

Jan Jankowski — Gdańsk

ATEIZM W UJĘCIU GABRIELA MARCELA

Wstęp

Gabriel Marcel¹ powszechnie zaliczany jest do filozofów egzystencjalnych². Jest on jednym z głównych przedstawicieli egzystencjalizmu teistycznego, choć przez pierwszy okres swego życia był ateistą. W związ-

¹ Gabriel Marcel urodził się 7 XII 1889 roku w Paryżu, ze strony matki był pochodzenia żydowskiego. Bezwyznaniowa atmosfera domu pchnęła go na drogę tęsknot i rozmyślań religijnych. Gdy miał skończyć 4 lata umiera jego ukochana matka, ta śmierć wywarła wielki wpływ na jego duchowy rozwój. Jego wychowaniem zajęła się druga żona jego ojca, a siostra matki Marcela. Macocha była protestantką o głęboko pesymistycznym spojrzeniu na świat. W późniejszych latach Marcel studiuje filozofię na Sorbonie, mając 18 lat pisze rozprawę o ideach Coleridge'a i ich związku z filozofią Schellinga. Kończąc 20 lat nasz autor uzyskuje stopień doktorski. Na krótki czas zostaje wykładowcą filozofii. Gdy wybuchła wojna światowa, Marcel jako niezdolny do walki z powodu słabego zdrowia zaangażowany zostaje do pracy w Czerwonym Krzyżu, gdzie pomaga w poszukiwaniu zaginionych żołnierzy. Doświadczenia tego okresu bardzo głęboko odbiły się w myśli filozoficznej naszego autora. Powoli Marcel zaczyna odchodzić od ateizmu i kierować swe kroki ku Bogu. 23 III 1929 roku mając 40 lat Marcel przyjmuje chrzest w Kościele katolickim. Duży udział w tym wydarzeniu miał R. Garrigou-Lagrange, F. Mauriac, a także żona Marcela. Nasz autor bowiem w 1919 roku żeni się z protestantką J. Boegner, która 12 lat po chrzcie męża nawraca się na katolicyzm. Cała twórczość filozoficzna Marcela ukształtowała się bez większych wpływów innych współczesnych egzystencjalistów: Heideggera, Jaspersa czy Sartre'a. Filozofa Marcela wyrasta z buntu przeciw idealizmowi. Nasz autor idąc śladem Sokratesa, św. Augustyna, Pascala, Kierkegaarda, Bergsona kieruje swą uwagę ku wnętrzu konkretnego człowieka, ku szeroko pojętemu doświadczeniu. Należy wspomnieć, że nasz filozof był także dramaturgiem i muzykiem. Wszystkie te dziedziny nierozdzielnie łączyły się w jego twórczości w jedną spójną całość. Szerzej biografii Marcela przedstawia T. Terlecki, *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Warszawa 1987 oraz M. Jędraszewski, *Gabriel Marcel*, „W drodze” 9/1984, s. 66—77.

² Choć sam Marcel wypierał się tego określenia „egzystencjalista”, (Por. F. Copleston, *Filozofia współczesna; Badania nad pozytywizmem logicznym i egzystencjalizmem*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1981, s. 121 (to jednak prawie wszyscy historycy filozofii na podstawie sposobu filozofowania i podejmowanych przez Marcela tematów wskazują na typowo egzystencjalny typ jego filozofii. Por. E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1979, s. 364, a także W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, s. 347.

ku z tym zagadnienie ateizmu jest dla Marcela niezwykle ważne³, dlatego temu tematowi nasz autor poświęca dużo miejsca w swoim pracach. Niemniej zagadnienie to nie wzbudziło, jak do tej pory, szerszego zainteresowania polskich autorów komentujących lub przedstawiających myśl Marcela⁴. Ten fakt skłonił nas do napisania tej rozprawy. Pragniemy w niej zwrócić uwagę właśnie na ateizm w ujęciu Marcela, gdyż jest to niezwykle obecnie ważny i interesujący temat.

Artykuł składa się z trzech rozdziałów. W pierwszym pragniemy przedstawić samo pojęcie ateizmu w rozumieniu naszego autora. Wstępnie można powiedzieć, że ateizm jest dla niego przede wszystkim odmową podjęcia Bożego wezwania. W drugim rozdziale zostaną ujęte przyczyny postawy ateistycznej. Będzie to próba, podjęta za naszym filozofem, sięgnięcia do korzeni ateizmu XX wieku. Wśród najważniejszych Marcel wymienia: ludzką pychę, współczesną mentalność techniczną, zło dotykające każdego człowieka oraz błędne koncepcje poznania i fałszywe pojęcia wiary. Wreszcie w trzecim rozdziale zwrócimy uwagę na konsekwencje ateizmu. Konsekwencje te rozciągają się na całe życie człowieka i na środowisko w jakim żyje. A więc powiemy o mocnym rozluźnieniu więzi ontologicznych wiążących byt człowieka z pełnią bytu jakim jest Bóg, a dalej o rozpaczę sięgającej samobójstwa, o ubóstwieniu techniki, które prowadzi do uznania jej prymatu nad człowiekiem i nad wszystkimi innymi wartościami. A stąd już niedaleko do zniszczenia świata, albo inaczej — stworzenia „świata rozbitego”. Warto zauważyć, że w swych rozważaniach Marcel podejmuje dialog z deklarującymi się ateistami takimi jak: J. P. Sarte, A. Camus czy G. Bataille.

Ze względu na antysystematyczność Marcela, na jego specyficzny język i cały sposób myślenia oraz fakt, że jest to nasza pierwsza samodzielna praca na temat filozofii tego autora korzystaliśmy z bogatego dorobku komentatorów jego myśli. W pracy jednak wykorzystaliśmy tylko dzieła polskich autorów oraz przekłady na język polski literatury obcojęzycznej. Spowodowane to zostało bogactwem przekładów i literatury rodzimej i względną niedostępnością dzieł obcojęzycznych z powodu naszej nieznajomości języka francuskiego. W pracy wykorzystaliśmy pozycje, które ukazały się do czerwca 1988 roku, a więc wzięliśmy pod

³ Marcel zapisze w swoim Testamencie filozoficznym: „(...) fakt, że moje nawracanie się trwało tak długo, spowodowało w konsekwencji moją ciągłą troskę o tych, którzy nie dobili do portu, do którego ja zawinąłem. Tutaj tkwi powód dla którego, jak to już bardzo często mówiłem, pozostałem filozofem progu zwróconym z zatroskaniem ku niewierzącym, do których tak długo należałem”. G. Marcel, *Testament filozoficzny*, tłum. St. Grygiel, „Znak” 7—8/1974, s. 981—982.

⁴ Wyjątek tutaj stanowi K. Tarnowski, który w artykule: *Gabriela Marcela filozofia transcendencji*, w: *Teksty filozoficzne*, Kraków 1986, s. 21—55, poświęca tematowi ateizmu w ujęciu Marcela strony 41—43.

uwagę prawie całą dotychczasową bibliografię w języku polskim dotyczącą filozofii G. Marcela.

W trakcie pisania artykułu stosowaliśmy metodę analityczno-krytyczną. Najpierw więc staraliśmy się dokonać dokładnej analizy dzieł Marcela w celu znalezienia tekstów mówiących o ateizmie. Następnie w sposób krytyczny pragnęliśmy przedstawić tezy tego francuskiego myśliciela. Zarówno w pierwszym jak i w drugim etapie korzystaliśmy w sposób krytyczny z prac innych autorów mówiących o filozofii Marcela.

Rozdział I

POJĘCIE ATEIZMU

Ateizm jest rzeczywistością, z którą coraz częściej spotykamy się we współczesnym świecie. Przy czym być ateistą to już nie obelga, jak to było do końca XIX wieku, słowo ateista zmieniło swoją wartość w powszechnym odbiorze na bardziej pozytywną⁵. Współcześnie wielu filozofów o inspiracjach chrześcijańskich zdaje się lekceważyć problem ateizmu, wyznając pogląd, że ateizm jest psychologicznie niemożliwy czy też metafizycznie sprzeczny⁶. Reprezentantami takiej opinii są zwolennicy intuicjonalizmu: S. Kierkegaard, M. Blondel, E. Le Roy czy też M. Scheler⁷. Mamy tu jednak uproszczenie tego zjawiska. Ateizm jest fenomenem bardzo złożonym, zawiera w sobie zarówno elementy poznawcze, dążeniowe, emocjonalne jak też socjologiczne, utylitarne i inne. Na fenomen ten możemy patrzeć z różnego punktu widzenia: filozoficznego, teologicznego, religioznawczego, duszpasterskiego, fenomenologiczno-psychologicznego oraz socjologicznego. Na płaszczyźnie czysto filozoficznej ateizm jest zaprzeczeniem istnienia Boga. Taką definicję podaje St. Kowalczyk⁸. Podobne definicje podają inni autorzy jak A. Lalande, C. Fabro, K. Rahner czy G. Girardi⁹.

⁵ G. Marcel, *Homo-viator. Wstęp do metafizyki nadziei*. Tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 279.

⁶ St. Kowalczyk, *Filozoficzny opis ateizmu*, „Colloquium Salutis — Wrocławskie Studia Teologiczne”, 3 (1971), s. 209.

⁷ Tamże, s. 209.

⁸ St. Kowalczyk, *Filozoficzny opis ateizmu*, s. 211.

⁹ A. Lalande ateizmem nazywa doktrynę sprowadzającą się do negacji Boga. C. Fabro daje opis podobny: ateizm jest teorią przeczącą istnieniu osobowego Boga. Oba opisy, wydaje się dają trafną, ale zawężoną definicję fenomenowi ateizmu. K. Rahner przez ateizm rozumie negację istnienia lub poznawalności Boga. G. Girardi ateizmem nazywa brak stanowczej afirmacji istnienia Boga, względnie stanowisko sceptycyzmu kwestionujące możliwość rozwiązania problemu Absolutu. Dwa ostatnie ujęcia opisują ateizm szeroko, włączając doń również agnostycyzm i sceptycyzm teoriopoznawczy. G. Girardi wyróżnia kilka form ateizmu: asertoryczny — przeczący wyraźnie istnieniu Boga, agnostyczny — uznający ten problem za nierozwiązalny, semantyczny — deklarujący bezsensowność metafizycznych tez o Absolucie. Por. St. Kowalczyk, art. cyt., s. 212.

Ateiści są bardzo bliscy Marcelowi, bo on sam przeszedł drogę od ateizmu do wiary. Ten „*buntownik religijny*” napisał takie słowa: „*Późno doszedłem do wiary katolickiej, uczuciowo jestem silnie związany z osobami zaliczającymi się do niewierzących, potrafię lepiej niż ktokolwiek inny zrozumieć ich trudności*”¹⁰. Owemu zrozumieniu ateistów i samego ateizmu Marcel daje wyraz w swoich wnikliwych, choć niesystematycznych, rozważaniach. Warto zauważyć, że Marcel podejmuje w nich dialog z deklarującymi się ateistami takimi jak: J. P. Sartre, A. Camus czy G. Bataille.

Na wstępie naszych rozważań, należy zauważyć, że Gabriel Marcel unika ścisłych definicji ateizmu. Jeżeli podaje, to jest to definicja opisowa, bliższa opisowi literackiemu niż samej filozofii¹¹. Trzeba też nadmienić, że nasz autor nie rozróżnia pojęcia ateizmu i pojęcia niewiary, podobnie jak pojęć im pochodnych: ateista i niewierzący. Choć wiadomo, że często dokonuje się rozróżnienia między tymi pojęciami¹².

W tym rozdziale chcemy przedstawić fakt, że Bóg kieruje do człowieka wezwaniem. Tym wezwaniem jest pytanie „*Kim jestem?*”, jest też apel rozbrzmiewający w nas samych i zachęcający nas do samorealizacji, w końcu wezwaniem jest drugi człowiek. Odmowa podjęcia tych wezwań (będących w gruncie rzeczy jednym wezwaniem) Boga jest właśnie ateizm. Ateizm jest według Marcela odmową. Odmowa ta może przyjąć różne formy: próba życia bez Boga — bez Jego wezwania, nieumiejętność nastawienia ucha na wezwanie czyli nieuwaga oraz opinia.

Chcąc się zająć bliżej pojęciem ateizmu w filozofii Marcela musimy wyjść od samych jej podstaw. Według tego filozofa podstawowy problem metafizyczny to pytanie: „*Kim jestem?*”. Do tej kwestii (będącej tajemnicą¹³) sprowadzają się właściwie wszystkie pozostałe¹⁴. Od razu jednak nasuwa się pytanie. Jakie mam prawo do rozstrzygnięcia tego pytania? Człowiek bowiem sam dla siebie jest nieprzeniknącą tajemnicą, przekracza siebie we wszystkich kierunkach. Ten, kto chciałby odpowiedzieć jednoznacznie na pytanie: „*Kim jestem?*” dawałby w ten sposób świadectwo temu, że tak naprawdę nie zna siebie. Gdyż tylko pod wa-

¹⁰ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965, s. 156.

¹¹ J. Dec, *Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1984, s. 151.

¹² Termin 'ateizm' zawiera jakiś rodzaj usystematyzowania, jest w nim coś abstrakcyjnego. Słowo 'niewiara' oznacza z całą pewnością tę samą zasadniczą postawę negacji Boga, ale w sposób konkretny, które implikuje raczej osobę aniżeli system. Badanie ateizmu jest bardziej systematyczne, studium niewiary raczej fenomenologiczne. C. Moeller, *O teologii niewiary*, w: „*Concilium*”. Wybór artykułów, 1966/67, Poznań 1969, s. 67.

¹³ Rozróżnienie między problemem a tajemnicą jest jednym z najważniejszych Marcelowskich rozróżnień. Wróćmy do niego w dalszej części naszej pracy.

¹⁴ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 142.

runkiem nieznamości siebie można siebie zrozumieć¹⁵. Tym bardziej więc żaden inny człowiek nie może odpowiedzieć na moje podstawowe pytanie. Albowiem jego kwalifikacje do objawienia mi tego: „*Kim jestem?*” sam musiałbym mu przyznać, ode mnie więc miałby on przywilej sądenia mnie. Decydując jednak o czyjejs kompetencji w tej sprawie znaczyłoby, że także siebie samego czynię zdolnym do dania odpowiedzi. A przecież już wcześniej wykazaliśmy, że jest to niemożliwe. I oto okazuje się, że pytanie: „*Kim jestem?*” przekształca się w wezwanie¹⁶.

To wezwanie jest skierowane do mnie, na które ja również odpowiadam wezwaniem, które kieruję ku Komuś, Kto zna mnie lepiej niż ja sam siebie, Kto jest moją „*absolutną Ucieczką*”, ku absolutnemu „*Ty*”¹⁷. Oto doszliśmy do momentu, który już bezpośrednio wiąże się z interesującym nas tematem. Człowiek bowiem może uznać idące ku niemu wezwanie może je także odrzucić. Mamy więc tu do czynienia ze strony człowieka z postawą odmowy, odmowy podjęcia wezwania. Na ten moment analizy Marcelowskiej trzeba zwrócić szczególną uwagę, gdyż pojęcie odmowy jest w jego filozofii pojęciem kluczowym, a zarazem dotyczy wprost rzeczywistości ateizmu¹⁸.

Analizując moją konkretną egzystencję mogę stopniowo zgłębiać tajemnicę tego „*Kim jestem?*”. Do lepszego poznania tej tajemnicy może mnie przybliżyć próba wyjaśnienia tego czym jest istnienie. Istnienie dla Marcela nie jest istnieniem w ogóle, w takim wypadku bowiem jest to pojęcie abstrakcyjne¹⁹. Istnienie jest tym, co niewątpliwie dane. Istnienie jest na początku, albo go nie ma wcale²⁰. Wszelkie próby uzasadniania istnienia są według naszego autora sztuczką kuglarską lub oszustwem²¹. Pierwowzorem wszelkiego istnienia to „*ja*” sam²². Francuski filozof ma na myśli „*ja*”, które istnieje konkretnie, jako byt wcielony. Istnienie stwierdzamy więc poprzez nasze ciało²³, co więcej, „*Wszelkie*

¹⁵ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 186.

¹⁶ G. Marcel, *Tamże*, s. 187. Warto dodać, że pojęcie wezwania jest do tego stopnia ważne dla naszego autora, że mówi on nawet o swojej filozofii jako filozofii inwokacyjnej. Zob. G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Warszawa 1987, s. 217. Ponieważ będziemy jeszcze wiele mówić o wezwaniu (w związku z odmową — ateizmem) dlatego należałoby przedstawić naturę tego wezwania. Marcel czyni to gdy mówi o wierze jako odpowiedzi: „*(...) na mgliste, milczące zaproszenie, które duszę wypełnia, albo w innym ujęciu, na wywierany na nią nacisk, ale nie przymus. Nacisk ten nie jest niepokonalny, gdyby nim był, wiara przestałaby być wiarą. Wiara jest możliwa tylko u istoty wolnej, to znaczy takiej, której udzielono tajemniczej i groźnej możliwości odmowy*”. G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 179.

¹⁷ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 177.

¹⁸ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 179.

¹⁹ G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 252.

²⁰ G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 254.

²¹ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 24.

²² G. Marcel, *Tamże*, s. 25.

²³ G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 243.

istnienie zbudowane jest dla mnie na wzór i na przedłużenie istnienia mojego ciała”²⁴. Jestem więc moim ciałem, ale nie znaczy to, że jestem tożsamy z moim ciałem. Nie mogę powiedzieć: „Moje ciało jest mną”, „tylko moje ciało istnieje”, są to bowiem twierdzenia materialistyczne²⁵. Tymczasem doświadczam sam siebie, że jestem czymś więcej niż tylko moje ciało, że nieustannie siebie „przekraczam”²⁶. Transcendencja osobowa dokonuje się i wyraża w osobowych aktach transcendentnych, jakimi są przede wszystkim: wiara, nadzieja, miłość. Dzięki tym aktom byt wcielony znajduje się w stanie ciągłego przekraczania rzeczywistości podmiotowej i empirycznej i przejścia w rzeczywistość transcendentną²⁷. Marcel próbuje dociec „źródła” tego ciągłego przekraczania siebie. Tym źródłem, racją, jest „wymóg bytu”, „wymóg ontologiczny”²⁸. Wymóg ten jest doświadczany przez osobę i przejawia się w doznawaniu niewystarczalności. Jest to doświadczenie przygodności, skończoności i niepełności własnego bytu ludzkiego wyrażające się w dążeniu do pełni bytu²⁹. Można więc powiedzieć, że byt ludzki dany jest człowiekowi jak gdyby w niegotowej formie, jako byt niewykończony, który trzeba dopiero stworzyć poprzez osobowe akty³⁰. Dlatego to w głębi bytu ludzkiego rozbrzmiewa jakiś tajemniczy apel, wezwanie wzywające do realizacji siebie samego. Apel ten nie zmusza, ale wzywa i proponuje. Rozpoznając ten apel człowiek ma świadomość, że może go przyjąć lub też odrzucić³¹. Odpowiadając na ten apel ontologiczny człowiek otwiera się na pełnię bytu — Absolut³². W ten sposób osoba ludzka tworzy swój byt. Odrzucając go zamyka się na Boga i tym samym zdradza swój własny byt³³. Możemy więc powiedzieć, że osoba ludzka jest powołaniem. „Jest to prawda — powie Marcel — pod tym warunkiem, że słowu „powołanie” przywrócimy jego właściwe znaczenie, polegające na rozumieniu go jako

²⁴ G. Marcel, Tamże, s. 210.

²⁵ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 29.

²⁶ Cechą osoby, według Marcela, jest nie „sum”, ale „sursum”. G. Marcel, *Homo-aviator*, s. 25.

²⁷ Por. I. Dec, *Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, Wrocław 1986, s. 97.

²⁸

²⁹ G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 170.

³⁰ I. Dec, Komunia „Ja” — „Ty” w ujęciu Gabriela Marcela, „*Colloquium Salutis — Wrocławskie Studia Teologiczne*” 13/1981, s. 309.

³¹ „Ten kto chce nas zmusić do czegoś, zapomina lub udaje, że zapomniał, o tym, że jesteśmy ludźmi, o tyle, o ile mu ustępujemy, przestajemy być obecni dla nas samych, czyni on nas obcymi w stosunku do tego, czym jesteśmy, można by powiedzieć, że wprowadza nas w stan somnambulizmu, obserwacja tego, co się dzieje w niektórych krajach europejskich, może tylko potwierdzić tę hipotezę. Natomiast wezwanie w sposób dość tajemniczy przywraca nas sobie. Nie dzieje się to zresztą bezwarunkowo, możemy bowiem uchylić się od tego”. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 72.

³² I. Dec, art. cyt., s. 310.

³³ G. Marcel, *Dieu et la causalite*, w: *De la connaissance de Dieu*, Paris 1958, t. III—IV, s. 27—33, cyt. za St. Kowalczyk, *Wiek o Bogu*, Wrocław 1986, s. 568.

wezwanie lub ściślej, jako odpowiedź na wezwanie. Nie można tu zresztą ulegać pewnej mitologii. W istocie rzeczy ode mnie zależy, czy wezwanie to uznam za wezwanie, i w tym znaczeniu — jakkolwiek by to było dziwne — można ze słuszością utrzymywać, że owo wezwanie emanuje ze mnie i jednocześnie skądinąd, a raczej, że chwytam w nim ten najściślej związek między tym, co jest ze mnie, a tym, co pochodzi od kogoś innego, związek zasilający czy tworzący, którego nie można rozluźnić, nie powodując, osłabienia i obumierania „ja”³⁴. Za tym apelem ontologicznym (zachęcającym nas do samorealizacji) jaki rozbrzmiewa w nas samych „kryje” się zatem Absolut, a więc nasza odmowa jest ostatecznie skierowana przeciw Niemu. Spotykamy się więc już po raz drugi z pojęciem odmowy, które jak się okaże jest pojęciem ateizmu.

Przechodzimy teraz do ukazania tej odmowy od jeszcze innej strony. Według Marcela dzięki ciału jesteśmy zakorzenieni w świecie, w świecie rzeczy i osób³⁵. To właśnie poprzez ciało doświadczamy istnienia innych ludzi. To zagadnienie istnienia innych autor sprowadza do problemu komunikowania się. Moje istnienie do tego stopnia wiąże się z istnieniem innych, że moje „ja” i „ja” tego drugiego istnieją tylko wtedy, gdy się komunikujemy³⁶. Istnieć znaczy współistnieć esse = coesse. Drugi człowiek jest więc wezwaniem, apelem skierowanym do mnie, apelem, który brzmi: „Bądź ze mną”³⁷. Ten drugi człowiek jest jednak tym wezwaniem, gdy traktuje go jako „ty”, a nie jako „on”³⁸. Moją odpowiedzią na to wezwanie jest postawa miłości³⁹. Przez postawę miłości odrywam się od siebie samego, staję się otwarty na ludzkie „ty”. Tą drogą dokonuje się najdoskonalsze otwarcie, na boskie „Ty”⁴⁰. Dlatego to Marcel tak mocno podkreśla fakt, że jeśli nie rozpoznamy w drugim człowieku „ty”, jeśli nie odpowiemy na wezwanie płynące od niego, to wtedy również nie odpowiemy na wezwania płynące od „Ty” absolutnego. Albo-

³⁴ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 23.

³⁵ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 31.

³⁶ M. Ratajczak, *Otwarcie się na „Ty” absolutne według Gabriela Marcela*, „Colloquium Salutis — Wrocławskie Studia Teologiczne”, 3 (1971), s. 153.

³⁷ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 133, oraz I. Dec, *Komunia „Ja” — „Ty” w ujęciu Gabriela Marcela*, *Colloquium Salutis — Wrocławskie Studia Teologiczne*, 13 (1981), s. 295.

³⁸ Ten drugi jest dla mnie „on”, gdy traktuje go jako nieobecnego, jego nieobecność pozwoli mi go obiektywizować, rozprawiać o nim jako o przedmiocie. Kiedy jednak ten drugi i ja nawiążemy głębszy kontakt, przedstawiając sobie nawzajem swoje kłopoty, cierpienia, gdy może przeżyjemy jednakowe niebezpieczeństwo, jednakową przygodę, wówczas nawiązuje się między nami jedność, w której ten drugi i ja stajemy się powoli „my”. Ten ktoś przestaje być dla mnie „on”, a staje się „ty”. Por. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 48.

³⁹ Zachodzi tutaj dziwny paradoks, gdyż tę postawę miłości musi już w jakiś sposób uprzedzać miłość. Bowiem tylko miłość może uwrażliwić nas na wezwanie płynące od drugiego człowieka. Por. G. Marcel, *Homo-viator*, s. 190.

⁴⁰ K. Tarnowski, *Gabriela Marcela filozofia transcendencji*, s. 28 w: *Teksty filozoficzne*, Kraków 1986.

wiem apel, wezwanie „Ty” absolutnego jest zawsze na „przedłużeniu” wezwania płynącego od „ty” ludzkiego⁴¹. Francuski filozof wykazuje, że odmowa dania odpowiedzi na apel ludzkiego „ty” jest jednocześnie odmową dania odpowiedzi „Ty” absolutnemu (oczywiście brak tutaj odpowiedzi jest już odpowiedzią — odpowiedzią odmowną⁴²). W tym miejscu nasz autor stwierdza z naciskiem: „Niewiara jest odmową”. A więc widzimy wyraźnie, że dla Marcela pojęcie ateizmu jest związane nierozdzielnie z pojęciem odmowy, odmowy dania odpowiedzi na wezwanie Absolutu.

W świetle analiz Marcela ateizm jest nie tyle aktem intelektu, co aktem wolnej woli⁴⁴. Przykładem jest tu, według naszego filozofa, sam J. P. Sartre, który dokonał wyboru odmowy: „Nie wystarczy bowiem powiedzieć, że świat Sartre’a zdaje się niepodatny na wszelki szczerp nadprzyrodzoneści, gdyż byt „dla siebie” tak dalece pogrążony jest w świadomości swej niepełności, że domaga się jej jako swego przywileju, którym się szczyci. Należałoby dodać, że akt, którym jakikolwiek filozof — czy będzie to Nietzsche, Jaspers, czy Sartre — neguje wszelkie zaświaty, wszelką pozaziemskość i zamyka się w ciasnym kręgu immanencji, okazuje się w ostatecznej analizie wyrazem nie tyle zróżnoważonego i podporządkowanego doświadczeniu rozumu, ile raczej szatańską odmową zbuntowanej i upojonej sobą indywidualności przeciwstawiającej się znakom, przeciwstawiającej się wezwaniu (...)”⁴⁵.

Fakt, że ateizm rozgrywa się przede wszystkim na terenie woli, podkreśla też Marcel w zdaniu wygłoszonym przez Georges Bataille’a: „Ja nie chcę być szczęśliwy (być zbawiony)”⁴⁶. Bataille chce, żeby cała rzeczywistość była tego rodzaju, by nie mógł w niej oczekiwać żadnego zbawienia, by nie mógł się karmić żadną, nawet najmniejszą nadzieją⁴⁷. Słowa „chcę” i „nie chcę” uwydatniają fakt, że niewiara jest ostatecznie sprawą wolnego wyboru.

Dochodzimy tutaj do ważnego momentu naszych rozważań. Francuski filozof rozróżnia bowiem ateizm logiczny i egzystencjalny⁴⁸, z których

⁴¹ G. Marcel, *Dziennik Metafizyczny*, 219.

⁴² „Termin odpowiedź powinien być zarezerwowany dla całkowicie wewnętrznej reakcji jaką wywołuje wezwanie”. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 72.

⁴³ G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 179. Por. także L. Panasiuk, *Funkcja Absolutu w filozofii Gabriela Marcela*, „Roczniki Filozoficzne”, 2 (1977), s. 71.

⁴⁴ „Człowiek odczuwa w sobie „wezwanie” ku Transcendencji. Jest istotą wolną, dlatego może odpowiedzieć aktem sprzeciwu, buntu czy egocentrycznym kultem własnej indywidualności”. St. Kowalczyk, *Wiek o Bogu*, s. 371.

⁴⁵ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 189—190.

⁴⁶ G. Bataille, *Experience interieure*, s. 71—72, cyt. za G. Marcel, *Homo-viator*, s. 194.

⁴⁷ G. Marcel, *Tamże*, s. 205.

⁴⁸ G. Marcel, *Tamże*, s. 279.

tylko ten drugi będący wyborem życia bez Boga — jest warty zainteresowania. To właśnie on bowiem naprawdę realizuje się w życiu, natomiast logiczny pozostaje tylko teorią⁴⁹.

Odmowa może przybrać według Marcela różne formy. Może to być na przykład podjęcie pewnej próby, która może się powiedzie, która może gdzieś zaprowadzi, byle nie prowadziła do Boga. „*Interesuje mnie tylko to, czy można żyć bez wezwania*”⁵⁰. Tak oświadcza Albert Camus, zaś w innym miejscu pyta siebie samego, czy życie musi mieć sens, by można je było przeżyć⁵¹. Jego zdaniem okazuje się, że przeżyje się je tym lepiej, im mniej będzie miało sensu. Rozpoznamy tutaj słynne Camus’owskie „*wywyższenie człowieka absurdu*”⁵². Camus w jakimś „*gorzkim uniesieniu*” upaja się absurdem, upaja po to, by żyć bez pocieszenia⁵³. Jak zauważa Marcel stanowisko takie jest nie do obalenia. Bo jeśli nawet przepowiada się jego autorowi, że z czasem on sam poczuje się „*zaczadzony*” i tak zmuszony niejako do otwarcia okna, aby zaczerpnąć powietrza, to wtedy będzie on mógł zawsze powiedzieć, że po prostu okazał się zbyt słaby, by doprowadzić tę próbę do końca. Być może powiedzie on jeszcze dalej i powie, że nikt tak naprawdę nie jest wystarczająco silny, by znieść tę próbę. Czegóż to jednak dowodzi, jeśli nie tego, że kondycja ludzka okazuje się nieludzka — absurdalna, a przecież on nigdy niczego innego nie twierdził⁵⁴. Z takim stanowiskiem nie sposób polemizować, nie sposób bowiem przewyciężyć decyzji woli, która jest tak zamknięta, zakrzepła w ludzkim „*ego*”. Można co najwyżej wykazać, że takie stanowisko jest nie bardziej uzasadnione niż to, które wynika z podjęcia wezwania⁵⁵. Marcel powie dlatego: „*Ateizm z definicji jest czymś, czego nie można obiektywnie obalić, jest jednak równocześnie czymś, co nie może zostać obiektywnie dowiedzione, czego raczej obiektywny dowód musi być potraktowany jako z istoty swojej daremny (skoro sama idea takiego dowodu zawiera poniekąd własne wnioski)*”⁵⁶.

Dodajmy, że próbę, o której tu mówiliśmy, podjął i do końca przeprowadził F. Nietzsche, pieczętując ją swoim obłędem aż do śmierci⁵⁷.

Francuski myśliciel chcąc jeszcze lepiej przybliżyć pojęcie ateizmu, który jest odmową, stwierdza: „*(...) może najczęściej odmowa przybiera formę nieuwagi, jest to niezdolność nastawienia ucha na głos wewnętrz-*

⁴⁹ G. Marcel, Tamże, s. 279.

⁵⁰ A. Camus, *Mythe de Sisyphe*, s. 84, cyt. za G. Marcel, *Homo-viator*, s. 211.

⁵¹ G. Marcel, Tamże, s. 209.

⁵² G. Marcel, *Homo-viator*, s. 191.

⁵³ G. Marcel, Tamże, s. 211.

⁵⁴ G. Marcel, Tamże, s. 213.

⁵⁵ G. Marcel, Tamże, s. 213.

⁵⁶ G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 88.

⁵⁷ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 205.

ny, na wołanie skierowane do tego, co najgłębsze w nas samych”⁵⁸. Jak możemy zauważyć „niewuaga”, czy też „niezdolność nastawienia ucha”, są to swego rodzaju metafory bliższe dramatowi (tak drogiemu Marcelowi) niż samej, czystej filozofii. Nie mniej właśnie te pojęcia, zaczerpnięte z języka literackiego, wyrażają najpełniej istotę tajemnicy odmowy. „Niewuaga”, „roztargnienie” jest też pewnego rodzaju snem. Snem z którego człowiek jemu poddany, może zostać obudzony w dowolnej chwili. Ogromną rolę grają tu spotkania człowieka z człowiekiem. Gdy bowiem dojdzie do spotkania „nieważnego” z człowiekiem, z którego promieniuje wiara, wówczas to ten „roztargniony” może doznać pewnego wstrząsu, który zmusi go do zastanowienia się: „Czy właściwie jestem pewien, że nie wierzę?”⁵⁹. Moment niepewności jest tutaj bardzo ważny. Szala wiary i niewiary może bowiem w tym momencie przechylić się bardziej na jedną lub na drugą stronę, w zależności od tego, co w nas zwycięży: szczerłość i przyznanie się, że nie jestem całkiem pewien swej niewiary, czy też pycha, która „Nie wierzę” przestanie przedstawiać jako „Nie mogę wierzyć”, a przeobrazi to pierwsze stwierdzenie w inne, bardziej radykalne „Nie chcę wierzyć”⁶⁰. I tu widać wyraźnie, że niewiara jest odmową — wskazuje na to jasno wyrażenie „Nie chcę”.

Gabriel Marcel podejmuje zagadnienie ateizmu od innej jeszcze strony, przedstawiając go jako swego rodzaju opinię⁶¹. Opinia w swej najgłębszej strukturze dotyczy tego, czego tak naprawdę dobrze nie znam, chociaż nie chcę się do tego przyznać. Ślizga się ona po powierzchni faktów i osób. Opinia bowiem zawsze zakłada dystans, widzi wszystko i sądzi z zewnątrz⁶². W tym kontekście nasz filozof ukazuje ateizm: „Nigdzie nie występuje bardziej wyraźnie charakterystyczna cecha opinii jako takiej: ja utrzymuję, że Bóg nie istnieje. Ateizm zresztą afirmuje się zasadniczo wobec kogoś drugiego, wobec siebie samego jako drugiego. Nie jest on i nie może być przeżywany jako wiara”⁶³. Ateista rozprawiając o Bogu opiera się na pewnej idei, którą sobie o Nim wytworzył. W ten sposób nie przeżywa Boga samego, nie jest zaangażowany w jego Byt. Można powiedzieć, że ateista sądzi z „zewnątrz” o tym, co istnieje tylko „wewnątrz”, co może być poznane tylko na sposób religijny. Znajdując się „na zewnątrz” tego o czym wydaje sądy, nie jest tego pewien i dla-

⁵⁸ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 179—180.

⁵⁹ G. Marcel, *Tamże*, s. 180.

⁶⁰ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 180.

⁶¹ *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 165—168.

⁶² A. Podsiad, *Gabriel Marcel, czyli próba chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, w: G. Marcel, *Homo-viator*, s. 301.

⁶³ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 165.

tego wmawia w siebie i w innych swoją ideę Boga⁶⁴. Mamy tu więc do czynienia — podobnie jak w przypadku nieuwagi — z momentem wykroczenia poza porządek faktów, poza istniejące dane, poza logikę. Jest to arbitralna decyzja nosząca znamiona pychy. Analiza opinii potwierdza raz jeszcze, że ateizm nie jest tyle wynikiem racjonalnych analiz, co wyborem, aktem woli odrzucającym wezwanie Boga. Ateizm jest odmową.

Podsumowując dotychczasowe rozważania należy stwierdzić: Gabriel Marcel wskazuje, że ku człowiekowi skierowane jest wezwanie, apel Absolutu. Mówiliśmy jakby o trzech różnych wezwaniach. Są to: rodzące się w każdym człowieku pytanie o tajemnicę własnej egzystencji („*Kim jestem?*”), poczucie niedopełnienia i związane z tym dążenie do pełni bytu oraz tajemnica istnienia jaką jest w szczególności drugi człowiek. Za każdym z tych wezwań stoi Absolut. Odpowiadając na te wezwania odpowiadamy Absolutowi, podejmując je otwieramy się na Niego. Wszystkie te wezwania są więc w rzeczywistości jednym wezwaniem, wezwaniem, które Bóg kieruje do nas na różne sposoby. Dlatego odmowa podjęcia tego wezwania (dania odpowiedzi) jest właśnie ateizmem. Odmowa ta może przybierać różne formy: formy podjętej próby życia bez wezwania i w konsekwencji bez Boga, inną formą jest swego rodzaju nieumiejętność nastawienia ucha na to wezwanie. Marcel zwraca również uwagę, że ateizm jest rodzajem opinii. Każda opinia jest przekształceniem tego, co mi się wydaje w twierdzenie, a więc i w strukturę opinii wpisany jest więc przede wszystkim akt woli.

Rozdział II

PRZYCZYNY POSTAWY ATEISTYCZNEJ

W tej części pracy chcemy przedstawić przyczyny postawy ateistycznej zajmowanej przez ludzi współczesnego nam świata. Gabriel Marcel jedną z głównych przyczyn tej postawy upatruje w ludzkiej pysze, która popycha człowieka do twierdzenia, że to on jest Bogiem i dzięki temu wystarcza sam sobie. Wśród innych przyczyn wymienia on nierozporządzalność, a jednocześnie niezdolność do podziwu. Wszystkie te przyczyny łączą się z inną, z odmową uczestniczenia w bycie, w świecie osób i rzeczy. Trudno jest jednak sprowadzić cały ateizm tylko i wyłącznie do złej woli, niewątpliwą przyczyną tego zjawiska jest także dotykające człowieka zło. Występuje tu błędne wyobrażenie Boga, który ma być od-

⁶⁴ I. Dec, *Filozofia miłości...*, s. 37, a także M. Winowska, *Gabriel Marcel czyli na tropach chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, „Roczniki Filozoficzne” 1 (1948), s. 183.

powiedzialny za wszelkie zło. Stąd rodzi się bunt i uraza w stosunku do tak pojętego Boga. Wśród pozostałych przyczyn ateizmu francuski egzystencjalista wylicza racjonalizm, łączącą się z nim mentalność techniczną i wynikające z niej inne błędne koncepcje poznania rzeczywistości. Do zjawiska „odmowy” prowadzi też fakt pojmowania życia jako jedyne źródła wartości oraz kierowanie się fałszywymi pojęciami wiary. Oto w skrócie podstawowe przyczyny współczesnego ateizmu przytaczane przez naszego autora. Spróbujemy przyjrzeć się im bliżej.

Na wstępie należy zaznaczyć, że aby odmowa była możliwa potrzebna jest wolność. Człowiek musi być wolny by móc odpowiedzieć (pozytywnie lub negatywnie). To jest fakt, któremu nie można zaprzeczyć. Ale czy odmawiając dania odpowiedzi na apel Boga człowiek realizuje właściwie swoją wolność? Oto pytanie, które stawia i rozwija francuski filozof⁶⁵. Według niego człowiek nie jest bytem, który ma wolność, aby mógł czynić to czy tamto, lecz jest bytem wolnym w tym sensie, że może zaakceptować lub zaprzeczyć siebie samego, swój własny byt⁶⁶. Wolność nie utożsamia się więc z wolnym wyborem. Albowiem wolność dokonuje się, staje się w dialogu z tym, co do nas apeluje — dlatego jest zadaniem, „wymogiem wolności”. „Wymogiem”, który spełnia się w tym stopniu w jakim na apel płynący od nas samych, od innych, od Boga odpowiadamy apelem, który nas wyzwala⁶⁷. Powiedzieć jestem wolny, znaczy powiedzieć jestem sobą⁶⁸. Wolność zbiega się tu z realizacją swojego bytu. Człowiek odrzucający wezwanie Boga, który daje mu szansę pełnej realizacji siebie, odrzuca tym samym możliwość „budowania” swojego bytu, a więc jest to zdrada tego bytu⁶⁹. Odmowa więc w tym sensie nie jest aktem wolnym, gdyż odmawiający niweczy w ten sposób realizację samego siebie.

Jedną z głównych przyczyn postawy ateistycznej jest według autora ludzka pycha. Jest ona — wynikało to już z przeprowadzonych w pierwszym rozdziale analiz — wpisana w sam rdzeń odmowy dania odpowiedzi na wezwanie Absolutu. Pycha powoduje, że człowiek stawia siebie samego w centrum własnego zainteresowania. Dzieje się tak w każdej sytuacji życia, kiedy wszystko, co mnie otacza traktuję tylko jako oka-

⁶⁵ G. Marcel, *Le mystere de l'etre. II. Foi et realite*, Paris 1951, I. Dec., Komunia „Ja” — „Ty” w ujęciu Gabriela Marcela, „Colloquium Salutis — Wrocławskie Studia Teologiczne”, 13/1981, s. 308.

⁶⁶ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 103.

⁶⁷ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 72, Por. K. Tarnowski, *Gabriela Marcela filozofia transcendencji*, w: „Teksty filozoficzne”, Kraków 1986.

⁶⁸ R. Garaudy, *Perspektywy człowieka, Egzystencjalizm, myśl katolicka, marksizm*, tłum. Z. Butkiewicz, R. Rogoziński, Warszawa 1968, s. 164.

⁶⁹ S. Kowalczyk w: „Wieki o Bogu”, Wrocław 1986, s. 369, przytacza opinię Marcela z „Dieu et la causalite”: że spekulatywna czy egzystencjalna negacja Boga jest zdradą ludzkiego bytu.

zję do wypróbowania siebie. Dlatego nie „na rękę” jest mi świat, w którym nie lśniłbym jako jedyna stała gwiazda bezsensownej konstelacji: „W świecie, który by nie był absurdalny, w świecie, który miałby sens sam w sobie oraz sens transcendentny w stosunku do moich osobistych celów, nie miałbym okazji wypróbowania siebie i czynienia siebie głównym ośrodkiem wartości. Inaczej mówiąc, czułbym się zdyskwalifikowany i pomniejszony w swej wartości — a tego w gruncie rzeczy nie chcę”⁷⁰. Nie chcę być pomniejszony w swoich własnych oczach. Dlatego odmawiam sensu światu, dlatego odmawiam odpowiedzi na apel Absolutu. Oto prawdziwy powód odmowy. Przykładem takiej postawy jest dla Marcela Albert Camus⁷¹. Marcel surowo ocenia Camus’owskie wywyższanie człowieka absurdu. Podtrzymywanie absurdu za wszelką cenę wskazuje na „fałszywy ton” tej postawy, postawy która z podtrzymywania „rozdzierającego i cudzego zakładu absurdu”⁷² czerpie jakąś niezdrową przyjemność, którą karmi się pycha⁷³.

Nic więc dziwnego, że pycha — tak dobrze umacniana — prowadzi do wywyższania się ponad tych, którzy przyjmują zbawienie, przyjmują nadzieję. Ilustracją są dla Marcela poglądy Georges Bataille’a zawarte w książce „Experience interieure”⁷⁴. Bataille w swej książce „wyższość” tę nieustannie podkreśla używając sformułowań typu: „my inni”, „my prawdziwie czysti, wyzwoleni, umęczeni”⁷⁵. A przecież nie w ten sposób osiąga się prawdziwą wyższość, jest to ograniczanie się do gry inspirowanej bezmierną pychą. Ta właśnie pycha podpowiada człowiekowi, że Bóg jest zagrożeniem dla jego wielkości. Oto charakterystyczne słowa G. Bataille’a: „Gdy jestem Bogiem, zaprzeczam Mu aż do głębi negacji, jeśli jestem tylko sobą nie chcę Go znać”⁷⁶ Muszę więc zająć miejsce

⁷⁰ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 216.

⁷¹ Uwagi powyższe nasz autor czyni na podstawie książki A. Camus’a, „Mit Syzyfa”, dzieło to w Polsce ukazało się w: A. Camus, *Eseje*, tłum. i wyb. J. Guze, Warszawa 1971.

⁷² G. Marcel, *Homo-viator*, s. 208.

⁷³ „(...) Camus daje nam przede wszystkim świadectwo generacji, na którą został wydany wyrok śmierci i dla której żyć — to w gruncie rzeczy korzystać z odroczenia, którego termin może upłynąć jutro lub dziś wieczór, Oto wstępne dane dramatu, jest to bowiem istotnie dramat. Powinniśmy teraz się przekonać, jaką postawę wobec tej sytuacji zajmuje świadomość. Wzdraga się ona przed wyobrażeniem sobie metafizycznego ła, z którego promieniowałaby jakaś jasność mogąca ją przekształcić. Wzdraga się przede wszystkim przez uczciwość, ale i przez pychę”.

G. Marcel, *Homo-viator*, s. 212.

⁷⁴ Marcel przytacza to dzieło w: *Homo-viator*, s. 191.

⁷⁵ Por. G. Marcel, *Homo-viator*, s. 204.

⁷⁶ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 198.

Boga, muszę Go odrzucić po to, by pozostać w swoich oczach wielkim i bez jakiegokolwiek skazy⁷⁷.

Z pychą wiąże się ściśle źle pojęte bohaterstwo. Bohaterstwu bowiem próbuje się przypisać wartość samą w sobie. Jako przykład w tym miejscu może służyć postawa duchowa Andre Malraux, który głosi, że to nie nędza człowieka, ale raczej jego wielkość polega nie na wyrzeczeniu się opieki, ale na odrzuceniu pomocy⁷⁸. Człowiek dopiero wtedy staje na wysokości zadania, według Malraux, gdy zdaje sobie sprawę ze swej tragicznej sytuacji, która pozwala jedynie na bohaterstwo. Marcel analizując wypowiedzi autora „Doli człowieczej” — A. Malraux dochodzi do wniosku, że bohaterstwo jako wartość sama przez się jest tutaj powiązana z pewną egzaltacją. Nie ma więc powodu by wyżej cenić egzaltację bohaterską od na przykład egzaltacji erotycznej⁷⁹. Do takich wniosków dojdziemy za każdym razem, gdy bohaterstwu będzie się przypisywać jakąś wewnętrzną wartość. Tymczasem bohaterstwo, odwaga czy też szczerść są jedynie podstawowymi warunkami wartości. Autentycznymi wartościami stają się dopiero wówczas, gdy są połączone z innymi uznanymi wartościami⁸⁰. *„Niebezpieczna jest przeto pokusa wytrącania odwagi czy szczerości z ich orbity, czyli sztucznego odrywania ich od pewnego organu duchowego, w łonie którego spełniają właściwą im funkcję. Jeśli na przykład postanowiłem stworzyć sobie jak najbardziej opustoszałe, jak najrozpaczliwsze tło życiowe i dowieść sobie, że mogę w tym otoczeniu żyć — to jaka jest duchowa wartość tej próby? Wiele zdaje się przemawiać za tym, że próba ta byłaby inspirowana troską o podobanie się sobie”⁸¹.*

Takie podobanie się sobie (pychę) Marcel nazywa nierozporządkalnością lub też niedyspozycyjnością. *„Istota niedyspozycyjna: istota zajęta sobą”⁸².* To „opętanie sobą”⁸³, to zapatwienie w siebie uniemożliwia mi jakikolwiek kontakt z drugim człowiekiem. Staję się nieobecny powoli dla siebie samego i drugiego „ty”. A wiemy, że tylko „ty” może mnie oderwać ode mnie samego, co więcej: tylko moja miłość do „ty” może mnie uwrażliwić na wezwanie płynące od „Ty” absolutnego. Brak dyspozycyjności i nierozzerwalnie z tym związany brak miłości prowadzi więc

⁷⁷ Marcel powie o Bataille’u: *„Wyobrażam sobie, że sprawiłoby autorowi pewną satysfakcję, gdybyśmy powiedzieli, że jesteśmy oszołomieni niektórymi stronicami jego książki, byłoby to jednak nieporozumienie. Nie jest to lekkie i ostre powietrze górskie, którym oddychamy u szczytu dzieła Nietzschego, ale jest raczej zaduch suiteren”.* G. Marcel, *Homo-viator*, s. 198.

⁷⁸ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 180.

⁷⁹ G. Marcel, *Tamże*, s. 181.

⁸⁰ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 215.

⁸¹ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 215—216.

⁸² G. Marcel, *Być i mieć*, s. 62.

⁸³ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 71.

do niewiary⁸⁴. Gdy bowiem nie ma we mnie miłości wówczas drugi człowiek to jest dla mnie tylko „on”, a nie prawdziwy „ty”. Bez miłości przechodzę do sfery posiadania, gdyż słowo „on” oznacza tę właśnie sferę, oznacza w drugim człowieku to wszystko, co można w nim zinwentaryzować⁸⁵. Powoli całe moje życie zaczynam traktować jako mienie, które można w jakiś sposób ilościowo określić, ale które może ulec roztrwonieniu. Ze względu na to znajduję się w stanie chronicznego niepokoju o to, co posiadam. Zauważmy więc, że posiadać to jednocześnie być posiadany⁸⁶. Widzimy, że kiedy obracam się w sferze „mieć” staję się niedyspozycyjny, gdyż w tym stanie ducha identyfikuję się wówczas z tym, co posiadam, całą rzeczywistość interpretuję na sposób „mieć”. Nawet Bóg jest dla mnie „kimś, kto...”, kimś, kogo można zinwentaryzować, objąć całościowo — wszystko odbywa się na płaszczyźnie czystego posiadania. Nic więc dziwnego, że nie ma już miejsca dla „prawdziwego” Boga. Pisze Marcel: *„Im bardziej jestem niedyspozycyjny, tym bardziej widzę Boga jako kogoś, kto... Wydaje mi się, że to obnaża same korzenie ateizmu. Bóg którego ateizm neguje jest rzeczywiście z samej istoty, kimś, kto...”*⁸⁷.

Człowiek niedyspozycyjny jest skoncentrowany tylko na sobie, sam ze sobą tworzy hermetycznie zamknięty obwód. Tym, co może przełamać ten obwód, oderwać nas od nas samych jest podziw. Podziw jest związany z faktem, że coś nam się objawia, a my poruszeni pewnym porywem idziemy za tym, uznajemy w formie osądu, że coś jest wielkością absolutną, a nie względną. Podziw okazuje się więc tu pewną szansą dla tego, kto jest niedyspozycyjny. Jednakże tę szansę można odrzucić. Okazuje się bowiem, że mogę się znaleźć w cieniu tej absolutnej wielkości, to nowe światło może mnie przyćmić w moich własnych oczach, jak też w oczach innych ludzi. Dlatego bezpieczniej będzie stwierdzić, że podziw jest stanem poniżającym⁸⁸. Wówczas pozostanę nietknięty, zachowam swoją mniemaną wielkość. *„W związku z tymi prostymi uwagami — mówi Marcel — trzeba by kolejno zbadać odmowę podziwiania i niezdolność do podziwiania, aby się przekonać, w jaki sposób jedna i druga*

⁸⁴ St. Kowalczyk, *Wieki o Bogu*, Wrocław 1986, s. 371.

⁸⁵ A. Podsiad, *Gabriel Marcel czyli próba chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, w: G. Marcel, *Homo-viator*, s. 289—316.

⁸⁶ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 58.

⁸⁷ G. Marcel, *Tamże*, s. 69.

⁸⁸ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 67—68. Por. także: *„Powiedzenie: podziw jest stanem poniżającym — znaczy, że traktuje się podmiot, jako potęgę istniejącą dla siebie, uważającą się samą siebie za środek. Przeciwnie, twierdzenie, że jest to stan podniosły, oznacza wyznawanie poglądu odwrotnego, według którego właściwą funkcją podmiotu jest wyjście z siebie przede wszystkim poprzez dawanie i twórczość we wszelkich formach”*. G. Marcel, *Tamże*, s. 69.

wyrażają pewną zasadniczą nierozporządzalność⁸⁹. Oczywiście chodzi tu o „zasadniczą nierozporządzalność” jaką jest odporność na jakiegokolwiek objawienie, a więc także objawienie Boże. Po raz kolejny przyczyną, źródłem odmowy okazuje się pycha.

Pycha sprawia, że człowiek jakby zapomina, że jest zanurzony w bycie, że uczestniczy w tej niewyczerpalnej pełni bytu, w którym i przez który jesteśmy⁹⁰. Byt, który nas otacza wokół (świat osób i rzeczy) wzywa nas ku sobie, wzywa nas do uczestnictwa⁹¹. Wiemy, że człowiek z natury nastawiony jest na życie społeczne i Boga. Nawet poznanie samego siebie osiągnąć można nie tyle przez refleksję i skupienie uwagi na sobie, co przez żywe obcowanie z innymi. Człowiek pogłębia się w takim stopniu, w jakim otwiera się na przyjęcie innego oraz uczestniczy w jego doświadczeniu⁹². Jeśli nie będzie we mnie zaangażowania, uczestnictwa, to przekreślę w ten sposób zasadniczą daną duchową: „*Nie jestem widzem*”⁹³. Człowiek niezaangażowany w byt nie umie, podobnie jak Sartre, przewyciężyć swego wewnętrznego rozdarcia, brak uczestnictwa prowadzi więc prostą drogą do pogłębienia tego rozdarcia, a w konsekwencji do niewiary i rozpacz⁹⁴.

Jak mogliśmy już zauważyć Marcel bardzo mocno akcentuje pychę jako jedną z głównych przyczyn ateizmu. Jednocześnie przestrzega przed uleganiem pokusie sprowadzenia ateizmu tylko i wyłącznie do pychy i złej woli⁹⁵. Przyczyną niewiary i to przyczyną, której nie wolno umniejszać może być zło istniejące niewątpliwie w świecie. „*Ani na chwilę nie można wątpić, że podstawą ateizmu jest zetknięcie się ze złem we wszelkiej postaci*”⁹⁶. Zła, które dotyka nas nie umiemy połączyć z istnieniem Boga, wręcz przeciwnie to właśnie zło wydaje się zaprzeczać Jego istnieniu. Toteż często doświadczenie zła prowadzi do negacji istnienia Boga. W tym jednak miejscu Marcel zauważa, że ateizm opiera się raczej na postulatcie niż na doświadczeniu. Spróbujmy więc przyjrzeć się dokładnie analizom naszego filozofa. Otóż ateista wprawdzie głosi, że nie doświadczył Boga w swoim życiu, mówi jednak również, że mógł stwierdzić pewne fakty, które nie miałyby miejsca, gdyby Bóg istniał. Takie

⁸⁹ G. Marcel, *Tamże*, s. 67.

⁹⁰ G. Marcel, *Tamże*, s. 68—69, a także G. Marcel, *Homo-viator*, s. 26.

⁹¹ T. Terlecki, *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Warszawa 1987, s. 61.

⁹² J. Tarnowski, *Problemy chrześcijańskiej pedagogiki egzystencjalnej*, Warszawa 1982, s. 120.

⁹³ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 17.

⁹⁴ I. Dec, *Wezwanie do poszukiwania i uczestnictwa*, „W drodze”, 2 (1974), s. 22. Zaś sam Marcel powie: „*Pesymizm współczesnego ucznia Woltera, na przykład takiego Anatola France'a, polega właśnie na tym, że związany jest z nieuczestnictwem*”. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 168.

⁹⁵ G. Marcel, *Tamże*, s. 231.

⁹⁶ G. Marcel, *Tamże*, s. 166.

jednak stwierdzenie sugeruje, że ateista zna sposób bycia Boga, co jest sprzeczne z twierdzeniem wcześniejszym. Niezgodność tę można wytłumaczyć tym, że niewierzący opiera się raczej na pewnej idei Boga: gdyby Bóg istniał posiadałby takie, a takie cechy, posiadając zaś te cechy, nie pozwoliłby aby ... itd. Spróbujemy się posłużyć przykładem⁹⁷. „*Gdyby Janina była tutaj, nie pozwoliłaby dziecku bawić się zapalkami*” — przez takie stwierdzenie oświadczam niejako swemu rozmówcy, że opieram się na analogicznych przypadkach, w których Janina okazała się przezorna albo — jeśli takich przypadków nie znam — że wiem, co ja bym zrobił na miejscu Janiny w danej sytuacji. Pojawia się jednak pytanie, czy takie rozumowanie możemy zastosować do Boga, do Jego działania? Odpowiedź jest oczywista: nie. Pierwsza możliwość nie wchodzi w rachubę, gdyż punktem wyjścia do negacji istnienia Boga nie może być stwierdzenie jego działania w takich czy innych przypadkach (działanie zakłada istnienie, konkluzja nie może być negacją przesłanki). Druga możliwość nie wchodzi w grę ze względu na dysproporcję jaka zachodzi między moją osobą a Osobą absolutną, między moim istnieniem, a istnieniem tej Osoby. Znamy sytuacje gdy przed jakąś odpowiedzialną osobistością postawiona zostaje ważna decyzja. Wówczas sami stwierdzamy, że trudno jest nam postawić się na miejscu tej osoby, że sami nie wiemy, co my byśmy zrobili na jej miejscu. O ile więc trudniej jest postawić się na miejscu Boga i stwierdzić, co powinien zrobić, jak zareagować. Toteż ateizm nie jest prostym wynikiem doświadczenia zła, lecz pewną interpretacją tego doświadczenia, interpretacją w gruncie rzeczy dowolną. Nie jest więc prostym wnioskiem, lecz opiera się na postulatcie i decyzji woli⁹⁸. Wróćmy jednak do zagadnienia zła, które istnieje bardzo realnie w otaczającym nas świecie. Pokolenie, do którego należy G. Marcel przeżyło głęboko to konkretne doświadczenie zła, jakim była I i II wojna światowa. Było to doświadczenie dramatyczne. Rodziło czasem trudną wiarę, ale znacznie częściej prowadziło do buntu wobec Boga. Ów pierwotny bunt wobec Boga (będący rodzajem normalnego odruchu negacji zła) z czasem zmienia się w odrzucenie tego Boga. „(...) *bunt przeciw Bogu krystalizuje się poprzez nieuniknione przekształcenia ku negacji samego istnienia Boga, istoty, której przypisano winę czy którą postawio-*

⁹⁷ Przykład ten podaje sam Marcel: *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 166—167.

⁹⁸ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 168. W tym miejscu Marcel pisze dalej — cytując J. Maritaina z „Esprit”, październik 1935 rok, s. 93 — „*Bóg zostaje absolutnie odrzucony w zasadzie i w wyniku absolutnego dogmatyzmu metafizycznego... i to w imieniu zbiorowości społecznej, człowieka skolektywizowanego... Komunistyczny ideał społeczny wydaje się konkluzją pierwotnego ateizmu, postawionego jako zasada*”. G. Marcel, Tamże, s. 168.

no w stan oskarżenia”⁹⁹. Bunt ten może mieć miejsce tylko wtedy, gdy nastąpi personalizacja samego pojęcia Boga. Ten bunt francuski egzystencjalista nazywa protestem czy też aktem oskarżenia. W tym miejscu trzeba postawić pytanie: wobec jakiego trybunału ludzkie sumienie oskarża Boga? Okazuje się, że tym trybunałem jest samo sumienie, które jednocześnie oskarża. Dostrzegamy tu więc pomieszanie oskarżyciela z trybunałem, a Bóg oskarżany przez sumienie i wobec sumienia przypomina raczej bożka niż prawdziwego Boga. Cechy boskie przypisane są tu sumieniu.

Autor „Homo-viator” wykazuje niekonsekwencje takiej postawy: „(...) albo wierzy się w Boga na tyle by się przeciw Niemu zbuntować, albo przestajemy w Niego wierzyć i wówczas bunt jako taki staje się niemożliwy”¹⁰⁰. Tymczasem sprawa okazuje się nie taka prosta. Choć bowiem logicznie byłoby, aby ten, kto przekonał się o nieistnieniu Boga czerpał z tego faktu ulgę (podobną do tej jaką odczuwa buntownik gdy stwierdzi, że tyran przeciw któremu się buntował, nie istnieje), to jednak w rzeczywistości okazuje się, że brak osoby Boga, z którym buntownik mógłby walczyć wywołuje u niego pewne rozjątrzenie świadomości, pewną urazę. „Uraza wynikająca z faktu, że nie możemy nikogo pociągnąć do odpowiedzialności za to, co odczuwamy jako nadużycie, ponieważ nie ma już możliwości znalezienia winnego, taka uraza — w tym wypadku jednak na skalę kosmiczną — jest, jak sądzę, związana z ateizmem”¹⁰¹. Inną przyczyną ateizmu jest zatem właśnie uraza. Szczery ateista¹⁰² skazany jest zdaniem Marcela na odczuwanie tej niejasnej urazy. Jest to stan świadomości, która zderza się z faktem istnienia zła, zła, za które — jak to już wcześniej wspomnieliśmy — nikogo nie można obarczyć odpowiedzialnością. Uraza ta jest czymś tak bardzo powszechnym u szczerych ateistów, że jeśli istnieje taki, który jest od niej wolny, to zawdzięcza to tylko i wyłącznie łasce.

Niewątpliwym złem, które skrzętnie zauważa Marcel, złem prowadzącym ludzi do niewiary jest zgorznienie, jakie czasem powodują ludzie Kościoła. Zgorznienie to wywołują istniejące przejawy materializmu za-

⁹⁹ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 275. Analizę buntu Marcel przeprowadza jakby na marginesie książki A. Camusa, *Człowiek zbuntowany*. Polski przekład tego dzieła: A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, Paryż 1958, przekład Oficyna Literacka (tłumacz nie podany).

¹⁰⁰ G. Marcel, *Tamże*, s. 275.

¹⁰¹ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 276.

¹⁰² Marcel mówi: „Szczerym ateistą nazwałbym człowieka, który w świecie takim, jaki spostrzega, nie jest w stanie doszukać się żadnego śladu boskiej obecności, a nawet odkrywa w nim istnienie zjawisk czy oznak, nie dających się jego zdaniem z taką obecnością pogodzić. Tego rodzaju ateizm cechujący wiele szlachetnych postaci XIX wieku, wyklucza pogląd, zgodnie z którym idea istnienia Boga zostaje odrzucona jako nieznośna przeszkoda w moim własnym istnieniu”. G. Marcel, *Homo-viator*, s. 277.

równy tego instytucjonalnego jak i tego, który przebija nieraz z teologii. Właśnie to zgorszenie zdaniem naszego autora przesłaniało takiemu człowiekowi jak A. Camus, ale „(...) również nieskończenie wielu innym jedynie i prawdziwe światło, to które oświeca każdego człowieka na świat przychodzącego”¹⁰³.

Wśród pozostałych przyczyn postawy ateistycznej Marcel wskazuje także na niezdecydowanie w sprawie zasadniczej, jaką jest wiara w Boga. Owo niezdecydowanie czy też zawieszenie swojej decyzji co do religii, tak zwany „*umysł oświecony*” traktuje jako swój przywilej i nieomal powód do chluby. Niekiedy idzie się jeszcze dalej i przyjmuje mniej lub więcej wyraźnie, że tylko negacja może zadowolić głębokie życzenie takiego umysłu i że afirmacja jest po prostu uwięzieniem¹⁰⁴.

Inną drogą prowadzącą do ateizmu jest arbitralne stwierdzenie, że zagadnienie religijne jest już przeżytkiem. Od razu jednak widać, że takie ustawienie sprawy — pomijając już fakt niczym nieuprawnionej arbitralności — zawiera element nieuczciwej gry. Powyższe bowiem stwierdzenie oznacza, że już nie można pytać, czy twierdzenia religijne odpowiadają czemuś w rzeczywistości, czy naprawdę istnieje byt obdarzony atrybutami przypisywanymi tradycyjnie Bogu. Typowym przedstawicielem takiego poglądu jest Bertrand Russell¹⁰⁵. Stanowisko takie łączy się ściśle z czystym racjonalizmem, który formułuje zdania typu: „*Nie można już dziś wierzyć w cud czy Wcielenie*”. Akcentuje się tu zwłaszcza słowo „*dziś*”. Widać wyraźnie, że czas czy też historię traktuje się w tym przypadku jako określoną przestrzeń, której odpowiadają określenia będące jednocześnie sądami wartościującymi typu: „*postępowy*” i „*wsteczny*”. A przecież wiadomo właśnie z historii, że etap chronologicznie późniejszy od poprzedniego nie musi być zawsze postępowy, wręcz przeciwnie może być i zdarza się wstecznym. W tym jednak miejscu racjoniści stwierdzą, że wrażenie ewentualnego cofania jest tylko pozorne, bo umysł ludzki i tak wcześniej czy później pójdzie „*ku światłu*”¹⁰⁶. Pojęcie światła jest tu oczywiście bardzo niejasne — jak zauważa Marcel — można w nim co najwyżej doszukać się resztek pojęcia wprowadzonego

¹⁰³ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 287.

¹⁰⁴ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 240.

¹⁰⁵ Marcel cytuje w tym miejscu znamienny tekst Russella: „*To, że człowiek jest produktem ślepych przyczyn, że jego początek, rozwój, nadzieje i obawy, umiłowania, wierzenia są jedynie rezultatem przypadkowo dobranych zbiorów atomów, że żaden zapal, żadne męstwo, żadne nateżenie myśli i uczuć nie mogą przedłużyć życia jednostkowego poza grób, że całe poświęcenie, natchnienie, wzloty ludzkości ku szczytom skazane są na wygaśnięcie pośród ogólnej śmierci systemu społecznego i że cała świątynia ludzkich osiągnięć musi zostać nieuchronnie pogrzebana pod ruinami wszechświata — wszystko to, jeśli nie bezsporne, jest jednak zbliżone do pewności, że żadna filozofia, o ile ma przetrwać, nie może tego odrzucić*”. B. Russell, *Philosophical Essays*, s. 58, cyt. za G. Marcel, *Być i mieć*, s. 153—154.

¹⁰⁶ G. Marcel, *Tamże*, s. 154.

przez Greków, a potem Ojców Kościoła, które zostało przez racjonalizm zlaicyzowane i tym samym istotnie zubożone. Należy też zauważyć, że w omawianym poglądzie przyjmuje się analogię pomiędzy ludzkością rozpatrywaną na tle całej swej historii, a jednostką przechodzącą od dzieciństwa do wieku dojrzałego. Oczywiście człowiek o „*umyśle oświeconym*” będzie się uważał w tym wypadku za dorosłego, któremu nie wypada wierzyć w bajki takie jak Bóg lat dziecinnych¹⁰⁷.

Racjonalizm akcentuje także bardzo mocno eliminację antropocentryzmu, przy czym roztacza wielki obraz zdobyczy współczesnej astronomii. To właśnie ta nauka — twierdzi się — ustawiła homo-sapiens wraz z jego Ziemią na właściwym, niezbyt ważnym miejscu we wszechświecie. Łatwo jednak dostrzec, że tylko pozornie się szydzi z ludzkiej pychy, bo w rzeczywistości pychę tą się podsycza, albowiem jednocześnie następuje wyniesienie ponad wszystkie inne byty dzieła ludzkiego, jakim jest nauka (a w ten sposób człowieka jako twórcę nauki)¹⁰⁸. Odtąd słowa jak „*Duch*” czy też „*Myśl*” będzie się pisało z wielkiej litery i jak zauważa Marcel, błędem byłoby naigrywanie się z tych wielkich liter, ponieważ tłumaczą one w dobitny sposób wysiłek włożony w depersonalizację Ducha czy Myśli — Boga¹⁰⁹. Taki sposób myślenia prowadzi, jak wykazuje nasz autor, do tego, że „*(...) miejsce Boga zajmuje odczłowieczony, wyzbyty wszelkiej potęgi, wszelkiej obecności i wszelkiego istnienia umysł ludzki*”¹¹⁰. Racjonalizm zapomina, że ten ubóstwiany umysł posiada zgubną właściwość: całkowitego odrywania się od rzeczywistości oraz o tym, że czysty racjonalizm to operowanie pewnymi konstrukcjami myślowymi na wzór rozumowania matematycznego, co Marcel nazywa mechanizacją myślenia¹¹¹. Dlatego wszelkie teorie racjonalistyczne są zupełnie bezbronne wobec doświadczenia ludzkiego tragizmu¹¹². Innym zjawiskiem występującym we współczesnym świecie prowadzącym do niewiary jest upowszechniająca się tzw. mentalność techniczna. „*W gruncie rzeczy bowiem — pisze Marcel — to w samej mentalności technicznej tkwią — jak sądzę — najpoważniejsze trudności w pojmowaniu życia, albo dokładniej prawdy religijnej, z jakimi zmagają się obecnie wiele najuczciwie-*

¹⁰⁷ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 155.

¹⁰⁸ Krytykując wyższość nauki Marcel zauważa: „*Nie trzeba zapominać, że jeśli wyższość nauki polega na tym, że jest ona dla wszystkich, to wyższość ta jest okupiona wielką ceną metafizyczną. Nauka jest dla wszystkich dlatego tylko, że nie jest dostownie dla nikogo*”. G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 231.

¹⁰⁹ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 156.

¹¹⁰ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 157.

¹¹¹ Por. G. Marcel, *Homo-viator*, s. 145 oraz G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 76. Za rozwój współczesnego racjonalizmu nasz autor wini przede wszystkim przedstawiciela idealizmu filozoficznego Leona Brunschwicga.

¹¹² G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 52.

szych sumień"¹¹³. Przez technikę francuski myśliciel rozumie każdą dyscyplinę zmierzającą do zapewnienia człowiekowi opanowania określonego przedmiotu. Wiadomo, że tym przedmiotem może być wszystko co służy za materiał tym technikom. Jedyną miarą wartości w ztechnicyzowanym świecie jest wydajność. Przekonanie o konieczności udziału techniki we wszelkich dziedzinach ludzkiego życia pogłębia tragiczną wizję świata jako warsztatu eksploatacyjnego albo ujarzmionego niewolnika¹¹⁴. Przyczyną tego stanu rzeczy jest traktowanie techniki jako jedyne źródła porządku czy organizacji w świecie¹¹⁵.

Mentalność techniczna prowadzi do błędnych koncepcji poznania. Wspomnieliśmy już o skrajnym racjonalizmie. Pomimo ostrej krytyki tej koncepcji nie reprezentuje irracjonalizmu. Wyznacza bowiem rozumowi zakres równie rozległy jak wiele racjonalizmów. Stwierdza tylko, że rozum nie jest jedynym sposobem pojmowania rzeczywistości¹¹⁶.

Oprócz racjonalizmu istnieją również inne koncepcje poznania, traktujące na przykład samo poznanie jako technikę, której przedmiotem jest myśl w ogólności, a podmiot poznający to bezosobowe „się”, „obojętnie kto”¹¹⁸. Z tym wiąże się postulat demokratyzmu poznania, w którym Bóg musi być czymś dowiedzionym, sprawdzonym, narzucającym się każdej istocie rozumnej. A jeśli tak nie jest, to znaczy, że Bóg jest wartością czysto subiektywną, a więc taką którą można ostatecznie zlekceważyć¹¹⁸. W związku z tym ogłasza się więc, że jedynym prawomocnym rodzajem poznania jest tylko czysty empiryzm: „Wierzyć albo sprawdzać — alternatywa ta jest nieunikniona. Jest to tylko igranie zewnętrzną formą słów, gdy z niewiary czyni się stan negatywny. Niewiara jest dla filozofa cnotą pozytywną, tak jak odwaga dla żołnierza” — oto charakterystyczne słowa, których autorem jest L. Brunschwig¹¹⁹. Marcel wskazuje, że wyniki badań empirysty nie mogą ani potwierdzić ani zaprzeczyć ist-

¹¹³ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 158—159.

¹¹⁴ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 159.

¹¹⁵ Nic więc dziwnego, że sam człowiek staje się przedmiotem tej techniki i ponosi tego tragiczne konsekwencje, ale o tym będziemy pisać w następnej części naszej pracy.

¹¹⁶ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, tłum. E. Krasnowolska, Kraków 1964, s. 352.

¹¹⁷ „Wszelka epistemologia, oparta we własnym mniemaniu na myśli w ogólności, zmierza ku gloryfikacji techniki i człowieka ulicy (demokratyzm poznania, który w gruncie rzeczy je niszczy). G. Marcel, *Być i mieć*, s. 108.

¹¹⁸ Ową troskę o demokratyzm poznania, Marcel za Schelerem tłumaczy urazą, zbyt głęboką by mogła być uświadomiona, jest to uraza jaką nieposiadający żywi do posiadającego. Por. G. Marcel, *Być i mieć*, s. 176.

¹¹⁹ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 10. W tym miejscu nasz autor stwierdza, że jego reakcja sprzeciwu właśnie na ten tekst Brunschwiga, stała się początkiem całego rozwoju jego myśli filozoficznej.

nieniu Boga, gdyż Ten jest transcendentny w stosunku do warunków, jakich wymaga wszelkie doświadczenie¹²⁰.

Jak mogliśmy się przekonać omawiany tutaj ateizm opiera się na postulacie intelektualnym, który głosi sprowadzalność całej rzeczywistości do tego, co da się opisać naukowo i sprawdzić, to znaczy do obiektywności. Obiektywizm w sensie potocznym, ale zawsze mniej lub bardziej związanym z naukami doświadczalnymi, jest w ateizmie podniesiony do rangi jedyne go prawomocnego dostępu do rzeczywistości.

W związku z wyżej wymienionym postulatem ateizmu pojawia się u niewierzącego zwolennika obiektywizmu przekonanie o jego szczególnej przenikliwości, która polega między innymi na tym, że bierze on w nawias wszystkie „przed - sądy”, to znaczy to, co leży u podstaw myślenia, a co ma często charakter czysto emocjonalny. Postawa ta z jednej strony odwołuje się jakby do sytuacji uprzywilejowanego obserwatora, który może powiedzieć: „*Twój Bóg jest w rzeczywistości tylko fikcją*”. Z drugiej strony deprecjonuje całą sferę „ostatecznej troski”, czyli tego, co człowieka najgłębiej obchodzi i angażuje, a bez czego wiara jest nie do pomyślenia¹²¹. Obiektywizacja rysuje się nam tutaj w swej istocie jako pewna postawa wartościująca.

W ścisłym powiązaniu z postulatem obiektywizmu opartego na naukach empirycznych występuje nierzadko tak zwana problematyzacja tajemnicy. Przez problem Marcel rozumie to, co staje przede mną, co zagradza mi drogę, to w co się nie angażuję, tajemnica natomiast jest przeciwieństwem problemu, jest tym w czym uczestniczę¹²². Problematyzacja tajemnic jest ich degradacją i prowadzi do skrzywionego obrazu rzeczywistości, w tym również do wniosków ateistycznych. Powoduje bowiem ujmowanie tajemnic jako zewnętrznych i obojętnych przedmiotów poznawczych. Tymczasem wiadomo, że wiara, miłość czy nawet zło nie są tylko zewnętrznymi w stosunku do mnie zjawiskami, ale istnieją one we mnie, gdyż angażują całą moją osobę. Nie mogę więc dokonywać sztucznego rozdziału między mną a istniejącą we mnie rzeczywistością, w tajemnicie bowiem, jestem zasadniczo i życiowo zaangażowany. Jako przykład może służyć tajemnica mojego związku z moim ciałem: owej więzi nie mogę umieścić idealnie przed sobą, tak jak umieszcza się przedmioty, nie zapoznając przy tym jej (tej więzi) istotnej natury¹²³.

W wyniku powyższego procesu (problematyzacja tajemnicy) człowiek współczesny utracił sakralny sposób poznania rzeczywistości. Jak wyjaś-

¹²⁰ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 179.

¹²¹ K. Tarnowski, art. cyt., s. 42.

¹²² G. Marcel, *Być i mieć*, s. 100.

¹²³ G. Marcel, *Homo-ivator*, s. 72.

nia Marcel, ten sposób poznania jest swego rodzaju pobożnością¹²⁴, czyli postawą polegającą na adoracji tej rzeczywistości, co więcej: całkowite otwarcie się na nią i niejako ofiarowanie się jej. Postawa przeciwna — nieustanna krytyka rzeczywistości — doprowadziła do tego, że nie umiemy już dostrzec Boga w otaczającym nas świecie i w konsekwencji przeczmy Jego istnieniu¹²⁵.

Do podobnych wniosków prowadzi analiza poglądu uznającego życie za jedyne źródło wszystkich wartości. „Życiowy” to przymiotnik oznaczający normę, kryterium tego, czym człowiek kieruje się w życiu. Widać tutaj wyraźny związek pomiędzy pojęciem życia a duchem technicyzacji. Życie jest odbierane jako coś, co jest samo w sobie wartościowe — samo przez się uzasadnione. Może to być życie indywidualne, ale najczęściej w tym sposobie myślenia chodzi o życie w ogólności — takie bowiem pojęcie funkcjonuje w potocznym użyciu. Tymczasem odwoływanie się do życia w ogólności może prowadzić do usprawiedliwienia najbardziej sprzecznych tez.

Jak zauważa Marcel tym, co często się (świadomie lub nie) zakłada to twierdzenie, że ja jestem moim życiem. Twierdząc, że moje życie wyczerpie się pewnego dnia utrzymuję jednocześnie, że i ja w tym dniu wyczerpię się w całości. Takie ustawienie sprawy prowadzi do Gide'owskiej filozofii chwili. A przecież przeżywanie życia jedynie jako obecnej chwili jest już bliskie rozpaczcy czyli odmowy istnienia i samobójstwa¹²⁶. Nie ma tu, jak łatwo zauważyć, miejsca na Absolut, bo dopiero rozróżnienie między moim bytem a życiem, jak podkreśla Marcel, prowadzi do uznania tego Absolutu¹²⁷.

¹²⁴ G. Marcel, *Tamże*, s. 103.

¹²⁵ Nie można w tym miejscu nie przytoczyć ważnych słów niemieckiego metafizyka Petera Wusta, którego cytuje Marcel: „(...) *my, współcześni, musimy odzyskiwać powoli i z największą trudnością pod różnymi postaciami metafizyki poznania to, co w średniowieczu było dane pod postacią mistyki, otoczonej tajemnicą i szacunkiem. Wyrażę to prościej: zatraciliśmy może kontakt z podstawową prawdą, że poznanie wymaga uprzedniej ascezy — a właściwie oczyszczenia — i że powierza się ono w pełni tylko temu, kto się uprzednio okazał tego godnym. I myślę jeszcze, że postępy techniki, nawyki uważania poznania za technikę, która nie kosztuje nic tego, kto ją uprawia, przyczyniło się potężnie do naszego zaślepienia. Ta asceza, to oczyszczenie muszą bez wątpienia polegać przede wszystkim na stopniowym uwalnianiu się od refleksji, będącej wyłącznie krytyką i jeśli to tak można określić — umiejętnością przeczenia”.* G. Marcel, *Być i mieć*, s. 163—164.

¹²⁶ G. Marcel, *Tamże*, s. 168.

¹²⁷ „(...) warunkiem zbawienia dla intelektu i duszy jest rozróżnienie pomiędzy bytem a życiem. To rozróżnienie może być w pewnym stopniu tajemnicze, lecz właśnie ta tajemnica jest źródłem jasności. Mówiąc, że mój byt nie pokrywa się z moim życiem — mówimy w istocie o dwóch sprawach. Po pierwsze — ponieważ nie jestem moim życiem, życie zostało mi dane, jestem w pewnym, może nie zbadanym dla człowieka sensie wcześniejszy od niego, jestem zanim żyję. Po drugie — mój byt jest czymś, co jest zagrożone od momentu, gdy zacząłem żyć, i co trzeba ocalić, jest on stawką, i tu może leży sens życia”, G. Marcel, *Być i mieć*, s. 169.

Tym, co uniemożliwia przyjęcie wiary, co jest w konsekwencji niebagatelną przyczyną ateizmu to błędne pojęcia oraz wyobrażenia dotyczące wiary, jakie funkcjonują w umysłach wielu ludzi. Często traktuje się wiarę jako szansę, która została mi odmówiona. Ma to miejsce, gdy ateista uznaje, że wiara dla tego, kto ją posiada, stanowi prawdziwy kontakt z wyższą rzeczywistością, ale stwierdza od razu, że jemu ta rzeczywistość się nie ujawniła. Wydaje się jednak, że podobna postawa implikuje wiarę, a może jest już samą wiarą, ponieważ znajdujemy się wtedy w stanie „otwarcia” czy oczekiwania¹²⁸.

Inne błędne wyobrażenie ujawnia się wtedy, gdy niewierzący stwierdza, że wiara jest zwykłą słabością, rodzajem łatwowierności. On niewierzący ma odwagę spojrzeć w twarz świata pełnemu zła i okrucieństwa. Wie także, że nie może mieć nadziei na znalezienie poza sobą ucieczki od tego chaosu¹²⁹. W oczach tego człowieka ludzie wierzący są tchórzami i szukającymi schronienia poza realnym światem — w Bogu. Marcel odmawia prawdy takiemu rozumowaniu uznając je za czystą konstrukcję myślową nie mającą uzasadnienia w wielu przypadkach, przy czym powołuje się tutaj na swoje własne doświadczenie¹³⁰. Nic więc dziwnego, że stworzywszy sobie taki obraz wiary ateista odrzuca ją nieomal z obrzydzeniem. Warto dodać to, (o czym często już wspominaliśmy), że obraz taki niewierzący buduje na nieświadomionej urazie jaką obdarza nieposiadający posiadającego. Swoje rozważania na ten temat francuski myśliciel podsumowuje stwierdzeniem, że często „*Namiętność jest podstawą niewiary*”¹³¹. Co na to zdanie wskazuje? Wskazuje między innymi powtarzane nieraz z uporem zdanie: „*wiem, że nie ma nic*”. Takie stwierdzenie stwarza pozory, bycia wynikiem niekończących się badań w tej dziedzinie. Tymczasem wiadomo, iż takie badania są niemożliwe: nasza pozycja we wszechświecie nawet nie pozwala na ich zapoczątkowanie. Przecież nie jesteśmy w stanie ocenić jednego tylko ludzkiego życia, a cóż dopiero podjąć badania dotyczące wykazania tego, że Ten, który

¹²⁸ Przypadek ten interesuje nas tym bardziej dlatego, ponieważ był to przypadek naszego filozofa. W tym to czasie pisał on, że wierzył w wiarę innych — sam nie mając wiary. Por. G. Marcel, *Być i mieć*, s. 174.

¹²⁹ Takie pojęcie, wyobrażenie wiary posiada J. Kossak i takie wyobrażenie przypisuje marcelowskiej koncepcji wiary. Por. J. Kossak, *W kręgu chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, Warszawa 1965, s. 176.

¹³⁰ „Co się tyczy mnie osobiście to mogę ręczyć, że wiara powstała u mnie w chwili wyjątkowej równowagi moralnej, gdy byłem wyjątkowo szczęśliwy. Może mnie samemu wydawałaby się ona podejrzana, gdyby było inaczej”, G. Marcel, *Być i mieć*, s. 176.

¹³¹ G. Marcel, Tamże, s. 176. K. Tarnowski pisze: „W rzeczywistości ateizm nie zasadza się na żadnej konstatacji (co najwyżej kulturowego fenomenu „śmierci Boga”, o której pisał Nietzsche) lecz raczej na emocjach, które jednak zakrywają siebie podając się za stwierdzenia i przekształcają w pewne zwarte postawy”. K. Tarnowski, art. cyt., s. 42.

dał to życie, nie istnieje. Taka postawa to pesymizm, który Marcel nazywa: „filozofia a właśnie, że nie”¹³². Ten pesymizm prowadzi do sceptycyzmu, który uzewnętrznia się w słowach typu: „Może wy wierzący widzicie coś, co mi się wymyka, ale może to wy się mylicie, nie jest możliwe żadne rozstrzygnięcie tego naszego sporu, w każdym razie może się wam tylko wydawać, że kogoś widzicie, kogo w rzeczywistości nie ma”. Niewierzący odwoła się w tym miejscu do bezstronnego obserwatora, który może nas zastąpić i rozstrzygnąć cały spór. Mamy tu wielkie nieporozumienie, ponieważ wiara jako rzeczywistość angażująca całą osobę wierzącego jest niewymienialna, nie może mnie w niej nikt zastąpić¹³³.

Dodajmy na koniec, że także przyczyną ateizmu współczesnego jest odmowa podjęcia ryzyka wiary. Wiara bowiem jak wszystko, co dynamiczne, twórcze, co angażuje całą osobowość jest pewnym ryzykiem. Asekuranctwo w tej dziedzinie może prowadzić do rozpacz, a nawet samobójstwa¹³⁴. „Z pewnością nikt nie zaprzeczy, że afirmacja tego, co pozaziemskie, zawiera pewne ryzyko, „piękne ryzyko”, o którym mówił dawny filozof, jednakże cały problem polega na tym, by przewidzieć, czy odrzucając je nie wступujemy na drogę, która wcześniej czy później prowadzi do zguby”¹³⁵.

Jak zdołaliśmy zauważyć francuski egzystencjalista daje bardzo wnikliwe analizy przyczyn współczesnego fenomenu niewiary. Wnikliwość ta wynika między innymi z faktu, że autor przez długi okres swojego życia był człowiekiem niewierzącym. Odpowiadając na pytanie o przyczyny ateizmu, a opierając się tu nie tylko na swoim własnym doświadczeniu Marcel kładzie bardzo mocny nacisk na człowieczą pychę. Z drukiej strony broni się przed uproszczeniami, dlatego jako jedną z przyczyn ateizmu ukazuje także realne zło dotykające każdego człowieka oraz prawie powszechną mentalność tzw. techniczną, która opanowała niezwykle mocno umysłowość współczesnego człowieka. Stąd też wynikają fałszywe koncepcje poznania, które nie przystają do badanej przez nie rzeczywistości. Inne przyczyny, wymieniane przez Marcela to brak zaangażowania w byt rzeczy i osób oraz strach przed wzięciem na siebie ryzyka wiary. Wszystkie razem czynniki te ukazują szeroki obraz zja-

¹³² G. Marcel, *Być i mieć*, s. 177.

¹³³ G. Marcel, *Tamże*, s. 178.

¹³⁴ Por. G. Marcel, *Tamże*, s. 79, a także słowa naszego autora „(...) myśl o samobójstwie tkwi w samej istocie życia, które nie uznaje i nie chce dla siebie ryzyka) zupełnie tak samo, jak rozwód jest w pewien sposób zawarty w tonie związku, który nie pociąga za sobą żadnych ślubowań i nie był zawarty wobec nikogo, a sądzę, że to porównanie można by bardzo szeroko rozwinąć). (...) Nic nas nie zmusi do uznania ryzyka, nic obiektywnie nie przeszkodzi nam w zabicu się. Znajdujemy tu wspólny korzeń wolności i wiary”. *Tamże*, s. 79.

¹³⁵ G. Marcel, *Homa-viator*, s. 159.

wiska ateizmu i czynią ten obraz prawdziwie wielowymiarowym, co stanowi o wysokiej wartości poznawczej pism Gabriela Marcela.

ROZDZIAŁ III

KONSEKWENCJE ATEIZMU

W tej części pracy chcemy poddać analizie G. Marcela poglądy na konsekwencje postawy niewiary. Francuski myśliciel ukazuje nam przede wszystkim, że przyjmując postawę niewiary człowiek próbuje zerwać, a na pewno rozluźnić więź ontologiczną łączącą byt człowieka z pełnią bytu czyli Bogiem. Wprowadzenie w rdzeń egzystencji ludzkiej takiego fałszu powoduje zachwianie równowagi, człowiek odtąd chce więcej „mieć” niż więcej „być”. Tym sposobem popada w niewolę sfery posiadania, która nie pozwala mu być rozporządzalnym dla innych ludzi. Oderwanie się od innych ludzi powoduje, że nie umiemy samych siebie zrozumieć, nie umiemy rozpoznać siebie samego, sami dla siebie stajemy się obcy. Również cierpienie staje się zupełnie niezrozumiałe, kiedy się je rozpatruje w oderwaniu od Boga i innych ludzi. Człowiek popada więc w niepokój i rozpacz, która swoje ostateczne wypełnienie znajduje w samobójstwie. Odmowa dana Bogu skierowała naturalne ludzkie pragnienie bóstwa na inne tory, człowiek ubóstwił historię, w końcu także samego siebie. Powoli religią stają się człowiecze wytwory, głównie technika i cały postęp techniczny. Tą drogą następuje dehumanizacja jednostki ludzkiej, sprowadza się ją bowiem tylko do wykonywanej funkcji. Nie istnieje już pozytywne pojęcie służby, służyć należy mi, a nie ja komuś lub czemuś — powie współczesny, zlaicyzowany człowiek. Człowiek ten przestaje odbierać swoje życie jako dar, niezwykle dobro, a zaczyna je postrzegać i przeżywać w sposób wręcz przeciwny jako pułapkę. Stąd brak zaufania do tak pojmowanego życia. Widać wyraźnie, że następuje coraz powszechniejsze obniżenie wartości życia, co więcej pewien jego odpływ, który rekompensujemy sobie nienasycającą rozrywką. Taki oto rysuje się świat bez Boga — „świat strzaskany”, „świat rozbity” — jak go nazywa Gabriel Marcel. Chcemy teraz trochę szerzej omówić to zagadnienie.

Człowiek jako byt uczestniczy w „pełni bytu”, (którą to Marcel utożsamia z Bogiem)¹³⁶, w Nim bowiem jesteśmy zanurzeni i przez Niego w ogóle istniejemy. Odmowa rzucona Bogu jest próbą zerwania tej więzi jaka łączy każdy poszczególny byt z ową „pełnią bytu”. Co więcej ak-

¹³⁶ Por. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 90—103, a także I. Dec, *Filozofia miłości...*, s. 100—101.

tywna i trwała postawa niewiary nie jest tylko zjawiskiem czysto werbalnym, czy też zewnętrznym. Postawa „odmowy” zapada głębiej, można powiedzieć, że dotyka sfery bytowej, następuje bowiem może jeszcze nie zerwanie, ale napewno rozluźnienie tej podstawowej więzi ontologicznej¹³⁷. Konsekwencją zaprzeczenia źródła istnienia, jakim jest Bóg, jest w pewnej mierze przekreślenie własnego istnienia. G. Marcel — filozof a zarazem człowiek głębokiej wiary — w jednej ze swych modlitw tak ujmuje tą sprawę: „(...) wątpić o Tobie Boże nie znaczy wyzwolić się, lecz unicestwić”¹³⁸. Człowiek przecząc Bogu postawił pod znakiem zapytania siebie samego, własne istnienie, bo jak mówi nasz autor, jestem o tyle więcej, o ile Bóg przedstawia dla mnie wyższą wartość¹³⁹.

Człowiek odrywając się od źródła istnienia, od całej sfery istnienia jaką stanowią między innymi: wiara, nadzieja, miłość (w ich najbardziej religijnym znaczeniu) zachwiał w sobie samym istniejące napięcie pomiędzy posiadaniem a byciem — człowiek stara się bardziej „mieć” niż „być”¹⁴⁰. Dlatego dehumanizacja społeczeństwa jest późniejszym rezultatem odwrócenia hierarchii bytu i mienia. Prymat „mieć”, a więc aspektu ekonomicznego nad bytem osoby ludzkiej, redukuje zdaniem Marcela, znaczenie człowieka w świecie do funkcji w dziedzinie usług i dóbr materialnych¹⁴¹. Sam człowiek doprowadził do swojej funkcjonalizacji i reifikacji — utożsamiał się bowiem z rzeczami, których stał się następnie niewolnikiem¹⁴². Przy czym przez „posiadanie” Marcel rozumie nie tylko posiadanie widzialnych rzeczy, ale także pewną powłokę przyzwyczajzeń, poglądów, przesądów. Przez zamknięcie się w kręgu posiadania uodporniliśmy się na wszelki powiew ducha, a naszym udziałem stał się tylko „dławiący niepokój”¹⁴³, odbierający wszelką nadzieję. Niepokój ten wy-

¹³⁷ „(...) znudzenie i wstręt do życia, opanowujące dziś setki tysięcy czy miliony ludzi, którzy nie umieją już nawet rozpoznać swej choroby, (...) stało się to możliwe tylko wskutek zerwania lub, ściślej rozluźnienia więzi ontologicznej, łączącej każdy poszczególny byt z pełnią bytu”. G. Marcel, *Homo-viator*, s. 217.

¹³⁸ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 188. Warto tu przytoczyć jeszcze jeden tekst Marcela: „Ateizm jest wywróconą na wspaniałym teodyceą, apologetyką idącą w złym kierunku. Wszystkie sądy, które człowiek odnosi do Boga, spadają na człowieka. „Nie ma cię” — oto wyrok człowieka. A on sam, który ten wyrok wydaje — czyż więc jest?”. G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 122. Podobnie dobitnie prawdę tę wyraził P. Claudel: „Kto przeczy Bogu, przeczy własnemu istnieniu”. Por. M. Winowska, art. cyt., s. 176.

¹³⁹ G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 173 oraz T. Terlecki, dz. cyt., s. 66.

¹⁴⁰ T. Żeleźnik, Gabriel Marcel, „Życie i Myśl” 1 (1974), s. 20.

¹⁴¹ M. Garanysz, Gabriel Marcel — chrześcijański egzystencjalista, „Znak”, 1 (1959), s. 110.

¹⁴² „Człowiek opętany potrzebą posiadania stał się niewolnikiem rzeczy wchodzących w zakres aktualnego majątku”. M. Jędraszewski, *Rola nadziei w tworzeniu się osoby według Gabriela Marcela*, „W drodze”, 11 (1977), s. 18. Por. G. Marcel, *Być i mieć*, s. 74.

¹⁴³ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 63.

plywa z jednej strony z doświadczenia sprzeczności pomiędzy tym wszystkim, co chciałbym osiąść, przywłaszczyć sobie, a świadomością tego, że w gruncie rzeczy jestem nicością, zaś z drugiej strony niepokój ów jest owocem nieustannej troski o to, co posiadam. Wszystko bowiem, co podlega inwentaryzacji, jak pisze nasz autor, jest miejscem rozpaczy i to właśnie jest, w marcelowskim ujęciu, „*tragedią posiadania*”¹⁴⁴.

Dalszą konsekwencją tej tragedii jest fakt, że człowiek ostatecznie w posiadanie objął także samego siebie, zapominając jakby o tym, że najlepsza częśćka nas samych nie należy do nas, że nie jesteśmy jej właścicielami, a jedynie depozytariuszami¹⁴⁵. Nastąpiła jaskrawa dyskredytacja pojęcia daru, bo niby skąd ten dar mojej osoby ma pochodzić skoro zaprzeczyłem istnieniu Dawcy wszelkich darów. Utrzymywanie się w posiadaniu sprawia, że staje się niedysponowalny, czyli niedyspozycyjny, to znaczy zamknięty w sobie. Jeżeli bowiem zasklepiam się w sobie, w swoim egocentryzmie, jeżeli czynię siebie właścicielem mnie samego, wówczas powoduję w sobie samym pewną „*nieprzejrzystość*”, którą następnie rozszerzam na innych. To nie moja wolność ujarzmia mnie, jak chce tego Sartre, ale wcześniej jeszcze zostałem ujarzmiony przez mój własny egocentryzm. Tak więc ta nierozporządzalność jest wykrzywioną formą posiadania¹⁴⁶.

Ten, kto jest niedysponowalny degradowuje siebie jako człowieka, stawia bowiem tamę całej rzeczywistości, a przede wszystkim innym ludziom, których ujmuje jedynie jako przedmioty i tym samym traktuje ich jako napastników. Człowiek w takiej sytuacji staje się coraz bardziej samotny, a stąd już krok do absolutnej nierozporządzalności jaką jest samobójstwo. „*Jeśli zabicie siebie nie jest rozmyślnym pragnieniem, aby stać się nierozporządczalnym, to w każdym razie jest to brak troski o to, aby pozostać rozporządczalnym dla innych. Samobójstwo zasadniczo jest odmową, jest dymisją*”¹⁴⁷.

To właśnie Sartre usuwając Boga ze świata stworzył — zdaniem Mar-

¹⁴⁴ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 95. Zob. także G. Marcel, *Homo-viator*, s. 16.

¹⁴⁵ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 18.

¹⁴⁶ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, tłum. E. Kranowska, Kraków 1964, s. 305.

¹⁴⁷ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 104. G. Marcel prowadzi tam rozważania o samobójstwie jako przeciwieństwie poświęcenia. Pisze on tam między innymi, że poświęcenie ze strony ateisty wbrew jego deklaracjom o niewierze świadczy właśnie o czymś przeciwnym. Jako poparcie cytuje nasz autor w tym miejscu zdania Prousta: z jego dzieła „*Uwięziona*”: „*Wszystkie te zobowiązania, które nie mają sankcji w obecnym życiu, zdają się należeć do świata innego... świata zupełnie odmiennego od tego, z którego wychodzimy, aby się urodzić na tej ziemi, zanim do niego może powrócimy, odżywając pod działaniem owych praw nieznanych, których byliśmy postuszni, ponieważ nosiliśmy w sobie ich naukę, nie wiedząc kto je nakreślił... Tak więc myśl, że Bergotte nie umarł na zawsze, nie jest nieprawdopodobna*”. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 105.

cela — filozofię człowieka nierozporządzalnego, skurczonego w sobie, w swojej samotności z wyboru. Jak zauważa L. Panasiuk, ta właśnie filozofia wychodzi od źródła swego niepokoju jakim jest samotność i do niego powraca¹⁴⁸. Nie ma innego rozwiązania skoro Sartre w dramacie „Przy drzwiach zamkniętych” powie: „*Piektło to inni*”¹⁴⁹. Jest to wizja piekielnej celi bez wyjścia, w której człowiek torturowany wewnętrznie przez własne czyny wydany jest na dodatkową udrękę natarczywej obecności i spojrzeń innych ludzi. Nie ma tu możliwości kontaktu człowieka z człowiekiem, a tym bardziej nie ma miejsca na wyzwalający gest ufności w stosunku do Boga¹⁵⁰. To zaś prowadzi do beznadziejności.

Z własnej beznadziejności można jednak stworzyć zasadę działania i tak jak Albert Camus próbować upowszechniać postawę, odbierającą wszystkim innym nadzieję. A więc zerwanie kontaktu z drugim człowiekiem posunięte do granic możliwości, tak aby nie było już „(...) ani ciepła czy światła (...)” między ludźmi¹⁵¹. Istnieje wyraźny związek pomiędzy zanikiem wiary w Boga, a utratą cechy gościnności¹⁵². Niezaangażowanie więc w byt osób i rzeczy, o którym mówiliśmy badając przyczyny postawy ateistycznej, jest także konsekwencją tejże postawy.

Człowiek pozostawiony sam sobie, nie oczekujący nikąd pomocy musi popaść w rozpacz. Camus powiada, że ją wybiera świadomie. Co jednak przez to osiąga? „*Czyżby Camus, który wypowiada się przeciw samobójstwu, nie zdawał sobie sprawy, że głoszona przez niego postawa duchowa jest w gruncie rzeczy odpowiednikiem samobójstwa niszczonego w sposób subtelniejszy?*” — pyta G. Marcel¹⁵³. Zauważa jednak, że Camus sam jakby zaskoczony konsekwencjami swojej filozofii, raz po raz dochodząc do krawędzi i spoglądając w przepaść — cofa się. Cała książka Camusa „Człowiek zbuntowany” mimo wszystko przeczy temu, że rozpacz ma ostatnie słowo¹⁵⁴. Camus próbuje połączyć swoją filozofię

¹⁴⁸ L. Panasiuk, *Od filozofii rozpaczcy do filozofii nadziei*, „W drodze” 4 (1926), s. 25.

¹⁴⁹ J. P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, w: *Dramaty*, tłum. J. Kott, Warszawa 1956, s. 176. Marcel zaś cytuje słowa Sartre’a z jego książki „*L’être et le néant*”: „(...) moim grzechem pierwotnym jest istnienie drugiego człowieka”. G. Marcel, *Homo-viator*, s. 181.

¹⁵⁰ W sztukach zaś Marcela jest taka możliwość i jak pisze M. Garanyusz: „*Nie jest tu ona pokusą sentymentalizmu, jakąś jednorazową „pigułką” na tragizm świata, ale drogą, obecną i otwartą, drogą czekającą, nieraz na drugim planie na dobrowolny akt ludzkiego wyboru. Zamiast zamkniętych czterech ścian Sartre’a — scena Marcela to najczęściej typowy dom rodzinny, pełen drzwi, okien i ruchu, które symbolizują tutaj dostępność człowieka dla innych ludzi i jego zdolność współżycia*”. M. Garanyusz, art. cyt. s. 112.

¹⁵¹ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 213.

¹⁵² G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 118—121, a także M. Winowska, art. cyt., s. 176.

¹⁵³ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 217.

¹⁵⁴ G. Marcel, *Tamże*, s. 286.

rozpaczy z nieodmawianiem wartości życiu, chce to życie gloryfikować. Marcel podważa jednak możliwość utrzymania takiego stanowiska i dlatego mówi: „Trzeba tu podkreślić paradoks pełen znaczenia: teoretycznie ci, którzy chcą się, iż „pogasili światła”, bez przerwy w słowach wychwalają życie ziemskie, ale słowa te są jak rzucone na wiatr, a jest faktem niezaprzeczalnym, że nigdy bardziej powszechnie życie ludzkie nie było traktowane jak rzecz przemijająca i mało warta, aniżeli w naszej epoce masowej laicyzacji”¹⁵⁵. Następną więc konsekwencją niewiary jest powszechne wśród ludzi obniżenie wartości życia.

Rozważania na temat wyobcowania człowieka zrywającego więzy z Bogiem, a w konsekwencji z ludźmi powracają w tekstach Marcela jak refren. Nie ma chyba bardziej tchnącego rozpaczą stwierdzenia, niż to, że jestem obcy samemu sobie¹⁵⁶. Tym, co wówczas pozostaje jest to nieustanny niepokój, rozpacz a dalej, wspomniane już nieraz, samobójstwo. Powstrzymanie się od niego jest zaprzeczeniem tej właśnie rozpacz. Ale według Bataille'a można to, co nas dręczy i niepokoi przemienić w naszą siłę i zaproponować innym prawdziwy kult niepokoju¹⁵⁷. A jeśli i to nie wystarczy można za przykładem Camus'a próbować zarazić otoczenie rozpaczą i niepokojem. Jest to tym niebezpieczniejsze, że ofiarą zarażenia tą chorobą mogą paść młodzi ludzie¹⁵⁸.

W świecie ludzi, w którym odmówiło się Bogu istnienia, w takim świecie cała ludzka budowla pęka, a w końcu zapada się w koszmar absolutnego bezsensu¹⁵⁹. Wszystko co nas otacza, staje się niezrozumiałe. Przybiera to rozmiary absurda, gdy dotknie nas cierpienie. Zmiażdżeni cierpieniem nie umiemy sobie z nim poradzić, stanęło ono bowiem w centrum naszego życia¹⁶⁰. Najtrudniej zaś poradzić sobie z faktem śmierci (kogoś bliskiego czy też swoją własną jako czymś, co nastąpi w przyszłości). Od problemu śmierci nie można uciec, a podejmowane w tym

¹⁵⁵ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 124.

¹⁵⁶ „(...) jedna z zasług Sartre'a — i to nie najmniejsza — polega niewątpliwie na tym, że wykazuje on jasno, iż metafizyka, która neguje, czy odrzuca miłość, musi w końcu nieuchronnie pokazać nam obraz obumierającego i sprzecznego świata, w którym najlepsza nasza cząstka niezdolna jest w rezultacie rozpoznać siebie”. G. Marcel, *Homo-viator*, s. 189.

¹⁵⁷ G. Marcel, *Tamże*, s. 207.

¹⁵⁸ G. Marcel, *Tamże*, s. 213.

¹⁵⁹ G. Marcel, *Tamże*, s. 127.

¹⁶⁰ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 101. Wszelkie zło interpretowane jest jako „(...) wypadek, który się przydarzył pewnej maszynie, będącej wszechświatem, a przed którą, zakładam, że się znajduję. Na skutek tego nie tylko traktuję siebie jako wolnego od tej choroby czy tej ułomności, lecz ponadto jako znajdujęcego się na zewnątrz wszechświata...”. G. Marcel, *Być i mieć*, s. 86. Jest to typowe myślenie sprowadzające tajemnicę do problemu.

kierunku przez filozofie wysiłki są po prostu zdradą¹⁶¹. Dla Sartre'a i Camus'a cierpienie, zło stało się więc bez Boga niezrozumiałe, choć w imię tego właśnie cierpienia dokonali swojej odmowy. Bunt przeciw cierpieniu, bunt odrzucający tym samym Boga prowadzi w ostateczności do rozpacz: „Sądzę, że powinienem tu dodać — a jest to punkt, w którym różnię się zasadniczo od Alberta Camus'a — iż według mnie jedynie transcendencja autentyczna, a więc wertykalna, której świadectwem zawsze dostępnym naszej medytacji jest świętość Chrystusa i męczenników, tylko ta transcendencja — powtarzam — może stanowić rodzaj niewidzialnej i stałej przeciwwagi, bez której każdy bunt, nawet tak szlachetny jak podziwiany przez nas bunt Camus'a, musi prowadzić w końcu do rozpacz. Gdyż po ludzku rzecz biorąc szanse jego równe są zeru”¹⁶².

Nic więc dziwnego, że Marcel nazywa ateistów tymi „co wybrali ciemność”¹⁶³, konsekwentne bowiem utrzymywanie takiej postawy, w której odrzuca się wiarę, nadzieję, miłość prowadzi do niechybnej zguby. Przykładem może tutaj być Fryderyk Nietzsche, który, jak mówi nasz autor „zagrał do końca”, aż do obłądu, aż do śmierci¹⁶⁴. Nietzsche jako pierwszy podjął tę próbę, próbę zanegowania Boga całym swoim życiem. Obłąd, śmierć — oto wynik negacji Absolutu za wszelką cenę. Oto skutek wciągnięcia przez próżnię, którą odkrywa ateista. Próżnia ta, to jakby metafizyczny zawrót głowy, który kieruje niewierzącego do samozniszczenia nie tylko siebie, ale wszystkich, którzy mają jeszcze jakąś ufność życia¹⁶⁵. Koniec końców ateizm znalazł swe wypełnienie w skrajnym nihilizmie.

Człowiek odrzucając Najwyższe Bóstwo szuka, według Marcela innego bóstwa, tym bóstwem może być historia¹⁶⁶. Takie ubóstwienie historii

¹⁶¹ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 98. Zona Sartre'a deklarująca się ateistka, Simone de Beauvoir pisze: „Śmierć nie jest już brutalną przygodą dalekiej przyszłości: straszy mnie we śnie, przebudzona, czuję jej cień pomiędzy światem a sobą: ona już się zaczęła. (...) Albo zobaczę śmierć Sartre'a albo sama umrę przed nim. Straszne jest nie móc być na miejscu, by pocieszyć kogoś w zmartwieciu, które mu się sprawia przez swoje odejście, straszne jest także, że on opuszcza i milczy”. Simone de Beauvoir, *La Force des choses*, s. 686. cyt. za M. Lelong, *O dialog z niewierzącymi*, tłum. O. Scherer, Paryż 1967, s. 125—126.

¹⁶² G. Marcel, *Homo-viator*, s. 286. Warto zauważyć, że Sobór Watykański II użył prawie podobnych słów, mówiąc o ateizmie: „(...) zagadki życia i śmierci, winy i cierpienia, pozostają bez rozwiązania, tak że ludzie nierzadko popadają w rozpacz”. KDK 21, w: Sobór Watykański II — Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Poznań 1986, s. 551.

¹⁶³ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 171.

¹⁶⁴ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 205, zaś w innym miejscu Marcel powie: „(...) można powiedzieć, że śmierć Boga w sensie nietzscheańskim poprzedziła i uczyniła możliwą agonię człowieka, której jesteśmy świadkami (...)”, G. Marcel, *Homo-viator*, s. 162.

¹⁶⁵ G. Marcel, *Tamże*, s. 280.

¹⁶⁶ G. Marcel, *Tamże*, s. 115.

zmierza jednak prostą drogą do różnego rodzaju totalitaryzmów, niszczących i zniewalających skutecznie człowieka i całą ludzkość¹⁶⁷. Ateizm w takiej formie prowadzi do walki człowieka przeciw człowiekowi. Nie-nawiść wyparła przez wieki gloryfikowaną miłość, pozostała już tylko śmierć¹⁶⁸. „Gdy człowiek zaprzeczając istnieniu Boga, przeczy sobie samemu, siły duchowe, jakie wyzwala jego wyparcie się, zachowują swą pierwotną żywotność, a odłączone i rozdzielone mogą już tylko zwrócić rozpaczliwie przeciw sobie istoty złożone z ciała i duszy, które ich zachowana jedność skierowałaby ku życiu wiecznemu”¹⁶⁹.

Człowiek ubóstwił historię, ale nie zapomniał też ubóstwić samego siebie. Centralne miejsce po „zepchniętym Bogu” zostało puste — trzeba było je zapełnić, w ten sposób stanął tam samoubóstwiający się człowiek. Zdaniem naszego autora, systemy filozoficzne, zwłaszcza XIX-wieczne, które usiłowały uzasadnić rację takiego postępowania, nie tylko cofnęły odwieczną mądrość ludzkości, ale niewątpliwie też przyczyniły się bezpośrednio do wtrącenia ludzi w chaos dzisiejszego świata¹⁷⁰.

Człowiek jako „pan świata” stworzył technikę, która miała ratować przed nacierającą ze wszystkich stron rozpaczą. Proces ten przebiegał mniej więcej tak: strach i rozpacz zrodziły chorobę jakiegoś nieuporządkowanego, zewnętrznego aktywizmu. Aktywizm ten znalazł ujście w technice. Technika jest więc dzieckiem tego strachu¹⁷¹. Stopniowo powstała nowa religia — „religia techniki”¹⁷², której bóstwem jest postęp techniczny. Postęp ten nie liczący się ze środkami, przeprowadzany za wszelką cenę — odbywa się kosztem wewnętrznego życia człowieka, co w rezultacie powoduje zubożenie tego, co Marcel nazywa, „substancją ludzką”¹⁷³. Technika, jak tego możemy doświadczyć na sobie samych

¹⁶⁷ Marcel cytuje tutaj Camus'a przyznając mu w tym miejscu rację: *Bunt — pisze on w związku z teorią szigalewizmu — odcięty od swych prawdziwych korzeni niewierny człowiekowi, gdyż podporządkowany historii, przemyśliwa zniewolici cały świat. Jedna dziesiąta ludzkości, pisze Szigalew, posiadzie prawa osobowe i będzie sprawować nieograniczoną władzę nad pozostałymi dziewięćmi dziesiątymi. Ci ostatni utracą swą osobowość i upodobnią się do stada, zmuszeni do biernego posłuszeństwa, powrócą do pierwotnej niewinności oraz czegoś, co nazwać by można prymitywnym rajem, w którym zresztą będą musieli pracować*”, G. Marcel, *Homo-viator*, s. 280.

¹⁶⁸ Gabriel Marcel dopowie gdzieś indziej: „Jeśli posiadam jakąś niezachwianą pewność to tę tylko, że świat z którego zniknęła miłość, może jedynie zostać wchłonięty przez śmierć”. G. Marcel, *Obecność i nieśmiertelność*, tłum. K. Wróblewska, „W drodze” 11 (1977), s. 9.

¹⁶⁹ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 98—99. W tej sytuacji wojna stała się nieunikniona, ale o tym będziemy jeszcze mówić.

¹⁷⁰ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 17.

¹⁷¹ J. Kossak, dz. cyt., s. 109. Sam zaś Marcel powie, że metafizyka może być rozumiana jako egzorcyzmowanie rozpacz. Por. G. Marcel, *Być i mieć*, s. 74.

¹⁷² G. Marcel, *Homo-viator*, s. 18.

¹⁷³ G. Marcel, Tamże, s. 83, a także warto przytoczyć inny tekst: „W rzeczywistości dobrze widzimy, że niezwykle udoskonalenie technik wiąże się z maksymalnym zubożeniem życia wewnętrznego”. G. Marcel, *Być i mieć*, s. 161.

niszczy bezwzględnie sanktuarium duszy¹⁷⁴. Następuje dehumanizacja człowieka, który zatracił swoje wnętrze oraz umiejętność kontaktowania się z drugim człowiekiem. Rewolucja techniczna dokonała na tym polu ogromnych zniszczeń¹⁷⁵. Wszelkie stosunki między ludźmi uczyniła ona anonimowymi i wymiennymi abstrakcjami łącząc w zamian ludzi w sposób czysto zewnętrzny, w bezduszny, mechaniczny system¹⁷⁶. Dokonuje się okrutna operacja uniformizacji jednostek: człowiek liczy się tylko jako ten, który wykonuje jakąś czynność czy funkcję¹⁷⁷. Redukowanie człowieka tylko i wyłącznie do funkcji powoduje zagubienie sensu bytu, sens życia człowieka. Myśl tę Marcel wyraża w następujący sposób: „*W świecie, w którym na wszystkich płaszczyznach tryumfuje człowiek funkcjonalny, sens bytu jest prawie nieuchronnie zapoznany*”¹⁷⁸. Społeczeństwo, które sprowadza jednostkę do zespołu funkcji życiowych czy społecznych, upodabnia tym samym tę jednostkę, (ale także i siebie) do zwykłej maszyny. Całe więc życie społeczne odbywa się na zasadach kółek i zębatek mające swe jedno, niezmiennie miejsce w wielkiej społecznej maszynie.

Marcel mówi: „*(...) świat, w którym tryumfują różne techniki, jest światem wydany na łup pożądania i trwogi, nie ma bowiem techniki, która nie byłaby na usługach jakiegoś pożądania czy jakiejś trwogi*”¹⁷⁹. Słowa te zapisane przez Marcela w 1931 r. zabrzmiały jak prorocstwo, które się spełniło. Jesteśmy już po dwóch wojnach światowych, które przyniosły ogrom cierpienia całej ludzkości. W wojnę wprzęgnięto technikę, można nawet powiedzieć, że byt wojny okazuje się nierozzerwalny z bytem techniki.

Technika, która odmówiła świętości otaczającej nas rzeczywistości, doprowadziła tę rzeczywistość do stanu apokaliptycznego¹⁸⁰. Ludzkość okazała się zdolna położyć kres swej ziemskiej egzystencji. Odmówiono świę-

¹⁷⁴ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 161.

¹⁷⁵ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 83.

¹⁷⁶ R. Garaudy, *Perspektywy człowieka*, tłum. Z. Butkiewicz, J. Rogoziński, Warszawa 1968, s. 153.

¹⁷⁷ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 125—126. Pojęcie wartości człowieka interpretuje się w duchu ekonomii politycznej a więc liczy się tylko funkcja i wydajność. Stąd coraz powszechniej mówi się, że X jest „wart” określoną ilość pieniędzy, nadając mu tym samym status maszyny „produkującej” tyle a tyle pieniędzy rocznie. Definiuje się więc człowieka przez jego wydajność. Człowiek zamienia się w maszynę, a miasta stają się bezdusznymi miastami automatów. Por. A. Selmowicz, Marcela „świat strzaskany”, „Miesięcznik Literacki”, 5/21 (1968), s. 77.

¹⁷⁸ G. Marcel, *Le mystere de l'etre*, I, s. 34, cyt. za R. Garaudy, *Perspektywy człowieka*, s. 153.

¹⁷⁹ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 65.

¹⁸⁰ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 167, gdzie indziej Marcel cytuje P. Wusta: „Człowiek współczesny ma na sobie znamię Kaina: znak „lucyferowy” naznacza kulturę tych, którzy utracili całkowicie pobożność w stosunku do świata zewnętrznego”. G. Marcel, *Być i mieć*, s. 198.

tości zarówno życiu jak i śmierci. Zabójstwo nie jest już niczym strasznym, nie jest już grzechem. Człowiek niezdolny jest do szczerości wobec innych, ulega utartym pojęciom o tym, co wypada, a co nie wypada odczuwać. Gdzieś zniknęły naturalne uczucia¹⁸¹. Nastąpiło jakieś zachwianie podstaw człowieka, ale jest to nieuniknionym następstwem odrzucenia wiary w Boga, którego to odrzucenia „okrutnym dzieckiem” jest technika¹⁸².

Odmówiono wiary w Boga — uwierzono w technikę. Uwierzono, że właśnie ona otworzy perspektywy ziemskiego raj. Rzeczywistość, jak się mogliśmy przekonać, okazała się zupełnie inna. Technika bowiem i szczęście wykluczają się wzajemnie. W tej perspektywie rzekomą zbawienną w stosunku do świata misję techniki Marcel określa mianem wywróconej karykatury tego, co chrześcijanin może nazwać planem zbawienia¹⁸³.

Pojawia się wyobcowanie człowieka. Istnieje bowiem tylko świat przedmiotów, świat, w którym zachodzi tylko „*communicatio objective*” — komunikacja przedmiotowa — jak zauważa E. Sottiaux¹⁸⁴. W takim świecie człowiek jakby przestaje być obecny, gdyż taki świat go ignoruje. Rzeczywistość otaczająca mnie zamienia się w pustynię, gdzie czeka mnie śmierć, bo jeśli określa mnie jedynie moja funkcja, to skoro wskutek starości, choroby czy śmierci przestaje tę funkcję spełniać — staję się bezużyteczny. A więc w takim świecie jestem całkowicie unicestwiony¹⁸⁵. Wtedy to naprawdę już nie wiemy kim jesteśmy, dlatego możemy za naszym autorem powiedzieć: „Człowiek znalazł się w takiej sytuacji, że traci kontakt z samym sobą, dosłownie przestaje być sobą”¹⁸⁶.

Ta komunikacja przedmiotowa, o której wspominaliśmy, jest rodzajem relacji zachodzących między jednostką a wszechświatem pojętym na sposób przedmiotowy. Jej fałszujący charakter w stosunku do życia osobowego uwidacznia się w tendencji do traktowania wszelkich zjawisk jako obcych, „*rzucanych*” przede mną¹⁸⁷. I tak na przykład została zachwiana relacja między człowiekiem a naturą. Dotąd to człowiek stawiał się do dyspozycji natury, życia, zaś teraz to przyroda i wszystko, co żyje ma stawać do dyspozycji tegoż człowieka. Współczesny homo-sapiens ze wszystkich sił stara się aby słowa „*stawiać się do dyspozycji życia*” nie

¹⁸¹ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 111.

¹⁸² G. Marcel, *Tamże*, s. 100.

¹⁸³ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 165, także A. Selmowicz, art. cyt., s. 76.

¹⁸⁴ E. Sottiaux, Gabriel Marcel, philosophe et dramaturgue, cyt. za A. Selmowicz, Marcela „świat strzaskany”, „Miesięcznik Literacki” 5/21 (1968), s. 75.

¹⁸⁵ R. Garaudy, dz. cyt., s. 155.

¹⁸⁶ G. Marcel, *Les hommes contre L'humain*, s. 20, cyt. za R. Garaudy, dz. cyt., s. 155.

¹⁸⁷ A. Selmowicz, art. cyt., s. 75.

miały już żadnego sensu. Przyczyną tego jest właśnie wspomniany fakt, że dzisiaj uznaje się prymat techniki i inteligencji technicznej¹⁸⁸. Technika podporządkowuje człowiekowi przyrodę, pojętą zresztą jako ślepa i zbuntowana siła. Wynikiem tego jest fakt, że przedmiotem podziwu stają się wytwory tejże techniki, a nie zaś spontaniczny bieg rzeczy oraz to, że cały świat, jego przyroda stała się jednym, wielkim warsztatem eksploatacyjnym zmierzającym do samozagłady.

Nasz autor zauważa, że pojęcia „służba”, „służyć” nabrały dziś pejoratywnego znaczenia. „Służyć” ma teraz oznaczać „upokarzać się”, jest to chyba jakaś obłędna idea — zdaniem Marcela — która narzuca się coraz większej liczbie „wykolejonych” jednostek. „Osoba ludzka traktująca coraz wyraźniej siebie samą jako ognisko rewindykacji, jako „ja sobie”, nie tylko ześrodkowała się w ten sposób na swych prawach i przywilejach, ale — co więcej — ogarnięta została uczuciem zawiści, jaką w niej budzą korzyści, uzyskiwane, jej zdaniem niestuszenie przez innych”¹⁸⁹. Wszystko sprowadza się do stawianego z uporem pytania: „Dlaczego on, a nie ja?”. Jak przypomina Marcel, gdzieś umknął nam ten oczywisty fakt, że żyć w pełnym znaczeniu to oddawać się do dyspozycji drugiego, to właśnie służyć. Życie bowiem ze swej istoty jest czemuś poświęcone, Bogu lub jakiejś nadrzędnej wartości, takiej na przykład, jak poznanie, sztuka, lub jakiemuś celowi społecznemu, dowolnie obranemu¹⁹⁰. Deprecjonowaniu pojęcia służby sprzyja klimat demokracji czy egalitaryzmu, które degradują wszelką bezinteresowną służbę i przyczyniają się do zaniku jakiegokolwiek szacunku do człowieka. Egalitaryzm bowiem prowadzi do odrzucenia hierarchii i do zbuntowania się przeciw idei służenia czemukolwiek. Zdaniem naszego autora ów anarchizm straszliwie zubożył ludzkie dusze, a pod względem biologicznym przygotował dewitalizację Europy, a między innymi i Francji¹⁹¹.

Pod napięciem postępu technicznego, tutaj tak szeroko omawianego,

¹⁸⁸ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 117.

¹⁸⁹ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 130. „Marcel przeciwstawia się egalitaryzmowi, a szerzej wszelkim przejawom demokracji burżuazyjnego czy komunistycznego. A. Selmowicz przeciwstawiając braterstwo demokratyzmowi zauważa „(...) o ile równość ześrodkowuje się na rewindykacji świadomości siebie — braterstwo jest ukierunkowaniem na innego. (...) gdy traktują kogoś jak bliźniego właśnie, nie interesuje mnie to, czy jestem mu równy, przeciwnie — uznają pewien rodzaj admiracji, tzn. uznają jego wyższość, która (i tu Marcel przeciwstawia się Sartre'owi) nie ma charakteru masochistycznego”. A. Selmowicz, art. cyt., s. 77.

¹⁹⁰ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 130.

¹⁹¹ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 131, a dalej czytamy tam: „Ogólne obniżenie napięcia energii ludzkiej, pozwalające się zaobserwować od 1918 roku, stanowi prawdopodobnie najbardziej uderzający fakt w naszej współczesnej historii, tłumaczący może najlepiej naszą klęskę. Trzeba na nowo nauczyć się służyć, co nie znaczy jednak, że poprostu należy na nowo nauczyć się słuchać, posłuszeństwo bowiem jest tylko jednym ze sposobów służenia, a istnieją przecież i inne”. G. Marcel, *Homo-viator*, s. 131.

postępu, który stał się nowym bogiem człowieka, między tymże człowiekiem a jego życiem istniejące „*więzy małżeńskie*” zostały zerwane¹⁹². Znikło spontaniczne zaufanie do życia. Zaufanie to może być traktowane bądź jako wezwanie, bądź jako odpowiedź, a przecież tylko poprzez tak rozumiane zaufanie człowiek może się zakorzenić w świecie i uzyskać pełny rozwój. Zerwanie tych „*więzów*”, tego „*paktu*” z życiem spowodowało, że człowiek przestał odczuwać to życie jako dar, a wręcz przeciwnie zaczął się zastanawiać, czy nie został wciągnięty w jakąś „*pułapkę istnienia*”. „*Pułapkę*” zastawioną bynajmniej nie przez jakąś ponadludzką wolę, ale mechaniczną grę sił¹⁹³. A jeżeli tak, to nie ma już za co dziękować, bo niby komu i tak naprawdę za co? Taki skrajny pesymizm, staje się podstawą egzystencji coraz większej liczby ludzi.

Taka postawa nieufności do życia, spowodowała bezprecedensową obsesję choroby. Współczesny człowiek przypomina raczej ciężko przestraszonego hipochondryka szukającego wciąż nowych farmaceutycznych środków profilaktycznych. Chorobą też nazywa Marcel „*(...) proces doprowadzający do tego, że odczuwa się życie jako więzienie otoczone światem odartym z wszelkich atrybutów, które niegdyś zgodnie gloryfikowano*”¹⁹⁴.

Rozdźwięk między życiem a człowiekiem, a także przyspieszenie rytmu tegoż życia, odbiło się bardzo negatywnie na rodzinach, zwłaszcza tych miejskich. Zostały one bowiem zranione w dwóch żywotnych dziedzinach: w wierności i nadziei. To w związku właśnie z zanikaniem rodziny w wielkich miastach, Marcel powie, że miasta te osnuwa niewysłowiony, ponury smutek, który jest nieodłączny od wszystkiego, co jest zdradą życia ze strony samego życia¹⁹⁵.

Mieszkaniec miasta dąży do uniezależnienia się, do zatryumfowania nad naturalnym przebiegiem praw natury jakimi są na przykład pory roku. Niestety rzeczywistość przekonuje nas, że wyłącznie ludzki rytm życia staje się w rezultacie rytmem maszyny czy też bezdusznego automatu¹⁹⁶.

Odływ życia spowodowany zerwanymi więzami człowieka z życiem, doprowadził człowieka do poczucia niezmiernej nudy. Nuda ta wiąże się z brakiem zaangażowania, a także z wewnętrzną ruiną. To wszystko po-

¹⁹² G. Marcel, *Tamże*, s. 122—123, por. *Tamże*, s. 87.

¹⁹³ G. Marsel, *Tamże*, s. 118.

¹⁹⁴ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 214.

¹⁹⁵ G. Marcel, *Tamże*, s. 84—85.

¹⁹⁶ „*Wielkie miasta amerykańskie są jak gdyby prototypem świata, w którym konserwa, kapitał i falsyfikat mają zaspokajać rozwiniętą w nas potrzebę uniezależnienia się od rytmu kosmicznego i zastępować go jakąś karykaturalną transpozycją gorąco upragnionej wieczności*”. G. Marcel, *Tamże*, s. 84.

pchnęło człowieka do szukania ratunku w rozrywce¹⁹⁷. Rozrywka jako ucieczka za wszelką cenę od nudy sprawiła, że istnienie bardzo wielu ludzi zakrzepło wokół niezwykle płytkich przyjemności: cotygodniowa partia brydża, niedzielny mecz piłki nożnej, jakaś rozrywka erotyczna czy gastronomiczna. Brak tych przyjemności czyni od razu życie pustym i nic nie znaczącym¹⁹⁸. Ogólny niesmak życia przeradza się nawet w obrzydzenie i odrzucenie tego życia. A praca, która miała nadawać smak temu życiu, odhumanizowana przez technikę, stała się przekleństwem dla człowieka¹⁹⁹.

U źródeł rozrywki tkwi także ucieczka przed samym sobą. Boimy się skupienia, milczenia czy chwili ciszy, w której się odnajdujemy, na nowo odzyskujemy²⁰⁰. Skupienie to akt, w którym zbieram się w jedno, schodzę w głąb siebie i konfrontuję moje życie z tym, czym jestem. Jest to o tyle „niebezpieczny” akt, gdyż mogę odkryć, że wypędziwszy Boga ze swego serca stałem się nieznośną pustką²⁰¹.

Wobec takiej rzeczywistości pozbawionej Boga, nasz filozof nazywany przecież „ucniem ludzi”, ogłasza swoją niewiarę w człowieka: „Nie wierzę w człowieka. Nie wierzę w człowieka w tym stopniu, w jakim człowiek nie jest niczym więcej niż człowiekiem”²⁰². To, jakby się zdawało pesymistyczne wyznanie jest jednak pełne zdrowego realizmu. Świat bowiem bez Boga jaki „stworzył” człowiek będący niczym więcej jak człowiekiem, określony zostaje przez Marcela „światem rozbitym”, „światem strzaskanym”²⁰³. Oto zostały rozbite autentyczne więzi między ludźmi, między nimi a ich życiem. Przyroda, świat przedstawiają raczej wielki warsztat eksploatacyjny, tak że w końcu jesteśmy świadkami „widowiska ginącego świata”²⁰⁴. To w takim świecie „communio” zamieniono na „communication objective” — nastąpiło więc totalne uprzedmiotowienie wszelkiego bytu²⁰⁵. Jest to więc świat śmiertelnego kryzysu moralnego wynikłego właśnie z odrzucenia wiary w Boga: „Niemniej jednak nie można dostrzegać powagi kryzysu, który zrodził się w naszych

¹⁹⁷ „(...) potrzeba rozrywki, co każdy może na sobie stwierdzić, związana jest z pewnym odpięciem życia”. G. Marcel, *Homo-viator*, s. 86.

¹⁹⁸ G. Marcel, Tamże, s. 86—87, a także Tamże, s. 118—119.

¹⁹⁹ G. Marcel, Tamże, s. 119.

²⁰⁰ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 97.

²⁰¹ „Bez wątpienia moje „ja” stoi wobec dylematu: uzyskać pełnię samego siebie lub przed sobą uciec. Gdy nie uzyskuje ono swej pełni, wówczas może jedynie odczuwać siebie jako nieznośną pustkę, przed którą musi uciec za wszelką cenę”. G. Marcel, *Homo-viator*, s. 87. Por. M. Winowska, art. cyt., s. 185.

²⁰² Słów tych Marcel miał użyć w polemice z Teilhardem de Chardin w 1947 roku, cyt. za A. Selmowicz, art. cyt., s. 79.

¹⁰⁸ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 268, a także G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 231. J. Kossak powie, że według Marcela świat jest rozbity z Bożego wyroku, dz. cyt., s. 104.

²⁰⁴ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 159, a także G. Marcel, *Homo-viator*, s. 101.

²⁰⁵ A. Selmowicz, art. cyt., s. 79.

czasach, kryzysu ciężkiego, na dalszą metę może śmiertelnego, o czym świadczą nie dające się zakwestionować cyfry, mówiące o coraz większej ilości rozwodów, rozpowszechniania się sztucznych poronień itd. Są to fakty, które zobowiązują nas do tego, by wniknąć w nie głębiej, by obnażyć korzenie tych „faktów społecznych”, tkwiące w samej wierze albo raczej w o d w r o c i e o d w i a r y²⁰⁶.

Człowiek zniżył się do poziomu zwierzęcia, a tym samym spadł nawet poniżej tego poziomu. Wraz z odcięciem się od Boga zagubiliśmy gdzieś źródło naszych poczynań i w ten sposób powoli staczamy się ku ziemskiemu piekłu, które sami sobie zgotowaliśmy²⁰⁷. To o takim świecie powie bohaterka dramatu Marcela „Le monde casse” Christiane Chesnage: „Żyjemy, jeśli to można nazwać życiem... w świecie rozbitym. Tak rozbitym jak rozbity zegarek. Sprężyna już nie działa. Pozornie nic się nie zmieniło... ale jeśli podniesie się zegarek do ucha, nie słycać już nic... Świat, to, co nazywamy światem, światem ludzi... niegdyś musiał mieć serce, ale można powiedzieć, że to serce przestało bić... Każdy ma swój kącik, swoje drobne sprawy, swoje drobne interesy. Spotykamy się, zde-rzamy, to wywołuje dźwięk żelastwa... Ale nie ma już... nigdzie życia²⁰⁸. Taki tragiczny obraz świata bez Boga rysuje nam Marcel. Człowiek — pielgrzym (homo-wiator) zapomniał jakby o swej pielgrzymiej kondycji, o tym, że wyszedł od Boga i do Niego poprzez czas Ziemi zmierza²⁰⁹.

Na koniec jeszcze raz zauważmy, że negacja Boga nie jest li tylko zjawiskiem, które rozgrywa się na płaszczyźnie czysto werbalnej. Owa negacja, odmowa rzucona Bogu sięga bowiem sfery ontologicznej. Nic więc dziwnego, że jak refren nieustannie wracają słowa świadczące o tym, że człowiek staje się obcy samemu sobie, że przestaje być sobą, że w końcu ucieka przed sobą, co wreszcie kończy się popadnięciem w rozpacz, a na-

²⁰⁶ G. Marcel, *Homo-viator*, s. 76.

²⁰⁷ Por. G. Marcel, *Homo-viator*, s. 170, zaś gdzie indziej pisze „Ogólnie chcia-łem tu wskazać, że istnieje paląca potrzeba, by we wszystkich dziedzinach przy-stąpić do uprzątnięcia rumowisk, co pozwoli odnaleźć utracone źródła, albowiem ich dalsze wysychanie skazałoby ludzi na egzystencję niższą od zwierzęcej, a naszej generacji przypadłoby w udziale bolesny przywilej stwierdzenia jej pierwszych apo-kaliptycznych objawów”. G. Marcel, *Tamże*, s. 170.

²⁰⁸ G. Marcel, *Le monde casse*, cyt., za A. Selmowicz, art. cyt., s. 79.

²⁰⁹ „Wolno jednak zapytać, czy systematyczne odrzucanie tego, co pozaziemskie, nie leży u źródeł wstrząsów, które w naszych czasach osiągnęły swoje największe nasilenie. Kto wie, czy trwały porządek ziemski nie może być wprowadzony tylko pod tym warunkiem, że człowiek zachowa wyraźną świadomość tego, co można by wykuvania sobie niepewnej drogi poprzez eratyczne gazy upadłego wszechświata, nazwać kondycją pielgrzyma, to znaczy, że będzie on stale pamiętać o konieczności wymykającego się pod każdym względem samemu sobie, ku światu bardziej umocnionemu w bycie, ku światu, którego jedynie zmiennie i niepewne odbłaski można dostrzec na ziemi. Czy wszystko nie dzieje się w ten sposób, jak gdyby ten upadły świat zwracał się nieubłaganie przeciwko temu, kto usiłuje ustalić się w nim tak, by stworzyć sobie w nim mieszkanie?” G. Marcel, *Homo-viator*, s. 158.

stępnie myślą o samobójstwie. Takie życie nie może być odbierane jako niezwykły dar, a świat nie może mieć sakralnego wymiaru.

Człowiek jako homo-religiosus nie mogąc żyć bez religii tworzy religię techniki, która to technika w takim ujęciu prowadzi do zagłady człowieka i całego świata, który staje się „światem rozbitym”. Taką wizję człowieka i świata przedstawia nam Marcel jako nieuniknioną konsekwencję negacji Boga.

Chcemy w tej części pracy dodać w formie krótkiego dopowiedzenia, że, tak jak i w poprzedniej pojawia się tu temat nierozporządzalności i niedysponowalności. Należy bowiem zauważyć, że z jednej strony nierozporządzalność prowadzi do ateizmu i może być ujmowana jako jedna z jego przyczyn, ale z drugiej strony może być skutkiem tejże niewiary. Można nawet powiedzieć, że na dobrą sprawę nie zawsze łatwo jest wytyczyć wyraźną i jednoznaczną granicę pomiędzy przyczynami ateizmu i jego konsekwencjami. Obie te dziedziny, jak to spostrzegamy w dziełach Marcela, są ze sobą powiązane, co stwarza wspomniane trudności.

Zauważmy też jeszcze inną trudność. Otóż wszystkie przedstawione tutaj konsekwencje ateizmu w ostateczności prowadzą do rozpacz. Ale sam Marcel mówi także o rozpacz, która wynika z samej struktury naszego świata²¹⁰. Wspomniana trudność polega na tym, że nie zawsze wiadomo o jakiej, a właściwie z czego wypływającej rozpacz mówi francuski filozof. Idąc dalej drogą tego rozumowania możemy dojść do wniosku, że owa struktura świata dlatego zachęca do rozpacz, ponieważ świat jest rozbita jakby z natury rzeczy. Ale przecież jednocześnie Marcel wyraźnie sugeruje, że do rozbicia świata przyczynił się człowiek i to właśnie z powodu odejścia od Boga. A więc trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie o przyczynę istnienia „rozbitego świata”.

Takie oto trudności jawią się nam w związku z tematem konsekwencji ateizmu rozważanego w tej części naszej pracy.

Zakończenie

Ateizm według filozofii Marcela jest więc przede wszystkim odmową, odmową dania odpowiedzi na wezwanie Boga, które Ten kieruje do człowieka w zupełnie naturalny sposób: poprzez pytanie: kim jestem, przez wewnętrzny apel zachęcający człowieka do samorealizacji i wreszcie przez drugiego człowieka. Ateizm — odmowa może przybrać różne formy. Oto na przykład może być podjęciem próby przeżycia swego istnienia bez wezwania, bez Boga. Inną formą odmowy jest według Marcela

²¹⁰ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 102, a także G. Marcel, *Obecność i nieśmiertelność*, s. 16.

swoista nieuwaga, czyli niezdolność nastawienia ucha na wewnętrzny głos. Poza tym nasz autor przedstawia nam ateizm jako zwykłą opinię. Główną przyczynę ateizmu widzi Marcel przede wszystkim w ludzkiej pysze. Człowiek zapatrzony tylko w siebie, w swoją mniemaną wielkość, nie chce uznać innej rzeczywistości — pozaludzkiej, od której miałby być jeszcze zależny. Wiąże się to ze złe pojętym bohaterstwem, które ma mieć wartość samo w sobie. W imię tego bohaterstwa ateista odrzuca pomoc, opiekę Bożą. Inną przyczynę zjawiska ateizmu nasz autor dostrzega w niedyspozycyjności konkretnego człowieka. Niedyspozycyjność — zamknięcie się tylko w swoim „ja”, brak otwarcia na drugiego człowieka powoduje, że obracam się zaledwie w sferze „mieć” i to właśnie „mieć” przygniata mnie i czyni hermetycznie zamkniętym na wezwanie Boga. Brak otwarcia na drugiego, brak więc w konsekwencji miłości, która uwrażliwia mnie na apel Boga, prowadzi do niewiary. Podziw wobec otaczającej nas rzeczywistości, wobec piękna mogący przerwać to zamknięcie w sobie często jest deprecjonowany do rzędu stanów poniżających człowieka. Marcel zauważa także, że niezaangażowanie, nieuczestniczenie w bycie — to jest w świecie rzeczy i osób — prowadzi nieuchronnie do omawianego tutaj zjawiska odmowy. Nie możemy jednak sprowadzić ateizmu tylko i wyłącznie do pychy i złej woli. Niewątpliwą i ważną przyczyną jest bardzo często zło, dotyczące człowieka. W tym miejscu jednak nasz autor dochodzi do wniosku, że cały ateizm opiera się raczej na postulatcie niż na doświadczeniu. Z problemem istniejącego zła w świecie wiąże się bunt przeciw Bogu, ów bunt ostatecznie przechodzi w niewiarę. Jest tu jednak pewna niekonsekwencja, bo albo wierzy się w Boga na tyle by się przeciw Niemu buntować, albo przestajemy w Niego wierzyć i wówczas bunt jako taki staje się niemożliwy. Okazuje się jednak, że brak osoby (Boga) którą można by pociągnąć do odpowiedzialności za zło, wzbudza urazę, która bardzo mocno wiąże się z ateizmem. Marcel wymieniając przyczyny współczesnej niewiary wymienia także zgorzenie, jakie nierzadko daje sam Kościół. Niezdecydowanie, co do tego czy wierzę w Boga czy też nie, określane mianem przywileju i powodu do chluby, jest również jedną z przyczyn ateizmu. Inną jeszcze drogą prowadzącą do niewiary jest arbitralne stwierdzenie, że zagadnienie religijne jest już przeżytkiem. Z tym stanowiskiem bardzo ściśle powiązany jest racjonalizm, który odrzuca Boga w imię wyższości nauki i ludzkiego rozumu. Następnym zjawiskiem występującym jako przyczyna ateizmu to tak zwana mentalność techniczna opanowująca coraz szersze kręgi osób. W mentalności tej człowiek jest pojmowany jako potęga techniczna i jako taki jest jedynym źródłem porządku w świecie. W parze z tą mentalnością techniczną idą różne błędne koncepcje poznania. Wśród nich przoduje empiryzm przedstawiany jako jedyny

prawomocny sposób poznania rzeczywistości, zapewniający absolutną obiektywność. W ścisłym powiązaniu z postulatem obiektywizmu opartego na naukach empirycznych występuje nierzadko tak zwana problematyzacja tajemnic, a więc nieuznawanie za tajemnicę tego, co jest nią w gruncie rzeczy, gdyż w tajemnicę jestem zaangażowany, zaś problem jest mi tak naprawdę obojętny jako niezwiązany z moją osobą. Taka problematyzacja tajemnic prowadzi do skrzywionego obrazu rzeczywistości i do wniosków ateistycznych. Ogólny brak sakralności poznania leży także u podstaw tychże wniosków. Traktowanie życia jako źródła wszystkich wartości jest też punktem wyjścia ateizmu. Tym, co także uniemożliwia przyjęcie wiary to bardzo często występujące u niewierzących fałszywe wyobrażenia istoty wiary. Odmowa podjęcia ryzyka jakim jest wiara, to ostatnia z przyczyn ateizmu jakie wymienia G. Marcel.

Konsekwencje ateizmu sięgają głębiej, niż mogłoby się pozornie wydawać. Jest to bowiem rozluźnienie ontologicznej więzi łączącej ludzki byt z pełnią bytu jaką jest Bóg, w którym i przez który jesteśmy. W ten sposób człowiek podcina gałąź, na której siedzi, bowiem własne istnienie stawia pod znakiem zapytania. Narusza w sobie napięcie istniejące między posiadaniem a byciem, odtąd dla niego ważniejsze jest „mieć” niż „być”. To wszystko prowadzi do tragedii posiadania podsycającej nieustanny niepokój o to co posiadam i o to, czego jeszcze nie posiadam. Ostatecznie człowiek objął w posiadanie także siebie samego i tak stał się kimś zamkniętym w sobie i niedyspozycyjnym. Wypełnieniem końcowym tej niedyspozycyjności jest samobójstwo. Tak oto Marcel przedstawia nam konsekwencje filozofii Sartre'a, w której drugi człowiek jest odbierany jako napastnik. Naturalną konsekwencją tego jest zanik gościnności i ciepła między ludźmi. I oto niezaangażowanie jawi się nie tylko jako przyczyna ateizmu, ale także jako jego konsekwencja. Takie niezaangażowanie, brak kontaktu z innymi niesie ze sobą rozpacz i powszechne wśród ludzi obniżenie wartości życia. Niepokój i rozpacz są zgubnymi owocami postawy niewiary, można co prawda uczynić z nich swoją siłę i próbować nimi zarazić innych, ale są to działania z gruntu fałszywe.

I nawet sam Camus, który proponuje taką drogę, ostatecznie wzdraga się przed ciężką nad nim i nad każdym niewierzącym rozpaczą. Rozpacz jest nieuchronną konsekwencją odcięcia się od innych, rozpacz jest jedyną wtedy drogą — człowiek bowiem przestał rozumieć siebie samego. Bez Boga cały świat przedstawia się jako koszmarny bezsens. Takie wrażenie pogłębia się, gdy dotknie nas cierpienie, ono poza Bogiem nie znajduje żadnego uzasadnienia. Według Marcela ateizm znalazł swe wypełnienie w skrajnym nihilizmie. Człowiek odrzucając Najwyższe Bó-

stwo — Boga, ubóstwił historię. Działanie w imię ubóstwionej historii to niestety działania totalitarne. Ateizm więc w takiej formie prowadzi do walki człowieka przeciw człowiekowi. Nienawiść wyparła przez wieki gloryfikowaną miłość, w konsekwencji pozostała nam już tylko śmierć. Człowiek ubóstwił nie tylko historię, ale także samego siebie, co dało ostatecznie chaos dzisiejszego świata. Przed nacierającą ze wszystkich stron rozpaczą człowiek bronił się techniką, w której aktywizm wynikający ze strachu znalazł ujęcie. Powstała nowa religia, religia techniki, której oklejnym bóstwem stał się postęp techniczny. Postęp techniczny przeprowadzany za wszelką cenę dokonuje się kosztem człowieka, kosztem jego wewnętrznego życia. Wszystkie kontakty między ludźmi stają się kontaktami anonimowymi. Człowiek jako wyznawca nowej religii — techniki pada jej ofiarą, zostaje bowiem ujednoczony i zredukowany tylko do wykonywanej przez siebie funkcji. Taka funkcjonalizacja burzy sens ludzkiego życia. Wartość człowieka odtąd mierzona jest wydajnością jego produkcji. Całe życie społeczeństwa upodabnia się raczej do ruchu wielkiej maszyny, w której poszczególni ludzie są tylko anonimowymi i posłusznymi kółkami. Świat, w którym tryumfują różne techniki stał się światem wydanym na łup pożądania i trwogi. Byt techniki okazał się nierozzerwalnie złączony z bytem wojny. Technika odmawiając świętości otaczającej nas rzeczywistości doprowadziła do tego, że świat przyrody stał się wielkim warsztatem eksploatacyjnym zmierzającym szybko do samozagłady. Międzyludzka komunikacja z podmiotowej zmieniła się w czysto przedmiotową. W ten sposób człowiek jakby przestał siebie rozumieć, przestał być sobą. Słowo „służyć” w takim świecie nabrało pejoratywnego znaczenia. Człowiek nie chce już niczemu ani nikomu służyć, wszystko ma służyć jemu, nawet natura za cenę jej zniszczenia. Poza tym zostały zerwane naturalne więzy łączące człowieka z życiem. Życia nie obdarza się już zaufaniem, nie jest ono już odbierane jako dar, lecz raczej jako pułapka. Ten brak zaufania do życia rozpętał wśród ludzi obsesję choroby i rozwój coraz to nowych środków profilaktycznych. Te wszystkie konsekwencje najmocniej zraniły miejskie rodziny, które zaczęły powoli zamierać. Wśród najgroźniejszych konsekwencji ateizmu, a potem prymatu techniki przed osobą ludzką należy wymienić ogólne poczucie nudy. Tę nudę pragnie się zagłuszyć rozrywką zdobywaną za wszelką cenę. U źródeł tej rozrywki za wszelką cenę leży też ucieczka przed samym sobą, przed milczeniem i ciszą. Człowiek wypędziwszy Boga ze swego serca stał się nieznośną pustką. Ogólny kryzys moralny wynikający także bezpośrednio z negacji Boga jeszcze mocniej podkreśla tę pustkę i zagubienie ludzi. W ten oto sposób Marcel przedstawia nam świat, jaki stworzył człowiek odrzucający Boga. Świat ten nazywa „*światem rozbitym*”. Wszystko bowiem, co w świecie tym jest

wartościowe, dobre czy święte zostało rozbite. Jest to jednak nieunikniona konsekwencja przekreślenia Tego, który jest źródłem tych wartości.

Oto jak ujmuje ateizm Gabriel Marcel. Mówiliśmy już, że filozofia tego autora jest niesystematyczna, co więcej antysystematyczna, tymczasem nasza praca ze swej natury próbuje usystematyzować myśli tego francuskiego myśliciela. Dlatego zdajemy sobie sprawę, że nie sposób oddać w całej pełni poglądy naszego filozofa. Etienne Gilson, jeden z największych współczesnych historyków filozofii mówiąc o Marcelu przestrzega: „*Nie mierzcie go waszym tanim łokciem, bo w schemat i tak go nie ujmiecie: czyż nie widzicie, że myśl jego jest świadomym zaprzeczeniem wszelkiego schematyzmu?*”²¹¹. A sam Marcel powie o niewystarczalności opracowań jakie spotkał na temat tzw. „jego filozofii”: „*(...) wystarczała, jak sądzę, próba uwięzienia mnie jakby w muszli rzekomo uformowanej z moich własnych sekrecji, aby wydała się ona niemożliwa do zamieszkania*”²¹². Przez ten fakt poglądy — poszukiwania marcelowskie uciekają nam jakby poprzez niewidzialne otwory, wskazując nam jeszcze raz na swoją niezamkniętość. Uwidacznia się to także w tym, że często w naszej pracy używaliśmy słów: „*wspominaliśmy już o tym*”, „*będziemy jeszcze o tym mówić*” oraz także w tym, że nie pisaliśmy w tej pracy tylko o ateizmie. Było to niemożliwe z natury poglądów naszego autora. Wszystko bowiem w filozofii naszego autora, jak zauważa to także A. Podsiad, wiąże się ze sobą nierozzerwalnie i naturalnym porządkiem jest tutaj jakby promieniowanie wokół środka²¹³. I nie sposób więc utrafić poprostu w środek i tym się już zadowolić, gdyż środek ten nie istnieje bez promieni, nie jest bowiem jakimś abstrakcyjnym punktem. Gdy więc chcemy uchwycić jedno ogniwo łańcucha tej myśli nie możemy tego uczynić nie pociągając całego łańcucha, gdy zaś próbujemy zbadać łańcuch ogniwo po ogniwie, przerywamy ów łańcuch, choć byśmy w abstrakcji zaznaczali tylko prowizoryczną granicę podziału²¹⁴. Wobec tego musimy dojść do przekonania, że żadne systematyczne prace nie streszczą tej filozofii, czy też jednego z jej tematów.

Metoda więc filozoficzna i sama filozofia są tutaj sprzężone nierozzerwalnie. „W tych warunkach możecie zrozumieć — mówi Marcel — że Dziennik metafizyczny stawał się coraz bardziej narzędziem badawczym stanowiącym jedną całość z samymi badaniami. Dlatego tak często pisałem: „*trzeba by zbadać, pogłębić, przedłużyć*”, *dokładnie tak samo jak*

²¹¹ M. Winowska, art. cyt., s. 165, cytuje tam ten tekst Gilsona, nie podając jednak źródła, z którego korzystała.

²¹² G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 83.

²¹³ A. Podsiad, art. cyt., s. 291.

²¹⁴ A. Podsiad, Tamże, s. 292.

w przypadku gdy badacz wskazuje na dalszą drogę lub sygnalizuje tropy, po których nie mógł pójść”²¹⁵.

Marcel pozostał do końca „filozofem wędrowcem”. Dlatego nawet, gdy chodzi o taki temat jak ateizm, w którym zwraca się przede wszystkim do niewierzących, pozostał tym, który idzie razem z nimi. Wszystko to, co robi, to wskazuje drogę, podaje pomocną dłoń, albo po prostu stoi w progu: „Przedstawmy to sobie konkretnie — mówi J. Tischner jakby malując portret Marcela: jakiś wiejski gościnnie dom i u jego progu, ale już w środku, oparty o futrynę stoi gospodarz z mądrą twarzą wieśniaka. Gospodarz domu wita każdego dobrym słowem. Wiemy, że domem tym było chrześcijaństwo. Stojący w progu filozof chciał dawać świadectwo chrześcijańskiemu Bogu”²¹⁶. Marcel „stał w progu”, chciał „witać”, „dawać świadectwo”, ale nigdy niczego nie narzucił w sposób apodyktyczny — jest bowiem jak inni w drodze ku Bogu. Zgodnie z tym, co twierdził, że nie ma człowieka, który by wierzył w sposób absolutny, w każdym z nas wierzących jest trochę niewiary. Marcel podkreślił to jeszcze raz, pozostał więc do końca homo-viator: „Nigdy nie przestałem uważać się za kogoś, kto „jest w drodze”, kogoś kto, aby się wyrazić słowami jednej z mych postaci „jest w marszu ku celowi, w całości przez nas widzianemu i niewidzianemu”²¹⁷. Zaś gdzie indziej napisze: „(...) W żadnym znaczeniu nie mogę się uważać, za „tego który doszedł”. Mam tylko przekonanie, że widzę jaśniej, a słowo „przekonanie” jest tu jeszcze zbyt słabe i zanadto intelektualne, oto wszystko. Mówiąc wyraźniej, pewne części mojej osobowości, te najswobodniejsze, najbardziej wyzwolone dążą ku światłu, ale pozostają jeszcze inne, nieoświetlone przez to zaledwie weszłe słońce świtania, albo — używając wyrażenia Claudela — które nie zostały jeszcze przeniknięte Ewangelią. I te właśnie cząstki mogą zbratać się z duszami podróżującymi, albo błądzącymi po omacku. Idąc dalej, myślę, że w rzeczywistości żaden człowiek, chociażby najbardziej oświecony, najbardziej uświęcony, nigdy nie dojdzie zanim wszyscy inni nie zaczną iść ku niemu. Jest to podstawowa prawda, która nie wynika wyłącznie z porządku religijnego, ale i filozoficznego (...)”²¹⁸.

Dlatego Marcel idzie ku niewierzącym i wierzącym, ku wszystkim, którzy bardziej okrezną lub bardziej prostą drogą idą ku Bogu. Nasz autor idzie ku nim ze swoją myślą, ze swoimi rozważaniami, które jak mniema posiadają porządkujące własności i dlatego pomagają w tej drodze.

Jeżeli przedstawione w tej pracy rozważania pomogą choć jednemu

²¹⁵ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 83—84.

²¹⁶ J. Tischner, *Gabriel Marcel* „Znak”, 7—8/1974, s. 973.

²¹⁷ G. Marcel, *Testament filozoficzny*, s. 980.

²¹⁸ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 172.

człowiekowi, przez to, że ten zacznie szukać, przyjmie je jako punkt wyjścia na drodze do własnych poszukiwań, to praca ta spełni swoje zadanie. Gdyż jest ona próbą przedstawienia myśli Marcela, który tak wiele troski poświęcił temu, aby uczynić filozofię przydatną w życiu zwykłych ludzi²¹⁹.

²¹⁹ Por. M. Granysz, art. cyt., s. 113.