze mną”, owo „razem” stanowiące o nawiązaniu duchowej łączności jest właściwą treścią tej relacji, a zarazem stanowi siatkę tajemniczych powiązań, które – można zaryzykować twierdzenie – odzwierciedlają naturę bytu. Dla Marcela jedność jest tym elementem, który stanowi o „strukturze” bytu, toteż w chwili, gdy zwracam się do drugiego „Ty” pokładając w nim wiarę, nadzieję i miłość, jednocześnie odsłaniam tajemnicę świata. „Toteż poświęcam tyle uwagi intersubiektywności właśnie po to, aby położyć nacisk na obecność odczuwalnego podłoża, głęboko zakorzenionej w sferze ontologicznej wspólnoty, bez której rzeczywiste ludzkie więzi byłyby niezrozumiałe albo, dokładnie rzecz biorąc, musiałyby być uznawane wyłącznie za twory wyobraźni”<sup>11</sup>.

Według Marcela o prawdziwych relacjach międzyludzkich można mówić nie z perspektywy dyskursywnego rozumu, lecz z głębi egzystencjalnego doświadczenia wyznaczanego przez wiarę, nadzieję i miłość. Te egzystencjalne wyznaczniki ściśle się wiążą z afirmacyjną partycypacją w bycie, ponieważ wykluczają rozpacz będącą wynikiem

<sup>10</sup> G. Marcel, *Być i mieć...*, s. 145.

<sup>11</sup> Idem, *Tajemnica bytu...*, s. 244.

wszelkich poznawczych uwarunkowań. Poddając się na przykład nadziei, którą odróżnić należy od zwykłego optymizmu, wyzwalam się z wewnętrznego determinizmu, oswobadzam z egocentryzmu, dzięki czemu mam szansę na przeżycie prawdziwej **komunii** z drugim człowiekiem. Formuła: „Pokładam w Tobie nadzieję” odsłania oblicze współbycia z drugim. Życ w nadziei to przekroczyć obiektywne i rozumowe ograniczenia, a fakt ten niejednokrotnie zaprzecza zdroworozsądkowym oczekiwaniom. Nadzieja, która przejawia się tam, gdzie zachodzi rzeczywiste zaangażowanie w byt drugiego człowieka, nie rozumie żadnych realnych uwarunkowań. Motorem nadziei jest bowiem miłość w znaczeniu *caritas*, a ta możliwa jest tylko w sytuacji żywej łączności duchowej i troski o drugiego człowieka. Matka, poinformowana o śmierci syna, nie przestaje ufać, iż on powróci. Nie liczy się ona z obiektywnymi faktami, w obliczu których rozum podpowiadałby raczej rozpacz. Wiąż duchowa matki z synem nie pozwala na oddanie się żałobie. Ktoś powie, iż taka postawa jest nieracjonalna czy wręcz szkodliwa, ponieważ uznanie faktów mogłoby ułatwić jej dalsze życie w pogodzeniu się ze stratą. Jednak nadzieja i miłość, a także wiara, że syn powróci, nie mieszczą się w granicach logiki, którą można rozpatrywać z zewnątrz. „W nadziei dane jest tylko to proste stwierdzenie: ‘Ty wrócisz’. I w stosunku do tego ‘wrócisz’ krytyka obiektywna nie ma władzy, uzasadniona zaś jest tylko tam, gdzie ‘wrócisz’ zamienia się w przewidywanie albo w sąd oparty na prawdopodobieństwie”<sup>12</sup>. Miłość i nadzieja wspierane są nieugiętą wiarą. Przy czym należy zauważyć, iż wiara nie jest „wiarą, że”, nie wymaga dowodów potwierdzających jej oczekiwania, daleka jest także od wszelkiej opinii. Jest natomiast całkowitym powierzeniem się w ufności. Te trzy cnoty: wiara, nadzieja i miłość (w tych kategoriach postrzega je Marcel) należą do metafizycznej sfery „razem”, zaangażowanie w komunii zaś obejmuje także część mnie samego i wydaje się, że ta inwestycja z siebie jest nieodwracalna. Prawdziwa komunია opierająca się na nadziei i miłości żyje „własnym życiem” w wymiarze duchowym, który ignoruje wszelkie obiektywne uwarunkowania.

Egzystencjalizm G. Marcela byłby więc personalizmem w takiej mierze, w jakiej egzystujący podmiot poznaje siebie w **intersubiektywnym** splocie. Inny nie jest – jak w przypadku Sartre’a – „zamachem na moją wolność”, w spojrzeniu którego tracę na własnej podmiotowości, wręcz przeciwnie – jedynie w międzyludzkiej przestrzeni „razem” odsłaniam prawdę o moim bycie, a jednocześnie uwiarygodniam sens bytu w ogóle. Jedność, którą odkrywa podmiotowość w komunii z drugą osobą, to niewidzialny świat ducha. Jednakże dzięki owemu duchowemu wymiarowi nie podlega on uwarunkowaniom, na jakie napotyka Ja rozumowe, kierujące się pragnieniem poznania natury świata oraz swojej własnej. Prawdziwa natura jest głęboko ukryta, lecz można się do niej zbliżyć poprzez odsłanianie „danych” doświadczenia duchowej łączności. To, co obejmowalne rozumem, koniecznie znajduje się naprzeciw podmiotowi i udziela

---

<sup>12</sup> Idem, *Homo Viator*, Warszawa 1959.

się jako przedmiot do zbadania, przynależy do strefy „widzialnego”, ale jednocześnie podlega uwarunkowaniom czy to zmysłów, czy ograniczeniom myśli. Natomiast zaangażowanie w komunii wyklucza dystans poznającego od treści poznawanej, nie dokonuje rozdzielania i segregacji elementów doświadczenia, ponieważ nowa jakość, jaka powstaje pomiędzy dwoma podmiotami, zakłada jedność interpersonalną. Obiektywne z tym, co nieuwarunkowane faktycznymi danymi, styka się na gruncie specyficznego doświadczenia zwanego przez Marcela próbą: „Istotna rola, jaką odgrywa tutaj pojęcie próby, polega właśnie na tym, że pozwala ono zrozumieć fundamentalną funkcję okolicznościowych danych. Musimy więc bardzo ostro przeciwstawić się zagrożającej nam zawsze pokusie nieuzasadnionego urzeczowienia okolicznościowych danych, to znaczy traktowania ich jak rzeczy, które same w sobie istnieją; skoro przedstawia się je w taki sposób, naprawdę trudne albo praktycznie niemożliwe do zrozumienia staje się to, jak mogą one stanowić próbę.”<sup>13</sup> Doświadczenie nie wypływa już tylko z jednej strony, lecz jest wynikiem wspólnoty przeżyć. Dzięki temu, że siatka wzajemnych powiązań wymyka się racjonalizacji, „niewidzialność” życia w znaczeniu coesse uwalnia się od wszelkich uwarunkowań. Co więcej, komunია interpersonalna stanowi klucz do ontologii. Otwierając się na świat drugiej osoby w duchu wiary, nadziei i miłości, afirmuję tym samym jedność, która stanowi podstawową daną ontologiczną. Zatem moja własna egzystencja przebiega zgodnie z rytmem świata. Należy tylko dotrzeć do owego **korzenia bytu**. Tajemnica bytu jest zaś – by tak powiedzieć – „pod ręką”, bliska i odległa zarazem. Bliska w znaczeniu nawiązania więzi międzyludzkiej, a odległa, ponieważ dostrzeżenie istotnego charakteru tej łączności wymaga duchowego wysiłku. W pewnym miejscu swych rozważań Marcel zauważy, iż prawda jest ukryta niejako „pod bytem”, co oznaczać będzie konieczność skupienia i kontemplacji, by spod wierzchnich, naocznych warstw świata wydobyć to, co świadczy o jego istocie. By tego dokonać, nie należy uciekać się tylko do dyskursu rozumowego, traktującego rzeczywistość jako sumę obiektywnych faktów, lecz przyjąć istnienie bytu poprzez pryzmat osobistego doświadczenia życia we wspólnotcie. Wspólnota jest ciągle żywa, ciągle obecna, jest faktem, choć nie w znaczeniu faktu warunkowanego obiektywnymi racjami. Metafizyka żywego doświadczenia komunii – to metafizyka otwartości doznań i przeżyć. W tym sensie można przyjąć, iż marcelowska metafizyka egzystencji zmierza ku „nieuwarunkowanemu”.

Na koniec można zacytować fragment *Tajemnicy bytu*, który zdaje się być doskonałą ilustracją, a jednocześnie podsumowaniem sensu i znaczenia egzystencji w wydaniu Marcelowskim: „[...] pozwalam sobie sądzić, że każda ludzka istota, o ile jest obdarzona pamięcią, uczestniczy w tej czysto poetyckiej czynności, to znaczy w przeobrażającym działaniu, poprzez które widzialne przechodzi w niewidzialne”<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Idem, *Tajemnica bytu...*, s. 154–155.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 255.

**LITERATURA:**

Marcel G., *Tajemnica bytu*, Kraków 1995.

Marcel G., *Homo Viator*, Warszawa 1959.

Marcel G., *Być i mieć*, Warszawa 1998.

Sartre J. P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard 2001.

Piecuch C., *Człowiek metafizyczny*, Warszawa 2001.

Tarnowski K., *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000.

Perkowska H., *Bóg filozofów XX wieku. Wybrane koncepcje*, Warszawa–Poznań 2001.