

MICHAŁ WĘCŁAWSKI

GABRIEL MARCEL I ETYKA HETEROCENTRYCZNA

Konkretna i pełna świadomość samego siebie nie może być autocentryczna; jakkolwiek byłoby to paradoksalne, powiem raczej, że powinna ona być heterocentryczna; w rzeczywistości tylko rozpoczynając od drugiego albo od drugich, jedynie rozpoczynając od nich, możemy zrozumieć samych siebie.

(MARCEL 1995, 237)

Celem tekstu jest ukazanie filozoficznej refleksji Gabriela Marcela jako refleksji etycznej — takiej zatem, która w podejmowanej przez siebie problematyce szuka i udziela odpowiedzi dotyczących sensu oraz kształtu ludzkiego działania¹. Myśl ta dałaby się zapewne — *avant la lettre* — wpisać w rozwijaną w drugiej połowie poprzedniego stulecia przez filozofów francuskich dialektykę tożsamości i różnicy, w szczególności zaś w problematykę innego. Od tego nurtu chcemy ją jednak odróżnić; nie dlatego tylko, żeby nie narazić się na zarzut anachronizmu, ale również przez fakt, że mimo pewnych zbieżności ostatecznie przybiera ona odmienny, oryginalny kształt. Na razie dość będzie poprzestać na stwierdzeniu, że filozofia Marcela w daleko mniejszym stopniu wiąże się z metodą fenomenologiczną niż późniejsze dokonania Ricœura, Lévinasa, Sartre’a czy Derridy². Nadto

Mgr MICHAŁ WĘCŁAWSKI — Uniwersytet Wrocławski, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Filozofii, doktorant; adres do korespondencji: ul. Koszarowa 3, 51-149 Wrocław; e-mail: michal.weclawski@uwr.edu.pl lub michau000@poczta.onet.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6079-535X>.

¹ Propozycja takiego odczytania bynajmniej nie przekreśla innych. W rodzimej literaturze przedmiotu najważniejsi badacze nie bez racji rozpatrywali już Marcela jako filozofa religii (np. TARNOWSKI 1993) czy dialogu (np. GIELAROWSKI 2013).

² O filozofii Marcela jako przekroczeniu fenomenologii zob. np. FARGES 2013. Zob. też RICŒUR 1976. Na temat związku „filozofii innego” z fenomenologią zob. np. MURAWSKA 2005, 9.

inaczej niż większość z nich, będąc „filozofią konkretną”, nie daje się określić jako etyczny transcendentalizm. Obecna zarówno w tym ostatnim, jak i u Marcela kategoria intersubiektywności³ również nie wystarcza, by przypisać jej miano tytułowej, z punktu widzenia dziejów filozofii okazuje się bowiem zbyt wieloznaczna (zob. DYBEL 2012). Dlatego w określeniu etycznego wymiaru omawianych tu idei — w literaturze przedmiotu dotychczas podkreślanego nie dość często⁴ — decydujemy się na „heterocentryczność”, której znaczenie, jako przeciwstawnej „autocentryczności”, powinno stać się jaśniejsze w toku dalszych wywodów⁵. Te będą stanowić rodzaj analizy immanentnej, która ze swej istoty nie pozwala mnożyć odniesień ponad potrzebę; zarazem jednak, chociaż nie wszystkie wątki zostaną uwzględnione, będą stanowić ujęcie możliwie syntetyczne, zdające sprawę z filozofii Marcela jako całości. Jak zobaczymy, obecny w omawianej tu myśli związek bycia i konkretności sytuacji z wartością oraz waga takich kategorii, jak próba, wspólnota, świadectwo, a w końcu także nadzieja, wierność i miłość, sprawiają, że etyka Marcela dokonuje się na styku z ontologią⁶. Między innymi dlatego jeden z komentatorów może napisać, że francuski myśliciel proponuje podejście bogatsze względem „zarówno filozofii analitycznej, jak i ateistycznego egzystencjalizmu”, dając w ramach tradycji kontynentalnej „bardzo mocne podstawy dla obiektywnego podejścia do etyki i sfery transcendencji” (SWEETMAN 2008, 67).

W SOBIE. POSIADANIE I TECHNIKA

Idei heterocentryczności niepodobna uchwycić bez przyjrzenia się pokrótce fundamentalnym dystynkcjom, wokół których Gabriel Marcel organizuje swoje myślenie. Czyni tak z pewnością zainspirowany filozofią Henriego Bergsona, z której zaczerpnął przede wszystkim rozróżnienie między otwar-

³ Zob. WARMBIER 2015. Wyróżniając dwa typy podejścia do intersubiektywności, autorka nie uwzględnia perspektywy Marcela.

⁴ Wypada jednak odnotować, że wątek etyki Marcela wprost porusza GIELAROWSKI 2013, 338–346. Pewne jej aspekty przedstawiają poza tym TILLIETTE 1998, RICŒUR 1989 oraz HERNANDEZ 2011.

⁵ Czynimy tak również celem odróżnienia od „heterologii” i „heterologiczności”, mających swoje miejsce w historii filozofii, szczególnie francuskiej, oraz w literaturze przedmiotu. Por. zwłaszcza KRUSZELNICKI 2008 oraz SZABAT 2018 (z którą to książką autor artykułu zapoznał się dopiero po ukończeniu niniejszego tekstu); charakterystyczne, że w obu tych wszechstronnych i kompetentnych pracach nie ma analiz filozofii Marcela, co tym bardziej uzasadnia próbę określenia jej nieco inaczej.

⁶ Zauważył to już RICŒUR 1989. Jeśli zatem przypisać w pewnym uproszczeniu wymiar ontologiczny M. Heideggerowi, a etyczny E. Lévinasowi, Marcel lokowałby się gdzieś pomiędzy nimi.

tym a zamkniętym⁷. Uzupełniają je tutaj pary tajemnica—problem oraz bycie—posiadanie⁸. Jak pisze autor *Być i mieć*, zgodnie z greckim źródłosłowem, problem znajduje się w całości „na zewnątrz”, zawsze „przede mną”, ponieważ jest czymś, co się napotyka i co można zatem ogarnąć, a za pomocą odpowiednich środków potencjalnie opanować. O ile zakłada on z konieczności pewien dystans, o tyle tajemnica dystans wyklucza — stanowi sytuację zaangażowania, w której nie istnieje już podział na „tu” i „tam”; sama ogarnia, pozostając niepodległa względem zabiegów właściwych dla obiektywnego poznania (zob. MARCEL 2001, 170–171). Marcel określa ją mianem metaproblemu; jest to „problem, który wkracza na teren swych własnych danych, poddaje je sobie i tym samym staje ponad sobą samym jako problemem” (MARCEL 2001, 251, zob. też 1984, 72 i 1998, 205). Opozycja zdaje się zatem niemal dialektyczna: tajemnica nabudowuje się na problemie, w wymiarze konceptualnym jest odeń późniejsza, a stanowiąc jego zaprzeczenie, zarazem wynosi na wyższy poziom. I jeżeli problem daje się roztrząsać na poziomie abstrakcyjnym, to tajemnicę zgłębiać da się tylko w osobistym, zanurzonym w codziennych doświadczeniach myśleniu, które w ramach „konkretnych zbliżeń do tajemnicy ontologicznej” (*approches concrètes du mystère ontologique*) Marcel nazywa „filozofią konkretną”⁹.

Z porządkiem problemu wiąże się porządek posiadania (zob. MARCEL 2001, 252). Można powiedzieć, że pierwsze jest pojęciowym wyrazem drugiego i także tajemnica — pojęciowym wyrazem bycia. Jeżeli do pomyślenia są zarówno niedorastające do „bycia” istnienie w „mieć”, jak i posiadanie w „być”, to dlatego, że w języku Marcela „być” i „mieć” wyrażają dwa — nieindyferentne aksjologicznie — sposoby egzystencji¹⁰.

⁷ Zob. MARCEL 1997, 14; 1964, 16, 239; 1995, 29, 78. Zob. też BERGSON 2007, 64–70, a także 37 i 267. Zob. też KOŁAKOWSKI 1997, 100–101. Barbara Skarga podkreśla właściwą bergsonizmowi intencję „zniszczenia tego, co zamknięte, ukazania perspektywy zmienności i nowości jako perspektywy naturalnej dla żywej ludzkiej myśli” (SKARGA 1982, 7).

⁸ Owe trzy pary można by też zestawić w szeregi: zamknięte—posiadanie—problem oraz otwarte—bycie—tajemnica. Jako swego rodzaju matryce dają się one nakładać na inne obecne u Marcela rozróżnienia: puste i pełne (np. MARCEL 1998, 196), ciekawość i niepokój (MARCEL 1984, 142), zadowolenie i radość (MARCEL 2001, 311), technika i religia (MARCEL 2001, 274), wola i pragnienie (MARCEL 1995, 326), produkcja i twórczość (MARCEL 1995, 269; 1984, 24), przyjemność i radość (MARCEL 1995, 333–334), duma i próżność (MARCEL 1984, 79–80), autonomia i wolność (MARCEL 2001, 254, 189–195), talent i geniusz (MARCEL 2001, 254), równość i braterstwo (MARCEL 1974, 986).

⁹ Zob. zwłaszcza „Zarys filozofii konkretnej”, w: MARCEL 1964, 80–108. Zob. także MARCEL 1959, 161; 2001, 174–175; 1995, 61, 225. Na temat konkretności tajemnicy ontologicznej zob. np. TARNOWSKI 1993, 61.

¹⁰ U Marcela bycie (*l'être* lub *être*) przewyższa istnienie (egzystencję — *l'existence*), stanowiąc dlań cel i zadanie. Bycie jest też trudniejsze do badania, ponieważ jest zarazem „hypo-”

W interesującym nas tu wymiarze istotne jest najpierw posiadanie; jest tak z uwagi na wpływ, jaki wywiera na postrzeganie przez człowieka siebie i innych, a ostatecznie na całokształt stosunków międzyludzkich. Jest ono sposobem istnienia, które nosi w sobie tragizm, leżący w

beznadziejnym wysiłku [wszelkiego „mieć”], aby stanowić jedno z czymś, co jednak nie jest i nie może być identyczne z bytem, który ma. Jest to zresztą szczególnie uderzające wówczas, gdy chodzi o chęć posiadania ludzkiego bytu, który przez sam fakt, że jest bytem, nie pozwala wziąć się w ten sposób w posiadanie. (MARCEL 1995, 123).

Jako takie, stanowi funkcję władzy — „mieć to móc” (MARCEL 2001, 219); jest to wszakże władza pozorna, skoro — będąc sposobem bycia tym, czym się nie jest (zob. MARCEL 2001, 215), bez czego zgoła traci się siebie¹¹, rozpaczliwą próbą określenia siebie przez to, czego albo nie sposób zagarnąć, albo zatrzymać — oznacza w istocie oddawanie się w niewolę: ostatecznie „posiadać to niemal nieuchronnie być posiadany” (MARCEL 2001, 97). Cechą posiadania jest autocentryczność „ja” — nawet jeżeli człowiek koncentruje się na przedmiocie, którego pragnie, czyni to z wyłącznym odniesieniem do samego siebie; „ja” posiadania wiąże się z zamknięciem¹². Pragnąc podporządkować sobie to, co inne, oczekuje, jak powiedziałby Emmanuel Lévinas, „przekształcenia się inności świata w tożsamość siebie” (LÉVINAS 2002, 24). „Być”, zgoła inaczej, wyraża się w postawie otwarcia, którą Marcel nazywa przepuszczalnością (*perméabilité*; zob. np. MARCEL 1998, 231–232; 1965, 223). „Hołdownik posiadania” (MARCEL 1984, 63) nie zna wszakże bycia; dąży przede wszystkim do zaspokojenia swoich potrzeb, dlatego nawet innych ludzi traktuje przedmiotowo, poszukując, także w nich, środków do realizacji celów. Jego myślenie poddaje się techniczności, która zaczyna przenikać również stosunki społeczne.

Zdaniem Marcela uważamy dziś — możemy chyba pod tym względem uznać się za jemu współczesnych — że człowiek może tyle, ile jego technika, lecz nie widzimy przy tym, że nie potrafi ona ocalić człowieka przed nim samym (zob. MARCEL 1998, 222). Co więcej, wraz ze wzrostem jej znaczenia tworzy się pewien cywilizacyjny klimat, w którym zaczyna

i „hiperproblematyczne”. Na ten temat zob. zwłaszcza TARNOWSKI 1995, 172–173; 1993, 100–103. O pojęciach „byt” i „bycie” oraz braku różnicy między nimi zob. MARCEL 1987, 158, 243; 1995, 246–7; 1984, 177, TARNOWSKI 1993, 33 n., 99 n.; GIELAROWSKI 2013, 20 n.

¹¹ Znakomicie opisuje to FROMM 2012, 151–152.

¹² MARCEL 2001, 244: „Zawsze, przeciwnie do tego, co sądziło wielu idealistów, a szczególnie filozofów świadomości, to właśnie ja jest zacieśnieniem, jest sklerozą”.

zanikać wrażliwość na tajemnicę¹³. Świat zostaje pozbawiony związków kiedyś go ożywiających. Marcel nazywa go światem „złamanym”, „pękniętym” (*cassé*), takim, którego serce przestało bić (zob. MARCEL 1995, 46). Zanika w nim zdolność do zdziwienia (zob. MARCEL 1998, 197–198), rzeczywistość usycha i ubożeje (zob. MARCEL 1995, 265). Autor *Tajemnicy bytu* mówi o „wewnętrznej pustce sfunkcjonalizowanego świata” oraz „przysłaczającej monotonii społeczeństwa, w którym ludzie przypominają coraz bardziej coraz mniej dające się od siebie odróżnić egzemplarze” (MARCEL 1995, 267). Porządek społeczny poddany posiadaniu, sprzyjając powszechnej rywalizacji, szkodzi budowaniu wspólnoty:

System ten pobudza w rezultacie każdego do porównywania się z innymi, do stawiania samemu sobie oceny czy wyznaczania sobie kolejnego miejsca w stosunku do innych. [...] Ów system rozjątrzający świadomość własnego „ja” lub — jeśli kto woli — miłość własną, jest jednocześnie jak najbardziej antypersonalistyczny; najwartościowsze bowiem jest w nas właśnie to, co nie podlega żadnym porównaniom, co jest niewspółmierne z niczym innym. (MARCEL 1984, 18)

Podobnie filozofia — idealistyczna, scjentystyczna czy też racjonalistyczna (Marcel nie używa na jej oznaczenie jednego terminu) — nie zważa na dynamiczność życia. Uciekając w abstrakcyjność, pomijając bogatą sferę indywidualnego doświadczenia, unieważnia „tragiczne dane życia ludzkiego” (zob. MARCEL 1998, 216). Towarzyszy jej przede wszystkim naukowa obiektywizacja, umożliwiająca odizolowanie przedmiotu badania, który daje się obserwować i swobodnie opisywać, a rezultaty mogą być powtarzane przez innych i zyskiwać status powszechnie obowiązujących (zob. HOCKING 1954, 445). Zdaniem jednak autora *Być i mieć* rzeczywistość — nie tyle w dziedzinach ściśle naukowych, lecz tam, gdzie trzeba, mówiąc obrazowo, zanurzyć się w jej głębię — może stać się przedmiotem tylko wskutek złudzenia, że ja — domniemany podmiot, który winien stanowić dopiero „zdobycz i cel” (MARCEL 1965, 233) — stanowię odrębną od nich siłę, zdolną posiadać to, czego osiąść nie sposób (zob. MARCEL 2001, 247). Co więcej, „neutralny obserwator” przyjmuje nieufną, skoro naznaczoną dystansem, pozycję wobec świata; oddziela się, czym, jak twierdzi Marcel, poniekąd zdradza samego siebie (zob. MARCEL 2001, 248; 1998, 220). Przy tym, chociaż na pozór pokornie się wycofuje, w istocie „rośnie w nim pycha,

¹³ Jest tak chociażby w kwestii śmierci: „W świecie, gdzie pod wysuszającym wpływem techniki całkowicie zaniknęłyby intersubiektywne związki, śmierć przestałaby być tajemnicą i stałaby się brutalnym faktem, przypominającym rozpad jakiegoś urzędnika” (MARCEL 1995, 360).

pobudzająca go do zaprzeczenia jakiegoś porządku ludzkiego istnienia, do którego musiałby się nagiąć” (MARCEL 1984, 98).

Technicyzacja myślenia jest w istocie odrzuceniem refleksji (zob. MARCEL 1995, 59–60; 2011, 27), prowadzi więc do zamknięcia. Ponieważ jednak w metafizycznej refleksji nie poznaje „obojętnie kto” (zob. MARCEL 2001, 183), lecz żywa „istota wędrująca” — *homo viator* — odporna na unieruchomienie w abstrakcji¹⁴, potrzeba takiego myślenia, które sprosta wymaganiom „miłości wcielonej” (MARCEL 2011, 37–38). Jest to możliwe dopiero przez uznanie faktu tajemnicy ontologicznej; wyklucza on uprzedmiotowienie bycia i jako taki stanowi warunek prawdziwie otwartego filozoficznego namysłu, wyznaczając wręcz „centralne schronienie metafizyki” (MARCEL 1965, 108). Filozofia może zatem dotyczyć tylko konkretnej osoby, która w akcie wolności godzi się na byt lub go odrzuca. U Marcela czytamy bowiem:

Porządek ontologiczny może być uznany tylko osobiście przez całość bytu zaangażowanego w dramat, który we wszelkim znaczeniu nieskończenie go przewyższając jest jednak jego własnym — bytu, któremu została użyczona szczególna władza potwierdzania się lub zaprzeczania, zależnie od tego, czy potwierdza Byt i przed nim się otwiera, czy też mu przeczy i tym samym się zamyka; istota jego wolności polega bowiem na tym właśnie dylemacie. (MARCEL 2001, 175)

Widzimy tu, że Marcelowa krytyka zmechanizowanego i odczłowiecznego myślenia ma wydźwięk w znacznym stopniu moralny. Filozofia jawi się zadaniem i powinna prowadzić do wyzwolenia od iluzji, że każdy bez mała fragment rzeczywistości, jeśli tylko uczynić go przedmiotem nieruchomo prezentującym się umysłowi, daje się wyczerpująco opisać i ostatecznie osiąść — wyzwolenia ku pełniejszemu udziałowi w byciu. Właśnie ten udział odgrywa w myśli Marcela ważną rolę i, zwłaszcza przez podkreślenie intymności istnienia, również posiada moralny sens (zob. MARCEL 1987, 235, 243–245). Człowiek uczestniczy w byciu już z natury¹⁵, lecz trzeba

¹⁴ „Nie ma i nie może być całkowitej abstrakcji z tego ważnego powodu, że nasz los jest ostatecznie losem istoty wędrującej i możemy bezwzględnie zatrzymać się w miejscu tylko za sprawą fikcji, której w sposób najbardziej zdecydowany przeciwstawia się z natury filozoficzna refleksja” (MARCEL 1995, 154).

¹⁵ „Bycie — pisze Karol Tarnowski — nie jest na zewnątrz mnie, nie mogę zatem uczynić z niego «problemu bycia», a więc pewnego przedmiotu myśli, podatnego na charakteryzację. Bycie jest zbyt blisko, by był tu możliwy dystans, w byciu od początku uczestniczymy — oto najgłębsza intuicja teorii partycypacji. Ale równocześnie bycie to system perspektyw, w których ograniczone dane naszego świata nabierają znaczenia całkowicie odnowionego, to punkt odniesienia naszych pragnień, a zarazem miara naszych osądów rzeczywistości” (TARNOWSKI 2000, 172, zob. też 198–203).

zarazem, aby sam czynnie się ku niemu zwracał, wbrew stale zachodzącemu niebezpieczeństwu, że dusza ostatecznie odwróci się od swego źródła¹⁶. Potrzeba pracy na rzecz wyzwolenia, a Marcel powiada wręcz, że „konieczne jest wyrabianie woli uczestniczenia, tylko ono bowiem może nas wyzwolić z zupełnego zamętu” (MARCEL 1965, 51).

POZA SIEBIE. BYCIE I UCZESTNICTWO

Naturalne powiązanie z byciem stanowi w tym procesie punkt wyjścia i istotne ułatwienie. Człowiek odnajduje w sobie twórcze niezadowolenie, będące silną tęsknotą za „czymś więcej”, chęcią przekroczenia siebie w kierunku rzeczywistości głębszej, pełnej sensu i wartości, w której doświadczenie przekształca się na coraz bardziej czyste (zob. MARCEL 1995, 270–272). Wpisuje się to we wspomniane określenie człowieka mianem *homo viator*; to u Marcela nie tylko znamię ludzkiej kondycji jako istoty z natury nieukończony, ale również etyczna dewiza, jaką kieruje się odróżniona od jednostki osoba¹⁷, która wszak

pojmuję [...] siebie w znacznie większym stopniu jako wolę niż jako byt, jako wolę przewyższenia tego wszystkiego, czym jest i zarazem nie jest, jako wolę przewyższenia teraźniejszości, w którą czuje się, prawdę mówiąc, zaangażowana czy uwikłana, a która jednak jej nie wystarcza, która nie jest na miarę dążeń, z jakimi osoba się utożsamia. Jej dewizą nie jest *sum*, lecz *sursum*. (MARCEL 1984, 25)

Chęć przekroczenia i wolę przewyższania Marcel nazywa wymogiem transcendencji, który okazuje się zarazem wymogiem bycia; wyraża się on w słowach: „Trzeba, aby było [...] bycie, aby wszystko nie sprowadzało się do gry pozorów, kolejnych i niespójnych” (MARCEL 1998, 198). Wymóg

¹⁶ Czytamy: „W centrum rzeczywistości lub przeznaczenia ludzkiego istnieje niewyczerpane źródło konkretności, którego poznanie nie odbywa się etapami i nie przechodzi od ognia do ognia, jak to ma miejsce w jakiegokolwiek dyscyplinie szczegółowej. Do tego niewyczerpanego źródła każdy z nas może się zbliżyć jedynie za pośrednictwem tego, co w nim jest najbardziej nie-tnięte, najbardziej czyste” (MARCEL 1964, 90).

¹⁷ Osoba angażuje się w bycie, twórczo w nim uczestnicząc; jednostka jako „bezosobowość rozparcelowana” jest niewiele różna od przedmiotu, „nie ma spojrzenia, nie ma twarzy. Jest to próbka, wiór, opilek” (MARCEL 1964, 149; 1984, 20). Por. np. BIERDIAJEW 1999, 27 n.; 2002, 87–89, gdzie osoba w podobnym duchu zostaje odróżniona od indywiduum. Zob. też O'MALLEY 1966, 132-3, gdzie pada teza, że zrozumienie kategorii osoby jest konieczne do właściwego uchwycenia myśli Marcela.

(*exigence*) nie przychodzi wszakże z zewnątrz; owo „trzeba” (*il faut*), które człowiek odkrywa w sobie, nie z niego samego pochodzi; jest to raczej „pochodzące z głębi wewnętrzne ciśnienie, które może być równie dobrze interpretowane jako wezwanie” (MARCEL 1995, 262), rodzaj powołania, na które można i należy odpowiedzieć (zob. TARNOWSKI 1993, 95, 102 n.; GIELAROWSKI 2013, 130–131).

Dla Marcela bycie jest rodzajem zupełności, toteż wymóg ontologiczny jawi się wymogiem pełni i jej „drżącą antycypacją” (zob. MARCEL 1995, 272–273; 1984, 128). Przybiera postać ciągłego poszukiwania własnego miejsca w świecie (zob. MARCEL 1998, 196; 1987, 157). W jego świetle ludzkie istnienie winno być kierowaniem się stale w stronę niezniszczalnego sensu, urzeczywistnianiem bycia, w oczach Marcela równoznacznym ze zbawieniem¹⁸.

Odpowiedzią na wymóg jest wewnętrzna konwersja, której towarzyszy odzyskanie (*une reprise*) tego, co zrazu utracone¹⁹. Dzieje się to za sprawą skupienia (*un recueillement*), będącego wprawdzie tym, co w duszy najmniej widowiskowe (zob. MARCEL 1998, 212), lecz zarazem jej „wewnętrzną odnową” (MARCEL 1998, 213). Nie jest to ucieczka, lecz akt, „poprzez który zwracamy się *ku*, niczego się nie wyrzekając” (MARCEL 1995, 150). Ku czemu skupienie się zwraca? Ku samemu „ja”, w znaczeniu jednak nie czystego rozumu, ale konkretnej osoby; umożliwia dostrzeżenie dystansu między sobą a swoim życiem, pozwalając na jego ocenę (MARCEL 1998, 212–213). Jakkolwiek jest zebraniem się w sobie (zob. MARCEL 1998, 213), nie oznacza zamknięcia ani skurczu; wbrew pozorom nie towarzyszy sytuacji problemowej, ona bowiem przynosi „wewnętrzne napięcie”, tymczasem „skupienie jest raczej odprężeniem” (MARCEL 2001, 165) i skromnym wycofaniem, umożliwiającym kontakt z podstawami swojego bycia (MARCEL 1998, 226). Tkwi w nim „paradoks, który jest samą tajemnicą” (MARCEL 1998, 213), że wracając do siebie, „ja” przestaje istnieć „*für-sich*” — w skupieniu odzyskanie siebie prowadzi do samo-utrąty. Jego owocem, a za tym jedną z fundamentalnych treści nawrócenia jest tedy świadomość, iż nie istnieje się w zamknięciu, w sobie i dla siebie, i przeto, w uznaniu własnych ograniczeń, rezygnacja z roszczeń do zupełnej niezależności. „Najlepsza cząstka

¹⁸ Zob. GIELAROWSKI 2013, 132–134. Dla Marcela zbawienie również ma charakter dynamiczny, będąc raczej drogą aniżeli stanem (zob. MARCEL 1995, 386).

¹⁹ Wiążąca się z tym przemiana myślenia umożliwia „refleksję wtórą” („odzyskującą” — *récupératrice*), przeciwstawianą przez Marcela „refleksji pierwszej”. Zob. na ten temat chociażby MARCEL 1995, 108, 117–118, 288; 1964, 33.

mnie samego — powiada autor *Homo viator* — nie należy do mnie, nie jestem jej właścicielem, a jedynie depozytariuszem” (MARCEL 1984, 18), i dalej: „Gdy się dobrze zastanowić, nie ma we mnie nic, czego nie można by lub nie należałoby traktować jako daru” (MARCEL 1984, 19). Wskutek tego dokonuje się nie tylko przemiana poznawcza, ale także reorientacja działania i stosunku do innych: ustępując z centrum, dostrzega się drugiego. Konwersja staje się więc spełnieniem wymogu transcendencji²⁰.

KU SOBIE. INTERSUBIEKTYWNOŚĆ I WSPÓLNOTA

Czy jednak — można zapytać — gdy Marcel mówi o dostrzeżeniu drugiego, bierze również pod uwagę doświadczenia „drugich”? Otóż zasadniczym rysem tej filozofii jest towarzysząca jej stale świadomość, że niepodobna myśleć ani żyć w całkowitym odosobnieniu. Filozof winien odznaczać się wrażliwością podobną do słuchu, dzięki której nabywa zdolności nastrojenia się na sens oraz prawdę (zob. MARCEL 1959, 154; 1995, 102). Słuchać trzeba także bliźnich i to wobec nich filozofowanie powinno się dokonywać. Omawiana tutaj myśl, jak zauważa Antoni Podsiad, „apeluje do doświadczeń innych ludzi”, toteż zupełnie słusznie przychodzi widzieć w niej intersubiektywizm (PODSIAD 1984, 308–309) — filozofię, która (co stwierdza sam Marcel) daje możliwość wyjścia poza ograniczenia zarówno pozostającego w izolacji *cogito*, jak i nieczułego na konkret obiektywizmu (zob. MARCEL 1959, 154). W filozofii tej, także w wymiarze teorii partycypacji, nie chodzi o stosunki *quasi*-przedmiotowe, ale — powtórzmy za Andrzejem Gielarowskim — o „międzyosobowe współbycie”, które dla Marcela stanowi samą „istotę rzeczywistości” (GIELAROWSKI 2013, 63; zob. też TARNOWSKI 1993, 30).

Autor *Tajemnicy bytu* współbycie to nazywa właśnie intersubiektywnością — „kamieniem węgielnym ontologii konkretnej” (MARCEL 1995, 375). Jest ona próbą przewyciężenia naturalnego złudzenia, któremu ulega zwykle skupiony na sobie człowiek:

Podobnie jak wbrew wiadomościom kosmograficznym zachowujemy bezpośrednio wrażenie, że słońce i gwiazdy obracają się dokoła ziemi, tak nie jesteśmy w stanie uwolnić się całkowicie na tym świecie od przeświadczenia skłaniającego nas do traktowania siebie jako centrum, wokół którego wszystko się obraca i nie może się nie obracać. (MARCEL 1984, 19)

²⁰ O drugim jako transcendensie zob. TARNOWSKI 1993, 90-91.

Iluzja autocentryzmu polega wszak na tym, że „ciążące sobie” i pełne niepokoju „ja” samo siebie odczuwa nieraz jako „ranę”,

rozdzierające doświadczenie sprzeczności istniejącej między tym wszystkim, co chciałbym osiąść, przywłaszczyć sobie, a nawet wbrew oczywistemu nonsensowi zmonopolizować, a niejasną świadomością tej nicości, tego niebytu, jakim jestem pomimo wszystko; gdyż — powtarzam to raz jeszcze — niczego o sobie nie mogę twierdzić, co byłoby naprawdę mną samym, niczego, co byłoby trwałe, nie podlegające krytyce i działaniu czasu. Stąd ta gwałtowna potrzeba potwierdzenia siebie przez świat zewnętrzny, przez innego człowieka, stąd ten paradoks, że ostatecznie od drugiego człowieka, i tylko od niego, to moje „ja”, jak najbardziej skoncentrowane na sobie, oczekuje nadania godności. (MARCEL 1984, 15–16)

Otóż ów paradoksalny stan wyznacza właśnie punkt wyjścia intersubiektywności. Ciążące sobie „ja” dąży do potwierdzenia siebie w innych. Jest to jeszcze „ja” posiadania, lecz „ja” świadome — zrazu niewyraźnie — własnej niewystarczalności, nie jak „stoik”, który, zwrócony tylko do wewnątrz, zdaje się zachowywać „jak ktoś, kto nie ma bliźnich” (MARCEL 1984, 39).

Na tym etapie człowiek jest zdolny do relacji, którą Marcel nazywa triadyczną bądź trójstronną. Tworzące ją człony to „ja”, „ty” oraz „on”. Nie chodzi wszakże o istnienie w jej ramach trojga; owszem, często zachodzi między dwojgiem. Nie liczba jest tu istotna, lecz nastawienie, w którym „ty”, postrzegane przedmiotowo, jawi się „nim”; jestem „ja”, „ja sam” oraz „on” (zob. MARCEL 1965, 52), a jeśli zachodzą między nami jakieś stosunki, podchodzę do nich niejako „z zewnątrz”, przedstawiając je sobie tak, jakby zgoła nie mnie dotyczyły (zob. np. MARCEL 1987, 178). Triada zatem dotyczy porządku problemowego i abstrakcyjnego, w którym „ten trzeci” zawsze daje się jakoś ująć i beznamiętnie badać. Jeśli zachodzi tu jakiś kontakt, nie jest niczym więcej niż „komunikacją bez komunii” (MARCEL 1995, 216).

W relacji trójstronnej nie istnieje „ty” — jako „on” pozostaje zaledwie jednostką, „tym innym”, statystycznym elementem przyrody i społeczeństwa. We właściwym sensie — jako kategoria nieledwie metafizyczna, podobnie jak u filozofów dialogu — zaistnieć może dopiero w stosunku diadycznym, kiedy zamiast postawy obojętnej czy wręcz wrogiej dochodzi do wzajemnego otwarcia i zaangażowania. „Gdy mam do czynienia z «ty» — pisze Marcel — dokonuje się we mnie wewnętrzne zjednoczenie, dzięki któremu staje się możliwa dwójnia” (MARCEL 1965, 52). „Ty” jest osobą, musi być przeto pojmovane jako wolność, a nie tylko natura, w której

każdorzazowo potwierdza się jedynie nasze podobieństwo; współpraca naszych wolności niesie szansę wyzwolenia²¹. „Ty” nie jest „tym trzecim”, przedmiotem obiektywnego poznania, ale jawi się w całej bezpośredniości — tym więcej, im bardziej konkretnie jest ujmowane, tak że wobec niego „czysta dialektyka” przechodzi coraz bardziej w miłość (zob. MARCEL 1987, 137). I to miłość jest właściwym środowiskiem, w którym sytuacja diadyczna dojrzewa do zaistnienia.

[...] dobrze wiemy, że można wyjść ponad tę płaszczyznę siebie samego i innego: dzieje się to w miłości, dzieje się to w miłosierdziu. Miłość grawituje wokół pewnego stanowiska, które nie jest ani stanowiskiem mnie samego, ani innego jako innego; jest tym, co nazwałem „ty”. Sądzę, że jeśli to było możliwe, lepiej byłoby znaleźć określenie bardziej filozoficzne, lecz zarazem sądzą, że język abstrakcyjny mógłby się tu okazać zawodny, wprowadzając nas z powrotem w porządek „innego człowieka”, porządek wyrażający się w on. (MARCEL 2001, 244–245, zob. też 1991, 44)

W porządku miłości, kiedy „ja” otwiera się na „ty”, autocentryzm zostaje „wchłonięty”, a wymiar tożsamości i różnicy przekroczone (zob. MARCEL 2001, 255); poznanie przez miłość stanowi szczyt partycypacji (zob. GIELAROWSKI 2013, 241–243). Tak rozumiana diadyczność jawi się zadaniem, relacja z drugim zaś dokonuje się wobec założenia, że pojedyncze bycie może się rozwijać i wyrażać tylko w poświęceniu i wzajemnym darze z siebie. Oto istota intersubiektywności: „ja” i „ty”, zarazem uznając swą odmienność (MARCEL 1965, 14) i afirmując to, co je łączy²², doświadczają zespolenia w „my”, a ich współistnienie „przybiera znak <z>” (MARCEL 1995, 194). Intersubiektywność to „bycie razem w świetle” (MARCEL 1997, 14), które wszakże nie narzuca się nieodparcie, lecz pozostaje apelem w stronę wolności. „Pierwiastek intersubiektywny”, twierdzi Marcel, można uznać albo odrzucić — „ty” można zawsze zdegradować do „on”, zapoznać jego głębię i zawartą w niej indywidualną wartość (zob. MARCEL 1995, 322–333). Utrzymanie odpowiedniego nastawienia stanowi tedy próbę i jako takie wymaga wysiłku każdorazowego przekraczania porządku problemowego, który nigdy nie daje się usunąć bez reszty (zob. MARCEL 1965, 97).

²¹ Zob. MARCEL 2001, 154–155, zob. też 115. Mowa o wyzwoleniu z monologicznej egzystencji ku autentycznemu dialogowi, w którym przez akt skupienia „ja” może wejść także w kontakt z samym sobą. Zob. TREATOR 2006, 78.

²² Nie chodzi o „czysto socjologiczne” fakty, lecz coś zakorzenionego „o wiele głębiej” (zob. MARCEL 1995, 195–196), zwłaszcza świadomość wspólnego losu w konkretnych ludzkich doświadczeniach. Zob. MARCEL 1964, 14. Tu tworzy się miejsce na prawdziwe współczucie, zob. MUKOID 1999, 124–125; HOCKING 1954, 457–458.

„Wchłonięcie” i przekroczenie autocentryzmu zachodzi we wspólnocie, której dobrym wyrazem jest zjawisko braterstwa. Wedle Marcela równość — którą w tym znaczeniu należałoby raczej nazwać agresywnym egalitaryzmem — jest pokrewna technice i prymatowi posiadania, cechuje się roszczeniowością i niejako mechaniczną, zazdrosną rywalizacją. Braterstwo, przeciwnie, jako wspólnota ducha odznacza się postawą, w której można jednoczyć się z kimś niekoniecznie takim samym. Idea heterocentryczności właśnie tu — jednym z niewielu miejsc, gdzie zostaje wyrażona wprost — znajduje swe zastosowanie:

Równość — czytamy w *Testamencie filozoficznym* — jest egocentryczna: twierdę, że jestem mu równy. Braterstwo jest heterocentryczne: pozdrawiam cię jako mojego brata, a jeśli ty jesteś moim bratem, nie tylko uznaję twoją różność ode mnie, ale jeszcze mogą się cieszyć twoją wyższością, przynajmniej w tym, co nas dotyczy. (MARCEL 1974, 986)

Treścią wspólnoty jest wzajemna obecność. Owo pojęcie — zdaniem Bernarda G. Murchlanda u Marcela podstawowe (zob. MURCHLAND 1959, 352) — nie wiąże się z obiektywnym sposobem istnienia²³. Człowiek tuż obok nie musi być obecny (zob. MARCEL 1984, 14; 1995, 216–218). Obecność wiąże się z „jakością relacji międzysobowych”²⁴, jest raczej wzajemnym współbyciem „ja” i „ty” (*coesse*, zob. MARCEL 1998, 233). Daje się spoznać tylko przelotnie (zob. MARCEL 1995, 218–219) i przychodzi „spoza”, niezależnie od naszej woli, jest „rzeczywistością, pewnym przypiływem. Od nas zależy, czy pozostaniemy nań przepuszczalni, ale nie jest w naszej mocy, aby ten przypiływ wywoływać”²⁵. W tym przypiływie zachodzi wzajemne ubogacenie, wzajemne bycie w sobie²⁶ i dla siebie.

W aspekcie „bycia dla” kluczowym pojęciem, stanowiącym „istotną cechę osoby” (MARCEL 1984, 22), jest *disponibilité* — rozporządzalność, dostępność, dyspozycyjność lub gotowość. Człowiek, według Marcela, jest z natury całkowicie egocentryczny; im bardziej zniewala go własne doświadczenie, tym bardziej pozostaje nierozporządzalny, nieczuły na tajem-

²³ MARCEL 2001, 162. Podobne ujęcie z rozróżnieniem na przedmioty i obecności proponuje BUBER 1992, 45-46. Zob. też WOOD 1999, 89-90.

²⁴ GIELAROWSKI 2006, 95. Jakość ta zależy od sposobu istnienia, a szczególnie daje się to dostrzec w przypadku utraty — inaczej doświadczanej w „mieć”, a inaczej w „być”; zob. MARCEL 1997, 11.

²⁵ „Une présence est une réalité, un certain influx; il dépend de nous de rester ou non perméables a cet influx, non pas a vrai dire de le susciter” (MARCEL 1998, 231).

²⁶ MARCEL 1998, 232-233. Zob. też GIELAROWSKI 2007, 214.

nicę oraz niezdolny do nadziei²⁷, i tym mniej zarazem żyje (zob. MARCEL 1995, 180): „Istnieję tym mniej, im bardziej wyłączone jest moje istnienie”²⁸. Ujmując to samo inaczej: przestrzenią nierozporządzalności jest „mieć” (zob. TARNOWSKI 1993, 191). Jeśli jestem rozporządzalny, to oddaję przedmioty, idee i wiedzę (zob. MARCEL 1974, 983), słowem: całą własność — nigdy do końca nie moją — na użytek drugiego. Rozporządzalność jest zdolnością do obecności, zrobieniem w sobie miejsca i współbyciem z drugim w jego potrzebie (zob. MARCEL 1998, 234-5), staniem się dlań „przepuszczalnym”, „przezroczystym” (*transparent*, zob. MARCEL 1998, 238). Mówiąc językiem Ericha Fromma, człowiek rozporządzalny to „osobowość bytująca”, źródło wsparcia i inspiracji²⁹. Ponieważ „nie przyznaje sobie prawa do swobodnego dysponowania sobą” (MARCEL 2001, 181, zob. też 184–185), może być całkowicie dla innych, uznając siebie za środek dla dobra drugiego, aż do poświęcenia samego siebie w ofierze³⁰. To dlatego Paul Ricœur widzi w rozporządzalności wierność, a polski tłumacz oddaje ją przez „gotowość”:

Właśnie innemu chcę być wierny. Wierności tej daje Gabriel Marcel piękną nazwę gotowości (*disponibilité*). [...] Gotowość jest tym wyjściem, które otwiera rachowanie siebie na dialogiczną strukturę ustanowioną przez Złotą Regułę. Ta ostatnia, jako reguła wzajemności, która pojawia się w początkowej sytuacji asymetrii, stawia innego w położeniu adresata zobowiązania, który liczy na mnie i sprawia, że zachowanie siebie staje się odpowiedzią na to oczekiwanie. (RICEUR 2003, 444-445)

Wyraźnie etyczny charakter tego pojęcia stanowi zarazem potwierdzenie etycznego charakteru filozofii Gabriela Marcela. Daje się ona zrazu określić jako etyka obecności lub rozporządzalności. Poucza, że podstawowym zadaniem, z jakim *homo viator* musi się mierzyć, zarazem samą istotą życia i wolności, jest stawać się coraz bardziej otwartym i dostępnym, być coraz

²⁷ MARCEL 1998, 238-9. Zob. też 2001, 112: „Im bardziej jakaś istota jest niedyspozycyjna, tym mniej pozostaje miejsca dla nadziei; i należałoby tu już mówić o wzrastającej niedyspozycyjności całego współczesnego świata”.

²⁸ MARCEL 1995, 260. Warto odnotować, że u Marcela nawet zbawienie sprowadza się w istocie do wyzwolenia z owych więzów (zob. MARCEL 1984, 201). Z tego też powodu rozporządzalność, jako otwartość sprzyjająca byciu, umożliwia wzrost; izolacja zaś prowadzi do erozji relacji i zaniku osoby. Zob. TREANOR 2006, 73-79. Zob. też DEC 2005, 206-207.

²⁹ „Osobowość posiadająca polega na tym, co ma, osobowość bytująca siłą swą czerpie z faktu, że jest, że żyje i że zrodzić może coś zupełnie nowego, gdy tylko zdobędzie się na odwagę oddania się i spontanicznej reakcji. Osoby takie pełnią istnienia uzyskują w akcie rozmowy, gdyż nie usztywnia ich nerwowa troska o to, co posiadają. Ich spontaniczna żywotność jest zaraźliwa, często pomaga innym przezwyciężyć własny egocentryzm” (FROMM 2012, 55).

³⁰ Natomiast przeciwieństwo rozporządzalności — bycie wyłącznie dla siebie samego — zdaniem Marcela osiąga swój szczyt w samobójstwie. Zob. MARCEL 1964, 104 i in.; 1998, 239.

bardziej dla innych. Skoro wszakże zgodzić się z niektórymi interpretacjami, które ów etyczny wymiar chciałyby koncentrować bardziej w nadziei³¹, godząc oba stanowiska można Marcelową etykę nadziei, wiary i miłości określić etyką heterocentryczną, zakładającą zarazem postawę i moralny imperatyw wyjścia z siebie wobec transcendencji i wspólnoty, które zarówno w nadziei, wierze, jak i w miłości stanowią czynnik istotny.

Nadzieję ukazuje bowiem Marcel jako realną przeciwwagę rozpacz (zob. zwłaszcza MARCEL 1998, 219) i odpowiedź na inne spotykające nas próby³². Jeżeli można określić ją mianem „mocy proroczej”, która „mówi po prostu: to będzie” (MARCEL 2001, 113; zob. też 1995, 366; 1997, 9), to dlatego, że, inaczej niż pożądanie, nigdy nie jest egocentryczna (MARCEL 1997, 9), lecz ugruntowuje się w czymś ponad nią, w czymś, co chce tego, co ona, o ile jest to godne chcenia (MARCEL 1998, 218). Zakorzeniona w wartościach, w „akcie transcendentnym”, sięgając poza to, co ją otacza, „stwierdza żywą wieczność” (MARCEL 1984, 70). Wszystko to sprawia, że nadzieja umożliwia otwarcie duszy, stając się jej „tworzywem” i „oddechem” (MARCEL 2001, 115; 1984, 9), pozwalając na twórcze odprężenie (MARCEL 1995, 368; zob. też 1998, 225), które wyzwala z wewnętrznego „skurczu” (MARCEL 1984, 42).

Wiara zaś, „intelektualny szkielet” nadziei (MARCEL 1995, 377), „podstawa tego, czym jestem” (MARCEL 1965, 221), jest dla Marcela pierwotnym sposobem otwarcia na tajemnicę bycia, a przeto, jak pisze K. Tarnowski, „szczególnym przyłgnięciem, afirmacją tego, co przekracza wszelką charakteryzację, co transcendentne epistemologicznie względem wszelkich intelektualnych dystynkcji, ale co dlatego nie da się uszczegółowić” (TARNOWSKI 2000, 176). Nie jest wszakże zwykłą decyzją, ale raczej wolną odpowiedzią na „milczące zaproszenie” (zob. MARCEL 2001, 304-305, 312) i jako taka posiada charakter dialogiczny — wierzy się zawsze jakiemuś „ty” (zob. MARCEL 1995, 299; 1965, 197n.); wiara okazuje się więc wiernością (*fidélité*, zob. MARCEL 2001, 310), twórczym świadectwem niezmienności porządku ontologicznego (zob. MARCEL 2001, 174), obecnością „czynnie uwiecznioną” (*activement perpétuée*, MARCEL 1998, 229), w końcu także zwycięstwem w obliczu nieobecności, zwłaszcza tej „jakby absolutnej, którą nazywamy śmiercią” (MARCEL 1965, 197). Marcel powie wprost, że aby nie skostnieć i nie przeobrazić się w zobiektywizowane wierzenie, wiara musi

³¹ Zob. zwłaszcza HERNANDEZ 2011, 58 n., gdzie życie etyczne według Marcela zostaje określone jako twórcza realizacja wolności, poddanie się wymogowi refleksji i tworzenia relacji z innymi, a nade wszystko jako krzewiące w innych nadzieję.

³² „Nadzieja mieści się dokładnie w ramach próby i nie tylko się z nią łączy, lecz stanowi prawdziwą odpowiedź bytu na tę próbę” (MARCEL 1984, 30).

być miłością, to znaczy zachować charakter „przejrzystości”, „przepuszczalności” na „światło” (zob. MARCEL 1987, 65; 1965, 221), dzięki czemu uniknie pokusy obiektywizacji i zachowa stałe odniesienie do konkretnego.

Ale także w nadziei miłość odgrywa rolę, skoro dopiero jako miłosne „my” może zaistnieć prawdziwie (zob. MARCEL 1984, 9); jest ona przede wszystkim wyrazem wspólnoty³³ i duchowej wymiany³⁴. Również intersubiektywność, podobnie jak obecność, „jest w sposób istotny otwarciem” (MARCEL 1997, 14) i „w ostatecznym rozrachunku” okazuje się miłością (MARCEL 1995, 375). Tę określa Marcel jako „zasadniczą daną ontologiczną”, będącą „podporządkowaniem siebie wyższej rzeczywistości — tej rzeczywistości, która w głębi mnie samego jest bardziej mną niż ja sam”, oraz „zerwaniem napięcia łączącego tego samego z innym” (MARCEL 2001, 245). Podobnie jak w nadziei i wierze chodzi tu więc o ontologiczną otwartość, która byłaby całkowitą akceptacją bycia i czynnym wypełnieniem związanego z nim wymogu.

*

Tak ujęta, koncepcja francuskiego neosokratyka zdaje się leżeć nie tyle „na pograniczu”, ile w samym sercu zarówno ontologii, jak i etyki — dziedzin, które bodaj dopiero we wzajemnym związku prawdziwie się utwierdzają³⁵. U podstaw etyki Marcela leży więc sytuacja heterocentryczna, stanowiąca rodzaj paradoksu, w którym wewnętrzny wymóg wyjścia z siebie prowadzi jednocześnie do pozostania w sobie, a nawet do siebie samego przybliża. Koncentracja na tym, co inne, jak widzieliśmy w przypadku skupienia i wymogu ontologicznego, dokonuje się z trwałym odniesieniem do rdzenia siebie; i odwrotnie, tylko intersubiektywna więź wyrażająca się we wspólnocie i przeniknięta wolą zrozumienia „drugiego albo drugich” (MARCEL 1995, 237) pozwala wydostać się z „nierozzerwalnej sieci posiadania” (MARCEL 1984, 63) i sprostać wymogowi. Podstawą tego podejścia jest prze-

³³ „Nadzieja może być tylko nadzieją dla nas — co do nas wszystkich. Jest to akt obejmujący poniekąd w sobie wspólnotę, jaką tworzę wraz ze wszystkimi, którzy dzielili mój los” (MARCEL 1995, 376).

³⁴ „Wszystko wskazuje na to, że o nadziei można mówić wyłącznie tam, gdzie istnieje to wzajemne oddziaływanie między tym, kto daje, a tym, kto przyjmuje, ta wzajemna wymiana, która jest oznaką wszelkiego życia duchowego” (MARCEL 1984, 51). O wspólnotowym wymiarze nadziei zob. HERNANDEZ 2011, 63-64.

³⁵ Zbieżność ta u Marcela wyraża się zgoła odwrotnie niż chociażby w myśli Sartre’a, która, zdaniem autora *Tajemnicy bytu*, jako rodzaj „okaleczonego kartezjanizmu” niezdołna jest do zrozumienia miłości innej niż eros (MARCEL 1995, 237-238).

konanie, że wraz z naszym światem jesteśmy ufundowani na innych ludziach z ich własnymi światami, które dają się z naszym połączyć, chociaż nie zhomogenizować. Zarazem to wymóg bycia jest samym fundamentem, punktem wyjścia etyki. Dla Marcela człowiek nie jest monadą, lecz jest już uprzednio z natury wpisany w całą sieć powiązań, którą jedynie może uznać albo jej zaprzeczyć. „To, co subiektywne, jest już ze względu na właściwą sobie strukturę na wskroś intersubiektywne” (MARCEL 1995, 197). Nie ma tu przeto miejsca na absolutnie wolny wybór, w którym rzecz myśląca decydowałaby się na wejście do świata innych ludzi: człowiek jako cielesny byt jest już w sytuacji wezwania. Toteż ostatecznie w rozumieniu Marcela istota człowieczeństwa sprowadza się do wyboru między zamknięciem się a otwarciem, między odmową a uznaniem. Spośród tego, co żyje, tylko ludziom przysługuje egzystencja; lecz zadaniem, które przed nią stoi, jest niezależnie od prób przemierzać wytrwale drogę do bycia. Jakkolwiek da się istnieć w izolacji i obojętności, będzie to istnienie niepełne; pełnię osiąga się wyłącznie w otwartości i czynnym uczestnictwie, w doświadczeniu wspólnoty i życiu dla innych, życiu przejętym napomnieniem: „Nie należycie do samych siebie” (1 Kor 6,18, zob. MARCEL 1998, 213; 2001, 166).

REFERENCJE

- BERGSON, Henri. 2007. *Dwa źródła moralności i religii*. Tłum. Piotr Kostyło i Krzysztof Sko-
rulski. Kraków: Znak.
- BIERDIAJEW, Mikołaj. 1999. *Głoszę wolność. Wybór pism*. Tłum. Henryk Paprocki. Warszawa:
Aletheia.
- BIERDIAJEW, Mikołaj. 2002. *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*. Tłum.
Henryk Paprocki. Kęty: Antyk.
- BUBER, Martin. 1992. *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Tłum. Jan Doktor. Warszawa: Instytut
Wydawniczy PAX.
- DEC, Ignacy. 1995. *Dwie antropologie: Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*. Wrocław: PFT.
- DYBEL, Paweł. 2012. „Kłopot z «intersubiektywnością»”. W: *Intersubiektywność*, red. Piotr Ma-
kowski, 17–28. Kraków: Universitas.
- FARGES, Julien. 2013. „L’«hyperphénoménologique» et le «métaproblématique». Remarques sur
les limites de la phénoménologie dans la pensée de Gabriel Marcel”. W: *Gabriel Marcel
et la phénoménologie*, red. Pascal David, 23–52. Paris: Présence de Gabriel Marcel.
- FROMM, Erich. 2015. *Mieć czy być?* Tłum. Jan Karłowski. Poznań: Rebis.
- GIELAROWSKI, Andrzej. 2006. „Obecność: między widzialnością a tym, co niewidzialne”. W:
Metafizyka obecności, red. Aleksander Bobko i Magdalena Kozak, 77–108. Kraków: Wy-
dawnictwo Naukowe PAT.

- GIELAROWSKI, Andrzej. 2007. „Obecność i tajemnica”. W: *Od filozofii refleksji do hermeneutyki. Francuska filozofia religii*, red. Joanna Barcik, 209–227. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- GIELAROWSKI, Andrzej. 2013. *Tajemnica obecności: bycie i intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- HAZELTON, Roger. 1958. “Marcel on Mystery”. *The Journal of Religion* 38, no. 3: 155–167. DOI: 10.1086/485076.
- HERNANDEZ, Jill Graper. 2011. *Gabriel Marcel's Ethics of Hope. Evil, God and Virtue*. London: Continuum.
- HOCKING, William Ernest. 1954. „Marcel and the Ground Issues of Metaphysics”. *Philosophy and Phenomenological Research* 14, no. 4: 439–69. DOI:10.2307/2103227.
- KOŁAKOWSKI, Leszek. 1997. *Bergson*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- KRUSZELNICKI, Michał. 2008. *Drogi francuskiej heterologii*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- LÉVINAS, Emmanuel. 2002. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*. Tłum. Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- MARCEL, Gabriel. 1959. „What Can One Expect of Philosophy?”. *An Irish Quarterly Review* 48, no. 190: 151–162.
- MARCEL, Gabriel. 1965. *Od sprzeciwu do wezwania*. Tłum. Stanisław Ławicki. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- MARCEL, Gabriel. 1974. „Testament filozoficzny”. Tłum. Stanisław Grygiel. *Znak* 241–242: 978–988.
- MARCEL, Gabriel. 1984. *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*. Tłum. Piotr Lubicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- MARCEL, Gabriel. 1987. *Dziennik metafizyczny*. Tłum. Ewa Wende. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- MARCEL, Gabriel. 1991. „I and Thou”. W: *The Philosophy of Martin Buber*, red. Paul Arthur Schilpp i Maurice Friedman, 41–48. La Salle: Open Court.
- MARCEL, Gabriel. 1995. *Tajemnica bytu*. Tłum. Małgorzata Frankiewicz. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- MARCEL, Gabriel. 1997. „Obecność i nieśmiertelność”. Tłum. Krystyna Wróblewska. *W drodze* 51, nr 11: 7–17.
- MARCEL, Gabriel. 1998. „Position et approches concrètes du mystère ontologique”. W: IDEM. *L'homme problématique. Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Nouvelle édition, 187–244. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel.
- MARCEL, Gabriel. 2001. *Być i mieć*. Tłum. Donata Eska. Warszawa: Altaya.
- MARCEL, Gabriel. 2011. *Mądrość i poczucie sacrum*. Tłum. Krzysztof Chodacki i Paulina Chołda. Kraków: Arcana.
- MUKOID, Ewa. 1999. *Filozofia zła. Nabert, Marcel, Ricoeur*. Kraków: Universitas.
- MURAWSKA, Monika. 2005. *Problem innego. Analiza porównawcza koncepcji intersubiektywności Maurice'a Merleau-Ponty'ego i Emmanuela Lévinasa*. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii.
- MURCHLAND, Bernard G. 1959. „The Philosophy of Gabriel Marcel”. *The Review of Politics* 21, no 2: 339–356. DOI:10.1017/S0034670500022427.

- O'MALLEY, John B. 1966. *The Fellowship of Being. An Essay on the Concept of Person in the Philosophy of Gabriel Marcel*, Hague: Springer.
- PODSIAD, Antoni. 1984. „Gabriel Marcel, czyli próba chrześcijańskiego egzystencjalizmu”. W: Gabriel MARCEL. *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*. Tłum. Piotr Lubicz, 289–316. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- RICŒUR, Paul. 1976. „Gabriel Marcel et la phénoménologie”. W: *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, red. Jeanne Parain-Vial, Paul Ricœur et al., 52–74. Neuchâtel, Paris: Éditions de la Baconnière.
- RICŒUR, Paul. 1989. „Entre éthique et ontologie: la disponibilité”. W: *Gabriel Marcel: colloque organisé par la Bibliothèque Nationale et l'association «Présence de Gabriel Marcel»*, red. Michele Sacquin, 157–165. Paris: Bibliothèque Nationale.
- RICŒUR, Paul. 2003. *O sobie samym jako o innym*. Tłum. Bogdan Chelstowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- SKARGA, Barbara. 1982. *Czas i trwanie: studia o Bergsonie*. Warszawa: PWN.
- SZABAT, Marta. 2018. *Inny — źródło wiedzy: możliwości etyki heterologicznej na tle wybranych koncepcji myślicieli francuskich XX i XXI wieku*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- SWEETMAN, Brendan. 2008. *The Vision of Gabriel Marcel: Epistemology, Human Person, Transcendent*. Amsterdam, New York: Rodopi.
- TARNOWSKI, Karol. 1993. *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- TARNOWSKI, Karol. 1995. „Gabriel Marcel, filozof próby”. Przedmowa do: Gabriel MARCEL. *Tajemnica bytu*. Tłum. Małgorzata Frankiewicz, 9–22. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- TARNOWSKI, Karol. 2000. *Bóg fenomenologów*. Kraków: Biblos.
- TILLIETTE, Xavier. 1998. „Gabriel Marcel: l'éthique entre l'ontologie et le christianisme”. Posłowie w: *Entretiens Paul Ricœur Gabriel Marcel*, 131–148. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel.
- TREANOR, Brian. 2006. *Aspects of Alterity: Levinas, Marcel and the Contemporary Debate*. New York: Fordham University Press.
- WARMBIER, Adriana. 2015. „Spór o pojęcie intersubiektywności. Transcendentalizm etyczny a podmiotowa treść doświadczenia”. *Kwartalnik Filozoficzny* 43 (4/2015): 45-60. http://pau.krakow.pl/KwartalnikFilozoficzny/KF_XLIII_2015_z4_03.pdf
- WOOD, Robert E. 1999. „The Dialogical Principle and the Mystery of Being: The Enduring Relevance of Martin Buber and Gabriel Marcel”. *International Journal for Philosophy of Religion* 45, no. 2: 83-97. <https://www.jstor.org/stable/40036026>.

GABRIEL MARCEL I ETYKA HETEROCENTRYCZNA

Streszczenie

Artykuł przedstawia etyczny wymiar refleksji filozoficznej Gabriela Marcela. Na tle szeregu obecnych w niej kategorii (m.in. próba, zdrada, wspólnota, ofiara, obecność, rozporządzalność, intersubiektywność, miłość) zostaje ona określona mianem heterocentrycznej. Pojęcie to, zaczerpnięte z pism samego Marcela, znajduje tu zastosowanie w celu odróżnienia od ugruntowanych już w literaturze przedmiotu, ale dotyczących zwłaszcza koncepcji późniejszych, nazw

w rodzaju „filozofia innego” czy „dialektyka tożsamości i różnicy”; w ogólności dotyczy postawy zwrócenia się ku temu, co inne, które zarazem prowadzi do wewnętrznego samoodzyskania. Przed znajdującym się w drodze człowiekiem stoi zadanie odpowiedzi na wezwanie płynące zarówno z jego wnętrza, jak i z czegoś poza; ostatecznie jego celem staje się, by umocować własne istnienie w głębi rzeczywistości, która je przekracza. Wskazane przy tym zostaje, że etyka Marcela nie unika ontologii, a odpowiedź na pytanie o to, jak żyć, jest nierozzerwalnie złączona z refleksją nad byciem.

Słowa kluczowe: Gabriel Marcel; etyka heterocentryczna; wewnątrz; coś poza; inny; ontologia.

GABRIEL MARCEL AND HETEROCENTRIC ETHICS

Summary

The article presents ethical dimension of Gabriel Marcel's philosophical thought. Concerning several categories that it contains (including trial, betrayal, community, sacrifice, presence, availability, intersubjectivity, love) it is described as heterocentric. This term, taken from the very writings of Marcel, is here applicated in order to distinguish it from the terms already well-established in the literature (yet related mainly to later ideas), such as “philosophy of the other” or “identity-difference dialectics”; in general, it points to an attitude towards the other, which, however, leads to internal self-recovery. There is a task in front of a man on the road: to answer a call coming from both the inside and the outside; ultimately the aim is to anchor one's own existence in the depth of reality which exceeds it. It is also shown that Marcel's ethics does not evade ontology, and that the answer to the question of how to live is inextricably linked with the reflection over being.

Keywords: Gabriel Marcel; heterocentric ethics; inside; outside; the other; ontology.

Information about Author: MICHAŁ WEŁCŁAWSKI, M.A. — University of Wrocław, Faculty of Social Sciences, Institute of Philosophy, PhD student; address for correspondence: ul. Koszarowa 3, 51-149 Wrocław; e-mail: michal.weclawski@uwr.edu.pl or michau000@poczta.onet.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6079-535X>.