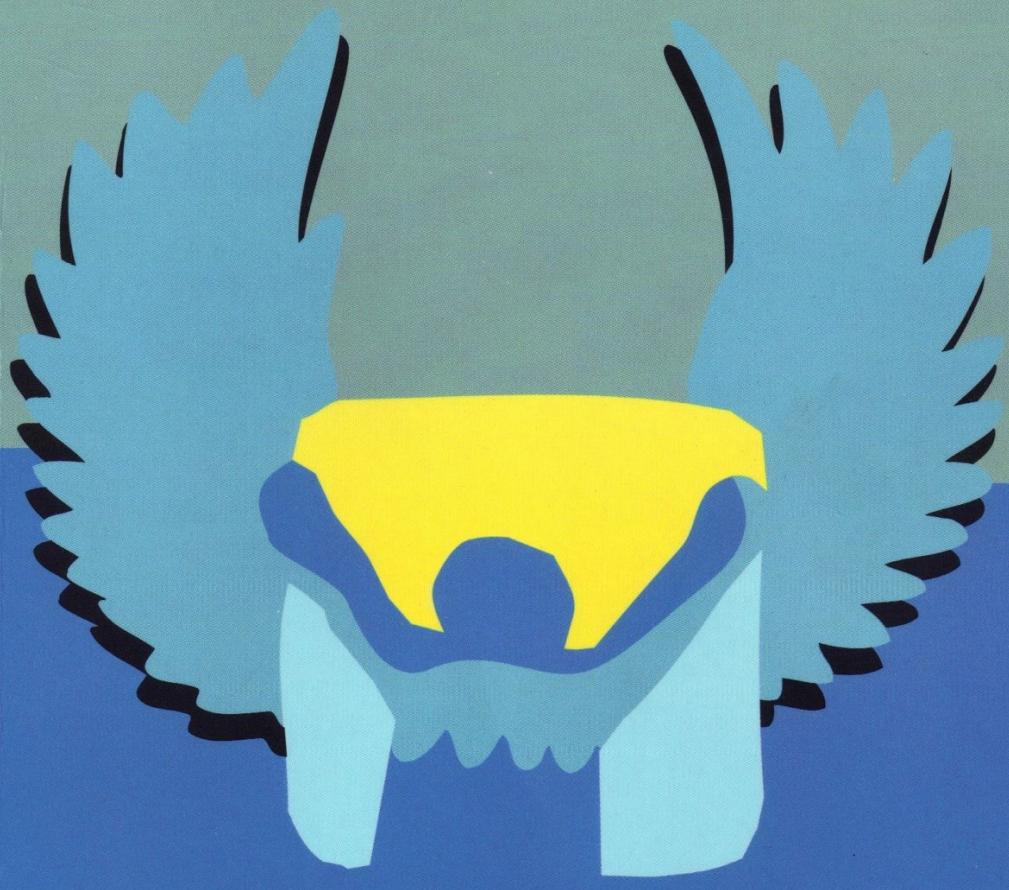
IGNACY DEC



DLACZEGO MIŁOŚĆ?

DLACZEGO MIŁOŚĆ?

Papieski Fakultet Teologiczny
we Wrocławiu

Rozprawy naukowe
20

Ignacy Dec

DLACZEGO MIŁOŚĆ?

FILOZOFIA MIŁOŚCI W UJĘCIU GABRIELA MARCELA

Papieski Fakultet Teologiczny, Wrocław 1998

Redakcja techniczna: *Andrzej Małachowski*
Projekt okładki: *Andrzej P. Bator*

ISBN 83-87318-08-6

Papieski Fakultet Teologiczny
pl. Katedralny 14, 50-329 Wrocław, tel./fax (071) 229970
Oficyna Wydawnicza ☞Signum☜, ul. Przyjaźni 14, 56-400 Oleśnica

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów 6
Przedmowa 7
WSTĘP 9
ROZDZIAŁ L Historyczne, epistemologiczne i metodologiczne uwarunkowania Marcelowej koncepcji miłości 17
1. Uwarunkowania historyczne 18
2. Koncepcja poznania filozoficznego 26
a. Geneza, przedmiot i cel filozoficznych poszukiwań 26
b. Metoda filozofowania 31
aa. Zasadniczy profil metody 32
bb. „Zbliżenia konkretne" - refleksja pierwsza i refleksja druga 35
3. Język Marcelowej filozofii 41
ROZDZIAŁ II. Fenomenologiczna analiza miłości 47
1. Warunki umożliwiające powstanie miłości 49
a. Wezwanie 50
b. Rozporządzalność 54
2. Istotne elementy w spełnianiu się miłości 58
a.Zaangażowanie ..... .i 59
b. Wierność 66
3. Skutki miłości 74
a. Przekraczanie relacji „ja" - „on" i odkrycie „ty" 74
b. Tworzenie „ja" i tworzenie „ty" we wspólnocie „my" 77
ROZDZIAŁ III. Miłość w relacji do poznania i do wolności 81
1. Miłość a poznanie 82
2. Miłość a wolność 90
ROZDZIAŁ IV. Ontyczne postawy miłości 97
1. Charakter istnienia 98
a. Istnienie jako tajemnica 99
b. Ja jako „existant – type" 102
c. Istnienie innych 105
2. Zagadnienie transcendencji 107
a. Transcendencja osobowa 108
b. Transcendencja bytowa 110
3. Partycypacja w bycie 112
ZAKOŃCZENIE 116
Bibliografia 120
Résumé 139
Table des matieres 140
Contents 141

WYKAZ SKRÓTÓW

E. A. — Marcel G., *Être etAvoir,* Paris, Aubier 1935
H. V. — Marcel G., *Homo viator,* Paris, Aubier 1945
H. P. — Marcel *G.,L'homme problématiqe,* Paris, Aubier 1955
J. M. — Marcel G., *Journal métaphysique,* Paris, Gallimard 1927
M. E. I — Marcel G., *Le mystère de l'être* I: *Réflexion et mystère,* Paris, Aubier 1951
M. E. II — Marcel G., *Le mystère de l'être* II: *Foi et réalité,* Paris, Aubier 1951
P. A. — Marcel G., *Position et approches concrètes du mystère ontologique,* Nauwelaerts, Louvain, Paris 1949
R. A. — Marcel G., *Regards en arrière,* w: *Existentialisme chrétien,* Paris 1947,s.291-324
R. I. — Marcel G., *Du refus à l'invocation,* Paris, Gallimard 1940
H. C. H. — *Les hommes contre l'humain,* Paris, La Colombe 1951
E. — *Entretiens Paul Ricoeur Gabriel Marcel,* Paris, Aubier-Montaigne 1968

PRZEDMOWA

Minęło dwanaście lat od ukazania się we wrocławskim środowisku teologicznym niedużej książki *Filozofia miłości Gabriela Marcela.* Niewielki nakład tej pozycji wydanej na Małej Poligrafii szybko zniknął z półek księgarskich. W międzyczasie autor, prowadząc wykłady monograficzne na studium licencjacko-doktoranckim w Papieskim Fakultecie Teologicznym we Wrocławiu, niejednokrotnie nawiązywał do problematyki poruszanej w tej książce, zaś w roku akademickim 1997/98, obejmującym czas poświęcony Duchowi Świętemu w ramach przygotowań do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, poświęcił wykład monograficzny w całości problematyce miłości w ujęciu Gabriela Marcela. W związku z potrzebą pogłębienia wykładu, autor zdecydował się przygotować do druku drugie, rozszerzone wydanie wspomnianej pozycji. Jednakże troska o słuchaczy studiów licencjacko-doktoranckich nie była jedynym powodem wznowienia niniejszej książki. Bardzo ważną racją, która skłoniła autora do poszerzenia i udoskonalenia poprzedniego wydania jest ciągła aktualność filozoficznych refleksji nad miłością, jakie pozostawił dzisiejszej kulturze umysłowej Gabriel Marcel. Okazuje się, że idee podejmowane w pierwszej połowie naszego stulecia przez tego myśliciela, *znalazły* swe odzwierciedlenie w myśli Soboru Watykańskiego II, w posoborowej filozofii i teologii a także w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II. To właśnie Gabriel Marcel tak bardzo często podkreślał, że miłość polega na darowaniu się drugiej osobie, że jest bezinteresownym darem „ja" dla „ty", że miłość sytuuje się w kategorii więcej „być", aniżeli więcej „mieć".

W obecnym wydaniu zostały wprowadzone następujące zmiany. Przede wszystkim książce dano bardziej nośny tytuł: *Dlaczego miłość?* Autor jest przekonany, że książka przynosi odpowiedź na to pytanie, postawione w tytule. W niniejszej wersji został dodany rozdział pierwszy, który wprowadza Czytelnika w ducha Marcelowej filozofii. Ukazanie uwarunkowań histo-

rycznych, epistemologicznych i metodologicznych sprawia, że rozważania w dalszych trzech rozdziałach stają się jaśniejsze. Autor wprowadził także zmiany w nazewnictwie niektórych rozdziałów, paragrafów i punktów. W nowej wersji są one bardziej zwarte i lepiej odpowiadają zawartości treściowej nazywanych fragmentów pracy. Została także uzupełniona bibliografia, zwłaszcza polskojęzyczna i dodano spis rzeczy w języku angielskim. Autor zdecydował się zachować obszerne przypisy, zaczerpnięte w większości z dzieł oryginalnych Marcela. Niech będą one świadectwem pierwotnej gorliwości i dokładności autora w referowaniu i analizie poglądów badanego myśliciela. Autor jest także świadomy, że tekst niektórych partii książki wymagałby dopracowania językowego, stylistycznego. W niektórych fragmentach jest bowiem zbyt surowy i zdradza dużą wierność oryginalnemu tekstowi francuskiemu na niekorzyść zachowania piękna literackiego prowadzonych rozważań. Jeśli autor pozostawia go w pierwotnej formie, to czyni to dlatego, by pozostał ślad młodzieńczej pracy filozoficznej, związanej z potknięciami i niedoskonałościami.

Autor wyraża nadzieję, że Czytelnik znajdzie w tej pracy nie tylko wiele myśli teoretycznych dotyczących miłości, ale także i coś dla codziennego życia, w którym miłość odgrywa przecież tak doniosłą rolę i decyduje 0stopniu naszego szczęścia tu na ziemi.

Na kartach „Przedmowy" składam serdeczne podziękowanie wszystkim Osobom, które maj ą udział w ukazaniu się tego wydania. Idąc po kolei, dziękuję najpierw pani Helenie Sudoł za wpisanie tekstu poprzedniego wydania do komputera. Księdzu dr Andrzejowi Małachowskiemu, sekretarzowi Wydawnictwa PFT we Wrocławiu dziękuję za dokonanie składu komputerowego i za redakcję techniczną. Słowa szczerej wdzięczności wyrażam także panu mgr Andrzejowi Batorowi za projekt okładki i strony tytułowej. Oficynie Wydawniczej "Signum" w Oleśnicy dziękuję za druk i oprawę. Dziękuję też kapłanom, zwłaszcza tym, u których głosiłem ostatnio rekolekcje święte, za wparcie finansowe. Wymieniam ich tu po nazwisku: ks. prałat Stanisław Pikul z par. p.w. św. Rodziny we Wrocławiu, ks. prałat mgr Kazimierz Jandziszak z par. p.w. Matki Bożej Królowej Polski ze Świdnicy 1ks. prałat mgr Józef Gołębiowski z par. p.w. Chrystusa Króla z Bolesław ca. Bez ich pomocy nie mógłbym zdobyć się na obecne wydanie. Czytelni kom tej książki życzę dużo duchowej satysfakcji przy jej lekturze.

ks. Ignacy Dec 13

maja 1998 r., we wspomnienie Matki Bożej Fatimskiej

WSTĘP

Jest niepowątpiewalną prawdą, że człowiek w swojej historii bardzo często dokonywał filozoficznej refleksji nad samym sobą, nad swoim własnym bytem. Zdając sobie sprawę ze szczególnej pozycji w świecie usiłował wyjaśnić i zrozumieć tajemnicę swojego bytu. Dzieje filozofii znają wiele różnych, czasem bardzo wnikliwych teorii wyjaśniających strukturę bytu ludzkiego. Drogą do odkrywania bytowej struktury w człowieku, do poznania jego natury (istoty) była często analiza działań ludzkich, zwłaszcza tych działań które wyróżniały człowieka z całego otaczającego świata.

Wpośród analizowanych aktywności w centrum uwagi znajdowały się przede wszystkim poznanie i miłość. Zauważono bowiem, że te dwie sprawności są w człowieku bardzo wyspecjalizowane, i że poprzez nie człowiek „wychodzi" na zewnątrz siebie, ku światu i zarazem w jakiś sposób „wchłania" świat w siebie.

W historii myśli filozoficznej powstało wiele teorii poznania ludzkiego i teorii ludzkiej miłości. Okazuje się jednak, że uwagę ludzką bardziej przykuwało poznanie, niż miłość. Miłość jako coś tajemniczego, nie dającego się łatwo wyrazić pojęciowo, znajdowała się często na uboczu. Niemniej jednak refleksja nad miłością w mniejszym czy też większym stopniu towarzyszyła zawsze myśli filozoficznej.

Zanim wskażemy na zasadność zajęcia się teorią miłości u Marcela, zwracamy uwagę na to, że w dziejach filozofii pojawiły się zasadniczo dwie wielkie teorie miłości. Pierwsza z nich była dziełem Arystotelesa. Arystoteles do wyjaśnienia miłości zastosował swój ą teorię ruchu i formy. Miłość pojął, jako wewnętrzne przeobrażanie się („transformato") i upodobnienie podmiotu kochającego do przedmiotu kochanego. Podmiot kochający dąży do uobecnienia w sobie formy przedmiotu kochanego. Miłość zaczyna się wytrąceniem podmiotu z bierności spowodowanym przez dobro (przedmiot)

poznane intelektualnie. To dobro poznane jest motywem, racją zaistnienia miłości. Determinuje ono podmiot do działania, wytrąca go z bierności i wyzwala w nim akty. Kresem tych aktów jest uobecnienie w podmiocie kochającym formy osoby kochanej[1].

Arystotelesową koncepcję miłości przejął w pewnym stopniu św. Augustyn. Elementy arystotelesowskie połączył z teorią ośrodka naturalnego (ośrodka ciążenia naturalnego) i pojął miłość jako pewnego rodzaju wewnętrzny ciężar pchający jedną osobę ku drugiej[2].

Drugą teorię miłości wypracował w ramach całego swojego systemu filozoficznego św. Tomasz z Akwinu[3].

Przyjmując pewne przesłanki od Arystotelesa, Akwinata przedstawił samą strukturę aktu miłości zestawiając ją ze strukturą aktu poznania. Zwrócił uwagę na pewne podobieństwo między pojęciem (verbum mentis), jako kresem czynności intelektu i aktem miłości, jako wewnętrznym kresem woli. Wskazał na różny w stosunku do siebie sposób bytowania pojęcia, jako wsobnego aktu intelektu i miłości - kresu, jako wsobnego aktu woli. Pojęcie, będąc „odbitką" i podobieństwem rzeczy poznanej, istnieje w intelekcie na sposób „rzeczy zdziałanej", natomiast „miłość – kres", jako wsobny akt wyłoniony przez życiową czynność woli, istnieje w niej na sposób „czystego działania".

Ujmując miłość od strony jej struktury bytowej, Tomasz wypracował więc przede wszystkim metafizykę miłości. Metafizyczna teoria miłości skonstruowana przez św. Tomasza stała się klasyczną teorią miłości w ramach filozofii tomistycznej i neotomistycznej. Wieki późniejsze ograniczyły się jedynie do komentowania Tomaszowych tekstów dotyczących tego zagadnienia.

---

[1] Por. A r i s t o t e l i s , *Opera.* Ed. Academia regia Borussica, Berolini 1837-1870; *De Anima,* III, 10, 433, 16-18 oraz *De Anima,* III, 10, 433, 21-24. Ten ostatni tekst komentuje św. Tomasz w *S. Th.* I, II, q. 26, a. 2; *Ethica ad Nic.,* VIII, 2, II, a 35; *Rhet.,* II, 4 1381, 16.

[2] Por. S. A u g u s t i n i, *Confessionum* LXIII c.9. PL., 32, col 849 (Znajduje się tam klasyczny dla Augustyna tekst: „ponderibus suis aguntur omnia pondus meum amor meus, eo feror quocumque feror").

[3] Por. m.in. H. D. S i m o n i n, *Autor de la solution thomiste duproblème de l'amour,* „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", 7(1931) s. 174-276 oraz M. A. K r ą p i e c, *Struktura aktu miłości u św. Tomasza z Akwinu,* „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" t.VI (1959) s. 135-154.

W filozofii nowożytnej i współczesnej pojawiły się nowe próby konstruowania teorii miłości. Tym razem miały one miejsce przede wszystkim na gruncie filozofii fenomenologiczno-egzystencjalistycznej[4].

Wśród autorów zajmujących się problemem miłości na pierwszy plan wysuwa się Gabriel Marcel. W ramach filozofii egzystencjalistycznej wypracował on jakby trzecią wielką (po Arystotelesie i św. Tomaszu) teorię miłości. Teoria ta o tyle wydaje się być interesująca, gdyż zrodziła się na gruncie nowego typu filozofii chrześcijańskiej, mianowicie na gruncie tzw. egzystencjalizmu chrześcijańskiego. W stosunku do dwóch poprzednich teorii, marcelowska teoria miłości jest jakby ich uzupełnieniem. Zawiera przede wszystkim fenomenologiczną analizę miłości i dlatego też w jakiś sposób ubogaca metafizyczną teorię miłości Arystotelesa i św. Tomasza.

Ponieważ marcelowska teoria miłości została wyznaczona nie tylko przez obiektywną myśl filozoficzną, ale również przez osobiste przeżycia jej autora, dlatego najpierw musimy się zapoznać przynajmniej w skrócie z jego sylwetką i życiem.

Gabriel Marcel urodził się 7 grudnia 1889roku w Paryżu. W czwartym roku życia stracił matkę. Utrata matki była dla niego wielkim życiowym ciosem. Przez całe dzieciństwo i młodość Marcel odczuwał brak przy sobie tej bliskiej osoby. Wprawdzie ojciec ożenił się po raz wtóry z siostrą zmarłej żony, ale ta nie wywarła na niego większego wpływu. Osamotniony Marcel zaczął intensywnie poszukiwać prawdy. Wysoka społeczna pozycja ojca umożliwiła mu studia i odbycie wielu naukowych i turystycznych podróży.

Studia filozoficzne rozpoczął Marcel u L. Brunscłwicga, znanego przedstawiciela francuskiego idealizmu. W dwudziestym roku życia uzyskał doktorat z filozofii na podstawie pracy o ideach Coleridge'a i ich związku z filozofią Schellinga. W międzyczasie słuchał wykładów Bergsona w College de France. Potem wykładał okresowo w Wendonne, Paryżu, Sens i Mont-

[4] Spośród wielu prac, jakie ukazały się ostatnio na temat miłości na szczególną uwagę zasługuj ą następujące: M.Nedoncelle, *Vers une philosophie de l'amour,* Paris 1946; G. M a d i n i e r, *Conscience et amour,* Paris 1947; E. F r o m m, *The art of Loving,* Copyright 1956 (przekład polski: A. Bogdański, *O sztuce miłości,* Warszawa 1971); C. S. L e v i s, *The four Loves,* Coryright 1960 (przekład polski: M. Wańkowieżowa: *Cztery miłości,* Warszawa 1962; Hildebrandt von Dietriech, *Das Wesen der Liebe,* Regensburg 1971; J. P i e p e r, *Über die Liebe,* München 1972.

pellier. Wygłaszał wiele odczytów w licznych ośrodkach naukowych w kraju i za granicą.

Ogromny wpływ na życie i na poglądy Marcela wywarła pierwsza wojna światowa. Niezdolny do walki z powodu słabego zdrowia Marcel został zaangażowany do pracy w Czerwonym Krzyżu. Przez wiele lat prowadził poszukiwania zaginionych żołnierzy i udzielał informacji rodzinom poszukującym swych bliskich. Bolesne przeżycia wojenne bardzo wydatnie przyczyniły się do wypracowania teorii miłości („komunii")[5].

W swoich filozoficznych poglądach Marcel przeszedł wyraźną ewolucję. Początkowo, będąc słuchaczem Brunscłwicga, przynajmniej częściowo podzielał jego poglądy idealistyczne. Wnet jednak, prawdopodobnie pod wpływem Bergsona, zaczął wyraźnie polemizować z idealistycznymi tezami głoszonymi przez Brunschvicga, W swojej refleksji doszedł do przekonania, że dialektyka oparta na racjonalizmie, dopatrująca się rzeczywistości w formach ogólnych nie potrafi ująć istnienia konkretnego, bezpośrednio danego[6]. Wszedł również w polemikę z neoheglistami: F. Bradleyem, B. Bonsanquetem i Roycem[7].

W rozwoju filozoficznym Marcela można wyróżnić trzy okresy. Pierwszy okres trwa do pierwszej wojny światowej, do roku 1914. Na ten okres przypada pierwsza część *Journal métaphysique* oraz wiele pism niewydanych. Myśl filozoficzna autora *zdradza* tu wyraźne cechy idealistyczne. W okresie tym spotykamy wiele rozważań na temat wiary. Marcel waha się między ujęciem wiary w formuły obiektywne wypracowane racjonalnie, przy pomocy których jest ona wyrażona z zaliczeniam wiary do sfery istnienia. Wahanie to wypływa z przekonania, że wiara jest niezależna od myśli refleksyjnej i da się ująć tylko w podmiocie konkretnym, który tę wiarę przeżywa.

Okres drugi trwa od pierwszej wojny światowej do momentu przyjęcia chrztu, tj. do roku 1929. Wyrazem filozoficznym tego okresu są poglądy

[5] W *Du refus à l'invocation* na s. 27, Marcel z głębokim przejęciem opisuje te chwile, które wpłynęły tak znamienie na jego twórczość: „J'ai été amené pendant la guerre,... à poursuivre des enquêtes d'un type particulièrement difficile et douloureux,... Cette expérience d'un contact vraiment humain, sur un plan d'emotion partagée, avec des inconnus,... a joué un rôle fondamental, j'en suis persuadé, dans 1'élaboration de me pensée".

[6] Por. M. B e r n a r d, *La philosophie religieuse de G. Marcel,* Paris 1952, s. 10.

[7] Por. J. W a h l, *Le journal métaphysique de Gabriel Marcel, Revue de Métaphysique et de Morale,* XXXVII (1930), nr l, s. 77 oraz M. B e r n a r d, dz. cyt, s. 32.

drugiej części *Journal metaphysique,* a zwłaszcza dodatek do tego dzieła noszący tytuł: *Existence et objectivite oraz* początek *Être et avoir.* W twórczości tego okresu daje się zauważyć wpływ przeżyć wojennych na rozważania o miłości i o wierze. Zmieniły się też na tym etapie poglądy Marcela na poznanie. Marcel doszedł do przekonania, że poznanie filozoficzne nie jest poznaniem refleksyjnym, ale poznaniem życiowym, dokonującym się w tzw. drugiej refleksji.

Trzeci okres twórczości Marcela ma mocne implikacje religijne. Charakteryzuje się dalszym odejściem od idealizmu, pogłębieniem założeń filozoficznych oraz rozpracowaniem niektórych problemów zasygnalizowanych w głównym dziele *Journal métaphysique.* Na okres ten przypadają następujące dzieła: dalsza część *Être et avoir, Du refus à l'invocation, Homo viator, Positions et approches concrètes du mystère ontologique oraz Le mystère de l'être.* Składa się ono z dwuch serii konferencji wygłoszonych na wiosnę 1949 i 1950 roku na Uniwersytecie w Aberdeen i wydanych w dwóch tomach. Dzieło to stanowi szkicowy i dojrzały zarys filozoficznej myśli Marcela. Ponadto Marcel opublikował w różnych czasopismach wiele artykułów i jako egzystencjalista „wypowiadał" się też w swoich utworach teatralnych.

Omawiając rozwój poglądów filozoficznych i chronologię dzieł Marcela, na koniec warto wyrazić to, że jest on nie tylko najwybitniejszym egzystencjalista katolickim, ale jest również najstarszym egzystencjalista pokolenia międzywojennego. Fragmenty *Journal métaphysique* opublikował już w 1925 roku w *Revue de métaphysique et morale,* a całość wydał w roku 1927. W tym samym roku ukazało się główne dzieło M. Heideggera *Sein Und Zeit,* a dzieło Jaspersa dopiero kilka lat później. Marcel jest więc w pewnym stopniu pionierem egzystencjalizmu; jego zasadnicze poglądy filozoficzne ukształtowały się niezależnie od poglądów egzystencjalistów niemieckich.

Gdy idzie o charakter twórczości filozoficznej Marcela, to należy przede wszystkim zwrócić uwagę na specyficzną, prawie, że dotąd niespotykaną formę filozofowania.

Marcel w swych dziełach nie daje nigdzie systamatycznego wykładu swojej myśli filozoficznej. Rodzajem literackim jego twórczości jest dramat, esej, dziennik. Myśl, która obraca się wokół skrystalizowanych założeń filozoficznych jest wyrażana krótkimi refleksjami, które w sposób trudny i często niezrozumiały (z racji specyficznej terminologii, bardzo odbiegają-

cej od ujęć filozofii scholastycznej) przedstawiaj ą nową problematykę. Stąd też, każdy badacz marcelowskiej filozofii ma ogromne trudności z usystematyzowaniem myśli autora według z góry przyjętego planu.

Marcel jest autorem mało komunikatywnym, mało systematycznym, ale za to bardzo dobrze wyrażającym ludzkie przeżycia. W centrum filozoficznych analiz Marcela znajduje się człowiek, a ściślej mówiąc jego konkretna egzystencja ujawniająca się w przeżywaniu. Autor stara się w swoich rozważaniach filozoficznych autentycznie świadczyć o wewnętrznych przeżyciach konkretnego człowieka. Czyni to posługując się metodą fenomenologiczne-go opisu[8].

Filozofia Marcela ma kilka centralnych tematów, wokół których można by zgrupować całą jej problematykę. Niewątpliwie jedną z centralnych idei marcelowskiej myśli filozoficznej jest właśnie idea miłości. Wydaje się, że Marcel swoimi rozważaniami nad miłością doskonale uzupełnił i rozwinął teorię miłości Arystotelesa i św. Tomasza. Można by powiedzieć, że Tomaszową metafizykę miłości „uzupełnił" fenomenologią egzystencjalną miłości.

Zagadnienie miłości u Marcela do tej pory nie zostało jeszcze gruntownie opracowane. W bogatych już publikacjach poświęconych Marcelowi brak jest ciągle pozycji, która by systematycznie ujmowała zagadnienie miłości. W najobszerniejszej monografii poświęconej filozofii Marcela, w *De l'existence à l'être,* R. Troisfontaines, aczkolwiek wskazuje przy różnych okazjach na centralną rolę zagadnienia miłości w myśli Marcela, to jednak nie daje systematycznej rekonstrukcji marcelowskiej teorii miłości.

Podobnie J. P. Bagot w filozoficznym eseju, poświęconym filozofii Marcela, a zatytułowanym *Connaissance et amour* większą uwagę skupia na problemie poznania i na historycznym ujęciu relacji poznania miłości.

Wobec powyższego niniejsza próba zrekonstruowania teorii miłości u Marcela wydaje się być uzasadniona i celowa, tym bardziej, że marcelow-ska myśl filozoficzna bardzo wydatnie oddziałuje dziś na współczesne prądy filozoficzne i teologiczne.

Marcel nie poświęcił zagadnieniu miłości jakiegoś specjalnego dzieła. Swoje refleksje o miłości „rozrzucił" na kartach prawie wszystkich swoich

[8] Koncentrując swą myśl na człowieku, na wewnętrznych jego przeżyciach Marcel nawiązał tym samym do wielkich filozoficznych tradycji: Sokratesa, św. Augustyna, Pascala czyNewmana.

filozoficznych dzieł. Stąd też w pracy starano się wykorzystać prawie wszystkie filozoficzne dzieła Marcela. Próbowano z nich wyselekcjonować myśli dotyczące miłości i scalić je według przyjętego (a poniekąd wyznaczonego przez charakter marcelowskich ujęć) planu. W miarę możliwości starano się uwzględnić przynajmniej główne opracowania filozofii Marcela, zwłaszcza te, które bezpośrednio, czy też pośrednio dotykają problemu miłości. Wykaz tych opracowań zamieszczony jest w bibliografii.

Praca dzieli się na cztery rozdziały. W pierwszym będą omówione uwarunkowania historyczne, epistemologiczne i metodologiczne marcelowskiej teorii miłości. Zostaną także uwydatnione charakterystyczne cechy języka filozofii Marcela. Rozdział ten będzie miał zatem charakter wprowadzający. W rozdziale drugim będzie przeprowadzona fenomenologicza analiza miłości. Zwrócimy - za Marcelem - uwagę na warunki wymagane do zaistnienia miłości oraz spróbujemy wskazać na istotne elementy, które zdaniem Marcela, występują w spełnianiu się miłości. Ponadto będą omówione istotne, twórcze funkcje miłości. Wszystkie te fenomenologiczne analizy zostaną przeprowadzone zasadniczo w języku filozoficznym samego Marcela, by w miarę możliwości jak najwierniej oddać jego myśl.

Przedmiotem rozdziału trzeciego jest ujęcie miłości w relacji do poznania i do wolności. W przedstawieniu relacji miłości do poznania okaże się, że poznanie i miłość według Marcela są dwiema przenikającymi się formami aktywności duchowej człowieka. Miłość z jednej strony jest owocem (skutkiem), a z drugiej strony jest źródłem poznania, podtrzymuje poznanie od wewnątrz. W prezentacji zaś relacji miłości do wolności zwrócimy uwagę na to, że zdaniem Marcela, miłość może się tylko realizować w wolności, a wolność z kolei najbardziej ujawnia się w miłości.

Wreszcie w rozdziale czwartym będą przedstawione ontyczne postawy miłości. Przede wszystkim poddamy analizie marcelowskie rozumienie istnienia. W toku analiz będzie ukazane, że istnienie, zdaniem Marcela, sprowadza się ostatecznie do współistnienia (esse = coeese), i że miłość jest formą współistnienia osobowego, jest sposobem istnienia jednej osoby dla osoby drugiej. Ponadto w rozdziale czwartym omówimy zagadnienie transcedencji i zagadnienie partycypacji w bycie. Będzie podkreślone tam między innymi to, że miłość jest najdoskonalszą formą uczestnictwa w bycie, w „ty" kategorialnym i w „Ty" Transcendentnym.

ROZDZIAŁ I

Historyczne, epistemologiczne i metodologiczne uwarunkowania Marcelowej koncepcji miłości

Wszystkie problemy filozoficzne, jakie jawiły się w dziejach filozofii, miały swoją historię oraz swoisty kontekst systemowy, w którym zostały postawione oraz rozwiązywane. Okazuje się, że te same problemy w różnych systemach często odżywały, otrzymywały różne nazwy i w rozmaitych odcieniach wciąż na nowo były formułowane. „Historia filozofii -jak pisze M. A. Krąpiec - nie jest jakimś cmentarzyskiem myśli ludzkiej, lecz jej żywą i rozwijającą się postacią”[1].

Antropologia filozoficzna[2] (filozofia człowieka[3]), jako dział filozofii, dzieliła losy całej filozofii. Problemy antropologiczne, tak jak i inne problemy filozoficzne, były stawiane i rozwiązywane w ramach różnych systemów filozoficznych.

Chcąc lepiej ukazać Marcelową koncepcję miłości wydaje się rzeczą konieczną przedstawić uwarunkowania historyczne, epistemologiczne i metodologiczne tejże koncepcji. Także krótka charakterystyka języka filozofii Marcela rzuci nieco światła na jego „modus filosofandi”.

---

[1] M. A. K r ą p i e c, *Metafizyka,* Poznań 1966, s. 52.

[2] Wyrażenie „antropologia” pochodzi z języka greckiego (αντροποσ - antropos = człowiek oraz λογοσ - logos = nauka, słowo) i znaczy: nauka o człowieku.

[3] W pracy niniejszej będziemy używali zamiennie określeń: „antropologia filozoficzna” i „filozofia człowieka”.

1. Uwarunkowania historyczne

Śledząc bieg dziejów myśli filozoficznej, z łatwością zauważamy, że wszelkie systemy filozoficzne wyrastały z zastanej już tradycji filozoficznej. Każda nowa, oryginalna myśl filozoficzna rodziła się zawsze z analizy myśli poprzedników. Stąd też poprawne odczytanie myśli jakiegoś autora powinno dokonywać się zawsze na tle kontekstu historycznego i systemowego. Można wtedy lepiej dojrzeć i zrozumieć właściwe poglądy badanego autora[4].

Wśród komentatorów „Marcelowej filozofii"[5] panuje dziś na ogół zgodne przekonanie co do historycznej genezy tej filozofii. W literaturze filozoficznej wskazuje się na to, że marcelowska myśl zrodziła się jako reakcja na systemy idealistyczne XIX wieku[6]. Przekonanie to znajduje potwierdzenie w pismach filozoficznych samego Marcela[7]. W *Entretiens* - dziełku zawierającym relację ze spotkań Marcela z P. Ricoeurem, autor *Dziennika metafizycznego* wskazuje, że jego formacja intelektualna dokonywała się w klimacie paryskiej Sorbony, gdzie z początku XX w. panowała wyraźnie myśl idealistyczna i scjentystyczna[8].

Autor zetknął się najpierw z myślą Hegla, Schellinga i Fichtego[9], następnie studiował dogłębnie neoheglistów angielskich, w szczególności Bradley'a[10].

---

[4] O konieczności historycznego podejścia do różnego rodzaju problemów filozoficznych wspomina M. A. Krąpiec w *Metafizyce,* dz. cyt, s. 51-52.

[5] Prezentując Marcelową myśl filozoficzną, będziemy czasem używać cudzysłowu, jako że Marcel sądził, że jego myśl nie da się zamknąć w żadnym systemie.

[6] Por. np. R. T r o i s f o n t a i n e s, *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel,* Louvain, Paris, Nauwelaerts 1953,1.1, s. 40-41; P. P r i n i, *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable,* Paris 1953, s. 2In.; J. P. B a g o t, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel,* Paris 1958, s. 25-31; M. de C o r t e, *La philosophie de Gabriel Marcel,* Paris, Téqui 1938, s. 2-6; J. P a r a i n-V i a l, *Gabriel Marcel, un veilleur et un éveillleur,* Lousanne 1989, s. 10-12; J. Wa h l, *Les philosophes del'existence,* Paris 1959, s. 38n.; I. M. B o c h e ń s k i, *La philosophie contemporaine en Europe,* Paris 1951, s. 155; T. T e r l e c k i,*Egzystencjalizm chrześcijański,* Londyn 1958, s. 17;M.Milbrandt, *Filozofia egzystencjalna Gabriela Marcela,* „Przegląd Filozoficzny" XLIII (1947), z. 1-4, s. 142-147.

[7] Por. np. *J. M*, s. 145,202; *E. A.,* s. 9,27-28,120-122; *H. V.,* s. 192; *R. I,* s. 11; *M. E.,* II, s. 12-13; *R. A.,* s. 295-296.

[8] *E.*,s. 14-21.

[9] Lektura pism Hegla i Schellinga wiązała się z problematyką rozprawy doktorskiej autora, którą napisał mając 18 lat. Tytuł tej rozprawy jest następujący: „Les idées métaphysiques de Coleridge dans leurs rapports avec la philosophie de Schelling".

[10] *E.*,s. 16.

Spotkanie się z myślą heglowską i neoheglowską wywołało w nim zdecydowany sprzeciw. Marcel nie mógł pogodzić się z abstrakcyjną filozofią idei, która „zamykając świat w abstrakcyjnych formułach", zupełnie lekceważyła istnienie konkretnego bytu - zwłaszcza konkretnej ludzkiej egzystencji. Stąd też jego myśl od samego początku skierowała się przeciwko idealizmowi i racjonalizmowi (zarówno heglowskiemu, jak również kantowskiemu i kartezjańskiemu). Potwierdzenie tego znajdujemy w pierwszej części *Journal metaphysique,* gdzie dostrzegamy permanentny proces wyzwalania się od myśli idealistycznej[11].

Marcel wchodził również w polemikę z rodzimą- francuską myślą idealistyczną, którą na przełomie XIX i XX w. reprezentowali: Ch. Renouvier, O. Hamelin, J. Lagneau oraz L. Brunschvicg[12].

Szczególne ostrze krytyki skierował pod adresem L. Brunschvicga. W *Du refus à l'invocation* autor wyznaje, jaką ostrą reakcję wywołała w nim postawiona przez Brunschvicga alternatywa: wierzyć albo sprawdzać[13]. Zdaniem Marcela alternatywa ta jest nie do przyjęcia, .gdyż wyklucza ona z góry poznawcze ujęcie takiego typu rzeczywistości, który nie jest ani przedmiotem wiary, ani też nie może być zweryfikowany metodami naukowymi[14]. Taką rzeczywistością wymykającą się spod metody poznawczej zadeklarowanej przez L. Brunschvicga jest, zdaniem Marcela, cała rzeczywistość życia wewnętrznego człowieka, którą to rzeczywistość - jak to dalej zobaczymy - Marcel uczynił głównym przedmiotem swojej filozoficznej refleksji.

Oprócz opozycji przeciwko doktrynom idealistycznym, Marcel wystąpił z ostrą krytyką idei pozytywistycznych i scjentystycznych, które pod koniec XIX i na początku XX w. przejawiały wielką żywotność w filozofii europejskiej. Zdecydowanie podważył uzurpacje pozytywizmu i scjentyzmu do jedynie prawdziwego i adekwatnego (wyczerpującego) poznania świata.

---

[11] J. P. B a g o t, *Connaissance...* dz. cyt., s. 32n.

[12] Por. I. M. B o c h e ń s k i, *Laphilosophie contemporaine...* dz. cyt., s. 78. Por. Także D. H u i s m a n, *L 'existentialisme en France,* w: *Tableau de la philosophie contemporaine,* t. 3 (De 1950 à nos jours), Paris 1967, s. 393-414.

[13] Marcel, będąc od początku uwrażliwionym na dane doświadczenia, bardzo szybko dostrzegł taką rzeczywistość w duchowych przeżyciach człowieka, których nie można „do końca" zweryfikować. Wchodzą tu w grę takie przeżycia jak: przeżycie wiary, nadziei czy miłości. Por. w związku z tym uwagi M. Winowskiej w art. *Gabriel Marcel, czyli na tropach chrześcijańskiego egzystencjalizmu,* „Roczniki Filozoficzne" I (1948), z.l, s. 178.

[14] Por. P. P r i n i, *Gabriel Marcel...* dz. cyt., s. 11-12.

Wystąpił przeciwko dziewiętnastowiecznemu kultowi nauk szczegółowych. Sądził, że nauki szczegółowe, badające świat parcjalnie - fragmentarycznie, nie docierają do głębi rzeczywistości, nie ogarniaj ą pełni bytu, zwłaszcza nie dysponuj ą odpowiednim „narzędziem" do pełniejszego ujęcia bytu ludzkiego[15]. Stąd też nauki te nie mogą zastąpić filozofii.

Wytykając kierunkom scjentystycznym antypersonalizm, utylitaryzm, fragmentaryczność, Marcel dowartościował w swojej myśli doświadczenie moralne i religijne, z którymi kierunki pozytywistyczne i scjenty styczne prawie że się nie liczyły[16].

Możemy zatem powiedzieć, że myśl antropologiczna Marcela rodziła się zasadniczo w podwójnej opozycji. Z jednej strony Marcel wystąpił przeciwko abstrakcyjnym - oderwanym od rzeczywistości systemom filozofii idealistycznej, proponując w zamian filozofię skupioną na konkretnym człowieku, przeżywającym hic et nunc dramat swojej egzystencji. Z drugiej zaś strony wystąpił przeciw spłycaniu problematyki antropologicznej w naukach szczegółowych (w scjentyzmie), kwestionując zarazem uzurpacje tych nauk do adekwatnego poznania bytu ludzkiego (resp. świata)[17].

W realizowaniu swojego programu filozoficznego Marcel nawiązał do myślicieli, którzy w przeszłości, czy też współcześnie, głosili bliskie mu idee[18]. Wydaje się, że kluczową rolę odegrał tu H. Bergson[19].

Autor w wielu miejscach swoich filozoficznych rozważań wskazuje na wielki wpływ Bergsona na kształtowanie się jego antropologicznej myśli[20]. Słuchając przez dwa lata jego wykładów w College de France, Marcel już we wczesnej młodości zaczął się interesować pod jego wpływem problematyką antropologiczną. Nie kto inny, jak Bergson skierował jego myśl na „głębię rzeczywistości ludzkiej"[21]. Z wypowiedzi Marcela na temat jego

[15] Por. T. T e r l e c k i, *Egzystencjalizm...* dz. cyt, s. 17. ,

[16] Por. P. P r i n i, *Gabriel Marcel..* dz. cyt., s. 12.

[17] Por. jeszcze na ten temat uwagi R. Troisfontainesa, *De l'existence...* dz. cyt., I, s. 187-191.

[18] Sytuację filozofii francuskiej, w której pojawiła się myśl Marcela, przedstawia E. B r e h i e r, *Transformation de laphilosophiefrancaise,* Paris 1950. Por. także w związku z tym: H. M o u g i n, *Sainte familie existentielle,* Paris 1947, s. 29-109.

[19] Por. J. P a r a i n-V i a l, *Gabriel Marcel...* dz. cyt., s. 11 n.

[20] Por. chociażby: *E. A*, s. 102, 117, 119, 136, 161; *R. I.*, s. 21; *E*, s. 15.

[21] Por. E., s. 15: „(...) on avait bien le sentiment que Bergson etait en train de decouvrir quel-que chose, qu'il était en train de nous réveler certains aspects plus secrets, plus profonds de la réalite qui est la nôtre."

filozoficznych koneksji z Bergsonem wynika, że autor zasadniczo przeciwstawiał się bergsonizmowi jako systemowi. Aprobował natomiast i częściowo przejmował od Bergsona jego „klimat" myślenia[22].

Innym myślicielem wywierającym duży wpływ na Marcela był Claudel. W szczególności wpływ ten, jak *zaznacza* sam autor, uwyraźnił się w dziedzinie rozumienia bytu[23].

W myśli Marcela ujawniają się również wpływy takich myślicieli jak: Blondela, Peguy'ego, Mouniera, La Senne'a, Lavelle'a, Wahla[24]. Wszyscy ci myśliciele mieli w jakimś stopniu związek ze zjawiskiem, które E. Bréhier nazywa „inwazją transcendentu w filozofii francuskiej"[25].

Szczególną pozycję zajmuje tu M. Blondel. W oczach Garaudy'ego uchodzi on za prekursora metody immanencji, do której potem nawiązywał Marcel[26]. Blondel - zdaniem M. Nédoncelle'a - jako pierwszy na gruncie współczesnej filozofii francuskiej wystąpił przeciwko abstrakcyjnym systemom filozoficznym, kierując uwagę filozofów na konkretnego człowieka, zwłaszcza na jego działanie[27]. Ponadto Blondel bardzo mocno proklamował tezę o „niewystarczalności" człowieka, walcząc równocześnie z poglądami głoszącymi wszechmoc i wystarczalność ludzkiego działania[28]. W tym względzie Blondel bardzo wydatnie wpłynął na Marcela. Do tezy o „niewystarczalności" człowieka na wiązywał Marcel bardzo często. Poddał ją pełniejszej weryfikacji, odwołując się do wewnętrznego doświadczenia człowieka. W powiązaniu z tą tezą snuł refleksje egzystencjalne nad komunią personalną, „ja" - „ty".

---

[22] Por. *R.I.*, s. 21n.

[23] *Por.E.*, s. 33,129-131. Autor zwraca tam uwagę, że wpływ Claudela na niego zaznaczył się najbardziej w latach 1912-1914 i dotyczył pojmowania „odczuwania" („la sensa-tion"). Ze szczególnym uznaniem odnosi się autor do dzieła Claudela pt.: „La Ville".

[24] Por. R. G a r a u d y, *Perspektywy człowieka,* Warszawa 1968, s. 64-67 oraz 136-151.

[25] Por. E. B r e h i e r, *Transformation...* dz. cyt., s. 126. Por. także R. M e h l, *Situation de la philosophie religieuse en France,* w: *L 'activite philosophique contemporaine,* t. 2, Paris 1950, s. 281 oraz H. D u m e r y, *La philosophie catholique en France,* w: *L 'activité philophique contemporaine,* t. 2, Paris 1950, s. 241.

[26] Por. R. G a r a u d y, *Perspektywy...* dz. cyt., s. 146-150.

[27] Por. M. Nedoncelle, *Cinquante ans de pensée catholique française,* Fayard 1955, s. 85-86.

[28] Por. M. B l o n d e l, *L'action,* T. I, Paris 1950, s. 77.

Referując zagadnienie historycznych uwarunkowań filozoficznej myśli Gabriela Marcela, sądzimy że należy wspomnieć również o historycznie dalszych poprzednikach marcelowskiego stylu filozofowania.

Uważamy, że prezentację tych poprzedników należałoby rozpocząć od Sokratesa. On to bowiem był pierwszym myślicielem, który skoncentrował swoją myśl wokół zagadnień antropologicznych, postulując metodę „wchodzenia w siebie" („poznaj samego siebie"). Do tej metody wyraźnie Marcel - jak to jeszcze zobaczymy - nawiązywał.

Drugim myślicielem „egzystencjalistycznym", według niektórych autorów, był św. Augustyn[29]. Wydaje się nam, że „pasowanie" św. Augustyna na egzystencjalistę jest niewłaściwe, bowiem problematyka antropologiczna św. Augustyna -jak to już widzieliśmy - wyrażona jest zasadniczo językiem filozofii greckiej (platońskiej), tak mało mającym wspólnego z językiem egzystencjalizmu. Można by jedynie zaliczyć św. Augustyna do myślicieli egzystencjalistycznych ze względu na stosowaną przez niego intrawertyczną metodę zdobywania prawdy o człowieku („wejdź w siebie, w twoim wnętrzu mieszka prawda"). Można przyznać rację A. Podsiadowi, głoszącemu za G. Thibonem tezę, że św. Augustyn jako „metafizyk wewnętrznego doświadczenia" patronuje wszystkim filozofiom otwartym na poszukiwanie prawdy o człowieku metodą refleksji nad wewnętrznymi przeżyciami człowieka[30]. Biorąc to pod uwagę, można by w św. Augustynie dopatrzyć się poprzednika filozofii G. Marcela.

W rodowodzie filozofii marcelowskiej wymienia się po św. Augustynie B. Pascala[31]. Racją tego jest to, że Marcel, podobnie jak Pascal, przeciwstawiał się myśleniu abstrakcyjnemu, a preferował myślenie konkretne, złączone z porządkiem miłości - z racjami serca („espirit de finesse" et „coeur")[32].

---

[29] Taką opinię głoszą m.in. A. S o l i g n a *c, L'existentiahsme de saint Augustin,* „Nouvelle Revue Theologique" (1948), s. 76; F. S a w i c k i, *Chrześcijańska filozofia egzystencjalna,* „Przegląd Filozoficzny", t. 225 (1948), nr 5, s. 341-342 oraz E. C a y r e, *La philosophie de saint Augustin et existentialisme,* w: *L'existentialisme,* Paris 1947, s. 9-33.

[30] Por. A. P o d s i a d, *Wstęp do „Homo viator"...* dz. cyt, s. IX, oraz G. T h i b o n, *La métaphysique de la communion...* art. cyt., s. 163-164.

[31] Por. F. S a w i c k i, *Chrześcijańska filozofia...* art. cyt., s. 342. Nie wszyscy jednak autorzy godzą się na zaliczenie Pascala w poczet poprzedników współczesnego egzystencjalizmu. Np. J. Benda, skrajny racjonalista i programowy przeciwnik egzystencjalizmu uważa Pascala za wybitnego fizyka, matematyka, myśliciela religijnego, ale nie za egzystencjalistę. Por. T. T e r l e c k i, *Egzystencjalizm...* dz. cyt., s. 7.

[32] Por. F. S a w i c k i, *Chrześcijańska filozofia...* art. cyt., s. 343.

Innym myślicielem francuskim, który w swojej filozofii podjął wątki egzystencjalne, był Maine de Biran. Wystąpił on z ostrą krytyką idealizmu kartezjańskiego i kantowskiego oraz całej „filozofii oświecenia". Zdaniem F. Cayrego, Maine de Biran przygotował grunt pod filozofię egzystencjalistyczną, w tym sensie, że całą rzeczywistość życia wewnętrznego człowieka, zwłaszcza aktów chcenia, zaczął badać nie metodą „od zewnątrz" - tak jak się bada rzeczy, przedmioty istniejące poza człowiekiem - ale metodą „od wewnątrz"[33]. Podobnie i istnienie, zdaniem Maine de Birana, nie może być ujęte „od zewnątrz", nie może być pomyślane jako rzecz, ale tylko mamy do niego dostęp „od wewnątrz". Jak zobaczymy - element ten występuje wyraźnie w myśli G. Marcela. Sprawa ewentualnego wpływu Maine de Birana na Marcela w tym względzie nie jest historycznie wyjaśniona, tym bardziej że Marcel nie ujawnia nigdzie tej zależności.

W poczęcie poprzedników współczesnego egzystencjalizmu - a zwłaszcza filozofii marcelowskiej - większych kontrowersji nie budzi postać myśliciela duńskiego S. Kierkegaarda[34]. Należy jednak wystrzegać się przeceniania wpływu Kierkegaarda na kształtowanie się myśli G. Marcela. Wbrew temu, co twierdzi F. Sawicki[35], Marcel zasadniczo wypracował swoje idee bez znajomości Kierkegaarda[36]. Dopiero gdy marcelowska myśl nabierała rozgłosu, uświadomiono sobie, że pewne jej wątki wystąpiły już w doktrynie filozoficzno-religij-nej myśliciela duńskiego. L Bocheński zwraca uwagę, że rozwój marcelowskiej filozofii, jaki dostrzegamy w *Journal métaphysique* (1914-1923) i w *Être et avoir* (1928-1933) odpowiada rozwojowi myśli Kierkegaarda[37].

---

[33] Por. F. C a y r e, *Laphilosophie de saint Augustin...* art. cyt, s. 14-15.

[34] Na temat idei występujących w filozofii Kierkegaarda zob. pracę: Forsten B o h l i *n, Kierkegaard und das religiöse Denken der Gegenwart,* Leipzig 1928;E.Geismar, *Kierkegaard,* Gottingen 1927; H. D i e m, *Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard,* Miinchen 1929; E. Przywara, *Das Geheimnis Kierkegaards,* München 1929 oraz I. M. B o c h e ń s k i, *La philosophie contemporaine...* dz. cyt., s. 156.

[35] Zob. F. S a w i c k i, *Chrześcijańska filozofia...* art. cyt., s. 90-91.

[36] J. W a h l, *Lesphilosophes...* dz. cyt, s. 38.

[37] Por. I. M. B o c h e ń s k i, *La philosophie contemporaine...* dz. cyt, s. 156. Zwróćmy tu przy okazji uwagę na to, że Bocheński pomylił daty dotyczące notatek w *Journal métaphysique* i *Être et avoir. Journal métaphysique* obejmuje notatki od roku 1914 do roku 1923, a nie jak podaje autor od roku 1914 do roku 1917. Podobnie *Être et avoir* obejmuje zapiski z lat 1928-1933, a nie jak podaje autor z lat 1918-1923. Podobny błąd w datowaniu popełnił M. Milbrandt w art.: *Filozofia egzystencjalna...* dz. cyt., s. 138 oraz J. T i s c h n e r w art.: *Gabriel Marcel,* „Znak" XXVI (1974), nr 241-242, s. 969, przypis 1.

Kierkegaard jako pierwszy z myślicieli europejskich XIX w. zaprotestował zdecydowanie przeciwko abstrakcyjnej filozofii „absolutnej idei" Hegla. Wytykał niemieckiemu idealiście „ślepotę" wobec pełnej aktualności życia, wobec konkretnego istnienia przeżywanego i doświadczanego całym sobą. Kategorycznie przeciwstawił się utożsamieniu bytu i myśli w duchowej „idei"-„esencji", samourzeczywistniającej się z niezachwianą koniecznością logiczną[38]. W miejsce filozofii abstrakcyjnej idei zaproponował filozofię skupiającą się na konkretnym żyjącym człowieku, na jego dramatycznym, pełnym trosk i niepokojów losie[39].

Podobne idee odnajdujemy w myśli filozoficznej G. Marcela. Jednakże marcelowska myśl tylko do pewnego stopnia czerpała natchnienie z myśli wielkiego Duńczyka. Ostatecznie przybrała ona – jak to jeszcze zobaczymy – oryginalny kształt.

W prezentacji historycznych powiązań filozoficznej myśli Marcela musimy przy końcu podjąć problem relacji „marcelowskiej filozofii" do innych doktryn współczesnego egzystencjalizmu, zwłaszcza do egzystencjalizmu Sartre'a, Heideggera i Jaspersa. Nie będzie tu chodziło o szczegółowe zestawienia, gdyż zestawienie takie wymagałoby przynajmniej kilku prac. Chcemy tu jedynie uwydatnić tezę o chronologicznym pierwszeństwie marcelowskiej filozofii egzystencjalnej w stosunku do pozostałych doktryn egzystencjalistycznych XX wieku[40].

Priorytet historyczny Marcela we współczesnym egzystencjalizmie nie jest trudny do wykazania. Marcel zasadnicze linie swojej filozofii wypracował w latach 1914-1923, gdyż z tychże lat pochodzą notatki składające się na główne jego dzieło *Journal métaphysique.* Dzieło to ukazało się drukiem w 1927 r.[41]. Do dzieła tego dołączona jest rozprawa zawierająca poglądy autora na istnienie: *Existence et objectivité.* Była ona ogłoszona drukiem już w r. 1925 w *Revue de Métaphysigue et de Morale* i może być

[38] Por. T. T e r l e c k i, *Egzystencjalizm...* dz. cyt., s. 7.

[39] Tamże, s. 8-9.

[40] Na fakt wypracowania przez Marcela doktryny egzystencjalistycznej w niezależności od egzystencjalizmu niemieckiego, głównie od egzystencjalizmu Heideggera, zwraca uwagę J. W a h l w książce pt.: *Petite histoire de „L'existentialisme"*, Paris 1947, s. 53.

[41] Zwróćmy uwagę na to, że początkowo Marcel traktował swoje notatki filozoficzne jako materiał do dzieła, które zamierzał napisać w przyszłości. Jednakże z biegiem lat doszedł do wniosku, że napisanie dzieła systematycznego nie jest dla niego możliwe. Stąd też zapiski ogłoszone drukiem przybrały nazwę *Journal métaphysique.* Por. w związku z tym: R. L, s. 83.

potraktowana za inicjację egzystencjalizmu XX wieku. Dodajmy tu, że główne dzieło M. Heideggera: *Sein Und Zeit* ukazało się w r. 1927. *Philosophie* Jaspersa zaś ujrzała światło dzienne w r. 1932, a drugie jego liczące się dzieło – *Vernunft undExistenz* - w r. 1935. Sartre opublikował swoje główne dzieło: *L 'etre et le neant* stosunkowo późno, bo dopiero w r. 1943, a dwa pierwsze znaczące, egzystencjalistyczne utwory literackie: *La nausée* w r. 1938 i *Le mur* w r. 1939.

Zatem pierwszeństwo Marcela we współczesnej myśli egzystencjalistycz-nej nie może budzić żadnych wątpliwości.

Jest prawdą jednakże, że egzystencjalistyczna myśl Marcela początkowo nie wzbudziła większego zainteresowania. Dopiero została odkryta i do-wartościowana, gdy nastąpiła eksplozja egzystencjalizmu Heideggera, Sar-tre'a i Jaspersa[42].

W późniejszym okresie swojej działalności pisarskiej, w okresie wzrostu popularności egzystencjalizmu niemieckiego i egzystencjalizmu sartrowskiego, Marcel wchodził dosyć często w polemikę z myślą egzystencjalistyczna innych egzystencjalistów, zwłaszcza z Sartrem[43]. Polemizował również z Ja-spersem i Heideggerem[44]. W dyskusji z nimi doprecyzowywał i rozwijał egzystencjalne wątki zarysowane kiedyś w młodości w *Journal métaphysique* oraz ustosunkowywał się do problematyki przez nich poruszanej.

Kończąc prezentację historycznego usytuowania antropologii Marcela, uwydatnijmy jeszcze to, że na kształtowanie się jego „filozofii" wielki wpływ wywarły bolesne przeżycia podczas I wojny światowej. Marcel był bardzo świadomy tego wpływu i zwraca na to uwagę przede wszystkim w *Du refus à l'invocation* oraz *Regard en arrière*[45].

Tak więc prezentację historycznych uwarunkowań „Marcelowej filozofii" możemy zakończyć stwierdzeniem, że rodziła się ona na kanwie przeżyć subiektywnych autora w nawiązaniu do myślicieli „egzystencjalistycz-nych" przeszłości, w opozycji do racjonalnego idealizmu i scjentyzmu.

---

[42] Por. J. W a h l, *Petite histoire...* dz. cyt., s. 25 i 52-53 oraz F. S a w i c k i, *Chrześcijańska filozofia...* art. cyt., s. 148.

[43] Por. np. *H. V.,* rozdz. zatytułowany: *L'être et néant* (s. 233-256) oraz *H. C. H.*, s. 187n.

[44] Por. *R. I*, s. 277-319 (Marcel przeprowadza tam dyskusję z Jaspersem na temat sytuacji podstawowej i sytuacji granicznych).

[45] Por. *R. I.*, s. 27; *H. V.,* s. 205 oraz *R. A., s. 3*12. Por. w związku z tym J. P a r a i n-V i a l, *Gabriel Marcel...* dz. cyt., s. 9-10.

2. Koncepcja poznania filozoficznego

W niniejszym fragmencie rozważań zwrócimy uwagę na zasadnicze rysy marcelowskiego ujęcia filozofii. W oparciu o teksty autora spróbujemy najpierw przedstawić zagadnienie genezy, przedmiotu oraz celu filozoficznego poznania. Następnie poddamy analizie samą metodę, jaką autor stosował w uzyskiwaniu filozoficznych informacji o człowieku i o jego sytuacji w świecie.

a. Geneza, przedmiot i cel filozoficznych poszukiwań

Gabriel Marcel wspominając przy różnych okazjach o genezie myśli filozoficznej, zwłaszcza swojej własnej, orzeka że poznanie filozoficzne rodzi się z wewnętrznego niepokoju. Niepokój ten zakorzeniony jest w tajemniczej głębi bytu ludzkiego i różni się diametralnie od ciekawości[46].

Być ciekawym – podobnie jak stawać przed problemem – to zajmować postawę człowieka niezaangażowanego w stosunku do przedmiotu swego zainteresowania. Ciekawość nasza odnosi się z natury rzeczy do dziedziny problemu, do czegoś wyabstrahowanego i wyłączonego ze sfery naszego własnego istnienia. Jeśli jakiś przedmiot wzbudza moją ciekawość, wówczas usiłuję poznać ten przedmiot, ale poznać bez związku ze mną samym, czyli określić go pojęciowo i w abstrakcji, nie wdając się wcale w sprawę jego powiązania z moim istnieniem. W tym znaczeniu – jak zauważa autor – wszelka ciekawość skierowana jest ku peryferiom.

Być natomiast niespokojnym – to poszukiwać swej wewnętrznej równowagi. Niepokój rodzi się w nas za sprawą tajemnicy. Odczuwamy go – jak określa autor – gdy „wgryzamy się" w rzeczywistość, gdy znajdujemy się w sferze istnienia, od którego – jak to już widzieliśmy – nieodłączne są tajemnice.

Niepokój ów będzie stawał się tym bardziej metafizyczny, im bardziej dotyczyć będzie tego, czego nie można oddzielić od mego „ja".

Tak doświadczany i przeżywany niepokój stanowi, zdaniem Marcela, tajemny bodziec wszelkiego poszukiwania metafizycznego. Powodowany nim

[46] Na temat niepokoju i ciekawości por. *H. V.,* s. 183. Myśli tam zawarte są tu w skrócie referowane. Zob. też w związku z tym G. T h i b o n, *Une métaphysique...* art. cyt., s. 159 oraz L e T h a n h F r i, *L 'idée de la participation chez Gabriel Marcel,* (b.m.w.), 1959, s. 13-14.

człowiek zaczyna szukać sensu swego istnienia, uświadamia sobie swą kondycję ludzką i stara się uzyskać wizję konkretnego świata i swego w nim położenia[47].

W takiej perspektywie jasnym staje się fakt, że myśl filozoficzna, zrodzona z wewnętrznego niepokoju, koncentruje się prawie i wyłącznie wokół człowieka, a ściślej - wokół dramatu jego istnienia. Naczelnym przedmiotem zainteresowań myśliciela filozofującego jest więc jego własne istnienie, dostępne w wewnętrznym przeżywaniu. Rzeczywistość pozaludzka wchodzi w zakres zainteresowań filozofa o tyle, o ile przyczynia się do lepszego rozświetlenia tajemnicy człowieka.

W *Être et avoir oraz* w *Du refus a l'invocation* autor nadmienia, że zrozumienie świata jest uwarunkowane uprzednim zrozumieniem człowieka[48]. Im lepiej rozumiemy człowieka, tym lepiej możemy zrozumieć otaczającą nas rzeczywistość.

Myśl filozoficzna, rodząca się z wewnętrznego niepokoju, winna ogarniać tajemnicę człowieka i w konsekwencji winna człowiekowi służyć[49]. Marcel bardzo często w swoich wypowiedziach wskazywał na to, że filozofia ma pomagać człowiekowi odnajdywać sens życia, ma wskazywać na właściwą j ego pozycję w świecie, na jego powołanie i na jego ostateczne przeznaczenie. Niektórzy sądzą, że tak programowana i realizowana filozofia przestaje być wiedzą, a staje się do pewnego stopnia mądrością, czy też postawą życiową[50].

Filozof godny tej nazwy, zdaniem autora, jest człowiekiem ustawicznie „budzącym się" do rzeczywistości, odkrywającym w niej ciągle jakieś nowe wymiary[51]. Filozof jest człowiekiem zaangażowanym w swoje istnienie; nie jest widzem, ale aktorem olbrzymiego dramatu; nie na zewnątrz problemów, które stawia, lecz w samym ich sercu[52].

---

[47] Por. *H.V*, s. 183.

[48] Por. *E. A., s.* 13: „Obscurité du monde extérieur est fonction de mon obscurité pour moi-même: aucune obscurité intrensèque du monde". Przypomina to nam wyraźnie filozoficzną postawę św. Augustyna. Por. także *R. I,* s. 91.

[49] Por. I. D e c, *Wezwanie do poszukiwania i uczestnictwa,* „W drodze" 2 (1974), nr 2, s. 28. Por. także P. P r i n i, *Gabriel Marcel...* dz. cyt, s. 127.

[50] Por. M. M i l b r a n d t, *Filozofia egzystencjalna...* art. cyt., s. 147. Por. także P. P r i n i, *Gabriel Marcel...* dz. cyt., s. 127 oraz M. de C o r t e, *La philosophie...* dz. cyt., s. 45.

[51] Por. *R. I*., s. 19-20 oraz *M. E.,* I, s. 182-183.

[52] Por. M. W i n o w s k a, *Gabriel Marcel...* art. cyt., s. 168.

Myśliciel filozofujący posiada wielki szacunek dla myśli filozoficznej zrodzonej w przeszłości. Jednakże powinien pamiętać o tym, że myśl ludzka, zrodzona kiedyś, może dzisiaj, w zmienionych warunkach historycznych, nabrać większej żywotności, większej świeżości; może być głębiej zrozumiana, aniżeli w czasach, kiedy się rodziła[53]. Zdaniem Marcela każdy filozof powinien znać historię filozofii, ale przykładowo tak, jak kompozytor powinien znać zasady harmonii. Jednakże tak filozof, jak i kompozytor nie mogą by ć niewolnikami: pierwszy – historii filozofii, drugi – schematycznym zasadom harmonii. Jeśli pozostają niewolnikami, przestają być twórcami[54]. Filozof – oznajmia autor – który skapitulował przed historią filozofii, przestaje być filozofem[55].

Autor sądzi, że ten, kto nie przeżył jakiegoś problemu filozoficznego, kto nie pogrążył się w nim, nie może w żaden sposób zrozumieć, co znaczy ten problem dla tych, którzy go przeżyli przed nim[56].

Prawdziwy więc filozof jest podobny do artysty, który – jak to określił Paul Valéry – „działa tak, jak niezmiernie wysoka temperatura, która ma moc rozkładania atomów i grupowania ich w porządku absolutnie odmiennym, odpowiadającym innemu typowi[57].

Myśliciel - filozof, uprawiający swoją filozofię „hic et nunc", „na własny rachunek", jest ciągle – jak się wyraża autor – „trapiony" przez rzeczywistość; jest on niejako łupem rzeczywistości. Filozofów nigdy całkowicie nie przyzwyczai się do faktu istnienia; jest pełen zdumienia i zdziwienia dla tego, co doświadcza, co spotyka[58]. Tym samym upodabnia się on w pewnym sensie do dziecka, które pełne zdziwienia i zdumienia stawia czasem najbardziej metafizyczne pytania[59].

Autor nie szczędzi uwag krytycznych pod adresem tych myślicieli – filozofów, którzy w drodze abstrakcji tworzyli wielkie systemy oderwane od

[53] Por. *M E*, II, s. 16-17.
[54] Por. *R. I*., s. 87.
[55] Por. *R. I*, s. 87.
[56] Por. *R. I*.,s. 87.
[57] Tamże.
[58] Tamże, s. 88: „Celui qui philosophe concr tement est pourrait-on dire, on proie au réel, il ne s'habituera jamais compl tement au fait d'exister; l'existence n'est pas separable d'un certain etonnement".
[59] Tamże.

rzeczywistości[60]. Odmawia wartości filozoficznej każdemu dziełu, w którym nie można rozpoznać tego, co nazywa „nerwem rzeczywistości" – dziełu, które „nie wgryzło się" w rzeczywistość. Zadaniem bowiem prawdziwej filozofii jest „ukąszenie rzeczywistości" („le morsure de reel")[61].

Ostatecznie, w pracy myślowej filozofa istnieje nieustannie odnawiane – twórcze napięcie pomiędzy jego „ja" i głębią bytu, w którym i przez który on jest; w którym i przez który wszyscy jesteśmy[62].

Filozofia tak zaprogramowana pozostaje w ciągłym kontakcie z doświadczeniem – z całą gamą doznań życiowych człowieka.

Myśliciel-filozof, mając „na warsztacie" swojej refleksji tajemnicę swojej egzystencji, ma świadomość swojej niewyczerpalności i nieupraszczalności rzeczywistości, którą przeżywając – bada. Rzeczywistość tę może odkrywać nie etapami, przechodząc od ogniwa do ogniwa, jak to ma miejsce w naukach szczegółowych, ale za pośrednictwem tego, co – jak się wyraża autor – w nas najbardziej nietknięte i najbardziej czyste. Jednakże to, co w nas jest czyste i nietknięte, jest niekiedy pokryte warstwami mułu i żużlu. Stąd też każda praca filozoficzna wymaga oczyszczania przez asce-zę, wymaga zaangażowania i czujności[63].

Filozof wnikający w tajemnicę człowieka jest świadomy swojej ograniczoności wobec niedościgłych tajemnic istnienia. Jego zadaniem jest nie tyle wyjaśniać rzeczywistość daną mu w doświadczeniu, ile dawać autentyczne świadectwo tej rzeczywistości – świadectwo z pewnością niezupełne, ale autentyczne[64].

Zatem, filozofia dla Marcela jest nie tyle wyjaśnianiem uniesprzeczniającym rzeczywistości danej nam w doświadczeniu – jak to widzieliśmy u św. Tomasza – ile jest poszukiwaniem, zgłębianiem owej rzeczywistości

[60] W *Du refus à l'invocation* (s. 22) autor wspomina lata swojej formacji filozoficznej. Mówi o wielkim sprzeciwie, jaki rodził się w nim przeciw systemom filozoficznym. Narastał bowiem w nim konflikt między doktryną systemów a jego własnym doświadczeniem. Szybko doszedł do wniosku, że nie da się zintegrować tych dwóch rzeczy. Dlatego odwróciwszy się od abstrakcyjnej doktryny systemów, zaczął filozofować „na własny rachunek" w oparciu o doświadczenie egzystencjalne.

[61] Por. T. T e r l e c k i, *Egzystencjalizm*... dz. cyt, s. 17.

[62] Por. R. /., s. 89. Por. także w związku z tym: M. W i n o w s k a, *Gabriel Marcel*... art. cyt.,s. 170-171.

[63] Por. *R. I*, s. 91.

[64] Por. G. T h i b o n, *Une métaphysique*... art. cyt., s. 146.

„stającej się" na „naszych oczach". W *Du refus à l'invocation* autor nazywa ten proces filozoficznego poznania przemianą doświadczenia w myśl[65]. Sądzimy, że należy to rozumieć w ten sposób, iż zadanie filozofii, według autora, sprowadza się do intelektualnego ujęcia i wyrażenia w pojęciach i sądach (w myśli) rzeczywistości ludzkiej, danej w wewnętrznym doświadczeniu.

Wyznaczenie takiego zadania filozofii sprawiło, że Marcel nie skonstruował swojego systemu filozoficznego. Zawsze sądził, że wiedzy o człowieku, o świecie, wiedzy o tym wszystkim, co istnieje, nie można zawrzeć w jakimś zamkniętym schemacie zazębiających się formułek. Nie jest możliwe „poszufladkowanie wszechświata" w jakiś zespół logicznie powiązanych ze sobą twierdzeń[66].

Był bardzo zażenowany – jak wyznaje w *Du refus à l'invocation* - gdy czasem pytano go o „jego filozofię"[67]. Uważał bowiem, że takiego czegoś jak „jego filozofia" nie ma i być nie może[68]. Poznania filozoficznego nie można „sumować" w system filozoficzny, gdyż zaczyna się ono zawsze jak gdyby od zera i jest ono ciągłym poszukiwaniem[69]. Rzeczywistość konkretna jest dla umysłu ludzkiego tak bogata i poniekąd zawsze nowa, że nie można jej raz na zawsze ująć w schemat, w system[70].

Ponieważ marcelowska myśl nie jest zwartym systemem, nie jest układem logicznie wynikających ze siebie tez – stąd też nie można jej streścić, nie można jej poszufladkować, adekwatnie uporządkować[71]. Każda próba takiego uporządkowania – jak sądzi M. Winowska – jest w jakimś stopniu

[65] *Por. R. I.*,s. 39.

[66] Por. *R. I.*, s. 84: „Il m'est apparu de plus en plus clairement qu'il y avait sans doute quel-que chose d'absurde dans une certaine prétention à dans un ensemble de formule plus òu moins rigoureusement enchainées". Por. też: *R. I.*, s. 23, 24.

[67] Por. *R. I.*, s. 84.

[68] Marcel sprzeciwiał się różnym nazwom, jakimi określano , jego filozofię". Uważał, że jego myśl w żadnym kierunku filozoficznym się nie mieści. Zresztą sam bardzo zwalczał wszelkie tzw.: „izmy" – kierunki filozoficzne ujęte w schematy i obwieszone etykietkami o końcówce: „izm". Por. np. *E., s.* 116. „Swoją filozofię" lubił nazywać filozofią konkretną. Por. np. *R. I,* s. 19, 81 n.

[69] Por. *R. I.*, s. 84 a także T. T e r l e c k i, *Egzystencjalizm...* dz. cyt., s. 36.

[70] Por. G. T h i b o n, *Une métaphysique...* art. cyt., s. 146.

[71] Por. A. P o d s i a d, *Wstęp do „Homo viator"...* art. cyt., s. VIII.

zdradą myśli autora, która jest „rozwichrzonym bogactwem"[72], dotyczącym spraw, których istotną cechą jest nieupraszczalność. Streszczać Marcela - dodaje autorka – To tak jak gdyby ktoś chciał streszczać dialog Platona. Niesłychane bogactwo myślowych wątków wymyka się logicznemu uporządkowaniu[73].

Uważny czytelnik marcelowskich pism z łatwością dostrzega, że myśl Marcela, uzyskiwana i rozwijana w wyżej przedstawiony sposób, jest ciągle otwarta i ciągle jakby „niedokończona"; nie posiada swojego „terminus ad quem"[74]. Stanowi ona -jak się wyraża T. Terlecki – jakby jakąś metę ciągle przesuwaną dalej i dalej[75].

Zakończmy rozważanie poświęcone rozumieniu filozofii deklarowanej i realizowanej przez Marcela deklaracją A. Podsiada: „że jest to filozofia człowieka w pełni rozbudzonego, zaczynającego zdawać sobie sprawę ze swojej kondycji ludzkiej"[76]. Filozofia ta, nazywana często przez jej twórcę „filozofią konkretną", jest ciągle „żywa", bo usiłuje odzwierciedlić pulsujące życie ludzkie.

Przeanalizujmy teraz metodę tak rozumianej filozofii.

b. Metoda filozofowania

Umieszczenie konkretnej ludzkiej egzystencji w centrum zainteresowań filozofii, jak również wyznaczenie filozofii specyficznego celu, pociągnęło za sobą u Marcela zastosowanie odpowiedniej metody filozofowania. Metoda ta – jak zobaczymy – różni się bardzo wyraźnie od metody stosowanej w filozofii klasycznej, a więc i od metody, którą posługiwał się św. Tomasz. Sądzimy, że jest ona konsekwencją nie tylko przedmiotu i celu filozofii obranego przez autora, ale całego jego „nastawienia" myślowego.

Dla uzyskania pewnej przejrzystości w przedstawieniu tego zagadnienia najpierw wskażemy na ogólne rysy metody Marcelowej, by następnie uka-

---

[72] Por. M. W i n o w s k a, *Gabriel Marcel...* art. cyt., s. 190. Por. także w związku z tym: G. T h i b o n, *Une métaphysique...* art. cyt., s. 144.

[73] Tamże, s. 171.

[74] Por. M. de C o r t e, *La philosophie...* dz. cyt., s. 43.

[75] Por. T. T e r l e c k i, *Egzystencjalizm...* dz. cyt., s. 17.

[76] A. P o d s i a d, *Wstęp do „Homo viator"...* art. cyt., s. VII.

zać bardziej szczegółowe zabiegi poznawcze, stosowane przez autora w uzyskiwaniu informacji o człowieku.

aa. Zasadniczy profil metody

Wspominaliśmy już wielokrotnie o tym, że Marcel całą swoją uwagę myślową skupił wokół konkretnego istnienia ludzkiego. Cały jego wysiłek myślowy zmierzał ku przybliżeniu tajemnicy ludzkiego bytowania. Można śmiało powiedzieć, że Jego filozofia" jest ustawicznym poszukiwaniem odpowiedzi na fundamentalne pytanie: „kim jestem?"

Odżegnując się od myśli uwikłanej w rozważania abstrakcyjne, myśliciel francuski uzyskuje informacje o człowieku w drodze refleksji nad jego przeżyciami. Dając autentyczne świadectwo temu, co człowiek przeżywa, wydobywa na światło dzienne coraz to nowe prawdy antropologiczne. Zwrot ku ludzkiemu wnętrzu, penetracja ludzkiej egzystencji prowadzi do wykrycia głębszego, bardziej prawdziwego „wymiaru" człowieka.

Intrawertyczną postawę Marcela doskonale ilustrują słowa G. Thibon, które Marcel przytacza w *Homo viator* dla zobrazowania metody własnych poszukiwań. Sądzimy, że maj ą one wielką wagę, dlatego przytaczamy je tu w tłumaczeniu polskim P. Lubicza: „Czujesz, że ci ciasno. Marzysz o ucieczce. Wystrzegaj się jednak miraży. Nie biegnij, by uciec, nie uciekaj od siebie; raczej drąż to ciasne miejsce, które zostało ci dane; znajdziesz tu Boga i wszystko. Bóg nie unosi się na twoim horyzoncie, ale śpi w twej głębi. Próżność biegnie, a miłość drąży. Jeśli uciekasz od siebie, twoje więzienie biec będzie z tobą i na wietrze towarzyszącym twojemu biegowi będzie się stawało coraz ciaśniejsze. Jeśli zagłębisz się w sobie, rozszerzy się ono w raj"[77].

Marcel, jak głosi tekst, wzywa do drążenia wnętrza ludzkiego. Tam właśnie można odkryć prawdę o człowieku. Trzeba tylko wnikliwie drążyć i autentycznie świadczyć[78]. Autor porównywał taką metodę filozofowania do karczowania pola[79]. Gdybym musiał – oznajmia w *Homo viator* – posłużyć się do określenia swych poszukiwań metaforą, uciekłbym się raczej do obrazu „karczowanego pola" niż do obrazu „drogi". Droga bowiem zakłada

[77] *H. V*, s. 45. W wydaniu polskim, skąd tekst zaczerpnięto – s. 31-32.
[78] Postawa ta doskonale przypomina nam metodyczną postawę św. Augustyna.
[79] Por. np. *H.V.*, s. 190 i nn oraz *R. I.*, s. 55.

punkt wyjścia, a przede wszystkim punkt dojścia, wobec czego wyobrażenie jej jako czegoś zamkniętego i ograniczonego obydwoma krańcami może przyczyniać się do mitologizowania rzeczywistego trudu człowieka i zastępowania go pseudoideą. Natomiast pole, które ciągle zarasta i które trzeba wciąż karczować i przeorywać na nowo, wymaga nieustannej czujności, stałego pogotowia[80].

Człowiek i prawda o nim są owym polem ciągle zarastającym chwastami. Niekiedy bardzo doniosłe prawdy o człowieku zostają w szarej codzienności zapomniane, przykryte kurzem[81]. Prawdziwa rzeczywistość ukrywa się często pod fałszywymi pozorami. Trzeba te pozory ciągle zrzucać[82]. Należy być zawsze czujnym, pogłębiać swoje patrzenie na siebie, wnosić maksimum wysiłku myślowego, by nie zatracić właściwego obrazu człowieka.

Niektórzy komentatorzy „marcelowskiej filozofii" usiłowali szukać jeszcze innych obrazów ilustrujących sposób filozofowania francuskiego myśliciela. Np. T. Terlecki porównuje poszukiwania Marcela do pracy odważnego, wytrwałego nurka, raz po raz zapuszczającego się w głębinę, aby jązgruntować. Innym razem porównuje marcelowski trud do kogoś, kto po omacku zapuszcza się w przepaści i podziemne pieczary, aby otworzyć drogę tym, którzy nakreślą potem szczegółowe mapy i wytyczą już bezpieczne szlaki[83].

M. Winowska zastanawiając się nad metodą „marcelowskiej filozofii", *zalicza* Marcela do „rodu karczowników". Obrazowo wyrażając się, oznajmia że „o wiele bardziej interesują go dziewicze knieje, niż przejrzyście logiczny park francuski"[84].

R. Garaudy oraz J. Parain-Vial, charakteryzując metodę Marcela, oznajmiają że jest ona do pewnego stopnia reminiscencją metody platońskiej, połączonej z obrazem jakiejś pogrzebanej, zatopionej Atlantydy, którą należy wydobyć na powierzchnię i badać[85].

Wszystkie te porównania - każde na swój sposób - obrazuj ą nam charakter poszukiwań filozoficznych francuskiego myśliciela. Marcel stara się

---

[80] *Por. H. V.,s.* 190.

[81] Por. *R. I.*, s. 91.

[82] Por. *M. E.*, I, s. 182-183.

[83] Por. T. T e r l e c k i, *Egzystencjalizm...* dz. cyt, s. 18.

[84] Por. M. W i n o w s k a, *Gabriel Marcel..* art. cyt., s. 190.

[85] Por. R. G a r a u d y, *Perspektywy...* dz. cyt., s. 151-152 oraz J. P a r a i n-V i a l, *Gabriel Marcel...* dz. cyt., s. 44.

być czujnym świadkiem swego bytu. Lektura jego pism wykazuje, że autor niekiedy wprost w heroicznym trudzie wnika coraz to głębiej w tajniki ludzkiego (swojego) wnętrza, by zaświadczyć jaka jest naprawdę nasza ludzka kondycja[86].

Taka metoda filozofowania, upodabniająca się raczej do trudu drążenia i zgłębiania, aniżeli konstruowania, czyni „Marcelową filozofię" filozofią mało przejrzystą. Zaznaczaliśmy już to, że autor w związku z taką postawą odżegnywał się od wszelkiej konceptualizacji i schematyzacji. Czytając pisma Marcela oburzamy się czasem na jego styl myślenia; zauważamy, że bardziej z temperamentu niż z zamierzenia myśli on „nieporządnie". Niejednokrotnie przeskakuje z tematu na temat, pozostawiając w zawieszeniu najciekawsze myśli, by znów niespodziewanie jakimiś podziemnymi nurtami powrócić do nich i je dalej rozwijać.

Tego typu postawa myślowa sprawiła, że pisma autora przybierały formę eseju, dziennika, szkicu. Nie znajdziemy w publikacjach autora chociażby jednego dzieła systematycznego. Owszem, oprócz dzieł o charakterze filozoficznym, pisanych zazwyczaj językiem literackim, w twórczości pisarskiej autora znajdujemy wiele utworów dramatycznych, teatralnych[87]. Nie jest to dla nas żadnym zaskoczeniem, gdyż Marcel, prezentując nam typ filozofii wyrażającej, znalazł w utworze dramatycznym doskonały środek ekspresji wewnętrznych doświadczeń człowieka. Bohaterowie dramatów Marcela prezentuj ą nam bogactwo swoich egzystencjalnych przeżyć, dają świadectwo swoim wewnętrznym niepokojom, swoim tragediom, swojej wewnętrznej samotności i w ten sposób bliżej odsłaniają tajemnicę człowieka[88]. Pisząc utwory dramatyczne, teatralne, autor miał możliwość mó-

[86] Por. R. Troisfontaines, *De l'existence*... dz. cyt, I, s. 211.

[87] Wspominając o marcelowskim teatrze, warto zwrócić uwagę na stosunek, jaki zachodzi w twórczości Marcela między jego dziełami filozoficznymi a utworami teatralnymi. Omówienie tej relacji znajdujemy m.in. w „Entretiens" (s. 51-69). Marcel, zapytany o tę relację przez P. Ricoeura, oznajmia że teatr nie jest komentarzem do jego dzieł filozoficznych. Raczej jest odwrotnie: Pewne myśli zarysowane wcześniej w utworach dramatycznych były potem rozwijane w dziełach filozoficznych. Np. sztuka teatralna: „Le Palais de Sable" napisana w latach 1912-1913 znalazła potem reperkusje w I części *Journal métaphysique.* (Por. *E., s.* 62-64). Podobnie medytacja filozoficzna: „Position et approches concrtes du myst re ontologique" jest filozoficznym dopełnieniem myśli zawartych we wcześniej napisanej sztuce: „Le monde cassé".

[88] Szerzej na temat roli teatru w twórczości Marcela zob. pracę J. C h e n u, *Le théàtre de Gabriel Marcel*... dz. cyt. oraz art. H. S a w e c k i e j, *O „teatrze filozoficznym"*... dz. cyt.

wienia ustami innych ludzi, możliwość kolejnego wcielania się w ich dusze i ich życie. Utwory dramatyczne stanowiły więc dla autora doskonały gatunek literacki, do skutecznego przybliżania tajemnicy ludzkiego istnienia. W *Entretiens* autor nawet wyraźnie oznajmia, że teatr był dla niego niekiedy lepszym środkiem ekspresji doznań egzystencjalnych, aniżeli dzieła filozoficzne[89].

Nakreśliwszy ogólne rysy Marcelowego sposobu uprawiania filozofii, przechodzimy teraz do zarysowania zagadnień bardziej szczegółowych związanych z metodą zdobywania wiedzy o tym, „kim jestem".

bb. „Zbliżenia konkretne" – refleksja pierwsza i refleksja druga

Gabriel Marcel w wielu miejscach swoich filozoficznych rozważań informuje nas o sytuacji, w jakiej rodziła się jego metoda poszukiwań filozoficznych[90]. Próbował bliżej precyzować tę metodę w późniejszych swoich pismach, jako że ukazujące się jego prace stawiały wśród odbiorców pewne zapytania[91].

W *Du refus à l'invocation* autor, wspominając o swojej formacji filozoficznej, mówi o wielkim niedosycie, a nawet rozczarowaniu, jakie sprawiła mu doktryna scjentystyczna i idealistyczna. Doświadczał już wtedy wielkiego rozbratu między tym, co głosiły nauki szczegółowe i filozoficzne, a tym, co niosło mu jego egzystencjalne doświadczenie[92]. W szczególny sposób raziły go pretensje owych dyscyplin do adekwatnego poznania człowieka. Jego zdaniem żadna wiedza obiektywna o człowieku, dostarczona przez nauki szczegółowe, jak i filozoficzne (o pokroju idealistycznym, abstrakcyjnym), nie jest w stanie ukazać pełnej prawdy o człowieku[93]. Stąd też autor zaczął poszukiwać innej – skuteczniejszej metody uzyskiwania pełniejszej prawdy o ludzkim bytowaniu. Odrzucił metodę patrzenia na człowieka „z zewnątrz", z pozycji obserwatora, a zaproponował widzenie człowieka „od wewnątrz", w jego przeżyciach. Odwrócił

[89] *E.*, s.68-69.

[90] Por. np.: *R. I*, s. 19-25 passim, 34-35, 83-91 passim, 157, 191-192; *M. E.,* I, s. 97; *H. C. H.,* s. 98-99.

[91] Por. J.-P. B a g o t, *Connaissance...* dz. cyt, s. 183 oraz J. P a r a i n-V i a l, *Gabriel Marcel...* dz. cyt, s. 15.

[92] Por. *R. L,* s. 22.

[93] Por. J. P a r a i n-V i a l, *Gabriel Marcel...* dz. cyt., s. 15-16.

się więc od poznania przedmiotowego, obiektywnego, a zainicjował poznanie bezpośrednie, refleksyjne, podmiotowe. Uznał, że poprzez życie duchowe (intelektualne, wolitywne, uczuciowe) odsłania się nam pełniej tajemnica człowieka.

Wnikanie w tajemnicę swej egzystencji metodą „od wewnątrz" Marcel nazywa „zbliżeniami konkretnymi" („approches concrètes") do bytu[94]. W zbliżeniu tym prezentujemy ciągle na nowo swoją wizję wewnętrzną, dokonujemy – jak się wyraża autor – „swego rodzaju niebezpiecznej akrobacji", by „uchwycić" „na gorąco" nasze wewnętrzne doświadczenie, zanim będzie „okrojone" w obiektywizacji[95]. W „zbliżeniach konkretnych" myśl nie rozwija się prostolinijnie, zgodnie z logiką dedukcyjną, ale w jakiś „pulsujący" sposób zbliża się do jakiegoś centrum (do bytu), którego nie może uchwycić, ani zdefiniować, nie dlatego, by było niepoznawalne, ale dlatego, że jest niewysłowione[96].

W operacji „zbliżeń konkretnych", czyli w zgłębieniu naszej wewnętrznej rzeczywistości, fundamentalną rolę odgrywa specyficzny rodzaj refleksji[97], którą autor nazywa refleksją drugą („reflexion seconde"). Refleksja ta różni się zasadniczo od refleksji pierwszej[98].

Poddajmy najpierw charakterystyce refleksję pierwszą, gdyż to ułatwi nam zrozumienie refleksji drugiej.

Refleksja pierwsza, zdaniem Marcela, jest właściwa poznaniu obiektywnemu świata przedmiotów. Ma ona charakter analityczny i sytuuje się na poziomie problemów; traktuje rzeczywistość jako problem do rozwią-

[94] Zagadnienie „zbliżeń konkretnych" (approches concrètes) stanowi oś przewodnią ważnego, gdy chodzi o metafizyczne idee, dzieła Marcela: „Position et approches concrtes du myst re ontologique", wydanego w Paryżu w 1933 r. Na temat rozumienia przez Marcela „approches concrètes" zob. R. Troisfontaines, *De l'existence*... dz. cyt, I, s. 210-213.

[95] Por. *R. I*., s. 21-22, 87.

[96] Por. tamże.

[97] Por. *H. V.,* s. 27. Autor wskazuje tam na zgubną rolę dedukcji w rozważaniach antropologicznych.

[98] Na temat rozumienia przez Marcela refleksji pierwszej i refleksji drugiej zob. głównie pracę J. D e l h o m m e, *Témoignage et dialectique,* w: *Ezistentialisme Chrétien: Gabriel Marcel,* Paris 1947, s. 117-190. Por także na ten temat: R. Troisfontaines, *De l'existence*... dz. cyt., I, s. 199-209; J.-P. B a g o t, *Connaissance*... dz. cyt., s. 182-199; J. P a r a i n-V i a l, *Gabriel Marcel*.. dz. cyt., s. 20; P. P r i n i, *Gabriel Marcel*... dz. cyt., s. 63-86 oraz G. B e l a n g e r, *Phénoménologie*... dz. cyt., s. 17-18, 28.

zania; rozwija się w kategoriach: „widzieć" i „posiadać"[99]. Jest ona owocem postawy obserwatora patrzącego na rzeczywistość z zewnątrz i traktującego tę rzeczywistość jako sumę przedmiotów, nie mających z nim żadnych więzi angażujących. Przedmiot percypowany w refleksji pierwszej staje się przedmiotem naszych pragnień i działań; jest definiowany w terminach „posiadania"; jest od nas zupełnie niezależny. Refleksja pierwotna pozwala jedynie na istnienie stosunków między rzeczami, stosunków bezosobowych, obcych żywej i przeżywanej egzystencji człowieka. Podmiot i przedmiot są tu rozdzielone. Myśl jest oderwana od rzeczywistości[100]. Refleksja ta daje mi obraz świata, z którego jestem wyłączony jako działający podmiot[101].

Refleksja pierwsza prowadzi do tworzenia systemów pojęciowych, abstrakcyjnych. Zdaniem francuskiego myśliciela refleksją pierwszą posługują się nauki szczegółowe – badające świat przedmiotowo, a także niektóre kierunki filozoficzne, nie wyłączając tomizmu[102].

Poznanie – wiedza uzyskana dzięki refleksji pierwszej jest nie tyle błędna, ile niewystarczająca (w sensie: niewyczerpująca) – upraszczająca rzeczywistość. Szczególnie zgubne skutki powoduje stosowanie refleksji pierwszej w naukach zajmujących się człowiekiem. Autor niekiedy z wielką pasją krytykuj e obraz człowieka dostarczany przez refleksję pierwszego stopnia[103]. W dziele pt. *Les hommes contre 1'humain* wyznaje, że człowiek został zdegradowany do zwykłego zespołu funkcji życiowych i społecznych, że jest traktowany jako przedmiot, którym można do woli operować[104]. Człowiek padł ofiarą techniki i technokracji, wskutek tego stracił kontakt z samym sobą i przestaje być sobą[105]. W wyniku gloryfikacji myśli abstrakcyjnej, traktującej człowieka na płaszczyźnie przedmiotów, nastąpiła dehumanizacja świata, życie społeczne stało się anonimowe, zmechanizowane[106].

---

[99] Por. *E.*, s. 65.
[100] Por. M. de C o r t e, *Laphilosophie...* dz. cyt., s. 47-48.
[101] Por. R. G a r a u d y, *Perspektywy..,* dz. cyt., s. 157.
[102] Por. J.-P. B a g o t, *Connaissance...* dz. cyt., s. 184.
[103] Por. np. *M. E.,* I, s. 34-36, 40-41, 161; *E. A*., s. 182, 189, 211; *H. V.,* s. 23, 181.
[104] Por. *E. A., s.* 8.
[105] Por. tamże, s. 20.
[106] Por. *E. A*., s. 182.

Trzeba więc rzeczywistości, a zwłaszcza człowiekowi, przywrócić właściwy wymiar. Trzeba zdać sobie sprawę, że refleksja pierwszego stopnia daje nam „fałszywy" (w sensie: niepełny) obraz człowieka. Uzyskuje rezultaty w drodze abstrakcji od tego, co jest „nerwem" rzeczywistości.

Czytając *Journal métaphysique* zauważamy jak autor konsekwentnie przezwycięża obraz człowieka i świata dostarczany przez refleksję pierwotną. W następnych swoich dziełach będzie tę walkę kontynuował. J. P. Bagot wskazuje, że dopiero w ostatnich swoich pismach autor docenił wartość wiedzy uzyskanej w drodze refleksji pierwszej w naukach szczegółowych[107]. Jednakże było to – jak sądzimy – docenienie tylko częściowe. Autor bowiem do końca głosił przekonanie, że głębszą prawdę o człowieku – o bycie – zyskujemy na innej drodze – na drodze tzw. refleksji drugiej. Możemy przyznać rację P. Prini'emu, który komentując w tym względzie myśl Marcela, zauważa że refleksja pierwsza, właściwa naukom szczegółowym, poprzedza tylko i przygotowuje poznanie filozoficzne – metafizyczne, oparte na refleksji drugiego stopnia[108].

Czym zatem jest owa refleksja drugiego stopnia?

Marcel i w tym wypadku nie podaje jej definicji. Z wielu wypowiedzi rozsianych po jego pismach możemy się dowiedzieć, że refleksja druga jest aktem refleksji nad refleksją pierwszą[109]. Uprzytamnia nam ona, że w rzeczywistości jesteśmy nierozerwalnie złączeni ze sobą i z wszystkim tym, co istnieje. Można ją- za J. P. Bagot – określić jako myśl myślącą, ponieważ w miejsce podmiotu wyizolowanego, stojącego z zewnątrz tego, co poznaje (jak to było w refleksji pierwszej), uświadamia nam nasze „rzucenie" w świat, nasze „zanurzenie" w istniejącą rzeczywistość. Refleksja druga jest bezpośrednim doświadczeniem świata i naszej immanencji w stosunku do niego – do bytu[110]. Wykazuje ona tym samym błędność widzenia rzeczywistości, dostarczonego nam przez refleksję pierwszą[111]. Refleksja druga jest więc negacją negacji, jest poznawczym zdobyciem, odzyskaniem utraconej jedności między podmiotem poznającym i przedmiotem poznawanym. Dlatego czasem nazywa ją autor refleksją odzyskującą („la

[107] *Connaissance...* dz. cyt., s. 184-185.

[108] Por. P. P r i n i, *Gabriel Marcel...* dz. cyt., s. 64-65.

[109] Por. *R. L,* s. 34-35.

[110] Por. J.-P. Bagot, *Connaissance...* dz. cyt., s. 185.

[1ı] Por. w związku z tym jeszcze następujące teksty: *E. A.*, s. 170-171; *M. E.*, I, s. 91 -97-98, 108, 130-131; *H. C. H.*, s. 198; *P. I.*, s. 20.

reflexion recuperatrice")[112], albo intuicją refleksyjną[113], gdyż pozwala nam odzyskać świadomość naszej najpierwotniejszej bytowej sytuacji -uczestnictwa w bycie, w tajemnicy. W refleksji drugiej odzyskujemy to, co „utraciliśmy" w refleksji pierwszej (w poznaniu przedmiotowym). W związku z tym w refleksji drugiej traci sens rozróżnienie „tego, co we mnie" i „tego, co przede mną". Niwelujemy w niej rozróżnienie: podmiot – przedmiot, realizm – idealizm[114]. Takie rozróżnienia są możliwe tylko w poznaniu obiektywnym, przedmiotowym.

Refleksja druga ma więc charakter pozytywny, gdyż jest negacją negacji[115]. Według wyrażenia Marcela z *Journal métaphysique* rola jej sprowadza się do: „rétablir dans sa continuité le tissu vivant qu'une analyse imprudente avait dis joint"[116]. Refleksja druga, wskazując na właściwą naszą pierwotną sytuację bytową, daje nam szansę dotarcia do bytu, do naszej własnej rzeczywistości; rzeczywistości, w której i przez którąjesteśmy[117].

---

[112] Por. np. *E*., s. 65-66.

[113] Na temat relacji refleksji drugiej do intuicji u Marcela zob. np. *E. A.,* s. 141-142. Por. także w związku z tym ciekawe uwagi R. Troisfontaines, *De l'existence*... dz. cyt., I, s. 204-205. Autor zestawia tam m.in. refleksję drugą Marcela z intuicją H. Bergsona.

[114] Por. *E. A.,* s. 12: „D'emblée l'opposition du sujet et de l'objet se trouve transcendée". Por. także *R. I*., s. 94. Por. również: I. M. B o c h e ń s k i, *La philosophie contemporaine*... dz. cyt.,s. 157 oraz M. M i l b r a n d t, *Filozofia egzystencjalna*... art. cyt., s. 140.

[115] Por. J.-P. B a g o t, *Connaissance*... dz. cyt., s. 185.

[116] J. M, s. 324.

[117] Dla lepszego zrozumienia natury refleksji pierwszej i drugiej przytoczymy tu w streszczeniu fragment rozważania autora z *Être et avoir* na temat różnicy między a. Sądzimy, że różnica między a zasadza się na różnicy między refleksją pierwszą i refleksją drugą. Zdaniem myśliciela francuskiego czynność implikuje wzajemną ze wnętrzność między tym, kto myśli i co myśli, a więc różnicę między „podmiotem" myśli i „przedmiotem" myśli. Dostrzegamy tu – zauważa autor – przemianę podmiotu w przedmiot, czyli obiektywizację, a w konsekwencji depersonalizację. Zupełnie inaczej ma się rzecz w sytuacji, gdy. Jeśli myślę o jakimś konkretnym bycie (– o sobie), wchodzę wtedy z nim w jakąś wspólnotę, w jakąś bliskość, intymność. Gdy „myślę o kimś", wtedy zawiązuję z nim jakiś tajemniczy węzeł, a jednocześnie transcenduję wtedy przestrzeń i materialność, aby być „z" nim. (Gdy np. myślę o Bogu, to spełniam akty modlitewne i wchodzę z Nim w pewną wspólnotę). W jest zawarta negacja przestrzeni, czasu, a w związku z tym negacja śmierci. Myśląc o kimś konkretnym – pozostaję z nim w interpersonalnej łączności, nawet wtedy, gdyby tego kogoś już nie było. Por. *E. A.,* s. 40-43. Por. też uwagi w związku z tym: R. Troisfontaines, *De l'existence*... dz. cyt., I, s. 206-207.

Tak rozumianą refleksję drugą J. Parain-Vial porównuje do zabiegów poznawczych stosowanych przez Kartezjusza i Husserla. Sądzi on, że operacja refleksji drugiej jest identyczna z zabiegiem kartezjańskiego wątpienia metodycznego lub też z operacją brania w nawias (redukcji transcendentalnej) E. Husserla[118].

Sądzimy, że utożsamienie Marcelowej metody refleksji drugiej z metodą kartezjańskiego wątpienia, czy też z metodą redukcji transcendentalnej Husserla nie wytrzymuje krytyki. Bowiem zarówno Kartezjusz, jak i Husserl, szukając rzeczywistości niepowątpiewalnej, odnaleźli j ą na płaszczyźnie idei - świadomości, a więc na pozycjach idealizmu, natomiast dla Marcela punkt wyjścia filozoficznych poszukiwań stanowi niepowątpiewalny fakt naszego istnienia, dany nam w pierwotnym przeżyciu siebie jako osoby. Refleksja wtórna jest tylko sposobem pełniejszego zdania sobie sprawy z naszej właściwej pozycji w świecie i prowadzi nas do odczytywania owej bytowej pełni ludzkiej metodą „od wewnątrz" - poprzez refleksyjną penetrację naszych duchowych przeżyć. Stąd też Marcel przedstawia nam ją niekiedy jako powrót do wewnętrzności, powrót do nas samych, by odnaleźć naszą bezpośrednią obecność dla nas samych[119].

Zwróćmy z kolei uwagę na to, że nasza rzeczywistość, na którą nas skierowuje refleksja druga, może być przez nas wyeksplikowana w formie pojęć i sądów, i może przybrać w ten sposób formę opisu. Po prostu, zawsze mamy możliwość wyrażania w sądach tego, co doświadczamy. Możemy więc dokonywać opisów fenomenologicznych naszych przeżyć. Szczegółowe opisy naszych wewnętrznych doświadczeń formują wiedzę filozoficzną o nas samych. Stąd też filozoficzna metoda Marcela przyjmuje ostatecznie profil szeroko rozumianej metody fenomenologicznej[120]. Bowiem refleksja druga – jak to słusznie zauważa J. P. Bagot – nie może rozwinąć się, przybliżając nas do bytu, jak tylko pod warunkiem „przejścia" w fenomenologię[121].

[118] Por. J. P a r a i n-V i a l, *Gabriel Marcel...* dz. cyt, s. 20.

[119] Por. *P A.,* s. 273-276; *E. A,* s. 171.

[120] Mówi nam o tym sam Marcel w swoim „Testamencie Filozoficznym". Zob. „Znak" XXVI (1974), nr 241-242, s. 984. Nie ma więc racji J. Tischner, pisząc że Marcel nigdy nie nazywał swojej metody metodą fenomenologiczną. Por. jego art.: Gabriel Marcel, „Znak" XXVI (1974), nr 241-242, s. 970.

[121] Por. J.-P. Bagot, *Connaissance...* dz. cyt., s. 187.

Zdaniem tegoż autora Marcelowa fenomenologia egzystencjalna przybiera ostatecznie postać hiperfenomenologii i uzyskuje znaczenie metafizyczne, czyli przechodzi ostatecznie w metafizykę, gdyż w dalszych etapach poznawania człowieka przestaje być czystym opisem doświadczenia przeżytego. W pewnym stadium odkrywa ona w głębi naszego bytu tajemniczy apel do afirmacji transcendencji - apel, który ostatecznie objawia się nam jako „obecność ukryta"[122]. Powyższą opinię uważamy w zasadzie za słuszną. Chcemy tu jedynie dodać to, na co tenże autor nie zwrócił dostatecznie uwagi, że opisy fenomenologiczne przeżyć duchowych człowieka, opisy sytuacji egzystencjalnych bytowania ludzkiego złączone są ze stwierdzeniami wybitnie metafizycznymi. Marcel nie tylko opisuje, ale i filozoficznie interpretuje, analizuje, chociaż w odmienny sposób niż to czynił św. Tomasz.

Zakończmy ostatecznie prezentację charakteru metody „Marcelowej filozofii" stwierdzeniem, że autor posługiwał się w swojej twórczości pisarskiej szeroko rozumianą metodą fenomenologiczną, złączoną z intuicją refleksyjną (refleksją drugą), polegającą na „approches concrètes" - „zbliżeniach konkretnych" ku doświadczanej ludzkiej rzeczywistości. Myśląc o człowieku, nie wychodził poza jego egzystencję, ale ją od wewnątrz naświetlał poprzez przeżywanie sytuacji konkretnej w stosunku do świata, człowieka i Boga. W świadomym przeżyciu ludzkiej egzystencji dostrzegał realizowanie i spełnianie się bytu w człowieku.

3. Język Marcelowej filozofii

Rozpocznijmy prezentację charakterystyki języka Gabriela Marcela od stwierdzenia, że język ten jest zasadniczo różny od języka, którym posługiwał się św. Tomasz. Wniosek taki może wyprowadzić każdy uważny czytelnik z lektury *Summy teologii* i *Journal métaphysique, czy* też *Être et avoir*.

B. Suchodolski w artykule *O wielorakości i jedności egzystencjalizmu* zalicza filozofię egzystencjalistyczną, a w niej także „filozofię G. Marcela", do filozofii literackich[123]. Wyraża przekonanie, że język filozofii uprawianej przez egzystencjalistów jest zbliżony do języka literatury. Opinię tegoż autora przyjmujemy za słuszną. Spróbujemy ją źródłowo w stosunku

[122] Por. J. P. B a g o t, *Connaissance...* dz. cyt, s. 188.
[123] B. S u c h o d o l s k i, *O wielorakości i jedności egzystencjalizmu...* art. cyt., s. 120.

do Marcela uzasadnić, jako że wspomniany autor nie podjął się jej uzasadnienia.

Zwróćmy najpierw uwagę, że „marcelowskiej filozofii" brak jest jasności, precyzji pojęciowej, brak jest rygoru filozoficznego. Autor – jak to już wspominaliśmy – myśli często „nieporządnie"; posługuje się często terminami, których prawie nigdy nie definiuje. W wielu przypadkach bez skrupułów posługuje się niektórymi terminami zamiennie, by w innym znowu kontekście wskazać na ich nietożsamość zakresową i znaczeniową[124].

Niejednokrotnie w analizach autora spotykamy się z przeskokami myślowymi i niekonsekwencjami logicznymi. Przykładowo wymieńmy tu nieścisłą logicznie analizę na temat wiary, zamieszczoną w „Le mystére de l'être" (tom II, s. 80-81). Autor snuje tam rozważania na temat wiary nadprzyrodzonej i nieoczekiwanie – bez podania racji – aplikuje do niej wnioski wyprowadzone z wcześniej przeprowadzonych rozważań na temat wiary w ogólności. Podobnie ma się sprawa z rozważaniami na temat miłości. Autor czasem nie rozróżnia miłości Boga od miłości człowieka, miłości naturalnej od miłości nadprzyrodzonej. Odnosimy niejednokrotnie wrażenie, jakoby rzeczywistość ta w ujęciu autora była czymś jednym, niezróżnicowanym[125].

W rozważaniach Marcela nie znajdujemy zbyt wielu terminów ściśle filozoficznych, fungujących w filozofii klasycznej. „Filozofii Marcelowej" zasadniczo obce są terminy, którymi posługiwał się św. Tomasz. Nie znajdujemy w niej takich terminów, jak: „substancja", „przypadłość", „akt", „możność", „materia", „forma", „przyczyna", „analogia", „kategoria", „species" itd. Inne terminy, w rodzaju: „istnienie", „istota", „natura", „osoba", „transcendencja", „partycypacja", przybierają zasadniczo inne znaczenie, aniżeli maj ą one w tradycji filozofii klasycznej.

Marcel w swoich refleksjach egzystencjalnych unikał terminów abstrakcyjnych, teoretycznych. Lubił posługiwać się terminami języka potocznego, terminami praktycznymi, fungującymi w życiu codziennym. W związku z tym następująco pisał w *Homo viator,* gdzie miał przystąpić do analiz na te-

[124] Por. np.: *P. A.,* s. 66, gdzie autor utożsamia refleksję drugą ze skupieniem wewnętrznym (recueillement); *E. A.,* s. 64-65 (miłość utożsamiona z wiernością). Natomiast *H. V*, s. 184 – miłość odróżnia od wierności; *E. A.*, s. 99 – miłość utożsamiona z obecnością i dysponowalnością absolutną; *H. V.*, s. 115 oraz *H. V.,* s. 88 – miłość utożsamiona z nadzieją.

[125] Por. np.: *H. V.*, s. 205-212.

mat: „Ja i inni": „sądzę, że powinniśmy się oprzeć na popularnych, potocznych zwrotach językowych, nieskończenie mniej zniekształcających doświadczenie, które mają przekazywać, niż wypracowane wyrażenia, w których krystalizuje się język filozoficzny"[126]. Dla przykładu wymieńmy kilka takich terminów: „radość", „troska", „trwoga", „śmierć", „odczuwanie", „przyjmowanie", „miłość", „egoizm", „wiara", „opinia", „nadzieja", „rozpacz", „wezwanie", „odpowiedź", „obecność" itd. Terminy te, zaczerpnięte z życia codziennego, służyły lepiej autorowi do wyrażenia życiowych doświadczeń.

Nadmieńmy jeszcze raz, że autor zasadniczo nie definiuje owych terminów. Jeśli czasem decyduje się na definicję, to podaje definicję opisową[127].

Innym bardzo charakterystycznym rysem języka Marcela jest obecność w nim wielu różnorakich metafor, porównań i przykładów z codziennego życia. Za przykład metafory - porównania - może służyć znany nam już obraz karczowanego pola[128] – jako ilustracja metody jego poszukiwań, czy też obraz równi pochyłej[129] – jako ilustracja rozumienia bytu i istnienia.

Marcelowskie analizy fenomenologiczno-egzystencjalne zawierają bardzo dużo przykładów z życia. W *Homo viator* autor wyznaje, że przykład najprostszy, najbliższy życia jest zarazem najbardziej pouczający[130]. W „Entretiens" uzupełnia tę myśl mówiąc, że przykłady odgrywały bardzo wielką rolę w jego twórczości filozoficznej. Rozważania filozoficzne nie oparte na przykładach życiowych są zawsze narażone na zawiśnięcie w próżni. Zdaniem autora, dawać przykład z życia, to w jakiś sposób wykazać sobie i naszemu rozmówcy, że mówimy nie w próżni, ale w konkretnej rzeczywistości, którą przeżywamy i doświadczamy[131].

Przykłady niejednokrotnie służyły autorowi do ilustracji tez ontologicznych stawianych na początku lub w trakcie rozważań. Gruntowna analiza jakiegoś przykładu, jakiejś życiowej sytuacji prowadziła czasem autora do formułowania wniosków natury metafizycznej.

---

126 *H. V*, s. 15.

127 Za przykład takiej definicji może służyć definicja nadziei (zob. *H. V.,* s. 90-91), czy np.: rozporządzalności (zob. *H. V.,* s. 28-29).

128 Por. *H. V.*, s. 190.

129 Por. *M. E.*, II, s. 29.

130 Por. *H. V.*, s. 15.

131 Por. *E.,* s. 66-68.

Wprowadzenie do języka filozoficznego wielu metafor, porównań i przykładów sprawiło, że Marcelowe rozważania maj ą fragmentami charakter pięknych medytacji, dialogów myślowych, osobistych wynurzeń[132]. Często prowadzone są one w pierwszej osobie i przyjmują postać jakby autobiografii[133].

Marcel de Corte w pracy: *Laphilosophie de Gabriel Marcel,* będąc w pełni uznania dla oryginalności rozważań Marcela, nazywa jego pracę: *Position et approches concrètes du myst re ontologique* piękną medytacją filozoficzną. Zdaniem tegoż autora praca ta fragmentami dorównuje kartom pism Platona i św. Augustyna[134].

Po naszkicowaniu głównych rysów języka Marcela, spróbujmy zapytać o rację stosowalności takiego typu języka w jego analizach filozoficznych. Wskażmy na powód, dla którego autor odrzucił język filozoficznej scholastyki, w tym także język św. Tomasza, i obrał język obrazowy.

Ponieważ odpowiedzi na to pytanie nie znajdziemy w literaturze poświęconej Marcelowi, dlatego proponujemy tu własne rozwiązanie tego zagadnienia.

Sądzimy, że przyjęcie wyżej zarysowanego typu języka przez Marcela było konsekwencją obrania specyficznego przedmiotu i celu filozoficznych poszukiwań.

Autor skoncentrował swój ą myśl wokół człowieka. Chciał spojrzeć nań „od wewnątrz", poprzez splot jego przeżyć duchowych. Usiłował wyrazić w pojęciach i sądach rzeczywistość przeżywaną przez człowieka. Jednakże autor uświadomił sobie to, że wyrażenie poznawcze bogactwa życia wewnętrznego człowieka nie jest możliwe w języku filozofii scholastycznej. Język ten bowiem, jako język jednoznaczny okazał się za ubogi do wyrażenia całego bogactwa dynamicznej rzeczywistości życia duchowego człowieka. Był on świadom tego, że życie duchowe osoby, w odróżnieniu od rzeczywistości pozaludzkiej, nie jawiło się jako proste, jednoznacznie ukonstytuowane i uschematyzowane. Siatka pojęciowa filozofii tradycyjnej nie była w stanie „nakryć" poznawczo tej rzeczywistości. Język scholastyczny nie mógł adekwatnie ująć owej ciągle stającej się rzeczywistości ludzkiej.

---

[132] Por. J. W a h l, *Petite histoire...* dz. cyt, s. 13.

[133] Zwracana to uwagę I. M. B o c h e ń s k i, *Laphilosophie contemporaine..,* dz. cyt., s. 170. Por. także T. T e r l e c k i, *Egzystencjalizm...* dz. cyt., s. 15 i 17.

[134] Por. M. de C o r t e, *La philosophie...* dz. cyt., s. 62.

Dlatego też Marcel zaproponował język metafory, język porównań i obrazów. Okazało się, że taki język bardziej się nadawał do zgłębiania i wyrażania tajemnicy ludzkiej egzystencji. Dodajmy tu jeszcze, że nawet posługiwanie się językiem metaforycznym nie zadowalało autora. Uważał, że nie da się do końca zgłębić i poznawczo adekwatnie wyrazić misterium człowieka. Stąd też używane przez siebie pojęcia usiłował w heroicznym trudzie objaśnić innymi podobnymi do nich pojęciami.

Zakończmy rozważania na temat języka antropologii Tomasza i Marcela konkluzją, że są to języki w gruncie rzeczy odmienne. Odmienność ta była konsekwencją obrania różnego przedmiotu i celu filozoficznych poszukiwań.

ROZDZIAŁ II

FENOMENOLOGICZNA ANALIZA MIŁOŚCI

Wśród badaczy myśli filozoficznej Gabriela Marcela panuje zgodne przekonanie co do tego, że ośrodkiem marcelowskiej filozofii jest metafizyka komunii[1]. Istotnie, G. Marcel niemalże wszystkie swoje wysiłki myślowe skupił wokół tego, by ukazać konkretną egzystencję ludzkiej jednostki w powiązaniu z drugimi bytami osobowymi. Refleksja nad istnieniem jednostki pozwoliła mu dostrzec fundamentalną rolę miłości, jako podstawowej więzi intersubiektywnej, dzięki której jednostka ta współistnieje i współtworzy swój osobowy byt[2]. Miłość stanowi podstawową więź ontologiczną, łączącą między sobą byty osobowe.

Rzeczywistość miłości, podobnie jak i rzeczywistość istnienia przynależy według Marcela do sfery tajemnicy[3] i nie można jej przedstawić w kategoriach myślenia wyłącznie dyskursywnego[4]. Dlatego też Marcel nigdzie nawet nie usiłował podawać definicji miłości, ani też ujmować teorii miłości w formie jakiegoś systematycznego wykładu. Myśli o miłości „rozrzucił" i uwikłał w różne opisy fenomenologiczne ludzkiego doświadczenia egzystencjalnego[5]. Pozna-

---

[1] Por. np. R. Troisfontaines, *De l'existence...,* dz. cyt, s. 18 nn.

[2] Por. *M. E.,* II, s. 156.

[3] Marcel sferę tajemnicy przeciwstawia sferze problemów. Bliższe wyjaśnienie tych terminów zostanie podane w rozdziale IV.

[4] Zob. *J.M.*, s.63.

[5] Marcel przyznaje, że w swojej filozofii posługuje się opisem fenomenologicznym, ale zwraca uwagę, że jest to opis szczególnego rozdziału. Jest to opis złączony w tzw. intuicją refleksyjną(intuition reflexive). Por. *E. A.,* s. 141. Chodzi tu o dogłębne ujęcie bytu wyrażające się w zaangażowaniu.

nie miłości, zdaniem autora, jest tylko dostępne w analizie tzw. „przeżytego doświadczenia" („l'expérience vécue"), które może być przedmiotem fenomenologicznego opisu[6]. Cała ta operacja poznawcza dokonuje się poprzez tzw. „drugą refleksję"[7].

Śledząc Marcelowskie analizy fenomenologiczne jest rzeczą niezmiernie trudną dokonać rekonstrukcji marcelowskiej teorii miłości. Każdej podejmowanej próbie systematyzacji (uporządkowania) filozoficznej myśli autora „Dziennika metafizycznego" towarzyszy świadomość, że w jakimś stopniu próba ta jest pewnym zniekształceniem myśli samego autora[8]. Mając

[6] Por. *R. I.,* s. 158: le travail philosophique tel que je conçois réside avant tout dans l'approfondissement de certaines situations spirituelles qu'il s'agit d'abord de repérer aussi exactement que possible, et sur lesquelles la réflexion s'exercer de manière à les renouveler pour notre regard intérieure; Por. także R. J o l i v e t, *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à Sartre,* (bmw),1948, s. 305-328; J. D e l h o m m e, *Laphilosophie de Gabriel Marcel,* „Revue Thomiste", 44 (1938) s. 143; J. P. B a g o t, *Connaissance...,* dz. cyt., s. 80.

[7] Refleksja druga jest refleksjądo drugiej potęgi, jest refleksjąnad refleksją pierwszą. Refleksja druga jest samą filozofią (Zob. *R.I,* s. 33). Refleksją pierwszą posługują się – zdaniem Marcela – nauki empiryczne. Traktują one całą rzeczywistość jako pewien przedmiot do zbadania, czyli na sposób problemu, a nie na sposób tajemnicy. Marcel ten rodzaj refleksji stara się ciągle przezwyciężać. J. P. B a g o t, *Connaissance...,* dz. cyt., s. 184 określa refleksję pierwszą następująco: „La réflexion primaire.., C'est réflexion qui pose la réalite comme un problème à resoudre. C'est donc ce que G. Marcel n'a cesse de combattre... La réflexion primaire est celle qui fournit un „avoir" d'idées. Elle est le fruit d'une attitude spectateur considérant la réalite comme une somme d'objets sans lien avec lui". Refleksją drugą zaś charakteryzuje tenże autor tak: „la réflexion séconde, elle a pour but retrouver la relation vécue qui nous lie aux êtres, et par la à 1'etre. Elle la fait en éclairant le fond de notre réalite proper". Refleksję pierwszą Marcel czasem nazywa poznaniem refleksyjnym, a refleksję drugą poznaniem egzystencjalnym, (życiowym). Refleksję drugą można by krótko określić jako wyrażenie (w opisie) wewnętrznych przeżyć. Szerokie i wyczerpujące opracowanie refleksji pierwszej i refleksji drugiej u Marcela przedstawiła J. D e l h o m m e, *Témoignage...,* dz. cyt., s.117-190. Bliższe przedstawienie poglądów Marcela na poznanie zostanie przedstawione w rozdziale trzecim w paragrafie: Miłość a poznanie.

[8] M.Winowska w art. *Gabriel Marcel, czyli na tropach chrześcijańskiego egzystencjalizmu* („Roczniki Filozoficzne" I, 1948,s. 165-190) idąc za opinią E. Gilsona w takich oto słowach wskazuje na niemożliwość adekwatnego „uporządkowania" filozoficznej myśli Marcela: „Pisząc o Gabrielu Marcelu krytyk raz po raz przyłapuje się na pokusie ułatwionych syntez lub tanich bilansów: czy choćby tylko uporządkowania (co gorzej: poszufladkowania) tego rozwichrzonego bogactwa. Byłoby to zdradą jego myśli. Nie zamykajmy „problemów", których wyloty otwierają się na świat tajemnic ontologicznych. Nie dopowiadajmy, czego autor nie dopowiedział. Pogódźmy się z faktem, że dzieło jego stawia

na względzie powyższe uwagi przystępujemy w niniejszym rozdziale do prześledzenia marcelowskich *analiz* fenomenologiczno-egzystencjalnych, które pozwolą nam zarysować marcelowską koncepcję (wizję) miłości[9]. Będzie to próba uporządkowania bogactwa myśli Marcela, dotyczącej miłości, a „rozrzuconej" niemalże po wszystkich kartach jego filozoficznych dzieł.

Najpierw w paragrafie pierwszym zostaną ukazane warunki (dyspozycje), jakie muszą zaistnieć w bytach osobowych, by mogła między nimi powstać intersubiektywna więź miłości.

W drugim paragrafie zostaną ujęte istotne momenty (akty osobowe), w których miłość się spełnia, realizuje. Będzie to próba uchwycenia istoty miłości.

Wreszcie, w trzecim paragrafie zwrócimy uwagę na twórczy charakter miłości (na funkcje i skutki miłości). Wszystkie te przedstawienia będą przeprowadzone w miarę możliwości w języku samego autora, by w ten sposób dochować wierności jego filozoficznej myśli.

1. Warunki umożliwiające powstanie miłości

Gabriel Marcel analizując konkretną egzystencję ludzką, dostrzegł w głębi ludzkiego bytu pewną podatność (inklinację) ontologiczną do drugiego bytu osobowego. Innymi słowy, zauważył w najgłębszych pokładach osoby skierowanie ku drugiej osobie. Jest to pewien „wymóg ontologiczny", „wymóg bytu" („l'exigence ontologique", „l'exigence de 1'être")[10], który domaga się od osoby transcendowania siebie w kierunku drugiej osoby. Realizacja tego ontologicznego wymogu możliwa jest – zdaniem Marcela – jedynie w tworzeniu i podtrzymywaniu więzi interpersonalnej, której na imię miłość.

---

więcej znaków zapytania, niż przesądzających kropek... Na to, by go ocenić, trzeba wraz z nim zapuścić się w knieje. A więc - „nie sądzić na zewnątrz" (s. 190).

[9] Wyrażenie „koncepcja miłości" będzie w pracy czasem używana zamiennie z wyrażeniem: „wizja miłości". Wydaje się, że to ostatnie wyrażenie jest bardziej zgodne z duchem filozofii G. Marcela, która zasadniczo wystrzega się konceptualizacji.

[10] Por. *M. E.*, II, s.42-50.

Oczywiście, Marcel zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że do zaistnienia i realizowania się miłości potrzebne są pewne dyspozycje osobowe. Po prostu podmioty mające się zjednoczyć w miłości muszą spełnić pewne warunki, gdyż w przeciwnym razie miłość nie zaistnieje, nie zrealizuje się. Omówienie tych warunków, wymaganych do miłości podejmujemy w niniejszym paragrafie.

a. Wezwanie

Każde spotkanie miłosne zakłada zawsze wzajemny, międzypodmioto-wy apel. „Aby dwa podmioty zjednoczyły się w miłości - pisze Marcel - potrzeba, aby jeden do drugiego skierował mniej lub bardziej jasno wypowiedziane »bądź ze mną«"[11] Wezwanie to może być wyrażone w różnej formie, przy pomocy różnych znaków[12]. Podstawową funkcję w znakowej komunikacji pełni ludzkie ciało. Jest ono nie tylko pośrednikiem w nawiązywaniu bezpośrednich kontaktów z drugimi; nie tylko umożliwia bezpośredni, osobowy kontakt, ale pozwala uczestniczyć w subiektywności drugiej osoby. Poprzez ciało wyraża się na zewnątrz ludzkie „ja”[13].

Każde wezwanie ucieleśnione w słowie, geście, czy w jakiejkolwiek innej formie jest zawsze zachętą, jest nawoływaniem do przekroczenia siebie, do zerwania z sobą i wyjścia ku drugiemu. By apel drugiego mógł być skuteczny, musi być usłyszany i zrozumiany[14]. Istnieją jednak, zdaniem Marcela, różne przeszkody, które sprawiają, że wezwanie drugiego pozostaje bez echa, nie dochodzi w ogóle do skutku. Główną przeszkodą jest tu egocentryzm, zaabsorbowanie samym sobą. Zrozumienie właściwego sensu apelu wymaga więc odpowiedniej postawy u wzywanego. Wzywany musi być przynajmniej częściowo otwarty na zewnątrz, musi zerwać z zaabsor-

[11] Por. *J.M*,s.l69.

[12] Por. *J.M*.,s.l69-170.

[13] Marcel stosunkowo dużo miejsca w swoich rozważaniach poświęca zagadnieniu ludzkiego ciała. Interesuje go w szczególności stosunek ciała do ludzkiego „ja”. Szerzej jego poglądy na ten temat zostaną omówione w czwartym rozdziale pracy (w części ontologicznej). Na temat ciała zob. teksty: *J.M*., s. 20, 124, 125, 130, 186, 236, 252, 237, 239, 261, 301, 325-329; *R. I.,* s. 29-36; *E. A.,* s. 127. Por. Także R. Troisfontaines, *De l'existence...,* I, s. 173-184; W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna* (tłum. polskie B. Chwedeńczuk), Warszawa 1972, s.223-235.

[14] Por. *J.M*.,s. 169.

bowaniem jedynie sobą[15]. Jeśli jestem całkowicie zajęty sobą, zaabsorbowany moimi zajęciami, obsesyjnie skupiony na moich myślach i pragnieniach, to nie mogę zrozumieć apelu drugiego człowieka. Jeśli zatem jestem całkowicie zaabsorbowany sobą, to wiem a priori, że jestem usprawiedliwiony (oczywiście w swoim egoistycznym mniemaniu), niezależnie od charakteru prośby, chociaż mogę sobie nie uświadamiać wyraźnie, że żywię takie przeświadczenie[16]. Usprawiedliwiony z wszystkiego jestem nieczuły na żaden apel. Tak więc, gdy jestem pełen pychy, gdy jestem zapatrzony tylko w siebie, nie mogę drugiemu odpowiedzieć na apel i w konsekwencji nie jestem zdolny do zawiązania intersubiektywnej więzi miłości[17]. Marcel próbuje w swoich egzystencjalnych analizach bliżej określić czym jest w istocie ten apel drugiego, kierowany do mnie. Podaje jednak charakterystykę apelu od strony negatywnej. Apel drugiego nie ma nic wspólnego z przemocą, nie jest brutalny i rozmyślnie pozostawia mi otwartą możliwość odrzucenia. Apel drugiego nie jest również jakimś żądaniem, jakąś prośbą. Świadczyć może o tym fakt, że w pewnych wypadkach nawet gdy zaspokoję jakąś prośbę drugiego, może on odejść „niezadowolony", uświadamia sobie bowiem fakt, że nie wkładałem serca w to, co robiłem lub dawałem na jego prośbę, że mówiłem do niego lub słuchałem go niedbale, że przeszkadzał mi, że był „zbyt natrętny", że byłem nieobecny myślą i roztargniony[18]. Spełniłem więc jego prośbę, a mimo to jest on „niezadowolony", „niezadowolony" dlatego, – mówi autor „Dziennika metafizycznego" – gdyż apel drugiego jest czymś więcej, niż jego wyraźne sformułowaną prośbą. Drugi nie tylko wypowiada prośbę, on również sam Jest" apelem[19].

Śledząc dalej marcelowskie pojmowanie apelu należy z kolei uwydatnić to, że apel, według francuskiego myśliciela, nie może być sprowadzony do „myślenia o kimś". Wzywać drugi byt, to znaczy coś więcej, niż myśleć

[15] Por. *E. A.,* s. 152: Si j'admets que les autres ne sont que ma pensée des autres, mon idée des autres ii devient absolument impossible de briser un cercle qu'on a commencé par tracer autour de soi... Ici les autres sont vraiment extérieurs à un certain cercle que je forme avec moi-même. De ce point de vue ii est impossible pour moi de communiquer avec eux: l'idée même d'une communication est impossible.

[16] Por. *E.A.,* s. 101-102, 105-106.

[17] Por.*J.M.*,s. 197.

[18] Por. *P.A.,* s. 293.

[19] Por. *R.I.,* s. 135:... tu me veux, Tu me suscutes moi aussi comme liberté. Tu m'appelles à me créer, Tu es cet appel même...

o nim[20]. Między pojęciem a jego desy gnatem jest niemożliwa realna komunikacja[21]. Myśleć o bycie, zdaniem Marcela, znaczy tylko koncentrować swoją uwagę na pewnym systemie wyobrażeń[22]. Traktuje się wtedy drugi byt nie jako „ty", ale jako „on"[23], jako pewien przedmiot, do scharakteryzowania, wobec którego przyjmuje się postawę zupełnie „zewnętrzną"[24]. „Myśleć" odnosi się tylko do „on", natomiast „wzywać" skierowane jest do „ty"[25].

W tak pojętym wezwaniu wszelkie jakości cielesne i duchowe drugiego będą odgrywać drugorzędną rolę. Owszem, atrakcyjne jakości (przymioty) drugiego mogą mnie zachęcić i przyciągać do „bycia – z drugim", ale nie stanowią one fundamentu, na którym bazowałaby miłość. Jakości, co najwyżej mogą wywoływać pewien rodzaj oczarowania, w którym zawiera się pragnienie bycia „z" drugim, ale miłość szuka czegoś więcej[26]. Dopóki jedynie jakości drugiego przemawiaj ą do mnie pozytywnie lub negatywnie, moja odpowiedź będzie tylko odpowiedzią kierowaną do „niego", lub do „niej". Dla osoby, która rzeczywiście kocha, przymioty drugiego są mało ważne. Schodzą one w tło, by zrobić miejsce dla tego, czym drugi jest po-

[20] Por. *J.M*, s.170: Mais il s'agira de montrer qu'invoquer un être, c'est autre close, c'est plus que penser à lui. Por. także *J.M*, s. 245, 272-274.

[21] Por. *J.M*, s. 170: A pense à B, mais ii est inconcevable qu'entre l'idée de B qui est en A, et l'être de B, une communication puisse réellement s'établir.

[22] Por. (tamże): Qu est-ce exactement que penser a un être? C'est concentrer son attention sur un certain systeme d'images cristallisant soit autour d'une image privilégiée, soit autour d'un nom.

[23] Bliższa charakterystyka relacji „ja – ty" i relacji, „ja" – „on" zostanie przedstawiona w paragrafie trzecim.

[24] Postawa tzw. „zewnętrzna" w stosunku do bytu jest postawą typową w naukach empirycznych. Marcel wskazuje na niewystarczalność w badaniach antropologicznych nauk empirycznych, gdyż one traktują człowieka tylko jako „on", jako przedmiot. Nauki te badają tylko aspekty bytu („części bytu"), dane w tzw. „kategoriach obiektywnych" lub „elementarnych". Filozofia natomiast, stosując drugą refleksję bada byt ludzki całościowo w tzw. „kategoriach przeżywania". Ma ona tym samym możliwość „głębszego" ujęcia bytu.

[25] Por. *J.M*, s. 170:... II faut admettre au contraire, que dès le moment òu j'invoque, quelque chose de plus qu'un idée entre en jeu. Mais encore faut-il que cette invocation ait, si j'ose dire, un fondement ontologique. Je ne peux pas invoquer „reellement" n'importe qui; je ne peux que „faire semblant". L'invocation, en d'autres termes, ne parait pouvoir être efficace que la òu il y à „communaute".

[26] Por. *J.M*, s. 217: Je ne l'aime pas à cause de ce qu'il est, j'aime ce qu'il est, parce que c'est lui, j'anticipe donc hardiment sur tout ce que pourra me livrer l'experience, sur tout les prédicats òu celle-ci se déposera.

nad i poza pewną faktycznością, ponad i poza kartą je inwentaryzującą[27]. Można by więc powiedzieć, że drugi apeluje do mnie nie tyle swoją fakty cznością (jakimś zbiorem przymiotów), co swoją subiektywnością. Jego subiektywność jest apelem skierowanym do mnie. Jest to „prośba" o mój udział w jego subiektywności. Drugi wzywa mnie do wyjścia poza „granice" mojej osoby, do podtrzymywania, umocnienia i niejako wzbogacenia jego subiektywności przez uczestnictwo w niej[28].

W tej perspektywie apel drugiego zdaniem autora *Dziennika metafizycznego* odsłania mi całkowicie nowy, być może zupełnie nieoczekiwany, wymiar mojej egzystencji. Pozwala mi odkryć, że i ja sam jestem czymś więcej, niż tylko sumą moich obiektywnych jakości, czymś więcej niż kartą rejestracyjną orzeczników[29]. Apel drugiego człowieka pozwala mi wznieść się poza i ponad moją faktyczność i odkryć moją subiektywność (odkryć mnie dla mnie samego). Widzę wtedy, że jestem powołany do realizowania siebie w świecie, ale „dla ciebie". Dostrzegam w sobie jakoby rodzaj próżni, który ma być usunięty przez kontaktowanie się „z tobą" w miłości[30].

Z powyższego przedstawienia wynika, że G. Marcel traktuje każdy, poszczególny byt osobowy jako apel skierowany ku drugiemu bytowi osobowemu, apel zachęcający do wzajemnego przekraczania siebie i do współtworzenia siebie w międzypodmiotowej więzi miłości. Apel ten jest „dokonywany" nie tyle przez przymioty – własności osobowe, ale przede wszystkim przez moje najgłębsze „ja", przez moją subiektywność. Konkretnie jednak apel przejawia się poprzez różne znaki, gdyż jak to było wspomniane, ludzkie, ja" wyraża się na zewnątrz przez ciało, w formie pewnych znaków. Wezwanie, apel jest momentem inicjującym powstawanie międzyosobowej więzi „my" w miłości[31].

---

[27] Por. *J.M.,* s.226: C'est en vain que l'amant dénombre les caractères, les mérites de l'être aimé; il est certain à priori que cet inventaire ne lui rendra pas son amour transparent pour lui-même.

[28] Por. *J.M.,* s. 170.245.

[29] Por. *J.M*, s. 215-216. W dłuższym wywodzie Marcel zwraca uwagę na to, że druga osoba w więzi interpersonalnej dopiero odkrywa właściwy „wymiar" mojej osoby. Osoby nie można „wyrazić" w kategoriach obiektywnych. Nawet dokładny opis cech i przymiotów obserwowanych z „zewnątrz" nie wyrazi tego kim realnie naprawdę jestem.

[30] Por. *R. I.,* s.42 n.

[31] Oprócz cytowanych w przypisach tekstów, zobacz jeszcze na temat wezwania następujące teksty: *J. M.,* s. 165, 196, 217, 253-254; *P. A.,* s. 288, 293; *R. L.,* s. 52-53; *M. E.,* I, s. 194-195.

b. Rozporządzalność

Drugim, istotnym warunkiem wymaganym do zaistnienia międzypodmiotowej więzi miłości jest rozporządzalność (la disponibilite) bytu wezwanego[32]. Jak u wzywającego potrzebny jest pewien stopień pokory, tak u wezwanego konieczna jest zdolność do rozporządzania sobą. Tylko bowiem wtedy możliwa będzie skuteczna odpowiedź na apel. Marcel próbuje w wielu miejscach swoich filozoficznych rozważań bliżej wyjaśnić słowo: „rozporządzalność", gdyż przypisuje temu pojęciu wielką wagę. W *Homo viator* pojęcie to precyzuje następująco: „...słowo to w żadnym wypadku nie oznacza, że coś wakuje, tak jak się go używa, gdy mówi się o »lokalu do wynajęcia« lecz raczej określa ono gotowość do oddania się temu, co staje przed nami, i związania się z tym przez to oddanie, lub też do przekształcania okoliczności w okazje, powiedzmy nawet w korzyści, a zatem do współpra-cowania z własnym przeznaczeniem i wyciskania na nim swego własnego piętna"[33].

Tak pojęta rozporządzalność stanowi, zdaniem francuskiego egzystencjalisty, istotną cechę osoby ludzkiej[34]. Istota rozporządzalna zdolna jest do wyjścia poza siebie, gotowa jest poświęcić się sprawie, która j ą prze wyższa, a którą jednocześnie czyni swoją[35]. Przeciwnie zaś – istota nierozporządzalna zajęta jest samą sobą i jest skoncentrowana wyłącznie na sobie[36].

Omawiając zagadnienie rozporządzalności osoby, Marcel zwraca uwagę na dwa, diametralnie różne rodzaje miłości samego siebie. Jeden z nich jest zaprzeczeniem rozporządzalności – drugi jest postawieniem siebie w stan rozporządzalności[37]. W pierwszym wypadku kochać siebie oznacza: zapatrzeć się w siebie i traktować siebie jako pewnego rodzaju bóstwo. Uznaje

[32] Marcel wprost tak myśli nie formułuje. Śledząc jednak wypowiedzi autora na temat rozporządzalności, można to autorowi przypisać. Por. *H.V.*, s. 28-29,31-33. *R.I.,* s. 69, 76, 105; *E.A.,* s. 100-106, 128, 179-185; *P.A.,* s. 293-294.

[33] *H. V.* , s. 28-29

[34] Tamże: s. 27.

[35] Por. *H.V.*,s. 31: L'être disponible... au contraire tendu hors de soi, tout prêt à se consacrer à une cause qui le dépasse, mais qu'en même temps ii fait sienne.

[36] Por. *H. V.*,s. 31: L'être disponible s'oppose ê celui qui est occupé óu encombre de lui-même; Por. także *E.A.,* s.105.

[37] Por. *E.A.,* s. 100: Ceci, à mon sens, est une minę de réflexions importantes; car on voit ici la nécessité de distinguer entre l'amour de soi en tant qu'indisponible, et l'amour de soi comme disponible...

się wtedy siebie za centrum świata, za rzeczywistość zupełną i wystarczającą samej sobie[38]. Innych traktuje się wtedy jako pewne przeszkody, które trzeba usunąć, lub ominąć[39]. Ta wyłączna koncentracja na sobie samym znajduje swój wyraz w tzw. pozowaniu. Człowiek pozujący sprawia wrażenie, że jest zajęty wyłącznie innymi, w rzeczywistości jednak zajęty jest tylko sobą. Inni interesuj ą go jedynie w tej mierze, w jakiej zdolni są do wytworzenia sobie o nim korzystnego obrazu[40].

Egoistyczny rodzaj miłości własnej polega, zdaniem Marcela, na traktowaniu siebie jako „on" (jako pewnego repertuału przymiotów), a niejako „ty"[41]. Człowiek traktujący siebie jako „on", czyli „człowiek nierozporządzany" traktuje zazwyczaj swoje życie, lub w ogóle swój byt jako mienie, które można w jakikolwiek sposób określić ilościowo i które można nawet utracić. Ze względu na posiadane mienie osoba ta znajduje się w stanie chronicznego niepokoju, ciągłego zagrożenia przed utratą tego mienia. Z kolei ten niepokój, ta dręcząca troska stanowi element paraliżujący wszelkie porywy, wszelkie szlachetne poczynania[42].

W drugim wypadku – „kochać siebie" – znaczy traktować siebie jako „ty", czyli jako rzeczywistość niezupełną, niewystarczającą samej sobie. Swoje, „ja" uważa się wtedy za zarodek, który należy doprowadzić do owocowania poprzez twórczą wymianę z „ty"[43]. Istota tak traktująca siebie, sta-

[38] Por. *R.I.,* s. 65.

[39] Por. *H. V.* s. 24:... Du même coup je considère les autres soit comme des obstacles à réduire òu à tourner, soit encore une fois comme des échos amplificateurs appéllés à favoriser ma naturelle comlaisance à moi-même.

[40] Por. *H. V*., s. 20: Le poseur qui paraît n'être préoccupé que des autres, n'est, en réalité, occupé, que de lui-même. L'autre, en effet, ne l'interesse que dans la mesure òu ii est susceptible de se former de lui une image avantageuse qu'à son tour ii fera sienne.

[41] Por. *J.M*, s. 197: Je remarque simplement quąen tant que je suis répertoire pur (que je me traite comme tel) je ne suis pour moi quąun lui.

[42] Por. *R. I*., s. 76: Je tends à me rendre indisponible dans la mesure précise òu je traite ma vie òu mon être comme un avoir en quelque sorte quantifiable, et qui par la-même est susceptible d'être dilapidé, épuisé òu même volatilisé. Par rapport à cet avoir, en effet, je vais me trouver dans l'état d'anxiété chronique de l'homme en surplomb sur le néant, qui posséde en tout et pour tout une petite somme d'argent qu'il s'agit de faire durer le plus longtemps possible parce que, lorscqu'elle sera dépensee, il n'aura plus rien. Cette anxiété c'est la sousi comme rongeur, comme élément element paraly sant, qui vient arrêter tous les élans, toutes les initiavites généreuses.

[43] Por. *R. I.,* s. 65-66.

wią się w stan rozporządzalności, zdolna jest „być" dla drugiego. Osoba rozporządzalna - zauważa jeszcze Marcel - posiada zdolność do zachwytu i do podziwu. Podziwiając kogoś, osoba nie traktuje siebie, jako „środek" świata, nie jest zamknięta w sobie, ale otwiera się ku komuś i realizuje się poprzez twórczą wymianę z drugim[44]. Osoba rozporządzalna staje się naprawdę „obecna" dla drugiego. Francuski neosokratyk przypisuje wielką wagę do tego ostatniego słowa: „obecna", resp, „być obecnym dla kogoś"[45]. Ostatecznie, rozróżnianie między obecnością a nieobecnością nie sprowadza się, zdaniem autora, do opozycji między faktem bycia uważanym i bycia roztargnionym. Nawet sumienny słuchacz może być nieroz-porządzalny i w związku z tym „nieobecny" dla mnie. On mi nic nie przyniesie, nie może zrobić mi miejsca w „samym sobie", ponieważ jestem blisko kogoś, dla kogoś właściwie „ja nie jestem"[46]. Przez „obecność" Marcel nie rozumie więc kontaktu wyłącznie zewnętrznego. Postawa zewnętrzna w niektórych okolicznościach może nawet budzić zastrzeżenia, co do otwarcia się komuś. Obecność suponuje wzajemną łączność i wolę jej utrwalenia[47].

Powyższe sformułowania prowadzą do wniosku, że Marcel w pewnym stopniu traktuje pojęcia: „rozporządzalności" i „ nierozporządzalności" paralelnie do pojęć: „obecności" i „nieobecności"[48].

---

[44] Por. *R. I.*, s. 70.

[45] Terminy te bliżej wyjaśnia autor w *J.M*, s. 245, 291 i w *H.V.,* s. 18-19. Na temat rozumienia „obecności" u Marcela zob. monografię G. W o l f a, *Das ontologische Mysierium der Prdsenz. Eine Einfuhrung in die Philosophie Gabriel Marcel,* München 1959, oraz R. T r o i s f o n t a i n e s, *Le notion de „présence" chez Gabriel Marcels,* w: *Existentialisme chrétien,* Paris 1947, s. 203-267.

[46] *E.A.,* s. 105: Liaison de l'indisponibilité – et par suitę de la non-présence – et de la préoccupation de soi. Il y a là une sorte de mystère; et non retrouve, je crois, toute la théorie du toi. Quand je suis avec un être indisponibile, j'ai conscience d'être avec quelqu'un pour qui je ne suis pasje suis donc rejeté sur moi-même. Por. także R. T r o i s f o n t a i n e s, *De l'existence...* II, s. 30.

[47] Por. *R. I.*, s. 201: Je peux fort bien imaginer un homme qui m'assure de la meilleure foi du monde que ses sentiments òu ses dispositions intérieures à mon égard n'ont pas varié; dans une certaine mesure je le croirai; mais si je constate qu'il n'a pas été présent en telle circonstance òu son amitié m'aura-il été précieuse, j'hésiterai à parler de są fldélité. Bien entendu, par présence, je n'entends pas ici le fait de se manifester extérieurement, mais celui bien moins objectivement définissable de me donner à sentir qu'il est avec moi.

[48] Słowu „obecność" nadaje Marcel jeszcze inne znaczenie, zob. rozdz. 4. l niniejszej pracy.

Dla możliwie adekwatnego przedstawienia marcelowskiego rozumienia „ rozporządzalności", należy jeszcze wskazać na związek jaki zdaniem autora, zachodzi między rozporządzalnością i alienacją. Marcel wyraża pogląd, że nierozporządzalność wiąże się zawsze z pewną alienacją. Człowiek nierozporządzalny posiada bowiem kapitały, którymi nie może rozporządzać[49]. W *Être et avoir* ilustruje ten pogląd następującym obrazem: „Ukazują mi jakąś niedolę pragnąc pozyskać moją sympatię; czuję, że nie jestem zdolny jej użyczyć. Teoretycznie przyznaję, że to, co mi opowiadają, jest szczególnie godne litości, nic jednak nie odczuwam. Zapewne byłoby inaczej, jeżelibym zobaczył na własne oczy nieszczęścia, o jakich mowa; pewne bezpośrednie doświadczenie wyzwoliłoby we mnie owe źródła, otworzyło zamknięte drzwi. Rzecz dziwna, pragnąłbym odczuwać to wzruszenie, które wydaje mi się narzucać (sądzę, że w takim wypadku wzruszenie jest rzeczą normalną), lecz nic nie odczuwam; nie mogę samym sobąrozporządzać. Zapewne mógłbym używając pewnego rodzaju tresury umysłowej, zmusić się do czegoś, co by to wzruszenie przypominało, lecz jeśli jestem szczery, nie dam się temu zwieść i będę dobrze wiedział, że to bezwartościowe naśladownictwo"[50].

Jak wynika z przytoczonego tekstu w człowieku istnieje pewna opozycja (rozbieżność) między jego obojętnością, a tym, co powinien czynić. Koncentracja na samym sobie czyni go obojętnym, nieczułym na apel drugiego, czyni go wyalienowanym. Taka alienacja, zdaniem autora, nie zachodzi jedynie u dziecka i u człowieka świętego[51].

Powyższe uwagi mogą naprowadzić nas do uchwycenia jeszcze jednego rozróżnienia, a mianowicie do rozróżnienia między rozporządzalnością dla kogoś drugiego i rozporządzalnością dla samego siebie. Istotnie, to rozróżnienie Marcel wprowadza wyraźnie w *Être et avoir,* a zwłaszcza w *Du refus à l'invocation,* gdy mówi o różnicy między samobójstwem i męczeństwem. Wyraża tam przekonanie, że istota całkowicie rozporządzalna dla kogoś drugiego, nie przyznaje sobie prawa swobodnego rozporządzania samym sobą dlatego, gdyż rozporządzając sobą np. w wypadku samobójstwa, staje

[49] Por. *E. A.,* s. 101: Analyse de la notion d'indisponibilité. Il me semble qu'elle implique tojours celle d'aliénation. Avoir des capitaux indisponibles, c'est les avoir partiellement aliénés. Ceci est parfaitement clair là òu il s'agit de biens materiels.

[50] *E. A.,s.* 101.

[51] Tamże, s.101-102.

się nierozporządzalna dla innych, lub przynajmniej postępuje tak, jak ktoś, kto by zupełnie nie troszczył się o to, by pozostać dla nich rozporządzalnym. Samobójstwo jest więc nierozporządzalnością sobą dla siebie. Męczeństwo zaś rozporządzalnością sobą dla innych[52].

Reasumując powyższe analizy na temat rozporządzalności, należy stwierdzić, że według autora „Dziennika metafizycznego" rozporządzalność osoby jest koniecznym warunkiem wymaganym do tworzenia interpersonalnej więzi miłości. Rozporządzalność osoby jest zaprzeczeniem egoizmu, jest przełamaniem wyłącznej koncentracji na sobie. Rozporządzalność oznacza gotowość do otwarcia się, do wyjścia z siebie i darowania się drugiej osobie, która to osoba, sama będąc „niewystarczającą" i „niepełną" apeluje sobą do wzajemnego, osobowego współtworzenia się w miłości. Rozporządzalność osoby wzywanej jest warunkiem koniecznym, aby apel osoby wzywającej mógł być spełniony.

2. Istotne elementy w spełnianiu się miłości

Jak wspomniano na początku, miłość dla Marcela jest rzeczywistością tak bogatą i do pewnego stopnia tak tajemniczą, że nie można jej „adekwatnie" poznać i wyrazić w formie jakiegoś dedukcyjnego systemu. Można ją jedynie przybliżyć w pewnym stopniu w fenomenologicznym opisie. Można wskazać na pewne istotne momenty (elementy), które występują w jej spełnianiu się. Gdy się czyta filozoficzne dzieła Marcela, gdy śledzi się jego antropologiczne analizy, niewątpliwie można odkryć wiele elementów, które jego zdaniem zawsze występują w spełnianiu się miłości. Stosując pewne uproszczenie można by je sprowadzić do dwóch zasadniczych: do zaangażowania i do wierności[53].

Zaangażowanie i wierność wzajemnie się implikują. Wydaje się, że zaangażowanie logiczne wyprzedza wierność[54], jednak jak wykaże analiza, zaangażowanie zawarte jest w samej wierności; wierność bez zaangażowa-

[52] Por. *E. A.,* s. 184; oraz *R. I.,* s. 105-106.

[53] Terminy: „zaangażowanie" i „wierność" powracają jak refren na kartach wszystkich dzieł Marcela.

[54] Por *E. A*.,s. 58: Ce probléme de 1ąengagement précède logiquement celui de la fidélité; car en un certain sens, je ne puis être fidèle qu'à mon propre engagement, c'est-à-dire semble-t-il à moi-même.

nią nie byłaby prawdziwą wiernością. Bliższa analiza tych dwóch momentów występujących w miłości będzie przedmiotem niniejszego paragrafu.

a. Zaangażowanie

Termin „zaangażowanie" jest ulubionym terminem Gabriela Marcela[55]. Przede wszystkim bardzo często tym terminem posługuje się autor przy omawianiu interpersonalnej więzi „ja" – „ty" w miłości.

W zaangażowaniu osobowym ma miejsce otwarcie się i darowanie drugiemu człowiekowi. Osoba uświadomiwszy sobie fakt wezwania przez drugą osobę, może w sposób wolny powierzyć się jej i odtąd może nastąpić twórcza międzyosobowa komunikacja intersubiektywna. To otwarcie się i darowanie , „ja" „ty", to wzajemne zaangażowanie i twórcze uczestniczenie, „ja" i „ty" stanowi istotę miłości[56].

W akcie darowania następuje wyraźnie zmiana perspektywy w traktowanie drugiego. Następuje przejście od „on" do „ty". W dziele: *Du refus à l'invocation* Marcel pisze: „Gdy określam kogoś słowem „on", traktuję go w gruncie rzeczy jako nieobecnego; jego nieobecność pozwala mi go zobiektywizować, rozprawiać o nim jako danej naturze lub istocie... Może się jednak zdarzyć, że pomiędzy kimś innym a mną zawiązuje się odczuwalny węzeł... tak powstaje jedność, w której ten drugi i ja jesteśmy „my", co oznacza, że drugi nie jest już „on", lecz staje się „ty"... Gdy traktuję drugiego człowieka jako „ty" – kontynuuje dalej autor – drugi przestaje być kimś, o kim rozmawiam z samym sobą, nie jest on już wsunięty pomiędzy mnie i mnie samego; ów ja sam, z którym byłem sprzymierzony, aby go badać, osądzać, roztopił się jakby w tej żywej jedności, którą on tworzy teraz wraz ze mną"[57].

Z przytoczonego – dla naszych rozważań – bardzo istotnego tekstu wynika, że Marcel całą istotę angażującej miłości widzi w przejściu od „ja" –

---

[55] Całą filozofię G. Marcela zalicza się do tzw. „filozofii angażujących". Zob. np. A. P o d s i a d, *Wstęp do Homo viator,* Warszawa 1959, s. XXXIIIn. oraz M. W i n o w s k a , art. cyt., s. 176 n.

[56] W ten sposób odczytuje Marcel wielu współczesnych myślicieli. Zob. R. T r o i s f o n t a i n e s , *De l'existence...* II,s.29-60; J. P. B a g o t: dz. cyt, s. 77-118 oraz 213-229; M. A. K r ą p i e c, *Człowiek w perspektywie śmierci,* w: *O Bogu i człowieku,* Warszawa 1968, t. l, s. 123-148; M. W i n o w s k a, art. cyt., s. 174 n.

[57] *R.I.,* s. 48-49. Por także na ten temat: *R. I.,* s. 52; *H. V.,* s. 22.

„on" do „ja" – „ty". W nowopowstałej rzeczywistości, którą autor często określa słowem „my", osoba druga przestaje być kimś trzecim, która to osoba w relacji, „ja" – „on" znajdowała się między mną, a mną samym. Równocześnie odkrywa ona mnie dla mnie samego. Poza naszą wspólnotą wszyscy pozostali są jako ci „inni"[58].

W rzeczywistości „my"„ja" przyjmuje do siebie „ty"„ja" angażuje się w „ty", i z kolei „ty" angażuje się w, „ja". Marcel w wielu swoich filozoficznych dziełach, zwłaszcza na kartach *Du refus à l'invocation* analizuje pewne terminy i zwroty, które mniej lub więcej adekwatnie wyrażają to twórcze zaangażowanie (dzięki któremu „on" przemienia się w „ty"). Na pierwszy plan poddaje analizie następujące wyrażenia: „przyjąć kogoś do siebie", „podatność", „odczuwanie", „należę do ciebie", „ty należysz do mnie".

Dla pełniejszego zapoznania się z marcelowskim rozumieniem „zaangażowania" wydaje się rzeczą ważną prześledzić chociaż pobieżnie analizę tych wyrażeń.

„Przyjąć kogoś do siebie" oznacza, zdaniem autora „Dziennika metafizycznego", wprowadzić kogoś innego, obcego, do tej określonej sfery – siebie – i dopuścić go w pewnym sensie do uczestnictwa w niej[59]. „Przyjmowanie kogoś" nie jest wypełnianiem jakiejś pustki w „ja", ale jest zezwoleniem na uczestniczenie w pewnej pełni[60]. W „ja" istnieje pewna podatność na przyjęcie kogoś drugiego. Termin „podatność" Marcel stosuje do rozległej klawiatury, począwszy od ścierpienia, ulegania, aż do ofiarowania siebie, albowiem gościnność, – jak wyznaje – jest ofiarowaniem tego, co jest swoje, to znaczy siebie samego[61].

---

[58] Por. *R. I.,* s. 49-50: L'être que j'aime est aussi peu que possible un triers pour moi; et en même temps il me découvre à moi-même; mes défenses extérieurs tombent en même temps que les cloisons qui me séparent d'autrui. Il est de plus en dans le cercle par rapport auquel, extérierement auquel ii y a des triers qui sont „les autres".

[59] Por. *R. I.,* s. 42: Nous devrons dire que recevoir, c'est introduire l'autre, 1'aranger, dans cette żone qualifiée et admettre en quelque sorte y participer.

[60] Por. *R. I.*, s. 42: Si fixons ici nous yeux sur 1'acte d'hospitalité, nous verrons immédiatement que recevoir n'est point du tout combler un vide avec une présence étrangère, mais faire participer 1'autre à un certaine plénitude. Por. także *R. I.,* s. 121 oraz *H.V.*, s. 36.

[61] Por. *R.I.,* s. 42: Le terme ambigu de réceptivité s'applique dans à un clavier fort étendu, qui s'etend du pâtir, du suburau don de soi; car l'hospitalité est un don de ce qui est sien, c'est-à-dire de soi-même. Słowa „podatność" używa Marcel bardzo często w pierwszej części *Journal métaphysique.*

Przyjmowanie kogoś do siebie dokonuje się w pewnym stopniu na sposób odczuwania (tego kogoś). Odczuwanie jednak nie jest i nie może być czymś biernym[62]. Nie sprowadza się ono tylko do ulegania, do znoszenia działania zewnętrznego, ale jest przyjmowaniem w sensie otwarcia się na coś zewnętrznego, transcedendentnego[63].

Takim rozumieniem „odczuwania" Marcel -jak sam to wyznaje – odcina się od tych wszystkich kierunków filozoficznych, które pojmowały „odczuwanie" biernie. Idąc w tym względzie za Arystotelesem, ostrze krytyki kieruje autor pod adresem zwłaszcza Condillaca i Kanta[64].

Innym wyrażaniem, poprzez które można określać akt angażowania się w byt, akt darowania się drugiemu, jest zwrot: „należę do ciebie" i jego odpowiednik (jako odpowiedź drugiego): „ty należysz do mnie". Autor analizując te dwa zwroty, zwraca uwagę na pewien fenomenologiczny kontrast, zachodzący między nimi. Pierwszy zwrot wyraża prawdziwe zaangażowanie, drugi zaś może wyrażać pewne roszczenie[65]. Więc tylko pierwsze wyrażenie desygnuje właściwy akt darowania.

Po tych wyjaśnieniach terminologicznych przejdźmy do rzeczowego omówienia zaangażowania (oddania).

W akcie zaangażowania, zdaniem francuskiego myśliciela, jedna osoba udziela drugiej osobie pewnego kredytu. Kredytem, jaki otwieram w pewien sposób drugiemu, nie jest tylko „coś" ze mnie, ale kredytem jestem ja sam, moja osoba[66]. Jeśli wiążę się z kimś i wierzę w niego, to angażuję się do głębi, a to osobiste zaangażowanie ogarnia nie tyle to, „co mam", ale przede wszystkim to, „czym jestem"[67], czyli mój kredyt łączę nierozerwal-

[62] Por. *R. I*., s. 43 n.

[63] Por. *R. I.,* s. 43 i 123.

[64] Por. *R. I.,* s. 123-124.

[65] Por. *R. I.,* s. 57: Plaçons – nous au coeur de la relation initiale: „Jaques, je t'appartiens". Cela signifie: je t'ouvre un crédit illimité, tu feras du moi ce que tu voudras, je me donnę à toi. Cela ne veut pas dire, au moins en principe: je suis ton esclave; au contraire; librement je me mets tout entier à ta disposition; le meilleur usage que je puisse faire de me liberté, c'est de la placer entre tes mains; c'est comme ci librement je substituais ta liberté à la mienne; au plutôt c'est dans cette substitution même que paradoxalement celle-ci ce consomme. Zob. jeszcze na ten temat długie rozważania w *R. I*., s. 132 n.

[66] Por. *R. I*., s. 176: Je ne suis nullement séparable de ce que je mets à la disposition de cet X. En réalité, ce credit que j'accorde, c'est en quelque facon moi-même.

[67] Por. *M.E.,*II*,* s. 78: Si je crois en, cela veut dire que je me mets moi-même à la disposition, òu encore que je prends un engagement fondamental qui porte non pas seulement sur ce que j'ai, mais sur ce que je suis.

nie z moim istnieniem i moją osobą, i wskutek tego czynię ten akt aktem tajemniczym. Kredyt, o ile zachodzi między „ja" i „ty", prowadzi do uosobienia i udoskonalenia bytu sprowadzonego do osoby, ponieważ podmiotem i przedmiotem w kredycie nie są abstrakcyjne idee, ale żywe osoby, które mogą oddziaływać na siebie[68].

Samo zaangażowanie nie będąc aktem jednoosobowym, z góry zakłada jakąś osobę poza mną, obdarzoną pewnymi cechami. Ojej cechach (przymiotach) mogę mieć przekonanie, lecz to jeszcze nie pociąga zaangażowania z mej strony, które prowadziłoby do darowania się, nawet gdyby to przekonanie implikowało z mej strony coś, co byłoby podobne do zaangażowania się względem tej osoby. Mimo pewnych zewnętrznych kontaktów mogę ukryć mój ą prawdziwą postawę wewnętrzną wobec tej osoby i nie angażować się. Wypływa z tego wniosek, że przekonanie i zaangażowanie, a w konsekwencji darowanie się drugiemu, nie są równoznaczne[69].

W rozważaniu powyższym o kredycie, jako istotnym elemencie w zaangażowaniu przewija się stale moment osobowy. Wyrazem tego jest „ty" zdolne do wezwania, któremu można zaufać i otworzyć kredyt „ty", od którego można oczekiwać odpowiedzi. To zaufanie pokładane w „ty", to oczekiwanie na zapewnioną odpowiedź nie jest jednak, zdaniem Marcela, przekonaniem o jakim była mowa wyżej. Wychodzi ono poza doświadczenie, ponad to, co jest znanym, jest właściwie zakładem, który w każdej chwili może być przegranym[70].

Kredyt i zapewnienie może mieć miejsce tylko dlatego, że jak wspomniano powyżej, następuje tu zaangażowanie osobowe. Samo zaangażowanie, które wyraża oddanie osoby, jest jednak częściowo nieuwarunkowane, ponieważ zawiera możliwość abstrahowania od pewnych elementów nieprzewidzianych i zmiennych w sytuacji, w jakiej to zaangażowanie na-

[68] Por. P. C o l i n, *Existentialisme chrétien,* w: *Existentialisme Chrétien,* Paris 1947, s. 43: Il m'ouvre, en m'aimant une sorte de crédit. C'est ainsi qu'il ma personalise. Et moi, aussi, quand j'aime, ce n'est pas à des predicats que s'adresse mon amour. Por. także tamże s. 47.

[69] Por. *M. E*., II, s. 77: L'homme qui se déclare convaincu tire en quelque sorte une barre. Por. także tamże, s. 79.

[70] Por. *R. I.,* s. 177: Mais il est évident que cette assurance n'est pas une conviction...elle va au-delà de ce qui m'est donné, de ce dont j'ai l'experience,elle est extrapolation, un bond, un pari qui, comme tous les paris, peut être perdu; Por także *M. E.,* II, s. 80.

stąpiło[71]. W *Journal métaphysique* i *Être et avoir* przedstawia Marcel cały ten problem na przykładzie odwiedzin ciężko chorego. Chory i odwiedzający go, może być nim przyjaciel, wiedzą o bliskiej śmierci. Przyjaciel przejęty współczuciem, pragnąc choremu sprawić przyjemność, obiecuje mu, że odwiedzi go jutro. Upłynęło kilka dni, chory nie umarł, dalej cierpiał i był godny współczucia, ale u odwiedzającego go uczucie już dawno minęło i jest rzeczą niemożliwą wskrzesić je powtórnie. Utożsamienie uczucia z zaangażowaniem byłoby tu kłamstwem. Wobec sytuacji jaka zaistniała powstaje pytanie, jak należy interpretować złożone przyrzeczenie. Czy dotyczyło ono wewnętrznych uczuć, czy tylko postawy zewnętrznej, która nie odpowiadała stanowi wnętrza. Przed odwiedzającym otwiera się alternatywa: albo musi skłamać wobec siebie udając uczucie, którego nie ma, albo wobec chorego, okazując mu współczucie, którego nie przeżywa. By wyjść z tej trudnej sytuacji jest rzeczą konieczną dokonać rozróżnienia między zaangażowaniem wziętym w sobie, a zapewnieniem odnoszącym się do przyszłości[72]. Ten, który tylko zapewnia, może siłą swej woli narzucić sobie obowiązek spełnienia tych czy innych przyrzeczeń, nie angażując się wcale. Przedmiot jego zainteresowania, choćby to nawet był sam Bóg, jest dla niego tylko jakąś zewnętrzną okazją, pretekstem[73]. Otóż zapewnienie nie bierze odpowiedzialności za jakiś moment przyszłości. Wynika, z tego, że zapewnienie jest uwarunkowane. Natomiast zaangażowanie, które postuluje wierność dla „ty", jest częściowo nieuwarunkowane w tym, iż niezależnie od stanu ducha i okoliczności, a zwłaszcza sytuacji chwilowych, jest niezmienne i prowadzi do faktycznego wypełniania złożonego przyrzecze-

[71] Por. *E. A.,* s. 57: Et voilà en quoi l'engagement est partiellement inconditionnel: quell que soit mon état d'esprit, mon humeur – et dans certaine mesure ii ne m'est pas possible de les prévoir – j'irai chez vous demain.

[72] Por. *E. A.*, s. 57: Et rien n'est plus nécessaire que distinguer entre l'engagement pris en soi et une affirmation portant sur l'avenir qu'il n'implique nullement: il faut même dire qu'il ne pourrait l'impliquer sans cesser du même coup être valable; ii deviendrait alors en effet conditionel: „à supposer que j'eprove encore demain le désir d'aller chez vous, compter sur moi".

[73] P. P r i n i w książce pt: Gabriel Marcel et la methodologie de l'inverifiable, (Paris 1953), omawiając to zagadnienie dochodzi do wniosku, że takie spełnienie przyrzeczenia jest największym zniekształceniem wierności (la plus grave deformation). Taki wniosek wydaje się jednak zbyt skrajnym i niesłusznym. Interpretacja Priniego, jak widać z przytaczanych źródeł, wynika z niedokładnego wydobycia tego problemu z dzieł Marcela.

nią[74], czyli wychodzi ponad nieznaną przyszłość, jest aktem rozpoznania niezależnym od uczucia, które mu towarzyszy lub też nie.

To prawdziwe i nieuwarunkowane zaangażowanie, które związane jest ze wzajemnym oddaniem i upodobnieniem się do osób, może więc zaistnieć tylko między bytami osobowymi. Nie jest to jednak – jak zauważa autor – zaangażowanie samorzutne. Zaangażowanie jest zawsze odpowiedzią na apel i jako takie implikuje pewne oddanie się osoby[75]; zaangażowanie zupełnie samorzutne byłoby pychą. Zaangażowanie jako odpowiedź i oddanie implikuje wierność, której korzeniem jest ujęcie fundamentalne, jakie stanowi porządek religijny[76].

Omawiając zagadnienie zaangażowania, Marcel wskazuje jeszcze na zaangażowania, które z istoty swej są uwarunkowane, a które tylko przez fałszywą presumpcję uważane są za nieuwarunkowane. Do takich zaangażowań należą te, które są kształtowane przez opinie, np.: w zakresie polityki czy literatury[77]. Do istoty opinii przynależy to, że jest ona związana ze sferą posiadania, a nie ze sferą tajemnicy resp. istnienia[78]. Opinia jest zawsze dla kogoś obcego, a nigdy dla siebie. Samo stwierdzenie : „taka jest moja opinia", implikuje zawsze rzeczywistego lub wyimaginowanego rozmówcę, którym mogę być również ja sam. Opinia dotyczy tego, czego się nie posiada w pełni, a przy tym łączy się ze świadomością braku, do którego

[74] Por. *E. A.,* s.57, 71n: Szeroko o zaangażowaniunieu warunkowanym mówi Ig. L e p p w *L'existence authentique,* Paris 1951, s. 126 n. Zaangażowanie jako element występujący w miłości przedstawił Marcel w sposób popularny, w sztuce: *La grâce et le Palais de sable* Por. Ch. M o e 1 1 e r; *Gabriel Marcel et le „mystére de l'espérance*", w: *Littérature duXX siécle et christianisme,* Tournai 1960, t. IV, s. 221.

[75] Por. *E. A.,* s. 63: D'autre ce que j'asperçois, c'est qu'il n'y a pas d'engagement purement gratuit, c'est-à-dire qui n'implique une certaine prise de 1'être sur nous. Tout engagement est une réponse. Un engagement gratuit serait non seulement téméraire, mais à porter au compte de 1'orgueil.

[76] Por. *E. A.,* s. 60: Il en va tout autrement là òu à la racine de l'engagement, ii y a une certaine appréhension fondamentale: mais n'est-il pas clair que celle-ci ne peut être que d'ordre religieux? C'est sur ce point qu'il foudra porter mes réflexions.

[77] Por. *E. A.,* s. 58: N'existe-t-il pas des engagement qui sont en quelque sorte par essence conditionnels, et que je ne puis inconditionnaliser que par une présoption en soi illegitime? Par exemple un engagement suborronne à une opinion (littéraire, politique, etc.)?

[78] Por. *R. I.* cały rozdział zatytułowany : „De 1'opinion à foi", s. 158-182; Zob. także M. B e r n a r d, dz. cyt., s. 27-54.

posiadający opinie nie chce się przyznać[79]. Mimo tego, właśnie z tej racji, że opinia wkracza w sferę posiadania, nikt nie może zagwarantować, że jego opinia o kimś się nie zmieni. Absurdem więc dla niego będzie czynne zaangażowanie w opinie, których później może nie będzie podtrzymywał[80].

Do zakresu zaangażowań z istoty swej uwarunkowanych, należy również, zdaniem francuskiego myśliciela, wszelkie zaangażowanie się w wiedzę, naukę, czy technikę[81]. Te zaangażowania są kształtowane przez opinie[82].

Nie może tam być mowy o pełnym osobowym zaangażowaniu się, wyrażającym się w oddaniu. „Autentyczne" zaangażowanie, połączone z osobowym darowaniem się - podkreślmy jeszcze raz za autorem -jest możliwe tylko między osobami, tylko w relacji: „ja" - „ty". Innymi słowy, tylko w intersubiektywnej więzi miłości możliwe jest zaangażowanie bezwarunkowe. To zaangażowanie rodzi się zawsze jako odpowiedź na apel drugiego.

Autor „Dziennika metafizycznego" zwraca jeszcze uwagę na to, że akt zaangażowania, akt darowania się drugiemu jest aktem zupełnie wolnym. Człowiek – jak to już zostało uwidocznione w poprzednim paragrafie – może pozostać obojętnym wobec apelu drugiego człowieka, nie musi angażować się w drugi byt osobowy. Staje się jednak wtedy –jak mówi Marcel – człowiekiem bezczynnym i w gruncie rzeczy osamotnionym. W *Homo viator* Marcel w następujących słowach charakteryzuje takiego człowieka:

---

[79] Por. M. W i n o w s k a, art. cyt, s. 181.

[80] Tamże, s. 182.

[81] Na temat zaangażowania we wiedzę oraz na temat tzw. wiary w naukę zobacz m.in.: *R. I.,* s. 180 oraz *E. A.,* s. 182.

[82] Swoistym rodzajem opinii jest wg. Marcela ateizm. Ateizm jest zawsze stwierdzany przed drugim lub przed samym sobą, Jako drugim". Ateizm nie jest i nie może być przeżywanym (zob. *R. I.*, s. 167). Ateista rozprawiając o Bogu opiera się na pewnej idei, którą sobie o Bogu wytworzył. Boga nie przeżywa, nie angażuje się w Jego Byt (w Jego Istnienie). Ateista sądzi z „zewnątrz" o tym, co istnieje tylko na „wewnątrz", co może być poznane jedynie w sposób religijny. On znajduje się poza tym, o czym sądzi, nie jest tego pewnym i dlatego wmawia w siebie i innym swoją ideę Boga. Opinie ateisty są wyrazem człowieka pełnego przesytu, są objawem uprzedzenia i pychy rozumu (Zob. *R. I.,* s. 221 oraz Ch. Moeller, dz. cyt., s. 205). Idea Boga u ateusza jest opinią lub stwierdzeniem ogólnym, które ślizga się po powierzchni faktów, a nie angażuje do głębi. „Zaangażowanie i opinia wykluczają się nawzajem" (M. W i n o w s k a, art. cyt., s. 183). Na temat ateizmu zob. jeszcze: *J.M.,* s. 98, 132. 158, 222; *R. I.,* s. 167-169, *Opinion etfoi.*

„Człowiekowi temu wydaje się, że został jak gdyby wyrzucony przez rzeczywistość na jakiś pusty brzeg; wydaje mu się, że życie go już nie chce. Próbuje stwarzać sobie zainteresowania i przyzwyczajenia. Dręczy owego człowieka uczucie niemal niepojętego okrucieństwa życia, mniej lub bardziej uświadomione... Jedyną rzeczą niespodzianą, jakiej może oczekiwać, jest choroba i śmierć”[83].

Człowiek bezczynny (niezaangażowany) jest istotą, która już nic nie daje innym, która utraciła możność ożywiania świata i której się wydaje, że została w ten świat jak gdyby wrzucona, i że jest jednocześnie w nim zbyteczna[84].

Taki jest dramat człowieka bezczynnego, niezaangażowanego, człowieka, który zerwał swoje więzi z drugimi i w ten sposób utracił łączność z rzeczywistością. Dramat ten, zdaniem Marcela, doskonale ukazuje J. P. Sartre w swojej twórczości filozoficznej[85].

Zamykając uwagi na temat zaangażowania podsumujmy je stwierdzeniem, że w ujęciu Gabriela Marcela, zaangażowanie stanowi istotny element w realizacji międzypodmiotowej więzi miłości. Prawdziwe zaangażowanie odnosi się jedynie do osób i wyraża we wzajemnym darowaniu się osób sobie. Zaangażowanie osoby, które konstytuuje (urealnia) miłość, domaga się od osoby wierności temu zaangażowaniu, a przez to wierności względem „ty.

b. Wierność

Więź miłości, jaka zaistniała w wyniku wzajemnego otwarcia i darowania się „ja” i „ty”, została utworzona w sposób wolny. Zarówno „ja” jak i „ty” współpracowało w sposób wolny w kreacji „my”[86]. Rzeczywistość „my”, podobnie jak rzeczywistość „ja” czy „ty” jest czymś, co nieustannie musi być tworzone w wolności. Trwanie w miłości domaga się wierności

[83] *H.V*, s. 202.

[84] Por. *H.V*, s. 203: Le désoeuvré òu le désesperé... n’est pas seulement quelqu’un qui ne donnę plus rien, c’est quelqu’un qui a perdu le povoir d’animer le monde òu il s’apparait lui-même comme a la fois jeté-et de trop.

[85] Por. np. *H.V*., rozdział zatytułowany: *L’être et néant* (s. 233-258). Jest to jeden z rozdziałów *Homo viator,* gdzie Marcel polemizuje z Sartrem.

[86] Bliższe omówienie relacji miłości do wolności zostanie ukazane w rozdziale III, 2.

otwarciu się i twórczemu zaangażowaniu[87]. W miłości, istotną rolę zatem, zdaniem Marcela odgrywa wierność. Wierności nie można oddzielić od miłości[88]. Wierność jest – drugim – istotnym elementem występującym w spełnianiu się miłości; jest integralną częścią miłości.

Rozważaniom o wierności Marcel poświęca stosunkowo wiele miejsca w swoich pracach filozoficznych[89]. Sam autor przyznaje, że idea wierności zajmuje centralne miejsce w jego filozoficznej myśli[90]. Musimy więc prześledzić marcelowskie rozważania nad wiernością, gdyż one pozwolą nam lepiej *zapoznać* się z jego koncepcją miłości.

S woj ą koncepcję wierności[91] Marcel wypracował polemizując z dwiema zastanymi a przeciwstawnymi sobie koncepcjami człowieka.

Zwolennicy pierwszej – fenomenistycznej koncepcji człowieka[92] – uważają wierność za niemożliwą. W oparciu bowiem o chwilową dyspozycję angażują całą swoją przyszłość. Tymczasem – jak głoszą – ja nie jestem panem swojej przyszłości. Nie mogę nic przyrzekać na przyszłość. Moja

[87] Por. *H.V.,* s. 37-86,179-209; *J. M.,* s. 129-130,133-135,166-169,188-189,191,231, 234, 239; *M. E.,* t. I, s. 197-198; *M.E.,* II, s. 60-61, 145, 147-166; *P.A.,* s. 289-290; *R.I.,* s. 183-191, 195. Por. także P. R i c o e u r, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers,* Paris 1948, s. 96-104 oraz E. S c o t t i a u x, *G. Marcel philosophe et dramaturge,* Louvain 1956, s. 72-82.

[88] Por. *J. M.*, s. 58: Je crois qu'en réalite l'amour et la foi ne peuvent et ne doivent pas être dissociés. Lorsque la foi cesse d'être amour, elle se figę en une croyance objective à une puissance plus òu moins physiquement conçue et d'autre part, l'amour qui n'est pas la foi n'est qu'une sorte de jeu abstrait.

[89] Jak się okazuje rozważania nad wiernością pozwoliły Marcelowi przejść od otwarcia się na „ty" empiryczne do otwarcia się na „Ty" absolutne. Na przedłużeniu przeżycia wierności „ty" empirycznemu odkrywa otwarcie się na „Ty" absolutne. Por. *H. V.,* s. 194; *J. M*., s.244; *E. A*.,s.11, 140-141; *M.E*., II, s.62, 152;*P.A*., s.290; *R. I*., s.150,195, 310. Por. także na ten temat: M. R a t a j c z a k: *Otwarcie się na „Ty" Absolutne według Gabriela Marcela,* „Colloqium Salutis", Wrocławskie Studia Teologiczne 3(1971) s.155.

[90] Por. *R. I.,* s. 194n.

[91] Idea wierności pojawia się dopiero w *Être et avoir* ok. 1929 r. (Zob. *E. A*., s.55-56: De l'être comme lieu de la fidelité. D'òu vient que cette formule qui a jalli en moi, à un instant donné du temps, présente pour moi la fécondité inépuisable de certaines idées musicales? Accés à l'ontologie. La trahison comme mai en soi. Początki jej można jednak znaleźć już w *Journal métaphysique,* gdzie Marcel usiłuje pojąć Boga jako „Ty" najwyższe. Zob. *J. M.*, s. 137, 155, 225-258, 262. Por. także J. C h e n u, *Le theâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique,* Paris 1948, s. 80.

[92] Por. *E. A.,* s. 56-58, 60, 63, 66-67, 69-70, 72-73, 160; *R. I.,* s. 199, 205-209, 211.

dyspozycja może się zmienić. Nie mogę więc na niej budować wierności. Co więcej, istota, której przyrzekam wierność może także ewoluować i to do tego stopnia, że mogę w pewnym momencie zapytać, czy rzeczywiście tej to osobie ślubowałem wierność. Każde przyrzeczenie już na początku jest arbitralne, jest po prostu kłamstwem. Muszę być szczery wobec siebie i innych. Wierność sama w sobie jest zdradą. Wierność jest niemożliwa.

Jak widać, według tej koncepcji wierności, ja utożsamiam się z chwilą obecną. Nie ma we mnie nic stałego.

Zwolennicy drugiej – formalistycznej koncepcji człowieka[93] – pojmują wierność natomiast jako wierność samemu sobie. Przyrzec wierność komuś wcale nie oznacza być mu wiernym, ale pozostać i trwać w wierności swojemu przyrzeczeniu. W tej koncepcji ja sam jestem źródłem wierności. Zdrada jest zdradą samego siebie, a nie złamaniem przyrzeczenia danemu komuś. Wprawdzie to „ja", któremu mam być wierny, nie jest „ja", które utożsamia się z chwilą obecną, jednak jest ono „ja" formalnym, to znaczy ideą, którą sobie wytworzyłem o sobie samym. Otóż ślubując wierność mam pozostać wierny tej idei „ja", a nie „ja", jako konkretnej osobie.

Nie trudno zauważyć, że zwolennicy tak rozumianej wierności wpadli w drugą skrajność. Interpretują wierność, jako pewną stałość, jako formę przywiązania do samego siebie, jako formę pychy.

Gabriel Marcel odrzuca te dwie koncepcje wierności, bazujące na dwóch skrajnych koncepcjach człowieka. Zajmując stanowisko pośrednie, mówi o tzw. wierności twórczej[94], która nie jest ani wiernością danej chwili, ani też wiernością, j a" sformalizowanemu, jako wytworzonej idei[95].

Według autora „Dziennika metafizycznego" każde przyrzeczenie jako akt jest czymś, co mnie zaskakuje. Zdaję sobie sprawę, choćby tylko pośrednio, że moja dyspozycja wewnętrzna nie jest bynajmniej niezmienna. Mimo to zdecydowałem, że ta ewentualność nie będzie wchodziła w grę. Akt ten, w którym angażuję całą mój ą przyszłość, zakłada, że jest we mnie coś stałego, niezmiennego, ponadczasowego[96]. To zaangażowanie mojej

[93] Por. *E. A.,* s. 74-77; *H.V.,* s. 165-176.

[94] Zob. cały rozdział w dziele: *Du refus à l'invocation* zatytułowany: *La fidélité créatrice,* s. 192-225 oraz *P. A.,* s. 77.

[95] Por. *E. A.,* s. 57; *J. M*, s. 215-216, 275

[96] Por. *E. A.,* s. 58-60, 71; *H.V.,* s.174; Zob. także R. T r o i s f o n t a i n e s, *De l'existence...,* dz. cyt, T.I, s. 364.

przyszłości zobowiązuje mnie do ciągłego procesu twórczego[97]. Wola niekwestionowania mojej decyzji bierze również udział w kształtowaniu mojej przyszłości. Zadaniem jej jest odrzucać wszystkie trudności i przeszkody oraz traktować je, jako pokusę nakłaniającą mnie do odwołania pierwotnej decyzji. Ja mogę wiedzieć, czy zostanę wierny podjętej decyzji tylko wtedy, gdy się zaangażuję, gdy się nastawię na tworzenie. Wierność jest nieustannie ponawianą odpowiedzią na apel wewnętrzny. Mam być wierny apelowi, który pochodzi z głębi mego „ja". Apel ten wprawdzie wychodzi z mojego „ja", ale wykracza poza to, kim jestem. Być wierny, to otworzyć się na apel i realizować się jako byt. Tworzę się jako byt tylko wtedy, gdy jestem wierny[98].

Tak rozumiana wierność zawiera w sobie kredyt, zaufanie, zaangażowanie i ma charakter wybitnie personalistyczny; może „rozgrywać" się tylko na płaszczyźnie osobowej[99].

Tak rozumiana wierność charakteryzuje się, według Marcela, trzema zasadniczymi przymiotami: stałością, obecnością i świadectwem.

S t a ł o ś ć (la constance) -jako taka nie jest wiernością, ponieważ, nie angażuje, jest tylko pancerzem wierności[100], jej cechą[101] i zewnętrznym aspektem, ponieważ odnosi się do zewnętrznego postępowania, a uchyla się od odpowiedzialności za zaangażowanie całej osoby. Podczas, gdy wierność przynależy do sfery istnienia, to stałość przynależy do sfery działania. Stałość definiuje się przez fakt trwania w jakimś postępowaniu. Cechuje ją

[97] Por. *H. V.,* s. 170-171 oraz *M. E.,* I, s. 158: Marcel wyjaśnia tam czym jest wierność twórcza na przykładzie artysty. O artyście, który ogranicza się tylko do imitowania swoich dzieł, którym zawdzięcza swój początkowy sukces, nie można powiedzieć, że jest wierny sobie, swojemu powołaniu. Właściwie przestał być sobą. *Zdradził* swoje powołanie. Artysta jest wierny sobie tylko wtedy, gdy odpowiada ciągle na apel wewnętrzny, który wymaga od niego nieustannej odnowy.

[98] Por. *E. A.,* s. 55-56, 139; *M. E.,* I, s. 158; *P. A.,* s. 287-288; *R.I.,* s. 200; *H.V.,* s. 173-174.

[99] Por. *R. I.,* s. 177; *E. A.,* s. 139; Il n'y a de fidélite quąenvers une personne, non point envers une idée ou un ideal.

[100] Por. *J. M.,* s. 200: Il me parâit d'abord important de distinguer rigoureusement entre la constance et la fidélité. La constance peut être regardée comme 1'armature rationelle de la fidélité. Il semble qu'elle se definisse simplement par le fait de persévérer dans un certain propos.

[101] Por. M. M i l b r a n d t, *Filozofia egzystencjalna...,* art. cyt., s. 143.

więc niezmienność. Charakter formalny wierności okazuje się w pełni, gdy się ją rozważa w stosunku do obecności. Stałość bowiem uwydatnia się w fakcie niezmienności wobec samego siebie, wobec swoich zamiarów i planów[102]. Łączy się ona niejednokrotnie z dużym wysiłkiem, tam gdzie chodzi o to, by nie okazać się leniwym tam, gdzie może zachodzić wątpliwość co do spełnionego obowiązku, co do dochowania wierności. Osoba, która spełnia te obowiązki, może postawić sobie za cel i punkt honoru formalne i dokładne ich wypełnienie[103]. Powodem tej stałości może być często idea, jaką sobie ona wytworzyła o drugiej osobie, względem której nie chce zawinić. Powodem tym może być również świadome uczucie sympatii, lub spłacanego długu wdzięczności. Stosunek, jaki tu powstaje, nie zawsze jest jednak wiernością, ale stanowi jedynie pomnik i obraz wierności[104]. Osoba, która ogranicza się do kontaktów wyłącznie zewnętrznych, nie kieruje się najczęściej w takim postępowaniu zmianą samych uczuć[105].

Mimo, że wierność cechuje stałość, zdrada jest w każdej chwili możliwa i ustawicznie przejawia się przed nami[106]. Powodem tego jest fakt, że zewnętrzne dotrzymanie słowa często nie odpowiada stanowi wewnętrznemu osoby. Albo osoba okłamuje samą siebie, albo okłamuje drugą osobę[107]. W pewnym sensie brak stałości – podkreśla M. Milbrandt za Marcelem – jest cechą tego świata, ponieważ na każdym kroku zaprzecza się czemuś, co było lub jest, a zatem powinno wypływać z wierności[108]. Zaprzeczenie i zdrada następuje tu dlatego, że wierność utożsamia się z jedną z cech a mianowicie z omawianą tu stałością[109]. Nie tylko my sami przeczymy sobie. Zaprzeczenie sięga poprzez śmierć o wiele głębiej, bo do samego bytu złączonego nierozerwalnie z istnieniem, które jest podstawą wierności.

[102] Por. *R I.*, s. 201: Un être constant, remarquons – le, peut me laisser voir qu'il s'astreint simplement à ne pas changer, qu'il se fait un devoir de ne pas se montrer négligent dans telle occasion òu ii se doute que je compte sur lui.

[103] Por. *H. V.*, s. 205 ; *R. I.*, s. 201.

[104] Por. *R. I.,* s. 201: mais cette corretion, comment la confondrais – je avec la fidélité proprement dite? elle n'en est que simulacre.

[105] Por. M. B e r n a r d, dz. cyt, s. 73.

[106] Por. *E. A.,* s. 138-139: Il est 1'essence de l'être auquel va ma fidélité de pouvoir être non seulement trahi, mais affecté en quelque manière par ma trahison... cette trahison, il semble que la structure même de notre monde nous la recommande.

[107] Por. M. B e r n a r d, dz. cyt., s. 52 n.

[108] Por. M. M i l b r a n d t, art. cyt., s. 143.

[109] *H. V.*, s. 123-124.

Drugą cechą, jaka przysługuje wierności jest – o b e c n o ś ć (la présence). Realizuje się ona w dialogu, trwanie w „obecności" względem osoby, którą określa jako „ty". A więc obecność jest związana z miłością i prowadzi do współistnienia[110]. Tak ujęta obecność pozwala zdefiniować wierność jako „obecność aktywnie uwiecznioną"[111].

Wierność z natury swej dąży do przedłużenia obecności w dialogu „ja" i „ty" i to stanowi o jej twórczym charakterze[112]. Ona decyduje o tym, że dokonane zaangażowanie nie będzie zakwestionowane, ponieważ wierność wymyka się ujęciu refleksyjnemu a możliwość zmian zostaje potraktowana jako pokusa[113]. Wewnętrzna łączność dokonana przez wierność polega na przejściu z „on" w „ty" u drugiej osoby, która jest „przedmiotem" w tym dialogu.

Tworzenie o jakim tu mowa, nigdy nie może być traktowane jako produkcja, gdyż w wierności twórczej, która dotyczy tylko osób[114], tkwi i przejawia się działanie tych osób, które dokładają wysiłku i starań, by w tej obecności uczestniczyć i wytrwać[115]. To wspólne oddziaływanie na siebie prowadzi do uosobienia bytów w wierności, a samej wierności nadaje charakter personalistyczny.

Tak ujęta wierność twórcza w łączności z obecnością jest najwyższą formą wierności. Jest ona jedynie skutecznym środkiem zapanowania nad czasem. Utwierdza się ona bowiem tylko tam, gdzie przeciwstawia się nieobecności, gdzie triumfuje nad tą nieobecnością, którą uważa się fałszywie

---

[110] Por. M. B e r n a r d, dz. cyt., s.38 n.

[111] Por. *O. A.,* s. 78; la fidélité c'est la présence activement perpétuée, c'est le renouvellement du bienfait de la présence.

[112] Jak już w tekście zaznaczono wierność twórcza znajduje się w centrum myśli filozoficznej Marcela. W dziele: „Position et approches concrétes du mystère ontologique" (Louvain 1949, s. 77), podkreśla to autor w następujących słowach: „c'est ici qu' interviendrait la notion de fidélité créatrice,... qu'elle est au centre même du métaproblématique".

[113] Por. *R. I.,* s. 211: Ici apparâit sous une forme élémentaire ce que j'appele la fidélité créatrice. Ma conduite sera tout entière colorée par cet acte qui consiste à decider que l'engagement pris ne sera pas remis en question. La possible barré sera par là rejeté au rang de tentation.

[114] Por. *E. A*.,s. 139.

[115] Por. *M. E.,* II, s. 140: Mais encore faut-il répéter que la création n'est jamais une production, qu'elle implique une réactive et que toute interprétation idéaliste doit être ici delibérément repoussé.

za absolutną, to znaczy nad śmiercią[116]. Ten, który jest prawdziwie wiernym – podkreśla P. Prini myśl Marcela - nie rozpacza nigdy z powodu utraty osoby umiłowanej. Oddalenie, chociażby nawet było bardzo bolesnym, nie załamuje go nigdy. Osoba umiłowana jest dla niego zawsze obecną, a wierność jaką w niej położył nakazuje mu oczekiwać z niecierpliwością i wytrwałością powrotu do wspólnej obecności i wspólnego istnienia[117]. Stąd też, jak stwierdza Moeller, problem świata niewidzialnego, a raczej życia przyszłego, nie rozpatruje Marcel jako rzeczywistości zacieśnionej do czegoś, co istnieje lub też nie istnieje, ale jako obecność miłujących się bytów[118].

Trzecim istotnym atrybutem wierności według Marcela jest ś w i a d e c t w o (le témoignagne). Osoba jest bytem, który przez wierność i przyrzeczenie daje ustawiczne świadectwo własnej wierze (wierności) w kogoś czy też komuś. Wierność, jak to widzieliśmy, dąży do utrwalenia się, stąd też świadectwo, jako z nią związane posiada charakter twórczy[119]. Z racji zaangażowania się osoby w świadczeniu, świadectwo posiada charakter osobowy. Świadectwo ogarniając (angażując) całą osobę ludzką, przynależy do sfery istnienia. To decyduje o tym, że „prawdziwa natura wierności polega na dawaniu świadectwa i potwierdzaniu"[120].

Kończąc omawianie wierności, jako istotnego elementu występującego w spełnianiu się interpersonalnej więzi miłości, zwróćmy jeszcze uwagę na tzw. „absolutną wierność twórczą". Ten rodzaj wierności jest przedłużeniem „zwyczajnej" wierności twórczej i sytuuje się w płaszczyźnie relacji „ja" – Absolut.

---

[116]Por. *R. I.,* s. 199: La fidélité ne s'affirme vraiment que là óu defie 1'absence, òu elle triomphe de 1'absence, et en particulier de cette absence qui se donne à nous-peut-être, sans doute, fallacieusement – comme absolu et que nous appelons la mort. Por. także M. B e r n ar d, dz. cyt., s. 75.

[117]Por. P. C o l i n, *Existentialisme chrétien,* w: *Existentialisme, chrétien* (Paris 1947, s. 90): Celui dont la fidélité ne pose aucune condition, aucune limite, ne désespére jamais de 1'être aimé. Si lonque et si dure que soit la séparation, si évidentes et si douloureuses que soient les défaillances de 1'être cher, ii attend avec patience et persévérance le retour de 1'absent ou de 1'égaré. Une fidélité aussi heroique ne craint ni le découragement, ni le doute: 1'être aimé lui demeure toujours présent.

[118]Por. Ch. M o e 11 e r, dz. cyt, s. 154.

[119]Por. *E. A.,* s. 174: Elle est une attestation non seulement perpétuée, mais créatrice, et d'autant plus créatrice que valeur ontologique de ce qu'elle atteste est plus éminente. Por. także *M. E.,* II, s. 140.

[120]Zob. *H. V.*,s. 184-185.

Zdaniem Marcela, wierność twórcza, pojęta jako realizacja tego kim jeszcze nie jestem aspiruje do Absolutu. Pełnię swojego bytu mogę bowiem osiągnąć tylko przez całkowite zaangażowanie, przez wierność absolutną. Ci, którzy się kochają, rzeczywiście ślubuj ą sobie taką bezgraniczną miłość i absolutną wierność. Ale tu rodzi się pytanie: Czy na płaszczyźnie czysto ludzkiej jest to możliwe? Czy można zaufać bezwarunkowo i otworzyć się bezgranicznie istotom skończonym, niedoskonałym, zmiennym? Czyżby więc absolutna wierność była niemożliwa?

Istotnie, zawsze można zakwestionować realność przywiązania, które łączy ludzi. Zawód, zdrada zawsze jest możliwa.

Marcel jednak uważa, że z tego wcale nie wynika, iż wierność absolutna jest niemożliwa. W samym bowiem akcie wierności, który od początku niewątpliwie wydaje się być kruchym, jest pewien apel, który pochodzi z głębi mojego, „ja" „ad summam altitudinem". Jest to apel o pomoc absolutną, zanoszony do jakiegoś Bytu Transcendentnego („Transcendant"), którego nie można traktować jako „on", jako przedmiot, bez równoczesnej jego negacji[121].

Tak więc analiza wierności pozwala odkryć w głębi mojego , „ja" coś, co równocześnie wykracza nieskończenie poza to, kim jestem. Jest to coś transcendentnego do mnie. Marcel ten Byt określa -jako „Ty" absolutne, Obecność absolutna, Wierność absolutna. Wierność absolutna postuluje „Ty" absolutne. I tutaj zawód jest niemożliwy, chyba, że „Ty" absolutne zastąpię sobie jakimś bóstwem. Całkowite otwarcie się i zaufanie owemu „Ty" Marcel nazywa wiarą. Wiara więc według niego jest absolutną wiernością twórczą. Jest ona nierozerwalnie złączona z miłością, jaka ma miejsce między „ja" i „Ty".

Powyższe uwagi dotyczące marcelowskiego pojmowania wierności można by posumować stwierdzeniem, że wierność, według Marcela, jest czymś istotnym w miłości. Wierność sprawia to, że zawiązana interpersonalna relacja (więź) miłości – trwa, ciągle urealnia się. Wierność nadaje miłości wymiar ponadczasowy; wierna miłość pokonuje zawsze granice śmierci i zmierza do Absolutu[122].

---

[121] Por. *E. A.,* s. 63, 126, 180-182; *H. V.,* s. 175-176; *M. E.,* I, s. 163-169; *R. I.,* s. 40, 55, 92-93, 179, 188-190, 217-218.

[122] Por. *J. M*, s. 133: J'avais cherché à dépasser se dilemme en ayant recours à l'amour, en disant que »l'amour veut l'éternite de son object«... sans doute l'amant pose en dehors du temps, au-dessus du temps la realite de l'être aimé. Zob, jeszcze na ten temat: *H. V.*, s. 205-214.

3. Skutki miłości

W rozważaniach przeprowadzonych w poprzednich paragrafach wskazujących na warunki oraz istotne momenty występujące w spełnianiu się miłości, zwracano już niejednokrotnie uwagę na to, że miłość dąży do tworzenia. Powstawanie i realizacja miłości stwarza jak gdyby nowąmiędzypodmiotową rzeczywistość. Dzięki miłości byty osobowe zaczynaj ą dopiero naprawdę istnieć[123]. Miłość będąc ze swej natury twórcza przyczynia się do tworzenia (w sensie „uzupełniania się") „ja" i „ty". Tylko w miłości osoba ludzka ma szansę stać się „pełną" osobą.

W niniejszym paragrafie zwróćmy uwagę na te istotne funkcje (skutki) miłości, jakie jej przypisuje omawiany tu, francuski egzystencjalista.

a. Przekraczanie relacji „ja" - „on" i odkrycie „ty".

Bardzo często w swoich filozoficznych pismach G. Marcel międzypodmiotową relację miłości, którą określa „ja" - „ty" przeciwstawia międzypodmiotowej relacji „ja" - „on". Ta ostatnia jest relacją anonimową, nieangażującą[124], nie mającą nic wspólnego z miłością. W relacji tej traktuje się drugiego jako „on"[125], jako pewien przedmiot, który można określić, mniej lub więcej scharakteryzować. Doświadczenie owego „on" jest doświadczeniem formy całkowicie wypełnionej[126], źródła informacji[127], karty rejestracyjnej, która jest jego własnym archiwistą[128].

Traktowanie drugich jako „on" jest zazwyczaj wynikiem traktowania samego siebie jako „on". Patrzę wtedy na siebie jako na zbiór jakości, na sumę orzeczników, nie widzę w sobie tajemnicy, którą mam odkrywać[129]. Gdy jednak potrafię zachować więź z samym sobą, gdy siebie przestaję traktować jako „on", wtedy łatwiej mi przychodzi nawiązać kontakt z moim

---

[123] R. Troisfontaines w swojej monografii poświęconej filozofii Marcela ujaskrawia tę myśl w samym tytule rozdziału: *Aimer, c'est être.* Zob. *De l'existence...,* t. II, s. 29.

[124] Por. *M.E.,* s. 153. Marcel wskazuje tam na całą gamę relacji międzyosobowych „ja" – „on", relacji, które nie angażują.

[125] Por. *J. M.*,s. 137, 175.

[126] Por. *R. I.,* s. 49.

[127] Por. *J. M.*,s. 174.

[128] Por. *R. I.,* s. 71.

[129] Por. *E. A.*, s. 155.

bliźnim, nie jako z kimś obcym, którego się lękam, ale jako z pewną określoną istotą[130]. Z kolei to, że otwieram się dla drugiego, i wchodzę z nim w realną komunikację pozwala mi zarazem skuteczniej komunikować się z samym sobą. Moja komunikacja z samym sobą implikuj e więc mój ą komunikację z drugim i odwrotnie[131].

W doświadczeniu innych jako „on" traktuję drugiego jako w gruncie rzeczy nieobecnego; jego nieobecność pozwala mi go zobiektywizować, rozprawiać o nim jako o danej naturze lub istocie[132]. „On" nie może mi dać żadnej odpowiedzi[133]. Ponieważ „on" mi nie odpowiada, jest w jakiś sposób względem mnie nieobecny i traktuję go jako nieobecnego, jako kogoś, będącego zewnątrz mnie[134], tak jak gdybym prowadził dialog z kimś, lub nawet z samym sobą dialog o nim[135].

W *Du refus à l'invocation* Marcel następującym obrazem ilustruje tę sytuację, gdzie drugiego traktuje się jako „on": Spotykam w pociągu kogoś nieznajomego, ale chociaż zwracam się do niego, nie przestaje on być dla mnie „kimś", „tym człowiekiem", jest on przede wszystkim „tym a tym", którego biografię i towarzyszące jej okoliczności z wolna zaczynam poznawać. To tak, jakby wypełniał kwestionariusz, jakby dostarczał mi danych do notatki, z którą zlewa się w jedno[136].

---

[130] Por. *H. V., s.* 181: Mais l'expérience honnêtement interrogée nous force à constater ce fait paradoxal que plus j'aurai su préserver cette intimite avec moi-même, plus je serai capable de prendre réellement contact avec mon prochain, non pas un autrui dépersonnalisé dont je redoute le blâme òu les railleries, mais tel être determiné que j'ai rencontre à une certaine heure de ma vie.

[131] Por. *R. I.,* s. 50: J'exprimerais encore ceci disant que je ne communique effectivement avec moi-même que dans la mesure òu je communique avec l'autre, c'est-à-dire òu celui-ci devient toi pour moi.

[132] Por. *R. I.*, s. 48: Lorsque je détermine un autre comme „lui", je le traite comme essentiellement absent; c'est son absence qui me permet de l'objectiver, de raisonner sur lui comme sur une naturę òu sur une essence donnée.

[133] Por. *J M.,* s. 138: Là òu aucune réponse n'est possible il n y a place que pour le „lui". Por. Także J. P. B a g o t, dz. cyt., s. 108.

[134] Por. *J .M.*, s. 218 oraz *R. I.,* s. 48.

[135] Por. *J. M.*, s. 137: De même, lorsque je parle de quelqu'un à la troisiéme personne, je letraite comme indepéndant – comme absent – comme séparé; plus exactement je le definis implicitement comme extérieur à un dialoque en cours qui peut être un dialoque avec moi-même. Por. tamże: s. 197.

[136] *R. I.*, s. 49: Marcel cytuje tam swojąnotatkę z *Journal métaphysique* z sierpnia 1918r.

Podobnie ma się sprawa – rozważa dalej autor - gdy np. urzędnik wypytuje mnie o moje dane biograficzne. Im bardziej jest on wtedy zewnętrznym dla mnie, tym bardziej jestem obcym względem samego siebie[137]. Jego rzeczywistość rozpatrywana z zewnątrz[138], jest dla mnie schematem, zbiorem idei, czyli po prostu „on"[139].

Może jednak nastąpić taka sytuacja – kontynuuje dalej we wspomnianym dziele autor – kiedy np. ów podróżny, czy też ów urzędnik nawiążą jakiś głębszy kontakt ze mną. Jeśli on np. przedstawi mi swoje troski, kłopoty, cierpienia, gdy może przeżyjemy jednakowe niebezpieczeństwo, jednakowe przygody, okażemy pretensję do tej samej osoby, gdy może czytaliśmy i lubimy te same książki, wtedy zawiązuje się jedność, w której ten drugi i ja stajemy się „my". Ten ktoś przestaje być dla mnie „on", lecz staje się „ty". Dokonuje się tu przejście z „on" do „ty" – przejście od d i a l e k t y k i do m i ł o ś c i – od poznania refleksyjnego do życiowego[140].

Tak więc w miłości przekracza się „on" i dochodzi się do odkrycia „ty"; przechodzi się od relacji „ja" – „on" do relacji „ja" – „ty".

To „ty" odkrywane w miłości nie może być tylko sumą orzeczników, zbiorem danych[141], jakąś kolekcją historyczną, ale żywą osobą[142]. Gdy trak-

---

[137] Por. *R. I.,* s. 49: Mais, chose remarquable, plus mon interlocuteur est extérieur, plus je me suis du même coup et dans cette même mesure extérieur à moi-même; en face d'un tel, je deviens moi aussi comme tel.

[138] Por. *J. M.*, s. 217-218.

[139] Badanie rzeczywistości „z zewnątrz" ma miejsce przede wszystkim w naukach empirycznych. Marcel często w swojej filozoficznej twórczości wskazuje na niewystarczalność nauk empirycznych, zwłaszcza tych, które zajmują się człowiekiem. Nauki te np. psychologia, socjologia traktują drugiego człowieka przedmiotowo, jako „on". Wszelkie psychologiczno-socjologiczne „ankietowanie" drugich nie potrafi „uchwycić" tajemnicy drugiego człowieka.

[140] Por. *R. I.,* s. 49: Ainsi se crée une unité en laquelle l'autre et moi sommes „nous", ce qui revient a dire qu'il cesse pour autant d'être „lui" pour devenir „toi". Les mots „toi aussi" prennent ici une valeur tout à fait essentielle. À la lettre, nous communiquons; et cella veut dire, que 1'autre cesse d'être pour moi quelqu'un dont je m'entretiens, avec moi-même, il cesse d'être ancadré entre moi et moi-même; ce moi-même avec j'etais codisé pour l'examiner, pour le juger, a comme fondu dans cette unité vivante qu'il forme maintenant avec moi. Et nous voyons ici s'ouvris le chemin qui mène de dialectique à 1'amour. Por. także J. P. B a g o t, dz. cyt, s. 100n.

[141] Por. *H. V.,* s. 192.

[142] Por. *J. M., s.* 164. Zob. także L. V e r g a, *Il problema delie Fede nell Existenzialismo,* w: *Probierni e erientamenti di theologia dommatica,* Milano 1957,1.1, s. 778.

tuję kogoś jako „ty", to doświadczam go jako kogoś, kto zdolny jest mi odpowiedzieć w jakikolwiek sposób, nawet gdyby ta odpowiedź była zrozumiałą ciszą[143].

Traktowanie drugiego jako „ty", odkrywanie tego „ty" we wzajemnej międzyosobowej komunikacji, przyczynia się do tworzenia „ja" i do tworzenia „ty".

b. Tworzenie „ja" i tworzenie „ty" we wspólnocie „my"

Autorzy zajmujący się marcelowską metafizyką komunii, zwracają uwagę na to, że Marcel w swojej metafizyce wprowadził osobowe określenie: „ja" – „ty", zamiast tradycyjnych określeń: podmiot – przedmiot[144]. „Ja" i „ty" u autora *Dziennika metafizycznego* odkrywane są tylko w interpersonalnej więzi miłości. Tylko w relacji miłości można przybliżyć sobie tajemnicę „ty"[145] oraz tajemnicę swojego „ja"[146]. Co więcej, Marcel wyraża pogląd, że tylko w relacji miłości, czyli wspólnocie „my" może tworzyć się „ja" i może tworzyć się „ty".

W doświadczeniu „my" mamy „odczucie" uczestnictwa w jednym istnieniu[147], a w związku z tym mamy „odczucie" jedności. To „odczucie" tkwi zarówno w „ja", jak i w „ty". Wynika z tego, że w moim bycie wcielonym tkwi również „ty" i to „ty" istnieje w miarę jak ja istnieję zaangażowany w mój byt i o ile ja istnieję. A to oznacza również, że sfera miłości jest sferą tajemnicy, stanowi tajemniczą obecność[148], w której nie mogę opuścić bez zaprzeczenia swojego istnienia. „Osoba, którą kocham – pisze Marcel w *Journal métaphysique* – jest dla mnie jak najmniej kimś trzecim. Jednocześnie odkrywa mnie ona mnie samemu. Drugi

[143] Por. *J. M*, s. 138: Je ne m'adresse... qu'a ce qui est regardé par moi comme susceptible de me répondre, de quelque facon que ce soit même si cette reponse est un „silence inteligent".

[144] Por. P. P r i n i, dz. cyt, s. 110.

[145] Por. *E. A.,* s. 243: L'amour gravite autour d'une certaine position qui n'est ni celle du soi, ni celle de 1'autre en tant qu'autre; c'est ce que j'ai apellé toi.

[146] Por. *H. V.,* s. 192 oraz *J. M*., s. 146.

[147] Por. P. P r i n i, dz. cyt., s. 109 oraz M. M i l b r a n d t, art. cyt., s. 144.

[148] Por. *J. M.*, s. 159 n; *E. A.,* s. 145.

wchodzi ze mną jakby w pewien tajemniczy krąg, na zewnątrz którego są inni[149].

W tym tajemniczym, miłosnym kręgu ma miejsce twórcza komunikacja, dzięki której „wzrasta" i „uzupełnia" się zarówno „ja" jak i „ty". Miłość tworzy nie tylko podmiot „ja", ale i „przedmiot" „ty", gdyż doświadczenie i poznanie „drugiego" jako osoby, jako „ty" może się oprzeć i dokonać tylko z miłości[150]. Ja powierzając się „ty", samo coś z „ty" otrzymuje. Podobnie „ty" darując się „ja", samo się ubogaca. Taka jest nieuchronna dialektyka miłości[151].

Idąc za komentatorami Marcela, można krótko powiedzieć, że „ja" istnieje w pełni, gdy miłuje „ty" i jest przez „ty" miłowane[152].

Omawiając rzeczywistość miłosnej relacji „ja" - „ty", która to relacja jest zarazem rzeczywistością „my", zwróćmy jeszcze – za Marcelem – uwagę na pewne trudności z jakimi można się spotkać w codziennym życiu[153]. Chodzi mianowicie o możliwość zawiedzenia się, rozczarowania na osobie umiłowanej. Innymi słowy, chodzi o rozważenie pytania: dlaczego i w jakich warunkach to miłosne „my" może być zniszczone? Autor „Dziennika metafizycznego" odpowiada, że te gorzkie rozczarowania są tylko tam, gdzie nie ma prawdziwej miłości, gdzie jest tylko fałszywa idea o bycie, niezgodna z jego rzeczywistością, gdzie nie miłuje się „ty", tylko „on". Miłości nie traktuje się tu jako zaangażowanie, ale jako posiadanie, jako pewną ideę, którą się wytworzyło w sobie o drugim[154].

Streszczając powyższe uwagi o funkcjach (skutkach) miłości, zauważmy, że Marcel przypisał miłości centralną rolę w swojej metafizyce komu-

---

[149] Por. *J. M.*, s. 146: L'être que j'aime est aussi peu que possible un tiers pour moi; et en même temps ii me découvre à moi-même, puisque 1'efficacité de sa présence est telle que je suis de moins en moins »lui« pour moi; mes défences intérieurs tombent en même temps que les cloisons qui me séparent d'autrui. Il est de plus en plus dans le cercle par rapport auquel, extérieurement auquel ii y a des triers, qui sont les autres. Tenże tekst z *Journal métaphysique* Marcel cytuje w *Du refus à l'invocation* na s. 49-50.

[150] Por. *R. I.*,s.49n.

[151] Por. M. W i n o w s k a, art. cyt., s. 174n oraz R. T r o i s f o n t a i n e s : *De l'existence...,* dz. cyt., II, s. 46n oraz J. P. B a g o t, dz. cyt., s. 105n.

[152] Por. P. P r i n i, dz. cyt., s. 107 oraz J. P. B a g o t, dz. cyt., s. 106.

[153] Por. *J. M.*, s. 274.

[154] Por. *J.M.,* s. 274n.

nii[155]. Byty osobowe naprawdę istnieją, jeśli wzajemnie się komunikują. W tej twórczej interpersonalnej wymianie można jedynie odkrywać tajemnicę , ja" i tajemnicę „ty". Równocześnie ta twórcza interpersonalna komunikacja przyczynia się do konstytuowania „ja" oraz „ty". Nowa rzeczywistość „my" przerasta uczucia indywidualne[156], chociaż nie wyklucza możliwości ich ewolucji, staje się obecnością, dając miejsce uczuciu globalnemu, bezpośredniemu, zalewającemu ze wszech stron „ja" i „ty". Międzyosobowe zaangażowanie rozwija się wtedy, gdy , „ja" i „ty" chcą w tej komunii uczestniczyć i dokładają starań, by j ą podtrzymać, gdy po prostu chcą być nawzajem sobie wierni. A więc zaangażowanie się w miłość – jak już kilkakrotnie było powtarzane – domaga się wierności, której jedną z cech jest tajemnicza inklinacja do tworzenia.

[155] A. Podsiad we *Wstępie do „Homo viator"* (s.XII) tę centralną rolę miłości w filozofii G. Marcela podkreśla w następujących słowach: „Wydaje się, iż jest to po prostu naturalny porządek tej filozofii, wyznaczony przez promieniowanie wokół środka, jakim jest sama miłość, ta podstawowa więź ontologiczna, będąca istotą metafizyki komunii".

[156] Por. *R. I.,* s. 133:... nous nous transcendons tous deux au sein même de „notre amour".

ROZDZIAŁ III

MIIŁOŚĆ W RELACJI DO POZNANIA I DO WOLNOŚCI

W rozważaniach przeprowadzonych w rozdziale drugim zwracano już niejednokrotnie uwagę na wielość elementów występujących w spełnianiu się miłości. Wskazywano również przy różnych okazjach na duchowy kontekst powstawania i realizowania się miłości. Marcel bowiem uznał miłość za jeden z najwyższych aktów życiowych osoby, który to akt sam będąc złożony, spełnia się w kontekście innych duchowych aktów człowieka. Miłość, według Marcela, nie jest nigdy aktem jedynym i wyizolowanym. Jest ona wprzągnięta w inne osobowe akty[1]. Powstawanie i spełnianie się miłości jest uwarunkowane powstawaniem i spełnianiem się innych duchowych aktów człowieka.

Marcel w swojej filozoficznej refleksji nad miłością próbował niejednokrotnie wskazać na te powiązania miłości z innymi, charakterystycznymi dla człowieka aktami duchowymi. W szczególności interesowała go z jednej strony relacja miłości do poznania i wolności, a z drugiej strony, relacja miłości do wiary i nadziei.

W niniejszej pracy, ze względu na jej stosunkowo niewielki rozmiar, trudno byłoby omówić dokładnie wszystkie wyżej wymienione relacje. Zagadnienie to wymagałoby odrębnego studium. Dlatego też poprzestaniemy tu na krótkim scharakteryzowaniu tylko relacji miłości do poznania i do wolności[2].

---

[1] Marcel czasem w swoich rozważaniach utożsamia w pewnym sensie miłość z innymi duchowymi aktami osoby. Por. np. *E.A*., s. 64 (miłość utożsamiona z wiernością); E.A., s. 99 (miłość utożsamiona z obecnością i rozporządzalnością absolutną); *E. A*., s. 115 oraz *H. V*., s. 88 (miłość utożsamiona z nadzieją).

[2] Na temat relacji miłości do wiary wg Marcela zob. m.in.: *J. M*., s. 58-64, 182-184, 275; oraz J. P. B a g o t, dz. cyt, s. 66-69; R. T r o i s f o n t a i n e s, *De l'existence*...,

Wydaje się, że określenie tych właśnie relacji okaże się bardziej przydatne do naszych rozważań. Pozwoli nam ono zwrócić uwagę na nowe elementy występujące w miłości, wskaże bliżej na kontekst spełniania się miłości – jednym słowem – rozwinie te momenty, które zostały, być może pominięte lub tylko zasygnalizowane, w drugim rozdziale.

Przystępując do przedstawienia wzajemnych powiązań miłości z poznaniem i wolnością, znowu trzeba zwrócić uwagę na to, że Marcel na ten temat nie dał nigdzie jasnego, syntetycznego wykładu. Zwracał na te sprawy uwagę przy różnych okazjach, czasem bardzo marginalnie i zdawkowo, przy czym często wskazywał na trudności związane z ujęciem tej problematyki.

Poniższe przedstawienie będzie próbą zestawienia i zainterpretowania wypowiedzi Marcela na ten temat, przy czym w przedstawieniu relacji miłości do poznania zostanie uwzględniona ewolucja poglądów autora, która faktycznie na tym odcinku miała miejsce.

1. Miłość a poznanie

W tradycji filozoficznej poznanie i miłość uważane były za dwa istotne działania osobowe, przez które człowiek – jak sądzono – transcenduje świat przyrody. Uważano, że poprzez poznanie i miłość człowiek z jednej strony „wychodzi" z siebie ku światu, a z drugiej „przyjmuje" ten świat w jakiś sposób do siebie[3].

W historii filozofii znane są wielkie spory na temat ujmowania charakteru relacji poznania do miłości, zwłaszcza znane są dyskusje co do priorytetu poznania względem miłości, czy też miłości względem poznania. Spór ten przybierał w historii często formę walki między intelektualizmem i woluntaryzmem (antyintelektualizmem)[4].

---

dz. cyt., II, s. 200 n. Natomiast na temat relacji miłości do nadziei zob. m.in.: *J. M*, s. 258-259; *H. V*. cały rozdział: „Zarys fenomenologii i metafizyki nadziei" oraz J. P. B a g o t, dz. cyt., s. 204-205; R. T r o i s f o n t a i n e s, *De l'existence*... II, dz. cyt., s. 191-192.

[3] Por. M. A. K r ą p i e c, *Struktura aktu miłości*...art. cyt., s. 150 n.

[4] Por. J. P. B a g o t, dz. cyt., s. 9. Autor wskazuje tam m.in. na to, że zagadnienie sporu między intelektualizmem a woluntaryzmem od strony historycznej nie jest jeszcze w literaturze całościowo opracowane.

Gabriel Marcel koncentrując swój ą myśl filozoficzną na miłości musiał też w jakimś stopniu dotknąć zagadnienia stosunku miłości do poznania. Jak już wspomniano, nie uczynił tego w formie syntetycznego wykładu, ale w formie pewnych dygresji na kanwie refleksji nad miłością.

Zagadnienie poznania i miłości u Marcela zostało w literaturze przedstawione przez wielokrotnie już tu cytowanego J. P. Bagot w rozprawie pt. „Connaissance et amour". Wydaje się jednak, że praca ta w dużej mierze zawiera wykład osobistych przemyśleń autora. Myśl Marcela służy tu często tylko jako ilustracja do wykładu własnych poglądów autora na to zagadnienie.

Idąc za sugestią J. P. Bagot przedstawimy tu relację miłości do poznania tak jak j ą rozumiał Marcel, uwzględniając ewolucję jego poglądów. Wspomniany autor słusznie zauważył, że Marcel w swoich poglądach filozoficznych przechodził ewolucję, która pociągnęła za sobą zmiany w ujmowaniu relacji miłości do poznania. Zmiana w ujęciu relacji miłości do poznania była podyktowana w szczególności rozwojem marcelowskich poglądów na poznanie.

W pierwszym etapie swojej twórczości filozoficznej, w okresie pisania pierwszej części Journal metaphysique (1914 r.), Marcel będąc jeszcze pod wpływem idealizmu, wyraźnie przeciwstawia miłość poznaniu[5]. Zajęcie takiego stanowiska było wynikiem idealistycznego pojmowania poznania. Początkowo Marcel będąc pod wpływem myśli kantowskiej i heglowskiej, uważał, że poznanie nie jest intencjonalnie skierowane na rzeczywistość transcedentną, pozapodmiotową. Przedmiot poznania jest w jakimś stopniu tworzony przez podmiot. Umysł ludzki tworzy prawdy, konstytuuje sensy częściowo w oparciu o własne prawidła. Umysł nie jest jednak zdolny do zidentyfikowania swoich konstruktów z rzeczywistością, z bytem. Poznanie więc nie sięga w pełni do bytu, nie „dociera" do rzeczywistości, co najwyżej zatrzymuje się tylko na jego powierzchni, czyli „chwyta" byt tylko fragmentarycznie[6].

Tak pojmowanemu poznaniu Marcel przeciwstawia miłość. Miłość według niego byłaby wyższym, doskonalszym stopniem poznania „chwytają-

[5]Por. J. P. B a g o t, dz. cyt, s. 66-76.
[6]Por. *J. M.*, s. 10-13, 17-25, 37-45.

cym" pełniej byt. W poznaniu obiektywnym, zwyczajnym ma tylko miejsce przypisywanie podmiotowi poznawanemu przez podmiot poznający pewnych cech, pewnych predykatów. Natomiast w miłości jest coś więcej i to, co się w niej afirmuje przekracza wszelki osąd[7].

W miłości doświadcza się realności bytu kochanego. To jakieś głębsze „uchwycenie" bytu kochanego jest transcedentne w stosunku do wszelkich osądów o tym bycie. Dlatego też, zdaniem Marcela, miłość zwraca się do tego, co jest wieczne, wychodzi poza to, co może być poznane i zgłębione refleksyjnie. Ona jest właściwie negacją poznania, które ignoruje to, co jest w osobie transcedentne[8]. Można by powiedzieć dość paradoksalnie, że miłość jest poznaniem adekwatnym w miarę jak staje się negacją tego, co jest istotne w poznaniu[9].

Marcel przeciwstawiając miłość poznaniu uzasadnia swoje stanowisko tym, że w poznaniu zwyczajnym, niedoskonałym, nigdy nie można osiągnąć identyczności między bytem i jego intelektualnym ujęciem. Natomiast w miłości, rozróżnienie między bytem i jego ujęciem, zanika. Afirmując bowiem kogoś w miłości, ja przekraczam „poziom" myśli i dążę do realnej identyczności z osobą ukochaną[10]. Ponadto – zauważa Marcel – poznanie skierowane jest na prawdę, implikuje ono z konieczności dualizm: „ujęcia" intelektualnego i bytu. Prawda jest ostatecznie miernikiem zbliżania się do intencjonalnej identyczności tych dwóch elementów (intelektualnego „ujęcia" i bytu).

---

[7] Por. *J. M*, s. 63: La réalité de 1'êtré aime est essentielle dans 1'amour; il n'y a pas une réalité (subjective) de 1'amour qui serait transcendante à cette réalité. Et en ce sens il est vrai de dire peut-être que 1'amour seul est connaissance réelle, il est légitime de rapprocher 1'amour de la connaissance adéquate, c'est-à-dire que pour 1'amour et pour 1'amour seul, l'individualité de l'aimé ne se disperce pas, ne s'effrite pas en jeu ne sais quelle poussiére d'éléments abstraits.

[8] Por. *J. M*., s. 63: Cette réalité de l'aimé ne peut être maintenue que parce qu'elle est posée par 1'amour comme transcendante à tout explication, à tout réduction. En ce sens il est vrai de dire que 1'amour ne s'adresse qu'à ce qui est éternel, il immobilise l'être aimé au-dessus du monde des genéses et des vicissitudes. Et par là 1'amour est la négation de la connaissance, qui ne peut qu'ignorer toute transcendance. S ans doute ii ne faut pas en conclure que'1'amour est nécessairemant aveugle, qu'aimer c'est s'interdire de juger.

[9] Por. J. P. B a g o t, dz. cyt., s. 70.

[10] Por. *J. M*, s. 63: L'amour doit s'apparaitre à lui-même comme une connaissance parfaite, et dans la mesure òu'il n'est plus possible de dissocier ici 1'être de 1'apparaitre, on peut dire qu'il est une connaissance parfaite.

Miłość nie kieruje się do tego, czym byt kochany jest w sobie, jeżeli przez to, czym jest w sobie rozumie się istotę (treściową zawartość bytu). Miłość kieruje się ku temu, co jest ponad istotą i w tym sensie jest ponad wszelkim osądem, ponieważ sąd dotyczy tylko istoty[11]. Miłość więc powstrzymuje się od wszelkiego osądu obiektywnego. Osoba kochająca nie może osądzać osoby kochanej, nie może osądzać jej czynności, bo wtedy ją uprzedmiotawia[12]. Sąd, zdaniem Marcela, z istoty swojej skierowany jest na „niego", na coś, co jest uważane za możliwe do skategorializowania, coś, co jest na „zewnątrz" wszelkiej odpowiedzi[13]. Wszelkie myślenie – zauważa autor „Dziennika metafizycznego" – o moim bycie umiłowanym, myślenie o „ty" jako zespole cech, które go charakteryzują prowadzi do traktowania go jako kogoś anonimowego, jako „on", a w konsekwencji prowadzi do zaprzeczenia miłości.

W ogóle, wszelki osąd implikuje aspekt „on" bądź w „ty", bądź w moim „ja"[14]. W *Homo viator* Marcel wprost pisze: „Ktokolwiek kochał, dobrze wie, że to, co kochał w kimś innym, nie da się sprowadzić do określonych właściwości"[15].

W czystej miłości, w której razem angażujemy się w istnienie, nie potrzeba myśleć o „ty", trwa tylko miłość. Miłość wyklucza z jednej strony przekonanie o mojej wartości i o moich zasługach, a z drugiej strony nie pozwala na osąd o „ty"[16]. Co więcej, im bardziej wzrasta miłość i ogarnia osoby swoją intensywnością i bogactwem, tym bardziej utrudnia wszelki

[11] Por. *J. M*, s. 64: L'amour ne s'adresse donc pas à ce que 1'aimé est en soi si par ce qui est en soi on entend une essence. Tout au contraire. L'amour porte sur ce qui est au delà de 1'essence, j'ai dit deja que 1'amour est 1'acte par lequel une pensee se fait libre en pensant une liberté. L'amour en ce sens va au delà de toute jugement possible, car le jugement, ne peut porter que sur 1'essence; et 1'amour est la négation même de 1'essence.

[12] Por. *J. M*., s. 64-65: Et sans doute, pour autant que l'aimant est un sujet pensant et que 1'être aimé est un objet pour ce sujet, ii ne peut pas ne pas le juger, mais ii ne peut le juger qu'en tant qu'objet, c'est-à-dire dans ses actions; en tant qu'il aime (c'est-à-dire qu'il reconvertit cet objet en sujet) il doit s'interdire absolument de le juger.

[13] Por. *J. M*, s. 161-162; R.L, s. 220.

[14] Por. *J. M*, s. 155: Tout jugement en toi exprime une rapport de moi à 1'interlocuteur, ainsi que la volonté que ce rapport soit connu de lui.

[15] Por. *H. V*., s. 181.

[16] Por. *J. M*., s. 277: Mais 1'humilité consiste à concentrer en toi toutes les raison (le terme est impropre) pour lesquelles tu es toi pour moi; par là est exclu la croyance à mes mérites, à leur valeur, si j'ose dire, suscitatrice, à leur rôle dans le succès que j'espère remporter.

osąd o „ty", umieszcza rzeczywistość bytu kochanego w sferze, gdzie został przekroczony teren poznania obiektywnego[17]. Miłość „umiejscawia" swój byt ponad wszelkimi określeniami słusznymi, czy też niesłusznymi[18]. Ona jest przede wszystkim afirmacj ą istnienia osoby kochanej, przekraczając jej istotę.

Transcendencja miłości w stosunku do poznania obiektywnego (pojęciowego) sprawia, że sama miłość nie może być rozpoznana i autentycznie ujęta przez kogoś trzeciego, przez kogoś, kto stoi z zewnątrz niej i nie jest w niej zaangażowany[19].

Z powyższego przedstawienia niedwuznacznie wynika, że Marcel w pierwszym okresie swojej twórczości filozoficznej, będąc jeszcze pod wpływem myśli idealistycznej, ujął poznanie i miłość we wzajemnej opozycji. Takie rozwiązanie było dla niego jednak niezadowalające. Już w trakcie pisania drugiej części *Journal métaphysique* Marcel powoli wyzwalał się spod wpływów myśli idealistycznej, zwłaszcza na odcinku pojmowania poznania[20]. Powoli uświadamiał sobie, że poznanie abstrakcyjne, pojęciowe nie jest zdolne do uchwycenia bytu w całym jego konkretnym bogactwie. Poznanie, o ile ma być poznaniem bytu, uchwyceniem jego głębi, musi mieć inny charakter. W wyniku osobistych przemyśleń, Marcel doszedł do odkrycia bezpośredniości poznania, jego powiązania z tzw. doświadczeniem przeżytym („l'experience vecué"). Zauważył, że cała dialektyka racjonalna jest późniejsza w stosunku do pierwotnej aktywności duchowej osoby. Pierwotna aktywność osoby jest jakby podłożem, na którym rodzą się inne formy aktywności duchowej, między innymi dialektyka racjonalna.

Marcel więc zwrócił uwagę na to, co bezpośrednio dane osobie, ale nie dane w strumieniu świadomości, ale dane wprost realnie w przeżyciu (w doświadczeniu przeżytym). Tylko w doświadczeniu przeżytym, a nie w racjo-

---

[17] Por. *J. M.*,s. 157.

[18] Por. *J. M.*, s. 65: C'est en sens aussi que 1'amour place nécessairement 1'être même au delà de toute détermination de mérite òu de démerite.

[19] Por. *J. M.*, s. 218: Je remarque immédiatement que dans un système triadique, la question est probablement vide de sens. Je me pose comme extérieur à 1'amant et à 1'aimé; je considère leur rélation du dehors; ils m'apparaissent comme radicalement sépares; mais ceci ne tient-il pas à ce que je ne puis penser vraiment cet amour si je n'y participe? Il n'est pas pour moi, s'il ne devient pas en quelque façon mon amour. Ceci revient à dire que la question posée ne prend un sens que du point de vue même de 1'amant.

[20] Por. J. P. B a g o t, dz. cyt., s. 149-150.

nalnej dialektyce możliwe jest zbliżenie się do bytu, dotarcie do jego tajemnicy. Doświadczenie przeżyte może być zawsze poddane refleksji umysłowej, ale ta refleksja jest zawsze czymś wtórnym w stosunku do rzeczywistości, którą się przeżywa. To, co się przeżywa, jako swoją rzeczywistość, dzięki wtórnej (drugiej) refleksji umysłowej może być poddane opisowi fenomenologicznemu i ta operacja przynależy do filozofa, którego zadaniem jest „świadczyć" rzeczywistości przeżywanej. Refleksja wtórna nad przeżytym doświadczeniem jest sposobem dotarcia do bytu[21].

Ukazane tu odejście Marcela do koncepcji poznania obiektywnego i wypracowanie realistycznej koncepcji poznania życiowego, pociągnęło za sobą likwidację opozycji między poznaniem i miłością. Odtąd poznanie i miłość będą dla Marcela wzajemnie się przenikać, będą dwoma przenikającymi się formami aktywności duchowej osoby. Całą tę aktywność duchową autor nazywa partycypacją miłosną („la connaissance amoureuse"), w którym występują zarówno elementy poznania jak i elementy miłości[22].

Poniżej spróbujemy – za Marcelem – wskazać w jaki sposób dokonuje się ta synteza elementów umysłowych i wolitywnych, synteza poznania i miłości[23].

Jak już nadmieniono, poznanie życiowe jest dla Marcela pewną formą partycypacji w bycie, jest czymś, co nas do bytu zbliża[24]. W każdym poznaniu, dokonującym się w ramach partycypacji występuje w mniejszym, czy też w większym stopniu element miłości. Poznanie zawarte w partycypacji bytowej odrywa nas od samych siebie; i odkrywając nam przedmiot (podmiot poznawany) prowadzi nas do miłości (tego podmiotu poznanego). Ta miłość wyraża się w zachwycającym odczuciu i podziwie. Myśl wtedy odrywa się niejako sama od siebie i koncentruje się na rzeczywistości, która jej się odsłania. Miłość jest afirmacją pewnej wyższości, nie relatywnej, nie

[21] Por. *R. I.*, s. 33.

[22] Por. J. P. B a g o t: dz. cyt, s. 150n.

[23] Będzie to tylko skrótowe przedstawienie. Dokładne omówienie tego zagadnienia wymagałoby przeprowadzenia wielu analiz, zwłaszcza dotyczących pojmowania poznania, jako partycypacji, co bardzo poszerzyłoby rozmiary tej pracy.

[24] Por. na ten temat wnikliwe analizy przeprowadzone przez J. P. B a g o t, dz. cyt., s. 77-199. Autor tam m.in. analizując myśl Marcela zastanawia się bliżej nad zagadnieniem partycypacji i jej stosunku do poznania. Próbuje określić jaki typ poznania wg. Marcela, ma miejsce w partycypacji, jaką rolę w poznaniu pełnią pojęcia, a w związku z tym jaką rolę pełni język. Analiz tych tu nie omawia się, gdyż wydaje się, że to zbyteczne.

absolutnej[25]. Ona jest „poznawczym" dążeniem kierującym się ku dobru, które zostało odkryte przez poznanie. Co więcej, jest ona przylgnięciem do dobra, odkrytego w poznaniu i bez niej to poznanie degradowałoby siebie i nie byłoby zdolne wniknąć w tajemnicę bytu[26]. Poznanie w miłości nabiera „pełniejszego" wymiaru. Objawia się to między innymi wtedy, gdy zachowanie się bytu kochanego jest niewłaściwe i przez to powoduje jakieś rozczarowanie w bycie kochającym. Właśnie miłość nie pozwala wtedy utożsamiać bytu kochanego z jego czynnościami (aktami), które były przedmiotem poznania, ale miłość wznosi się ponad to wszystko i każe trwać przy bycie kochanym. Rozczarowania powodowane przez byt kochany są bez znaczenia dla prawdziwej miłości, ufundowanej na głębszym „wymiarze" bytu. Miłość – jak to już kilkakrotnie zaznaczano – aprobuje nie tylko treść bytu kochanego, co jego istnienie. Miłość pragnie przede wszystkim, by drugi byt był, by trwał zawsze.

Marcel zauważa, że miłość ujęta od tej strony, nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do poznania. Ona jest afirmacjąbytu we wszystkich jego wymiarach[27]. Miłość widziana w tej perspektywie wydaje się być późniejsza (przynajmniej logicznie) w stosunku do poznania. Odkrycie bowiem wartości bytu, ufundowanej na prawdzie, (które dokonało się w poznaniu), powoduje dopiero pożądanie i przylgnięcie do prawdy, która jawi się jako dobro, a które to przylgnięcie wyraża się w miłości. Można by krótko powiedzieć, że w tej perspektywie autentyczne poznanie prowadzi do miłości, samo się w niej „upełniając".

Powyższy profil ujęcia relacji miłości do poznania, wskazujący na logiczny priorytet poznania nie wyraża jednak, zdaniem Marcela, adekwatnie wzajemnego powiązania z miłością. Autor sądzi, że chociaż z jednej strony poznanie prowadzi do miłości, to jednak z drugiej strony miłość rodzi poznanie, jest niejako źródłem poznania. W tej perspektywie miłość jawi się jako pewien dynamizm, który ożywia (inspiruje) wszelkie poznanie. Bez niej poznanie byłoby pozbawione żywotności („devitalisée")[28]. Miłość otwiera nas na rzeczywistość.

[25] Por. *R. I.*, s. 69.

[26] Por. *P. A.*, s. 269: Il va soi que c'est dans l'amour que nous voyons le mieux s'effacer la frontière entre »l'en moi« et le »devant moi« – peut-être même serait-il possible de montrer qu'en effet la sphère du métaproblématique coincide avec celle de l'amour.

[27] Por. *M. E.*, II, s. 62: Il n'est pas quelque chose qui viendrait se greffer de l'exterieur sur l'affirmation de l'être.

[28] Por. *M. E.*, II, s. 179.

Miłość jest czymś, co nas zawsze „niezadowala", nie pozwala nam poprzestać na powierzchownym poznaniu rzeczywistości, ale nas wprawia w twórczy niepokój do poszukiwania głębszego „wymiaru" tej rzeczywistości[29], jest więc jak gdyby bodźcem do dalszego, głębszego poznania.

Miłość w końcu „zobowiązuje" nas do przekroczenia rzeczywistości bytów przygodnych i kieruje nas ku Pełni Bytu, do Absolutu, a w związku z tym ku nieśmiertelności. Miłość chce pokonać granice śmierci, gdyż afirmując istnienie bytu kochanego, chce by byt kochany zawsze istniał, zawsze był obecny. W *Homo viator* Marcel cytuje bardzo znamienne – jak sam zaznacza – słowa bohaterki jednej ze swoich sztuk teatralnych: „Ukochać byt, to znaczy powiedzieć mu : »ty nie umrzesz«"[30]. Miłość więc chce przekraczać granice śmierci i sięgać w nieśmiertelność. Tę nieśmiertelność pozwala już nam w jakiś sposób „uchwycić" w bytach, które nas otaczają, a które kochamy. Miłość zatem jest bodźcem do „pełniejszego" poznania, do odkrywania głębszych pokładów tajemnicy bytu i przez to prowadzi do odkrycia wieczności.

Oceniając tę perspektywę w ujęciu relacji miłości do poznania należy zauważyć, że miłość w jakimś sensie jest źródłem poznania. Poznanie nie byłoby poznaniem, gdyby nie było od wewnątrz podtrzymywane przez miłość. Miłość widziana od tej strony jest pierwsza w stosunku do poznania, daje poznaniu od wewnątrz pewien impuls.

Zamykając całościowo powyższe rozważania na temat relacji miłości do poznania, podsumujmy je następującymi uwagami:

W pierwszym etapie swojej twórczości filozoficznej, którego owocem jest pierwsza część *Journal métaphysique* Marcel wyraźnie przeciwstawił miłość poznaniu („l'amour est la négation de la connaissance")[31]. To przeciwstawienie miało swe źródło w idealistycznym sposobie pojmowania poznania. Z biegiem czasu Marcel wypracował realistyczną koncepcję poznania, koncepcję odwołującą się do bezpośredniego doświadczania siebie i świata w przeżywaniu. Zmiana poglądów na poznanie pociągnęła za sobą zmianę w ujęciu relacji poznania do miłości. Odtąd miłość i poznanie Marcel uznawał za dwie przenikające się formy duchowej aktywności osoby.

---

[29] Por. *H. V*., s. 185-192.

[30] *H. V*., s. 205: „Aimer une être, dit un de mes personnages, c'est dire: »toi, tu ne mourras pas«".

[31] Por. *J. M*.,s.63.

Traktując całą aktywność duchową człowieka jako pewien rodzaj partycypacji w bycie, autor wskazał, że miłość z jednej strony jest owocem poznania autentycznego, a z drugiej strony, że ta sama miłość rodzi poznanie.

Poznanie rodzące miłość, a więc poznanie, jako przynajmniej logicznie wcześniejsze od miłości, jawi się wtedy, gdy ujmujemy partycypację w jej końcowym etapie, gdzie poznanie bytu jako dobra przeradza się w miłość ku temu bytowi. Zaś miłość rodząca poznanie, podtrzymująca poznanie od wewnątrz, jawi się wtedy, gdy ujmujemy partycypację jako „częściowe poszukiwanie", gdy szukamy genezy poznania. Miłość odsłania się tu jako coś, co nie pozwala zatrzymać się w „częściowym" „posiadaniu" czegoś, co zostało osiągnięte przez poznanie, ale inspiruje do głębszego odkrywania bogactwa rzeczywistości (poznawanej i kochanej), do tej pory ciągle jeszcze zakrytej. W ten sposób sięga nawet do „odkrycia" wieczności.

Ostatecznie więc prawdziwa miłość i autentyczne poznanie będąc aktami różnymi od siebie, całkowicie się przenikają.

2. Miłość a wolność

Snując swoje filozoficzne rozważania nad miłością Gabriel Marcel zwrócił także uwagę na powiązania miłości z wolnością[32]. Otóż autorowi chodziło przede wszystkim o ukazanie wzajemnych zależności i uwarunkowań zachodzących między miłością a wolnością. W szczególny sposób chciał Marcel podkreślić to, że miłość może się tylko realizować w wolności, a wolność z kolei najbardziej ujawnia się w miłości.

Problem stosunku wolności do miłości stawia Marcel najjaskrawiej w drugiej części *Le mystère de l'être* w rozdziale zatytułowanym *Wolność i łaska*[33]. Należy zaznaczyć, że słowo „łaska" nie ma tu znaczenia teolo-

[32] Zagadnienie stosunku wolności do miłości u Marcela omawia częściowo Carmen Valderray w artykule: Amour et liberté dans la philosophie de Gabriel Marcel, „La vie spirituelle" 52(1970) s. 564-576. Artykuł ten w swojej wersji oryginalnej był publikowany w przeglądzie „Sapientia" (Buenos Aires) nr 93 (1969) s. 200-208. Ponadto na temat stosunku miłości do wolności zob. m.in. R. T r o i s f o n t a i n e s , *De l'existence*, I, dz. cyt., rozdz. V - *Grâce et liberté*, s. 307-333, oraz J. P. B a g o t, dz. cyt., s. 190-195,224-208.

[33] *M. E.*,II,s. 110-128

gicznego (nadprzyrodzonego), lecz oznacza dar darmo dany[34] i może być w pewnym sensie traktowane zamiennie ze słowem „miłość".

Zwróćmy na początku uwagę na to, że Marcel wolność, podobnie jak i miłość, traktuje na sposób tajemnicy, a nie na sposób problemu. Więc wolność, nie jest czymś, co stoi przede mną, co mogę scharakteryzować, pokazać drugim, ale jest czymś, co przeżywam, czymś, w co jestem zaangażowany, czymś, co dotyka głęboko mojego życia nie tylko osobistego, lecz i międzypodmiotowego, czyli wspólnoty „my"[35]. Dlatego też wolność może być rozważana w kategoriach przeżywania, przy pomocy refleksji drugiej[36].

Chcąc przedstawić relację miłości do wolności należy najpierw zapoznać się z marcelowskim rozumieniem wolności, jako że marcelowskie pojmowanie miłości jest już nam znane[37].

Ogólnie rzecz biorąc, zdaniem Marcela, gdy się chce doświadczyć swojej własnej wolności pytanie należy sformułować następująco: „Czy mam świadomość tego, że czynię to, co chcę?"[38]. W ten sposób zestawia się w jakiś sposób wolność z działaniem. Lecz samo doświadczenie osobowe wskazuje, że podstawą wolności nie jest działanie. W rzeczywistości bowiem jest wiele sytuacji, w których na pewno nie czynię tego, co chcę, chociaż mi nikt nie przeszkadza, podczas gdy w pewnych sytuacjach np. w więzieniu jest odwrotnie – nie mogę działać na własną rękę, lecz mogę mieć głębokie doświadczenie swojej wolności[39].

Głębsza analiza doświadczenia osobowego wskazuje, że wolność opiera się na własnym „ja", czyli jest ona głęboko związana ze świadomością mojego „ja". W ten sposób wolność ukazuje mi się jako potwierdzenie tego,

---

[34]Por. *M. E.*, II, s. 111.

[35]Por. *M. E.*, II, s. 115: La liberté ne peut en aucune façon âtre traitée comme un prédicat qui appartiendrait en quelque sorte à 1'homme consideré dans son essence.

[36]Por. *M. E.*, II, s. 110-111: Il semble bien que nous soyons d'abord tenus de nous demander jusqu'à quel point òu dans quelle limite je puis m'affirmer òu non comme être libre, si je veux tenir compte de l'expérience vivante qui est la miernie.

[37]Poglądy na wolność wyłożył częściowo Marcel w artykule „Don et liberté" zamieszczonym w czasopiśmie „Giornale di Metafisica" w 1947roku.

[38]*M. E.*, II, s. 111: Je puis à vrai dire, 1'interpréter d'une façon, en apparence du moins, trés simple: ai-je conscience de faire ce que je veux.

[39]Por. *M. E.*, II, s. 111-112.

że jestem osobą[40]. Doświadczenie wolności jest więc zawarte w samym doświadczeniu siebie. Doświadczenie osoby okazuje, że człowiek nie jest bytem, który ma wolność, by mógł czynić to czy tamto, lecz jest bytem wolnym w tym sensie, że może zaakceptować lub zaprzeczyć siebie samego, swój własny byt[41].

Powyższe rozumienie wolności pozwoliło Marcelowi dokonać rozróżnienia między wolnością a wolnym wyborem, określanym jako „niedeterminacja"[42].

Ponieważ „być wolnym" utożsamia się z „być samym sobą", realizacja wolności zbiega się z zadaniem realizowania siebie samego. Działając w sposób wolny, jestem w trakcie tworzenia swojego własnego bytu. Akt jest więc wolny w miarę jak przyczynia się do tworzenia we mnie tego, kim jestem. Wolność, zdaniem Marcela, nie może nigdy odnosić się do aktów nieoznaczonych, lecz tylko do tych aktów, które biorą pod uwagę własną rzeczywistość. Z tej to racji Marcel w *Journal métaphysique* ośmielił się powiedzieć, że akt jest wolny nie dlatego, że zależy ode mnie, lecz przede wszystkim dlatego, że ja zależę od niego[43]. Moje „ja" jest więc w jakiś sposób kształtowane przez moje wolne akty.

Referując dalej marcelowskie rozumienie wolności, należy za autorem podjąć następujący problem: skoro wolność pozwala mi tworzyć mój własny byt, to jak to się dokonuje, w jakich aktach przebiega ten proces tworzenia bytu?

Marcel odpowiada, że to wolne tworzenie „ja" ma miejsce w aktach miłości. I tu dochodzimy do ujęcia relacji wolności do miłości.

---

[40] Por. *M. E*., II, s. 114: Il n'est au pouvoir de personne de récuser le décret par lequel j'affirme ma liberté et cette affirmation est liée en dernière instance à la conscience que j'ai de moi-même.

[41] Por. *M. E*., II, s. 110: Il semble donc bien que je sois libre, selon se que je suis, de nier òu au contraire de reconnaître, et c'est justement par ce biais que nous avons été amenés à eiwisager la liberté.

[42] Por. *M. E*., II, s. 116: Cet ensemble d'observations nous prépare a comprendre, ii ne semble, qu'il faut rompre une fois pour toutes avec cette idée que la liberté est essentiellement liberté de choix. Celle-ci étant d'ailleurs conçue comme indetermination.

[43] Por. *J. M*., s. 183-184. Marcel po przeprowadzeniu analizy relacji między aktem wolnym a ludzkim „ja" konkluduje tu następująco: „je serais tente d'aller jusqu'à dire quevouloir, c'est affirmer: »je dépends de cela (je ne serai qui ci cela est), donc cela depend de moi«.

Akt jest wolny i przyczynia się do konstytuowania mnie w miarę jak pokonując swój egocentryzm otwiera mnie dla innych i jednoczy mnie z nimi. W ten sposób miłość nie przeciwstawia się wolności, lecz jest jej samym warunkiem[44]. Człowiek od początku swego życia dokonuje wyboru, który zasadza się na akceptowaniu lub odrzuceniu własnego zaangażowania[45].

Krótko mówiąc, tylko w miłości (w więzi intersubiektywnej) można mieć pełniejszą świadomość swojej wolności i tylko w miłości, we wspólnocie „my", możliwe jest realizowanie wolności[46].

W rzeczywistości „ja" – „ty" (a więc w miłości) oba podmioty mają świadomość swojej wolności[47]. „Ja" respektuje wolność „ty" i współpracuje w jego realizacji; podobnie i „ty" respektuje wolność „ja" i współpracuje w jego realizacji. Możność realizacji „ja" i „ty" w wolności znajduje się więc w rękach „ja" i „ty". Ilekroć „ja" usiłowałoby „zmiażdżyć" wolność „ty", a tym samym „manipulować" „ty", traktować „ty" jako „on", tylekroć też więź interpersonalna ulega degradacji[48].

Innym zagadnieniem, które interesuje Marcela w związku z jego filozoficzną refleksją nad wolnością i miłością, jest zagadnienie odpowiedzialności. Marcel między innymi zastanawia się nad problemem: przed kim człowiek jest odpowiedzialny? Usiłując dać odpowiedź na to pytanie orzeka, że w pierwszej kolejności człowiek jako artysta swojego przeznaczenia jest z konieczności odpowiedzialny przed samym sobą. Odpowiedzialność za własne czyny, jest tym, co czyni człowieka osobą. W *Homo viator* autor

---

[44] Por. *R. I.*, s. 37: Notre liberté est impliquée dans reconnaissance de notre participation à l'univers.

[45] Por. *E. A.*, s. 157: Cąest en ce dilemme, que reside 1'essence même de sa liberté.

[46] W Mystere de l'être Marcel cytuje znamienne słowa Jaspersa, które sam podziela „Nous prenons conscience de notre liberté, – écrit fortement Jaspers dans son »Initiation à la philosophie« (s. 61-62) – lorsque nous reconnaissons ce que d'autres attendent de nous" (M. E., II, s. 114).

[47] Por. *H. V.*, s. 182-184.

[48] Por. *E. A.*, s. 154: En effet en le traitant comme luije reduis 1'autre a n'être que naturę: un objet animé qui fonctionne de telle façon et non de telle autre. Au contraire, en traitant l'autre comme toi, je le traite, je le saisis comme liberté, car il est aussi liberté et non pas seulement nature. Bien plus je 1'aide en quelque sorte à être libéré, je collabore à sa liberté – formule qui paraît extramêment paradoxale et contradictoire, mais 1'amour ne cesse de vérifier.

wprost pisze: „Potwierdzam siebie jako osobę w tej mierze, w jakiej ponoszę odpowiedzialność za swoje czyny i słowa”[49].

Po wtóre – człowiek jest odpowiedzialny przed drugim człowiekiem, jako że jego działanie „sięga” zawsze „ponad” niego samego, dosięga drugich. Być odpowiedzialnym oznacza być zdolnym do akceptacji konsekwencji, które wynikły z wolnego, osobistego wyboru[50].

Powyższe uwagi dotyczące marcelowskiego ujęcia wolności mogą nasunąć każdemu znawcy współczesnego egzystencjalizmu wniosek, że ujęcie wolności przez Marcela jest podobne, a w niektórych fragmentach nawet identyczne z ujęciem wolności przez Sartre’a. Istotnie, myśl Marcela na tym odcinku jest przynajmniej w pewnych fragmentach podobna do myśli Sartre’a. Zresztą, sam Marcel przyznawał się do tego podobieństwa, chociaż zawsze bardzo mocno wskazywał na różnice jakie istniej ą między jego wizją wolności a wizją wolności u Sartre’a[51].

Sartre wprost utożsamia człowieka z wolnością[52]. Wolność dla człowieka jest jednak jego tragedią. Wolność jest ucieczką przed zaangażowaniem się w byt, jest zepchnięciem siebie, jako bytu w nicość. Po prostu, wolność pojawia się przez podwójne zepchnięcie w nicość bytu, którym jest sama, oraz bytu, pośród którego jest właśnie[53].

Dla Marcela natomiast wolność nie stanowi o tragedii człowieka, ale stanowi o jego wielkiej szansie. Wolność jest przede wszystkim darem[54]. W wolności mogę tworzyć mój własny byt. Na bazie tego kim jestem, tworzę to, kim jeszcze nie jestem.

---

[49] *H. V*., s. 26 (w tłumaczeniu polskim P. Lubicza – s. 21). Na następnych stronicach Marcel na przykładzie listu daje konkretny przykład kiedy się bierze odpowiedzialność za coś, a kiedy nie. List napisany przeze mnie i nie podpisany, jest znakiem, że nie chcę brać zań odpowiedzialności; list zaś podpisany jest znakiem, że biorę odpowiedzialność za to, co napisałem.

[50] Por. *H. V*., s. 27.

[51] Por. *H. V*. rozdział zatytułowany „L’être et le néant” (s. 233-256) dzieło Marcela: *Les hommes contre l’humain*, Paris 1951, s. 187n.

[52] Zob. J. P. S a r t r e, *Drogi wolności*, Warszawa 1958.

[53] Por, J. P. S a r t r e, *L’être et le néant*, Paris 1940, s. 555.

[54] Por. *E. M*. II, s. 174: Chacun de nous et situé de façon a pouvoir reconnaître que son essence est don, et non pas donné, quąil est lui-même un don et quąen dernière analyse il nąest aucunement par soi; mais dąautre part, cąest à partir de ce don fondamental que peut se deployer cette liberté qui ne fait qu’un avec l’epreuve au cours de laquelle chacun aura à decider de lui-même. Por. także R. G a r a u d y, *Perspektywy człowieka*, Warszawa 1968, s. 162.

W swoich analizach egzystencjalistycznych Marcel wskazuje bliżej na charakter tego tworzenia, by w ten sposób zaznaczyć odmienność swojej myśli w stosunku do myśli sartrowskiej.

Otóż, człowiek – zauważa Marcel – z głębi swojego bytu doświadcza swojąprzygodność, to znaczy możliwość niebycia. Jego egzystencja w świecie nie zależy od niego, lecz od Absolutu. Byt ludzki jest całkowicie darem, czymś, co mi przyznano gratisowo. Jednak ten byt – dar jest dany jako wolny, to znaczy dany tak, by można było go realizować wolnymi, osobowymi decyzjami. Innymi słowy mówiąc, byt ludzki dany jest człowiekowi jak gdyby w niegotowej formie, jako „niewykończony", który trzeba dopiero tworzyć poprzez osobowe wolne akty.

W głębi bytu ludzkiego jest zawsze jakiś tajemniczy apel, wzywający do realizacji siebie samego poprzez podejmowanie decyzji. Apel ten – jak mówi Marcel – jest wyraźnie odczuwany np. przez artystę, czy człowieka świętego. Apel ten pobudza ich do dawania odpowiedzi całkowicie ich przenikając. Apel nie zmusza, nie popycha z konieczności ku pięknu czy dobru, ale wzywa i proponuje. Rozpoznając ten apel i odpowiadając nań, człowiek ma świadomość, że ma w „swoim ręku" możliwość akceptacji lub odrzucenia go[55].

Odpowiadając na ten ontologiczny apel człowiek tworzy w sposób wolny swój byt. Marcel powiada, że nie ma żadnej opozycji między bytem, który został mi dany jako dar a tym bytem, który „buduję" z „moją" wolnością. Ja rozpoznaj ą swój byt jako dar spotencjalizowany. Swoimi wolnymi aktami, które są zarazem aktami miłości, tworzę i realizuję siebie. Im więcej te moje akty są aktami miłości, tym bardziej są one aktami wolnymi.

W wolności i miłości „buduję" więc byt, którym w jakiś sposób już jestem, „buduję" to, kim jeszcze nie jestem[56].

Marcel zwraca jeszcze uwagę na to, że realizacji bytu, jako daru, towarzyszy zawsze pewna pokora i obawa[57]. Człowiek bowiem z jednej strony

[55]Por. *H. V*., s. 25-34: On a dit quelquefois de nos jours: „La personne est vocation...".

[56]Por. *M. E*., I, s. 158: Ce moi-même auquel j'ai a être fidèle ne peut être que l'appel qui m'est lancé du plus profond de moi 1'appel à devenir ce que littéralement je ne suis pas.

[57]Por. *H. V*., s. 23: Le meilleur de moi ne m'appartient pas, je n'en suis aucunement propriétaire, mais seulement dépositaire, Il n'a aucun sens... à se demander d'òu viennent ces dons, quelle en est la provenance. Ce qui inporte au contraire au premier chef, c'est de savoir quelle attitude j'adopterai par rapport à eux. Si je les regarde comme un dépôt que je suis tenu de faire fructifier, c'est-à-dire, au fond comme l'expression d'un appel qui n'a été lance au même parfois d'une question qui m'a été posée, je ne songerai pas a m'en enourgueillir et à parader devant autrui c'est-à-dire, encore une fois, devant moi-même.

rozpoznaje w pokorze dar swojego bytu i wolności, a z drugiej strony ma świadomość, że ten dar może odrzucić i w konsekwencji ostatecznie zatracić siebie[58].

Zakończmy myśli przedstawione w tym paragrafie stwierdzeniem, że Marcel swoją wizję miłości związał mocno ze swoją wizją wolności. Miłość może się realizować tylko w wolności i odwrotnie, wolność ujawia się i realizuje najpełniej w aktach miłości. Akty miłości są aktami wolnymi a zarazem twórczymi; przyczyniają się do tworzenia zarówno „ja" jak i „ty". Absolut – najdoskonalsza Miłość i najdoskonalsza Wolność – Bóg – ofiarował nam więc nasz byt jako wolny, by dać nam możliwość twórczego kochania.

Zamykając rozważania całego trzeciego rozdziału, poświęcone relacji miłości do poznania i do wolności nie trudno zauważyć, że znacznie poszerzyły one analizy fenomenologiczne zamieszczone w rozdziale drugim. Miłość przedstawiona w kontekście poznania i wolności nabrała jakby „pełniejszego" wymiaru.

[58] Por. *M. E*., I, s. 34: De l'humilite, dis-je, car après tout cet être, nous le verrons de plus en plus clairement me peut que nous être accordé, c'est une grossiere illusion de croire que je puis me le conférer à moi-même: de le crainte, car je ne puis même pas être tout à fait sur qu'il ne soit pas, hélas, en mon pouvouir de me rendre indigne de ce don au point d'être condamne à le perdre si la grâce ne vient pas à mon aide; de l'emerveillement enfui, parce que ce don porte avec soi la, lumière parce qu'il est lumière.

ROZDZIAŁ IV

ONTYCZNE POSTAWY MIŁOŚCI

Naszkicowane w poprzednich rozdziałach marcelowskie ujęcie miłości jest ściśle związane z poglądami ontycznymi, jakie przyjmował Marcel. Wydaje się rzeczą sensowną i ważną pokazać powiązania, jakie zachodzą między j ego fenomenologią a ontologią miłości[1].

Umieszczenie rozważań ontologicznych w czwartym rozdziale pracy usprawiedliwione jest tym, że Marcel bardzo często (chociaż nie zawsze) poprzez analizy fenomenologiczno-egzystencjalne dochodził do ontologii miłości, wskazywał na ontyczne podstawy miłości. Wydaje się, że refleksja fenomenologiczna nad rzeczywistością pozwoliła mu odkryć pewne struktury ontyczno-bytowe.

Trzeba jednak również odnotować to, że Marcel często w swoich opisach fenomenologicznych ukrywa pewne poglądy ontologiczne. Opisy fenomenologiczne zawierająjuż czasem elementy ontologiczne. Zachodzi więc w jego filozofowaniu pewne wzajemne implikowanie się fenomenologii i ontologii.

Mając na uwadze to ścisłe złączenie fenomenologii i ontologii, które ma miejsce na odcinku ujęcia miłości, decydujemy się w poniższych rozważaniach doszukać się tych poglądów ontologicznych, które wyznaczyły taką, a nie inną wizję miłości u autora *Dziennika metafizycznego*.

---

[1] Należy tu zwrócić uwagę na to, że „fenomenologia" nie jest tu rozumiana w sensie husserlowskim, ale w sensie szerszym. Podobnie „ontologią" nie jest tu traktowana w sensie hursselowskim, czy ingardenowskim, jako coś odmiennego od matafizyki, ale w sensie wolfiańskim, a więc takim, jaki zasadniczo się jej nadaje w klasycznej filozofii bytu (ontologią – metafizyka ogólna). Por. na ten tamat art. A. B. Stępnia, *Metafizyka a ontologia*, „Roczniki Filozoficzne" IX (1961) z. l, s. 85-99.

Fundamentalną sprawą, którą trzeba przede wszystkim rozważyć jest zagadnienie istnienia, gdyż pytanie o istnienie i to istnienie konkretne jest punktem wyjścia całej jego filozofii. Zagadnieniami drugorzędnymi, które jak się wydaje należy tu rozważyć i które to zagadnienia wskazują na ontyczne podstawy miłości, są zagadnienia: transcedencji i partycypacji w bycie.

l. Charakter istnienia

Refleksja filozoficzna nad istnieniem jest rysem charakterystycznym wszystkich myślicieli należących do kierunku egzystencjalistycznego. Refleksja ta dotyczy przede wszystkim istnienia ludzkiego, wziętego w jego konkretności i niepowtarzalności[2]. Istnienia świata rzeczy interesuje egzystencjalistów o tyle, o ile może ono przybliżyć i ujaśnić istnienie konkretnej jednostki ludzkiej.

Egzystencj aliści wyróżniaj ą w ludzkiej egzystencji dwa istotne elementy: istotę i istnienie i twierdzą, że istota nie wyprzedza istnienia. Istnienie jest więc według nich faktem pierwotnym, nieredukowalnym, nie dającym się wywieść z jakiejś koncepcji czy idei, ani poddać obiektywizacji i konceptualizacji[3].

Egzystencj aliści przyjmuj ą również, że byt istniejący ma pewien stosunek do swego istnienia. Sartre np. nazwał człowieka bytem istniejącym „dla siebie" („pour soi"), podczas gdy świat nazwał „bytem w sobie" („en soi")[4].

Zespolony nierozerwalnie z istnieniem, człowiek istnieje w świecie wraz z innymi ludźmi i ma świadomość swojej odrębności a zarazem zależności od świata. Jednakże świat i rzeczy, które go otaczaj ą są bytami nieświadomymi siebie i dlatego relacje między osobami a rzeczami są inne, niż relacje między samymi osobami.

Powyższe rysy egzystencjalistyczne z pewnym odcieniem występują również w filozofii G. Marcela. Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że Marcel w swojej filozoficznej refleksji nad istnieniem poszedł nieco inną, swoistą

---

[2] Egzystencjalizm zajmujący się konkretnym istnieniem ludzkim, jest reakcją na systemy idealistyczne XIX i początku XX w., w których uprawiano tzw. filozofię pojęć. Por. L. K a s p r z y k i, A. W ę g r z e c k i, *Wprowadzenie do filozofii*, Warszawa 1972, s. 25 8n.

[3] Por. Wł. T a t a r k i e w i c z, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1968, s. 479 oraz A. P o d s i a d, Wstęp do „*Homo viator*" dz. cyt, s. IX.

[4] Por. E. B r e h i e r, *Problemy filozoficzne XX*., Warszawa 1958, s. 85.

drogą. Istnienie u Marcela w przeciwieństwie do Sartre'a i Heideggera zostało ujęte jako „byt w sytuacji", w łączności, a nie w izolacji od rzeczywistości[5]. Ponadto Marcel prawie że nie porusza zagadnienia istoty[6] a w związku z tym i zagadnienia relacji istoty do istnienia[7].

Świat rzeczy i osoby łączy u niego z istnieniem tajemnicza więź zwana obecnością. Czymś oryginalnym dla Marcela jest także ujęcie osoby ludzkiej jako , ja" nierozerwalnie złączonego z ciałem i wskazanie na współistnienie „ja" i „ty".

a. Istnienie jako tajemnica

Marcel w swojej refleksji filozoficznej nad istnieniem wychodzi od założenia, że istnienie jest tajemnicą. Tajemnicę jednak autor pojmuje swoiście. Tajemnica nie jest czymś, co nas przekracza, ale jest czymś, co nas pogrąża, czymś, w co jesteśmy zaangażowani. Tajemnica nie sprzeciwia się rozumowi, ale pozostaje z nim w harmonii. Tajemnicę można zawsze zgłębiać, w wypadku tajemnicy człowieka, to zgłębianie dokonuje się w tzw. „doświadczeniu przeżytym".

[5] Najadekwatniej swoje poglądy na istnienie wyłożył Marcel w dodatku do *Journal métaphysique* zatytułowanym: „Existence et objectivité". *J.M*., s. 309-329.

[6] Takie stanowisko zajmuje P. P r i n i, dz. cyt., s. 119: En effet nous ne trouvons pas dans l'oeuvre de G. Marcel, en tout moins dans ce qui fut publié jusqu'ici, une réflexion approfondie et rigoureuse sur 1'essence, sur une ontologie de la présence, une réflexion qui, non pas seulement supposée òu implicite, constituerait 1'aboutissement et la justification ultime de cette ontologie de l'invocation.

[7] Można spotkać niejasne wypowiedzi Marcela na temat relacji istoty do istnienia. Sugerują one, że autor dosyć swoiście ujmował tę relację. Por. np. *E.A*., s. 34: Problème de la priorité de 1'essence par rapport à l'existence qui m'a toujours préoccupé. Au fond, je crois qu'il y a là une pure illusion, due à ce que nous opposons ce qui n'est que conçu (et que nous croyons pouvoir nous permettre de traiter comme non-existant) à ce qui est réalisé. En réalité ii n'y a là que deux modalitès existentielles distinctes, Por. na ten temat także P. R i c o e r; Marcel Gabriel, *Entretiens*, Paris 1968, s. 21-22: Quand je parle (...) de priorité de l'existence, je ne dis pas priorite de l'existence par rapport à 1'essence, nous aurons peut-être à revenir là-dessus à propos de l'existentialisme sartien, mais pour moi, ce qui était très important, c'est cette affirmation que l'existence est non seulement donnée, mais peut-être foudrait-il dire d'une façon un peu plus paradoxale; donante, c'est-à-dire qu'elle est la condition même d'une pensée quelconque.

Sfera tajemnicy jest przeciwstawna sferze problemów. Problemem, według Marcela jest to, co znajduje się w jakiś sposób na zewnątrz mnie, co więc stoi przede mną, co mogę pokazać, scharakteryzować, w co nie jestem zaangażowany[8].

Istnienie jako tajemnica jest dla Marcela czymś pierwotnym. Istnienia nie można udowodnić, ani zaprzeczyć[9]. Każdy wysiłek zmierzający w tym kierunku już implicite zakłada istnienie[10]. Istnienie musi być na początku. Wszelkie próby uzasadnienia istnienia Marcel określa jako sztukę kuglarską lub oszustwo[11]. O istnieniu nie można nawet wątpić, gdyż myśl nie może przekroczyć istnienia, ani go objąć, ona jest tylko pewnym fragmentem istnienia[12]. Myśl jest wtórna w stosunku do istnienia[13]. Istnienie nie jest stanem i stąd nie można mówić o przejściu z nieistnienia lub nawet o możności przejścia do istnienia[14].

---

[8] Por. *E.A*., s. 169: Il semble bien en effet qu'entre un problème et un mystère il y ait cette difference essentielle qu'un problème est quelque chose que je rencontre, que je trouve tout entier devant moi, mais que je puis par la-même cerner et réduire au lieu qu'un mystère est quelque chose ne quoi je suis moi-même engagé, et qui n'est par conséquent pensable que comme une sphère òu la distinction de 1'en moi et du devant moi perd sa signification et są valeur initiale.

[9] Por. *J. M.*, s. 314: Que l'existence ne puisse être traitée comme un demonstrandum, c'est ce qu'on ne peut au surplus manquer d'apercevoir, pour peu que 1'on observe qu'elle est première on qu'elle n'est pas, mais ne peut en aucun cas être regardée comme réductible, comme dérivée, Por. także J.K o s s a k, *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, Warszawa 1971, s. 133n.

[10] Por. *R. I*., s. 25. Widać tam pewną zbieżność myśli Marcela i Heideggera. Por. A. De W a e l h e n s, *La philosophie de M. Heidegger*, Paris-Louvain, 1969, s. 6.

[11] Por. *J. M*, s. 313 oraz *R. I*., s. 25.

[12] Por. *E. A*., s. 34: La pensée ne peut pas sortir de l'existence; elle ne peut qu'en faire abstraction dans une certaine mesure. *J. M*., s. 310: Nous voudrions entreprendre de montrer ici en premier lieu qu'il y a rien dans l'existence qui soit problématique. Por. Także M. M i l b r a n d t, art. cyt., s. 137 oraz J. D e l h o m m e, *La philosophie de Gabriel Marcel*, dz. cyt., s. 139. W związku z zagadnieniem niemożności oderwania się od istnienia, czyli niemożności abstrakcji od istnienia, trzeba odnotować to, że Marcel nie pojmuje abstrakcji w sensie „odrywania" umysłu od elementów ilościowych i jakościowych, lecz w sensie odłączania bytów od istnienia..

[13] Marcel podkreślając pierwotność istnienia w stosunku do myśli, występuje ostro przeciwko kartezjańskiemu „Cogito" i przeciwko całemu obozowi idealistów. Reprezentuje przez to egzystencjalny, a nie świadomościowy punkt wyjścia filozofii.

[14] Por. *R. I*., s. 25. Por. także A. P o d s i a d, dz. cyt., s. XXVI oraz P. P r i n i, dz. cyt., s. 25. Takie usiłowanie przejścia do istnienia nazywa Marcel: „flatus vocis".

Istnienie ma charakter dynamiczny[15]. „Marcelowski" człowiek widząc i odrzucając dramat swojej nicości, dąży do doskonalenia się. Sytuacja w jakiej tkwi nie wystarcza mu, dlatego nie da się określić słowem „sum", ale „sur sum"[16].

Istnienie więc, według Marcela, to ustawiczne dążenie do czegoś lepszego, wyższego i doskonalszego. Kresem tego dążenia jest absolutne, osobowe zaangażowanie się w Byt Absolutny, który jest samym Istnieniem[17].

Istnienie jest przeciwieństwem posiadania[18]. Marcel poprzez fenomenologiczną analizę posiadania stara się niejednokrotnie przybliżyć tajemnicę istnienia[19]. Do sfery posiadania zalicza autor to, co pozostaje w związku z osobą, ale jest zarazem w jakimś stopniu od niej niezależnym, czyli to, co można pokazać, określić, sformułować, scharakteryzować. Posiadanie nie ogranicza się tylko do dóbr materialnych, ale obejmuje również przyzwyczajenia, przesądy, poglądy, opinie, jednym słowem wszystko to, co nie angażuje[20].

W sferze posiadania istnieje swoista dialektyka. Usiłujemy zwykle zacieśniać związek między nami a posiadaną rzeczą. Moje „ja" chce jak gdyby wcielić się w rzecz, którą posiada, chce się nią stać. Rzeczy zaś zmieniają się, ulegają zniszczeniu i na próżno usiłujemy zacieśnić nasz związek z nimi. Rzeczy, z którymi usiłujemy się utożsamić, stopniowo nas opanowują aż stajemy się niewolnikami. Przez to degradujemy nasze istnienie. Rozluźniamy a nawet zrywamy wewnętrzną więź ze światem, a w miejsce komunii ze światem rodzi się wówczas pragnienie posiadania i panowania, a to powoduje udrękę, ból, samotność. Taki jest, zdaniem Marcela, tragizm posiadania.

---

[15] Por. T. T e r l e c k i, *Egzystencjalizm chrześcijański*, Londyn 1958, s. 30.

[16] Por. *H. V.*, s. 28.

[17] Takie ujęcie istnienia przez Marcela jest w pewnym stopniu polemiką z Sartrem, który przyjmuje poza istnieniem widzialnym tylko nicość, otaczającą człowieka ze wszechstron.

[18] Rozróżnienie między posiadaniem a istnieniem jest bardzo typowe dla całej filozofii Marcela. W *Journal métaphysique* na s. 301 autor pisze: „Au fond tout se ramène à la distinction entre ce qu'on a et ce qu'on est".

[19] Najpełniejszą analizę posiadania Marcel przeprowadza w *Être et avoir* w rozdziale: „Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir" s. 223-255.

[20] Por. *H. V.*, s. 132. Por. Także M. M i l b r a n d t, art. cyt, s. 138.

Ratunkiem dla człowieka może być wtedy transcendencja posiadania w kierunku istnienia. Transcendencja posiadania, przejście od posiadania do istnienia dokonuje się dzięki twórczości i miłości.

b. Ja jako „existant – type"

Wzmiankowaliśmy już to, że Marcel zasadniczo nie interesuje się istnieniem „ w ogóle" (l'existence en géneral), ale przede wszystkim konkretnym, jednostkowym istnieniem człowieka[21].

Refleksja filozoficzna autora skupia się na analizie konkretnej egzystencji ludzkiej, konkretnego „ja", jako „existant–type". Refleksja ta ma umożliwić odpowiedź na fundamentalne pytanie filozofii „kim jestem".

Można by powiedzieć, że cała filozofia Marcela jest poszukiwaniem odpowiedzi na to wyjściowe, centralne pytanie[22].

W poniższym rozważaniu spróbujmy wyjaśnić, co Marcel rozumie przez „ja", jako „existant – type".

Marcelowskie „ja" nie jest na pewno „ja" idealistów „ja", pojęte, jako czysta myśl stanowiąca zamknięty świat sam dla siebie[23]. Nie jest to takie „ja" materialistów, „ja" rozumiane, jako lustro odbijające w sobie świat zewnętrzny. Dla Marcela jest to „ja", które istnieje konkretnie, jako byt wcielony („être incarné", „ce corps-ci"), a więc „ja" nierozerwalnie złączone z ciałem[24]. „Ja" nierozerwalnie złączone z ciałem stanowi tzw. „sytuację wcielenia"[25]. Wcielenie jest nie tylko faktem, daną ontologiczną, ale warunkiem absolutnym wszystkich sytuacji mego istnienia i nie może być potraktowane jako przypadłościowe[26].

[21] W ścisłym sensie Marcel posługuje się w swoich pracach schematem podziału na istnienie i obiektywność. Od czasu *Appendice* do *Journal métaphysique*, którego tytuł brzmi „Existence et objectivité" rozróżnienie to pozostaje walentne do całokształtu jego rozważań. Dziedzina istnienia odpowiada sferze istnienia osobowego, a dziedzina objektywności – sferze istnienia rzeczowo-przedmiotowego. Pierwsza sfera istnienia jest domeną filozofii, druga-nauki.

[22] M. R a t a j c z a k, art. cyt., s. 151.

[23] Por. *P. A*., s. 261-268; *R. I*., s. 189. Por także J. C h e n u, *Le thêatre de G. Marcel*, dz.cyt., s. 143.

[24] Na temat ciała w filozofii egzystencjalnej ukazała się praca Adalberta P o d l o c h a, *Philosophie der Leib als Weise In-der-Welt-Seins*, Bonn 1955.

[25] Por. *E. A*., s. 11: L'incarnation-donnée centrale de la métaphysique. L'incarnation, situation d'une être qui s'apparaît comme lié à mon corps.

[26] Por. *R. I.*, s. 33: En premier lieu, j'observerai que cette situation, justement parce qu'elle est fondamentale, je ne puis vraisemblablement pas la regarder comme contigente.

Marcel próbuje bliżej określić relację, jaka zachodzi między „ja" a moim ciałem. To „ja", zdaniem autora, nie identyfikuje się z ciałem, ale też nie istnieje niezależnie od niego[27]. Ja jestem nie tylko dlatego, że myślę, że żyję, lecz przede wszystkim dlatego, że doświadczam siebie jako jedność niepodzielną[28].

Ciało, jako przejaw konkretnego istnienia przejawia się pod dwoma formami. Z jednej strony związane jest z posiadaniem, a z drugiej – z istnieniem. W dziedzinie posiadania przedstawia się jako instrument, a w dziedzinie istnienia jako „ja sam" lub „moje ciało jako moje" („non corps en tant qu'il est mien")[29]. Zaimek dzierżawczy w wyrażeniu „moje ciało" wskazuje, że to ciało należy do mnie[30].

W *Du refus à l'invocation* Marcel zastanawia się, czy można rzeczywiście uznawać moje ciało jako narzędzie[31]. Przeprowadziwszy pewne analizy, autor daje odpowiedź negatywną. Potraktowanie bowiem mojego ciała jako instrumentu odłączonego od swojego „ja" nasuwa pytanie w jaki sposób to ciało kontaktuje się z owym „ja". Przy interpretacji instrumentali-stycznej, by tę więź między „ja" a ciałem nawiązać, potrzeba innego instrumentu, by tę więź podtrzymywał. Ten instrument z kolei sam potrzebuje jakiegoś innego instrumentu i tak aż w nieskończoność[32]. Takie ujęcie ciała - powiada Marcel - jest tworem umysłu, który w sztuczny sposób zrywa więź istniejącą między, ja" a ciałem i w ten sposób traktuje ciało jako przedmiot[33]. Ponadto – zauważa autor – dążenie do rozpatrywania mojego ciała jako instrumentu łączy się z dążeniem do oderwania się od siebie, a więc do przyjęcia stanowiska osoby trzeciej, lecz wtedy ten instrument nie może już być ciałem moim, lecz będzie jakimś ciałem nieznanym[34].

---

[27] Por. *R. I.*, s. 31.

[28] Por. *P. A.*, s. 263-264. Marcel uważa, że niemieckie „ich erlebe" jest bardziej adekwatne niż używane przez niego wyrażenie francuskie „j'éprouve". Por. także *R.I.*, s. 26.

[29] Por. *J. M.*, s. 261; *E. A.*, s. 145, 169, 231; *R. I.*, s 28-32. Por. także P. P r i n i, dz. cyt., s. 37.

[30] Por. *M. E.*, II, s. 111.

[31] Por. *R. I.*, s. 31.

[32] Por. *R. I.*, 31n oraz komentarz do tego rozważania: u J. P. B a g o t, dz. cyt., s. 89 i J. D e l h o m m e, *Témoignagne et dialectique*, dz. cyt., s. 173.

[33] Por. *E. A.*, s. 158: Mon corps n'est pas et ne peut pas être objet au sens òu l'est un appareil extérieur à moi.

[34] Por. *R. I.*, s. 30.

Skoro więc nie można traktować mojego ciała jako narzędzia (a tym samym rozbijać więzi między „ja" i moim ciałem), w takim razie – zastanawia się autor – czy można by utożsamić „ja" z moim ciałem. Innymi słowy mówiąc, czy można wyrażenie: „ja jestem moim ciałem" lub wyrażenie: „ja" utożsamiam się z moim ciałem", uznać za słuszne.

Także to ujęcie relacji między „ja" a „moim ciałem" Marcel uważa za absurdalne. Utożsamienie bowiem tych dwóch elementów („ja" i „mojego ciała" pozbawiłoby osobę życia duchowego, uczyniłoby z niej twór czysto materialistyczny[35]. Ja jestem czymś więcej, niż „moje ciało".

Do wyjaśnienia więzi jaka istnieje między mną a moim ciałem autor wprowadza pojęcie „odczuwania". „Moje ciało" jest moim o ile je odczuwam, chociażby nawet niewyraźnie. Uczucia w tym wypadku nie należy pojmować jako czegoś przekazywanego przez jedną osobę drugiej lub fali wychodzącej ze stacji nadawczej do odbiorczej[36]. Zdaniem Marcela, uczucia ludzkie są zmienne i niepowtarzalne[37]. Uczucie takie otacza osobę ze wszech stron, zanurza ją w sobie, a w konsekwencji nie pozwala jej wyjść poza siebie, by je rozpatrywała jako widz niezależny[38]. Innymi słowy mówiąc, wobec uczucia nie można przyjąć postawy obiektywnej, nie można go rozpatrywać z zewnątrz.

W odniesieniu do „mojego ciała" uczucie jest tajemniczą więzią, która czyni, że to ciało nie jest jakimkolwiek ciałem, lecz jest moim ciałem[39]. Tak więc „moje ciało" jako nierozerwalnie złączone ze mną (i przeze mnie odczuwane) nie może być przedmiotem refleksji[40], może zostać ujęte tylko przez poznanie egzystencjalne (refleksję drugą), które jest poznaniem ży-

[35] P. C o l i n w *Existentialisme chrétien*, dz. cyt, s. 46, tak komentuje ten fragment rozważań Marcela: „... je suis mon corps? Si cette proposition signifie: Je suis identique à mon corps, je ne suis que mon corps, elle n'est pas mon plus recevable. L'affirmation materialistę se condamme elle-même en tant quaffirmation.

[36] Por. *P. A.*, s. 412: Il ne peut pas être légitime de voir dans le sentir un modę communication qui s'exarcerait en quelque sorte deux portes distincts; Por. także *R. I.*, s. 37n, oraz J. P. B a g o t, dz. cyt., s. 85.

[37] Por. *J. M.*, s. 303: Je ne puis me mettre à la place mon ami, cela pour bien des raisons dont le plus frappante est quąil nąest pas distinct de są place, quąil est cette place même.

[38] Por. *M. E.*, I, s. 130 oraz M. B e r n a r d, dz. cyt., s. 195.

[39] Por. *R. I.*, s. 32.

[40] Chodzi oczywiście o tzw. refleksję pierwszą, którą autor jako filozof ciągle przezwycięża. Refleksją pierwszą w badaniu ludzkiego ciała posługują się nauki szczegółowe np. biologia, medycyna itp.

ciowym, zabarwionym charakterem tajemniczej więzi między „mną" i „moim ciałem".

Po ukazaniu tajemniczej więzi jaka istnieje między „mną" a „moim ciałem", wskażmy jeszcze – za Marcelem – na funkcję, jaką pełni „moje ciało" w stosunku do świata. Otóż według francuskiego egzystencjalisty, „moje" ciało jest węzłem, pośrednikiem, który mnie łączy ze światem. Przez „moje" konkretne ciało jestem w świecie. Ta więź ze światem jest analogiczna do mojej łączności z ciałem[41]. Za pośrednictwem „mojego" ciała kontaktuję się w sposób bezpośredni ze światem, a przez to samo mam równocześnie świadomość tego, że jestem[42]. Co więcej „ja" jako istota cielesna, jestem punktem odniesienia dla wszystkich innych bytów. W odniesieniu do mnie ustala się linia demarkacyjna między istnieniem i nieistnieniem[43]. Dzięki mojej cielesnej obecności w świecie byty zaczynają istnieć i są[44].

Marcel wyraźnie więc podkreśla, że wszystko, co istnieje, usytułowane jest w stosunku do „mojego" ciała; wszystko znajduje się w mojej „orbicie egzystencjalnej" i implikuje moją obecność, mój ą egzystencję. I odwrotnie – nie mogę „istnieć" inaczej, jak tylko usytułowany hic et nunc, nie inaczej, tylko w ściśle określonym punkcie świata, tj. w „moim" ciele.

c. Istnienie innych

Rozważania Marcela dotyczące wcielonego „ja" – ukazane powyżej – mają na pierwszy rzut oka zabarwienie idealistyczne. Bowiem w centrum tych rozważań, znajduje się jednostkowe, wcielone „ja", wyrażone słowami: „ja jestem".

Marcel jednak odciął się mocno od idealizmu przez to, że tego konkretnego „ja" nie traktuje jako czegoś wyizolowanego, ale traktuje to „ja" w re-

[41] Por. *R. I.*, s. 113-114.

[42] Por. *R. I.*, s. 119.

[43] Por. *J. M.*, s. 261: Le monde existe pour moi, au sens fort du mot exister, dans la mesure òu j'entretiens avec lui des relations du type de celles que j'entretiens avec mon propre corps, c'est-à-dire pour autant que je suis incarné.

[44] Te i podobne sformułowania Marcela nie majajednak, jakby się mogło wydawać, odcienia idealistycznego, gdzie świat i inni istnieją tylko jako wytwór świadomości. Marcel formułując tak swoje myśli, chce podkreślić prymat egzystencji w odniesieniu do ideału, dodając przy tym, że egzystencja odnosi się tylko do bytu wcielonego, to znaczy do faktu bycia w świecie. Tę samą myśl M. Heidegger wyraża przez „in der Welt sein"; M. Merleau-Ponty przez „sujet voué au monde" a J. P. Sartre przez „appel d'être". Por. *R. I.*, s. 33.

lacji do innych „ja", które nazywa: „aut rui". Przez to bardzo mocne podkreślenie, że obok mnie istnieją inni, inne „ja" i to ściśle związane ze mną, ściśle współistniejące ze mną, Marcel występuje przeciwko idealizmowi. Inne „ja" podobnie jak moje ja posiadaj ą własną świadomość. Ich istnienia nie mogę negować, ani afirmować[45]. Ich istnienie, podobnie jak istnienie moje jest daną pierwotną. Moje istnienie jest z konieczności związane z istnieniem innych „ja". Pytać się więc „kim jestem", to znaczy odpowiedzieć na pytanie w jaki sposób istnieją inni. Rozważając problem istnienia innych, tym samym odpowiemy na pytanie „kim jestem".

Całe zagadnienie istnienia innych sprowadza Marcel do problemu komunikowania się. Trudność tkwi jednak w tym, jak je pojmować, aby uniknąć z jednej strony niebezpieczeństwa subiektywizmu, a z drugiej, nie ulec pokusie obiektywizmu. Komunikowanie się osób musi być tak pojęte, aby komunikujący się nie zatracili swojej osobowości. Autor „Dziennika metafizycznego" rozwiązuje ten problem przy pomocy idei „ty". Uważa, że im bardziej będzie się podkreślało charakter konkretny „ja", tym bardziej „ty" będzie ukazywać się jako rzeczywistość złączona ze mną i samodzielna. Marcel do tego stopnia wiąże moje istnienie z istnieniem innych, że „ty" i „ja" istniejemy tylko wtedy, gdy się komunikujemy. Brak komunikowania się jest utratą istnienia. Istnieć więc, to znaczy współistnieć: „esse=coesse", „être = coêtre", „être=être avec"[46]. Istnieć to znaczy współtworzyć się.

Każde „ja" w najgłębszej swojej strukturze jest otwarte na „ty". To otwarcie się „ja" na „ty" i wzajemne komunikowanie się, a zarazem wzajemne współtworzenie się realizuje się w postawie miłości[47].

W ten sposób, po stosunkowo długich rozważaniach nad istnieniem, doszliśmy do wskazania niejako właściwego „miejsca" miłości w metafizyce Marcela, a zarazem na kanwie analizy istnienia dojrzeliśmy jej ontyczne podstawy. Miłość, wg niego jest więc formą współistnienia bytów osobowych ze sobą. Jest podstawową więzią ontyczną, łączącą osobowe byty ze

[45] Por. *R. I.*, s. 43, 52.

[46] Terminom tym odpowiadają: „Mitsein" Heideggera, „Miteinandersein" i „Zueinandersein" Jaspersa. Por. K. J a s p e r s, *Philosophie*, Berlin 1932, t. II, s. 50, 416.

[47] Por. *E. A.*, s. 150, 154; *J. M.*, s. 62, 63, 137, 157n, 165, 299n, 303; *R. I.*, s. 52, 99, Por. także R. T r o I s f o n t a I n e s, *De L'existence*... II, dz. cyt., s. 29,35,40,45; P. P r i n i, dz. cyt., s. 104-112.

mną. Miłość prowadzi nas do punktu wyjścia całej filozofii Marcela – do istnienia. Stosunek istnienia do miłości ostatecznie sprowadza się do schematu „esse est coesse”[48].

Miłość jest tajemniczą międzyosobową więzią. Między osobami, które się miłują, zachodzi współistnienie, czyli więź intersubiektywna, która jest najdoskonalszym obrazem istnienia. Istnienie jest wspólnym dobrem, jest rzeczywistością, która w miłości wszystkich ogarnia, w której wszyscy tkwimy, w której wszyscy bierzemy udział.

Ostatecznie więc, zdaniem Marcela, kochać, to znaczy współtworzyć się, to znaczy współistnieć, to znaczy być („aimer c'est être”). Zatem miłość jest sposobem bycia jednej osoby dla drugiej.

2. Zagadnienie transcendencji

Historycznie biorąc rodowód egzystencjalnych koncepcji transcendencji sięga z jednej strony zagadnień filozoficznych postawionych przez Kanta, Hegla a potem Husserla[49], a z drugiej strony patronują mu religijne koncepcje filozofii Kierkegaarda[50].

Marcelowska koncepcja transcendencji[51] – jak sądzi J. Wahl – posiada związki z religijną koncepcją transcendencji Kierkegaarda (zwłaszcza koncepcja Boga jako „Drugiego Absolutnego”[52].

Ponadto – jak się wydaje – wpływ na marcelowską koncepcję transcendencji wywarła także blondelowska i bergsonowska wizja rzeczywistości, w której to wizji rzeczywistość na poziomie istnienia pojawia się jako „niewystarczalna”, a stąd implikująca konieczność odniesienia do rzeczywistości wyższego rzędu, do jakiejś transcendencji[53].

---

[48] Por. *J. M.*,s.306; *P. A.*,s. 16n.

[49] Por. A. W a w r z y n i a k, *Metafizyka i człowiek*, w: *O Bogu i człowieku*, Warszawa 1968, t. l,s.257-281.

[50] Por. J. W a h l, *Petite histoire de l'existentialisme*, Paris 1947, s. 66.

[51] Zagadnienie transcedencji Marcel wyłożył częściowo w odczycie wygłoszonym na Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w sierpniu 1937r. Zob. *R. I.*, s. 183-192.

[52] Por. J. W a h l, *Les philosophies de l'existence*, Paris 1959, s. 31.

[53] Początki takiego zainteresowania transcedencją w klimacie Sorbony na przełomie XIX i XX w. przypomina Marcel w swoim *Testament philosophique*, zamieszczonym w „Revue de Métaphysique et de Morale", 74 (1969), nr 3, s. 253-262.

Marcel w pojmowaniu transcendencji przeciwstawia się szerokiemu znaczeniu jakie nadaje jej współczesny egzystencjalizm, na rzecz wąskiego znaczenia, nawiązującego do znaczenia tradycyjnego i podtrzymującego rozdział między transcendencją wertykalną i horyzontalną[54]. Istotnie, można mówić o takich dwóch rodzajach transcendencji u Marcela, ponieważ pojęcie „transcendencji" funkcjonuje u niego w dwóch znaczeniach „la transcendance" i „le transcendant". „La transcendance", to termin oznaczający raczej „akt transcendentny" (transcendencja podmiotowa, osobowa). Termin „le transcendant" oznacza natomiast „to, co transcendentne", inaczej „byt transcendentny", „sferę transcendentną" (transcendencja przedmiotowa, bytowa).

Te dwa rodzaje transcendencji są sobie przyporządkowane. Transcendencja przedmiotowa (bytowa) resp. „to, co transcendentne", jest korelatem (przedmiotowym odpowiednikiem) transcendencji podmiotowej (osobowej), resp. „podmiotowego aktu transcendentnego".

Szczególną uwagę zwróćmy tu na transcendencję podmiotową, czyli na „akty transcendentne", gdyż między innymi takim „aktem transcendentnym" w stosunku do osoby jest miłość.

a. Transcendencja osobowa

Zagadnienie transcendencji osobowej jawi się u Marcela na kanwie analizy konkretnego istnienia osoby. Analizując egzystencję ludzką, Marcel dostrzegł, że osoba ludzka „przekracza" nieustannie siebie. Ta ustawiczna transcendencja osobowa dokonuje się i wyraża się w osobowych „aktach transcendentnych". Poprzez te „akty transcendentne" osoba, jako „byt wcielony" manifestuje się na zewnątrz. „Byt wcielony" pozostaje zawsze podmiotem i nosicielem tych aktów. „Byt wcielony" dzięki tym aktom, znajduje się stanie ciągłego „transcendowania" rzeczywistości podmiotowej i empirycznej w rzeczywistość wyższego rzędu, w rzeczywistość transcendentną – pozapodmiotową. I przez to osoba jest niewspółmierna do świata przedmiotów, tzn. „transcenduje" porządek „tout naturel" i umiesz-

[54] Por. *M. E.*, I, s. 47-48. O. Bocheński w książce „La philosophie contemporaine en Europe" (Paris 1962) na s. 148-150 za kryterium podziału egzystencjalizmu obiera podział na transcendencję horyzontalną- w kierunku człowieka (Heidegger, Sartre) i transcendencję wertykalną – w kierunku ku Bogu (Jaspers, Marcel).

cza się na linii powiązań z rzeczywistością transcendentną, resp. bytem transcendentnym[55].

Marcel snując refleksje nad transcendencją osoby, wskazuje na źródło tego ciągłego przekraczania siebie. Tym źródłem, racją przekraczania siebie (racjątranscendencji osobowej) jest tzw. „wymóg bytu", „wymóg ontologiczny" („l'exigence de l'être". „l'exigence ontologique")[56]. „Wymóg bytu" jest przeżywany i doświadczany przez osobę i przejawia się w doznawaniu „niewystarczalności" („insatisfaction" lub „insiffisances")[57]. Jest to doświadczenie przygodności, skończoności i niepełności bytu ludzkiego wyrażającego się w dążeniu do pełni bytu (etre dans są plenitude).

„Wymóg bytu", zdaniem Marcela, jest niepozbywalnym dla człowieka. „Wymóg ontologiczny" jest złączony z faktem bycia człowiekiem. Jest wewnętrzną „powinnością" w przeciwieństwie do narzucanego z zewnątrz nakazu.

Tak więc analiza egzystencji ludzkiej w doświadczeniu „przeżywanym", wskazuje na specyficzne ustrukturalizowanie osoby, które domaga się przekraczania siebie i wyjścia ku czemuś w stosunku do niej[58].

Osoba ludzka w tym doświadczeniu pojawia się jako pewien dynamicznie dany stan zalążkowy, znajdujący się w sytuacji ciągłego „przerastania" („transcender") i „przekraczania" („dèpasser") siebie we wszystkich kierunkach[59]. Jednym słowem - osoba ludzka jest bytem spotencjalizowanym. Jest ona ukierunkowana na coraz pełniejsze samourzeczystnianie się poprzez szeregi dokonywanych „aktów transcendentnych".

---

[55] Tym bytem transcendentnym w stosunku do osoby są przede wszystkim inne „ja" kategorialne, czyli „ty", a w ostatecznej perspektywie „Ty" absolutne, jako Ostateczny Transcendens.

[56] Por. *M. E.*,11 cały rozdział: „L'exigence ontologique", Por. także P. Ricoeur: dz. cyt, s. 65. Należy zaznaczyć, że Marcel termin: „L'exigence de l'être" używa zamiennie z terminem: „L'exigence ontologique" i z terminem: „L'exigence de transcendance".

[57] Por. *M. E.*, II, s. 42: Certaines d'entre nous ressentent avec accuité ce manque, cette pauvreté, ce desséchement. C'est à partir de là, nous l'avons déja vu, que peut-être éprouvée ce qui j'ai appele l'exigence ontologique, Por. także *M. E.*, I, s. 50: Notons en premier lieu que l'exigence de transcendance se présente avant tout, qu'elle est éprouvée (...) comme insatisfaction.

[58] Por. *R. I.*, s. 127. Osobowe tendencje do przekraczania siebie nazywa Marcel tzw. „energią transcendentną".

[59] Por. *R. I.*, s. 185-186.

Marcel zwraca uwagę na to, że „akty transcendentne" z natury swojej są heterocentryczne, skierowane są poza podmiot spełniający je[60] i w jakiś sposób dosięgają i ogarniają inne byty osobowe. Ponadto – autor zauważa, – że „akty transcendentne" nie dadzą się wyrazić i wyjaśnić w języku przedmiotowym. Nie są zrozumiałe i wytłumaczalne w jakiejkolwiek interpretacji przyczynowej; pozostają w stopniu najwyższym nieumoty-wowane dla oceniających je z zewnątrz (np. absolutna wierność – wiara, nadzieja, czy miłość).

Do najbardziej typowych „aktów transcendentnych" zalicza Marcel wiarę, nadzieję i przede wszystkim miłość. Poprzez te „akty transcendentne" człowiek „buduje" swój osobowy byt.

Zwłaszcza dominującą rolę odgrywa tu miłość, jako ten podstawowy „akt transcendentny", poprzez który „przekraczam siebie" i „wychodzę" ku drugiemu, by razem z nim współtworzyć mój i jego byt. Realizując miłość (otwierając się i darowując się drugiemu) realizuje swój ontologiczny wymóg, który odkryłem w „przeżytym doświadczeniu", a który domagał się, abym swoją „niewystarczalność" „uzupełniał" tworząc z drugim intersubiektywną więź miłości. W miłości więc transcenduję siebie samego i wchodzę w nową rzeczywistość, która w jakiś sposób „uzupełnia" mój osobowy byt[61].

b. Transcendencja bytowa

Wzmiankowaliśmy już to, że transcendencja bytowa („byt transcendentny") jest pewnym korelatem (przedmiotowym odpowiednikiem) transcendencji osobowej („aktu transcendentnego"). Transcendencja osobowa, resp. „akt transcendentny" jest ukierunkowana na transcendencję bytową („byt transcendentny").

Pomijając szczegółowe rozważania na temat „transcendencji bytowej" – jako nie wiążące się ściśle z problematyką tej pracy – zwróćmy jedynie uwagę na to, że według Marcela „bytem transcendentnym" w ścisłym sen-

[60] Por. *R. I.*, s. 188: Le propre de l'acte de transcendance pris dans son ampleur est d'être orienté, en'langage phénoménologique, dison qu'il comporte une intentionnalité.

[61] Por. *R. I.*, s. 99:... àpartir dumoment òu une communication s'établit entre 1'autre et moi, nous passons d'un monde dans un autre, nous émérgeons dans une zone òu l'un n'est pas seulement parmis d'autres et òu la transcendance prend 1'aspect de la dilection.

się jest Absolut[62]. Jawi się On w podwójnej płaszczyźnie: w płaszczyźnie uzasadnień filozoficznych i w płaszczyźnie uzasadnień religijnych.

W aspekcie filozoficznym „byt transcendentny" stanowi centrum partycypacji, pojawia się jako to, w czym uczestniczą byty ludzkie, jako pewna ontologiczna gęstość („1'épaisseur ontologique") i ośrodek komunii międzybytowej (un foyer de la communication entre les êtres)[63].

W aspekcie religijnym „byt transcendentny", będący ośrodkiem partycypacji utożsamia się z Bogiem. To utożsamienie daje początek pozytywnej charakterystyce „bytu absolutnie transcendentnego".

Marcel pomija milczeniem kwestię istnienia tego Bytu. Istnienia Boga nie można dowodzić, ani zaprzeczyć[64]. Sprawę istnienia Boga uważa za pozytywnie rozstrzygniętą na terenie wiary. Filozofia, zdaniem Marcela, zajmuje się nie kwestą istnienia Boga, ale sprawą realności osobowego uczestnictwa w Nim[65].

Bóg – Absolut jest w ścisłym sensie „Bytem Transcendentnym" – Ostatecznym Transcendensem. Na Niego są bowiem ukierunkowane wszystkie osobowe „akty transcendentne" i On jest ostateczną racją uzasadniającą i usensawniającą zachodzenie tychże „aktów transcendentnych".

Reasumując, należałoby uznać, że według Marcela, bytowa transcendencja Boga uzasadnia całość istnienia ludzkiego i całość działania ludzkiego, a w szczególności poszczególne, jednostkowe byty w ich istnieniu i działaniu. Transcendentne „Ty", na które człowiek się otwiera i ku któremu „wychodzi" w swoich „aktach transcendentnych" występuje tu jako początek

[62]W sensie szerszym „bytem transcendentnym", według Marcela jest wszelki byt osobowy, pozapodmiotowy – czyli każde „ty" kategorialne.

[63]W zerwaniu ontologicznej więzi z „Bytem" Marcel widzi główną przyczynę „choroby dzisiejszej cywilizacji" i „rozbicia świata". Terapii tej choroby należy szukać w nawiązaniu kontaktu z bytem i powrocie do transcendencji bytu. Por. *E. A*., s. 52-55.

[64]Por. *J. M*., s. 32n-40, 64, 137, 155, 254, 224-225, 232 oraz *R. I*., cały rozdział: „Rozmyślania o pojęciu dowodów na istnienie Boga". Na temat stosunku Marcela do tomistycznych „dowodów": na istnienie Boga i jego kontaktów z Maritainem i Garrigou-Lagrange por. art. Leo S w e e n e y, *Gabriel Marcel's Position on God*, „The New Scholasticum", XII (1970), nr l, s. 101-124 oraz H. O g i e r n a n n, *Gottes Existem im Denken Gabriel Marcels*, „Scholastik", XXIX (1954), s. 174-209.

[65]Por. R. T r o i s f o n t a i n e s, *De l'existence*... II, dz. cyt, s. 210: Marcel ne s'occupe pas tout d'établir la réalité de Dieu que de chercher directement comment nous pouvons participer personellement à son être.

i kres wędrówki człowieka, będącego *Homo viator,* jest „Ostateczną Odpowiedzią na ludzki apel, „Ucieczką Absolutną" ludzkiego dramatu[66].

3. Partycypacja w bycie

W ostatnim paragrafie pracy zwracamy uwagę na niejednokrotnie już zmiankowany, a zarazem bardzo charakterystyczny rys filozofii Gabriela Marcela, mianowicie na zagadnienie uczestnictwa w bycie[67]. Tym istotnym dla siebie rysem, Marcel wyróżnia się spośród innych współczesnych egzystencjalistów[68]. Zagadnienie to potraktujemy tu bardzo skrótowo, ze względu na to, że przy różnych okazjach dotykaliśmy już problemów łączących się z tym zagadnieniem.

Uwyraźnienie tego zagadnienia w oddzielnym paragrafie podyktowane jest tym, że jak wykazały już rozważania, partycypacja w bycie nie jest możliwa bez miłości[69]. Właśnie miłość jest najdoskonalszą formą uczestnictwa w bycie. Poprzez miłość człowiek uczestniczy w bycie: w „ty" empirycznym, kategorialnym i w „Ty" absolutnie transcendentnym.

Według Marcela, każdy człowiek w gruncie rzeczy jest jakby z natury skazany na uczestniczenie w istnieniu, w bycie[70]. Nie jest rzeczą możliwą – powiada autor – uwolnić się od bytu, od istnienia, stanąć niejako „na zewnątrz" bytu. Człowiek w świecie nie jest widzem, ale uczestnikiem. Stosunek między mną a światem, między moim ciałem – podmiotem a bytem, w którym jest ono zanurzone, jest jednocześnie darem i dziełem – jest uczestniczeniem. Ilekroć skłon-

[66] Jest to główna idea występująca w *Homo viator*.

[67] Na temat idei partycypacji u Marcela zobacz monografię: Fr. Le T h a n k, *L 'idée de participation chez Gabriel Marcel*, (b.m.w.) 1959 oraz S. M o n i t z, *Une métaphysique de la participation*, Louvain 1961.

[68] Maria Winowska w swoim artykule poświęconym filozofii Marcela pisze o tym następująco: „Egzystencjalizm Gabriela Marcela jest filozofią uczestnictwa i komunii z bytem i tym właśnie różni się najistomiej od egzystencjalizmu Sartre'a czy Heideggera, którzy przeciwstawiają zbuntowaną jednostkę wszechświatowi, uznanemu za absurd". (M. W i n o w s k a, art. cyt, s. 176).

[69] W ujęciu zagadnienia partycypacji Marcel -jak to zresztą sam wyznaje – zależny jest od Louisa Lavelle'a. Na temat rozumienia partycypacji u L. Lavelle'a zobacz pracę Bechara S a r g i, *La participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle,* Paris 1957.

[70] Por. *J. M*.,s. 67, 155-157.

ny jestem traktować świat jako widowisko, z tym większą koniecznością staje się on dla mnie metafizycznie niepojęty, dlatego, że stosunek, jaki wówczas ustala się pomiędzy nim a mną jest wewnętrznie absurdalny[71].

Marcel wyraża przekonanie, że nawet nie mogę w myśli wyodrębnić się rzeczywiście od wszechświata, jedynie na mocy niezrozumiałej fikcji mogę stanąć w jakimś punkcie zewnętrznym w stosunku do niego[72]. Ponadto – kontynuuje autor – nie mogę nawet stanąć „na zewnątrz" siebie samego i zapytać o swoją własną genezę, gdyż nie mogę się uwolnić od tego faktu, że uczestniczę w bycie, w istnieniu[73]. Mogę tylko zatracić świadomość tego, zwłaszcza wtedy, gdy „odchodzę" od siebie, gdy przestaję reflektować nad swoją egzystencją daną mi w przeżyciu.

Marcel umiejscawia więc podmiot myślący nie „na zewnątrz" świata, jak to czynili idealiści, ale „wewnątrz" świata[74]. Podmiot myślący uczestniczy w tym świecie, a nie jest na zewnątrz niego. Podmiot myślący jest zawsze częścią tego, co bada, częścią tego nad czym dokonuje refleksji.

Partycypacja osobowa w bycie, zwłaszcza w bytach osobowych, wymaga od człowieka twórczego wysiłku. Jest ona nie tylko darem, ale także dziełem[75]. W partycypacji osobowej potrzebna jest twórcze zaangażowanie w subiektywność drugiego człowieka.

Marcel wskazuje w swoich filozoficznych rozważaniach na konkretne formy owej partycypacji osobowej. Taką zasadniczą formą partycypacji jest

---

[71] Por. *E. A*., s. 22: Plus nous traiton le monde comme un spectacle, plus il doit nécessairement nous devenir métaphysiquement inintelligible; cela parce que la relation même qui s'établit dans entre nous et lui est intrinsèquement absurde.

[72] Por. *E. A*., s. 23: Je ne peux pas, même en pensée me mettre réellement à part de l'univers, ce n'est que par une fiction inintelligible que je peux me situer en je ne sais quell point extérieur à lui d'òu je reproduirais, à une échelle réduite, les phases successives de sa genèse.

[73] Por. *E. A*., s. 23: Je ne peux d'ailleurs pas davantage... me placer en dehors de moi et m'interroger sur ma propre genèse...

[74] Z tej to racji filozofię Marcela nazywa się filozofią myśli myślącej (myśli, która jest czymś wtórnym w stosunku do istnienia – jest „fragmentem" tego istnienia) a nie filozofią myśli myślanej (oderwanej od istnienia). Zdaniem Marcela, myśl raz oderwana od bytu – choćby ze względów czysto metodologicznych, jak u Kartezjusza – nie zdoła już nigdy tego bytu odnaleźć. Kartezjańskie „cogito" zachowuje swą ontologiczną wartość tylko o tyle, o ile wzrasta w byt i karmi się bytem. Por. A. P o d s i a d, Wstęp do „*Homo viator*", dz. cyt., s. XXV-XXX. Na temat polemiki Marcela z Kartezjuszem zob. *M. E*., I, s. 198n.

[75] Por. *J. M*.,s. 155-157.

miłość. W miłości bowiem moje „ja" otwiera się na „ty" i partycypuje w jego bycie. W miłości przekraczam siebie, składam drugiemu w darze siebie, a przez to sam się ubogacam, „karmię". W miłości doświadczam siebie, jako kogoś uczestniczącego w kimś drugim, doświadczam swojej jedności z drugim. W miłości uczestniczę w subiektywności drugiego i przez to „tworzę" swój osobowy byt.

W tym miejscu znowu należy zwrócić uwagę na oryginalność myśli Marcela w łonie współczesnej myśli egzystencjalistycznej.

Egzystencjalizm nihilistyczny w wydaniu Sartre'a czy Heideggera przeciwstawia całemu światu zrozpaczoną i zbuntowaną jednostkę, która określa świat, jako absurdalny, ponieważ odmawia w nim uczestnictwa. Sartre dochodzi do takich wniosków przeprowadzając fenomenologiczną analizę „spojrzenia" drugiego. Dla Sartre'a autentyczna miłość jest niemożliwa. Miłość jest ze swej istoty oszustwem. Kochać znaczy dla niego – nienawidzieć tego samego wroga[76]. Drugi człowiek według Sartre'a jest zawsze kimś, kto patrzy nienawistnie na mnie[77]. Spojrzenie drugiego zabija moje możliwości. Spojrzenie to oznacza śmierć moich możliwości co do tego, czym mogę być[78]. Spojrzenie drugiego czyni mnie przedmiotem, powoduje to, że wpadam w niebezpieczeństwo i to niebezpieczeństwo nie jest okolicznością przypadkową i niefortunną, lecz stałą strukturą mojego bycia-dla-drugiego[79]. Jako pojawiający się przed spojrzeniem drugiego muszę ujmować siebie jako niewolnika. Jestem niewolnikiem, ponieważ jestem zależny od wolności, która nie jest mój ą wolnością. Zarazem jestem zdany na ocenę drugiego, będąc niezdolnym do wywarcia jakiegokolwiek wpływu na niego. Pod spojrzeniem drugiego jestem tym, czym jestem[80]. Pod spojrzeniem drugiego moje bycie – dla – drugiego odsłania mi się w uczuciu wstydu, strachu i zniewolenia. Spojrzenie drugiego jest śmiercią dla mojej subiektywności. Dla kogoś, kto mnie ogląda jestem tylko rzeczą w świecie[81].

To krótkie zasygnalizowanie sartrowskiej analizy spojrzenia drugiego prowadzi do wniosku, że Sartre wszystkie antropologiczne formy koegzy-

[76] Por. J. P. S a r t r e, *L'être et néant*, dz. cyt., s. 445.
[77] Por. Tamże, s. 278-315, 319-326.
[78] Por. Tamże, s. 320.
[79] Por. Tamże, s. 306.
[80] Por. Tamże, s. 320.
[81] Por. Tamże, s. 319.

stencji zredukował do jednego podstawowego schematu: konflikt między nienawistnym spojrzeniem i znienawidzonym bytem oglądanym. Nie ma miejsca u Sartre'a – jak stwierdza Luijpen – dla autentycznej koegzystencji, dla intersubiektywności w sensie bycia-razem-wielu podmiotów[82].

Dla Sartre'a więc świat jest rozbity; rozdarty jest byt w samej swej istocie i to rozdarcie nie jest przezwyciężane, lecz raczej pogłębiane i prowadzi do negacji i do rozpaczy.

Temu „sartrowskiemu" rozbitemu światu, światu rozpaczy i absurdu przeciwstawia Marcel świat nadziei, świat, który dąży do jedności, do komunii[83]. Marcel nawołuje do tworzenia wspólnoty „ja" – „ty", wzywa do partycypacji w istnieniu drugich poprzez czynną miłość i w tym sensie jego myśl posiada walory społeczne[84].

Fundamentem i ostatecznym kresem partycypacji osobowej jest według Marcela Absolut – Bóg. Uczestniczenie w Bogu przez wiarę, nadzieję i miłość jest najdoskonalszą formą partycypacji w Bycie.

---

[82]Por. W. A. L u i j p e n, *Fenomenologia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 248.

[83]G. M. – autor artykułu „Gabriel Marcel - chrześcijański egzystencjalista" (Znak XI, 1959, nr 55 (11, s. 110-114) porównuje wizję filozoficzną Sartre'a do piekielnej celi, z której nie ma wyjścia. Natomiast wizję filozoficzną Marcela przyrównuje do domu rodzinnego, pełnego drzwi, okien i ruchu, które symbolizują otwartość człowieka dla innych ludzi.

[84]Nie wydaje się być słuszną opinia T. Jaroszewskiego i idących za nim J. Kossaka i St. Cichowicza, którzy Marcela posądzaj ą o zajęcie w swojej doktrynie filozoficznej postawy antyspołecznej. Marcel chociaż występuje ostro przeciwko demokratyzacji współczesnego życia, przeciwko złym skutkom techniki i nauki, to jednak w swoich postulatach nawołuje do tworzenia autentycznej, braterskiej wspólnoty. W tym sensie można uznać jego poglądy za bardzo społeczne i demokratyczne. Por. A. P o d s i a d, dz. cyt., s. XXXII. Wyżej wspomniani autorzy mówią o Marcelu w następujących dziełach: T. J a r o s z e w s k i, *Osobowość i wspólnota*, Warszawa 1969, s. 87n; J. K o s s a k, *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, Warszawa 1971, s. 137n; S. C i c h o w i c z, *Dokument porażki*, „Studia Filozoficzne", (1963) nr 3-4, s. 300-301. Jest to recenzja książki Marcela, *Być i mieć* napisana bardzo tendencyjnie, na niekorzyść Marcela.

ZAKOŃCZENIE

Referując poglądy Gabriela Marcela dotyczące miłości zasadniczo nie wdawaliśmy się w dyskusję z autorem, jak też powstrzymywaliśmy się od uwag oceniających. Bowiem natura marcelowskiej doktryny jest taka, że nie można wydać o niej sądu, dopóki nie ujrzy się jej całej trasy rozwojowej.

W poniższych, końcowych uwagach spróbujemy nie tylko podsumować całokształt przedstawionych w pracy rozważań, ale poczynić także pewne uwagi krytyczno-oceniające dotyczące marcelowskiej teorii miłości.

Teoria miłości przedstawionego autora osadzona jest w całej jego filozofii, która sprowadza się do antropologii. Chcąc lepiej ugruntować rozważania o samej miłości, w rozdziale pierwszym wskazaliśmy na ich uwarunkowania historyczne, epistemologiczne, metodologiczne i językowe. Rozdział pierwszy przybliżył nam cały kontekst Marcelowego ujęcia miłości. Autor swoje refleksje filozoficzne nad miłością umieścił w kontekście refleksji nad istnieniem konkretnego człowieka. Uznając ludzką egzystencję za tajemnicę, którą można zgłębiać w przeżywaniu, Marcel gross swych filozoficznych rozważań poświęcił fenomenologicznej analizie ludzkich przeżyć (doświadczeń), w tym także przeżyciu miłości.

Jak wykazały analizy zamieszczone w drugim rozdziale pracy, miłość, zdaniem Marcela, jest formą bycia jednej osoby dla drugiej. By taka forma bycia osobowego zaistniała, by miłość mogła się narodzić, zarówno w podmiocie (mającym kochać), jak i w przedmiocie (podmiocie, mającym być kochanym) muszą po wstawać pewne dyspozycje. Innymi słowy, powstanie miłości domaga się spełnienia pewnych warunków w podmiotach mających się w miłości zjednoczyć. Przede wszystkim chodzi tu o pokonanie egoizmu, własnej koncentracji na samym sobie i wywołanie stanu gotowości do otwarcia się i „wyjścia" ku drugiej osobie, która zawsze odsłania się jako pewien apel, jako pewne wezwanie zachęcające do uczestnictwa w jej

bytu ludzkiego (apel ontologiczny, potrzeba transcendencji). Człowiek sam siebie doświadcza, jako byt niewystarczalny, jako byt zalążkowy, który należy „rozwijać" poprzez osobową komunikację z drugimi bytami osobowymi. Wymóg ontologiczny osoby, jest pewnego rodzaju wewnętrznym apelem, który domaga się ciągłego transcendowania siebie w kierunku drugiej osoby. Osoba rozpoznawszy ten apel, właśnie tylko w miłości może zaspokoić ów „ontologiczny głód" swojego bytu. W miłości „buduje" ciągle jeszcze „niegotowy" i „niewykończony" swój byt. Otwierając się i dając siebie drugiej osobie tym samym konstytuuje specyficzny sposób bycia - dla -osoby drugiej. Osoba powierzając się w miłości drugiej osobie partycypuje w jej subiektywności, uczestniczy w jej bycie i w ten sposób spełnia zadość - odkrytej wewnątrz siebie – potrzebie transcendencji.

Innym charakterystycznym rysem marcelowskiego ujęcia miłości jest to, że autor wiąże ostatecznie miłość z Absolutem. Bardzo mocno w swoich rozważaniach wskazuje na to, że ostatecznym kresem miłości ludzkiej jest „Ty" absolutne. Żadna miłość do „ty" kategorialnego, żadne powierzenie się osobie ludzkiej, nie zaspokoi „głodu" ludzkiego „ja", które pragnie bezwarunkowej, idealnej więzi intersubiektywnej. W miłości międzyludzkiej zawsze możliwa jest zdrada, zawód, rozczarowanie. Dlatego miłość osoby, jako realizacja „ontologicznego wymogu", ostatecznie sięga poza „ty" kategorialne i obejmuje „Ty" absolutne. Tutaj zawód jest już niemożliwy. Miłość więc, jako podstawowa forma bycia osoby, skierowana jest ostatecznie na Absolut. „Ty" transcendentne w najdalszej perspektywie, jest ostateczną racją uzasadniającą i usensawniającą po wstawanie i spełnianie się miłości.

Tak zarysowana teoria miłości G. Marcela jest nową interpretacją najwyższej aktywności ducha ludzkiego, jaką jest miłość. Interpretacja ta – jak widać – ma swoje specyficzne oblicze, związane z całym klimatem myślenia egzystencjalistycznego. W historii myśli filozoficznej stanowi na tym odcinku na pewno wyraźną nowość.

Marcel w swoich analizach filozoficznych nie próbował ukazać metafizycznej struktury aktu miłości, jak to np. uczynił św. Tomasz z Akwinu, nie próbował szukać ontycznych wyjaśnień dla miłości, ale zgodnie z duchem swojej filozofii, chciał przede wszystkim tylko opisać, jak miłość powstaje i jak się spełnia. Uczynił to poprzez wyrażanie (w opisie) wewnętrznych przeżyć człowieka. Analizy fenomenologiczno-egzystencjalne doprowadziły

Marcela do sformułowania wielu cennych intuicji, które to bardzo wydatnie oddziałały i dalej oddziaływująna współczesne kierunki filozoficzne i teologiczne.

Zasługą Marcela pozostanie między innymi to, że wskazał na otwartość ludzkiego „ja" na „ty" kategorialne i „Ty" absolutnie transcendentne, że uwypuklił dynamiczny i twórczy charakter miłości, że zwrócił uwagę na to, iż miłość, jako darowanie się jednej osoby drugiej, „upełnia" te osoby i nadaje sens ich egzystencji. Krótko mówiąc, Marcel wyakcentował w teorii miłości te elementy, które w tradycji filozoficznej były pomijane (poniekąd, ze względu na inny typ filozofowania).

Można by jedynie zarzucić Marcelowi to, że wiele jego wniosków (intuicji) bazuje li tylko na subiektywnych doznaniach autora i nie można ich obiektywnie zweryfikować. Można by także w marcelowskich analizach doszukiwać się pewnych uproszczeń, pewnych nieścisłości terminologicznych, a nawet niekonsekwencji. Te i inne braki (jakie wytykają mu niekiedy jego komentatorzy) nie mogą jednak przesłonić wielkiego wkładu autora do skarbca współczesnej filozofii.

Gdy chodzi o teorię miłości należy niewątpliwie stwierdzić, że jego analizy fenomenologiczno – egzystencjalne doskonale uzupełniająmetafizyczną teorię miłości św. Tomasza. Trudno w tym miejscu przeprowadzić bliższą konfrontację marcelowskiej teorii miłości z tomistyczną, czy też z innymi, współczesnymi teoriami miłości. Zadanie to wykraczałoby poza zasięg i cel tej pracy. Wydaje się jednak, że takie zestawienie byłoby bardzo celowe, wyświetliłoby przy okazji wiele niejasnych problemów, pokazałoby pewne wpływy i zależności między poszczególnymi myślicielami.

Pracę niniejszą kończymy ze świadomością, że wiele zagadnień omawianych na jej kartach nie zostało przedstawionych wyczerpująco. Niektóre problemy zostały tylko zasygnalizowane i wymagałyby gruntowniej sze-go przeanalizowania. Wyrażamy nadzieję, że praca będzie zachętą do dalszej refleksji nad myślą filozoficzną Marcela, która w dzisiejszej, tak bardzo kontrowersyjnej epoce, jest godna uwagi.

BIBLIOGRAFIA

I. ŹRÓDŁA[1]

Journal métaphysique, Paris, Gallimard 1927.

Être et avoir, Paris, Aubier 1935; polski przekład: P. Lubicz, Być i mieć, Warszawa 1962.

Du refus à l'invocation, Paris, Gallimard 1940; polski przekład: St. Ławicki, Od sprzeciwu do wezwania, Warszawa 1965.

Homo viator, Paris, Aubier 1945; polski przekład: P. Lubicz, Homo viator, Warszawa 1959.

La métaphysique de Royce, Paris, Aubier 1945.

L'existence et la liberté humaine chez J. P. Sartre, w: Les grands appels de l'homme contemporain, Paris 1946, s. 113-170.

Regard en arrière, w: Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel, Paris, Plon 1947, s. 291-324.33

Position et approches concrètes du mystère ontologique, Nauwelaerts, Louvain, Paris 1949. Crise des valeurs, w: Actas del primer congreso national de filosofia, Buenos Aires 1950, T. II, s.1318-1321.

Le primat de l'existentiel. Suportée étique et religieuse, w: Actas del primer congreso national de filosofia, Buenos Aires 1950, T. I, s. 408-415.

Réflexion et mystère, w: Actas del primer congreso national de filosofia, Buenos Aires 1950, T. II, s.1059-1062.

Le mystère de 1'être, I: Réflexion et mystere, Paris, Aubier 1951.

Le mystère de l'être, II: Foi et réalité, Paris, Aubier 1951.

Notes pour une philosophie d'amour, „Revue de Métaphysique et de Morale", octobre-decembre 1954, nr 4, s. 374-379.

Les hommes contre l'humain, Paris, La Colombe 1951.

Le déclin de la sagesse, Paris, Aubier 1954.

L'homme problématique, Paris, Aubier 1955.

Philosophie der Hoffhung, München 1957.

Présence et immortalité, Paris, Flammarion 1959.

[1] Pełna bibliografia dzieł, artykułów i recenzji G. Marcela do roku 1953 znajduje się w dziele: R. P. Troisfontaines, De l'existence à 1'être. La philosophie de Gabriel Marcel, Louvain, Paris, Nauwelaerts 1953, T. II, s. 381-425.

Fragments philosophiques 1909-1914, Louvain 1961.
The existential background of human dignity, Cambridge 1963.
Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit, Vorträge in Deutschland, Frankfurt a M. 1964.
Die Erniedrigung des Menschen, Frankfurt á M. 1964.
La dignité humaine, Paris, Aubier 1964.
Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund, Frankfurt á M. 1965.
Essai de philosophie concrète, Paris 1967.
Menschliche Existenz und modernę Welt, Berlin 1967.
Dialog und Erfahrung, Vorträge in Deutschland, Frankfurt á M. 1969.
Entretiens Paul Ricoeur Gabriel Marcel, Paris, Aubier - Montaigne 1968.
Testament philosophique, „Revue de Métaphysique et de Morale" 74 (1969), nr 3, s. 253-262; polski przekład: St. Grygiel, Testament Filozoficzny, „Znak" XXVI (1974), nr241-242, s. 978-988.

II. OPRACOWANIA

Alcorta J. L, Etica de la subjectividad. En torno á la etica del Gabriel Marcel y Karl Jaspers, „Sapientia" VIII (1953), s.117-125.
Ampon C., On the Life and Thought of Gabriel Marcel, „Unitas" XXXII (1959), s. 233-239.
Anderson T., Gabriel Marcel's Notions of Being, „Philosophy Today" XIX (1975), nr 1-4, s. 29-49.
Anduriz J., Filosofia y sistema en el pensamiento de Gabriel Marcel, „Cienci y fe" V (1949), s. 7-30.
Anduriz J., Gabriel Marcel e l'existenzialismo de la esperanza, Buenos Aires 1949.
Antunes M., Gabriel Marcel critico do nosso tempo, „Broteria" (Lisboa) XCVII (1973), nr l I, s. 434-444.
Ariotti A. M., L'esistenza comme modalita delia participazione nel pensiero di Gabriel Marcel, „Filosofia" XVII (1966), s. 225-249.
Ariotti A. M., L'homo viator in Gabriel Marcel, „Filosofia" XV (1964), s. 525-542.
Arfien J. B., El yo su proyección filosofica en la filosofia de Gabriel Marcel, Quito 1957.
Bagot J. P., Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel, Paris 1958.
Baruzi J., Un article sur *Journal métaphysique*, „Nouvelle revue française" 1928, s. 133-138.
Behler E., Gabriel Marcel, „Philosophisches Jahrbuch" LXII (1953), s. 322-326.
Bélanger G., L'amour, chemin de la liberté. Essai sur la personnalisation, Paris 1965.
Bélanger G., Phénoménologie de la personnalisation chez Gabriel Marcel, Paris 1965 (wydanie na powielaczu).
Bélanger G., Über Unbehagen des Menschen Liebe als Selbverwirklichung nach Gabriel Marcel, Limburg, Lahn-Verlag 1969.
Belay M., La grace dans „Le monde casse". In: „Gabriel Marcel". Extraits des Entretiens de Dijon 17-18, mars 1973, „Revue de Métaphysique et de Morale" LXXIX (1974), nr 3, s. 370-375.

Belay M., Êtude sur „Le Mort de demain", w: Entretiens autour de Gabriel Marcel, Neuchatel 1976,8.131-138.

Benoot E., Gabriel Marcel, Brugge – Breda 1961.

Bernard M., La philosophie religieuse de Gabriel Marcel; étude critique, Paris 1952.

Berning V., Das Wagnis der Treue, Gabriel Marcels Weg zu einer konkreten Philosophie des Schöpferischen, Freiburg-Munchen 1973.

Bespaloff R., La métaphysique de Gabriel Marcel, „Revue de Philosophie de la France et de 1'Etranger" CXXV (1938), s. 27-54.

Blain L. A Marcel's Logic of Freedom in Provin Gods Existence, „International Philosophical Quarterly" IX (1969), s. 177-204.

Blin G., Gabriel Marcel métaphysicien de la foi, „Fontaine" XLVII (1949), s. 118-134.

Bollnow O. F., Marcel's Concept of Availability, w: The Philosophy of Gabriel Marcel, La Salle, III. 1984, s. 177-196.

Bomhoff J. G., Gabriel Marcel. Een Frans existentialist en spiritualist, „Wijsgerig perspectief" 1963-1964, s. 55-56.

Bortolaso G., La fenomenologia di Gabriel Marcel e la metafisica, „Atti dell'ci congegno del centro di studi filosofici professori universitari Gallerate" (Brescia) 1955, (Morcelliana) 1956, s. 127-131.

Bortolaso G., La filosofia di Gabriel Marcel, „Civilita cattolica" CVI (1955), s. 45-54.

Bougas T., Intersubjectivité espérante. Le thème du „toi" dans la philosophie de Gabriel Marcel, „Filosofia" (Athinai) IV (1974), s. 414-432.

Bouillard H., Le mystère de l'être dans la pensée de Gabriel Marcel, w: Logique de la foi, Paris 1964, s.149-167.

Bouillard H., Metaphysisches Tagebuch. Żur Philosophie Gabriel Marcels, „Wort und Wahrheit" V (1959), s. 525-534.

Boutang P., La terreur en question. Lettre á Gabriel Marcel, Paris 1958.

Boutan P., Le souci de la transcendance. In: Gabriel Marcel, „Revue de Métaphysique et de Morale" LXXIX (1974), nr 3, s. 315-327.

Bösch K., Person und Gemeinschaft in den Dramen Gabriel Marcels und ihre Bedeutung für seine Philosophie, Tübingen 1972.

Bruaire C., Une lecture du *Journal métaphysique*. In: „Gabriel Marcel". Extraits des Entretiens de Dijon, 17-18 mars 1973, „Revue de Métaphysique et de Morale" LXXIX (l974), nr 3, s. 343-346.

Brunner A., Eine christliche Philosophie der Existenze, „Stimmen der Zeit" CLIV (1954), s. 385-387.

Bugbee H. G., A Point of Co-articulation in the Life and Thought of Gabriel Marcel, „Philosophy Today" XIX (1975), nr 1-4, s. 61-67.

Bugbee H. G., L'exigence ontologique, w: The Philosophy of Gabriel Marcel, La Salle, III., 1984, s. 81-92.

Bugbee H. G., Le Recueillement et Accueil, „Les études philosophique" I (1975), s. 47-54.

Busch T., Gabriel Marcel: Ań Overview and Assessment, „Philosophy Today" XIX (1975), nr 1-4, s. 4-11.

Carthy Mc D., Gabriel Marcel's Absolute Thou, „Philosophy Today" X (1966), nr 1-4, s.175-181.

Charron J., Experimentation on humans. A morał – theological study with on orientation from Gabriel Marcel, Carthagena 1971.
Chastaing M., Le langage théâtral de Gabriel Marcel. In: „Gabriel Marcel". Extraits des Entretiens de Dijon, 17-18 mars 1973, „Revue de Métaphysique et de Morale" LXXIX (1974), nr 3, s. 354-363.
Cheetham M., L'actualité de Monde cassé. In: „Gabriel Marcel". Extraits des Entretiens de Dijon, 17-18 mars 1973, „Revue de Métaphysique et de Morale" LXXIX (1974), nr 3, s. 367-369.
Chenu J., Le théâtre de Gabriel Marcel et są signification métaphysique, Paris. Aubier 1948.
Clark G., God and Experience: Rejuvenation – Hope – Participation, „Philosophy Today" XIX (1975), nr 1-4, s. 68-75.
Coehlo J. C., O amor na metafisica de Gabriel Marcel, „Revista portuguesa de filosofia" XIX (1963), s. 385-402.
Colin P., Existentialisme chrétien, w: Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel, Paris 1947, s.11-115.
Collins J., Studies about Marcel. Bibliographie, „The Existentialist", Chicago 1952.
Corte de M., „Introduction à la reédition de „Position et approches concrètes du mystère ontologique", Nauwelaerts, Louvain – Paris 1949.
Corte de M., La philosophie de Gabriel Marcel, Paris, Téqui 1938.
Corte de M., L'ontologie existentielle de Gabriel Marcel, „Revue neoscolastique de philosophie" (1935-1938), s. 470-500.
Corte de M., Réflexions sur Gabriel Marcel et J. P. Sartre, w: Existentialisme, Paris 1947, s. 34-38.
Cromp G., La communion á soi-même chez Gabriel Marcel, „Laval Théologique et Philosophique" XXVIII (1972), s.171-184.
Davignon R., Le mai chez Gabriel Marcel, Paris–Montreal 1985.
Davy M. M., Un philosophie itinérant: Gabriel Marcel, Paris, Flammarion 1959.
Dec I., Wezwanie do poszukiwania i uczestnictwa, „W drodze" II (1974), nr 2, s. 27-32.
Dec I., Komunia „ja" – „ty" w ujęciu Gabriela Marcela, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne" XIII (1981), s. 289-311.
Dec I., Usytuowanie i język antropologii św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela w ich myśli filozoficznej, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne" XIII (1981), s. 267-287.
Dec I., Gabriela Marcela koncepcja filozofii, „Roczniki Filozoficzne" XXX (1982), nr I, s.169-187.
Dec I., Teoria bytu w ujęciu św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela (Próba konfrontacji), „Studia Philosophiae Christianae" XVIII (1982), nr l, s. 41-62.
Dec I., Zagadnienie punktu wyjścia teorii człowieka św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela, „Roczniki Filozoficzne" XXX (1982), z.l. s.189-218.
Dec I., Pierwiastki religijne w twórczości Gabriela Marcela, „Ateneum Kapłańskie" LXXV (1983), z. 2,s.l70-177.
Dec I., Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela koncepcja filozoficznego poznania, „Studia Philosophiae Christianae" XIX (1983), nr 2, s. 25-57.

Dec I., Gabriel Marcel – filozof cnót teologicznych, „Przegląd Powszechny" CI (1984), z. 7-8,8.123-131.
Dec I., Remarques sur le langage philosophique de saint Thomas d'Aquin et de Gabriel Marcel, „Collectanea Theologica" LV (1984), fasc. specialis, s. 59-64.
Dec I., Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka, Wrocław 1984.
Dec I., *Homo viator* jako kategoria antropologiczna, „Collectanea Theologica" LV (1985), fasc. 2, s. 5-18.
Dec I., Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela, Wrocław 1986.
Dec I., Dwie antropologie, Wrocław 1995.
Del Colle G., Il rapporto fra 1'uomo e Dio in Gabriel Marcel, „Laurentianum",(Roma) XIV (1973), nr 4, s. 531-577.
Delhomme J., Témoignage et dialectique, w: Existentialisme Chrétien: Gabriel Marcel, Paris 1947,8.117-201.
Delhomme J., La philosophie de Gabriel Marcel, „Revue Thomiste" XLIV (1938), s. 129-144.
Delhomme J., Le jugement en „je". In: „Gabriel Marcel". „Revue de Métaphysique et de Morale" LXXIX (1974), nr 3, s. 289-307.
Derisi O. N., El existenzialismo de Gabriel Marcel, „Sapientia" V (1950), s. 41-52.
Di Napoli G., Gabriel Marcel e il mistero dell'essere, w: La concezione dell'essere nella filosofia contemporanea, Roma 1953, s. 36-64.
Dubois-Dumée J. P., Solitude et communion dans le théâtre de Gabriel Marcel, w: Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel, Paris 1947, s. 269-290.
Dubarle D., Un franchissement des clôtures de la philosophie idéaliste classique. La première philosophie de Gabriel Marcel, 1912-1914, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" (Paris) LVIII (1974), nr 2, s. 177-212.
Du Bos Ch., Commentaires, Bruges 1946-1948.
Du Bos Ch., Gabriel Marcel, w: Le Roseau d'Or, Paris 1931, s. 87-165.
Dumery H., Existentialisme: Gabriel Marcel, w: Regards sur la Philosophy Contemporaine, Paris 1965, s. 176-180.
Enciclopedia Filosofca, T. IV, Copyright, by G. Sansoni S. P. A., Firenze 1967, s. 283-287.
Fagone V, Gabriel Marcel, testimonio del nostro tempo, „Civiltá (La) Cattolica" (1973), nr 2962,8.319-334.
Fagone V, La „metafisica delia speranza" di Gabriel Marcel, „Civiltá (La) Cattolica" (1974), nr 2966, s.137-151.
Fessard R. P. Théâtre et Mystère, Préface de „La Soi", Paris 1938.
Fischer-Barnicol H. A., Systematische Motive im Denken Gabriel Marcels. Improvisationen zu einer philosophischen Kompositionslehre, „Salzburger Jahrbuch für Philosophie" XVII-XVIII (1973-1974), s. 265-289.
Fontan P., La recherche métaphysique de Gabriel Marcel, „Revue Thomiste" LXXIV (1974), nr l, s. 96-103.
Fuŕch G., Gabriel Marcel ein christlicher Existentialist, Berlin, Bielefeld 1950.
Gabriel L., Existenzphilosophie, Wien 1956.
Gabriel L., Gabriel Marcel. Philosophie der zweiten Person, „Wissenschaft und Weltbild" IV (1952), z. 2, s. 41-45.

Gabriel L., En homenaje a Gabriel Marcel. Filosofia de la segunda persona, „Folia Humanistica" (Barcelona) XII (1974), nr 144, s. 849-855.
Gallagher K. T., Gabriel Marcel: Death as Mystery, „Humanitas" (USA) X (1974), nr l, s. 75-86.
Gallagher K. T., The Philosophy of Gabriel Marcel, New York 1962.
Garaudy R., Perspectives de 1'homme, Paris 1959; polski przekład: Z. Butkiewicz i J. Rogoziński, Perspektywy człowieka, Warszawa 1968.
Garcia Abril G. Muerte e inmortalidad de Gabriel Marcel, „Arbor Madrid" LXXXIX (1974), nr 348, s. 19-42.
Gheorghiu V., La vingt-cinquiéme heure, Paris 1969.
Gilson E., Une exemple, w: Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel, Paris 1947 s. 1-11.
Gonzalez V. J., La metafisica de la esperanza como via de acceso a Dios. Dimensiones de la filosofia de Gabriel Marcel, „Franciscanum" (Bogota) VI (1946), s. 236-296.
G. M., Gabriel Marcel – „chrześcijański egzystencjalista", „Znak" XI (1959), nr I (55), s.110-114.
Grady J. E., Marcel and Hope: Loyalty and the Person, „Journal (the) of the British Society for Phenomenology" (Manchester) IV (1973), nr 3, s. 256-264.
Grunelius von D., Gabriel Marcels erkenntniskritische Grundlegung einer Metaphysik der Person in der Auseinandersetzung mit Rationalismus und Idealismus, Bonn 1968.
Grygiel S., Problemy filozofii egzystencjalistycznej, w: Współczesna filozofia człowieka. Praca zbiór, pod red. Ks. J. Majki, Wrocław 1973, s. 88-100.
Gutierrez J., El pensamiento de Gabriel Marcel, „Revista de la Universidad de Corta Rica" XVI (1958), s. 35-52.
Hartshorne Ch., Marcel on God and Causality, w: The Philosophy of Gabriel Marcel La Salle,1984, s. 353-366.
Hocking W. E., Marcel and the Ground Issues of Metaphysics, w: Philosophy and Phenomenological Resarch XIV (1954), 439-469.
Hoefeld F., Der christliche Existenzialismus Gabriel Marcels, Zürich, Zwingli Verlag 1956.
Huisman D., L'existentialisme en France, w: Tableau de la philosophie contemporaine, T. III (De 1850 á nos jours), Paris 1967, s. 393-414.
Hübscher A., Gabriel Marcel, w: Philosophen der Gegenwart, München 1949, s. 100-102.
Iturrioz J., Gabriel Marcel. Perfil de un solitario, „Razón y Fe" (1973), nr 910, s. 307-309.
Jaworski M., Filozofia absurdu czy nadziei. (Filozofia Gabriela Marcela), „Tygodnik Powszechny" XIV (1960), nr 44 (614), s. 6.
Jarert-Kerr M., Gabriel Marcel on Faith and Unbelief, „Hilbert Journal" 1947, nr 45, s. 321-326.
Jędraszewski M., Rola nadziei w tworzeniu się osoby według Gabriela Marcela, „W drodze" V (1977), nr 11, s. 18-22.
Jędraszewski M., Gabriel Marcel, „W drodze" XII (1984), nr 9, s. 66-67.
Jolivet R., Congrés Descartes, le théme de la transcendence, „Revue Thomiste", 1938-44, s.172-179.
Jolivet R., El humanismo de la esperanza y de la fidelidad en Gabriel Marcel, w: Humanismo y mundo moderno, Madrid 1960.
Jolivet R., Les doctrines existentialistes (b.m.w.),1948, s. 305-328.

Kampits R, Gabriel Marcels Philosophie der zweiten Person, Wien-Munchen 1975.
Keen S., The developement of the Idea of Being in Marcel's Thought, w: The Philosophy of Gabriel Marcel, La Salle, III., 1984, s. 99-118.
Kim Hyoung-Hio, L'idée de participation chez Gabriel Marcel (praca doktorska), Louvain 1986.
Kołakowski L., Pomian K., Filozofia egzystencjalna, Warszawa 1965.
Kossak J., Czy wielość egzystencjalizmów? „Zeszyty Argumentów" 1965, nr 1.
Kossak J., Egzystencjalizm chrześcijański: Wolność i transcendencja, Warszawa 1966.
Kossak J., Egzystencjalizm w filozofii i literaturze, Warszawa 1971.
Kossak J., Fenomenologia egzystencjalizmu, Warszawa 1964.
Kossak J., O chrześcijańskim i laickim egzystencjalizmie, „Zeszyty Argumentów" 1963, nr 5/10, 6/ll;1964, nr 1/12,3/14.
Kossak J., W kręgu chrześcijańskiego egzystencjalizmu, Warszawa 1964.
Kossak J., U podstaw egzystencjalistycznej koncepcji człowieka, Warszawa 1961.
Kowalczyk S., Bóg w myśli współczesnej, Wrocław 1982, s. 423-439.
Kowalczyk S., Charakter teizmu Gabriela Marcela, „Roczniki Filozoficzne" XX (1972), nr l, s. 37-38.
Lacoste de G., Man's Creativity in the Thought of Marcel, „The New Scholasticism" XLVIII (l974), nr 4, s. 409-423.
Lacoste de G., The Notion of Participation in the Early Drama and Early Journals of Gabriel Marcel, „Philosophy Today" XIX (1975), z. 1-4. s. 50-60.
Lavelle L., Un Journal métaphysique dans „Le moi et son destin", Paris, Aubier 1936.
Lazzaro G., Gabriel Marcel: esse et coesse, „Studium" (Roma) LXIX (1973), nr 11-12, s. 877-886.
Lechner R., For Gabriel Marcel from Philosophy Today, „Philosophy Today" XIX (1975), z. 1-4. s. 2-3.
Leben M., Deux amitiés fraternelles. I. Le „musicien submerge", Gabriel Marcel. Vingt et une lettres inédites de G. Marcel et C. Du Bos. – Deux études de Gabriel Marcel consacrées á Charles du Boś. II. L'„architecte" Jacques Maritain. -Neuf lettres inédites de J. Maritain, R. Maritain, C. Du Bos, „Cahiers Charles du Bos" (1974), nr 18, s.17-86.
Leite R. A., L'existentialisme de Gabriel Marcel, Lisbonne 1955.
Lé Thánh Fri, L'idée de la participation chez Gabriel Marcel, (b.m.w.),1959.
Lenz J., „Christlicher" Existentialismus bei Gabriel Marcel, „Zeitschrift Trierer theologische" LIX (1950), s. 262-272. '
Lévinas E., Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie, „Revue Internationale de Philosophie", IV (1978), nr 126, s. 492-511.
Lonergan J., Gabriel Marcel's Philosophy of Death, „Philosophy Today" XIX (1975), z. 1-4, s. 22-28.
Mac Carthy D., Gabriel Marcel's Absolute Thou, „Philosophy Today", 1966, nr 1-4, s. 175-181.
Mancini L., Marcel. Sistema e mistero ontologico, w: Filosofi esistenzialisti, Urbino 1964, s.113-141.
Mancini L., Sistema e ontologia in Gabriel Marcel, „Rivista filosofica neoscolastica" XLVII (1955), z. 6,s.642-661.

Mansfield K., Lettres, Paris 1931.
Martiny M., Gabriel Marcel (1889-1973), „Folia Humanistica" (Barcelona) XII (1974), nr 136, s. 273-275.
Mas Herrera O. E., La libertad interior. A la memoria de G. Marcel. „Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica" (San José) XI (1973), nr 33, s.225-230.
Matera R., Problematico e meta-problematico in Gabriel Marcel, Bari 1963.
Mesnard P., Gabriel Marcel, dialecticien de 1'esperance, „La Vie Intellectuelle" V (1946), nr 6, s. 46-58.
Miceli V. P., Ascent to Being. Gabriel MarcePs Philosophy of Communion, New York 1965.
Milbrandt M., Filozofia egzystencjalna Gabriela Marcela, „Przegląd Filozoficzny" XLIII (1947), z. 1-4, s. 137-147.
Moeller Ch., Gabriel Marcel et le „mystère de l'esperance", w: Littérature du XXe siècle et christianisme, T. IV, Tournai 1960, s. 149-279.
Moniz S., Une métaphysique de la participation, Louvain 1961.
Munőz-Alonso A., Recuerdo de Gabriel Marcel, „Crisis. Revista Espar|ola de Filosofia" XXI (1974), nr 82-3, s.l 17-120.
Ngimbi N., Tragique et intersubjectivité dans la philosophie de Gabriel Marcel, Mayidi, Bas Zair 1981.
Nota Y. H., Gabriel Marcel het wereldwenster, Baarn 1965.
Ogiermann H., Gottes Existenz im Denken Gabriel Marcels, „Scholastik" XXIX (1954), z. 2, s. 174-209.
Olivieri G., La filosofia di Gabriel Marcel, w: Saggi filosofici, Milano 1940 s. 137-214.
O'Malley J. B., The fellowship of being. Ań essay of concept of person in the.philosophy of Gabriel Marcel, The Hague 1966.
Ostermann R., Gabriel Marcel: Existence and the Idea of Being, „Modern Schoolman" XXXII (1954-55), s.19-38.
Panasiuk L., Od filozofii rozpaczy do filozofi nadziei, „W drodze" IV (1976), nr 2, s. 17-26.
Panasiuk L., Funkcja Absolutu w filozofii Gabriela Marcela, „Roczniki Filozoficzne" XXV (1977), z. 2, s. 59-80.
Parain-Vial J., L'être et le temps, w: Entretiens autour de Gabriel Marcel, Neuchatel 1976, s. 187-201.
Parain-Vial J., Sur la paternité selon Gabriel Marcel, „Archives de Philosophie de Droit" XX(1975),s.l49-162.
Parain-Vial J., Gabriel Marcel, un veilleur et un éveillleur, Lousanne 1989.
Parain-Vial J., Être et essence dans la philosophie de Gabriel Marcel, „Revue de Théologie et de Philosophie" (Lousanne) XXIV (1974), nr 2, s. 81-98.
Parain-Vial J., Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience, Paris 1966.
Parain-Vial J., L'Espérance et 1'Être dans la philosophie de Gabriel Marcel, „Les etudes philosophiques" I (1975), s. 19-30.
PasquettoB. L., L esistenzialismo di Gabriel Marcel e ii realismo classico, „Rivista di filosofia neoscolastica" XXXVI (1944), s. 76-124 oraz 159-181.

Pastore A., La notte oscura del corpo secondo Gabriel Marcel, „Miscelanea delie facolta di lettere e filosofia" (Torino) 1936, s. 217-238.
Patri A., La métaphysique des pronoms personnels, In: „Gabriel Marcel", „Revue de Métaphysique et de Morale" LXXIX (1974), nr 3, s. 308-314.
Pax C., An Existential Approach to God, a Study of Gabriel Marcel, The Hague 1972.
The Philosophy of Gabriel Marcel (wyd. P.A. Schillp i L.E. Hahn; G. Marcel, E.M. Cioran, H. Bugbee, S. Keen, E. W. Straus i M.A. Machado, A.O. Schmitz, O. F. Bollnow, P. Prini, G. Reeves, J.B.O Malley, L. Gabriel, R.M. Zaner, J. E. Smith, C. Harthorne, K.T. Gallagher, J.V. Yigorito, H.A. Vischer-Barnicol, R. Lechner, P. Ricoeur, G.J. Gillan, J.D. Glenn, J. Marias, D.M. MacKinnon), La Salle, Illinois 1984.
Pax C., Marcel's Way of Creative Fidelity, „Philosophy Today" XIX (1975), nr 1-4, s.12-21.
Peccorini L. F., Gabriel Marcel. La „razon de ser" en la „participation", Barcellona 1959.
Peccorini L. F., La intellection en Gabriel Marcel, „Pensiamento" XIV (1958), s. 411-462.
Peccorini L. F., The Ontological Route in the Light of Marcel and Sciacca, „Giornale di Metafisica" (Tornino) XXVIII (1973), nr 5-6, s. 481-522.
Peters J., Gabriel Marcel, Ein Zeuge des Geistes, Habbel, Regensburg 1949.
Petruzzellis N., L'esistenzialismo cristiano di Gabriel Marcel, w: Esistenzialismo, Torino 1947.
Piechowski J., Filozofia Pielgrzyma, „Kierunki" V (1960), nr 33 (219).
Piechowski J., Marcel przypomniany, „Kierunki" III (1958), nr 43 (125).
Piergiovanni E., La fenomenologia de „l'avoir" nel pensiero di Marcel, „Ethica" XI (1972), s. 26-40.
Podsiad A., Próba chrześcijańskiego egzystencjalizmu, „Kierunki" V (1960), nr 20 (206).
Podsiad A., Wstęp do *Homo viator*, Warszawa 1960, s. V-XXXIX.
Poirier R., Le problème de l'immortalité, w: Entretiens autour de Gabriel Marcel, Neuchâtel 1976, s.149-162.
Presas M. A., La persona en las limites del misterio, „Revista de education" IV (1959), s. 252-265.
Presas M. A Testamento filosófico de Gabriel Marcel, „Folia Humanistica" (Barcelona) XII (1974), nr 133, s. 23-26.
Prini P., Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable, Paris 1953.
Ralston Zachary Taylor, Gabriel Marcel's paradoxical expression of my stery, Washington 1961.
Reeves G., The Idea of Mystery in the Philosophy of Gabriel Marcel, w: The Philosophy of Gabriel Marcel, La Salle, III., 1984, s. 245-269.
Ratajczak M., Otwarcie się na „Ty" Absolutne według Gabriela Marcela, „Colloquium Salutis" – Wrocławskie Studia Teologiczne" III (1971), s. 149-164.
Rebollo Pena A., Gritica de la objectividad en el existencialismo de Gabriel Marcel, Burgos 1954.
Reding M., Die Existenzphilosophie: Heidegger, Sartre, Gabriel Marcel und Jaspers, Schwann 1949.
Ricoeur P., Gabriel Marcel et la phénoménologie, w: Entretiens autour de Gabriel Marcel,
Neuchatel 1976, s. 53-94.

Ricoeur R, Gabriel Marcel et Jean Wahl, w: Jean Wahl et Gabriel Marcel (J. Hersch, E. Lévinas, X. Tilliette, P. Ricoeur), Paris 1976, s. 57-87.
Ricoeur R, Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel, „Bulletin de la Societé Frarçaise de Philosophie" 1984, nr 2, s. 35-50.
Ricoeur R, Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Paris 1948.
Ricoeur R, Marcel G., Entretiens, Paris 1968.
Rogalski A., Egzystencjalizm chrześcijański, „Kierunki" V (1960), nr 20 (206).
Sarah Alberti D., Momenti dell'esistenzialismo europeo. Crisi dell'esistenza in Marcel, Sartre, Abbagnano e suoi riflessi nel marxismo, Palermo 1972.
Sawecka H., O „teatrze filozoficznym" Gabriela Marcela, „Życie i Myśl" XI (1961), nr 7-8, s. 97-107.
Sawicki R, Chrześcijańska filozofia egzystencjalna, „Przegląd Powszechny" CCXXV (1948), nr 5, s. 340-350.
Scivoletto A., L'esistenzialismo di Marcel, Bologna 1950.
Schaldenbrand M. A., Gabriel Marcel and Proof for the Existence of God, „Studies in Philosophy and History of Philosophy" I (1961), s. 35-56.
Schaldenbrand M. A., Phenomenologies of Freedom: Ań Essay on the Philosophies of Jean-Paul Sartre and Gabriel Marcel, Washington 1960.
Scurani A., Gabriel Marcel alla ricerca dell'essere, „Letture" (Milano) 1974, nr 8-9, s. 543-560.
Seymour C., Gabriel Marcel, London – New York 1963.
Siewert D. J., The body in Marcel's metaphysics, „Thought" XLVI (1971), s. 389-405.
Sonsbeeck E., Suzette J. M., van., Het zijn als mysterie. In de ervaring en het denken van Gabriel Marcel, Antwerpen 1966.
Sottiaux E., Gabriel Marcel, philosophe et dramaturge, Paris - Louvain 1956.
Staliknecht Newto R, Gabriel Marcel and the Human Situation, „Review of metaphysi es" VII (l954), s. 661-667.
Stanowski A., Egzystencjalizm, „Znak" X (1958), nr 6, s. 684-699.
Stefani L., Critica construttiva dęli esistenzialismo teistico, „Giornale di Metafisica" (1950), nr 2,s.l91-203.
Straus E. W. Machado M. A., Gabriel Marcel's Notion of Incarnate Being, w: The Philosophy of Gabriel Marcel, La Salle, III.,1984, s.123-152.
Suchodolski B., O wielorakości i jedności egzystencjalizmu, „Przegląd Filozoficzny" XLIII (1947), z.1-4, s.119-136.
Sudar P., Ontologia personal de Gabriel Marcel, Roma 1972.
Sweeney L., Gabriel Marcel's Position on God, „The New Scholasticism" XLIV (1970), s.101-124.
Tarnowski K., Tajemnica i problem u Gabriela Marcela, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1984, s.185-203.
Tarnowski K., Podstawy epistemologiczne wiary we wczesnych pismach Gabriela Marcela, „Analecta Cracoviensia" XVII (1985), s.159-167.
Tarnowski K., Gabriela Marcela filozofia transcendencji, w: Transcendencje, Teksty Filozoficzne, Kraków 1986, s. 21-54.
Tarnowski K., Bycie i trnascendencja – Lévinas i Marcel, „Analecta Cracoviensia" XX (1988), s.133-149.

Tarnowski K., Gabriela Marcela filozofia wiary, „Analecta Cracoviensia" XXI-XXII (1989)90), s. 99-114.
Tarnowski K., Gabriel Marcel i perspektywy filozofii religii, „Analecta Cracoviensia" XXIII (1991), s. 61-78.
Tarnowski K., Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela, Kraków 1993.
Tavares Maria de la Salette, Aproxima9ao de pensamento concreto de Gabriel Marcel, Lisboa 1948.
Terlecki T., Egzystencjalizm chrześcijański, Londyn 1958.
Tévénaz R, Une métaphysique de la présence et de la fidelité, „Revue de Theologie et de Philosophie" (1938), s. 354-364.
The Encyclopedia of Philosophy, T. V. Collier – Macmilian Limitad, London 1967, s.153-155.
Theunissen H. G., Philosophie der Treue. Zur einem Yortrag Gabriel Marcels, „Merkur" V I (1957), nr 47, s. 7-8.
Thibon G., Une métaphysique de la communion; L'existentialisme de Gabriel Marcel, w: L'Existentialisme, Paris, Téqui 1947, s. 144-164.
Tilliette X., Gabriel Marcel christliche Socratik, „Dokumente" XIII (1957), nr 5, s. 403-414.
Tilliette X., Gabriel Marcel òu le socratisme chrétien, w: Philosophes contemporains, Paris 1962.
Tischner J., Gabriel Marcel, „Znak" XXVI (1974), nr 241-242, s. 969-978.
Troisfontaines R., De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel, T. I -II, Louvain – Paris 1953. (l9682).
Troisfontaines R., Lanotion de „presence" chez Gabriel Marcel, w: Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel, Paris 1947, s. 203-267.
Troisfontaines R., Le mystère de la mort. In: „Gabriel Marcel", Extraits des Entretiens de Dijon, 17-18 mars 1973, „Revue de Métaphysique et de Morale" LXXIX (1974), nr 3, s. 328-337.
Troisfontaines R., Un philosophe de la Foi. Gabriel Marcel, w: Convertis du XXe siècle, Paris 1959, T. III, s. 39-54.
Urmeneta Fermin de., Dios en Santo Tomas en Gabriel Marcel, Acta VI congressus thomistici internationalis, Roma, Officium Libii Catholici 1966.
Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel (S. Plourde en collaboration avec J. Parain-Vial, M. Belay, R. Davignon; préface P. Ricoeur), Montreal–Paris 1985.
Vagniluca G., Il mar ine al testamento filosofico di Gabriel Marcel, „Proteus" III (1972), nr 7,s.93-116.
Valderray C., Amour et liberté dans la philosophie de Gabriel Marcel, „La vie spirituelle" LII (l970), s. 564-576.
Valderray C., Amor y fe en la filosofia de Gabriel Marcel, „Arbor" (Madrid) LXXXVI (1973), nr 335, s. 47-58.
Verbeke G., Gabriel Marcel: son „itinéraîre vers la verité, „Dietsche Warande Belfort Tijdschrift voor Letterkunde en Geestesleven" (Louvain) CXIX (1974), nr 3, s. 212-220.
Verga L., Il problema delie Fede nell'Esistenzialismo, w: Probierni e orientamenti di theologia dommatica, Milano 1957, T. I, s. 777-784.

Verlaine Oliveira Moreira Rui, A fidelidade ao ser no pensamento de Gabriel Marcel, Roma 1972.
Verneaux R., La philosophie concrète de Gabriel Marcel, w: Leçon sur l'existentialisme et ses formes principales, Paris, Téqui 1948.
Wahl J., Le Journal métaphysique de Gabriel Marcel, „Revue de Métaphysique et de Morale" XXXVII (1930), nr I, s. 75-112.
Wahl J., Vers le concret. Étude d'histoire de la philosophie contemporaine, Paris, Vrin 1932.
Wahl J., Les philosophes d'existence, Paris 1959.
Wahl J., Petite histoire de l'existentialisme, Paris 1947.
Wahl J., Subjectivité et Transcendance, „Revue de Métaphysique et de Morale" XLIV (1937), s. 87-104.
Widmer Ch., Gabrie (Marcel et le théisme existentiel, Paris 1972.
Williams M. E., Gabriel Marcel's Notion of Personal Communication, „Modern School-man" XXXV (1957-1958), s.107-115.
Winowska M., Gabriel Marcel, czyli na tropach chrześcijańskiego egzystencjalizmu, „Roczniki Filozoficzne" I (1948), z.l, s.165-190.
Wolf B., Das ontologische Mysterium der Präsenz. Eine Einfiihrung in die Philosophie Gabriel Marcels über drei Zugangswege seines Denkens, München 1957.
Wolf B., Der Todesgedanke im Drama Gabriel Marcels, München 1957.
Zoccoletti M. A., La filosofia dell'esistenza secondo Gabriel Marcel, Padova, Ce dam 1942.
Żeleźnik T., Gabriel Marcel, „Życie i Myśl" XXIV (1974), z. l, s.18-20.

III. LITERATURA POMOCNICZA

Aduszkiewicz A., Piękno i miłość w myśli filozoficznej św. Tomasza z Akwinu, „Studia Philisophiae Christianae" 21(1985), nr l, s. 9-22.
Balthasar N., La méthode en métaphysique, Louvain 1943.
Blanche F. A., Sur la langue technique de saint Thomas d'Aquin, „Revue de Philosophie" I (1930), s. 8-35.
Blanche F. A., Sur le sens de quelques locutions corcernant l'analogie dans la langue de saint Thomas d'Aquin, „Revue des sciences philosophiques et théologiques" (1921), s. 52-59.
Bledsoe J. P., Aquinas on the Soul, „Laval théologique et philosophique" (Quebec) XXIX (1973), s. 273-289.
Bocheński J. M., Philosophie contemporaine en Europę, Paris 1969.
Brüning W., Philosophische Anthropologie, Stuttgart 1960.
Bejze B., Aktualna problematyka antropologii filozoficznej, „Studia Philosophiae Christianae" V (1969), nr l, s. 5-61; nr 2, s. 5-47.
Barata-Moura J., Da pessoa como categoria „etica pessoa como categoria etica. A propósito do tema da „pessoa" en S. Tom s de Aquino, „Didascalia. Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa" IV (1974), nr 2. s. 357-398.

Blazquez R, Gabriel Marcel. Ensayo bibiografico (1914-1972), „Crisis. Revista Espan'ola de Filosofia" XXII (1975), nr 85, s. 29-76.
Braza Diez M., El método filosófico de Santo Tomas, „Studium" (Madrid) XV (1975), nr l,s.81-101.
Bruaire C., Philosophie du corps, Paris 1968.
Cantoci R., Scienze umane e antropologia filosofica, Milano 1966.
Casbal R., Vers une anthropologie philosophique, Paris 1964.
Carrette G. C., r. de Berning V. Das Wagnis der Treue. Gabriel Marcels Weg zu einer konkreten Philosophie des Schöpferischen, „Tijdschrift voor Filosofie" (Louvain) XXXVII (1975), nr l, s.120-124.
Chudy W., Poznanie istnienia (bytu) w ujęciu tomistów egzystencjalnych (część pierwsza), „Studia Philosophiae Christianae" 17(1981), nr 2, s. 19-40 oraz Dokończenie, tamże: XVIII(1982),nr2,s.41-70.
Coreth E., Was ist philosophische Anthropologie? „Zeitschrift für Katholische Theologie" XCI (1969), s. 252-273.
Corvez M., Le IVe Congrès thomiste international, Rome, 13-17 septembre 1955, „Revue Thomiste" LXV (1957), T. 57, nr 4, s. 714-727.
Crombie A. C., Medieval and Early modern science, vol. I -II, Copyright 1959; polski przekład: S. Łypacewicz, Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej, T. I-II, Warszawa 1960.
Cruz J., Sobre el método de antropologia filosofca, „Anuario Filosófico" l (1969), s. 29-111.
Dec I., Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców Szkoły Lubelskiej, Wrocław-Lublin 1991.
Dec I., Transcendencja człowieka w klasycznym nurcie filozofii, „Roczniki Filozoficzne" XXXIX-XL (1991-1992), z.l, s.149-160.
Dec I., Transcendencja człowieka w przyrodzie, Wrocław 1994.
De Homine, Studia hodiernae anthropologaie, vol. I, Roma 1970.
Demolder H., Die Frage nach dem Menschen, Freiburg im Br.1966.
Demolder H., Orientations de l'anthropologie nouvelle, „Revue de sciences Religieuses" XLIII (1969), s.147-173.
Dempf A., Das mittelalterliche Menschenbild, w: Proceedings of X International Congress of Philosophy, Amsterdam 1948, vol. l, Fasc.l.
Diem H., Was ist der Mensch?, Tübingen 1964.
Donceel J. F., Philosophical anthropology, New York 1967.
Dufrenne M., Pour l'homme, Paris 1968.
Duquesne M., Personne et existence, „Revue des sciences philosophiques et theologiques" XXXVI (1952), s. 418-435 i 626-655.
Duroux P. E., La conception anthropologique, Lyon 1964.
Emonet P., Philosophie de l'homme, Paris 1967.
Ferrater J. M., The Idea of man, Kansas 1961.
Finance J. (de), Cogito cartesien et reflexion thomiste, Paris 1946.
Finance J. (de), Être et agir dans la philosophie de S. Thomas, Paris 1943.

Geiger L. B., Saint Thomas d'Aquin et le compose humaine, w: L'âme et le corps, Paris 1961, s. 201-220.
Gilson E., History of Christian Philosophy in the middle ages, Copyright, Paris 1955; polski przekład: S. Zalewski, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, Warszawa 1966.
Gilson E., L'espirit de la philosophie médiévale, Copyright, Paris 1948; polski przekład: J. Rybałt, Duch filozofii średniowiecznej, Warszawa 1958.
Gilson E., Les principes et les causes, „Revue Thomiste" LX (1952), T. 52, nr l, s. 39-63.
Gilson E., The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, London 1957.
Gilson E., Virtus Essendi, „Mediaeval Studies" (Toronto) XXVI (1964), s.1-11.
Gogacz M., Elementy tomistycznej teorii serca, „Roczniki Filozoficzne" XXXV(1987), z. l, s. 229-235.
Gogacz M., Tomizm, „Studia Philosophiae Christianae" 30(1994), nr l, s. 99-106.
Granat W., Osoba ludzka. Próba definicji, Sandomierz 1961.
Haecker T., Was ist der Mensch?, Frankfurt M. 1959.
Hengstenberg H. E., Philosophische Anthropologie, Stuttgart 1957.
Heschel A. J., Who ist Mań, London 1966.
Holmes L. D., Anthropology, New York 1965.
Ingarden R., Książeczka o człowieku, Kraków 1972.
Ingarden R., Spór o istnienie świata, T. I, Warszawa 1961, rozdz. XVII.
Jaroszewski T. M., Tomistyczny spór o określenie osoby ludzkiej, „Zeszyty Argumentów" (1963), nr 3, s. 46-69; nr 4, s. 23-46.
Jolif J. Y., Comprendre de 1'homme, Paris 1967.
Kamiński S., Racjonalizm w najnowszej metodologii nauk a intelektualizm w epistemologii Tomasza z Akwinu, „Roczniki Filozoficzne" XXII(1974), z.l, s. 39-53.
Kamiński S., Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej, Lublin 1989.
Kamiński S., Filozofia i metoda, Lublin 1993.
Kamiński S., Teoria bytu a inne dyscypliny filozoficzne (Aspekt metodologiczny), „Roczniki Filozoficzne" XXIII(1975), z. l, s. 5-18.
Kamiński S., Co daje stosowanie logiki formalnej do metafizyki klasycznej, „Roczniki Filozoficzne" XII (1964), z.l, s.107-112.
Kamiński S., Czym są w filozofii i w logice tzw. pierwsze zasady, „Roczniki Filozoficzne" XI (1963), z.l, s. 5-23.
Kamiński S., O uzasadnianiu tez flozoficznych, „Roczniki Filozoficzne" X (1962), z. 3, s. 37-65.
Kamiński S., O ostatecznych przesłankach filozofii bytu, „Roczniki Filozoficzne" VII (1957), z.l, s. 41-72.
Kamiński S., Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk, Lublin 1970.
Kamiński S., Typy filozofii, „Roczniki Filozoficzne" XII (1964), z. l, s. 5-16.
Kamiński S., Uwagi o języku teorii bytu, „Roczniki Filozoficzne" XVII (1969), z. l, s. 41-54.
Kamiński S., Metody współczesnej metafizyki (część I), „Roczniki Filozoficzne" XV(1967), z.l, s. 5-40.
Kamiński S., Metody współczesnej metafizyki (część II), „Roczniki Filozoficzne" XXVI(1978),z.l,s.5-50.

Kamiński S., O metodzie filozofii klasycznej, „Roczniki Filozoficzne" XXXIV(1986), z. l, s. 5-20.
Kamiński S., Wyjaśnianie w metafizyce, „Roczniki Filozoficzne" XIV (1966), z. l, s. 43-70.
Keller W., Über philosophische Anthropologie, „Studia Philosophica" XX (1960), s. 37-57.
Kelly M. J., Tallon A., Readings in the Philosophy of Mań, New York 1967.
Kłósak K., Próba wykorzystania „fenomenologicznej" antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka, w: W kierunku prawdy, Warszawa 1975, s. 485-496.
Kłósak K., Zagadnienie przygodności człowieka, w: Aby poznać Boga i człowieka, Część II: „O człowieku dziś", Warszawa 1974, s. 51-60.
Krąpiec M. A., Materia i forma, ich różne rozumienie w historii filozofii, „Roczniki Filozoficzne" XVI (1968), z.l, s. 55-65.
Krąpiec M. A., Metafizyka, ale jaka?, „Roczniki Filozoficzne" XVII (1969), z.l; s. 55-62.
Krąpiec M. A., O realizm metafizyki, „Zeszyty Naukowe KUL" XII (1969), nr 4, s. 9-20.
Krąpiec M. A., Pour une interprétation de la métaphysique thomiste, „Miscellanea Medievalia", T. II: Die Metaphysik im Mittelalter, Berlin 1963.
Krąpiec M. A., Spójność koncepcji bytu w węzłowych punktach systemu św. Tomasza, „Zeszyty Naukowe KUL" XVII (1974), nr 4, s. 3-15.
Krąpiec M. A., Specyficzność poznania metafizycznego, „Znak" XIII (1961), s. 629-637.
Krąpiec M. A., Struktura bytu, Lublin 1962.
Krąpiec M. A., Transcendentalia i uniwersalia, „Roczniki Filozoficzne" VII (1959), z.l, s. 5-39.
Krąpiec M. A., Zagadnienie jednostkowienia bytów materialnych, „Roczniki FilozoficzNe" VI (1958), z. I, s. 97-148.
Krąpiec M. A., W 700-lecie śmierci Tomasza z Akwinu i Bonawentury, „Roczniki Filozofczne" XXII(1974), z. l, s. 5-12.
Krąpiec M.A., Doświadczenie i metafizyka, „Roczniki Filozoficzne" XXIV(1976), z.l, s. 5-16.
Krenn K., Die scholastische Methode als anthropologische Austragung der Wahrheit. Thomas von Aquin zum Gedenken, „Theologie und Glaube" (Paderborn) LXIV (1974), nr 6,s.411-429.
Kur M., W poszukiwaniu tomistycznej teorii sądów egzystencjalnych, „Studia Philosophiae Christianae" 16(1980), nr l, s.101-137.
Kurdzialek M. Dlaczego św. Tomasz z Akwinu komentował „De Trinitate" i „De Hebdomadibus" Boecjusza?, „Roczniki Filozoficzne" XXXV(1987), z. l, s. 217-228.
Landmann M., Philosophische Anthropologie, Berlin 1955.
Loncke J., De unione corpus inter et animam humanam iuxta S. Thomam, „Collationes Brugenses" XLIIl(1947).
Lottin O., Psychologie et morale aux XII'e et XIII'e siecles, Louvain 1942. T. I, Problémes de psychologie.
Lotz J. B., Ich – Du – Wir. Fragen um den Menschen, Frankfurt M. 1968.
Luijpen A. W., Existentiële Fenomenologie, Utrecht 1959; polski przekład: B. Chwedeńczuk, Fenomenologia egzystencjalna, Warszawa 1972.

Luyten N. A., Antropologie philosophique et philosophie de la nature, w: Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario Congresso Internazionale Roma – Napoli, 17-24 aprile 1974, Roma 1974.
Madinier G., Conscience et amour, Paris 1947.
Marcas J., Antropologia metafisica, Madrid 1970.
Maréchal J., Le point de départ de la métaphysique, Louvain – Paris 1926.
Maritain J., Court traité de l'existence et de l'existant, Paris 1947.
Maritain J., De Bergson Thomas d'Aquin, Paris 1947.
Maritain J., Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative, Paris 1932-1933.
Mascall E. L., Chrześcijańska koncepcja człowieka, Warszawa 1968.
Mc Kian J. D., The raison d'être of the human composita, according to St. Thomas Aquinas, „The New Scholasticism" XVIII (1944).
Morawiec E., O intuicji intelektualnej u J. Maritaina, „Studia Philosophiae Christianae" VIII (1972), nr l, s. 39-89.
Morawiec E., Pozycja pierwszych zasad w koncepcji metafizyki J. Maritaina, „Studia Philosophiae Christianae" IX (1973), nr I.
Morawiec E., Odkrycie autentycznej myśli filozoficznej Tomasza z Akwinu, „Studia Philosophiae Christianae" 22(1986), nr 2, s. 109-132.
Morawiec E., Pierwsze oceny dorobku teologiczno-filozoficznego Tomasza z Akwinu, „Roczniki Filozoficzne" XXXV(1987), z.l, s. 237-249.
Morawiec E., Język i metoda w klasycznej filozofii bytu, „Studia Philosophiae Christianae" 14(1978), nr 2, s.145-157.
Mougin H., La sainte Familie existentialiste, Paris 1947.
Mounier E., Introduction aux existentialismes, Paris 1947; polski przekład: A. Bukowski, E. Krasnowolska, Wprowadzenie do egzystencjalizmów, Kraków 1964.
Mourant J. A., Cartesian Mań and Thomistic Mań, „The Journal of Philosophy" LIV (1957).
Mouroux J., Sens chrétien de Thomme, Paris 1943.
Nardi B., Anima e corpo nel pensiero di San Tommaso, „Giornale critico delia filosofia italiana", XXIII (1942).
Plessner H., Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie, Bern 1953.
Plessner H., Readings in the Philosophy of Mań, New York 1967.
Pieper J., Tod und Unsterblichkeit, Miinchen 1968; polski przekład: A. Morawska, – śmierć i nieśmiertelność, Paris 1970.
Roland-Gosselin M. D., Aristote, Paris 1928.
Roland-Gosselin M. D., Le „De ente et essential" de saint Thomas d'Aquin, Paris 1926.
Ruciński B. J., Problem bytu w „De ente et essentia" św. Tomasza z Akwinu, „Studia Mediewistyczne" (1974), nr I 5, s. 187-221.
Rydzewska-Friedrich B., Czy dualizm bytowej struktury człowieka? (Stanowisko św. Tomasza z Akwinu), „Roczniki Filozoficzne" XLI(1993), z. l, s. 223-235.
Seidl H., Zur Leib-Seele-Einheit des Menschen bei Thomas von Aquin. In: „Was ist der Mensch? Zu einer Grundfrage des mittelalterlichen Denkens", „Theologie und Philosophie" (Freiburg) XLIX (1974), nr 4, s. 548-553.

Siro Contri, La doctrina dell'anima e del corpo in S. Tommaso e in Rosmini, „Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura" LVI (1962).

Spiazzi R., Unit dell'anima e del corpo secondo S. Tommaso d'Aquino, „Humanitas" X (1952).

Stępień A. B., Czy metafizyka człowieka jest możliwa? „Zeszyty Naukowe KUL" XVI (l973), nr 2, s. 55-60.

Stępień A. B., Tomizm a fenomenologia, „Znak" XXVI (1974), nr 240, s. 790-798.

Styczeń T., O metodzie antropologu filozoficznej. Na marginesie „Osoby i czynu" K. Wojtyły i „Książeczki o człowieku" R. Ingardena, „Roczniki Filozoficzne" XXI (1973), nr 2, s. 105-1 14.

Strasser S., Le point de départ en psychologie métaphysique, „Revue philosophique de Louvain" XLVIII (1950), s. 235-261.

Strasser S., The soul in the metaphysical and empirical psychology, Louvain 1957.

Ślipko T., Etyka św. Tomasza z Akwinu w świetle współczesnych badań, „Studia Philosophiae Christianae" 26(1990), nr 2, s. 90-98.

Świeżawski S., Rozum i tajemnica, Kraków 1960.

Umberto Degl'Innocenti, La struttura ontologica delia persona secondo S. Tommaso d'Aquino. Actes du Premier Congrés International de Philosophie Médiévale (Louvain, Bruxelles 28 aoűt – 4 septembre 1958), Louvain – Paris 1960, s. 523-533.

Vaoni-Rovighi S., La concezione tomista dell'anima umana, „Sapienza" X (1957).

Van Steenberghen F., L'avenir du thomisme, „Revue philosophique de Louvain" LIV (1956), s. 201-218.

Van Steenberghen F., La philosophie au XIII'e siècle, Louvain - Paris 1966.

RÉSUMÉ

Pourquoi l'amour?
La philosophie de l'amour d'après Gabriel Marcel

Le travail traite de la philosophie de 1'amour d'après Gabriel Marcel. Il se compose de quatre chapitres. Le premier présente les conditionnements historiques, epistemologiques et méthodologiques de la conception de l'amour – de Gabriel Marcel.

Le deuxième chapitre présente 1'analyse phénoménologique de 1'amour. En premier lieu, on y montre les disposition, indispensables à 1'amour: invocation et disponibilité. En-suite, on envisage les éléments nécessaires à ce que 1'amour – la communion „moi" – „toi" – puisse se réaliser: ce sont: 1'engagement et la fidélité. On constate aussi que l'amour est une force créatrice favorisant un plein épanouissement de 1'homme. L'amour ne se realize que dans la relation „moi" – „toi".

Le troisième chapitre présente d'une part – la relation entre 1'amour et la connaissance et d'autre part – la relation entre 1'amour et la liberté. La réalisation de la communion „moi" – „toi" dépend de la connaissance réciproque de ces personnes et elle ne peut se réaliser qu'en liberté.

Le quatrième chapitre évoque le problème de la base ontologique de l'amour. On y traite avant tout de l'existence et de la participation. Marcel traite l'existence en tant que mystère, qui s'oppose au problème. L'existence en tant que mystère est quelque chose en quoi l'homme concret est engagé. Elle n'est pas un état, elle n'est pas réductible. Cette existence est „extérieure" – transcendante par rapport à la pensée et, par conséquant, celleci est intérieure (immanente) par rapport à l'existence.

L'existence typique chez G. Marcel c'est l'homme concret – c'est „moi" en tant qu'„existant type". „L'existant type" c'est 1'être incarné.

L'être incarné apparaît en tant qu'un être ouvert aux autres, en tant qu'un être participant au „toi" humain et au „Toi" absolu. Entre le „moi" et le „toi" se réalise une participation personnelle, dans laquelle les personnes participantes peuvent atteindre la plénitude humaine.

TABLE DES MATIERES

Table des matières 5
Index des abréviations 6
Préface 7
Introduction 9
Chapitre I. Les conditionnements historiques, épistemologiques et méthodologiques et la conception de 1'amour de Gabriel Marcel 17
1. Les conditionnements historiques 18
2. La conception de la connaissance philosophique 26
a. La genèse 1'object et le but des recherches philosophiques 26
b. La méthode de la philosophie 31
aa. Le profil fondamental de la méthode 32
bb. Les „approches concrètes" – la première et la seconde réflexion 35
3. Le langage de la philosophie de Gabriel Marcel 41
Chapitre II. L'analyse phénoménologique de l'amour 47
1. Les dispositions indispensables à l'amour 49
a. L'invocation 50
b. La disponibilité 54
2. Les elements nécessaire à la realisation de 1'amour 58
a. L'engagement 59
b. La fidélité 66
3. Les consequences creatrices de 1'amour 74
a. La transgressions de la rélation „moi" – „toi" et la decouverte du „toi" 74
b. La creation du „moi" et du „toi" dans la communaute „nous" 77
Chapitre III. L'amour dans la relation à la connaissance et a la liberté 81
1. La relation entre 1'amour et la connaissance 82
2. La relation entre 1'amour et la liberté 90
Chapitre IV. La base ontologique de 1'amour 97
1. Le caractere de l'existence 98
a. L'existence en tant que mystère 99
b. Le „moi" en tant qu'„existant type" 102
c. L'existence d'autrui 105
2. Le problème de la transcendance 107
a. La transcendance personnelle 108
b. La transcendance à 1'être 110
3. La participation a 1'être 112
Conclusion 116
Bibliographie 120
Résumé 139
Contents 141

CONTENTS

Love: why? Gabriel Marcel's philosophy of love

Abbreviations 6
Preface 7
Introduction 9
Chapter l Historical, epistemological and methodological conditions of Marcel's conception of love 17
1. Historical conditions 18
2. Concepts of philosophic cognition 26
a. genesis, object and intent of philosophic inquiry 26
b. method of philosophy 31
aa. main profile of method 32
bb. „concrete approaches" - the first reflection and the second reflection 36
3. Language of Marcel's philosophy 41
Chapter 2 Phenomenological analysis of love 47
1. Conditions for existence of love 49
a. the cali 50
b. availability „ 54
2. Main characteristics of fulfillment of love 58
a. commitment 59
b. faithfulness 66
3. Fruits of love 74
a. transcending „I-He" relationship and discovery of „Thou" 74
b. formation of „I" and formation of „Thou" in the community of „We" 77
Chapter 3 Love related to cognition and freedom 81
1. love and cognition 82
2. love and freedom 90
Chapter 4 Ontological basis of love 91
1. Characteristics of being 98
a. being as mystery 99
b. „I" as a type of existing 102
c. existence of the others 105
2. Problem of transcendency 107
a. personal transcendency 108
b. ontological transcendency 110
3. Participation in being 112
Conclusion 116
Bibliography 120
Summary 139
Contents 141

W SERII ROZPRAWY NAUKOWE NA PAPIESKIM FAKULTECIE TEOLOGICZNYM

ukazały się dotychczas:

1. *Osoba, Kościół, Społeczeństwo*, red. ks. I. Dec, Wrocław 1992, s. 380

2. E. J. Jezierska, *Żyjemy dla Pana, umieramy dla Pana. Proegzystencja chrystocentryczna w myśli Pawiowej*, Wrocław 1993, s. 164

3. I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994, s. 287

4. *Wprawdzie ku wolności (W kręgu encykliki „Veritatis splendor")*, red. ks. E. Janiak, Wrocław 1994, s. 312

5. J. Czarny, *Jana Pawła II cywilizacja miłości (Studium filozoficzne)*, Wrocław 1994, s. 216

6. A. Nowicki, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego (Studium eklezjologiczno-biblijne)*, Wrocław 1995, s. 224

7. I. Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1997, s.284

8. Z. Lec, *Jezuici we Wrocławiu (1581-1776)*, Wrocław 1995, s. 195

9. *Życie - dar nienaruszalny (Wokół encykliki „Evangelium vitae ")*, red. A. Młotek, T. Reroń, Wrocław 1995, s. 234

10. Liszka, *Charyzmatyczna moc życia zakonnego,* Wrocław 1996, s. 205

11. M. Biskup*, Teologia moralności i prawa (Studium metateoretyczne)*, Wrocław 1996, s. 170

12. A. Kiełbasa, *Salwatorianie ziem polskich w latach 1881-1903*, Wrocław 1998, s. 250 (w druku)

13. A. Siemieniewski, *Ewangelikalna duchowość nowego narodzenia a tradycja katolicka,* Wrocław 1997, s. 298

14. Wł. Bochnak, *Dzieje Zakonu Magdalenek od Pokuty na Dolnym Śląsku i Łużycach*, Wrocław 1996, s. 404

15. E. Nawrot, *Pierwszy Krajowy Kongres Eucharystyczny w Polsce,* Wrocław 1997, s. 172

16. R. Mroziuk, *Teologiczne idee polskich kongresów eucharystycznych,* Wrocław 1996, s. 217

17. B. Ferdek, *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem teologiczny*, Wrocław 1997, s. 291

18. M. Chłopowiec, *Wychowanie religijno-moralne dziecka w rodzinie. Aspekt psychologicznoteologiczny,* Wrocław 1998, s. 208.

19. A. Młotek, *Teologia katolicka na Uniwersytecie Wrocławskim,* Wrocław 1998, s. 220 (w druku)

20. I. Dec, *Dlaczego miłość? Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela,* Wrocław 1998, s. 142

ISBN
83-87318-06-6