

Ks. Józef WARZESZAK

GABRIELA MARCELA EGZYSTENCJALISTYCZNY SPOSÓB PODEJŚCIA DO ISTNIENIA BOGA*

Treść: 1. Wprowadzenie; 1.1. Krótka biografia G. Marcela; 1.2. Kontekst filozoficzny problematyki teodycyjnej u G. Marcela; 1.3. Uwagi dotyczące samego opracowania; 2. Postawa G. Marcela wobec ateizmu oraz klasycznej teodycei; 2.1. Zdecydowane odrzucenie ateizmu; 2.2. Opinia G. Marcela na temat klasycznych dowodów na istnienie Boga; 2.3. Droga intersubiektywna dla przekonania człowieka o istnieniu Boga; 3. Afirmacja Boga oparta na istnieniu ontologicznym człowieka; 3.1. Punkt wyjścia afirmacji Boga: doświadczenie przypadkowości człowieka; 3.2. Postulat Absolutu; 3.3. Dążenie do Boga oparte na samourzeczywistnianiu się; 3.4. Dążenie do „Ty absolutnego” oparte na *cogito*, na wolności i wierze; 3.5. Dążenie bytu ku „Tobie absolutnemu” oparte na rzeczywistości transcendencji; 3.6. Przyłgnięcie do Boga oparte na pojęciu egzystencji człowieka; 3.7. Przyłgnięcie człowieka do Boga oparte na doświadczeniu bezpośredniej obecności Boga; 4. Dojście do Boga oparte na wartościach; 4.1. Dojście do Boga oparte na wartościach w ogólności; 4.2. Dojście do Boga oparte na konkretnych wartościach; 4.2.1. Dojście do Boga oparte na wierności; 4.2.2. Dojście do Boga oparte na wierze; 4.2.3. Dojście do Boga oparte na nadziei; 4.2.4. Spotkanie z „Ty – Absolutem” na drodze intuicji i koncentracji; 4.2.5. Spotkanie z „Ty – Absolutem” na modlitwie; 6. Podsumowanie.

Słowa kluczowe: odrzucenie ateizmu, afirmacja Boga, postulat Absolutu, dążenie do Boga, przyłgnięcie człowieka do Boga, dojście do Boga, spotkanie z „Ty – Absolutem”.

Keywords: rejection of atheism, affirmation of God, postulate of You-Absolute, aspiration to God, clings to God, access to God, meeting with „You-Absolute”.

* Niniejszy tekst został opracowany w czasie pobytu za granicą na bazie źródeł oryginalnych. Dlatego też nie uwzględnia wszystkich publikacji i opracowań polskich ani polskich wydań Gabriela Marcela. W języku polskim ukazały się następujące dzieła francuskiego filozofa: *Homo Viator*, tł. P. Lubicz, Warszawa 1984²; *Być i mieć*, tł. P. Lubicz, Warszawa 1962; *Od sprzeciwu do wezwania*, tł. S. Ławicki, Warszawa 1965; *Dziennik Metafizyczny*, tł. E. Wende, Warszawa 1987; *Tajemnica bytu*, tł. M. Frankiewicz, Kraków 1995; "Testament filozoficzny", *Znak* 26(1974) nr 27-28, 978-988. Należy też zaznaczyć, że Gabriel Marcel jest w Polsce studiowany i dobrze znany. Najwięcej publikacji na jego temat ogłosili: Ignacy Dec, Stanisław Kowalczyk, Karol Tarnowski. Por. http://pl.wikipedia.org/wiki/Gabriel_Marcel (26.03.2010). Artykuły, które najbardziej są zbieżne z refleksjami zawartymi w niniejszym artykule to: I. DEC, "Gabriel Marcel – filozof cnót teologicznych", *PP* 101(1984), nr 7-8, 123-131; S. KOWALCZYK, "G. Marcel: Bóg wezwaniem ludzkiej egzystencji", w: *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1979, 397-412; "Bóg ukryty. G. Marcel", w: *Wiek o Bogu*, Wrocław 1986, 368-374; K. TARNOWSKI, *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 1993; "Gabriel Marcel i perspektywy filozofii religii", w: TENŻE, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, 125-166.

Należy też zaznaczyć, że w artykule opublikowanym w poprzednim numerze *Warszawskich Studiów Teologicznych* (23/2/2010, 309-318) pt. "Gabriela Marcela metaproblematyka Opatrzności Bożej" zabrakło w przedostatnim zdaniu tego artykułu słowa „Nie”, co całkowicie zmieniło sens zdania. Winno być: „**Nie** można sądzić, że Bóg, który ofiaruje się naszej miłości poprzez pośrednictwo bliźniego, powstaje przeciw tej miłości, by ją zniszczyć czy unicestwić”. A ponadto, na stronie 314 powinno być „La Mort de demain”, a nie „Demlin”.

1. Wprowadzenie

Przed omówieniem egzystencjalistycznego sposobu dojścia do istnienia Boga przez Gabriela Marcela warto przedstawić najpierw krótką jego biografię, a następnie pokrótce kontekst historyczno – filozoficzny jego poglądów i wreszcie poczynić pewne obserwacje na temat samego opracowania.

1.1. Krótka biografia G. Marcela

G. Marcel urodził się w Paryżu 7 grudnia 1889 r. Jego ojciec, minister Francji w Szwecji, a później dyrektor Muzeum Narodowego w Paryżu, był bardzo zainteresowany wykształceniem swego jedynaka, który w 1910 r. został nauczycielem filozofii. Uczył w liceach w Vendôme, Paryżu, Montpellier i Sens. W 1918 r. poślubił Jacqueline Bägner, pochodzącą z religijnej rodziny protestanckiej.

Będąc słabego zdrowia uniknął mobilizacji w czasie pierwszej wojny światowej. Służył jedynie jako wolontariusz w sektorze Czerwonego Krzyża, którego zadaniem było powiadamianie rodzin o losie zaginionych żołnierzy. Jego żywe więzi uczuciowe ze swymi rodzicami oraz zdolność głębokiego wczuwania się w ból rodzin z powodu śmierci ich synów i braci, wpłynęły mocno na myśl młodego filozofa. Autentycznym świadectwem tej zmiany jest druga część jego *Dziennika Metafizycznego*, który został zredagowany po wspomnianej wojnie.

W 1923 r. G. Marcel porzuca nauczanie w szkole i zaczyna współpracować z wydawnictwem „Plon” jako doradca *literacki* w sekcji literatury zagranicznej, która szukała publikacji do tłumaczenia oraz jako krytyk teatralny. Pierwsze jego pisma sięgają 1909 roku. Ich zbiór ukazał się w 1961 r. pod tytułem *Fragments philosophiques*.

Jego myśl filozoficzna, praca teatralna i wrażliwość muzyczna wpłynęły na otwarcie się G. Marcela na Objawienie chrześcijańskie, pomimo że został wychowany w środowisku obojętnym religijnie. W 1929 r. po apelu listownym skierowanym do niego przez François'a Mauriac'a i okresie przygotowania przyjął chrzest; do końca swego życia pozostał wierny Kościołowi katolickiemu. Często mówił, że zawsze miał przekonanie o charakterze transcendentnym wiary.

Za swą pracę otrzymał wiele nagród zarówno we Francji jak i za granicą (Paryż, Hamburg, Frankfurt, Rotterdam, Harvard, Chicago, Tokyo, itd.). Jego filozofia zyskała szeroki rozgłos po drugiej wojnie światowej. Począwszy od lat pięćdziesiątych zaczął wygłaszać odczyty w wielkich centrach europejskich, w Stanach Zjednoczonych, w Afryce północnej i w Japonii, gdzie był zapraszany przez środowiska uniwersyteckie i naukowe, i gdzie wyjaśniał charakter i doniosłość swej myśli filozoficznej.

Był przeciwny określeniu „egzystencjalizm chrześcijański” czy „egzystencjalizm”. Natomiast nazywał swą filozofię „wędrującą”¹, „neosokratyczną”, „egzystencjalną w dziedzinie myśli chrześcijańskiej”². Pozostaje jednym z przedstawicieli filozofii egzy-

¹ *Homo Viator*, Paris 1940, 5; M.M. DAVY, *Un philosophe itinérant, G Marcel*, Paris 1959; S. KOWALCZYK, *Charakter teizmu G. Marcela*, *Roczniki Filozoficzne*, 20,1 (1972) 37-48.

² *La Dignité humaine et ses Assises existentielles*, Paris 1964, Wprowadzenie.

stencjalistycznej; to on pierwszy zaproponował ją we Francji wychodząc ze swych osobistych doświadczeń nie znając wcale filozofii Kierkegaarda, która była słabo rozpowszechniona w jego kraju³. G. Marcel zmarł w Paryżu 4 października 1973 r.

1.2. Kontekst filozoficzny problematyki teodycyjnej u G. Marcela

G. Marcel kształtował się jako filozof w atmosferze idealizmu niemieckiego (Schelling), neoidealizmu angielskiego (Bradley), intuicjonizmu francuskiego Bergsona⁴. Jednak pod naciskiem konkretnego powoli odchodził od idealizmu. Nie przeszedł jednak na stronę przeciwną, tj. do racjonalizmu radykalnego Kartezjusza czy Kanta. Przeciwnie, postawił sobie w pierwszej części *Dziennika Metafizycznego* m.in. za cel wykazanie, że nie można dążyć do zredukowania całej prawdy wyłącznie do weryfikacji przedmiotowej i do imperializmu wiedzy, jak to czyniła epistemologia racjonalistyczna⁵. Wkładał wiele starań, by przejść ponad myślą racjonalistyczną w przekonaniu, że pozwoli to myśli otworzyć się na byt całkowity i nie ograniczy się ona do poznania prawdy weryfikowalnej⁶.

Niewątpliwie filozofia G. Marcela, podkreśla P. Prini, jest reakcją na racjonalizm poznawczy rozprzestrzeniony we Francji w latach 1920-1930⁷. Formuła wypowiedziana przez Leona Brunschwicga „wierzyć – albo zweryfikować, alternatywa nieunikniona”, przy pomocy której chce postawić niewiarę jako postawę pozytywną, podobnie jak stawia się odwagę dla żołnierza, znalazła silną reakcję w dziełach G. Marcela.

Nasz filozof był pod wpływem Josiaha Royce'a i Williama Ernesta Hockinga. Pierwszy opublikował *The Problem of Christianity* (New York, 1913) oraz esej na temat rozumu, gdzie twierdzi, że interpretacja jest bardziej wzniosłą formą poznania, aniżeli forma percepcji lub konceptualizowania⁸. W.E. Hocking czyni z interpretacji społecznej centralną tezę swej książki *The Meaning of God in Human Experience* (New Haven, 1913). Obydwaj sądzili, że poznanie powinno być symboliczne lub fenomenologiczne. Chcieli postawić zainteresowanie poznaniem egzystencji ponad poznaniem bytu lub istoty. Ich zdaniem, jesteśmy niezdolni przeniknąć do głębi bytu, który jest ponad naszymi formami symbolicznymi.

Pod presją konkretnej sytuacji G. Marcel chce stworzyć filozofię pośrednią pomiędzy racjonalizmem a idealizmem, filozofię konkretnego. Punktem centralnym jego filozofii jest świadomość indywiduum, która uczestniczy w rzeczywistości międzypodmiotowej. Oznacza to, że podmiotem jego filozofii nie jest czysta inteligencja, ogołocona z

³ Por. R. TROIFONTAINES, *De l'existence à l'être. La philosophie de G. Marcel*, Louvain-Paris 1953, I, 17-48; Interview G. Marcela dla P. Boutang.

⁴ Por. D. MURANO, "L'esistenzialismo cattolico di G. Marcel", w: *Saggi sull'esistenzialismo teologico*, Brescia: Morcelliana 1949, 115.

⁵ Por. P. COLIN, *Existentialisme chrétien de G. Marcel*, w: *Existentialisme chrétien*, praca zbiorowa, Paris 1947, 16; P. PRINI, *G. Marcel et la méthodologie de l'Invérifiable*, Paris 1953, 19-23.

⁶ Por. Ch. WIDMER, *G. Marcel et le théisme existentiel*, Paris 1971, 35.

⁷ Por. P. PRINI, *dz. cyt.*, Wprowadzenie.

⁸ Por. D.S. ROBINSON, "Tillich and Marcel: Theistic Existentialists", *The Personalist* 34 (1953) 240.

uwarunkowań materialnych oraz z afektywności, ale konkretny byt, człowiek postawiony w określonych warunkach życia; człowiek, który cierpi i który się cieszy, który kocha i który żywi nadzieję, człowiek, który często znajduje się w trudnej sytuacji.

Rozważania filozoficzne G. Marcela posiadają zabarwienie osobiste. Czytelnik odnosi wrażenie, że znajduje się przed autobiografią duszy bezgranicznie wrażliwej, która prowadzi refleksję poprzez oświecenia oraz intuicję⁹.

Równocześnie G. Marcel czuje się przyciągany coraz mocniej przez katolicyzm. Mimo to jednak podważa spekulacje kosmologiczne metafizyków katolickich o istnieniu Boga.

Już w młodości G. Marcel poszukiwał teorii poznania, która mogłaby dać religii właściwe miejsce w strukturze myśli i pozwoliłaby stworzyć fundament moralności¹⁰. Jego filozofia chce pomóc ludziom lepiej pojąć rzeczywistość niewidzialną, ale żywą, która jest zdolna przemienić ich i nadać im godność. Chodzi mu o pogodzenie prawdy nadprzyrodzonej z intelektem ludzkim¹¹. A zatem dzięki zainteresowaniu, jakie wnosi do problematyki Boga, G. Marcel należy także do wielkiego pochodu filozofów religii¹².

1.3. Uwagi dotyczące samego opracowania

Może zrodzić się pytanie, dlaczego zajmujemy się problematyką teodycyjną G. Marcela, którą sam nazywa metaproblematyką? Otóż z jednej strony odrzuca on dowody klasyczne na istnienie Boga jako nie przemawiające do człowieka dzisiejszego. Następnie prowadzi ostrą krytykę teodycei jako wiedzy, która czyni z Boga przedmiot i w ten sposób przyczynia się do odrzucenia Boga przez ateistów w sposób bezpodstawny. Z drugiej strony, G. Marcel jest człowiekiem głęboko wierzącym i zależy mu na oczyszczeniu idei Boga. Toteż nasuwa się pytanie: jeśli G. Marcel odrzuca teodycę tradycyjną i klasyczne dowody na istnienie Boga, to w jaki sposób sam dochodzi do stwierdzenia rzeczywistości Boga? Jaka jest motywacja jego wiary? Gdzie szuka podstaw wiary w Boga? Następnie, jeśli odrzuca argumentację teodycyjną, która czyni z Boga przedmiot, to jak dochodzi do stwierdzenia, że Bóg jest czystym podmiotem? Co mówi pozytywnego na temat natury „Ty – Absolutu”?

Zagadnienia dotyczące istnienia Boga, a poruszane przez G. Marcela można ukazać w dwóch blokach: w pierwszym bloku chodzi o jego stosunek do ateizmu oraz do klasycznych dowodów na istnienie Boga. W drugim chcemy ukazać, w jaki sposób, według G. Marcela, człowiek dochodzi do przyjęcia Boga na drodze wewnętrznej dialektyki. Dają się odróżnić dwie zasadnicze drogi, które prowadzą naszego autora do afirmacji Boga: droga oparta na wymaganiu ontologicznym bytu ludzkiego oraz droga oparta na wartościach niepodważalnych.

⁹ Por. Fr. VALENTINI, "Sensualismo cattolico: G. Marcel", w: *La filosofia francese contemporanea*, Milano 1958, 222.

¹⁰ Por. *Fragments philosophiques, 1909-1914*, Louvain-Paris 1961, w całości.

¹¹ Por. R. OSTERMANN, "Reason, faith and G. Marcel", *Irish Theological Quarterly* 20(1953) 192.

¹² Por. B. MICHEL, "La philosophie religieuse de G. Marcel", w: *Cahiers du Nouvel Humanisme*, Le Puy 1952, w całości.

2. Postawa G. Marcela wobec ateizmu oraz klasycznej teodycei

2.1. Zdecydowane odrzucenie ateizmu

W pierwszej notatce *Dziennika Metafizycznego* (21 IV 1914)¹³ na temat ateizmu, G. Marcel stwierdza, że ateizm (a także wiara) nie może mieć ani podstaw w naturze, ani zostać „obiektywnie” udowodniony, ani też „obiektywnie” odrzucony. Nawet następujące stwierdzenie niewierzącego nie posiada sensu: „jeśli doświadczenie religijne jest rzeczywiste, to musi być w normalnych warunkach dostępne dla wszystkich, a więc i dla niewierzącego”.

Później G. Marcel „odślania” prawdziwe oblicze ateisty mówiąc, że kwestia wiary i niewiary nie sytuuje się na terenie widzenia. Wskutek tego żaden fizyk, astronom czy biolog niewierzący nie może powiedzieć, że jest w posiadaniu faktów nieznanymi fizykowi wierzącemu, które dyskryminowałyby tego ostatniego. Filozof ateistyczny przypisuje sobie niesłusznie doskonale widzenie rzeczy¹⁴.

Zdaniem G. Marcela, ateizm filozoficzny (czy to Nietzschego czy to marksistowski), który dopuszcza się aż negacji formalnej i wyraźnej Boga, prezentuje się jako demystyfikacja, jako działalność oczyszczająca bardzo podobna do tej, jaką przeprowadził astronom Kopernik w stosunku do naiwnej hipotezy geocentrycznej¹⁵. Niestety takie rozszczenia są z gruntu rzeczy fałszywe, ponieważ stwierdzenie rzeczywistości Boskiej nie ma nic wspólnego z budowaniem hipotez¹⁶.

Heglizm szerzył pogląd, że religia znajduje swój najwyższy i najbardziej autentyczny wyraz w myśleniu filozofa. Jednak – jak to zresztą wykazuje historia heglizmu – prowadzi on do ateizmu, ponieważ jest „uproszczeniem, więcej perwersją relacji pomiędzy wiarą a refleksją”¹⁷.

Natomiast dla G. Marcela tym, co prowadzi do religii to ontologia czy też filozofia konkretna; jest to ekstaza mistyczna, która jest ukoronowaniem analizy metafizycznej¹⁸.

G. Marcel atakuje bardzo zdecydowanie koncepcję Boga, jaką przedstawia Brunschwig, tj. ideę Boga jako całkowicie oddalonego od świata, obcego światu. Nasz autor pisze, że „tutaj duch ludzki zdehumanizowany, pozbawiony wszelkiej mocy, jakiegokolwiek obecności, wszelkiej egzystencji zajmuje miejsce Boga i stawia siebie na Jego miejscu”¹⁹. Ten uniwersytecki idealizm Brunschwicga nie odegrałby żadnego

¹³ Por. *Journal Métaphysique*, Paris 1927 (1), 98.

¹⁴ *Pour la sagesse tragique et son au delà*, dz. cyt., Paris 1968, 234.

¹⁵ *Tamże*, 232.

¹⁶ *Tamże*, 233.

¹⁷ *Tamże*, 249.

¹⁸ Por. List przedmowa do: R. TROIFONTAINES, *De l'existence à l'être*, dz. cyt. Por. N. MAKRIS, *Initiation au mystère ou ontologie et mystique chez G. Marcel*, Doktorat napisany na Sorbonie, Paris IV, 1978, przede wszystkim druga część pracy.

¹⁹ *Pour la sagesse tragique et son au delà*, dz. cyt., 18.

znaczącego wpływu na rozwój myśli ludzkiej, gdyby nie znalazł sprzymierzeńca w butnej technice we wszelkich jej formach²⁰.

Inna forma ateizmu, a mianowicie agnostycyzm jest bardzo szkodliwy, ponieważ „jest to pycha, która nie przybiera charakteru jedynie indywidualnego, ale jest mniemaniem niemal całego świata”²¹.

Z kolei słabością ateizmu lansowanego przez komunizm jest to, że opiera się na odgórnym założeniu, by odrzucić istnienie Boga, a nie na jakimś doświadczeniu. „Społeczny ideał komunistyczny przejawia się jako konkluzja ateizmu pierwotnego postawionego pryncypialnie. W konsekwencji Bóg zostaje w sposób całkowity odrzucony w imię człowieka kolektywnego”²². Tutaj G. Marcel nie szczędzi krytyki mówiąc bez ogródek, że jest to pseudoidea humanizmu, który odnajduje dzisiaj swą moc u ludzi odznaczających się myśleniem naiwnym, w umysłach, których dar refleksji nie wydaje się być jakością dominującą²³. Jednak traci całkowicie swą siłę, kiedy dociera, do umysłów refleksyjnych.

Charakter monstrialny ateizmu Sartre'a polega na tym, że przestaje w pewnej chwili prowadzić refleksję nad nicością i przechodzi do cierpienia niszczycielskiego, do woli nihilizacji. Jego ateizm otrzymuje formę antyteizmu proklamującego nienawiść Boga²⁴. G. Marcel ujawnia u Sartre'a brak konsekwencji, jako że w dziele *Byt i Nicość* głosi pesymizm, a później przeszedł do komunizmu, w którym dominuje optymizm²⁵.

Na temat ateizmu praktycznego G. Marcel pisze, że jest takim sposobem życia, w którym wszystko jest podporządkowane albo interesowi osobistemu, albo zaspokojeniu takiego czy innego apetytu. Pociąga to za sobą brak skrupułów, pęd do posiadania dóbr materialnych czy do rozgłosu, a w dalszej konsekwencji jest systematycznym zamknięciem się moralnym, zdławieniem sumienia²⁶.

Za podstawę ateizmu i za jego „pożywkę” uznaje G. Marcel istnienie zła we wszelkich jego formach, a zwłaszcza w formie cierpienia niewinnych²⁷. Lecz tutaj – wyjaśnia – panuje niezrozumienie, które polega na tym, że ateista posiada fałszywą ideę Boga: „gdyby Bóg istniał, wówczas te wydarzenia nie miałyby miejsca”; „gdyby posiadał takie przymioty, to nie pozwoliłby na to...” Kto tak mówi chce zająć miejsce Boga i chce Mu powiedzieć to, co on robiłby w Jego sytuacji. Jest to z gruntu rzeczy fałszywe, ponieważ my nie możemy postawić się „na Jego miejscu”, nie wiemy, co zrobilibyśmy, gdybyśmy się znaleźli „na Jego miejscu” w sytuacjach trudnych, których myśmy nie stworzyli i którym musimy „patronować”.

²⁰ *Tamże*, 20n.

²¹ *Tamże*, 19.

²² *Du refus à l'invocation*, Paris 1940 (Wyd. Paris 1939: *Essai de philosophie concrète*), 170.

²³ *Tamże*, 171.

²⁴ *Pour la sagesse tragique et son au delà*, dz. cyt., 238.

²⁵ *Tamże* 242; *Homo Viator*, dz. cyt., 233-234.

²⁶ *Pour la sagesse tragique et son au delà*, dz. cyt., 253

²⁷ *Tamże*, 248. 260.

Za ateizm ponosi również winę teologia spekulatywna, ponieważ traktuje ona Boga jako przedmiot, zaś ateizm traktuje Go jako przedmiot pośród innych przedmiotów lub jako przyczyna pośród przyczyn materialnych. Istnieje zatem dylemat: Bóg niewątpliwie JEST, ale z jednej strony Jego przedstawianie przez teologię negatywną jako przedmiotu jest nie do zaakceptowania, z drugiej zaś strony tezy różnych form ateizmu, które unicestwiają rzeczywistość Boga są również nie do przyjęcia. Jak wyjść z tego dylematu? Autor wyznaje, że jedyną drogą jest droga egzystencjalna. Jeśli chce się uniknąć sprzeczności trzeba pozostawić ideę Boga jako przedmiotu i przyjąć ideę Boga jako Ty Nieweryfikowalnego. Jak przyznaje, szedł śladami Kierkegaarda nie czytając wcale jego dzieł²⁸. W jaki sposób to czyni, w jaki sposób broni czystości rzeczywistości transcendentnej Boga, w jaki sposób buduje nową teodyceę – będzie przedmiotem dalszych naszych analiz.

2.2. Opinia G. Marcela na temat klasycznych dowodów na istnienie Boga

Teodycea katolicka zna szeroką gamę „dowodów” na istnienie Boga, które zostały opracowane w ciągu historii cywilizacji chrześcijańskiej, a także przedchrześcijańskiej; dowód ontologiczny, kosmologiczny, teologiczny, moralny. Spośród różnych dowodów przypomnijmy zwłaszcza dowód ontologiczny Anzelma z Canterbury (Bóg jest „quo nihil maius cogitari possit”) oraz „quinque viae” św. Tomasza z Akwinu oparte na przyczynowości świata empirycznego. Te ostatnie zajmują znaczną część każdego podręcznika teodycei klasycznej. Do tej części teodycei G. Marcel adresuje ostrą krytykę. Być może nie tyle krytykuje on precyzyjne wypracowanie naukowe dokonane przez św. Tomasza lub przez neotomizm, co raczej różne wysiłki ostatnich współczesnych interpretatorów, którzy usiłują je rehabilitować i odnawiać²⁹.

G. Marcel jest przeciwny tym dowodom, ponieważ wydają się mu zagrażać transcendencji Boga i wiary. Filozofowie interpretujący te dowody, którzy je lansują chcą dać obiektywną pewność istnienia Boga. W konsekwencji traktują Boga jako „Przedmiot”. Chcieć udowodnić istnienie³⁰ Boga oznacza dla G. Marcela przypisać egzystencję Bogu, którą by realizował w przestrzeni i czasie³¹. Oznacza to również zredukowanie Boga do przedmiotu empirycznego, do rangi jednej z przyczyn³². Oznacza to wreszcie wstawienie Boga w ramy nauk empirycznych, które nie znajdując Go w kratkach swych poszukiwań niesłusznie odrzucają Jego rzeczywistość³³.

Następnie stawiając pytanie retoryczne o istnienie lub nie-istnienie Boga, umiejscawia się Boga jako nie-istniejącego. To zaś prowadzi do uprzedmiotowienia Boga.

²⁸ Por. *tamże*, 263-264.

²⁹ Por. *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., 229.

³⁰ Egzystencja jest dla G. Marcela „odniesieniem do świadomości bezpośredniej”; *Journal Métaphysique*, dz. cyt., 35.

³¹ Por. *Journal Métaphysique*, dz. cyt., 33.

³² Por. *tamże*, 36.

³³ Por. R.J. GERBER, "G. Marcel and the Existence of God", *Laval Théologique et Philosophique* 25(1969) 11.

Tymczasem Bóg jest nieskończenie transcendentnym, a zatem nie jest przedmiotem poznania³⁴. Bóg jest Bogiem żyjącym i jako taki należy do miłości i do wiary, a nie do idei logicznych.

Trzeba od razu zaznaczyć, że G. Marcel nie przechodzi automatycznie do subiektywizmu ani do fideizmu, ponieważ te dwa poglądy jednakowoż odrzucają rzeczywistość Boga; one zniszczyłyby rzeczywistość uczestnictwa pomiędzy Bogiem a wierzącym. Subiektywistyczny dylemat Brunschwicga przedstawiony w *Progrès de la conscience*: „wierzyć albo weryfikować” zostaje kategorycznie odrzucony przez G. Marcela³⁵.

W konferencji wygłoszonej 4 grudnia 1930 r. dla Federacji Stowarzyszeń Studentów Chrześcijańskich znajdujemy następujące stwierdzenie: „Problem religijny jest przewyciężony, a zatem nie ma racji pytać czy twierdzenia religijne odpowiadają czemuś rzeczywistemu ani czy istnieje byt, który posiada przymioty związane tradycyjnie ze słowem ‘Bóg’”³⁶. Kiedy „uczestniczę w tajemnicy komunii osobowej z Bogiem „Ty – Absolutem”, problematyzować rzeczywistość Boga wydaje mi się być postępowaniem niemal sprzecznym i świętokradzkim”³⁷.

G. Marcel najbardziej krytykuje dowody na istnienie Boga „a contingentia mundi”. Nasz filozof tak je wartościuje: z jednej strony są nie do odrzucenia, a z drugiej strony są niezadawalające³⁸. W każdym razie „są one dla nas nie do przyjęcia, pomimo że zadawały się nimi wielkie umysły. Filozofowie ci wkładali w swe argumentacje coś istotnego, co nie zdołało się zmieścić w pełni w ich formułach. Naszym zadaniem byłoby zatem spróbować je wyjaśnić, pomimo że nie jesteśmy pewni, czy jesteśmy do tego zdolni”³⁹.

Na innych miejscach G. Marcel wyraża się bardziej zdecydowanie. Odrzuca bez wahania próby opierania religii na tym, co nazywa „beznadziejnością kosmiczną”⁴⁰, to znaczy, że człowiek nie mógłby opierać swej wiary na argumentacji, która twierdzi: Bóg musi istnieć, bo gdyby nie istniał, nie istniałby też świat lub zostałby zniszczony.

Jednak wyjątkowo ważne jest to, że klasyczne dowody nie dają poczucia obecności Boga bezpośredniej, absolutnej i osobowej. One nigdy nie dojdą do wyrażenia w sposób adekwatny w „formułach” uczestnictwa „mnie” w Bycie Boga, ani nie doprowadzą człowieka do kontaktu z rzeczywistością Boga jako Ojca⁴¹.

³⁴. *Journal Métaphysique*, dz. cyt., 33; *Le mystère de l'être; Foi et réalité*, dz. cyt., Paris 1951, 175n; *Être et avoir*, dz. cyt. Paris 1935, 38.141.175; *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., 226n; por. Ch. WIDMER, *G. Marcel et le théisme existentiel*, dz. cyt., 37n; U. ZILLES, *Transzendenz Erfahrung und Gnade bei G. Marcel*, Münster 1969, 260.

³⁵. Por. *Journal Métaphysique*, dz. cyt., 41.254n.272.274; *Le mystère de l'être; Foi et réalité*, dz. cyt., 174n; "Palais de Sable", w: *Le Seuil invisible*, Paris 1914.

³⁶. Słowa te wzięliśmy z tłumaczenia włoskiego Konferencji opublikowanej w: *Diario e scritti religiosi*, 136.

³⁷. Por. R. TROIFONTAINES, *De l'existence à l'être*, dz. cyt., II, 218.

³⁸. Por. *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., 229.

³⁹. Por. *tamże*, 230.

⁴⁰. Por. *La Dignité humaine et ses Assises existentielles*, dz. cyt., 137.

⁴¹. Por. D. MURANO, "L'esistenzialismo cattolico di G. Marcel", *art. cyt.*, 120.

Następnie dowody te mijają się z celem, ponieważ ten tylko jest w stanie rozpoznać ich rzeczywistą wartość, kto żyje tym uczestnictwem z Bogiem. Nie dochodzi do tego w przypadku człowieka niewierzącego, który ma do czynienia z postulatami „wiedzy” zdepersonalizowanej. On odrzuca dojście do uczestnictwa z Bogiem w sposób świadomy i wolny (na płaszczyźnie bytu). Brak tego uczestnictwa przeżywanego stanowi przeszkodę w dojściu do przekonania i zazwyczaj doprowadza do odrzucenia przedstawianych argumentów. A zatem taki argument miałby wartość jedynie dla człowieka wierzącego, który z kolei nie potrzebuje go. Bóg jest dla niego Ojcem a nie teorematem. Podstawą jego dowodu jest wewnętrzne przekonanie o istnieniu Boga⁴².

Skoro G. Marcel sądzi, że dowody na istnienie Boga są niezadawalające i skoro „idea udowadniania istnienia jest ideą sprzeczną, która musi upaść”⁴³, to powstają pytania: na jakiej drodze G. Marcel dochodzi do stwierdzenia rzeczywistości Boga? W jaki sposób dochodzi do głębokiego przekonania, że Bóg jest? Co mówi on o istnieniu Boga?

Możemy od razu powiedzieć, że nasz autor pozostawia więcej miejsca dla wiary aniżeli dla logicznego dowodzenia. Dowód jest możliwy jedynie jako kontynuacja i pogłębienie uprzedniego aktu wiary religijnej. Argumenty teodycyjne domagają się pewnych uwarunkowań antropologicznych: przychylności i koncentracji wewnętrznej. Właściwie wiara daje nam to wszystko. Dowód i wiara nawzajem się wspomagają, podobnie jak intelekt i wola. Intelekt bez wiary byłby pozbawiony życiowego dynamizmu; wola bez intelektu byłaby ślepym impulsem. Wreszcie Bóg się ukazuje, w filozofii G. Marcela, jako wymaganie ontologiczne człowieka, jako postulat moralności ludzkiej i całej aktywności duchowej, jako warunek nie-zamykania się w kręgu własnego egoizmu. Szczegóły tego tematu będą przedmiotem następných paragrafów.

2.3. Droga intersubiektywna dla przekonania człowieka o istnieniu Boga

Po wykazaniu, że nie ma konieczności udowadniania istnienia Boga w sposób, jak to czyni teologia tradycyjna, G. Marcel opisuje drogę egzystencjalną, międzypodmiotową prowadzącą do przekonania człowieka, że Bóg „jest”. I tak we wstępie do artykułu: *Rozważanie na temat idei dowodów na istnienie Boga* stawia problem jako punkt wyjścia: „co znaczy udowodnić?”⁴⁴ Otóż znaczy to: „dać poznać drugiemu... pewne stwierdzenie, które on poddaje w wątpliwość”. W ten sposób wchodzimy bezpośrednio w centrum filozofii międzypodmiotowej G. Marcela.

W stwierdzeniu: „udowodnić, to wykazać komuś” G. Marcel stawia na pierwszym miejscu osobę, której trzeba udowodnić, a dopiero na drugim miejscu argument dowodowy. Jednakże zanim udowodnię coś komuś, muszę najpierw udowodnić to sobie samemu. Ja sam muszę dojść do następującego przekonania: „widzę wyraźnie, że...”, a potem „podejmuję decyzję udowodnienia komuś innemu, że...”

⁴² Por. *Journal Métaphysique*, dz. cyt., 32.34.36.98.132.223.304; *Être et avoir*, dz. cyt., 175.305; por. R. TROIFONTAINES, *De l'existence à l'être*, dz. cyt., II, 218; U. ZILLES, dz. cyt., 265n.

⁴³ *Journal Métaphysique*, dz. cyt., 32.

⁴⁴ Por. *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., 226n.

Aby komuś udowodnić istnienie Boga, jest czymś niezwykle ważnym dojść do wewnętrznego stwierdzenia, które się u mnie wyraża w słowach: „jestem pewien, że..., jestem mocno przekonany, że Bóg istnieje i On istnieje”, ponieważ ja to sobie już udowodniłem. Miałem osobiste doświadczenie uprzywilejowane, w którym poddałem się całkowicie niepodważalnemu autorytetowi. Oparłem to pokorne roszczenie „na jedności, która nie może się ukazać myśli realizującej na pewnym stopniu koncentracji wewnętrznej”⁴⁵.

Jako człowiek wierzący stoję przed ludźmi, którzy nie wierzą i z tej pozycji zaawansowanej lub dominującej mówię im: „dopuszczcie, że Bóg istnieje... jest prawdą, że Bóg istnieje”. W ten sposób wyrażam istniejącą we mnie wolę przekonania kogoś innego, aby uwierzył w Boga jako „Ciebie”. Chcę wyrzec moc mej woli na nim dla przyznania mi racji. G. Marcel wyjaśnia to przekazanie przekonania wprowadzając pojęcie „pola percepcji”, przez które rozumie „zespół zdań, które pojawiają się jednocześnie, albo też i nie, jako pewniki dla określonego umysłu; zdania, które przyjmuje i które może zatem brać pod uwagę, zdania, o których może powiedzieć: „widzę wyraźnie, że...”⁴⁶

Kiedy postanawiam „udowodnić innemu, że...”, pretenduję, aby jego pole percepcji było w jakiś sposób również moim: dowód zostanie zbudowany na tym wspólnym fundamencie. Równocześnie jednak dopuszczam, że moje pole percepcji wykracza poza jego; postanowienie udowodnienia „stanowi część tego, co dla niego jest obszarem cienia, w przeciwieństwie do zdania, które nie jest jasne dla niego tak jak to jest dla mnie”. Chodzi o osiągnięcie w jego uwadze, którą koncentruje na swym polu percepcji, jasności wystarczająco intensywnej, dla której zdobywa przez sąsiedztwo ten przyległy region, który dla mnie jest już wystarczająco oświetlony⁴⁷.

Z punktu widzenia fenomenologicznego docieramy do postawy innych ludzi, która może być dwojaka: jeden odpowiada pozytywnie na moje przedsięwzięcie przekonania go, inny to odrzuca. Jeśli odpowiada pozytywnie, wówczas podejmuje akt wiary, który nie posiada charakteru „wierzyć, że”, ale posiada zawsze charakter „wierzyć w Ciebie”, tzn. „w rzeczywistość osobową lub ponad-osobową, która daje się wzywać i która jest ponad wszelkim sądem dotyczącym jakichś danych obiektywnych”⁴⁸.

Obok odpowiedzi pozytywnej jest możliwa również postawa negatywna, w której mi mówi: „odrzucając tę drogę, nie będę nią szedł, ponieważ ona prowadzi tam, gdzie ja nie chcę iść”⁴⁹. U podstaw tego odrzucenia mogą istnieć dwa motywy: albo to wydaje się mu nie do pogodzenia z podstawowymi danymi doświadczenia, np. z istnieniem cierpienia i zła we wszelkich ich formach; albo też to stwierdzenie, w jego oczach, zniszczyłoby zapał, który go prowadzi, jako wolne stworzenie, do traktowania siebie za kogoś nieskończonego w mocy. W tym ostatnim wypadku nie dopuszcza, by Bóg istniał, ponieważ „Jego istnienie ograniczałoby mnie, niszczyłoby mnie”⁵⁰.

⁴⁵. *Tamże*, 228.

⁴⁶. *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., 226.

⁴⁷. R. TROIFONTAINES, dz. cyt., II, 215.

⁴⁸. Por. *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., 220.

⁴⁹. *Tamże*, 230.

⁵⁰. *Tamże*, 231.

W przypadku złej woli niewierzącego, nie trzeba go potępiać, ale raczej starać się go zrozumieć z poczuciem sympatii. Następnie ważnym jest, żeby zdać sobie sprawę z tego, że zostało mi dane coś, czego on nie otrzymał. Chodzi o łaskę, bez której ja również byłbym całkowicie niezdolny do wzbudzenia aktu wiary, do wyprowadzenia jej z mej własnej głębi. Przyjmować Boga, oznacza dla mnie uznać, że to On mnie przyjął⁵¹. W tej sytuacji jestem zobowiązany do dawania świadectwa życiem o mej wierze, poprzez moją postawę miłości i prawdy.

Z powyższego wykładu drogi przekonywania człowieka o istnieniu Boga widać, że dla G. Marcela dowody mieszczą się w międzyosobowej komunikacji pomiędzy dwiema osobami. Nie chodzi tu jedynie o pewność obiektywną, dającą się zweryfikować, lecz o pewność człowieka uczestniczącą w przekonaniu. A zatem dowód logiczny jest zbędny, jeśli osoba, do której kieruję swe posłanie nie interesuje się logiką.

Podstawą wspólną wszelkiej możliwości dowodu jest, zdaniem G. Marcela, zgoda na uznanie dwóch faktów: po pierwsze na wymaganie ontologiczne zakorzenione w naturze, która jest wspólna wszystkim ludziom; po drugie zgoda na wartości ostateczne, niezaprzeczone: wiara, miłość, wierność, nadzieja, modlitwa⁵². „Dowód jest fazą dialektyki wewnętrznej, a ona jest zawsze podporządkowana uwarunkowaniom niezmiennym lub dokładniej systemowi wartości, które nie mogą być zakwestionowane”⁵³. Metoda, przy pomocy której dochodzi się do stwierdzenia Boga jako „Ty Absolutnego” jest dialektyką wewnętrzną, którą naświetlimy w następnych paragrafach⁵⁴.

3. Afirmacja Boga oparta na istnieniu ontologicznym człowieka

3.1. Punkt wyjścia afirmacji Boga: doświadczenie przypadkowości człowieka

W poprzednim paragrafie ukazaliśmy, w jaki sposób powinno się, zdaniem G. Marcela, doprowadzić niewierzącego do kontaktu z Bogiem. Teraz narzuca się pytanie: w jaki sposób ja sam dochodzę do Boga jako „Ty – Absolutu”? Punktem wyjścia poszukiwań Boga jest pytanie o egzystencję człowieka: kim „jestem ja sam”?

Pytanie to nie wydaje się znajdować satysfakcjonującej odpowiedzi. A mimo to z faktu, że ja lub ktoś inny nie jest zdolny rozwikłać tego problemu nie oznacza to, że nie można go zupełnie rozwiązać. Fakt, iż ja nie mogę wyjaśnić problemu oznacza, że posiada on już jakieś rozwiązanie, a to dlatego, że odpowiedź ujawnia się w kategoriach misterium. Przyjęcie misterium jest w pewnym sensie odpowiedzią na pytanie „kim jestem?”⁵⁵

Tutaj misterium nie jest rozumiane jak u gnostyków, jako pusta przestrzeń w poznaniu, którą trzeba wypełnić. Przyjęcie misterium nie jest kapitulacją rozumu. Prze-

⁵¹ Por. R. TROIFONTAINES, *dz. cyt.*, II, 220.

⁵² Por. *Le mystère de l'être* (Gifford Lectures) 1949-1950 (ME I; Réflexion et mystère, Paris 1951), 196.

⁵³ „Fidélité créatrice”, w: *Du refus à l'invocation*, *dz. cyt.*, 179.

⁵⁴ Por. R.J. GERBER, *art. cyt.*, 14; M. RATAJCZAK, „Otwarcie się na Ty absolutne według G. Marcela”, *Wrocławskie Studia Teologiczne* 3(1971) 149 - 164.

⁵⁵ Por. L. PANASIUK, „Funkcja absolutu w filozofii G. Marcela”, *Roczniki Filozoficzne* 25(1977) z.2, 62.

ciwnie, to rozum na drodze refleksji zdaje sobie sprawę z tego, że jestem zdolny rozpoznać siebie i kogoś innego jako misterium.

Doświadczenie mojego „ja” realizuje się zasadniczo na trzech płaszczyznach: „ja” – „ja sam”; „ja” – „świat”; „ja” – „inni” (drugi, ktoś inny aniżeli ja). Interesują nas przede wszystkim rozważania na temat odniesień do „innych”. Oryginalność filozofii G. Marcela w tym punkcie polega na fakcie, że rozumie tę relację jako otwarcie na „ty”, a nie jako zamknięcie w kole własnej świadomości. W tym kontekście ujawnia się również możliwość otwarcia na tego „Innego”, który jest Absolutem.

Dla opisu egzystencji ludzkiej G. Marcel stosuje określenia: „człowiek w drodze”, „pielgrzym”. Tytuł jego podstawowego dzieła filozoficznego jest bardzo znaczący: *Homo viator – Człowiek pielgrzym*. Tutaj nasz autor szkicuje obraz egzystencji ludzkiej, jaki nakreślił w większości swych dzieł. Wszystkie metafory (hotel, loteria, karta „in blanco”) starają się zamknąć człowieka w ubóstwie życia chwilowego⁵⁶. Te metafory opisują doświadczenie krótkotrwałości ludzkiej egzystencji. G. Marcel określa to doświadczenie jako metaproblematykę nie-bycia⁵⁷. Śmierć jest, zdaniem G. Marcela, czymś, co się ukazuje jako doświadczenie absolutne. Świadomość tej metaproblematyki staje się prawdą, od której człowiek z lękiem odwraca uwagę.

Nieustanne następowanie po sobie bytów ludzkich (śmierć bliskich jest tego bolesnym przypomnieniem) stanowi dla G. Marcela najlepszą ilustrację tego doświadczenia chwilowości ludzkiego bytu. W tym kontekście życie ludzkie przedstawia się jako migotanie egzystencjalne⁵⁸, jako coś niepewnego, u podstaw czego jest niestałość.

Świadomość przychodzenia i odchodzenia bytów ludzkich stanowi nieustanną pokusę rozpacz. Jednak G. Marcel przeciwstawia się całkowicie takiemu egzystencjalizmowi proponowanemu przez Sartre'a, jego filozofii nihilistycznej, która wychodzi ze źródła swej niepewności i tam powraca. W filozofii G. Marcela nie ma chwalenia nihilizmu ani absurdu egzystencji ludzkiej, pomimo że doświadczenie przemijalności może stanowić taką pokusę. Mimo wszystko pokusy takie powinno się przewyciężać. Dla chrześcijanina sposób pokonania jest dość jasny. Jedyną właściwą postawą wobec życia jest uznanie go jako daru, jako depozytu, o który trzeba się troszczyć, który trzeba zachować i z którego można korzystać. Dar życia przedstawia się jako wezwanie, jako apel, który domaga się odpowiedzi na poniższe pytanie: co zrobi się ze swym życiem? Jeśli człowiek nie unika dawania odpowiedzi, wówczas jednoczy się wewnętrznie i staje się sobą samym. Tutaj odpowiedź musi być rozumiana jako reakcja całkowicie wewnętrzna, nie mająca nic wspólnego z przedłużeniem fizycznym trwania swej egzystencji⁵⁹. Odpowiedź ta należy bardziej do samej dziedziny „mnie” ludzkiego aniżeli do wolności człowieka. Zasadniczo jest aktem pozytywnym, stwierdzeniem, że istnieje coś, czego śmierć nie dotyka. Tym samym G. Marcel przyjmuje, że istnieje pozytywna metaproblematyka, która jest odwrotnym obrazem metaproblematyki „nie-bycia”, „przestania być”. Jednak takie stwierdzenie nie jest nieusprawiedliwionym uprzedmio-

⁵⁶ *Être et avoir*, dz. cyt., 172.

⁵⁷ Por. *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., 223.

⁵⁸ Por. *tamże*, 225; por. L. PANASIUK, *art. cyt.*, 63.

⁵⁹ Por. *Homo Viator*, dz. cyt., 22-23; *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., 72-73.135.

towaniem aktu transcendencji. Transcendować metaproblematykę śmierci oznacza raczej zaprzeczyć wszelkiemu subiektywizmowi. Ponadto, znakiem jego uprzedmiotowienia jest również fakt, że rozumie ona wymaganie, wezwanie skierowane do konkretnej rzeczywistości mojego „ja”.

3.2. Postulat Absolutu

W egzystencjalnej sytuacji konkretnego człowieka powstaje pytanie o Absolut, który motywuje i „wyjaśnia” tę konkretną egzystencję człowieka i sprawia, że nie jest ona sama w sobie czymś absurdalnym lub czymś rzuconym w chaos świata absurdalnego⁶⁰.

W rozważaniach nad rzeczywistością warunkującą ludzki byt G. Marcel dochodzi do przekonania, że egzystencja człowieka domaga się głębokiej motywacji. Staje się to możliwe, kiedy przyjmuje on faktor, który wyjaśnia ludzką egzystencję, zwłaszcza egzystencję przedłużoną poza śmierć. Najlepszym faktorem jest Absolut. Oczywiście Absolut w rozumieniu G. Marcela utożsamia się z Bogiem osobowym chrześcijaństwa.

Jednakże należy zauważyć, że nie jest to dowód na istnienie Boga. Jak wiadomo, G. Marcel jest przeciwny idei dowodu. Jest to raczej postulat Absolutu, dzięki któremu egzystencja ludzka może znaleźć pełne swe wyjaśnienie. W takim wypadku G. Marcel może mówić o przeciw-wadze ontologicznej śmierci, gdzie śmierć nie zostaje jedynie zrównoważona, lecz również pokonana⁶¹. Zagrożenie śmierci znika przechodząc w pełnię. A zatem śmierć staje się powołaniem do życia bardziej rzeczywistego⁶².

Przyjęcie Boga jako tego, który wyjaśnia trwałość bytu ludzkiego, pomimo że jest tylko postulatem, nie może być dla G. Marcela jedynie zwykłą hipotezą. Gdyby traktować Boga jako hipotezę, wówczas wszelkie akty duchowe jak: nadzieja, miłość, modlitwa nie miałyby sensu⁶³.

Jest to zarazem postulat, u podstaw którego znajduje się wiara. Opiera się ona na doświadczeniu tej absolutnej rzeczywistości. Nie jest to jedynie utożsamienie empiryczne. Jej transcendencja wykracza poza wszelkie możliwe dla człowieka doświadczenie⁶⁴. I jeśli dla G. Marcela absurdem jest mówienie o warunkach tego doświadczenia (uwarunkowania te mogą być postawione jedynie przez Boga), to jednak dla wierzącego jest możliwy pewien rodzaj weryfikacji tej wiary i tego Absolutu⁶⁵.

W rozważaniach nad egzystencją ludzką G. Marcel dochodzi do stwierdzenia relacji ontycznej i zależności ontycznej. Zauważa, że istnieje podstawowa skłonność naszego bytu, a jest nią skłonność ku Bogu. Egzystencja człowieka pozostaje zawsze w relacji z Bogiem. W przeciwnym razie nie byłaby zrozumiała. Gdyby Bóg nie istniał, to jej też nie byłoby. Brak Boga oznaczałby unicestwienie człowieka. Z tej racji normalną drogą

⁶⁰ Por. *Homo Viator*, dz. cyt., 250-252; por. L. PANASIUK, *art. cyt.*, 64.

⁶¹ Por. *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., 187.

⁶² *Tamże*, 191.

⁶³ Por. *Journal Métaphysique*, dz. cyt., 225.

⁶⁴ Por. *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., 190.

⁶⁵ Por. *Journal Métaphysique*, dz. cyt., 232; por. L. PANASIUK, *art. cyt.*, 65.

człowieka ku Bogu jest niepokój metafizyczny nieodwołalny i niezaspokojony. To zaś potwierdza fundamentalny postulat filozofii naszego autora – postulat Absolutu.

Doświadczenie czasowości i doświadczenie śmierci w odniesieniu do „Ty – Absolutu” prowadzą G. Marcela do pokonania tego, co jest w nich problematyczne i tragiczne. Umożliwia to ukierunkowanie się na tajemniczą rzeczywistość wieczną i łączyć życie osobiste z wiarą w Boga osobowego, dążyć ku „Tobie absolutnemu”. Wysiłki określenia Jego rzeczywistości, usiłowanie narzucenia Mu pozytywnych określeń jest dla G. Marcela brakiem-sensu, ponieważ tej rzeczywistości Boga nie można wyrazić w kategoriach ziemskich. Byłoby to możliwe dla intelektu boskiego. Najbardziej adekwatnym określeniem Jego natury byłoby określenie biblijne: Ego sum qui sum – Jestem, który jestem⁶⁶.

3.3. Dążenie do Boga oparte na samourzeczywistnianiu się

Osoba ludzka, która jest sobą w sensie metafizycznym równocześnie się tworzy. Zdaniem G. Marcela nie może być ona w pełni zrozumiała, jeśli ją pozbawimy tej formacji, jej tworzenia się.

W analizach konkretnej egzystencji ludzkiej G. Marcel dochodzi do wniosku, że osoba ludzka posiada charakterystyczną strukturę, która domaga się od niej wykraczania ponad siebie i pójścia ku czemuś, co jest dla niej transcendentne. Źródła tej trwałej dążności do wykraczania ponad siebie G. Marcel dopatruje się w głębiach sfery osoby ludzkiej. Nazywa je „wymaganiem ontologicznym” bytu. Przejawia się w doświadczeniu mojej niewystarczalności⁶⁷. Jest to doświadczenie niekompletności i skończoności bytu ludzkiego. Objawia się w dążeniu do „wypełnienia siebie” i nade wszystko do zjednoczenia się z pełnią bytu.

Człowiekowi pomaga w samorealizacji konfrontacja mojego „ja” z jakimś „ty”, ale przede wszystkim „mnie” z „Tobą absolutnym”. Jedynie w tej perspektywie możliwy jest pozytywny rozwój osobowości ludzkiej. Przeciwstawia się to wszelkiej idei izolacji, separacji, zamykania się w sobie samym.

Zasadniczo w każdym kontakcie „z tobą” spełnia się akt określający moje „ja”. Ten akt będzie właściwie chwilą mego ubogacenia: zależy ode mnie i od mojej relacji „do ciebie”. Jest to dynamika, jest to permanentne i nieskończone tworzenie, które należy do procesu samorealizacji. G. Marcel wskazuje, że rozumie siebie bardziej jako wolę aniżeli jako byt, jako wolę wykraczania ponad czasowość, która mu nie wystarcza. To zaś domaga się nieustannego wysiłku woli i jeśli ten wysiłek ma być skuteczny, musi należeć do porządku „ja chcę”, a nie stanowić słabego impulsu woli „ja chciałbym”⁶⁸.

Do koncepcji osobowego rozwoju i nieustannego procesu przekraczania siebie G. Marcel wprowadza pojęcie „daru”. W oparciu o to pojęcie staje się widoczne zadanie rozwijania siebie i kształtowania się, ponieważ „osoba jest sama z siebie powoła-

⁶⁶ Por. *Être et avoir*, dz. cyt., 213; *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., 53-54.

⁶⁷ Por. *Le mystère de l'être* (Gifford Lectures) 1949-1950, 50; por. L. PANASIUK, *art. cyt.*, 67.

⁶⁸ Por. *Homo Viator*, dz. cyt., 26; *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., 65-66.

niem”⁶⁹. Urzeczywistnienie tego powołania dokonuje się *stricto sensu* w miłości. A to dlatego, że miłość oznacza wykraczanie ponad siebie w kierunku „ciebie”. Ze swej natury jest twórcza, tzn. daje wkład do wzajemnego tworzenia się osób. Można by to nazwać „otwarcie się” lub „istnieniem dla”. Jeśli człowiek posiada coś do zaoferowania, to jest nią z pewnością miłość, dzięki której wykracza ponad siebie.

Obok tego kierunku „horyzontalnego” istnieje w człowieku dążenie, a wręcz konieczność otwierania się „ku górze” lub „w głąb”. Jest to otwarcie się ku wartościom, które ostatecznie prowadzą do najwyższych wartości, do uczestniczenia w niewyczerpalnej pełni bytu. W tym kontakcie, w którym człowiek się wypełnia ma miejsce nie tylko „sum”, ale „sur sum”⁷⁰. Konsekwencją tego otwarcia się na porządek ponadosobowy jest osiągnięcie celu rozwoju człowieka, który znajduje się w samym Bogu. Ponieważ człowiek nie jest rzeczywistością zrealizowaną aż po swe granice możliwości, dlatego doświadczenie niekompletności powoduje stan nie-dezaprobatacy siebie samego i daje możliwość „kroczenia naprzód”; a zatem to, czym się staje i do czego dąży stanowi dla niego pewną wartość. Wartością godną człowieka jest autentyczna wartość i jednocześnie zdolna do realizacji egzystencjalnej ludzkiego bytu. Otwarcie się na wartość najwyższą prowadzi ostatecznie do Boga⁷¹.

3.4. Dążenie do „Ty absolutnego” oparte na „cogito”, na wolności i wierze

Najpierw „cogito”; gdy chodzi o to pojęcie, G. Marcel przyznaje rację bardziej Kartezjuszowi aniżeli Kantowi, ponieważ ten pierwszy lepiej dostrzegł, że zdanie „ja myślę” nie jest ani czymś danym, ani formą; jest aktem. W tej mierze tylko myśl może zbliżyć się do swej rzeczywistości, ale nie da się jej wykazać z zewnątrz⁷². G. Marcel zauważa, że zdanie „ja myślę” sytuuje się poza ramami logiki przedmiotowej, że określa się poza przestrzenią i czasem i że jest ono wolne od „ja udowadniam” egzystencjalnego, ponieważ myśl nie odkrywa się, ale się tworzy. Podobnie wolność nie jest czymś, co się znajduje jako przedmiot, ale jest rzeczywistością, która się tworzy przez samo jej wykonywanie. Może być pomyślana jedynie jako nieweryfikowalna, wolna od wszelkich obiektywnych uwarunkowań.

Nieweryfikowalny natomiast jest funkcją aktu wolnego (nie znaczy to, że jest arbitralny), jest jego śladem, odrzuceniem możliwości przekształcania się w myśl obiektywną. W „Cogito” „istotnie wolność jest jeszcze całkowicie formalna i ryzykuje wyalienowaniem się w swym ‘przedmiocie’. Trzeba, aby duch przeszedł od ‘ja myślę’ do ‘ja wierzę’, aby zaktualizował tę wolność wirtualną i spowodował powstanie konkretnej osoby w komunii z inną wolnością”⁷³. Oznacza to, że „ja” staje się „sobą” jedynie spotykając inne „ty” w „nas”. Zastanawiając się nad własnymi granicami, „ja” myślący zaczynam postulować, w celu utworzenia podmiotu osobowego, pośredniczenia innej

⁶⁹ Por. *Homo Viator*, dz. cyt., 23.28-29; *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., 139; por. L. PANASIUK, *art. cyt.*, 68.

⁷⁰ Por. *Homo Viator*, dz. cyt., 32.

⁷¹ Por. L. PANASIUK, *art. cyt.*, 69.

⁷² Por. *Journal Métaphysique*, dz. cyt., 30.42-44; R. TROIFONTAINES, *De l'existence à l'être*, dz. cyt., II, 230.

⁷³ R. TROIFONTAINES, *dz. cyt.*, II, 230.

wolności, która powinna należeć do innego porządku aniżeli to „ja” myślący, ponieważ musi być zdolny do przeniknięcia „mnie” myślącego aż do korzeni aktu wolnego i objąć „mnie” empirycznego. Słusznie zatem przez ten akt wolny realizuje się osoba rozpoznając w sposób wolny wolność transcendentną.

W ten sposób dochodzę do wiary, która jest aktem, przez który duch wypełnia pustkę pomiędzy „mną-myślącym” a „mną empirycznym” i ustanawia siebie jako podmiot osobowy stwierdzając w Bogu ich łącznik transcendentny. To przez uczestnictwo w Bogu, „Ty – Absolut”, które z tego punktu widzenia wydaje się być medium misteryjnym tego ciągłego stwarzania, w którym „ja” staję się „sobą”. A zatem Transcendentny – można wnioskować – jest bardziej mną samym aniżeli ja sam⁷⁴. Z tej racji G. Marcel stwierdza, że kardynalną tezą jego filozofii jest odniesienie do Boga, miejsce boskiej transcendencji, która jedynie pozwala pomyśleć indywidualność, tzn. byt osobowy człowieka⁷⁵.

Widzimy, że przejście ponad „hiatus – rozziwem” pomiędzy „cogito” i Bogiem dokonuje się w akcie wiary i że jest to działanie całkowicie wolne. Nie oznacza to wcale, że ten akt jest arbitralny, ale że będąc najbardziej wolnym, jest najbardziej ontologicznym. A zatem akt wiary, który jest całkowicie wolny, jest aktem, przez który duch czyni siebie duchem, osobą, rzeczywistością żyjącą i aktywną, a nie tylko czystym podmiotem myślącym. Wiara w Boga jest decyzją wolności, która się stwierdza i siebie chce. Przeciwnie wolność, która siebie nie poznaje i nie poznając siebie, zaprzecza sobie, jest korzeniem zła, ponieważ odrzuca rzeczywistość Boga.

Posiadając wiarę w Boga i stwierdzając, że ja chciałem i stworzyłem – moje ciało i mnie duchowego – mogę pomyśleć mój byt, mogę być osobą, ponieważ oddzielnie – jak to widzieliśmy – nie jestem niczym innym aniżeli „formą” i „zawartością empiryczną”; czyli bez wolności, która spełnia się całkowicie w wierze i która jest jednością transcendentną „mnie myślącego” i „mnie empirycznego”, które duch stwierdza dla bytu⁷⁶.

3.5. Dążenie bytu ku „Tobie absolutnemu” oparte na rzeczywistości transcendencji

Zdaniem E. Mouniera⁷⁷ istnieją dwa charakterystyczne znaczenia transcendencji wspólne dla różnych filozofii egzystencjalistycznych:

- pojęcie statyczne cięcia ontologicznego lub pęknięcia. Chodzi przede wszystkim o Sartre'a, który twierdzi, że istnieje pęknięcie ontologiczne pomiędzy sposobami egzystencji Dobra i Zła, prawdy i fałszu, bytu i nicości, wewnątrznie pomieszanych w egzystencji ludzkiej.

- pojęcie ruchu, który dąży naprzód, naprzód przed siebie, to jest transcendencja bytu ludzkiego, który Sartre i Heidegger widzą jako byt dążący, skierowany naprzód (*vorweg*

⁷⁴ Por. *Journal Métaphysique*, dz. cyt., 30.32.36-38.40-46.64.113.252.289; "La Querelle de l'athéisme", w: *Bulletin de la société française de Philosophie*, V-VI, 1928, 82.

⁷⁵ Por. *Journal Métaphysique*, dz. cyt., 86; *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., 194.

⁷⁶ Por. *Théorie de la Participation*, Manuscripts, XVIII; *Journal Métaphysique*, dz. cyt., 38.184.

⁷⁷ Por. E. MOUNIER, *Einführung in die Existenzphilosophien*, Bad Salz: K. Rauch 1949, 66-67.168-169.

Geworfensein). Ci dwaj filozofowie nie przyjmują jednak, że to dążenie naprzód daje istniejącemu wyższy sposób istnienia lub pełnię zrealizowaną. Chodzi raczej o immanencję, która dąży naprzód i która w gruncie rzeczy nastawiona jest na siebie sama⁷⁸.

K. Jaspers i G. Marcel przyjęli drugie znaczenie transcendencji, tzn. jako ruch wewnętrzny, wykluczając jednak, że ten ruch kończy się w immanencji, w sobie samym egzystującego. Dla G. Marcela transcendencja jest doświadczeniem nieskończonego ruchu, nieograniczonego wewnątrz człowieka, który prowadzi do *Mehr-Sein* – do bardziej-być. Ruch ten jest ściśle złączony z bytem według tego, jak jest przyjmowany lub odrzucany. Transcendowanie staje się bezpośrednio pełnią we wspólnym doświadczeniu przekraczania. Doświadczenie to staje się doświadczalnym, nie jako samotność, ale jako przyjęcie bytu w jego wewnętrzności.

Zawsze w skończoności ma miejsce przeżywane wydarzenie nieskończoności. Dokonuje się ruch posuwania naprzód, ku pełni. Jest to nieodkryte bogactwo bytu, wewnętrzny ruch, który jest ukryty w bycie ku *Mehr-Sein*, ruch kierowany ku granicom. Z tej racji byt nie może zostać oddzielony od dążenia, od głodu bytu.

To dążenie ontologiczne istniejącego nie łączy się z bytem, ale jest ono ukierunkowane ku samemu bytowi w jego pełni⁷⁹. Dążenie to kieruje się ku Bytowi ostatecznemu. Dla tego dążenia byt oznacza „wypełnienie”⁸⁰; oczekuje wypełnienia. Nigdy nie jestem w moim bycie, zgodnie z pojęciem całkowitego wymagania bytu⁸¹, ja jestem bytem w nadziei⁸², ponieważ moja dusza „została zrobiona” z tego materiału, jakim jest nadzieja. A zatem byt jest zawsze i istotowo transcendującym poza swe możliwe granice. Transcendencja ta rozciąga się ku istocie nieskończonego, ku „Tobie absolutnemu”⁸³.

3.6. Przyłgnięcie do Boga oparte na pojęciu egzystencji człowieka

Inną podstawą mojego dążenia do Boga jest moja egzystencja, która jest egzystencją bytu wcielonego. Bowiem dla G. Marcela, egzystencja jest istotowo zaangażowaniem w byt. To zaangażowanie nazywane jest misterium lub metaproblemem z tej racji, że ona nie jest przed nami jako przedmiot, ale ona nas wciąga w siebie. Następnie egzystencja jest nazwana zaangażowaniem, ponieważ uczestnictwo w bycie nie jest całkowitą tożsamością z samym bytem. W ten sposób ja jako istniejący, jako podmiot, jako „byt wcielony” jestem „zaangażowany” w byt; najpierw w byt świata zmysłowego, a po drugie w byt Bytu, tzn. w Boga.

Jeśli przyjmuję jedynie moją egzystencję cielesną, tzn. jedynie moje zaangażowanie w byt zmysłowy, wówczas zamykam się w „cielesności”, jak to czynią egzystencjaliści

⁷⁸ Por. U. ZILLES, *Transzendenzerfahrung und Gnade bei G. Marcel*, dz. cyt., 256n.

⁷⁹ Por. *Le mystère de l'être; Foi et réalité*, dz. cyt., 47.

⁸⁰ Por. *tamże*, 46.

⁸¹ Por. *tamże*, 33.

⁸² Por. *tamże*, I, 163; *Homo Viator*, dz. cyt., 32.43.

⁸³ Por. *Homo Viator*, dz. cyt., 62-63; H. OGIERMANN, "Gottes Existenz im Denken G. Marcel's", *Scholastik* 29(1954) 190; Cl. PAX, *An Existential Approach to God. A Study of G. Marcel*, The Hague 1972, 53n.

niemieccy (Heidegger, Jaspers), a w konsekwencji, umniejszam siebie jako egzystującego, unicestwiam siebie, zanurzam się w nicłość. Co więcej, jeśli zamykam się w wyłącznym rozważaniu świata zmysłowego, to nic dziwnego, że popadam w udrękę. A zatem jest czymś niezwykle ważnym, abym sobie przypomniał, że moja „cielesność” jest koniecznym etapem w otwarciu się na Byt, który transcenduje moją egzystencję.

To w tej rzeczywistości egzystencji tkwi źródło, motor, który mnie pcha do szukania Boga i do dążenia do Niego, ponieważ moja egzystencja nie jest całkowitą tożsamością z bytem, lecz jedynie uczestnictwem (engagement) w bycie. Gdyby było inaczej nie odczuwałbym potrzeby ontologicznej do wykraczania ponad mój byt po to, by dojść do pełni Bytu. Otóż posiadam doświadczenie prawdziwej i właściwej potrzeby bytu, apetyt bytu. Ten apetyt bytu, który pochodzi z mojego uczestnictwa w bycie wyraża się najpierw w wymaganiu metafizycznym poznania całego bytu. To wymaganie stawia podmiot w konieczności poszukiwania bytu, w którym moje „ja” jest zaangażowane, w którym uczestniczy. Wymaganie to wyraża się w fakcie, że ja-istniejący doświadczam „niepokoj”, który leży u podstaw doświadczenia niewystarczalności tego bytu skończonego w obecności formy powszechnej bytu, w którym ja-istniejący uczestniczę. Innym rodzajem niepokoju jest pozbycie się iluzji co do bytu empirycznego i skończonego świata. Często byt skończony i przypadłościowy może odczuwać niebezpieczeństwo, które mu grozi.

W tym punkcie drogi egzystencjalistów się rozchodzą. U Sartre'a niepokój prowadzi go do udręki i doprowadza do odrzucenia Boga. Zupełnie inaczej jest u G. Marcela: niepokój prowadzi go do Boga, a zadaniem metafizyki jest zaspokojenie tego niepokoju. A zatem apetyt bytu powoduje we mnie wymaganie zbawienia i każe mi szukać zbawienia w Bycie; pcha mnie do całkowitego uczestnictwa, do aktywnego przyjęcia Bytu, który mi nie sprawia zawodu.

Narzuca się tutaj ważna uwaga, mianowicie, że według G. Marcela ta potrzeba Absolutu nie tworzy się po rozważaniu sytuacji ograniczoności mnie-istniejącego, ale że jest to coś „danego” egzystencji mojego „ja”. Ta wszczepiona mi potrzeba Absolutu wyraża się we mnie poprzez „wezwanie” Bytu Transcendentnego. „Wezwanie” i „wcielenie” są elementami nierozdzielными egzystencji ludzkiej i jedno domaga się drugiego w sposób konieczny, ponieważ „wcielenie” jest obecnością bytu, zaś „wezwanie” jest otwarciem się na Innego, ku Tobie absolutnemu i zakłada „wcielenie”⁸⁴. W ten sposób G. Marcel doszedł do stwierdzenia, że „ja mam” świadomość bezpośrednią Bytu. Z tego zaś wnioskuje, że „ja” nie potrzebuję „dowodów” na istnienie Boga.

3.7. Przyłgnięcie człowieka do Boga oparte na doświadczeniu bezpośredniej obecności Boga

W poprzednich paragrafach analizowaliśmy, w jaki sposób wychodząc od struktury ontologicznej człowiek dąży do Boga. Musimy zauważyć, że według G. Marcela, dzięki Bogu, człowiek dąży do Niego. Chodzi o obecność nieomylną jako Ty absolutnego w głębi mojego bytu. Chodzi o Jego Obecność oświecającą i nasycającą. Jednak Bóg

⁸⁴ Por. D. MURANO, "L'esistenzialismo cattolico di G. Marcel", *art. cyt.*, 119.

obecny w moim wnętrzu wymyka się istotowo wszelkiemu ujęciu „obiektywnemu – rzeczowemu”. Tam Bóg nie jest „dostępny” na drodze rozumowej, ale na drodze intuicyjnej. Jest obecny jako Ty absolutny, jako „Najwyższa Ucieczka” (Recours suprême). Jest jako Transcendentny nie dający się uprzedmiotwić „wezwaniami”, modlitwie. Od Niego otrzymujemy niewidzialne zapewnienie, że On „jest”, a nasza odpowiedź wyraża się w wezwaniu: „Pater, Fiat Voluntas Tua”.

„Ty – Absolut”, sama Jego Transcendencja zapewnia mnie, ze swej strony, że nie zostanę pozbawiony tej Miłości absolutnej, której potrzebuję, aby być. Ty absolutne objawia się jako absolutnie wierność. To prawda, że Ucieczka absolutna zakłada radykalną pokorę podmiotu; pokorę spolaryzowaną przez samą transcendencję Tego, którego ona wzywa. Kiedy nie liczę na samego siebie, na moje własne siły, w akcie i przez akt, dzięki któremu się z Nim kontaktuję, oddaję się całkowicie Temu, którego wzywam.

Tajemnica Boga obecnego we mnie ogarnia mnie, a równocześnie oddaje mi się zgodnie z moim oddaniem. Jest pomiędzy nami, czyli pomiędzy Tobą absolutnym i mną wierzącym odniesienie międzysobowe, oczywiście nie tylko psychologiczne, ale bezpośrednia wzajemna intymność pomiędzy jednym a drugim, wewnętrzność ontologiczna, głęboka dwóch bytów⁸⁵.

Pierwsze zbliżenia się duszy ku Bogu zakładają doświadczenie obecności „Ty – Absolutu”. Odnośnie do tego G. Marcel parafrazuje następujący urywek Ewangelii św. Jana: „to nie my umiłowaliśmy Boga, ale to On nas umiłował...” (14,10) mówiąc: „nie umiłowalibyśmy Boga, gdyby On nas pierwszy nie umiłował”.

Jeśli nie uznajemy bliskości Boga na drodze pierwotnej refleksji, to dlatego, że żyjemy w przestrzeni i czasie, które są w jakiś sposób formami kuszenia, które oddalają od człowieka Dziewiczą bliskość Boga⁸⁶. Przeciwnie, jeśli pokonuję tę przeszkodę czasu i przestrzeni i jeśli uznaję Obecność bezpośrednią Boga to dochodzę do modlitwy, jeśli nawet nie posiada ona pozytywnej treści. Moja postawa ma charakter „twórczej przyjmowalności”⁸⁷, która zostaje wyrażona w sposób autentyczny w następujących po sobie stopniach świadomości modlącej się. A zatem modlitwa rozumu, która odpowiada zasadom metafizycznym tego, kto się modli, ukazuje najpierw bliskość Bożą. „W ten sposób ukierunkowana ontologia – wyjaśnia G. Marcel w innym miejscu – jest oczywiście otwarta w kierunku Objawienia, którego zresztą nie można ani się domagać, ani zakładać, ani całkować ... W rzeczywistości ta ontologia może się rozwijać jedynie na terenie uprzednio przygotowanym przez Objawienie”⁸⁸.

⁸⁵ Por. *Manuscripts*, XIV, (1912-1913), *Notes sur les problèmes de l'Immortalité* (1914); w: *Fragments philosophiques*, 1909-1914, Louvain-Paris 1961; *Être et avoir*, dz. cyt., 63.126.180-182; *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., 53,92-93.179.188-190.217-218; *Homo Viator*, dz. cyt., 185; *Le mystère de l'être* (Gifford Lectures) 1949-1950, dz. cyt., 163-169; *Un homme de Dieu*, Paris 1923; por. R. TROIFONTAINES, *De l'existence à l'être*, dz. cyt., II, 281; D. MURANO, "L'esistenzialismo cattolico di G. Marcel", *art. cyt.*, 122; P. PRINI, *G. Marcel et la méthodologie de l'Invérifiable*, dz. cyt., 16n.

⁸⁶ *Être et avoir*, dz. cyt., 30.

⁸⁷ *Le mystère de l'être* (Gifford Lectures) 1949-1950, dz. cyt., 107; *Homo Viator*, dz. cyt., 75; *L'homme problématique*, Paris 1951(1).

⁸⁸ *Être et avoir*, dz. cyt., 174; por. N. MAKRIS, *Initiation au mystère ou ontologie et mystique chez G. Marcel*, dz. cyt., 76.123n; M. JARRET-KERR, "G. Marcel on faith and unbelief", *Hibbert Journal* 45(1947) 325.

4. Dojście do Boga oparte na wartościach

4.1. Dojście do Boga oparte na wartościach w ogólności

Dojście do Boga oparte na wartościach nie jest czymś mniej ważnym w całości problematyki teodycyjnej G. Marcela od spraw omówionych powyżej. Jest ono oparte na doświadczeniu wymagania nieuwarunkowanego. Jest to dojście, które może odpowiadać klasycznemu dowodowi na istnienie Boga: „pro Dei existentia et obligatio moralis”. Jest to zbliżenie, które zawiera podstawy etyki, ludzkiej moralności w oparciu o „Ty – Absolut”. Dlatego punkt wyjścia u G. Marcela jest bardzo oryginalny, egzystencjalny. Potwierdza, że sama struktura świata zawiera w sobie zdradę w każdej chwili, na wszystkich stopniach, we wszelkich formach⁸⁹. W każdej chwili możemy być zmiażdżeni, unicestwieni. Wynika z tego, że istotą świata jest być może zdrada „lub dokładniej nie ma w świecie niczego, co mogłoby nam dać pewność, że urok przeciwstawiłby się atakom nieustraszonej refleksji krytycznej”⁹⁰. W tej sytuacji zdrady człowieka w świecie, sensem słowa „transcendencja” jest raczej zaprzeczenie, pokonanie (*Überwindung* bardziej aniżeli *Aufhebung*) tej zdrady. Wynika z tego, że konkretnego zbliżenia do misterium ontologicznego należy poszukiwać wcale nie w rozumowaniu logicznym, które jest z gruntu rzeczy niepewne, ale właśnie w naświetleniu wartości, gdzie widać jak człowiek walczy z pokusą unicestwienia, z zamknięciem się w sobie, z wewnętrzną zatwardziałością. Człowiek musi nieustannie wykraczać ponad sytuacje, które go niszczą.

Następnie w wartościach (takich jak wierność, nadzieja, miłość) ma miejsce „uznanie, i to nie teoretyczne czy werbalne, ale skuteczne, czegoś trwałego, co trwa i w odniesieniu do czego my trwamy, czegoś trwałego, co zawiera historię lub się jej domaga, co jednak nie jest martwym trwaniem lub formalnym czegoś czysto prawomocnego, jakiegoś prawa”⁹¹. Spośród wartości najbardziej doniosłą na płaszczyźnie ontologicznej jest wierność. Jest ona uwielokrotnianiem świadectwa, które w każdej chwili mogłoby zostać przekreślone i unicestwione. „Jest ona poświadczeniem nie tylko wciąż powtarzającym się, ale twórczym i to o tyle twórczym, że wartość ontologiczna, jaką ona poświadcza jest o wiele wspanialsza”⁹². Oto w jaki sposób rozważania na temat wartości zdobywają rangę analiz ontologicznych, które zbliżają człowieka do bytu, a przez byt do Bytu absolutnego.

Kiedy G. Marcel analizował tezę Nietzschego⁹³ poczynił uwagę, która zawiera świadomość radykalnego przewrotu wartości. Jednak od tamtego czasu człowiek został wystawiony na potrójne niebezpieczeństwo: albo przyjmie, że on sam jest absolutem (wyniesienie własnej osoby), albo w doświadczeniu swej ograniczoności i swej skończoności ogłosi nicość swego bytu (Sartre), albo też będzie się starał pokonać nihilizm (do którego zostałby zredukowany lub na który zostałby skazany, jeśli się zatrzymał na śmierci Boga) i przyjmuje Jego wszechmocną wolę uznając jednocześnie tę wolę za zasadę każdej wartości⁹⁴.

⁸⁹ Por. *Être et avoir*, dz. cyt., 148.

⁹⁰ Por. *tamże*, 149.

⁹¹ Por. *tamże*, 149.

⁹² *Tamże*, 150.

⁹³ Por. *L'homme problématique*, dz. cyt., 31.40.

⁹⁴ Por. R. MATERA, "L'etica marceliana della fedeltà", *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 61(1969) 491.

Opiniom tym (Nietzschego i Sartre'a) przeciwstawia się G. Marcel twierdząc, że wartości nie pochodzą ode „mnie”, który działam, ale że one są mi dane z zewnątrz⁹⁵. Pochodzą one od Bytu absolutnego. W tym kontekście Absolut oznacza Tego, kto gwarantuje, że zachowania etyczne nie mogą zostać zrelatywizowane w obecności człowieka kochanego ani nie mogą opierać na sobie samych ich realizacji, ponieważ ich forma byłaby pusta. Jednocześnie wartości te wskazują na rzeczywistość Boga, w którym są one zakorzenione. Poprzez refleksję nad nimi możemy, na drodze dialektyki wstępującej, dojść do stwierdzenia „Ty – Absolutu”. Spośród wszystkich wartości (wiara, miłość, nadzieja, wierność, modlitwa, męczeństwo itd.) rozważymy zwłaszcza wierność, nadzieję i modlitwę jako przykłady dialektyki stwierdzającej Boga w oparciu o wartości⁹⁶.

4.2. Dojście do Boga oparte na konkretnych wartościach

4.2.1. Dojście do Boga oparte na wierności

W artykule na temat wierności twórczej⁹⁷ G. Marcel wykazuje, że nie można opierać wierności, która jest barometrem postępowania moralnego, na woli lub na poczuciu samego siebie ani na innym człowieku, ani nawet na społeczności, ponieważ nieustannie spotykamy się z niestałością, niepewnością. Istotnie, ten, kto obiecuje wierność nie zobowiązuje się ani komuś innemu, ani sobie samemu, ale bytowi. Jeśli zobowiązujemy się bytowi podejmując decyzję o nas samych to spotykamy byt.

Nasze czyny i nasze postępowanie pochodzą z osobistej wolności oraz z wierności. Doświadczenie wierności jest związane z doświadczeniem wolności. To w doświadczeniu wolności zakorzenia się doświadczenie bytu⁹⁸. Wskutek tego wierność musi być zakorzeniona w bycie. Ale czy chodzi tu o mój własny byt? Z całą pewnością nie. Wierność nie prowadzi mnie do mnie samego, do zamknięcia się świadomości⁹⁹. Co więcej, stwierdzić, że to ja tworzę wartości oznaczałoby zniszczyć samą wolność mojego „ja” i zredukować ją (jak to uczyniła filozofia Sartre'a) do wsobności karykaturalnej¹⁰⁰.

Jeśli będę musiał przyrzekać wierność komuś, do kogo się odniosę? Jeśli łączę się z kimś innym, jak będę wiedział, kim się on stanie? Mógłbym się oprzeć na sobie samym. Ale czy nie zaryzykowałbym, jeślibym się upierał przy podtrzymywaniu pomiędzy mną a tym, co uważam za swoje, pewnej zgody literalnej i czy bym nie wpadł albo we własną pychę, albo też w depersonalizujący przesąd mechanicznego naśladowania? Czy jest wierny człowiek, „który staje się uległym wobec tego, co obiecuje, który w samych swych zmiennościach odnosi się do trwałego porządku metaproblematycznego, który się poświęca i otwiera w ruchu, przez który się tworzy (równocześnie tworzy tego, któremu się daje) – krótko, który przez poświęcenie kogoś innego jako nieśmiertelnego, opiera się wyżej aniżeli na jakimś innym człowieku, tzn. na Tobie, którego fakt, że sam jest niczym nieuwa-

⁹⁵ Por. *L'homme problématique*, 31n.

⁹⁶ Por. H. OGIERMANN, "Gottes Existenz im Denken G. Marceles", *art. cyt.*, 186n.

⁹⁷ Por. *Du refus à l'invocation*, *dz. cyt.*, 192-225.

⁹⁸ Por. *tamże*, 222.

⁹⁹ Por. *tamże*, 216.

¹⁰⁰ *L'homme problématique*, 40.

runkowany stanowi gwarancję dla wartości”¹⁰¹. A zatem wierność musi być zakorzeniona w Absolutcie. To „Ty absolutne” jest podstawą wierności, „której poświęcam właściwie wierność wszelkiej wierności”¹⁰². Wierność jest dla nas wymaganiem i znakiem Absolutu¹⁰³. Wierność, obietnica i inne osobiste działania moralne domagają się absolutnego wartościowania, ponieważ w przeciwnym wypadku nie miałyby żadnego sensu. Człowiek może więc urzeczywistnić w swym życiu jedynie to, co posiada znaczenie, które jest związane z Absolutem.

„Ślubować Bogu” gwarantuje transcendencję, która jest możliwa w niestałości i własnej niepewności. Gwarantuje to, że również one otrzymają znaczenie ontologiczne. „Ślubować na absolut Boga” gwarantuje charakter specyficzny, etyczny mojej decyzji. Możliwość ślubowania „Tobie”, możliwość miłości, zaufania, wierności¹⁰⁴, posiada znamię wartości absolutnych, niezmiennych, ponieważ ta możliwość raz spotkana, jest w sposób bezwarunkowy wiążąca według swej intuicji, swej wiedzy, i nie tylko, według samego ślubu.

Pozostaję wierny temu, kto zmarł, ponieważ związałem się z nim przed „Ty absolutnym”¹⁰⁵. Lecz jeśli ja sam mogę upaść i jeśli moja miłość zachowa się jedynie przez nieustanną pomoc kogoś innego, jeśli mi zabraknie twego „ty” ludzkiego, gdzie znajdę siłę, aby pozostać mu wiernym? Ten, który mi nakazuje ten heroizm, daje mi również do tego środki. „Ty – Absolut” jest źródłem wszelkiej wierności absolutnej, nawet wobec stworzenia. Bóg chciał nas razem i chciał, abyśmy się udoskonalili każdy osobno, ale również jeden przez drugiego. A zatem apel, jaki kieruję do bytu ukochanego jest wyrazem człowieczeństwa i został stworzony przez wyższy apel, jaki Bóg nie przestaje do niego kierować i który jest jedynym, który uosabia. Do tej myśli G. Marcela daje dobry komentarz P. Colin: „Jeśli więc spodziewam się obudzić w bycie umiłowanym życie, które wydaje się gasnąć, to może się to jedynie dokonać w mierze, w jakiej naśladując wspaniałomyślność boską, uczestniczę w miłości przyniesionej nam przez Boga. A to dlatego, że moje wezwanie czerpie swą skuteczność z łaski Bożej. Kiedy brak mi choćby niedoskonałego lekarza delikatnych komunikacji, kiedy już w ogóle nie wiem, w jaki sposób mam zrozumieć śmierć ukochanego, wówczas pozostaje mi jedno źródło: wezwać pośrednictwa Boga, który jedynie może pozwolić, abym ja był rzeczywiście z tym, za kogo go biorę”¹⁰⁶. Ufać naszej miłości oznacza dodawać jej odwagi i ją strzec”¹⁰⁷.

4.2.2. Dojście do Boga oparte na wierze

Chociaż nie mogę oprzeć mojej wierności komuś innemu na moim własnym bycie, to jednak wezwanie do wierności twórczej pochodzi z głębi mojego własnego bytu. Bo przecież być wiernym w sposób twórczy oznacza odpowiedzieć na wezwanie wewnętrzne,

¹⁰¹. B. BLIN, "G. Marcel métaphysicien de la foi", *Fontaine* 47(1945) 124; por. *Être et avoir*, dz. cyt., 55.76.79.139 itd.; *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique*, Paris 1949(2), 287-290; *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., 220n.

¹⁰². *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., 216.

¹⁰³. *Homo Viator*, dz. cyt., 185; por. R. TROIFONTAINES, *De l'existence à l'être*, dz. cyt., 264.

¹⁰⁴. Por. *Homo Viator*, dz. cyt., 84.

¹⁰⁵. Por. *Être et avoir*, dz. cyt., 134.139.

¹⁰⁶. Por. *Journal Métaphysique*, dz. cyt., 169.

¹⁰⁷. P. COLIN, dz. cyt., 98.

które pochodzi z głębi mego „ja”, pomimo że wykracza to w sposób nieskończony ponad to, czym jestem. Jest to w rzeczywistości wezwanie do odnowienia siebie. A chociaż zasadniczo wewnętrzna zmiana jest możliwa to jednak, kiedy zobowiązuję się do czegoś, przyjmuję, że to zobowiązanie nie zostaje poddane w wątpliwość i wszystkie trudności, które wystąpią na drodze urzeczywistnienia będą traktowane jako próba odrzucenia pierwotnej decyzji. Jednocześnie w tym samym akcie wierności, w tym samym czasie co ma miejsce odpowiedź na powołanie, które gwarantuje jej charakter twórczy, G. Marcel odkrywa w głębi mego „ja” wezwanie skierowane „ad summam altitudinem”. Jest to wołanie, wezwanie pomocy absolutnej, rzucone do Bytu transcendentnego. W ten sposób analiza wierności pozwala Marcelowi odkryć w głębi mego „ja” coś transcendentnego w odniesieniu do mnie. Byt ten zostaje określony jako „Ty – Absolut”, jako absolutna obecność, jako wierność absolutna. W takim wypadku rozczarowanie jest niemożliwe, podstawa wierności nie może się przedstawiać jako niepewna, chyba że „Ty – Absolut” zostanie zastąpione przez jakiegoś idola¹⁰⁸.

Niewzruszona podstawa tej wierności jest spowodowana nie tyle przez oparcie się na własnych siłach co przez zaufanie w pomoc „Ty absolutnego”. Prowadzi to do pogłębienia bytu i do całkowitego zaangażowania aż do poświęcenia całego swego życia. Jest to jednocześnie otwarciem nieskończonego kredytu wobec Tego, w obliczu którego się zobowiązuję. Całkowite otwarcie i nieskończone zaufanie zostały określone przez G. Marcela jako wiara. W tym znaczeniu nie różni się zupełnie od absolutnej wierności.

Wiara jest odkryciem lub raczej przyłgnięciem do Bytu. A jednocześnie jest ona odpowiedzią na powołanie skierowane do nas samych. Zależy ona od człowieka, od przyjęcia zaproszenia do wiary lub jego odrzucenia. Fakt, że człowiek posiada wiarę, że nią żyje i że dla niej umiera, świadczy, że nie jest ona iluzją. Chociaż jej przedmiotu nie może doświadczyć rozum, to jednak nie jest on przez to mniej rzeczywisty. Dla człowieka, który wierzy, wiara jest rodzajem wierności¹⁰⁹. Ponadto dla G. Marcela wiara jest również łaską. Rozumie ją jako rzeczywistość doświadczaną i niepojętą przez umysł racjonalistyczny. Ona się ujawnia w wewnętrznym doświadczeniu tego, kto jest jej przedmiotem. Prowadzi do przyjęcia Bytu absolutnego, Ojca wszystkich ludzi. Jednak wiara jako dar może być przyjęta jedynie wtedy, kiedy robi się jej miejsce w sobie samym. Istotne jest, że ten dar jest wezwaniem wymagającym odpowiedzi. Z tej racji wierność można praktykować jedynie dzięki współpracy pomiędzy dobrą wolą i darem, którego głębia znajduje się poza naszymi możliwościami, tam, gdzie wartości są łaską¹¹⁰.

4.2.3. Dojście do Boga oparte na nadziei

Nadzieja i beznadziejność są korelatywne. Możliwość nadziei lub rozpacz są danymi rzeczywistości egzystencji. Jest czymś właściwym dla ludzkiej natury mieć nadzieję: ma się nadzieję na ile się kocha, na ile się istnieje. Nadzieja jest więc rzeczywistością egzystencjalną, tzn. że się nie da jej zrozumieć w oderwaniu od samej mojej egzystencji. To nie zależy ode mnie, że ona istnieje na początku. Ona przynależy do istnienia jako jej część integralna. Tutaj wyróżnia się „to, co można nazwać wartością ontologiczną nadziei – na-

¹⁰⁸. Por. L. PANASIUK, "Funkcja absolutu w filozofii G. Marcela", *art. cyt.*, 70.

¹⁰⁹. Por. *Journal Métaphysique*, *dz. cyt.*, 41.45.216.

¹¹⁰. Por. *Homo Viator*, *dz. cyt.*, 86-87; *Le mystère de l'être; Foi et réalité*, *dz. cyt.*, 110.122-123.

dziedzą absolutną, która transcenduje wszelkie zastrzeżenia¹¹¹ i wszelkie interpretacje relatywne. Jest wysiłkiem, aby wypełnić mój byt. Z bliska lub z daleka uczestniczy w bycie; ona dowodzi bardziej lub mniej istnienia bytu. Byłoby czymś arbitralnym zaprzeczać jej obiektywnej rzeczywistości.

Nadzieja jest aktem pozytywnym i rzeczywistym wobec innej osoby, aktem dyspozycyjności¹¹². Jeśli ona jest pomiędzy „mną” a „tobą” to dowodzi tym samym współdziałania pomiędzy tym, który ma nadzieję a tym, w którym się pokłada nadzieję. Jest to autentyczne uczestnictwo przez jedną i drugą stronę, uczestnictwo wzajemnej miłości¹¹³. Ona jest istotowo inspirowana miłością, jest naznaczona pieczęcią miłości międzyosobowej. Chociaż nie zależy ona od człowieka, co do swego pochodzenia, to jednak zależy w sposób niezaprzeczalny od mojej dobrej woli w tym, co dotyczy działania, wzrostu i osiągnięcia celu¹¹⁴.

Nadzieja jest cnotą. Zaś jako cnota z definicji jest uszczególnieniem pewnej wewnętrznej siły, która się kształtuje przez współpracę dwóch uzupełniających się czynników: naszej woli i łaski¹¹⁵. Innymi słowy mieć nadzieję oznacza dla nas pozostawać wiernymi na wezwanie wartości, które nas inspirują i które są nam udzielone. Nadzieja i wierność łączą się więc po to, by tworzyć jedną i tę samą wartość¹¹⁶.

Jeśli trzeba mieć nadzieję pomimo wszystko i wbrew wszelkim przewidywaniom po ludzku niemożliwym do spełnienia to dlatego, że nadzieja opiera się, w ostatecznej instancji, na nieuwarunkowanym zaufaniu do Bytu absolutnego. Ona zarzuciła, raz na zawsze, kotwicę w Bogu. Jak wierność tak i nadzieja wyjaśnia się w swym istnieniu i w swej naturze jedynie przez odniesienie do tego Bytu. Jest ona porywem pragnienia wzywającym ku Miłości, która daje zachętę, a także w stronę Daru, który uprzedza. Nadzieja jest dyspozycyjnością. Ona wznosi się ponad świat, ponieważ jest ogołocona i wyzuta.

Nadzieja czerpie z miłości boskiej¹¹⁷, lub raczej „reaguje na nieograniczony kredyt otwarty przez Boga”¹¹⁸. To „Ty – Absolut” daje zdolność i motywację posiadania nadziei. „Ty – Absolut” udzieli realizacji aktowi tego, kto naprawdę żywi nadzieję. Nadzieja jest jakby prowadzona odgórnie. W ten sposób nadzieja jest dowodem żywego uczestnictwa bytu w Bycie najwyższym, który jest Stwórcą i Ojcem. Co więcej, jest ona dowodem uczestnictwa wszystkich bytów w Bycie absolutnym. To zaś zawiera się w następującej formule: „Pokładam nadzieję w Tobie dla nas”¹¹⁹. Pokładam nadzieję w Tobie, w „Tobie absolutnym”, Jedyno ucieczko dla nas: dla całej wspólnoty żywej, którą tworzymy, Ty i ja,

¹¹¹. Por. *Homo Viator*, dz. cyt., 62-63.

¹¹². *Tamże*, 9.90.

¹¹³. Por. LE THÀNH TRI, *L'idée de la participation chez G. Marcel. Superphénoménologie d'une intersubjectivité existentielle*, Freiburg-Saigon 1959, 167.

¹¹⁴. Por. *Homo Viator*, dz. cyt., 83n.

¹¹⁵. Por. *Être et avoir*, dz. cyt., 136; *Le mystère de l'être; Foi et réalité*, dz. cyt., 171.

¹¹⁶. Por. *Homo Viator*, dz. cyt., 85; LE THÀNH TRI, dz. cyt., 173.

¹¹⁷. Por. *Être et avoir*, dz. cyt., 107.115; *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique*, dz. cyt. 278; *Du refus à l'invocation*, dz. cyt., 218; *Le mystère de l'être; Foi et réalité*, dz. cyt., 78-79.

¹¹⁸. X. TILLIETTE, "G. Marcel et l'autre Royaume", w: *Jean Wahl et G. Marcel*, praca zbiorowa: E. Levinas, X. Tilliette, P. Ricoeur, Paris 1976, 45.

¹¹⁹. Por. *Homo Viator*, dz. cyt., 81.89.107.128; *Journal Métaphysique*, dz. cyt., 159.219; *Le mystère de l'être; Foi et réalité*, dz. cyt., 172.

ja i byty¹²⁰. Zaś „Ty – Absolut” jest w jakiś sposób gwarantem tej jedności, która nas łączy jednych z drugimi. Komunia międzyosobowa jest związana z „Tobą – Absolutem” do tego stopnia, że nie mieć nadziei we mnie lub nie mieć nadziei w nas oznacza w sposób istotny nie mieć nadziei w Tobie¹²¹.

4.2.4. Spotkanie z „Ty – Absolutem” na drodze intuicji i koncentracji

Aby dotrzeć do bytu muszę iść nie za rozumem dyskursywnym, ale drogą intuicji i skupienia. Co prawda w dziele *Être i avoir*¹²², G. Marcel wyznaje, że nie jest jeszcze dostatecznie jasne dla niego, czym jest intuicja. Nie można jej sobie wyobrazić; nie można jej sobie przypomnieć; „nie można jej sobie wyobrazić w kolekcji, nie można jej powtarzać tak jak doświadczenie”¹²³. Właściwie to ja nawet nie wiem, czy ją posiadam. Nie można jej stworzyć pewnego wielkiego dnia. Nie jest jak posiadana prawda, lecz ona mnie angażuje egzystencjalnie.

Stąd to, co skłania do dopuszczenia intuicji jest fakt refleksji nad tym paradoksem, że ja sam nie wiem, co sędzę¹²⁴. Pomimo że nie wiem tego, co sędzę, to jednak odnajduję w sobie zdolność odróżnienia pomiędzy tym, do czego jestem przywiązany, a tym do czego nie jestem przywiązany. To dzięki intuicji mogę w sposób jasny odróżniać pomiędzy tym, co sędzę, a tym o czym nie sędzę¹²⁵. Nie można stwierdzić, że to, co ja sędzę samo się wytworzyło, ponieważ byt, ku któremu skierowany jest osąd transcenduje wszelką możliwą inwencję¹²⁶.

Obecność intuicji tłumaczy się przez niepokój ontologiczny, który jest aktywny w refleksji. To znaczy, posiadając ją jestem nagrodzony dobrem, ponieważ refleksja intuicyjna jest narzędziem pochodu w stronę bytu¹²⁷. Na przykład, posiadam doświadczenie wymagania poznania prawdy jakiegoś bytu, lecz nie znam jej całkowicie. A jednak intuicja mówi mi, że można tam coś znaleźć, odkryć, jeśli nie chce się pozostać w niepewności. A zatem choć nie dysponuję intuicją, ona jest w jakiś sposób skuteczna¹²⁸ w podejściu do tajemnic mojego bytu i Bytu absolutnego.

A teraz wyjdźmy z innego punktu widzenia: z afirmacji metaproblematyki, do której należy również stwierdzenie rzeczywistości Boga. Otóż stwierdzenie nie może ukazywać się jako rodzące rzeczywistość, jaką stwierdza, ponieważ „ja stwierdzam, gdyż to jest”¹²⁹. Stwierdzać metaproblematykę „oznacza stwierdzać ją jako w sposób niewątpliwy rzeczywistością, jako coś, w co nie mogę wątpić bez sprzeczności. Jesteśmy tutaj w sferze, gdzie nie można oddzielić samej idei od pewności; ona jest potwierdzeniem siebie, ona jest w tej

¹²⁰. Por. X. TILLIETTE, *art. cyt.*, 45; *Homo Viator*, *dz. cyt.*, 212; *Être et avoir*, *dz. cyt.*, 115.

¹²¹. Por. *Homo Viator*, *dz. cyt.*, 81; P. PRINI, *dz. cyt.*, 115; N. MAKRIS, *dz. cyt.*, 112.

¹²². Por. *Être et avoir*, *dz. cyt.*, 152.

¹²³. *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique*, *dz. cyt.*, 275 (65).

¹²⁴. Por. *Être et avoir*, *dz. cyt.*, 152.

¹²⁵. Por. *tamże*, 153.

¹²⁶. Por. *tamże*.

¹²⁷. *Tamże*, 140.

¹²⁸. *Tamże*, 152.

¹²⁹. Por. *tamże*, 175.

mierze czymś innym i czymś o wiele więcej aniżeli idea"¹³⁰. „Metaproblematyka to przede wszystkim Pokój, który wykracza ponad wszelkie zrozumienie”, ale ten Pokój jest Pokojem żywym, i – jak to napisał Mauriac w *Noeud de Vipères* – Pokojem, który jest kimś, Pokojem twórczym. „Wydaje mi się, że Nieskończoność, Wszechmoc Boga mogą być ustalone, one również, na drodze odbicia głosu”¹³¹.

Aby dojść do takiego stwierdzenia metaproblematyki musimy wydzielić i oczyścić eks-trakt doświadczenia, treść myśli. To wydzielenie, to oczyszczenie jest możliwe w skupieniu i w nim samym tylko¹³². A to dlatego, że transcenduje ono dualizm stanu i aktu. Ono godzi w sobie te dwa aspekty antynomiczne. Jest to „oddanie się komuś” i „odpoczynek w obecności kogoś”. Odzyskuję się jako jedność¹³³.

Skupienie jest „wewnętrznym odnowieniem”, jest wejściem w siebie po to, by się zbliżyć do tajemnicy mojego bytu, bytu świata i Bytu absolutnego, w którym uczestniczę¹³⁴. Skupienie jest oznaką ontologiczną, najbardziej objawiającą, jaką dysponujemy¹³⁵. Jest podjęciem kontaktu z bytem, który mnie przenosi w sferę, gdzie autonomii nie da się pojąć¹³⁶, angażuje całkowicie to, czym jestem. Skupienie jest odprężeniem, w którym jestem w stanie narzucić milczenie wszelkim głosom krzykliwym, które zazwyczaj wypełniają moją świadomość. Pomimo że jest ono odprężeniem, to jednak jest ono pozytywnym ruchem odzwierciedlającym ducha. Jest to refleksja odzyskująca, krytyczna, która zawdzięcza wszystko temu, co G. Marcel nazwał intuicją szukającą po omacku.

To w skupieniu wychodzimy ode „mnie” i od świata, aby się wznieść ku Transcendentnemu, „Tobie absolutnemu”; przechodzimy od zaangażowania relatywnego do zaangażowania absolutnego zbliżając się do tajemnicy istnienia. To skupienie otwiera nam dostęp do Bytu, ponieważ w tym wewnętrznym doświadczeniu moje „ja” odkrywa, że byt transcenduje egzystencję, że byt świata empirycznego, który jest zanurzony w czasie i przestrzeni, przynosi mi często zdradę oraz rozczarowanie. Co więcej moje „ja” myślące odkrywa właściwą prawdę mojej egzystencji, to znaczy odkrywa, że egzystencja, w której ja „jestem” i w której żyje moja myśl nie jest owocem woli, ale świadczy, że jestem życiowo zaangażowany w bycie w sposób bierny. A zatem odkrywam, że problemem podstawowym egzystencji nie jest tyle problem prawdy, co problem zbawienia. Odkrywam, że istnieję w Innym, w Absolutie pozaczasowym i to odkrycie staje się apelem, wezwaniem skierowanym do Transcendentnego Absolutu¹³⁷.

4.2.5. Spotkanie z „Ty – Absolutem” na modlitwie

Wezwanie, które przekształca się w modlitwę uwielbienia posiada wartość ontologiczną, służy rozpoznaniu Bytu najwyższego. Jest najwyższą formą przyłgnięcia do Miłości

¹³⁰ *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique*, dz. cyt., 272 (62).

¹³¹ *Être et avoir*, dz. cyt., 151.

¹³² Por. *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique*, dz. cyt., 273 (63).

¹³³ Por. *tamże*.

¹³⁴ Por. *Être et avoir*, dz. cyt., 177.

¹³⁵ Por. *Être et avoir*, dz. cyt., 147.

¹³⁶ Por. *tamże*, 165.

¹³⁷ Por. L. PAMPLUNE, "G Marcel: Existence, Being and Faith", *Yale French Studies* 12(1953) 97; A. MONETTE, "L'être, l'exister et Dieu", *Revue de l'Université d'Ottawa* 22(1952) 184.

absolutnej i do wierności nieuwarunkowanej. W wezwaniu wyraża się nie tylko upodobanie, lecz także osoba. Ja „Ciebie” kocham nie dlatego, że Ty jesteś taki, ale dlatego, że Ty „jesteś” poza wszelką charakteryzacją i poza wszelkim rozumem¹³⁸. W tym wezwaniu nie mogę zmienić „Ty – Absolutu” w „niego” nie niszcząc Go całkowicie jako Transcendentnego, ponieważ on „nie da się przedmiotowi”.

Modlitwa jest uwarunkowana przez wiarę i jest z nią związana bardzo silnie. Przykład matki, która mając syna nieszczęsnego wierzy, że on pomimo wszystko powróci na właściwą drogę dzięki jej wstawiennictwu u Boga świadczy, że modlitwa jest tutaj samą modlitwą¹³⁹. Tajemnica modlitwy rozumianej jako zjednoczenie jest aktem głębokiej wiary. Wierzymy Bogu i z tej racji, że wierzymy, modlimy się. Podobnie jak inne aktywności duchowe modlitwa należy do domeny bytu, tzn. do misterium.

Modlitwa i wiara łączą się w sposób nierozdzielny z nadzieją. Wierząc Bogu modlimy się i oddajemy się Jego Opatrzności z całkowitym zaufaniem, z prawdziwą synowską ufnością. Nadzieja ma swój fundament metafizyczny w modlitwie, na ile ona wykracza ponad pragnienia ludzkie i ludzkie kalkulacje. W tych wypadkach nadzieja schodzi się z modlitwą¹⁴⁰. Ponadto w modlitwie dokonuje się ofiara z siebie samego. Jeśli każda wierność dąży do tego, aby była możliwie jak najmniej uwarunkowana, twórcza, to oznacza to, że będzie musiała być, jeśli ma osiągnąć Osoby absolutnej, wiernością absolutną i twórczą.

6. Podsumowanie

W niniejszym artykule staraliśmy się ukazać, w jaki sposób G. Marcel przez swoją filozofię przywrócenia znaczenia misterium, retrospektywnego spojrzenia „na uwarunkowania własnego rozwoju”¹⁴¹, refleksji ukierunkowanej na „misterium”, analizę odniesień pomiędzy poznaniem a intuicją „szukającą po omacku”¹⁴², „intuicji refleksyjnej”, starał się zrozumieć i wyjaśnić „wierzę” człowieka wierzącego. Zauważyliśmy, że poszukiwanie Boga jest w rzeczywistości poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie „kim jestem”.

Zdaniem G. Marcela, jak na to zwróciliśmy uwagę, refleksja wychodzi od aktów duchowych, w których, w rzeczywistości istniejemy. Poczynając od tej refleksji poszukuje uwarunkowań wewnętrznych. Z tych refleksji fenomenologicznych robi refleksję ponadfenomenologiczną, a to jest już sama metafizyka¹⁴³. Następnie znajduje ona ukoronowanie w doświadczeniu mistycznym. Na tej drodze, jak to zauważyliśmy, dochodzi do głębi bytu i do spotkania z Bytem absolutnym¹⁴⁴. Staraliśmy się ukazać, że zdaniem G. Marcela, speku-

¹³⁸. Por. L. PAMPLUNE, *art. cyt.*, 97; A. MONETTE, *art. cyt.*, 184.

¹³⁹. Por. *Le mystère de l'être; Foi et réalité, dz. cyt.*, 82.

¹⁴⁰. Por. *Être et avoir, dz. cyt.*, 108.110-11. 115-116; *Homo Viator, dz. cyt.*, 9-48. 68-69; *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique, dz. cyt.*, 283; por. L. PANASIUK, *art. cyt.*, 77.

¹⁴¹. Por. *Être et avoir, dz. cyt.*, 170; *Du refus à l'invocation, dz. cyt.*, 136.

¹⁴² *Être et avoir, dz. cyt.*, 36.145-6.175; *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique, dz. cyt.*, 275.

¹⁴³ *Être et avoir, dz. cyt.*, 141-142; 170-171; X. TILLIETTE, "G. Marcel ou le socratismes chrétien", w: *Philosophes contemporains: G. Marcel, Maurice Merleau-Ponty, K. Jaspers*, Paris 1962, 22.

¹⁴⁴ *Du refus à l'invocation, dz. cyt.*, 106; por. H. OGIERMANN, "Gottes Existenz im Denken G. Marcells", *art. cyt.*, 182.

latywne zaprzeczenie lub egzystencjalna neutralizacja Boga, czyli pozbawienie Jego znaczenia w życiu jest zdradą istoty ludzkiego bytu¹⁴⁵. Żaden byt nie może istnieć bez adekwatnego wyjaśnienia; tego wyjaśnienia dostarcza jedynie Byt nieskończony.

W interpretacji G. Marcela aspekt ontyczny miesza się z aspektem aksjologicznym. Człowieka rozumie jako byt duchowy, tożsamy z wolnością, życiem, zaangażowaniem¹⁴⁶. Jest podmiotem, który wierzy ontologicznie poprzez akt wiary, miłości, nadziei i wierności. Akty te posiadają sens pod warunkiem, że spotykamy jakieś „ty”, tzn. osobę. Lecz również druga osoba jest skłonna do spotkania. Bez tej konfrontacji żadne „ja” nie zrealizuje pełnego człowieczeństwa. W perspektywie poszukiwania „ciebie” związanego z ograniczeniami człowieka, ujawnia się myśl o istnieniu „Ty” transcendentnego i absolutnego¹⁴⁷.

Należy podkreślić, że pierwszym fundamentalnym faktem w filozofii religijnej G. Marcela jest niepodważalna pewność, że Bóg „jest”. Egzystencja rzeczywistości Boga jest faktem, który nie może być podważany. Z tej racji nie ma potrzeby udowadniać istnienia Boga. Chodzi jedynie o pomoc człowiekowi w stwierdzeniu Boga, to znaczy, o pomoc przy konstatacji, że jest to ten Bóg, który człowieka stworzył i chciał: „Stwierdzam Boga, ponieważ On jest”. Stwierdzam Go jako rzeczywistego w sposób nie budzący wątpliwości, jako kogoś, w którego nie mogę wątpić, jeśli nie chcę popaść w sprzeczność. To prawda, że nie mogę zweryfikować rzeczywistości Boga, ponieważ jestem tutaj w sferze, w której nie można rozdzielić samej idei od pewności. Ta idea jest czymś więcej aniżeli idea; jest to rękojmia siebie.

Do stwierdzenia Boga mogę dojść dwoma drogami: poprzez refleksję nad strukturą ontologiczną człowieka i nad jego wymaganiami przejawianymi przez byt wcielony; a także przez refleksję nad niewątpliwymi wartościami. W ten sposób odkrywam dążenie ku Tobie absolutnemu oparte na „cogito” i na wolności, a które urzeczywistnia się przez akt wiary. Innymi słowy, odkrywam, iż potrzeba, by mój duch przeszedł od „ja myślę” do „ja wierzę”, aby zaktualizować wolność wirtualną mojego „cogito” i spowodować wyłonienie się konkretnej osoby we wspólnocie z inną wolnością. Ta inna wolność powinna być innego rzędu od tej mojego „ja” myślącego. Ponieważ ona musi być zdolna do przeniknięcia „mnie” myślącego aż do korzeni jego aktu wolnego, gdzie urzeczywistnia się osoba rozpoznając w sposób wolny wolność transcendentną. Jest to akt wiary, przez który duch wypełnia pustkę pomiędzy „mną” myślącym a „mną” empirycznym i ustanawia się jako podmiot osobowy, stwierdzając w Bogu transcendentny węzeł. To przez uczestnictwo w Bogu, Tobie absolutnym wydaje się określać jako tajemnicze medium tego nowego tworzenia, w którym „ja” empiryczne staje się osobą.

Odkrywam w sobie samym inne dążenie mego bytu, które jest oparte na transcendencji, to znaczy oparte na doświadczeniu ruchu nieskończonego, nieograniczonego wewnątrz mego bytu, który mnie prowadzi do *Mehr-Sein* (bardziej być). Ruch przylega do bytu stosownie do tego, czy jest przyjmowany czy też odrzucany. To dążenie ontologiczne egzystencji nie łączy się z bytem, ale kieruje się ku pełni bytu, w stronę Bytu ostatecznego, w stronę Ty absolutnego.

Inne dążenie opiera się na pojęciu egzystencji człowieka. Ja, jako istniejący, jako podmiot, jako byt cielesny, jestem „zaangażowany” w bycie; najpierw w byt świata zmysłowe-

¹⁴⁵ Por. "Dieu et causalité", w: *De la connaissance de Dieu. Recherches de Philosophie*, II-IV, Paris 1958, 32.

¹⁴⁶ Por. *Journal Métaphysique*, dz. cyt., 119.

¹⁴⁷ Por. *tamże*, 137.155.254-256.

go, a po drugie w byt Bytu, to znaczy w Boga absolutnego. Wskutek tego mój byt nie utożsamia się całkowicie z bytem, lecz tylko jest zaangażowaniem w byt, posiadam doświadczenie apetytu bytu, pełni bytu. Ten apetyt bytu wyraża się w wymaganiu poznania całego bytu, w doświadczeniu niepokoju oraz rozczarowania bytem empirycznym i skończonym świata. Wszystko to jest źródłem, motorem, który mnie pcha do poszukiwania i do dążenia ku Bogu. Jeśli nie odpowiadam pozytywnie na to wymaganie bytu i jeśli zamykam się w mojej egzystencji cielesnej, wówczas unicestwiam siebie w nicości i wpadam w trwogę. Kiedy natomiast otwieram się na Byt absolutny, wówczas realizuję wymagania mojego bytu.

Inna droga, która prowadzi do stwierdzenia „Ty – Absolutu” opiera się na wartościach (wiary, zaufania, wierności, modlitwy, męczeństwa, itp.). Otóż ludzie domagają się, aby ich czyny miały wartość absolutną, które bez tego nie miałyby dla nich żadnego sensu. Następnie wartości powinny być zakorzenione w bycie; ale nie w moim bycie lub w bycie współistniejącego obok mnie, ponieważ każdego z nas stać na zdradę. Domaga się to „Ty – Absolutu” niczym nieuwarunkowanego, gwarantującego wartości. Wartości te czerpią z Boga znamię absolutne i niezienne.

Świadome spotkanie człowieka z „Ty – Absolutem” urzeczywistnia się dzięki intuicji oraz przez skupienie w modlitwie uwielbienia. W modlitwie odkrywam, że podstawowy problem egzystencji nie tyle jest problemem prawdy, co zbawienia.

G. Marcel broni z jednej strony Transcendencji absolutnej Boga, Jego nieprzedmiotowości, Jego nieweryfikowalności, a z drugiej strony bliskości, przyjaźni, w której człowiek żyje z Bogiem, z „Ty absolutnym”. Bóg Transcendentny jest Bogiem żywym. W Nim zakorzeniają się ludzkie relacje, wspólnota międzyludzka. Miłość Boga jest podstawą, „elementem” miłości pomiędzy ludźmi i ich autentycznej ko-egzystencji. On jest Ucieczką absolutną, Odniesieniem absolutnym, Pomocą absolutną, która nadaje sens mojemu życiu. Jego wierność nieuwarunkowana udziela mi pewności i pokoju.

Skierowanie modlitwy do Boga ukazuje w tym szczególnym przypadku powszechną prawdę, a mianowicie, że wszelka prawdziwa międzypodmiotowość opiera się na Bogu. Zauważyliśmy, że nie można rozdzielić w sposób radykalny od wiary w Boga rozumianego jako Świętego stwierdzenia dotyczącego przeznaczenia wspólnoty ukształtowanej przez byty, które się kochają, które żyją w innych oraz przez inne.

G. Marcel stara się wykazać, że Bóg jest postulatem, który stanowi motywację dla aktywności ludzkiej. Jest to realizm epistemologiczny i metafizyczny. Oddala się od sensualizmu i od idealizmu. Stawia on wysokie wymagania, a następnie realizuje je bardzo konsekwentnie. Jego wielką zasługą jest, że poszukuje prawdy absolutnej człowieka i w konsekwencji dochodzi do transcendencji. Analizy struktury metafizycznej człowieka prowadzą G. Marcela do podstawowego stwierdzenia, że egzystencja ludzka jest ukierunkowana na absolut. Rozważając metaproblematykę „nie-bytu” akceptuje Boga jako postulat, który udziela motywacji stałości bytowi ludzkiemu i go wyjaśnia.

Zasługą G. Marcela jest wykazanie zbieżności pomiędzy metafizyką a wiarą. Tajemnica bytu prowadzi go do tajemnicy wiary; dziedziny te uzupełniają się nawzajem. Wiara powinna być rozumiana w sensie biblijnym, tj. jako sposób postępowania przed „Ty – Absolutem”. Jednak w refleksjach nad wiarą nie można się u naszego filozofa dopatrywać ambicji apologetycznych. Problem ten jest w gruncie rzeczy problemem osobistej formacji przekonań religijnych, postawy w pełni ludzkiej i świadomej. Jak zauważyliśmy, Bóg nie jest dla G. Marcela przedmiotem dowodzenia, on jest problemem życia. Zbliżenie się do Boga

jest dziełem całego człowieka. Zaangażowane są tutaj wszystkie ludzkie władze. Z tej racji G. Marcel może powiedzieć, że do Boga tak jak do Prawdy idzie się całkowicie, albo nie idzie się wcale.

Gdy chodzi o całość metaproblemów teodycyjnych to są one dla G. Marcela jakby doświadczeniem, jakby przeżywaną pewnością. I to tutaj jest jednym z aspektów najbardziej oryginalnych, najbardziej osobistych i – w jego rozumieniu – najbardziej pewnych, najbardziej paradoksalnych myśli naszego filozofa: oczywistość obecności wewnątrz miłości i ponad śmiercią.

Egzystencjalizm G. Marcela, jak to zauważa G. Blin¹⁴⁸, jest jedynym, który potrafił scalić w sposób prawomocny aż do aktu wierności zmarłemu, tajemnicę komunikacji świadomości ludzi. „Teodycea” G. Marcela przedstawia się jako ontologia pokory wobec Bytu absolutnego, jako ontologia doświadczenia mistycznego. Jest to filozofia dynamizmu chrześcijańskiego życia, pokoju, miłości.

ATTITUDE EXISTENTIALISTE VERS L'EXISTENCE DE DIEU

CHEZ GABRIEL MARCEL

Résumé

Dans cet article l'auteur analyse l'opinion de Gabriel Marcel sur l'athéisme et la théodicée classique. Il a montré que le philosophe catholique avait refusé résolument l'athéisme. L'auteur a présenté aussi l'opinion de G. Marcel sur les preuves classiques de l'existence de Dieu. Il a montré les voies que G. Marcel avait choisi pour convaincre l'homme sur l'existence de Dieu. Ceux-ci sont suivants: la voie intersubjective, la voie basée sur l'existence ontologique de l'homme, l'expérience de la contingence de l'être humain, postulat de l'Absolu, aspiration à Dieu fondée sur l'autoréalisation, aspiration vers le Toi Absolu fondée sur le *cogito*, la liberté et la foi, aspiration de l'être vers le Toi absolu fondée sur la réalité de la transcendance, adhésion à Dieu fondée sur la notion de l'existence de l'homme, sur l'expérience de la présence immédiate de Dieu, approche de Dieu fondée sur les valeurs en général et sur les valeurs particulières, comme la fidélité, la foi, l'espérance, à travers l'intuition, le recueillement et dans le prière.

¹⁴⁸ Por. G. BLIN, "G. Marcel métaphysicien de la foi", *art. cyt.*, 131.