

KS. JACEK POPLAWSKI
Koszalin

SŁOWO O ISTNIENIU CZŁOWIEKA W JEGO WŁASNYM IMIENIU

1. Świat jako wydarzenie między Bogiem i człowiekiem – 2. Talent, sumienie i prawdziwe imię człowieka – 3. Tymczasowy epilog

Steven WEINBERG, fizyk i astronom, laureat nagrody Nobla, postawił bardzo interesujące pytanie, sformułowane w postaci następującej refleksji:

Dlaczego kosmos przez miliardy lat obył się bez najmniejszego śladu istnienia osobowego? (...) Czy da się pomyśleć „osobowy” Bóg, który tylko w niewymiernej cząsteczce swojego niezmiernego stworzenia dopuszcza osobowość? Prawa natury są bezosobowe i w żadnym sensie nie wyróżniają życia. (...) Pytania te trafiają w czuły punkt: że wiarę chrześcijańską kształtuje nadal majestatyczny obraz Boga jako nieporuszonego Poruszy-cieła, który w zasadzie wszystko wie, wszystko uczynił, wszystko pomyślał, wszystko przewidział i wszystko dopełnił. Tylko po co wtedy odgrywa się na scenie stworzenia spektakl z owym Majestatem jako jedynym widzem, który od zewnątrz przygląda się szamotaninie człowieka między dobrem i złem?¹

Warto zauważyć, że pierwsze zdanie tej refleksji stanowi wynik obserwacji właściwej dla nauk empirycznych, pozostałe zaś pytania oraz wtrącone uwagi mają charakter ściśle filozoficzny i teologiczny. Nie ma oczywiście w tym nic dziwnego ani zaskakującego, że ze strony nauk empirycznych formułowane są i kierowane pod adresem filozofii i teologii pytania ważne, zasadne i głęboko twórcze. Jednakże w tym akurat wypadku zdają się one wyjątkowo celnie trafiać w rzeczywistość czuły punkt zarówno chrześcijańskiej wiary i teologii, jak i samej filozofii. By zawęzić od razu zakres proponowanej w niniejszym artykule refleksji powiedzmy wprost, że chrześcijańskiej wiary nigdy nie kształtował majestatyczny obraz Boga, który wszystko wie, wszystko uczynił, pomyślał, przewidział i dopełnił, ale obraz tego Boga, który przyszedł do nas i objawił siebie w wydarzeniu śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Teza taka nie ma być w żadnym razie unikiem przed zasadniczą przecież kwestią naszej wiary, która zawsze wnikliwie, głęboko i poważnie winna pytać o swój związek z paschalnym wydarzeniem. Chce ona jedynie zwrócić uwagę, że podstawy, z której re-

¹ J. ROSER, *Im Jahr 20 Milliarden nach dem Urknall. Der Gottesbild der Physiker*, „Christ in der Gegenwart” 51 (1999), s. 419–420 (cyt. za: T. WĘCLAWSKI, *Królowanie Boga. Dwa objaśnienia wyznania wiary Kościoła*, Poznań 2003, s. 160–161).

fleksja S. Weinberga bezpośrednio wynika, nie stanowi bynajmniej „problem” Boga, lecz raczej „problem” człowieka.

Otóż współczesne nauki empiryczne bez żadnych wątpliwości potwierdzają fakt, że rzeczywiście osobowe istnienie pojawiło się w tym świecie (w kosmosie) dopiero po miliardach lat jego kształtowania się. Fakt ten niezwykle sugestywnie, choć przecież tylko zewnętrznie, wpisuje się i umacnia ukształtowaną przez wieki filozoficzną wizję świata jako uporządkowanego kosmosu, którego człowiek jest co prawda najszlachetniejszą, ale jednak tylko częścią. Podobnie, jeśli chodzi o teologiczny obraz świata, który wciąż z trudnością uwalnia się od czasowych ram, w jakie ujęty został biblijny opis stworzenia, a następnie historia zbawienia, aż do jej wypełnienia w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa tak, by mogła się ukazać wewnętrzna jedność obu tych wydarzeń². I niewiele pomaga tu jednoznacznie wypracowane przekonanie, że ontologiczny ciężar gatunkowy każdego ludzkiego istnienia jest większy niż ciężar całego wszechświata lub, że jego istnienie nabiera sensu dopiero wtedy, gdy człowiek w nim spotyka Boga, a spotkanie to zarówno w dziele stworzenia, jak i w dziele zbawienia odkrywa tę samą, jedną i jedyną fundamentalną zasadę istnienia. Wrażenie, że świat mógłby istnieć i że przez miliardy lat faktycznie istniał obywając się „bez najmniejszego śladu istnienia osobowego”, wciąż pozostaje mocne i w przestrzeni refleksji filozoficznej oraz teologicznej niepokojące. Niepokój ten odwołuje się do silnego już dziś, choć nie dającego się jeszcze dobrze wyrazić przecucia, że tak naprawdę świat nigdy, nawet przez moment nie obył się bez człowieka, że to jego osobowe istnienie umieścić należy na samym początku, a nie na końcu całego dzieła stworzenia. Oczywiście przekonanie takie nie przeczy ustalonym przez nauki empiryczne faktom, ale na swój sposób i w swojej własnej perspektywie odpowiada na postawione pytania. Z tejże właśnie filozoficznej i teologicznej perspektywy zaczyna być widoczny interesujący nas obecnie „problem” człowieka, a zarazem niemoc, z jaką borykają się wciąż zarówno filozofia, jak i teologia. Niemoc tę dobrze ilustrują słowa, które mówią, że obie te nauki mają „skłonność do zbyt łatwego posługiwania się ogólnikiem «człowiek»”. Dlatego muszą pamiętać, że ilekroć mówią o człowieku, „za słowem tym stoi zawsze ktoś, kto ma imię, a nie choćby najpiękniej pojęta bezimienna wielkość”³. Wszakże pamięć często zawodzi, zwłaszcza wtedy, gdy nie jest (a przecież nie jest) ustalonym i przyjętym metodologicznym zobowiązaniem. W konsekwencji filozofia i teologia nie widzą dostatecznie jasno tajemnicy ludzkiej osoby, a przynajmniej nie tak, by odpowiadając na wątpliwość S. Weinberga, zapewnić i wyjaśnić, że już prędzej człowiek mógłby obejść się bez świata, niż świat bez człowieka. Stwierdzenie takie brzmi oczywiście przekornie i nieco naiwnie. Czy jednak nie ukrywa się w nim od dawna dobrze znana intuicja, słabo przylegająca do definicji pojęć Boga, świata i człowieka, którymi zazwyczaj i wciąż się posłu-

A w konsekwencji osobowa relacja człowiek – Bóg jako zasada czy też warunek istnienia świata.

³ WĘCŁAWSKI, *dz. cyt.*, s. 9.

gujemy? W artykule niniejszym podejmiemy próbę potwierdzenia tej intuicji oraz wskazania konsekwencji, jakie rodzić ona musi zwłaszcza na terenie antropologii.

1. Świat jako wydarzenie między Bogiem i człowiekiem

Problem wymykającej się naszemu poznaniu tajemnicy osoby w jej własnym imieniu nie ma wyłącznie natury teoriopoznawczej, metodologicznej czy językowej — jak najczęściej jesteśmy skłonni sądzić. W takim wypadku rzeczywiście byłby on bardzo trudny lub nawet niemożliwy do rozwiązania inaczej, niż przez nieustanne odwoływanie się do wspomnianej wyżej pamięci. Tymczasem nie do pominięcia jest rola, jaką w poznaniu osoby odgrywa przyjmowany przez nas (świadomie bądź poza świadomością) obraz świata. Jeśli mianowicie jest to ten, który ukształtowany został bez szczególnego związku z tajemnicą osoby, a więc taki, w którym może ona występować jedynie jako jego część, to nie jesteśmy w stanie uchronić się przed naciskiem redukującym wszystko, co o niej wiemy, do z góry przyjętej całości, do której, naszym zdaniem, przynależy. Aczkolwiek taki sposób postępowania jest uzasadniony, wiarygodny i obiektywny — daje prawdziwą wiedzę o człowieku — to jednak nie może on spełnić wyraźnie już dziś stawianych postulatów dotyczących ontologicznej wyjątkowości osoby⁴ (ze szczególnym uwzględnieniem jej wolności) oraz dialogicznego charakteru jej istnienia (co swój kulminacyjny punkt znajduje w teologicznej koncepcji paschalnego początku stworzenia⁵). W obu tych wypadkach bowiem bezwzględny punktem odniesienia dla definicji osoby jest jej ostateczny cel, znany w filozofii jako byt absolutny⁶, w teologii zaś jako osobowy Bóg, a nie ten świat, do którego tylko w pewnym zakresie tajemnica osoby daje się zredukować.

Przyjmijmy zatem — choćby na chwilę i znów nieco przekornie — że to raczej świat jest częścią osobowego istnienia człowieka, a dokładniej: wydarzeniem między Bogiem i człowiekiem. Przed wszystkim powiedzieć trzeba, że wbrew pozorom założenie takie nie przerywa wielowiekowej tradycji myślenia, które (w filozofii) mniej czy bardziej wyraźnie lokuje jednak tajemnicę osoby wewnątrz p r z e s t r z e - n i tego świata i które (w teologii) jako zasadnicze miejsce spotkania człowieka z Bogiem traktuje c z a s historii. Uwalnia natomiast tę tradycję radykalnie z więzów przestrzennej i czasowej perspektywy, pozwalając na swobodne rozważanie fundamentalnych zasad istnienia, które dopiero następnie w przestrzeni i czasie się realizują. Tylko więc tu, a nie gdzie indziej, mogą być rozpoznane. Przyjęty zatem obraz

⁴ Por. J. MARITAIN, *Podmiotowość człowieka*, w: TENŻE, *Pisma filozoficzne*, tł. J. Fenrych, Kraków 1988, s. 85.

⁵ Por. T. WĘCŁAWSKI, *Abba. Wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 114–121.

⁶ Por. J. MARITAIN, *Naturalne, przedfilozoficzne poznanie Boga*, w: TENŻE, *Pisma filozoficzne*, s. 162–168.

świata, jako wydarzenia między Bogiem i człowiekiem, skłania do postawienia pytań o to, jakie znane, ale trudne dotąd do wyrażenia antropologiczne intuicje stają się teraz czytelne i dobrze zrozumiałe, oraz czy rzeczywiście ich światło może pomóc filozofii i teologii pokonać skłonność do „łatwego posługiwania się ogólnikiem «człowiek»”, do traktowania go jako „beziemnej wielkości”, bez której świat mógłby się obejść.

Otóż przede wszystkim ukazuje się nam cała ontologiczna wyjątkowość osobowego bytu, skoncentrowana i polegająca na tym, że jest on wolny i że posiada w pełnym znaczeniu tego słowa wewnętrzną i podmiotowość⁷. Jeśli tej osobowej rzeczywistości nie trzeba od razu lokować w przestrzeni kosmosu i w czasie historii, gdzie (jak w „spektaklu”) występuje ona obok innych, także nie-osobowych bytów, to o wiele lepiej odpowiada jej pojęcie *i m i e n i a*, niż *i s t o t y*, choć oba one mówią dokładnie o tym samym — o tym, kim jest człowiek. Zachowane jednak zostają wówczas — już nie tylko w pamięci, ale właśnie w pojęciu, stanowiące i określające to imię — wolność, wewnętrzną i podmiotowość. Imię wszakże ma to do siebie, że przysługuje wyłącznie temu, a nie innemu bytowi. Stąd siłą rzeczy z *j e g o i s t n i e n i e m* związana jest *s a m o t n o ś ć* — nie poczucie samotności, które towarzyszy człowiekowi w przestrzeni świata, gdy żyje obok lub nawet wspólnie z innymi (bytami), powiązany z nimi tak zwanymi prawami natury, lub które, jak w soczewce, skupia się w godzinie śmierci jako ostatni akord czasu naszej historii. Tu chodzi o samotność jako fakt ściśle ontologiczny, nazywany zresztą często samoposiadaniem i traktowany jako definicja istnienia.

Kiedy więc zbliżamy się ku tajemnicy istnienia uwewnętrznionego w imieniu człowieka i zamierzamy zachować fundamentalną uczciwość względem jego wolności, wewnętrznosci i podmiotowości, dopiero wtedy okazuje się, jak rażąco niewystarczająca jest to definicja, że w ramach ontologii musi być ona dalej rozwijana, uzupełniana i wreszcie dopełniona. By nie komplikować zbytnio sprawy, pójdźmy po prostu za dobrze znaną w filozofii, a jeszcze lepiej w teologii, intuicją, która tak czy inaczej w sprawie człowieka (i świata) ostateczne słowo przyznaje Bogu. Dokąd jednak dyscypliny te posługiwać się będą ogólnikiem „człowiek”, łatwo zapominając o jego własnym imieniu, nie będą mogły znaleźć dostatecznie dużo siły i odwagi, by intuicję tę konsekwentnie rozwijać. Rozwiązanie wszakże problemu istnienia we własnym imieniu, to jest problemu samotności, nie jest możliwe inaczej, niż przez odwołanie do innej niż świat, odrębnej, wystarczającej samej sobie, samej w sobie nieznannej, pobudzającej wszystkie byty całości⁸, która jest, która człowieka rozumie i chce — słowem, która kocha.

Myśl ta rozwijana w ramach ontologii, wszystko jedno, czy zbliżamy się do niej drogą refleksji filozoficznej, czy teologicznej, w konsekwencji musi doprowadzić

⁷ Por. TENŻE, *Podmiotowość człowieka*, s. 85.

⁸ Por. TENŻE, *Naturalne, przedfilozoficzne poznanie Boga*, s. 165.

do poważnej rewizji przyzwyczajzeń, jakie najczęściej towarzyszą pojęciu substancji istniejącej *per se*. Wielu dzisiaj takiej definicji bytu w ogóle nie przyjmuje do wiadomości, otwarcie dystansując się także od sposobu myślenia, w ramach którego powstała, skrycie zaś przyznając, że dla tej definicji wciąż nie ma albo nawet nigdy nie może być alternatywy. Takie, często niejawne przekonanie trzeba jednoznacznie potwierdzić. Zasadniczy bowiem problem nie tkwi w pojęciu substancji, ale w przekonaniu, że to, co o niej wiemy, jest wszystkim, co wiedzieć powinniśmy, albo że nie możemy wiedzieć nic ponad to, co już wiemy. Tymczasem, paradoksalnie, nie trudno znaleźć w niej przestrzeń, która zwyczajnie „nie znosi” odrębności i niezależności — istnienia *per se* — „nie znosi” w obu znaczeniach tego słowa, że mianowicie bezwzględnie domaga się (nieznanej) zależności i zarazem nie usuwa (znanej) odrębności. Przestrzeń ta ujawnia się szczególnie ostro (aczkolwiek nie wyłącznie), gdy rozważamy o istnieniu ludzkiej osoby w jej własnym imieniu, a więc o jej ontologicznie uwarunkowanej samotności. Pojawia się ona tutaj w postaci pytania: Czy jest ktoś (coś), kto ze mną jest, kto mnie rozumie i chce, słowem: kocha? Niewątpliwie pytanie takie może brzmieć banalnie, „niemięsko” i nienaukowo, gdy odnosi się do wspomnianego wyżej poczucia samotności. Nie jest tak jednak, gdy stawiamy je jako pytanie ściśle ontologiczne. Substancjalna struktura odkrywa nagle swoją „twarz” i siłą nie poznanej jeszcze wolności potwierdza, że jej istnienie polega na związku, wszystko jedno, czy z tą odrębną całością, którą nazywamy absolutnym istnieniem, czy kochającym „na śmierć i życie” osobowym Bogiem.

Wychodząc od tego ontologicznego faktu, jakkolwiek trudno byłoby go opisać w dostępnych nam obecnie pojęciach, trzeba konsekwentnie przyjąć, że poza tym związkiem (w innym miejscu, w innym czasie) nie istnieje nic, a jeśli istnieje cokolwiek odrębnego, na przykład kosmos z jego prawami, to tylko w jego wnętrzu (w miejscu i w czasie, w których istnieje człowiek) — między Bogiem i człowiekiem. Rysujący się teraz obraz świata ma wyraźnie widoczny słaby punkt. Zdaje się on zbyt silnie wiązać istnienie świata (wszystkiego) z istnieniem tego oto człowieka, przez co świat jawi się jako rzeczywistość w niebezpiecznym stopniu subiektywna. Każdy bowiem może odtąd powiedzieć, że ma swój własny świat, a nie tylko tyle, ile powiedzieć powinien, że mianowicie istniejący świat jest jego światem. Owszem, niepokój taki jest uzasadniony, do tego wszakże momentu, w którym nie postawimy pytania o ludzką wspólnotę. Narzuca się ono teraz natarczywie, nie daje się ominąć, jest zupełnie fundamentalne, by świat nie rozpadł się nam na części, byśmy nie musieli następnie, dla zyskania obiektywnego i pełnego jego obrazu, tych części zwyczajnie sumować. Jest to więc pytanie o podmiotowość wspólnoty ludzkiej, o ontologiczną podmiotowość, czy i na ile wspólnotę osób zrozumieć możemy jako „jedno ciało” Trudno byłoby w tej chwili dokładnie tę kwestię rozważać. Jest ona jeszcze bardziej skomplikowana, niż wspomniane wyżej rozszerzenie znaczenia pojęcia substancji. Nie będzie jednak nadużyciem, gdy po prostu odwołamy się tu do pojęcia miłości i jej właśnie przyznamy jednoczącą osoby w „jedno ciało” moc. To bowiem dzięki miłości powstaje wspólnota, która pozwala mi zachować moje imię,

a jednocześnie przyjąć imię drugiego jako moje własne. Zauważmy tylko, że jest to wspólnota zasadniczo różna od tej, którą tworzy udział w ludzkiej naturze, pozwalający mi przyjąć jako własne imię „człowieka”

Kiedy jednak z wnętrza tej wspólnoty popatrzymy na świat jako wydarzenie między Bogiem i człowiekiem, na pierwszym jego planie — jeśli można się tak wyrazić — pojawiają się inni ludzie. Ale nie jako zagubione w bezkresnej przestrzeni kosmosu jego części i nie jako wędrujący przez czas historii bezimienny tłum, lecz jako ci, których imię (przez miłość) mam czynić swoim własnym. „Czynić swoim własnym” oznacza jednak od razu i to, że mogę tego nie czynić lub czynić to źle. Mogę mianowicie imię drugiego przyjmować tak, że nie będę już miał własnego (będę podlegał panowaniu innych), mogę też pozwolić, by inni moim imieniem zastępowali swoje własne (przyjmując moje panowanie nad nimi). W istocie jest to oczywiście możliwe tylko do pewnego stopnia. Panowanie bowiem czy podleganie panowaniu nie jest tym samym, co miłość i nie przynosi takiego samego skutku — nie tworzy wspólnoty osób. Ostatecznie zresztą próg mojej samotności (mojego istnienia) przekroczyć może i rzeczywiście przekracza tylko Bóg. Między mną i nim roztacza się jednak świat, który, jak widać, rządzi się zgoła innym niż bezosobowe prawa natury prawem wolności. Inne prawo nie oznacza w tym wypadku „innego świata”, jak mamy skłonność mówić, określając w ten sposób różne fragmenty rzeczywistości (świat przyrody rządzi się prawami przyrody, świat ludzki — prawami ludzkimi itd.). Nie oznacza więc także jednego z wielu praw, które przysługuje tylko tym, a nie innym bytom — aczkolwiek wolność nie przysługuje im w ten sam sposób i w takim samym stopniu. Wolność jest najgłębszym „szepem wszystkich rzeczy”, choćby „były one najbardziej nędzne”⁹ Słyszac go i słuchając, rozszerzyć możemy zasadniczo samo pojęcie świata, gdyż zyskujemy wgląd w ogromne jego przestrzenie, które dotąd pozostawały poza zasięgiem systematycznej refleksji. Świat mianowicie — nie tyle to, że jest, ile to, jaki jest — okazuje się być dziełem człowieka w o wiele większym niż by się wydawało stopniu, a nie wyłącznie dziełem Boga. Dziełem człowieka poprzez jego p a n o w a n i e nad wolnością spontaniczności, właściwą bytom nieosobowym¹⁰ (także w sobie samym) i poprzez nie-panowanie, czyli przez m i ł o ś ć względem innych osób.

Trzeba wszakże dodać jeszcze jedną istotną uwagę. Odkrycie wolności jako zasady tworzącej świat stało się przecież możliwe dzięki założeniu, że jest on wydarzeniem między Bogiem i człowiekiem. To więc, co stanowi o ich ontologicznym związku, musi mieć fundamentalne znaczenie już nie wyłącznie dla tego, jaki świat jest, ale również dla tego, że w ogóle istnieje. Trzymając się konsekwentnie przekonania, że związek ten polega na wolności, powiedzieć należy, że nie może to być wolność, którą człowiek panuje nad wolnością bytów nieosobowych, ani ta, mocą której przyj-

⁹ TENŻE, *Intuicja bytu*, w: TENŻE, *Pisma filozoficzne*, s. 150, 148.

¹⁰ Por. TENŻE, *Podmiotowość człowieka*, s. 84n.

muje imię innych jako swoje własne. Żadna bowiem z nich nie tworzy związku o charakterze ściśle ontologicznym, to znaczy takim, który konstytuuje istnienie w moim własnym imieniu. Wolność ta natomiast, jako zupełnie podstawowy, pierwotny i pozaświadomy akt o charakterze ontologicznym, ujawnia się dopiero wtedy, gdy zechcemy zauważyć, w jaki sposób i w jakim stopniu człowiek nie panuje nad wolnością tychże nieosobowych bytów oraz w jaki sposób i w jakim stopniu nie czyni on swoim imienia drugiego lub czyni to źle. Wtedy bowiem ze szczególną mocą powraca pytanie już nie o to, co ode mnie zależy, ale o to, czy jest jeszcze ktoś (coś), kto ze mną jest, kto mnie rozumie i chce — słowem: kocha. Właśnie to pytanie, jakiegokolwiek można by przeciwko niemu wysunąć zastrzeżenia, w przepastnej głębi ludzkiej samotności odsłania wolność, która w najgłębszej swej istocie może być jedynie i rzeczywiście jest aktem biernym (a więc zasadniczo różnym od obu wcześniej wskazanych aktów wolności) — p o z w o l e n i e m, aby drugi (Bóg) był dla mnie¹¹. Oznacza to zarazem zgodę na przyjęcie od niego mojego własnego imienia i ostateczną odpowiedź na pytanie, kim jestem.

Trudno byłoby w tej chwili dokładnie opisywać rolę tego aktu zgody dla budowanego tu obrazu świata. Skoro jednak konstytuuje on istnienie w moim własnym imieniu — a zatem i samo to imię — a świat jest wydarzeniem między mną i Bogiem, to uprawnione jest twierdzenie, iż zgoda bądź nie-zgoda na to, że Bóg jest, że mnie rozumie i chce — słowem: kocha, dla istnienia świata i dla tego, jaki jest, ma znaczenie decydujące. W każdym razie jest ono na tyle ważne, że jego pominięcie w refleksji antropologicznej musi spowodować poważne ograniczenie możliwości pełnej odpowiedzi na pytanie o to, czym jest świat, ale także błędy i niedomówienia w zakresie refleksji o samej tajemnicy człowieka oraz konsekwentne zapomnienie o tym, że nie jest on żadną bezimienną wielkością, lecz kimś, kto ma własne imię. Wiele zatem wskazuje na to, że w powyższym kontekście nie zabrzmi banalnie pytanie, które, zawsze zagrożone banalnością, nigdy nie przestało być fundamentalne — pytanie o to, kim jest człowiek, a dokładniej: Jak patrzeć na świat, by nie ginął nam on z oczu w bezkresnej przestrzeni kosmosu i w ludzkim tłumie wędrujących przez czas historii, lecz byśmy mogli widzieć go wyraźnie w jego własnym imieniu, za każdym razem potwierdzając, że świat nie może się bez niego obyć? To właśnie pytanie chcemy teraz postawić, odwołując się z jednej strony do zarysowanego wyżej obrazu świata, który je (to pytanie) w najwyższym stopniu uzasadnia, z drugiej zaś strony do sposobu, w jaki ludzie zazwyczaj z odpowiedzią na to pytanie sobie radzą. Takie ujęcie problemu może oczywiście stanowić jedynie pewną praktyczną wskazówkę, chyba jednak nie pozbawioną ściśle antropologicznego fundamentu, a zatem i umożliwiającą obiektywny wgląd w głębię tajemnicy osoby.

¹¹ Por. WĘCŁAWSKI, *Abba*, s. 194–198.

2. Talent, sumienie i prawdziwe imię człowieka

Pytanie o to, kim jest c z ł o w i e k, brzmi inaczej, a z pewnością także ma inny zasięg, gdy stawiane jest bez szczególnego względu na fakt istnienia człowieka w jego własnym imieniu i wtedy, gdy pamięć o tym zachowujemy. Wszakże w obu tych wypadkach pozostaje ono przecież tym samym pytaniem o istotę i uwewnętrznione w niej istnienie każdego ludzkiego, osobowego bytu. Kiedy więc pytamy o to, kim jest t e n o t o c z ł o w i e k, nie musimy od razu tracić z pola widzenia wszystkich w ogóle ludzi, tak, jakby uzyskane odpowiedzi nie mogły już w żaden sposób do wszystkich ludzi się odnosić. Zanim bowiem poddamy się logice, która mówi, że ten oto człowiek nie jest tamtym i nie może być żadnym innym, że więc to, co go określa, nie może określać drugiego, trafiamy na ogromną przestrzeń osobowego istnienia, która widoczna wyłącznie w perspektywie tego oto człowieka, odnosi się jednak do każdego innego. Jest to o tyle ważne, że pozwala zrozumieć, iż refleksja o tym oto człowieku nie musi być siłą rzeczy mniej fundamentalna czy bardziej partykularna niż ta, którą prowadzi na przykład klasyczna filozofia czy też w dużym stopniu teologia. Ich odpowiedzi na pytanie o to, kim jest człowiek, okazują się natomiast teraz zdecydowanie niewystarczające. Domagają się istotnego uzupełnienia, a być może również innego uporządkowania wszystkiego, co o tajemnicy człowieka dotąd zdołaliśmy poznać. Warto zatem zwrócić uwagę na antropologiczne sugestie zawierające się w powszechnej, codziennej i praktycznej świadomości ludzi, gdy pytają oni, kim jest ten oto człowiek. Sugestie takie są oczywiście zazwyczaj uwikłane w niepełne, powierzchowne lub nawet nieprawdziwe odpowiedzi, które od razu budzą wątpliwość co do antropologicznego znaczenia zawierających się w nich intuicji. Dlatego też przedstawiona poniżej refleksja będzie miała charakter wstępny, będzie zaledwie pierwszą próbą wywikłania z powszechnej świadomości ludzi tychże intuicji.

Otóż z dużą dozą pewności można przewidzieć, że w pierwszej odpowiedzi na pytanie, kim jest ten człowiek, usłyszymy wskazanie na wykonywany przez niego zawód albo piastowane stanowisko. W zależności od przyjętych kryteriów w naszej ocenie ten człowiek będzie „kimś” lub — mówiąc z pewną przesadą — „nikim”, „kimś” niegodnym większej uwagi, jednym z wielu, bez własnego imienia. Aczkolwiek znamy dobrze fatalne skutki, jakie niesie ze sobą podobny sposób patrzenia na człowieka, ukrywa się w nim jednak niepowtarzalna możliwość podążania w głąb tajemnicy osoby. W tej samej bowiem przestrzeni i w istocie o to samo zapytać można inaczej: co mianowicie ten człowiek potrafi, co umie zrobić. W jednej chwili okazać się może, iż ktoś, kto dopiero wydawał się „kimś”, w gruncie rzeczy jest „nikim”, „nikt” zaś — „kimś” To przecież, że wykonuję jakiś znaczący zawód czy piastuję ważną funkcję, może być kwestią „przypadku” Teraz zaś, aby nabyć rzeczywistej umiejętności, potrzebna jest wyteżona i zazwyczaj długotrwała praca tego oto

człowieka, zasługująca na o wiele większą uwagę niż splot okoliczności, który do zawodu czy stanowiska nas doprowadził. Jednakże i tu powtarza się wcześniejszy schemat rozumowania. Znowu bowiem przyjmujemy kryteria, w świetle których tych, którzy coś potrafią, określamy ich własnym imieniem, zauważamy, nie zauważymy zaś tych, którzy potrafią niewiele lub nawet nic. Żniwo tego sposobu patrzenia na ludzi również jest dobrze znane. Na marginesie świata bez własnego imienia pozostaje wielu, od których mało albo nic nie zależy, nawet nabycie takiej czy innej umiejętności. Tym razem jednak widać już wyraźnie, że obie powyższe odpowiedzi prowadzą bezpośrednio w głąb tajemnicy osoby, ocierając się wprost o uznanie lub pogardę dla jej godności, dla tego, kim jest. Wynika stąd, że postawione pytanie jest o wiele poważniejszej natury, niż mogłoby się w pierwszej chwili wydawać. Oto bowiem zabrnęliśmy tak daleko, że albo winniśmy natychmiast się z lękiem wycofać, albo przyznać, iż każdy człowiek ma swój dar, określający wyłącznie jego imię *t a l e n t*, który, aby mógł być rozwinięty, potrzebuje oczywiście — przynajmniej do pewnego stopnia — sprzyjających okoliczności oraz wielkiej pracy. Sam w sobie jednak jest kategorią antropologiczną i stanowi pierwszą istotną odpowiedź na pytanie, kim jest ten oto człowiek.

Potoczna świadomość podpowiada, że talent może być mały lub wielki, że można także opisać go jeszcze innymi pojęciami. Jednakże na tym etapie refleksji nie ma to żadnego znaczenia. Znaczenie ma natomiast fakt, że stanowi on antropologiczną podstawę *t w ó r c z o ś c i*. Twórczość zaś, gdyby się należycie przyjrzeć jej naturze, w najgłębszej swej istocie nie jest niczym innym, jak osobliwą, jedyną w swoim rodzaju postacią panowania człowieka nad światem lub, inaczej mówiąc, postacią wolności. Idzie tu wszakże o taką wolność, w działaniu której zawiera się bez reszty całe imię człowieka, choć działanie to (twórczość) nie mówi jeszcze wszystkiego o tym, kim on jest. Gdy bowiem mowa o wolności, zawsze możliwe jest jej zaprzeczenie, co oznacza, że choć twórczość jest nie tylko tym, dla czego człowiek działa, ale tym, dla czego w ogóle istnieje, to o tym, kim on jest, mówi więcej to, czego jeszcze nie osiągnął, co może osiągnąć (dlatego bowiem istnieje), a więc sam talent, a nie to, co z niego jako antropologicznej podstawy może wynikać lub nie. Pełna zatem odpowiedź na pytanie, kim jest ten oto człowiek, domaga się zrozumienia bólu schodzącego się razem z radością w tym miejscu jego osobowego bytu, w którym okazuje się, co naprawdę w tym świecie od niego zależy i że bez tego właśnie świat w żaden sposób obyc się nie może. Tego zaś miejsca w osobie i tego jej znaczenia dla istnienia świata nie da się widzieć, gdy posługujemy się ogólnikiem „człowiek”, lecz tylko wtedy, gdy tajemnicę istnienia ujmujemy w jego własnym imieniu.

Pytanie, kim jest ten oto człowiek, zdecydowanie mocniej brzmi i odkrywa zasadniczo nowe, choć tak samo ściśle z własnym imieniem człowieka związane treści, gdy stawiane jest w innych niż zarysowane wyżej okolicznościach. Gdy mianowicie

ktoś, jak sędzę dobrze mi znany, „zaskakuje” mnie zachowaniem przekraczającym znane mi dotąd jego możliwości. Wtedy właśnie, z mniejszym czy większym „zdumieniem”, pytam: Kim ty jesteś? lub mocniej: Kim ty właściwie jesteś? Pytanie to nie będzie więc już teraz dotyczyć tego, co od człowieka zależy w zakresie jego panowania nad światem, ale tego, jaki on (człowiek) w istocie jest, zasadniczo jaki jest względem mnie lub względem innych ludzi. Z pewnością w odpowiedzi na tak sformułowane pytanie najczęściej przyjdzie nam na myśl określenie wyrażające jego moralną wartość: jesteś lepszy, niż myślałem dotąd, lub gorszy, w każdym razie jesteś kimś innym, niż myślałem. W okolicznościach tych tak naprawdę zdumiewające jest nie to, że nieraz po długich latach może nawet wspólnego życia z drugim wciąż jeszcze możemy nie wiedzieć, jaki on w istocie jest, ale to, że odpowiedzi na to pytanie niemal spontanicznie szukamy w zakresie kategorii moralnych. Można oczywiście uznać, że jest to taki praktyczny i względnie łatwo dostępny sposób docierania do głębi ludzkiej wolności, do tego, co człowiek czyni z sobą samym i innymi, umożliwiając jednocześnie bezpieczne poruszanie się wśród ludzi. Można jednak uznać także, iż to właśnie m o r a l n o ś ć okazuje się tu jedyną w swoim rodzaju postacią wolności, w której, podobnie jak w przypadku twórczości, zawiera się bez reszty całe imię człowieka. Jest to oczywiście to samo imię, które poznajemy w owym twórczym panowaniu nad światem, tyle że nie poznane zostaje w nim to, jaki jest człowiek, który to imię nosi. Ten brak poznania intuicja potocznej świadomości uzupełnia, odwołując się właśnie do zawężonego przecież, ale niebanalnego rozumienia moralności jako nie-panowania nad drugimi, a więc jako miłości (bliźniego)¹². Ten człowiek jest „kimś” i wiem kim, jeśli zachowując własne imię, przyjmuje imię drugiego jako swoje, jest zaś „nikim” (nie wiem, „kim” jest), gdy imię drugiego przyjmuje tak, że nie posiada już własnego (gdy podlega jego panowaniu) lub gdy pozwala, by inni jego imieniem zastępowali swoje własne (przyjmując jego panowanie nad nimi).

Kiedy jednak mowa o moralności jako postaci wolności (w odniesieniu do bliźnich), w której zawiera się całe imię człowieka, należy pilnie baczyć — i o tym przecież wszyscy dobrze wiemy — na zasięg powszechnie stosowanej w tej przestrzeni zasady: „Poznacie ich po ich owocach” (Mt 7,20). Okazuje się bowiem, że moralna jakość ludzkiego czynu — szczególnie tego względem bliźnich — aczkolwiek bezwzględnie i ściśle związana z jakością moralną osoby (choćby przez odpowiedzialność), nie tylko nie mówi wszystkiego o tym, kim ona jest (jaka jest), ale często może bardzo mylić. Stąd zasada ta koniecznie musi być uzupełniona inną, również dobrze

¹² Bezwzględnym punktem odniesienia konstytuującym moralność jest oczywiście prawda. Przyjęcie jednak zasady, że jest nim bliźni, zgodnie z jedynym przykazaniem Pańskim — przykazaniem miłości bliźniego, wydaje się stanowić interesujący i właśnie niebanalny impuls dla twórczej refleksji nad moralnością osoby. Mówiąc „bliźni”, mamy tu na myśli prawdziwe imię człowieka, w tym moje własne prawdziwe imię, o czym kilka uwag znajdzie się w dalszym ciągu artykułu.

znaną: „Nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni” (Mt 7,1). Obie one, pozornie tylko ze sobą sprzeczne, prowadzą bezpośrednio ku antropologicznej podstawie moralności znanej w teologii i także w filozofii jako *s u m i e n i e*. Nie wiemy jak, ale wiemy z pewnością, że ostatecznie odpowiedź na pytanie: kim (jaki) jest ten oto człowiek, rozstrzyga się raczej w jego sumieniu niż w tym, co okazuje się w sferze ludzkiego czynu, często uwikłanego w pozory, słabości czy inne zdeterminowane uwarunkowania. Istota różnicy tych rozstrzygnięć zasadza się na niepisanym przekonaniu, że o tym, jaki człowiek jest, więcej mówi to, jaki jeszcze nie jest, jaki może lub jaki powinien być (dla-tego bowiem istnieje), niż to, co definitywnie określają jego czyny. By uznać słuszność tego przekonania, wystarczy zrozumieć — a jest to dla systematycznej refleksji zadanie niebywale trudne — wielki ból schodzący się razem z wielką radością w tym miejscu osobowego bytu, w którym ujawnia się napięcie między tym, co jest, a tym, co być powinno, a więc w jego sumieniu. Tego zaś miejsca w osobie nie da się widzieć, gdy posługujemy się ogólnikiem „człowiek”, lecz tylko wtedy, gdy tajemnicę istnienia ujmujemy w jego własnym imieniu. Jeśli jednak tego nie widzimy, nie możemy znać wyczerpującej odpowiedzi na pytanie o to, kim jest człowiek — nie możemy więc także mieć dostatecznie jasnego wglądu w tajemnicę świata. Znakiem tego jest nieustannie towarzyszące nam przekonanie, że ów wielki ból i wielka radość napięcia między tym, co jest (ze mną) i co być powinno, wydarza się w tym już istniejącym, ukształtowanym i zdefiniowanym świecie, że więc przynależy on do tajemnicy istnienia tego oto człowieka, a tylko marginalnie do tajemnicy istnienia świata. Tymczasem jest zupełnie odwrotnie. Zasada, że coś (a może nawet wszystko) powinno być inaczej niż jest, nie odnosi się wyłącznie do moralnej jakości osoby czy do jej twórczej pasji, ale w ogóle do wszystkiego, co nazywamy światem, także do tego, co jesteśmy skłonni nazywać w nim stałym porządkiem rzeczy. I nie ma powodu, by obawiać się podobnych stwierdzeń. Stały porządek rzeczy nie staje się w związku z nimi porządkiem względnym, ale oznacza, że w tym świecie może być coś (na przykład tzw. prawa natury), co jest już takie, jakie być powinno. Nie zmienia to jednak wyłonionej wyżej zasady istnienia świata i nie wyłącza przez to z niego na margines tego wszystkiego, co powinno w nim być inne, niż jest. Zresztą rozumienie takie nawiązuje bezpośrednio do pojęć możliwości i aktu, znanych dobrze z klasycznej filozofii, którą trudno podejrzewać o destabilizację obrazu świata.

Potrzebna jest teraz jeszcze trzecia odsłona treści pytania, kim jest ten oto człowiek. Rozpocząć ją wypada od przywołania wielkiej łatwości, z jaką za każdym razem, gdy to pytanie stawiamy, wprost czy nie wprost posługujemy się określeniami „ktoś” i „nikt”. Jest to niewątpliwie praktyczne oblicze tego samego problemu, który na płaszczyźnie teoretycznej zauważony został w przestrzeni refleksji filozoficznej i teologicznej jako skłonność do posługiwania się ogólnikiem „człowiek”. Tym razem jednak nie w świecie pojęć, ale w rzeczywistym świecie, o którym te pojęcia mówią, wielu pozostaje niezauważonych, bezimiennych, jakby nieistniejących. Tymczasem to nie oni „nie istnieją”, lecz nie istnieje zdefiniowany bez nich świat.

Świat bowiem, w którym jedni z ulgą mogą wyznać: jestem „kimś”, inni zaś z bólem: jestem „nikim”, taki świat musi być źle zdefiniowany, ponieważ nie jest światem, który rzeczywiście istnieje. Nie oznacza to oczywiście, że owo rozróżnienie „ktoś – nikt” nie zawiera w sobie głębszej antropologicznej intuicji, że jest ono jedynie wyrazem utylitarne go traktowania talentu osoby albo brutalnego panowania jednych nad drugimi czy też beznadziejnej akceptacji podległości ich panowaniu. Otóż dwie sprawy są tu godne wielkiej uwagi. Pierwsza to ta, że tworzony przez nas obraz świata zagrożony będzie poważnym błędem, dokąd w definicji osoby ludzkiej nie znajdą się pojęcia talentu i sumienia, ponieważ właśnie bez uwzględnienia zawartych w nich treści osoba ludzka pozostaje bezimienna, a jej istotna rola w tworzeniu świata takim, jaki jest, niezauważona. Skoro jednak to właśnie w tych przestrzeniach osobowego bytu, które opisujemy pojęciami talentu i sumienia, swoje oparcie znajduje rozróżnienie na tych, których nazywamy „kimś”, i tych, których nazywamy „nikim”, to rozróżnienie to należy teraz potraktować jako poważną teoretyczną, a nie tylko praktyczną kwestię i dokładnie się jej przyjrzeć. Będzie to zaś możliwe, gdy pytanie, kim jest ten oto człowiek, postawimy tak, jak zazwyczaj osoba stawia je samej sobie: Kim ja właściwie jestem?

By uniknąć powtarzania udzielonych już wyżej odpowiedzi i dobrze zarysować okoliczności, w jakich to pytanie jest stawiane, zauważmy najpierw, że jest ono wciąż możliwe i uzasadnione zarówno w sytuacji „zmarnowanego” czy też, przeciwnie, należycie „rozwinętego” talentu, jak i w sytuacji niespełnionej czy też właśnie spełnionej (względem bliźnich) miłości. W sytuacji „zmarnowanego” talentu lub niespełnionej względem bliźnich miłości pytanie, kim ja właściwie jestem, okazuje raz jeszcze bezwzględny związek twórczości i moralności z własnym imieniem człowieka. Najbardziej prawdopodobną odpowiedzią na postawione pytanie będzie bowiem: Jestem „nikim”. W sytuacji zaś talentu należycie „rozwinętego” lub dobrze spełnionej wobec bliźnich miłości paradoksalnie odpowiedź na to samo pytanie nie jest wcale taka oczywista. Gdybym bowiem teraz powiedział: jestem „kimś”, musiałbym odczuć poważny niepokój i dostrzec, że taka odpowiedź nie mieści się w żadnym razie w wewnętrznej strukturze prawdziwej twórczości i prawdziwej moralności, lecz raczej je u samego fundamentu kwestionuje. To psychologicznie bardzo skomplikowane doświadczenie niedwuznacznie sugeruje, że ani należycie „rozwinęty” czy też „zmarnowany” talent, ani dobrze wobec bliźnich spełniona czy też niespełniona miłość nie wyczerpują do końca odpowiedzi na pytanie o tajemnicę tego oto człowieka, o tajemnicę tego, kim on właściwie jest. Wciąż więc możliwą i bardzo prawdopodobną odpowiedzią pozostaje ta sama, co wyżej odpowiedź: jestem „nikim” lub w łagodniejszej i bardziej poprawnej formie: ja właściwie nie wiem, kim jestem.

Charakterystyczne, że owo „nie wiem” jest tu tak bezwzględne, że człowiek tylko dla pozoru przyjąć może jako dostateczne wyjaśnienie odwołujące się do wybitnej nawet twórczości czy „nieskalanej” moralności. W istocie bowiem dobrze „wie”, że odpowiedzi na pytanie, które stawia, nie może znaleźć w tym świecie, ale „poza nim”,

nawet jeśli „nie wie”, jaka ta odpowiedź jest i nawet jeśli owego „poza światem” nie chce nazywać Bogiem. I to właśnie przed tą „wiedzą” musi skapitulować każda antropologia, która nie potrafi poprawnie i konsekwentnie mówić o Bogu, to znaczy, gdy mówi o Bogu-bez-człowieka (taką skłonność ma teologia) lub odwrotnie: o człowieku-bez-Boga (taką skłonność ma filozofia). Wtedy bowiem kwestia związku człowieka z Bogiem, to jest kwestia r e l i g i j n o ś c i, pojawić się może co najwyżej na peryferiach antropologii, a nie — jak być powinno — w samym jej centrum. Nie chodzi tu oczywiście o religijność, która miałaby już jakiś określony kształt, ale o jej postać najbardziej fundamentalną, w której człowiek — mówiąc mało precyzyjnie — swoją niewiedzę o tym, kim właściwie jest, zawiera Bogu. W tym zawierzeniu zaś najistotniejsze jest to, że człowiek, godząc się na tę bezwzględną niewiedzę o sobie samym, nie tylko nie traci swojej tożsamości, ale w ten właśnie sposób ją zyskuje. To, kim w istocie jest, jakie jest jego p r a w d z i w e i m i ę, jest dla niego samego nieprzeniknioną tajemnicą, ale wie, że nie jest tajemnicą dla Boga. Oznacza to, że trzeba teraz bardzo uważnie stosować zasadę, że o tym, kim jestem, więcej mówi to, kim jeszcze nie jestem, kim mogę być, gdyż po to właśnie istnieję. Tu bowiem jestem już tym, kim mogę być, ale tym kimś jestem dla Boga i dla Niego nie mogę być już nikim innym i nikim więcej.

Owa fundamentalna religijność zatem okazuje się być w gruncie rzeczy znów jedyną w swoim rodzaju postacią wolności — wolności, która jednak w niczym nie jest podobna ani do twórczości, ani do moralności. Nie jest bowiem żadną formą panowania (nad światem), ani nie-panowania (nad bliźnimi), czyli miłości, lecz raczej przyjmowaniem panowania (Boga), czyli zgodą (bądź nie-zgodą) na to, że się jest kochanym. Ten trudno uchwytny i nigdy wyraźnie nie opisany „rodzaj” wolności zdaje się być tożsamy z aktem istnienia osoby, istnienia, które jednak nie jest samoposiadaniem w zwyczajnym rozumieniu tego słowa, ale posiadaniem siebie jako należącego do Boga. To, że dla Boga nie mogę być nikim innym i nikim więcej, nie oznacza oczywiście, że On dla mnie nie może być kimś innym i kimś więcej. Owszem, może! I to właśnie dzięki tej możliwości — dla której przybywający spoza świata Bóg jest aktem — okazuje się, w jaki sposób również zwyczajnie rozumiana i względnie łatwo uchwytana religijność (obok tej, którą dla odróżnienia nazwaliśmy fundamentalną) wpisana jest w naturę człowieka i dlaczego o tym, kim właściwie człowiek jest, jakie jest jego prawdziwe imię, przede wszystkim rozstrzyga to, kim jest i kim jeszcze może być dla niego Bóg, a nie to, kim człowiek jest dla siebie samego, dla innych czy dla czegokolwiek w tym świecie. By się o tym przekonać i by to wiedzieć, wystarczy zrozumieć niewymowny ból schodzący się razem z niewymowną radością w tym miejscu osobowego bytu, w którym człowiek spotyka Boga. Tam bowiem i tam właśnie okazuje się ponad wszelką wątpliwość, że człowiek jest, skoro istnieje ktoś (coś), kto z nim jest, kto go rozumie i chce — słowem: ktoś, kto go kocha, i że jest człowiekiem, skoro może z Bogiem być, rozumieć Go i chcieć — słowem: skoro może Go kochać. Tego wszakże przekonania oraz jego znaczenia dla istnienia

świata i dla tego, jaki świat jest, nie da się widzieć, gdy posługujemy się ogólnikiem „człowiek”, lecz tylko wtedy, gdy tajemnicę istnienia ujmujemy w jego własnym imieniu.

3. Tymczasowy epilog

Przyjęta w drugiej części niniejszego artykułu metoda analizy doświadczenia czy też świadomości człowieka, gdy pyta on, kim jest ten oto człowiek, ma oczywiście słabe punkty i ograniczone możliwości, jak każda metoda, która poprzez opis zjawiska chce dotrzeć do jego istoty. Nie umniejsza to jednak mocy sugestii, która usiłuje zaledwie przecież przypomnieć dobrze znane refleksji antropologicznej rzeczywistości twórczości, moralności i religijności osoby, a następnie upomnieć się o uznanie jako antropologicznych kategorii odpowiadających im talentu, sumienia i prawdziwego imienia człowieka. Rzecz w tym, że kategorie te, wyłączone z zakresu refleksji ściśle antropologicznej, nie mogą odgrywać istotnej roli w kształtowaniu obrazu świata. W efekcie na jego marginesie, jako „niewymiernie mała cząstka”, pozostają kwestie decydujące dla istnienia i sensu istnienia ludzkiej osoby. Czym zaś jest ta „niewymiernie mała cząstka” i które to są decydujące dla istnienia i sensu istnienia człowieka kwestie, najlepiej przekonać się można, śledząc niezupełnie łatwo uchwytny, ale zupełnie fundamentalne doświadczenie bólu (albo chyba tylko pozornego jego braku) schodzącego się w osobie razem z radością, o którym w powyższej analizie trzykrotnie wspominaliśmy. Pojawia się ono zawsze tam i właściwie tylko tam, gdzie niespełnione jest jeszcze, a może i powinno być spełnione to, co rzeczywiście od człowieka zależy, w spełnieniu czego rzeczywiście mogłoby i powinno zawierać się całe imię człowieka. Pojawia się także — w zdecydowanie bardziej ukrytej, ale i bardziej dojmującej postaci — tam, gdzie okazuje się, że człowiek, aby być, potrzebuje drugiego: by z nim był, by go rozumiał i chciał — słowem, by go kochał, lecz jeszcze bardziej, by mógł z drugim być, rozumieć go i chcieć — słowem: by mógł drugiego kochać. Wielki ból i wielka radość wyraża wówczas napięcie między tym, jaki człowiek jest i jaki być powinien, aby zachowując swoje imię, przyjmować imię drugiego jako własne. Wreszcie trzecia sfera spraw znaczących zawsze wskazanym doświadczeniem dotyczy związku człowieka z Bogiem. W antropologii, która chce poznać tajemnicę istnienia człowieka w jego własnym imieniu, a następnie w konstruowanym obrazie świata, nie ma możliwości ominięcia tej kwestii. Ceną za to musiałoby być bowiem zlekceważenie potężnych obszarów tajemnicy osoby, na których w niewymownym bólu i niewymownej radości rozpada się pojęcie bytu jako zamkniętej, wystarczającej samej sobie struktury i na których pojmuje się, że jedynym stałym punktem istniejącej rzeczywistości jest Bóg i człowiek (każdy człowiek) — to, że dla Boga jest on już tym, kim powinien być i nie może być nikim innym i nikim więcej.

Przy tym doświadczeniu bólu schodzącego się razem z radością koniecznie trzeba się zatrzymać, nie można przechodzić nad nim do porządku dziennego ani refleksji o nim odsyłać do innej niż ontologia dyscypliny, choć wydaje się ono tak bardzo nie-ontologiczne (etyczne). Jest ono jednak doświadczeniem każdego człowieka (jeśli nie w ogóle każdego bytu), który nie chce zaginać ani w niezmiarzonej przestrzeni kosmosu, ani w tłumie wędrujących przez czas historii — nie chce, ponieważ ma własne imię. Jest to więc doświadczenie, które ostatecznie i skutecznie weryfikuje każdą definicję osobowego bytu pomijającą kwestie prawdziwego imienia człowieka, jego sumienia oraz talentu, w związku z którymi wskazane doświadczenie się pojawia. Ale jeśli tak, to okazuje się, że odtąd świat w nie mniejszym niż niezmiarzony kosmos stopniu tworzony jest przez sposób, w jaki człowiek panuje nad nim i jego niezmiennymi prawami, albo przeciwnie: jak podlega jego panowaniu; jak zmagają się o rozwinięcie własnego talentu, lub przeciwnie: jak go marnuje z powodu własnej nieodpowiedzialności, z powodu nieodpowiedzialności bliźnich czy też innych niesprzyjających okoliczności. Świat w o wiele większym niż niezmiarzony kosmos stopniu tworzony jest przez ludzi, przez to, jak się do siebie wzajemnie odnoszą, a jeszcze bardziej przez to, jacy są, jak zmagają się lub nie z samymi sobą o to, by byli tacy, jacy być powinni. Świat wreszcie w zupełnie szczególny sposób tworzony jest przez to, jak ludzie odnoszą się do Boga, jakie w tym świecie przyznają mu miejsce: czy On, zdaniem ludzi, dla świata jest „nikim”, czy może kimś zupełnie innym niż w istocie jest, czy jednak jest dla świata wszystkim.

Jak widać, nie jest łatwo uporządkować i choćby pobieżnie wyliczyć te przestrzenie istnienia, które niewątpliwie tworzą nasz świat — to wszystko, co wydarza się między Bogiem i człowiekiem. Nie jest łatwo, ale taki wysiłek trzeba podejmować, by odwrócić, a przynajmniej osłabić niezwykle silne wrażenie powstające w wyniku presji przestrzennego ogromu i czasowej rozciągłości kosmosu. W istocie bowiem świat w o wiele większym stopniu jest rzeczywistością etyczną niż kosmiczną¹³. Wydaje się, że pomimo wszystko dość dobrze zdajemy sobie z tego sprawę. Nie potrafimy jednak o tym konsekwentnie myśleć, a tym bardziej wyrażnie i jednoznacznie o tym mówić. By przełamać tę trudność, spełnione muszą być trzy warunki. Po pierwsze, zdecydowanie bardziej wyrażnie trzeba widzieć tajemnicę istnienia ludzkiej osoby, przynajmniej tak, jak ujawnia się ono w przestrzeni wskazanej przez niepowtarzalny talent każdego twórczości, w związanej z sumieniem każdego moralności i wreszcie w ukonstytuowanym przez odniesienie do Boga prawdziwym imieniu człowieka. Po drugie, konieczna jest odwaga myślenia o Bogu jako o bezwzględnej przyczynie i celu istnienia człowieka, co przynajmniej oznacza wprowadzenie kwestii relacji człowiek – Bóg na teren antropologii (i konsekwentnie ontologii) jako kwestii bezwzględnie pierwszej. Wreszcie, po trzecie, trzeba pomyśleć o świecie jako

¹³ Por. WĘCŁAWSKI, *Dwa objaśnienia*, s. 164.

o tym wszystkim, co wydarza się między Bogiem i człowiekiem — ale o wszystkim, a nie tylko o tym, co daje się względnie łatwo widzieć i uporządkować. Dopiero bowiem taki świat, który rządzi się osobowym prawem wolności, we właściwy sposób „wyróżnia życie”, a nie redukuje do tego, co jest jego — tego świata — niewspółmiernie małą częścią.

Über die namentliche Existenz des Menschen

Zusammenfassung

Es gibt viele Gründe, um meinen zu können, dass nach Jahrhunderten der Entwicklung des anthropologischen Denkens, heute neue, wesentliche Umstände aufgetaucht sind, die uns verpflichten, auf eine andere Weise als bisher danach zu fragen, was ein Mensch ist; sie ermöglichen es uns, auch Antworten zu erhalten, die bis jetzt unbekannt waren. Es ist wichtig, dass man sich bewusst wird, wie stark das alles, was wir über den Menschen wissen, mit dem von uns angenommenen Weltbild verbunden ist. Es wird immer noch ein eigenartiger Zwang hervorgerufen, der das Geheimnis des Individuums reduziert, und zwar gerade in seinen ehrwürdigsten Elementen, wenn auch nur zu einem Teil. Solche Wirklichkeiten wie die Kreativität, die Moral und die Religiosität erweisen sich im Effekt als eine in gewisser Weise geringe Sphäre der Weltexistenz. Indessen berechtigt die sich seit Jahrhunderten entwickelnde Anthropologie zu einer Umwendung dieser Denkweise, weil die Welt viel mehr eine ethische als kosmische Wirklichkeit ist, da das Prinzip der Weltexistenz die Freiheit ist, und die Welt selbst das ist, was zwischen Gott und dem Menschen geschieht. Bei solchen eine Annahme, können und sollten bei der Frage nach dem Geheimnis des Individuums, die Kategorien der Begabung, des Gewissens und des wahren Namens des Menschen auftreten, die in dieser Welt keine Begründung finden, ohne die aber das Geheimnis des Individuums nicht genau geklärt werden kann. Ein notwendiger Anhaltspunkt für die Definition des menschlichen Daseins ist weder die Welt selbst noch etwas anderes auf der Welt, sondern Gott.