

KS. KRZYSZTOF KŁYSIAK

EGZYSTENCJA W NADZIEI W UJĘCIU GABRIELA MARCELA

W filozofii Gabriela Marcela tajemnica nadziei jest nierozzerwalnie związana z tajemnicą egzystencji, egzystencji, która jest wędrówką. Pielgrzymujący człowiek ("homo viator") staje raz po raz na rozstaju dróg: szerokiej i wygodnej, która ostatecznie prowadzi do rozpaczki oraz stromej i wąskiej, wiodącej ku nadziei. Drogi te, to droga posiadania i droga bycia. Pragnę wykazać, że jeśli cokolwiek uczestniczy w narodzinach nadziei związane jest z autentycznym istnieniem ("być" przeciwstawione "mieć"), jak również że sama nadzieja nie jest tym, co się posiada, ale kształtem ludzkiej egzystencji.

I. ISTNIENIE W SYTUACJI PRÓBY

Filozofia Gabriela Marcela była reakcją na XIX-wieczne systemy idealistyczne, którym zarzucał on bezpodstawne przerzucanie mostów między myślą a rzeczywistością, a przez to kwestionował ich zdolność do poznania. Uważał, że myśl raz oderwana od bytu, choćby tylko dla celów metodycznych, nigdy już do bytu nie wróci. Nie ma takiego przejścia do istnienia, które nie byłoby kuglarstwem lub oszustwem¹.

Usiłowania Fichtego, by "ja" empiryczne wyprowadzić z "ja" transcendentalnego, Marcel uważa za absurdalne. Zasadniczo zgadza się z założeniem, że "ja" musi odgrywać przed sobą rolę "ja" empirycznego, ale uważa, że mogłoby tu chodzić jedynie o "ja" empiryczne w ogóle. A "ja" empiryczne w ogóle jest fikcją. Tym, co istnieje i co się liczy, jest realna jednostka ze wszystkimi szczegółami swego doświadczenia, swej konkretnej przygody, którą sama musi przeżyć². Nie "l'être" lecz "d'être" interesuje więc filozofię³. Jest to próba

¹ G. Marcel. *Od sprzeciwu do wezwania*. Warszawa 1965 s. 24.

² G. Marcel. *Homo viator*. Warszawa 1984 s. 140.

³ G. Marcel. *Journal métaphysique*. Paris 1927 s. 254. Por. R. Troisfontaines. *De l'existence à l'être*. T. 1-2. Louvain 1953 – t. 1 s. 96-97; S. Kowalczyk. *Bóg w myśli współczesnej*. Wrocław 1979 s. 399.

zajęcia się bytami konkretnymi, co Heidegger wyrażał później: nie "das Sein" lecz "das Seiende".

Jednostka nie jest, jak w idealizmie, myślącym podmiotem usytuowanym na zewnątrz świata, ale bytem wcielonym, duchem zaangażowanym w ciało⁴. Nie znaczy to, że człowiek jest tożsamy ze swoim ciałem. Marcel odrzuca materializm, ale równocześnie uważa, iż niemożliwa jest dezinkarnacja, gdyż równocześnie ja jestem moim ciałem⁵. "Wcielenie jest więc według Marcela sposobem istnienia ludzkiego "ja" w świecie. Jestem w nim obecny poprzez moje ciało⁶. Ono umożliwia mi bycie tu i teraz⁷. A owo "tu" i "teraz" (niemieckie: "das Dasein") może przybrać formę sytuacji budzącej nadzieję.

Francuski myśliciel, w swoich rozważaniach o nadziei, nie wychodzi od definicji, która później byłaby stopniowo wyjaśniana, ale od doświadczenia dostępnego nawet ludziom nie wgłębiającym się zbyt w dramat istnienia, aby przejść do tego doświadczenia w jego najwyższym natężeniu czy też w najwyższym stopniu jego nasycenia⁸. Metoda Marcela polega na "konkretnych przybliżeniach" ("approches concrètes") do rzeczywistości, o którą mu chodzi⁹.

Pierwszym doświadczeniem, do którego odwołuje się francuski egzystencjalista, jest doświadczenie nadziei jak najbardziej błahej i prozaicznej, nadziei, której spełnienie nikomu aż tak bardzo nie leży na sercu: "Mam nadzieję, że Jakub przyjdzie jutro na obiad, a nie dopiero po południu"¹⁰. Godzina przybycia Jakuba znajduje się blisko tego, co Marcel nazywa "punktem obojętności". Powody, dla których ktoś żywi taką nadzieję są jakby zewnętrzne do jego bytu, jakby go bezpośrednio nie dotyczyły.

Druga z przedstawionych sytuacji ma już zupełnie inny charakter. Ma ona miejsce wtedy, gdy przechodzę jakąś życiową próbę ("l'épreuve")¹¹. Dążę wówczas do jakiegoś wyzwolenia, które położy jej kres. Stwierdzenie "mam nadzieję" zwrócone jest w kierunku wybawienia. Chodzi o wydobycie się z mroków, w jakich jestem pogrążony. Może to być mrok choroby, rozłąki, wygnania czy niewoli. Jest rzeczą niemożliwą oddzielenie nadziei od sytuacji, do jakiej się ona odnosi. "Nadzieja – mówi Marcel – mieści się dokładnie w ramach próby i nie

⁴ G. M a r c e l. *Być i mieć*. Warszawa 1962 s. 10-11.

⁵ Zob. t e n ż e. *Od sprzeciwu do wezwania* s. 28-31.

⁶ Zob. tamże s. 31.

⁷ *Homo viator* s. 15.

⁸ Zob. tamże s. 29.

⁹ Zob. J. T i s c h n e r. *Myślenie według wartości*. Kraków 1982 s. 160.

¹⁰ *Homo viator* s. 29.

¹¹ Por. T r o i s f o n t a i n e s, jw. t. 2 s. 175-177.

tylko się z nią łączy, lecz stanowi prawdziwą odpowiedź bytu na tę próbę¹². Metaforyczny termin "mroki" nie jest bynajmniej przypadkowy. W istocie bowiem pozbawiony jestem na określony czas pewnego światła, do którego dążę.

To, co muszę znosić bezpośrednio mnie dotyczy, jestem zaangażowany w pewien rodzaj istnienia, który został mi narzucony i zawiera wszelkiego typu ograniczenia¹³. Dotyczą one nie tylko i nie tyle swobody poruszania się czy działania, ile osiągnięcia przeżycia pełni. Może to być pełnia odczuwania, pełnia myśli¹⁴.

Aż do tego momentu, w rozważaniach Marcela, nadzieja pozostawała czymś uzależnionym od zewnętrznych wydarzeń, od tego "tu" i "teraz", które może przybrać charakter próby. A jeśli tak, to nadzieja jawiła się jako coś przypadkowego w życiu człowieka. Francuski myśliciel jednak, niczym nowy Sokrates, proponuje swemu domniemanemu rozmówcy uczynienie jeszcze jednego kroku w głąb tajemnicy istnienia: "W rzeczywistości prawdopodobnie uczynić trzeba jeszcze jeden krok [...] i uznać – może niezupełnie w tym sensie, jaki nadaliby tej metaforze Platon i tradycyjny spirytualizm – że istnieje pewien całkowicie ogólny aspekt ludzkiej egzystencji, w którym wydaje się ona niewolą, i że właśnie wtedy, kiedy egzystencja ta ukazuje się w tym przekroju, jest ona – jeśli tak można powiedzieć – podległa nadziei"¹⁵.

Od tej chwili zostaje zniesiona granica między istnieniem a sytuacją próby. Ta ostatnia zyskuje tym samym nowy charakter. Przestaje być czymś zależnym tylko od biegu wydarzeń. A skoro tak, to i nadzieja, która jest odpowiedzią bytu na sytuację próby, może stać się kształtem ludzkiej egzystencji.

Osoba bowiem nie jest nigdy rzeczywistością już dokonaną, już spełnioną. Jest ona powołana do przewyższania tego wszystkiego, czym jest i zarazem nie jest, do przewyższania terażniejszości, w którą czuje się uwikłana, a która jednak jej nie wystarcza. Jej dewizą nie jest "sum" lecz "sursum"¹⁶. Dlatego też każdy obywatel ziemi, niezależnie od takich okoliczności, jak zdrowie czy choroba, wolność czy uwięzienie, niepodległość ojczyzny czy jej okupacja, powinien żyć jak pielgrzym – homo viator – zmierzający ku coraz większej pełni, coraz jaśniejszemu światłu, coraz bogatszemu życiu.

Takie pojmowanie człowieka jako bytu potencjalnie otwartego na nadzieję i to nadzieję, która nie dotyczy żadnej z ziemskich wartości, jest przejawem

¹² *Homo viator* s. 30.

¹³ Tamże; por. także G. M a r c e l. *Le mystère de l'être*. T. 2. Paris 1951 s. 160.

¹⁴ *Homo viator* s. 31.

¹⁵ Tamże s. 32.

¹⁶ Tamże s. 25.

podjęcia przez francuskiego egzystencjalistę starochrześcijańskiej prawdy: "anima naturaliter christiana".

Trzeba jednak strzec się naiwnego optymizmu, który byłby w gruncie rzeczy wypaczeniem filozofii Marcela. Nie zamierza on bynajmniej forsować tezy, że każdy człowiek jest niejako automatycznie otwarty na religijną nadzieję. Pamiętajmy, że omawianego myśliciela nie interesuje "człowiek w ogóle", ale człowiek konkretny. Pojawia się więc pytanie, dla jakiego człowieka istnienie ma charakter próby i jaki człowiek żyje w ciągłej nadziei?

Chrześcijański neosokratyk wiąże otwartość na nadzieję z "jakością" istnienia, z "poziomem" istnienia. "Bez trudu można by wykazać – czytamy w "Homo viator" – [...] że istnieje także ustawiczna możliwość degradacji tej egzystencji, która w końcowym etapie degradacji staje się nieuchronnie coraz bardziej niepodatna na nadzieję. Przez paradoks zaskakujący jedynie przy bardzo powierzchownym sposobie myślenia, im mniej odczuwamy życie jako niewolę, tym mniej dusza jest wrażliwa na blask owego zamglonego tajemniczego światła, które płonie w samym ognisku nadziei"¹⁷.

Winą za to duchowe zaślepienie, które dotknęło tak wielu ludzi, filozof obarcza w znacznej mierze przesiąknięte naturalizmem wolnomyślicielstwo, które narzucając kategorie całkowitej przyrodzoności, a więc ograniczając ludzkie poznanie jedynie do nauk szczegółowych, zagraża na dalszą metę duszom, wyniszczając w nich doszczętnie odwieczną nadzieję¹⁸.

Słowa mówiące o możliwości degradacji egzystencji i o zagrożeniu duszy nie są jedynie metaforą. Należy je rozumieć w sensie ontologicznym. Trzeba również zauważyć, że degradacji istnienia odpowiada ograniczenie w sferze poznania.

Otóż Gabriel Marcel wyróżnia trzy poziomy inteligibilności dostępnej człowiekowi, które odpowiadają trzem poziomom ontologicznym¹⁹: 1. Poziom czystego empiryzmu, poziom doświadczenia bezpośrednio przeżywanego, ale nie wyjaśnionego i nie rozumianego; 2. Refleksja pierwsza, która uwyrażnia elementy pierwotnie danego doświadczenia, wydobywa je z uwikłania w porządek empiryczny, "obiektywizuje" je, przez co pomija żywotną więź elementu wyabstrahowanego z resztą rzeczywistości, szczególnie z podmiotem. Jest to dziedzina nauk szczegółowych, "obiektywności", "myśli", dziedzina, w której nawet podmiot zostaje zobiektywizowany, dziedzina, która rodzi "technologię", krytykowaną przez Marcela za jej dehumanizujące tendencje; 3. Filozofia kon-

¹⁷ Tamże s. 32.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. T. L a n g a n. *Gabriel Marcel*. W: E. G i l s o n, T. L a n g a n, A. M a u e r. *Historia filozofii współczesnej*. Warszawa 1977 s. 337-341; oraz T r o i s f o n t a i n e s, jw. t. 1 s. 187-189.

kretna, refleksja druga, która koryguje pierwszą i nie tracąc dobrodziejstwa racjonalności, przywraca bezpośredniość egzystencji.

W dziedzinie ontologii Marcel wyróżnia również trzy poziomy: 1. Poziom bezpośredniej egzystencji empirycznej; 2. Poziom posiadania, w którym umieszczamy się sami błędnie i zubażając; 3. Poziom bycia, czyli partycypacji w pełnej, żywej rzeczywistości²⁰.

Przejsie od egzystencji do posiadania dokonuje się naturalnie i łatwo, podczas gdy osiągnięcie poziomu bycia wymaga duchowej konwersji i wyzbycia się egoizmu. Jednak ten niesamolubny ruch jest koniecznym warunkiem mojego bycia sobą. Dlatego też rozróżnieniu między "być" a "mieć" ("être et" "avoir") omawiany myśliciel przypisuje tak ważną rolę: "W gruncie rzeczy wszystko sprowadza się do rozróżnienia pomiędzy tym co się ma, a tym, czym się jest"²¹.

Opierając się na powyższych rozważaniach można wreszcie dać odpowiedź na pytanie o ontologiczne uwarunkowania otwartości na nadzieję. Ograniczając poznanie tylko do filozofii pierwszej, co jest charakterystyczne dla krytykowanego przez Marcela wolnomyślicielstwa, człowiek staje się niezdolny do odczuwania swego istnienia jako niewoli, przez co zamyka się na nadzieję, a jednocześnie degraduje własną egzystencję. Ponieważ poziomem ontologicznym, który odpowiada refleksji pierwszej jest poziom posiadania, widać jasno, że jest to degradacja od "być" do "mieć"²².

Natomiast tym, kto posługując się refleksją drugiego stopnia, uświadamia sobie zniewalający wymiar swej egzystencji, jest człowiek, który nie poddał się bezwładowi rzeczy i wzniosł się na ów najwyższy poziom, poziom bycia. Tylko on może otworzyć się na światło tej najwyższej nadziei, która transcendując swe poszczególne przedmioty staje się kształtem ludzkiej egzystencji.

Nie należy przy tym sądzić, że człowiek żyjący w nadziei niewypowiedzianej pełni nie przeżywa już nadziei związanych z takimi sytuacjami, jak choroba, niewola, rozłąka. Próba związana z samym istnieniem może w nieskończoność ulegać specyfikacji i występować w niezliczonych formach²³. Tak więc te same zniewolenia mogą dotyczyć tego, kto kroczy wąską i stromą ścieżką bycia, jak i tego, kto zbłądził na wygodną i szeroką drogę posiadania. O ile jednak pierwszy z nich będzie zdolny do ujrzenia, poprzez pryzmat wydarzeń, swojej egzystencji jako podstawowej niewoli, to drugi pozostanie ślepy na tę rzeczywistość, będzie jak ktoś, kto widzi drzewa, a nie widzi lasu.

²⁰ Por. *Być i mieć* s. 195.

²¹ Tamże s. 183.

²² W ujęciu Marcela poziom egocentrycznego posiadania, poziom refleksji pierwszej, odpowiada temu, co Heidegger nazywa nieautentycznością egzystencji.

²³ *Homo viator* s. 62.

II. GROŻBA NIENADZIEI

Nadzieja jest odpowiedzią człowieka na przeżywaną przez niego sytuację próby. Nie jest jednak odpowiedzią ani jedyną możliwą, ani konieczną. Warunki nadziei ściśle pokrywają się z warunkami rozpacz²⁴, która jest stale obecną pokusą i groźbą.

Nienadzieja²⁵, w ujęciu Marcela, jest zawsze kapitulacją przed czymś, co mój sąd uznał za fatum²⁶. Kapitulacja nie oznacza jednak uznania nicuniknionego za nieuniknione. Jest to załamanie się w obliczu nieuniknionego, zrezygnowanie z pozostania sobą samym, zafascynowanie ideą własnego zniszczenia do tego stopnia, że się je wyprzedza²⁷

Nie musi to być koniecznie równoznaczne z fizyczną śmiercią. Owo samo-zniszczenie dokonuje się w ludzkiej duszy, która bez nadziei więdnie i słabnie²⁸. Dlatego też, chociaż samobójstwo jest świadectwem i manifestacją absolutnej rozpacz, to już sam brak nadziei jest jego antycypacją²⁹, jest śmiercią za życia³⁰. "Rozpacz – mówi Marcel – jest tu rodzajem zaczarowania albo, ściślej mówiąc, uroku, złowrogiemu aktu godzącego w to, co zgodziłbym się nazwać samą substancją mojego życia"³¹.

Rozpacz poddaje rozkładowi tę siłę życia, która powinna, jak płomień, trawić wszystkie przeszkody na drodze do osobowego stawania się. Pod złowrogim działaniem rozpacz, płomień ten odwraca się od materii, którą powinien normalnie trawić, by trawić sam siebie. Zjawisko to określa się doskonale mówiąc o kimś: "On się spala"³².

Należy tu zwrócić szczególną uwagę na stosunek do siebie samego, jaki ma miejsce tam, gdzie człowiek poddaje się rozpacz. Polega on nie tylko na refleksji, ale na skoncentrowaniu się na sobie samym, na istnym samopożeraniu się duchowym. Zarówno to egocentryczne skupienie się na sobie, zamknięcie się we własnej samotności, jak i brak osobowego stawania się wskazują, że ontologicznym podłożem rozpacz jest istnienie nieautentyczne, istnienie zdegradowane, a więc istnienie na poziomie posiadania. Zależność to jest zresztą

²⁴ *Być i mieć* s. 110.

²⁵ Franc. "le désespoir". Używam terminu "nienadzieja" wziętego od Cz. Bartnika.

²⁶ *Homo viator* s. 37.

²⁷ Tamże s. 38.

²⁸ Tamże s. 10.

²⁹ *Być i mieć* s. 94.

³⁰ *Od sprzeciwu do wezwania* s. 76.

³¹ *Homo viator* s. 43.

³² Tamże s. 45; por. *Trois Fontaines*, jw. t. 2 s. 178.

dwustronna, bowiem człowiek pograżając się coraz bardziej w rozpacz i samotności stopniowo stacza się w niebyt³³.

Spróbujmy przyrzeć się bliżej związkowi łączącemu posiadanie i nienadzieję. Człowiek, który zdegradował swoje istnienie do posiadania, zawsze staje wobec pokusy myślenia, że nic już nie posiadać³⁴ znaczy nie być już niczym i, rzeczywiście, identyfikowanie się z tym, co się posiada, stanowi naturalną skłonność życia³⁵. A ponieważ całe mienie można utracić, dlatego to, co podlega inwentaryzacji jest miejscem rozpacz³⁶.

Zresztą rodzi się ona nie tylko z rzeczywistego, bądź tylko możliwego unicestwienia naszego mienia, ale i z jego ograniczonego ilościowo charakteru. Przejawia się to w sposób szczególnie wyraźny w życiu człowieka, który zachowuje się jak kolekcjoner zbierający przedmioty, wrażenia, przeżycia, zaliczający ciekawe i warte zobaczenia miejsca". Gdy zastanawiam się – pisze Marcel – nad wartością takiego gromadzenia, wydaje mi się ono śmieszne; ile warte jest to, co mógłbym poznać lub zagarnąć, w stosunku do tego, czego nigdy nie zobaczę, czego sobie nie przyswoję. I znowu czyha tu na mnie rozpacz, można powiedzieć, że osacza mnie ona; i znów jest to więzienie³⁷.

Inną jeszcze drogą prowadzącą od istnienia nieautentycznego ku rozpacz jest beczynność połączona z duchową samotnością. Napędza ona człowieka uczuciem niepojętego wręcz okrucieństwa życia. Dlaczego to życie trwa, skoro jemu już na niczym nie zależy, skoro nikt go już nie potrzebuje? Beczynność graniczy tu z rozpaczą, rozpacz bowiem nie jest niczym innym jak beczynnością, która osiągnęła najbardziej wyostrzoną świadomość samej siebie. Jest brakiem zaangażowania, dezercją świadomości, która utraciła łączność z rzeczywistością³⁸.

Szczytowym punktem tragedii posiadania jest samobójstwo³⁹. Człowiek, który je popełnia przyznaje sobie tym samym prawo do rozporządzania sobą jak rzeczą, której chce się pozbyć, a przez to staje się całkowicie nierozporządzalny dla innych. Tego rodzaju rozporządzanie sobą, jakie ma miejsce w wyniku odebrania sobie życia jest przeciwstawieniem rozporządzalności jako poświęcenia się, jako męczeństwa⁴⁰.

³³ Por. A. P o d s i a d. *Gabriel Marcel, czyli próba chrześcijańskiego egzystencjalizmu*. W: *Homo viator* s. 297.

³⁴ Posiadać można nie tylko rzeczy materialne, ale również sekrety, poglądy, wrażenia itp.

³⁵ *Być i mieć* s. 99.

³⁶ *Od sprzeciwu do wezwania* s. 95.

³⁷ Tamże s. 96.

³⁸ *Homo viator* s. 149-150.

³⁹ Por. P o d s i a d, jw. s. 297.

⁴⁰ *Być i mieć* s. 145, 146 i 149.

Według Marcela metafizyczne korzenie pesymizmu i nierozporządzalności są takie same: traktowanie swojego życia, swojego bytu jako posiadanego mienia, co prowadzi do niepokoju, do lęku wywołanego przemijaniem⁴¹. Ta dręcząca troska, hamująca wszelkie szlachetne porywy, może przejść w stan wewnętrznego bezwładu, w którym świat przeżywany jest jako stagnacja i zgnilizna, jako miejsce beznadziejności⁴².

Ontologicznym podłożem nienadziei jest więc istnienie zdegradowane, istnienie na poziomie "mieć". Jednocześnie jednak zachodzi zależność odwrotna: człowiek pograżając się w rozpacz stacza się w niebyt.

III. PRZEZWYCIĘŻENIE ROZPACZY

Życiowa próba, w obliczu której staje człowiek, niesie z sobą groźbę rozpacz, zaś stan zagrożenia rodzi pokusę ucieczki. Może ona przybrać formę braku zgody na swój los i zaprzeczenia ewidentnej prawdy, formę naiwnego optymizmu, marzycielstwa czy buntu.

Marcel zdecydowanie odrzuca dezercję jako środek ocalenia przed rozpacz⁴³. Uciekając od tego "tu" i "teraz", które przeżywane jest jako sytuacja próby, człowiek zdradza prawdę swego bycia. Skoro więc osoba nie może uchylić się od wcielenia, nie zdradzając swej misji, musi stawić czoła pokusie rozpacz.

Stoik przeciwstawia się nienadziei godząc się na swój los. Przyjęcie nieuniknionego wyroku nie jest u niego równoznaczne z załamaniem się w obliczu fatum, z rezygnacją z pozostania sobą samym. Przeciwnie, jest utrzymaniem swej postawy, zachowaniem swej integralności. Może się zdarzyć, że przez akceptację rzeczy nieuniknionych umocni się wewnątrz, udowodni samemu sobie swą realność i tym samym nieskończenie przewyższy fatum. Francuski myśliciel widzi w tym siłę i wielkość stoicyzmu. Jednocześnie jednak dostrzega jego ograniczający charakter. Stoik pozostaje bowiem zamknięty sam w sobie, umacnia się, ale nie promieniuje. Zachowuje się jak ktoś, kto nie ma bliźnich, kto zależy tylko od siebie, kto odpowiedzialny jest tylko za siebie⁴⁴. Jego istnienie jest istnieniem samotnej monady, istnieniem zdegradowanym i okaleczonym.

Autentyczna nadzieja rozkwita na zewnątrz tej przestrzeni, w której praktykuje się stoicyzm⁴⁵. Swoje źródło ma ona w istnieniu pełnym, otwartym na

⁴¹ Tamże s. 85-86.

⁴² *Od sprzeciwu do wezwania* s. 75-76.

⁴³ *Zob. Homo viator* s. 27.

⁴⁴ Tamże s. 39.

⁴⁵ *Por. Trois fontaines*, jw. t. 2 s. 180.

komunię z "ty" i z całym światem: "[...] nadzieja – czytamy w "Homo viator" – może istnieć jedynie na poziomie "my", a jeśli kto woli na poziomie *agape*, w żadnym zaś wypadku na poziomie samotnego "ja", zafascynowanego swoimi osobistymi celami"⁴⁶. Dzięki miłości ulega zatarciu różnica między tym, co osoba twierdzi, a tym czego pragnie. Dlatego w nadziei nie ma przypuszczeń, lecz twierdzenia: "Ty nie umrzesz", "Ty wrócisz"⁴⁷. Ostatecznie więc proroczy charakter nadziei wypływa z doświadczenia miłości.

Odkrycie związku nadziei z osobową komunią "ja" – "ty" rodzi jednak nową trudność. Wydaje się bowiem, że mam prawo do nadziei tylko w tych sytuacjach, które dotyczą innych ludzi, tych z którymi łączy mnie miłość. Tymczasem w próbie, na którą odpowiadam aktem nadziei, tym co wchodzi w grę może być mój własny los, moje własne życie⁴⁸. Problem ten można postawić inaczej: jeżeli nadzieja dotyczy mnie samego, to gdzie jest miejsce na komunię?

Wtedy, gdy drzę o własną egzystencję, ulegam zwykłemu instynktowi samozachowawczemu, którego nie można określić mianem "nadzieja". Jest to pewien rodzaj organicznego przywiązania do siebie samego, które zmusza mnie do wyobrażania sobie drogi wyjścia z otaczających niebezpieczeństw.

"Inaczej rzecz się ma – mówi Marcel – gdy pojawia się pewien pietyzm wobec samego siebie, czyli odwołanie się do pewnej ekonomii duchowej, w której łonie moje istnienie może zachować pewien sens i pewną wartość"⁴⁹. I tutaj właśnie jest miejsce na doświadczenie komunii: "aby ta ekonomia duchowa istniała, wystarczy, bym wzbudził miłość w innej istocie, by miłość ta miała dla mnie pewną wartość, bym na nią odpowiedział. Obecność tej wzajemnej miłości, tej komunii, wystarcza, aby do głębi przekształcić naturę więzi łączącej mnie z sobą samym"⁵⁰.

Kiedy wiem, że ten kogo kocham, w taki czy inny sposób zależy ode mnie, że jest on żywotnie zainteresowany losem, jaki przypadnie mi w udziale, wówczas moja nadzieja czerpie moc z tej właśnie *agape*.

Miłość, aby być sobą, nie może ograniczać się do jednej tylko osoby, albo grupy osób. Przekraczając siebie w płaszczyźnie horyzontalnej domaga się powszechnej komunii, zaś w wymiarze wertykalnym napotyka na "Ty" absolut-

⁴⁶ *Homo viator* s. 9.

⁴⁷ Zob. *Homo viator* s. 68 i 152.

⁴⁸ J. P a r a i n V i a l. *L'Espérance et l'Être dans la philosophie de Gabriel Marcel*. "Les études philosophiques" 30:1975 nr 1 s. 19-30.

⁴⁹ *Homo viator* s. 50.

⁵⁰ Tamże.

ne⁵¹, które staje się dla "ja" partnerem miłości i które jest absolutną obecnością⁵².

"Ty" absolutne jest, według Marcela, punktem oparcia dla międzyludzkiej komunii⁵³, jest gwarantem tej jedności, jaka nas łączy, mnie ze mną samym lub jednego człowieka z drugim. "I więcej – czytamy w "Homo viator" – niż gwarantem, który by z zewnątrz zapewniał czy umacniał uformowaną już jedność, jesteś samym cementem, który ją spaja. A jeśli tak, to rozpaczać o sobie czy o nas jest w istocie tym samym, co rozpaczać o Tobie"⁵⁴. I odwrotnie, rozpaczać o Tobie, to tyle co unicestwić ontologiczne *principium* wszelkiej prawdziwej nadziei⁵⁵.

Więź z absolutnym "Ty", która rodzi się niejako na przedłużeniu komunii "ja" – "ty", jest więzią powiernictwa nadziei, wyrazem aktu polegania na Bogu⁵⁶. "W Tobie pokładam naszą nadzieję" – oto słowa, w których ten akt się wyraża⁵⁷. Nadzieja ta, nierozdzielna od wiary absolutnej i przewyższająca wszelkie uwarunkowania, jest odpowiedzią stworzenia na Byt nieskończony, któremu zawdzięcza ono wszystko i któremu nie może stawiać żadnych warunków. Z chwilą, gdy zatracam się niejako w obliczu absolutnego "Ty", raz na zawsze zakazuję sobie rozpaczy. Czymże bowiem byłaby rozpacz, jeśli nie stwierdzeniem, że Bóg mnie opuścił?⁵⁸

Jedynie taka nadzieja pozwala wyjść naprawdę zwycięsko z sytuacji życiowej próby. Ten bowiem, kto warunkuje swą nadzieję, sam po części skazuje się na niepokój. Godzi się on niejako z tym, że jeśli nie spełnią się jego konkretne oczekiwania, pozostanie mu już tylko rozpacz.

Autentyczna nadzieja nie jest zahipnotyzowana jakimś określonym obrazem wybawienia⁵⁹. Nie wyraża się ona słowami: "mam nadzieję, że", lecz słowami: "mam nadzieję"⁶⁰.

Nadziei absolutnej nie można utracić, gdyż nie jest ona czymś, co się posiada, ani też nie opiera się na "posiadanym mieniu": przypuszczeniach, wyobrażeniach, opiniach czy pragnieniach. "[...] "mieć nadzieję" – mówi Marcel

⁵¹ Tamże s. 157.

⁵² *Być i mieć* s. 85.

⁵³ *Homo viator* s. 157.

⁵⁴ Tamże s. 62-63.

⁵⁵ Por. *Troisfontaines*, jw. t. 2 s. 201.

⁵⁶ Por. *Tischner*, jw. s. 166.

⁵⁷ *Homo viator* s. 62.

⁵⁸ Tamże s. 48.

⁵⁹ Tamże s. 46.

⁶⁰ Tamże s. 33.

– to "żyć w nadziei", nie zaś koncentrować pełną niepokoju uwagę na uszerzgowanych przed nami żalonych żetonach, które gorączkowo i niestrudzenie liczymy i przeliczamy, dręczeni strachem przed ogołoceniem i wyrzuceniem"⁶¹.

Jak starałem się wyżej wykazać, chrześcijański egzystencjalista rozróżnia dwojaką nadzieję. Pierwszą, związaną z ludzkim "être" i wyrażającą się słowami: "mam nadzieję", określa terminem "l'espérance". Do drugiej, związanej z "avoir" i wyrażającej się słowami: "mam nadzieję, że", stosuje termin "l'espoir"⁶².

Nadzieja ("l'espérance") przynależy do poziomu bycia. Jednocześnie jednak prawdziwa jest zależność odwrotna – nadzieja "wtrąca" w istnienie. Ona właśnie jest nieustannym przewyciężaniem owego "złego uroku", który sprawia, że płomień życia trawi sam siebie⁶³. Dzięki nadziei może on zwrócić się ku temu, co stoi na przeszkodzie osobowego istnienia i rozpuścić elementy mogące owo istnienie unicestwić⁶⁴. Jest więc ona dla duszy tym, czym oddech dla żywego organizmu. "Dusza – czytamy w "Homo viator" – istnieje tylko dzięki nadziei: nadzieja, być może stanowi sam ten materiał, z którego uczyniona jest nasza dusza"⁶⁵. Od wyboru między "być" a "mieć" zależy kształt ludzkiej egzystencji. Ostatecznie jest to wybór między życiem a śmiercią.

EXISTENCE IN HOPE IN THE FORMULATION OF GABRIEL MARCEL

S u m m a r y

The basic difference in the philosophy of Gabriel Marcel is the difference between "to be" and "to have", between authentic and degraded existence. A person's openness to hope depends on his or her ontological level at which he or she exists.

Authentic existence leads to absolute hope ("l'espérance"), expressed by the statement: "I hope". Degraded existence leads to a deprived hope ("l'espoir") which is in fact a calculation and counting on one's chances. It is expressed by the statement: "I hope that". This hope is unable to save man from despair which despair has its source in being at the level of "to have".

The relation between being and hope, and between possession and despair is irreversible. When a man lives in hope, he has an access to the fuller being, but when he wallows in despair he slides into non-existence.

Translated by Jan Kłos

⁶¹ Tamże s. 63.

⁶² Por. *Trois fontaines*, jw. t. 2 s. 173; *J. Parain - Vial*, jw. s. 21.

⁶³ Por. M. Jędraszewski. *Rola nadziei w tworzeniu osoby według Gabriela Marcela*. "W drodze" 1977 nr 11 s. 20.

⁶⁴ Por. tamże s. 18.

⁶⁵ *Być i mieć* s. 94.