

Wojciech Zalewski

ORCID: 0000-0002-1150-7339

Miłość jako droga, horyzont i ostateczne spełnienie w filozofii Gabriela Marcela¹

Słowa kluczowe: miłość, człowiek, Bóg, byt, nadzieja

Keywords: love, human being, God, Being, hope

Wydaje się, że zagadnienie miłości jest dla filozofii jednym z najbardziej onieśmielających tematów. Stąd nie jest to – przynajmniej współcześnie – temat „pierwszorzędny”. Przyczyn tego stanu rzeczy możemy, w moim przekonaniu, upatrywać w co najmniej dwóch, ściśle ze sobą powiązanych kwestiach. Po pierwsze, w samym przedmiocie badawczym, jakim jest miłość ze wszystkimi charakterystycznymi dla niej trudnościami. W tym, że – jako treść zaangażowanego przeżywania – wymyka się ona wszelkim próbom w pełni adekwatnego, teoretycznego ujęcia. I po drugie, że próba takiego ujęcia – jeśli już ktoś się jej podejmie – jest obciążona wielkim ryzykiem: może zakończyć się porażką, karykaturą, o ile nie wręcz swoistym „kiczem filozoficznym”. Krótko mówiąc, wydaje się uzasadnionym przypuszczenie, że współcześni filozofowie – poza Jeanem-Lukiem Marionem, który w wielu swoich dziełach, przede wszystkim w stosunkowo niedawno wydanym *Le phénomène érotique*, stawia miłość w centrum swoich zainteresowań – boją się eksplorowania problematyki, która nie daje żadnej gwarancji poznawczego sukcesu. A przecież temat miłości jest jednym z najważniejszych tematów w ogóle, nie tylko w sensie filozoficzno-teoretycznym. Czyż nie stanowi ona najgłębszego ludzkiego pragnienia? Czy nie jest zasadniczym motywem ludzkiego postępowania, o czym

¹ Tekst jest niepublikowanym i zmienionym fragmentem mojej pracy magisterskiej pt. *Fenomenologiczna metafizyka Gabriela Marcela*, napisanej i obronionej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w 2016 roku.

świadczy nie tylko potoczne doświadczenie, ale również wielkie dzieła kultury: muzyki, poezji czy literatury pięknej? Wystarczy wspomnieć arcydzieło filozoficzno-literackie leżące u podstaw naszej cywilizacji, jakim jest Platońska *Uczta*. Zatem jest o czym myśleć.

Niniejszy artykuł jest poświęcony zagadnieniu miłości u XX-wiecznego filozofia egzystencjalnego – Gabriela Marcela. Sądzę, że pojęcie to stanowi centralne zagadnienie i motyw przewodni całej filozoficznej twórczości francuskiego myśliciela². Teza ta nie jest oczywista o tyle, że Marcel nie napisał nigdy żadnego systematycznego dzieła poświęconego miłości³. Całościowe spojrzenie na jego dorobek pozwala jednak w moim przekonaniu postawić prawomocną tezę, zgodnie z którą miłość jest – jak w tytule niniejszego tekstu – drogą, horyzontem i ostatecznym spełnieniem człowieka. Co ważne, Marcel nie definiuje nigdy miłości, ale – metodą przybliżających opisów i skojarzeń – mówi o niej nie wprost, każdorazowo wskazując na jej absolutny i ciężący ku nieskończoności charakter. Dlatego w przypadku fenomenu miłości należy mówić raczej o swoistej „infincji” niż właśnie wyczerpującej definicji...

W artykule najpierw przyjrę się „drodze miłości”, którą jest złożone i wieloaspektowe odniesienie między „ja” a innym człowiekiem. Następnie opiszę miłosny horyzont tożsamy z Bogiem i wreszcie – w części finalnej – scharakteryzuję „ostateczne spełnienie” miłości, które Marcel określa mianem bytu.

1. Droga – przez innego, z innym i w innym

Człowiek – wcielona egzystencja – jest źródłowo otwarty na innego człowieka⁴. Gabriel Marcel już na wczesnym etapie swoich filozoficznych poszukiwań dostrzegł, że podmiot, jakiegoś „Ja”, nie istnieje bez jakiegoś „Ty”. Czytamy w *Dzienniku metafizycznym*:

„Ktoś jest zmęczony – Kto? – Ja”. Nie miałyby żadnego to sensu, gdyby owo „ja” nie było przeznaczone dla innego rozmówcy, dla którego „ja” jest kimś kon-

² Podkreślałem to przekonanie w innych moich publikacjach dotyczących myśli Marcela, przede wszystkim w tekstach: W. Zalewski, *Człowiek ma ciało czy jest ciałem? O antydualistycznej antropologii Gabriela Marcela*, „Studia Redemptorystowskie” 18 (2020); *Obrazy Boga i człowieka u wybranych filozofów dwudziestowiecznych*, w: *Szkoda, że Cię tu nie ma. Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów*, red. M. Ciesielski, K. Szewczyk-Haake, Kraków 2018; *Homo viator podąża ku innemu*, „Melee. Kwartalnik filozoficzno-kulturalny” 1 (2013), nr 7 (numer niedostępny powszechnie).

³ Por. K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 1993, s. 189.

⁴ Zob. W. Zalewski, *Człowiek ma ciało czy jest ciałem?*, dz. cyt., s. 83–92.

kretnym: tym a tym. A staje się dla siebie samego tym a tym jedynie dzięki pośredniczącej idei kogoś innego, dla kogo jestem tym a tym⁵.

Każda egzystencja jest więc odniesiona do innej egzystencji. Nie należy jednak przez to wyciągać pochopnego wniosku polegającego na tym, że – skoro podmioty są do siebie z konieczności *odniesione* – nie jest możliwa samotność, zamknięcie, odrzucenie. Przeciwnie, źródłowe otwarcie na inne, które ma, by tak się wyrazić, charakter przed-wolitywny, koniecznościowy, może zostać, właśnie na mocy wolności, zaprzepaszczone. I nie musi tutaj chodzić o „pozytywne” odrzucenie będące konsekwencją jakiegoś rodzaju pogardy czy wręcz nienawiści do innych. Według Marcela, wystarczy powierzchowność, skorelowana, jak się wydaje, z czymś głębszym, czymś, co moglibyśmy nazwać *egzystencjalną obojętnością*. Człowiek wybierający obojętność zadawała się tym, co powierzchowne, „chwilowe”, łatwe i, co najważniejsze, przynoszące taką czy inną, określoną, wymierną korzyść; korzyść dla, stanowczo zaakcentowanego, od początku zwalczanego przez Marcela, Ja, *ego*. Francuski myśliciel diagnozuje:

Być może, nie ma zgubniejszego błędu niż pojmowanie owego „ja” jako szafka czy kryjówki oryginalności. (...) Nie pozostaje mi nic innego, jak zanalizować złudzenie, co prawda niesłychanie uporczywe, któremu to złudzeniu ulegam, ilekroć patrzę na siebie jako na istotę obdarzoną niezaprzeczalnymi przywilejami; czynią mnie one centrum mego świata, **a tym samym inni ludzie stają się dla mnie bądź przeszkodami, które trzeba usunąć lub ominąć, bądź – powtórzę to znowu – jak gdyby echem lub amplifikatorem mającym wzmacniać moje naturalne upodobanie w sobie** [podkr. W.Z.]⁶.

Inny człowiek jawi się zatem skupionemu na sobie podmiotowi, jakimus *mnie*, jako rodzaj *wartości*. Przy czym, zaznaczmy, inny odniesiony do „Ja” to nie wartość sama w sobie, wartość absolutna, lecz bardziej wartość w znaczeniu użytkowym, ekonomicznym, pragmatycznym... Innymi słowy, drugi człowiek, jako źródłowo odniesiony do podmiotu, może zostać potraktowany jako odległy „on”; zbiór informacji, zespół sensów, który, w takiej właśnie postaci, nie może stać się kimś bliskim, ważnym, *nie zastałym*. Ów inny, przyjęty w pewnych granicach, „granicach *ego*”, to ktoś nie tylko obcy, daleki, ale, przede wszystkim, ktoś podlegający intelektualnemu „rozbiorowi”, tzn. obiektywnie usytuowany, złożony z kategorii, podlegający wyczerpującemu opisowi i, koniec końców, osądowi⁷.

⁵ G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Warszawa 1987, s. 136.

⁶ Tenże, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 19.

⁷ Zob. tenże, *Dziennik metafizyczny*, dz. cyt., s. 152.

Dlatego „podmiot zamknięty”, skupiony na wzroście własnego Ja, jest podmiotem niezdolnym do spotkania z innym, do podjęcia pogłębionego, zasadzającego się na wyższych niż pragmatyczne racjach dialogu. Inny jako „on”, zbiór informacji, jest bowiem, według „podmiotu zamkniętego”, kimś wartym o tyle, o ile może coś z siebie dać. I tak, stawiając kropkę nad i, trzeba wyraźnie zaznaczyć, że „inny-on” nie cieszy się zainteresowaniem egoistycznie nastawionego podmiotu ze względu na to, że jest, lecz ze względu na to, że ma coś do zaoferowania. Stąd, według Marcela, jeśli chcemy mówić w tym wypadku o relacji, to będzie to relacja „wymienna”, handlowa, triadyczna, zapośredniczona przez przedmiot *resp.* interes⁸. Inny, pojmowany wyłącznie w taki sposób, nie jest zatem niczym więcej niż przedmiotem.

Akceptacja egoizmu, wiara w nieprzekraczalność monadyzmu oraz rozumienie innego jako zbioru kategorii musi, według Marcela, prowadzić do głębokiej, metafizycznej samotności. Samotności, której finałem jest nie co innego niż radykalna rozpacz. Dlatego „świat poszczególnych Ja”, jawiących się sobie wzajemnie jako „on”, to świat samotności, fałszu i nie-bytu, nicości...⁹

Aby móc prawomocnie zapytywać o innego, aby móc go odnaleźć takim, jaki jest rzeczywiście, trzeba – według Marcela – niemalże dogmatycznie zacząć od istnienia. Filozof notuje w *Być i mieć*:

Nie tylko mamy prawo stwierdzać, że inni istnieją, lecz skłonny byłbym utrzymywać, że tylko innym jako innym można przypisywać istnienie i że nie mogę pomyśleć siebie samego jako istniejącego inaczej, jak tylko o tyle, o ile pojmuje siebie jako nie będącego innymi; a więc jako innego niż oni. Posunę się aż do powiedzenia, że istnienie należy do istoty kogoś innego; nie mogę go pomyśleć jako innego, nie myśląc o nim jako o istniejącym¹⁰.

Zwróćmy uwagę: Marcel, zastanawiając się nad istnieniem, stwierdza, że inni istnieją w sposób bezdyskusyjny i niepowątpiewalny. I dopiero stwierdzenie pierwszeństwa ich istnienia oraz dostrzeżenie jakościowej przepaści, dystansu, jaki dzieli podmiot, „Ja” i owych innych, pozwala na właściwe zidentyfikowanie samego siebie jako istniejącego, istniejącego w obecnym.

Stwierdzenie istnienia innych to początek nowego, bezpośredniego już otwarcia się podmiotu na inność. By to otwarcie nastąpiło, trzeba wzbudzić w sobie pragnienie obecności, jedności z kimś, kto może, jako inny właśnie, przyjść z oparciem, pomocą, ale także wymaganiem.

⁸ Por. K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, dz. cyt., s. 50.

⁹ Por. W. Zalewski, *Homo viator podąża ku innemu*, dz. cyt., s. 141.

¹⁰ G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa 1998, s. 151.

Dlatego, aby spotkać drugiego człowieka, trzeba mu się u o b e c n i ć. Marcel pisze o obecności:

Rzec by można, że obecność zawsze jest warunkowana przez zawile, a zarazem nieuprzedzone doświadczenie, które jest samym odczuciem istnienia, bycia na świecie. Już bardzo wcześnie w istocie ludzkiej następuje połączenie, powiązanie tej świadomości istnienia, (...) z dążeniem, by d a ć s i ę p o z n a ć k o m u ś i n n e m u, k t o j e s t ś w i a d k i e m, o p a r c i e m, r y w a l e m c z y p r z e c i w n i k i e m, k t o – c o k o l w i e k b y s i ę o t y m p o w i e d z i a ł o – s t a n o w i i n t e g r a l n ą c z ę ś ć m n i e s a m e g o¹¹.

Istnieć znaczy więc: być obecnym. Obecność nie jest pojmowana przez Marcela na sposób fizyczny, jako po prostu „bycie tu i teraz”, ale jako wewnętrzne, w pełni wolne, niczym niezdeterminowane otwarcie się na innego, na Ty. Otwarcie takie nie ma jednak charakteru „apriorycznego”, lecz polega na stopniowym redukowaniu, oddzielaniu tego, co w innym „drugorzędne”, prowadząc tym samym do tego, co, jak by powiedział Karol Wojtyła, „nieredukowalne w człowieku” – do Ty właśnie. Oddajmy raz jeszcze głos francuskiemu filozofowi, opisującemu, na prostym przykładzie, jak wygląda przejście od „on” do „ty”:

Dostrzegam coś na kształt powolnego przechodzenia czystej dialektyki w miłość, w miarę jak „ty” staje się coraz głębiej konkretnym t y. Zaczyna przecież, że to o n – ale pod postacią t y – w zasadniczy sposób jest właśnie nim. Spotykam kogoś nieznanego w pociągu, mówimy o temperaturze, o nowinach wojny itd., ale nawet, o ile zwracam się do niego, nie przestaje on być dla mnie „kimś”, „tamnym człowiekiem”. Jest przede wszystkim t a k i m t o a t a k i m, którego biografii, jej szczegółów zaczynam się z wolna uczyć. (...) Może się jednak zdarzyć, że coraz bardziej będę miał świadomość prowadzenia dialogu z samym sobą (...) to znaczy, że on uczestniczy coraz bardziej w owej *underlaidness*; przestajemy coraz bardziej być obaj tym a tym oraz tym innym. Jesteśmy „nami”, po prostu¹².

Dopiero przyjęcie innego jako Ty, tj. w wymiarze bliskości i nawet czułości, ustanawia teren spotkania, które aby zaistniało, musi być bezpośrednie. Poza wszelkim zapośredniczeniem, ponad podziałami, różnicami, interesami, a nawet wiedzą i osądem – tylko tak można spotkać drugiego człowieka, niebędącego odległym „on”, lecz właśnie „Ty”. Dopiero taki, chciałoby się powiedzieć „beprzymiotnikowy”, człowiek może zostać, zdaniem Marcela, prawdziwie przyjęty. Przyjęty, czyli innymi słowy u k o c h a n y.

¹¹ Tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 15.

¹² Tenże, *Dziennik metafizyczny*, dz. cyt., s. 137.

To jednak jeszcze nie wszystko. Nie wystarczy przyjąć innego w sposób bezinteresowny. Trzeba zauważyć, że inny człowiek – mimo iż tworzy z jakimś, każdorazowo konkretnym m n ą pewną wspólnotę, pewne My – to jednak, przede wszystkim, jest wolny. Wolność innego jest czymś, czego pod żadnym pozorem, z żadnego, nawet najszlachetniejszego powodu, nie wolno odebrać. Wolność, możliwość decydowania, nawet obarczonego błędem, jest bezwzględnym, niezbywalnym prawem innego. Dlatego fundamentalnym sensem wszelkich bezpośrednich relacji, relacji diadycznych¹³, jest wzajemna pomoc w dążeniu do wolności, wyzwolenia. Jak pisze Marcel:

Traktując innego jako „ty” traktuję go, ujmuję go jako wolność; ujmuję go jako wolność, gdyż jest on również wolnością (...). Co więcej, dopomagam mu w jakimś sensie w wyzwoleniu, współpracuję z jego wolnością – zdanie, które wydaje się krańcowo paradoksalne i sprzeczne, lecz którego prawdę miłość nieustannie potwierdza¹⁴.

Wolność jest tym, co pozwala żyć, jest niezbędnym, koniecznym „środkiem” do życia. Nie jest jednak „celem” i ostatecznym sensem życia, traktowanego przez Marcela jako przede wszystkim sieć związków i relacji między „Ja” a poszczególnymi „Ty”. Ostatecznym celem, tym, co najbardziej upragnione, jest miłość. Jej pierwszym, spontanicznym odruchem jest, zdaniem Marcela, to, co on sam nazywa inwokacją. Inwokacja to apel o b e c n e g o podmiotu, który – jako kochający – przywołuje, wzywa innego. I nie jest to inny jako „ktoś”, jako „treść”, lecz czyste, nienaruszone, chciałoby się powiedzieć, pozabawione jakichkolwiek właściwości, wolne, transcendentne „Ty”¹⁵. Wzywany w inwokacji inny nie jest więc żadnym „przedmiotem” miłości, ale miłością samą; kimś, kto, choć może, na mocy wolności, odejść, a nawet zdradzić, to jednak, mimo to, stanowi o n a j g ł ę b s z y m, n a j w a ż n i e j s z y m, ostatecznym celu istnienia...

To dlatego, zdaniem Marcela, nie jest możliwe pełne, wyczerpujące zrozumienie i opisanie prawdziwej, bezpośredniej, diadycznej relacji. Jest ona dana wyłącznie w przeżyciu, ale niedostępna roszcżącej sobie wyłączność, racjonalnej, czy – precyzyjnie rzecz ujmując – r a c j o n a l i s t y c z n e j analizie¹⁶.

Ponadto, miłość indywidualizuje, a nawet więcej, p e r s o n a l i z u j e. Jej akt jest najprostszymi i najtrudniejszy zarazem. Najprostszymi, bo nie wynika z intelektualnej biegłości podmiotu, nie jest czymś „elitarnym”, poprzedzonym –

¹³ Zob. K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, dz. cyt., s. 51.

¹⁴ G. Marcel, *Być i mieć*, dz. cyt., s. 154–155.

¹⁵ Por. tenże, *Dziennik metafizyczny*, dz. cyt., s. 177.

¹⁶ Por. K. Tarnowski, *Ku absolutnej Ucieczce*, dz. cyt., s. 52.

z konieczności – przez pracę myśli, a najtrudniejszy, ponieważ wymaga absolutnego zaangażowania, poświęcenia bez reszty. To nie rozum, nie zdolności intelektualne, ale właśnie zdolność kochania nadaje człowiekowi szczególny status, szczególną godność: godność osoby, wyróżniając tym samym człowieka na tle pozostałych stworzeń. Zatem indywidualny podmiot, aby stać się osobą, aby wybrnąć sobie jako osobę, musi nie tylko zwrócić się do innego, odnaleźć go jako Ty, ale – co najważniejsze – całą swoją istotą, całą swoją wolnością, zwrócić się ku innemu, niemalże „zatracać” się w nim¹⁷. Dlatego osoba: wolny i kochający podmiot, to istota rozporządzalna. Czytamy w jednym z esejów Marcela:

Istota rozporządzalna jest przeciwieństwem istoty, która zajęta jest czy też przytłoczona sama sobą. Przeciwnie, wychodzi ona poza siebie, gotowa poświęcić się sprawie, która ją przewyższa, a którą jednocześnie czyni swoją¹⁸.

Rozporządzalność to związanie się z innym w sposób tak ścisły, jak to tylko możliwe, to najgłębiej rozumiane utożsamienie się Ja z Ty¹⁹. Odtąd, tzn. od momentu rozpoznania samego siebie jako istoty rozporządzalnej, osoba staje się nie tylko kimś, kto potrzebuje innego, kto wymaga z jego strony jakiegoś istotnego „uzupełnienia”, ratunku, lecz – przede wszystkim – kimś gotowym do oddania absolutnego, do ofiary. Stąd jeszcze jedno istotne pojęcie wprowadzone przez Marcela przy okazji analizowania relacji intersubiektywnych, mianowicie pojęcie gościnności.

Gościnność to nic innego jak pozwolenie drugiemu człowiekowi na wolność bycia sobą przy jednoczesnej bliskości z goszczącą go osobą. Więcej, to zdolność afirmowania innego jako innego właśnie, poza wszelkim przymusem i poza wszelkimi „warunkami wstępnymi”. Istota rozporządzalna, gościnny podmiot to ktoś, kto nie stawia żadnych warunków, lecz, po prostu, „pozwała być”. Marcel zauważa:

Jeśli zatrzymamy wzrok na akcie gościnności, to spostrzeżemy od razu, że „przyjmować” nie oznacza bynajmniej: zapełniać pustkę obecnością obcą, ale jest zezwoleniem drugiemu na uczestniczenie w pewnej pełni. (...) Począwszy od ścierpienia, ulegania, aż do ofiarowania siebie: albowiem gościnność jest ofiarowaniem tego, co jest swoje, to znaczy siebie samego²⁰.

¹⁷ Por. G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 25.

¹⁸ Tamże, s. 24.

¹⁹ Por. W. Zalewski, *Homo viator podąża ku innemu*, dz. cyt., s. 141.

²⁰ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965, s. 41.

Gościnność, będąca wewnętrzną dyspozycją pozwalającą sobą rozporządzać osobą, jest – jak widzimy – rozumiana przez Marcela w sposób radykalny, bezkompromisowy. Nie można jednak zapominać o tym, że jest ona tym, co „wynika” z wolnego, nieprzymuszonego, „niezastraszonego” wyboru. Gościnność, która byłaby bezwolną konsekwencją poprzedniego wyboru, czymś „wymuszonym”, nie jest tym, czym być powinna, mianowicie *przyjęciem* innego. Rzecz w tym, by przyjąć innego, oddać mu się wyłącznie dla jego dobra, ponad kalkulacją, własną stratą lub zyskiem.

2. Horyzont nieskończoności

Marcel, podejmując refleksję nad międzyludzkimi spotkaniami, nad różnicą między obiektywno-instrumentalnym ujmowaniem innego jako „on” a miłosnym przyjmowaniem go jako „ty”, dostrzega:

Poznanie indywidualnego bytu [innego człowieka] jest nierozdzielne od aktu miłości, czyli *caritas*, dzięki któremu ów byt przedstawia się poprzez to, co czyni z niego istotę niepowtarzalną czy – jeśli kto chce – obraz Boga²¹.

Miłość łącząca ze sobą konkretnych ludzi jest zdaniem francuskiego myśliciela tym, co prowokuje i otwiera *pytanie*, metafizyczne pytanie o Boga²². Spotkanie, troskliwa relacja konkretnego, cielesnego, skończonego człowieka do drugiego, równie jak on ograniczonego człowieka jest, zdaniem Marcela, drogą do absolutu, tzn. tym, co umożliwia prawomocne pomyślenie o nieskończoności, wieczności trwającej ponad ograniczającymi nas czasem i przestrzenią.

Inny człowiek może zostać – w świadomości podmiotu – zreifikowany, sprowadzony do niewiele znaczącego, odległego „on”. Podobny zabieg nie jest jednak, według Marcela, możliwy w przypadku Boga, o którym w gruncie rzeczy nie można powiedzieć nic stanowczego, nic pewnego²³. O Bogu nie da się myśleć i mówić, można jednak myśleć do Niego, mówić do Niego, tj. modlić się²⁴.

Bóg – absolutne Ty, dostępny modlitwie, inwokacji absolutnej, nie jest i nie może być hipotezą, czymś „trzecim”, co „zdroworozsądkowa”, naturalnie nastawiona świadomość podmiotu lokuje gdzieś pomiędzy sobą samą a zewnętrzną, realną rzeczywistością. Bóg, tak jak rozumie go Marcel, to ktoś, kto *wzywa*, a *wzywając*, jednocześnie *odpowiada*. Przy czym, należy

²¹ Tenże, *Homo viator*, dz. cyt., s. 23.

²² Zob. W. Zalewski, *Obrazy Boga i człowieka...*, dz. cyt., s. 209.

²³ Por. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, dz. cyt., s. 53.

²⁴ Por. W. Zalewski, *Obrazy Boga i człowieka...*, dz. cyt., s. 210, 213.

zastrzec, odpowiedź, przychodząca wraz z myślą do Boga, nie jest odpowiedzią zadowalającą, tzn. taką, która raz przyjęta rozwiązuje wszelkie problemy i pytania. Przeciwnie, właściwością wzywającej odpowiedzi Boga jest to, że jeszcze bardziej wytrąca ona z pewności, stopniowo „zmuszając” poszukującą osobę do totalnego, bezwarunkowego zawierzenia – do nadziei. Czytamy w *Być i mieć*:

Kiedy rozmyślałam nad tym, co implikuje pytanie: czy jestem? – w znaczeniu ogólnym – dostrzegam, że oznacza: jakie mam prawo, aby to pytanie rozstrzygać? I w konsekwencji wszelka odpowiedź (na to pytanie) pochodząca ode mnie winna być podana w wątpliwość.

Czy jednak kto inny nie będzie mógł mi dostarczyć odpowiedzi na to pytanie? Natychmiast nasuwa się zastrzeżenie: to ja rozstrzygam, czy ten ktoś inny może mieć prawo, by mi odpowiedzieć, oraz o ewentualnej słuszności tego, co powiedziało; lecz jakie z kolei mam prawo, by ten osąd wydawać? Mogę zatem, nie popadając w sprzeczność, powoływać się na osąd absolutny, lecz zarazem bardziej w stosunku do mnie wewnętrzny niż mój własny; istotnie, jeżeli tylko potraktuję ten osąd jako zewnętrzny w stosunku do mnie, nieuchronnie powstaje znów pytanie, co on jest wart i jak go ocenić. **Tak więc pytanie to znosi samo siebie i przemienia się w wezwanie. Może jednak w tej mierze, w jakiej zdaje sobie sprawę z tego wezwania jako wezwania, zmuszony jestem przyznać, że wezwanie to jest możliwe tylko dlatego, że w głębi mnie samego znajduje się coś innego niż ja sam, coś bardziej wewnętrznego w stosunku do mnie niż ja sam – i tym samym wezwanie zmienia znak [podkr. W.Z.]²⁵.**

Uważnie przyjrzymy się powyższemu, niezwykle ważnemu fragmentowi rozważań Marcela. Z jednej strony, jak zauważa myśliciel, pytanie o samego siebie, o swoją tożsamość jest pytaniem, na które nie można, nie popadając w wątpliwość, jednoznacznie samemu odpowiedzieć. Stąd wniosek, że miarodajnej odpowiedzi na temat mnie samego udzielić może jedynie ktoś z zewnątrz, inny człowiek. Z drugiej jednak strony, każda przychodząca z zewnątrz odpowiedź może zostać przeze mnie odrzucona jako niepasująca, nieodpowiednia, zbyt powierzchowna, przesadzona. Jak wybrnąć z takiego potrzasku? Jak przezwyciężyć sprzeczność? Niemożność rozstrzygnięcia pytania może prowadzić bądź do kapitulacji i uznania odpowiedzi za niemożliwą, bądź – i tą drogę proponuje Marcel – do zawierzenia, do nadziei, która rozpoznaje i interpretuje pytanie jako wezwanie kogoś „bardziej wewnętrznego w stosunku do mnie niż ja sam”: Boga, kogoś nie tyle myślanego, ile poszukującej myśli się „narzucającego”, kogoś od samego początku wzywającego²⁶.

²⁵ Tenże, *Być i mieć*, dz. cyt., s. 181–182.

²⁶ Por. W. Zalewski, *Zło a nieustępliwość nadziei*, w: *Filozofia wobec zła. Od spekulacji do transgresji*, red. M. Drwięga, R. Strzelecki, Kraków 2018, s. 59.

Zwrot do Boga, łączący się z nieśmiałym, niepewnym zaufaniem, zostaje wzmocniony przez „objawiające” Go doświadczenie międzyludzkiej miłości. Bóg „dany” jest w doświadczeniu miłości, a w nieodłącznym „pakiecie” jej doświadczenia pojawia się problematyka wiary²⁷.

Bóg – Ty absolutne – dostępny jest w wierze²⁸, tj. w osobistym, bezwarunkowym, pozbawionym dystansu i lęku wiernym zaufaniu. Dlatego Bóg nie może być nigdy pomyślany, rozpatrywany „z zewnątrz” jako coś, jako przedmiot. Bóg jest absolutnym przeciwieństwem przedmiotowości. Przedmiot, według Marcela, to coś, dla czego nic się nie liczy. Człowiek, jak wiemy, może zdegradować się do przedmiotu, może, przez własny wybór, zamknąć się, otoczyć murami, zobojętnieć na innych. Bóg, Ty absolutne, jawiący się przecież jako źródło miłości, nie może, chciałoby się powiedzieć: z konieczności, zobojętnieć. Więcej, Bóg jako miłość to ktoś, dla kogo człowiek liczy się w sposób absolutny, bezwarunkowy. „Akceptacja mnie przez Boga polega na miłości, która jest miłością stwórczą, »ojcostwem Bożym« (...). Jest tak dlatego, że wiara odnosi się od początku do Boga jako do kogoś godnego miłości, kto mnie pierwszy umiłował”²⁹, stwierdził, komentując zagadnienie wiary u Marcela, Karol Tarnowski. Wiara jest zatem, po stronie podmiotu, odpowiedzią; odpowiedzią na wezwanie kogoś „bardziej wewnętrznego w stosunku do mnie niż ja sam”. Odpowiedzią na miłość.

Prócz wiary i nieodłącznej od niej miłości jest jeszcze nadzieja. Doświadczenie nadziei, ściśle związane z doświadczeniem miłości (i wiary, choć w mniejszym stopniu) również, w nieco inny sposób, o d p r o w a d z a do Boga. Wraz z nadzieją pojawia się u Marcela metafizyczny problem zbawienia po śmierci³⁰. O ile miłość i wiara łączą się z pewnego rodzaju „aktywizmem” podmiotu, o tyle w nadziei podmiot jest przede wszystkim bezsilny, bierny, bezbronny... „U podstaw nadziei znajduje się świadomość sytuacji, która nas skłania do rozpacz (choroba, potępienie itp.)”³¹, twierdzi Marcel. Dlatego nadzieja – odpowiedź na zło, sprzeciw wobec nieodwołalności śmierci, łączy się z próbą. Próba to sytuacja napięcia, wewnętrznej, wolnej, dramatycznej walki między życiem a śmiercią, dobrem a złem, miłością a zobojętnieniem. Nadzieja nie jest jednak samotną, heroiczną walką zagrożonego rozpaczą i śmiercią podmiotu, bowiem w nadziei „wszystko zależy od innego”. I nie chodzi tutaj tylko o innego człowieka; ten bowiem, jako taki, może nam towarzyszyć „tyl-

²⁷ Por. K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, dz. cyt., s. 139.

²⁸ Zob. tenże, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 30.

²⁹ Tenże, *Ku Absolutnej Ucieczce*, dz. cyt., s. 139.

³⁰ Zob. G. Marcel, *Być i mieć*, dz. cyt., s. 107.

³¹ Tamże, s. 106.

ko” do ostatecznej granicy, granicy życia i śmierci. Dalej, po śmierci, liczyć można jedynie na interwencję „niemożliwego”, Absolutnego Ty; tego, który wymyka się racjonalistycznie nastawionemu rozumieniu. Bóg, przychodzący w doświadczeniu nadziei, to sprzeciwiający się wszelkiemu złu Bóg-Miłość, którego jeszcze – w zniewolonym, pełnym cierpienia, złamanym świecie – w pełni nie ma, choć, w najgłębszym przekonaniu mającego nadzieję podmiotu, być powinien...

3. Byt – ostateczne spełnienie

Dlatego nadzieja ma znaczenie ontologiczne: jako nadzieja na osobiste zbawienie jest jednocześnie, w sposób nieodłączny, nadzieją na pełnię, Byt – miejsce spotkania wszystkich osób w Absolutnej Miłości, w Absolutnym Ty³². Samo pojęcie bytu nie jest zatem rozumiane przez francuskiego filozofa na sposób teoretyczno-rzeczownikowy, jako niewzruszone *ens realissimum*³³. Pytając o byt, o to, co należy rozumieć pod tym pojęciem, Marcel, w sposób daleki od precyzji, dokonuje rozróżnienia istnienia i bytu *resp.* bycia. Czytamy w *Tajemnicy bytu*:

aspekt egzystencjalny jest nierozzerwalnie związany (...) z moim położeniem jako bytu nie tylko wcielonego, lecz także wędrującego, z faktem, że jestem *Homo viator*. To, co rozpoznaję albo co witam jako istniejące, rozpoznaję zarazem jako mające kiedyś nie istnieć – w takim znaczeniu, w jakim ja sam nie będę istniał³⁴.

I w innym miejscu:

Byt, jak kiedyś powiedziałem, jest spełnionym oczekiwaniem. (...) Polem naszego działania może być tylko pełnia. Szczęście, miłość, natchnienie – to w związku z takimi doświadczeniami, sądzę, problem bycia może być postawiony w sposób zrozumiały³⁵.

Stosunek istnienia do bytu wydaje się analogiczny do stosunku, jaki łączy drogę do celu z celem samym. Istnieć to nieustannie zmierzać, poszukiwać. Dlatego człowiek, *homo viator*, rozpoznaje w swojej skończonej, śmiertelnej kondycji wartość metafizyczną, szansę na pełnię, na byt – stawkę istnienia, czyli coś, na co w jakiś sposób trzeba sobie zasłużyć. Byt nie ma być jednak

³² Por. tamże, s. 105 n.

³³ Por. G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, dz. cyt., s. 155 i 169.

³⁴ Tenże, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 251.

³⁵ Tenże, *Dziennik metafizyczny*, dz. cyt., s. 170.

czymś zdobytym tak, jak zdobywa się dany przedmiot, określoną rzecz. W bycie można jedynie uczestniczyć, stopniowo zbliżając się do jego pełni, która ziścić może się dopiero w Bogu. I to o tyle tylko, o ile – w miłości! – wykracza się ku innym, otwierając się na nich w sposób bezwarunkowy. Dlatego uczestnictwo w bycie, partycypacja, zasadza się przede wszystkim na woli odczuwania, nie zaś na wynikającej z intelektualnego namysłu decyzji³⁶. Bowiem byt, jak twierdzi Marcel, nie jest sprawą teoretycznego, obiektywnie nastawionego, „chłodnego” oglądu intelektualnego, lecz – jakkolwiek obrazoburczo z dominującego, instrumentalno-racjonalistycznego punktu widzenia może to wyglądać – wolności. Zwrot w stronę bytu – tematu metafizyki, jest sprawą wolności, co ważne: m i ł u j ą c e j wolności. Tylko za jej sprawą, tylko dzięki radykalnej egzystencjalnej decyzji, konkretny, poszukujący człowiek – wcielona, zwrócona ku innym, odczuwająca egzystencja – może, jak twierdzi zdecydowanie Marcel, odmienić perspektywę.

Uczestnictwo w bycie – kochanie – to zatem uczestnictwo w życiu innych osób, to twórcza wymiana, wzajemna troska i bezinteresowne zwrócenie się ku sobie rozpoznające inność nie jako zagrożenie, lecz przeciwnie, jako szansę, a nawet więcej, jako zbawienie. Zbawienie od samotności, rozpacz i śmierci, które wyzwała do wspólnoty, komunii, bliskości i bezpośredniości, „zwyczajnej” radości bycia „przez”, „z” i „w” innych...

Bibliografia

- Marcel G., *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa 1998.
- Marcel G., *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Warszawa 1987.
- Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984.
- Marcel G., *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965.
- Marcel G., *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.
- Tarnowski K., *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000.
- Tarnowski K., *Ku Absolutnej Ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 1993.
- Zalewski W., *Człowiek ma ciało czy jest ciałem? O antydualistycznej antropologii Gabriela Marcela*, „Studia Redemptorystowskie” 18 (2020).
- Zalewski W., *Homo viator podąża ku innemu*, „Melee. Kwartalnik filozoficzno-kulturalny” 1 (2013), nr 7 (numer niedostępny powszechnie).

³⁶ Zob. tenże, *Tajemnica bytu*, dz. cyt., s. 138 n.

Zalewski W., *Obrazy Boga i człowieka u wybranych filozofów dwudziestowiecznych, w: Szkoda, że Cię tu nie ma. Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów*, red. M. Ciesielski, K. Szewczyk-Haake, Kraków 2018.

Zalewski W., *Zło a nieustępliwość nadziei*, w: *Filozofia wobec zła. Od spekulacji do transgresji*, red. M. Drwięga, R. Strzelecki, Kraków 2018.

Streszczenie

Miłość jako droga, horyzont i ostateczne spełnienie w filozofii Gabriela Marcela

Celem artykułu jest omówienie filozofii miłości Gabriela Marcela. Miłość, według Marcela, zawsze polega na konkretnym, egzystencjalnym odniesieniu „Ja” do „Ty”. To dopiero konkretna relacja między człowiekiem a człowiekiem może stanowić otwarcie metafizyczno-religijnego horyzontu nieskończoności. Dlatego między miłością do człowieka a otwarciem na Boga zachodzi ścisły i nieodłączny związek, a sam Bóg – „przedmiot” wiary – jest tożsamy z międzyludzką miłością. Stąd horyzont ostatecznego spełnienia człowieka w Bogu-miłości określa Marcel mianem bytu. Pojęcie bytu, w oryginalnym, Marcelowskim rozumieniu, jest niczym innym jak postulowanym przez miłosną nadzieję uniwersum miłości – najgłębiej rozumianą wspólnotą wszystkich osób z transcendentnym Absolutem.

Summary

Love as path, horizon and ultimate fulfillment in the philosophy of Gabriel Marcel

The purpose of this article is to discuss Gabriel Marcel's philosophy of love. Love, according to Marcel, always relies on a concrete, existential relation of “I” to “You.” Only the concrete relationship between two human beings can constitute the opening up the metaphysical-religious horizon of the Infinite. Therefore, between love to another human being and openness to God there is a close and inseparable link, and the God – the “object” of faith – is equal to interpersonal love. Therefore, the horizon of man's ultimate fulfillment in God is what Marcel defines as Being. The concept of being, in Marcel's original understanding, is the “universe” of love – the most deeply understood community of all individuals with the transcendent Absolute.