

# Jarosław A. Sobkowiak

---

## Antropologia "nowego porządku światowego" : pomiędzy podmiotem a osobą

---

*Studia Theologica Varsaviensia* 43/2, 115-127

---

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JAROSŁAW A. SOBKOVIK MIC

## ANTROPOLOGIA NOWEGO PORZĄDKU ŚWIATOWEGO: POMIĘDZY PODMIOTEM A OSOBĄ<sup>1</sup>

Już sam tytuł może budzić pewne zastrzeżenia. Przyzwyczajaliśmy się bowiem do myślenia i mówienia o antropologii filozoficznej, teologicznej. Co jednak może oznaczać *antropologia nowego porządku światowego*? W naszym kontekście historycznym i geopolitycznym przychodzi na myśl przede wszystkim okres transformacji, których świadkami jesteśmy po roku 1989. Czy jednak rzeczywiście *nowy porządek światowy* rozpoczął się dopiero w 1989 roku? Jako termin techniczny został użyty po raz pierwszy przez kard. Josepha Ratzingera w 1997 roku w jednej z książek M. Schooyansa. Jak pokazuje Schooyans, chodzi nie tyle o *nowy porządek*, ile raczej o nowy nieporządek, nowy wobec starego, tradycyjnego porządku. Jego początek, przynajmniej w dziedzinie antropologii, ma swój początek już w Oświeceniu, a konkretny wyraz znalazł w stwierdzeniu A. Camusa, który zdaniu Chrystusa: *Moje królestwo nie jest z tego świata*, przeciwstawia zdanie: *Moje królestwo jest z tego świata*.<sup>2</sup> Oznacza to, iż eschatologia w rozumieniu czegoś „spoza”, została zastąpiona oczekiwaniem „już teraz” a właściwie „już tylko teraz”.

Nowość tego porządku potwierdziły konferencje zorganizowane przez Organizację Narodów Zjednoczonych w Kairze i Pekinie.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Referat wygłoszony w ramach Sympozjum *Implikacje moralne nowego porządku światowego* – Sekcja Teologii Moralnej UKSW, Warszawa, 16 maja 2005.

<sup>2</sup> Por. J. Ratzinger, *Préface*, w: M. Schooyans, *L'Évangile face au désordre mondial*, Paris 1997, s. 1.

<sup>3</sup> Konferencja w Kairze miała miejsce w 1994 roku i dotyczyła problematyki zaludnienia i rozwoju. Na nieetyczność problemów podjętych w ramach tej konferencji zwracała uwagę Stolica Apostolska, co podkreślał m.in. abp Silvano Tomasi. Druga konferencja, która miała miejsce w Pekinie w 1995 roku dotyczyła sytuacji kobiety we współczesnym świecie. Można jednak odnieść wrażenie, iż cele tej konferencji były zgoła odmienne – zwłaszcza w odniesieniu do pewnych przesłanek nadziei, których spodziewano się na tej konferencji. Przykładem takiego podejścia był List do kobiet Jana Pawła II ogłoszony na kilka miesięcy przed tą konferencją.

Ukazały one bowiem, zarówno filozofię „nowego człowieka”, jak również filozofię „nowego świata”. W pierwszym wymiarze chodzi o ukształtowanie człowieka, który żyje według zasady samorealizacji. Tę zaś osiąga poprzez rezygnację z celów przekraczających jego własne siły i domagających się wielkich ofiar i wyrzeczeń. W tym kontekście również drugi człowiek jawi się wyłącznie jako konkurent, a „filozofia miłości” zostaje zastąpiona „filozofią egoizmu”. W drugim zaś wymiarze „nowego świata” najbardziej wymownym przykładem stają się prawa człowieka. Często ukazuje się je jako owoc współczesnej refleksji nad człowiekiem. Faktycznie zaś chodzi o prawa człowieka bazujące wyłącznie na człowieku.<sup>4</sup> Stare więc zawołanie Hobbesa „człowiek człowiekowi wilkiem”, zostało zastąpione „człowiek człowiekowi Bogiem”, a że człowiek nie chce już być dla drugiego, i ta perspektywa została zawężona do „człowiek samemu sobie Bogiem”.

Tak zdiagnozowany *nowy porządek światowy* jawi się jako choroba XXI wieku, nabyta jeszcze w wieku XX. Jako przyczynę upatruje się postmodernizm w różnych jego odmianach, a jako lekarstwo na walkę z chorobą ideologii postmodernistycznej, proponuje się szczepionkę odnowionej eschatologii. Szczepionki jednak nie można zaaplikować chorobie. Można ją podać człowiekowi. I w tym momencie zaczyna się prawdziwy problem: człowiekowi z katalogu praw człowieka, zniesławionemu podmiotowi redukcjonistycznych koncepcji filozoficznych, czy może osobie z filozofii personalistycznej? To jednak stawia nasz dyskurs w antropologicznej próżni. Mówimy bowiem o człowieku pomiędzy odrzucaną koncepcją podmiotu a proponowaną koncepcją osoby. Najczęściej jednak żywy człowiek zamieszkuje przestrzeń nie tę odrzucaną, ani też nie tę proponowaną. On zamieszkuje rzeczywistość *nowego porządku*. Takiemu też człowiekowi, w nietypowej dla tradycyjnej refleksji przestrzeni zamieszkiwania, będziemy chcieli się przyjrzeć w niniejszej próbie spojrzenia na człowieka w kontekście *nowego porządku światowego*.

## 1. CZŁOWIEK JAKO PODMIOT

Gdybym głosił tego typu poglądy we Francji, jeszcze na początku lat 60. byłbym uznany za człowieka zajmującego się istotą, która za

<sup>4</sup> Tamże, s. II-III.

chwilę odejdzie w niebyt (filozofia śmierci podmiotu). Gdybym je głosił w latach 80., byłbym uznany za człowieka depczącego sacrum (o zmarłym się milczy). Okazało się jednak, że podmiot tak do końca nie umarł, a był to raczej intelektualny letarg, po którym można mówić już tylko o podmiocie słabym, którego spowolnienie było spowodowane okresem, w którym go nie było.

Co jednak rozumiem przez termin „podmiot”? H. Plessner<sup>5</sup> pokazał, że tym, co różni człowieka od małpy, jest fakt, że małpa może wejść w rolę, ale nie ma świadomości, że ją gra. Natomiast człowiek potrafi pytać o to, kim jest w poszczególnych rolach.<sup>6</sup> Niebezpieczne jest jednak, gdy zostaje sprowadzony nawet do dobrej i bardzo dobrej, ale tylko roli. Podmiot nie może być zatem w roli grzesznika, świętego, tego, któremu można przypisać odpowiedzialność. To dopiero wtedy, gdy on *jest*, można mu przypisać grzeszność, świętość i odpowiedzialność.

Rola jednak wiąże człowieka, każe mu wstawać i kłaść się spać o określonej godzinie, mówić bądź milczeć. Słowem, tym, co charakteryzuje człowieka, jest *vita activa*.<sup>7</sup> To zaś życie wyraża się w pracy, dziełach i działaniu. *W pracy* człowiek wyraża siebie, doprowadza do własnego rozwoju, czasem wyniszczenia. Można jednak niemal utożsamić pracę i życie. *W dziełach* człowiek zachowuje nieśmiertelność, a właściwie tworzy dzieła przeciw własnej śmiertelności. Nie tworzy dzieł wielkich, ale wiele, gdyż one nie są wyrazem wiary w nieśmiertelność, ale walką ze śmiertelnością. Wreszcie *działa*, jest zaangażowany politycznie, gdyż wierzy jak Rzymianie – bez prawdziwej wiary – że żyć to *inter homines esse*. Współczesny świat przypomina trochę Imperium Rzymskie i *vita activa*. Tak bardzo czynne, że praktycznie puste sobą. Człowiek jest tym, który się zastanawia, ale coraz mniej zastanawia się nad sobą. Ocenia siebie moralnie, ale nie ma już czasu na pytanie o sens moralności. Zabiega o nauczycieli, nie pytając, po co się uczyć. *Vita activa* było zgubą dla Imperium. Wyzwoleniem okazało się *vita contemplativa*. Nie chodzi jednak o nieśmiertelność. Chodzi o doświadczenie wieczno-

---

<sup>5</sup> S. Czerniak, Lorenz, Plessner, Habermas. *Dylematy antropologiczne filozofii współczesnej*, Lubicz 2002, s. 78n.

<sup>6</sup> Pokusa sprowadzenia człowieka do roli, jaką odgrywa była silnie obecna od początku refleksji nad człowiekiem jako podmiotem. Interesujące w tej materii jest dziełko Cycerona *Katon Starszy o starości*.

<sup>7</sup> H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris 2003, s. 41-45.

ści przeciw nieśmiertelności.<sup>8</sup> O nieśmiertelność się walczy, ale się jej nie doświadcza. Doświadczyć można wieczności: tej, która jest, a nawet już jest.

Jednak podmiot jest słaby, za słaby, by doświadczyć. Poza tym podmiot miał nie doświadczać. Powieść *Rok 1984* pokazała, że człowieka należy pozbawić prywatności, zaś *Nowy wspaniały świat* Huxleya zabrał człowiekowi niepotrzebne doświadczenie *bólu rodzenia*. Różnica pomiędzy tymi książkami jest jednak dość oczywista. Pierwsza czyniła z każdego momentu życia sferę publiczną, więc pozbawiała tego, czego się pragnęło w głębi serca. Druga natomiast pozwala na spełnienie wszystkiego, czego się pragnie, z małym jednak dopowiedzeniem – sprywatyzowała sferę pragnień. Odtąd pragnąć można wszystkiego, ponieważ pragnienie jest kontrolowane.<sup>9</sup> Podmiot zaś zanika, by przerodzić się w podmiot kolektywny. Można to wyrazić w stwierdzeniu: Ta reklama jest również dla ciebie, gdyż jesteś jak wszyscy. Podmiot stał się więc pacjentem (wracając do obrazu z wprowadzenia). Najpierw była prawie śmierć podmiotu i nieobecność, potem słabość, a teraz eksperyment. Podmiot stał się eksperymentem samego siebie (J o n g e n).<sup>10</sup> Same jego określenia pokazują wielkość zjawiska eksperymentu. Jest on *homo reproductus, homo geneticus, homo esotericus, homo oecologicus, homo oeconomicus*.<sup>11</sup>

Podmiot chce jednak odżyć. Może się to stać dzięki zdolności samowiedzy. Innej jednak niż ta, o której mówił M. Scheller. Chodzi o samowiedzę w podwójnym sensie: samowiedzę *ról* i samowiedzę *ja*. Dokonuje się tu swoista *parcelacja*. Podmiot dzieli swoiście siebie pomiędzy *ja* i *role*. Dlatego musi być podmiotem relacyjnym. Podmiot jest jednak poddany procesowi *defundamentalizacji*. Już nie jest dla siebie prawodawcą. Jest, co najwyżej, *podmiotem swobodnych aktów swojej samokonstytucji*. Wreszcie podmiot poddany jest *niewiedzy*. Ma ona charakter podwójny: *propozycjonalny i niepropozycjonalny*. Pierwsza z nich jest typem niewiedzy, która ma przedmiot. Nigdy nie byłem na księżycu i nie wiem, co tam jest. Nie

<sup>8</sup> Tamże, s. 41-57.

<sup>9</sup> F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2004, s. 15-17.

<sup>10</sup> A. Scioła, *Człowiek: zanikający podmiot czy nowe centrum*, „Społeczeństwo” 13 (2003) nr 2, s. 176-177.

<sup>11</sup> To tylko niektóre tytuły, do jakich sprowadza się człowieka – por. *Ocalić obraz człowieka. Antropologiczne podstawy moralności*, red. P. Morciniec, Opole 2003.

wiem też czy istnieje tam możliwość życia, czy nie. Nie będąc w tej dziedzinie specjalistą, stoję przed alternatywą niewiedzy nierozstrzygalnej z mojego punktu widzenia. Jednak wiem, że nie wiem. W drugim przypadku, stoję przed nierozstrzygalnością ludzkiego podmiotu. Nie wiem i nie wiem, czego nie wiem. Jestem dla siebie tajemnicą. Jak powie Plessner, jestem *homo absconditus* – istotą ukrytą przed sobą samą.<sup>12</sup>

Nieco inną koncepcję podmiotu proponuje Gianni Vattimo. Pokazuje on, że w naszym doświadczeniu faktycznie nie ma wielkiej różnicy między pozorem a bytem. Bowiem już sama koncepcja bytu jest *życiowo-upadająca*, czyli śmiertelna. Bycie staje się zatem metafizycznym błędzeniem. Konsekwencją tego jest oczywista do przewidzenia: nie ma już zasady i ostatecznej prawdy bytu. Można tylko mówić o historycznie określonych *otwarcjach bytu*. Vattimo uważa, że pojęcie podmiotu jest przestarzałe, gdyż wikła byt w struktury myślowe, oddalając tym samym od bycia. Dalej twierdzi on, że nie istnieją żadne wieczne struktury rozumu. Istnieje tylko doświadczenie przychodzące do nas z przeszłości, my zaś poprzez odpowiedź na to doświadczenie nadajemy mu sens. W tym sensie nie można już mówić o metafizyce, lecz wyłącznie o *hermeneutyce ontologicznej*<sup>13</sup>, gdyż w przeciwnym razie hermeneutyka, sprowadzona wyłącznie do opisu i interpretacji historycznego doświadczenia, stanie się nową *koiné*, ale nie wytłumaczy prawdziwego znaczenia bytu.<sup>14</sup>

Skoro jednak podmiot słaby, pozbawiony pierwszych zasad, jest uwikłany w świat, musi sobie zadać pytanie o to, co robić? Vattimo proponuje *etykę proveniencji*. Najprościej mówiąc, podmiot niewiele wie o sobie, nie zna swojej przeszłości, nie ma też sensu dokonywanie jakichkolwiek skoków – w wiarę, w Boga. Jediną zasadą, do której człowiek może się odwołać, jest skończoność. Tyle może powiedzieć. Skąd pochodzi? – Ze skończoności (stąd proveniencja).<sup>15</sup>

Konsekwencje tak rozumianego podmiotu są oczywiste: byt nie czyni projektów, nie ma odwagi, *myśli mocnej*, by takie projekty kreślić. Jego bycie polega na stosunku do tego, co zastane.

<sup>12</sup> S. Czerniak, w: *Wiedza a podmiotowość*, red. A. Motycka, Warszawa 1998, s. 27-29.

<sup>13</sup> M. Potępa, *Kryzys pojęcia podmiotu w filozofii postmodernistycznej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 8 (1999) nr 2 (30), s. 79n.

<sup>14</sup> G. Vattimo, *Hermeneutyka – nowa koiné*, „Teksty Drugie” 10 (1996) nr 5 (83), s. 124n.

<sup>15</sup> Tenże, *Etyka proveniencji*, „Res Publica nowa” 12 (1998) nr 12 (123), s. 55-59.

Słaby podmiot już tylko otwiera się na przekaz, dziedzictwo, akceptując jego przy-padłościowy czy wręcz u-padłościowy charakter. Człowiek nie idzie już własnym śladem, lecz na-śladuje, kroczy po śladach.<sup>16</sup>

## 2. CZŁOWIEK JAKO OSOBOWY PODMIOT

Koncepcja podmiotu, w „tradycyjnym” rozumieniu filozofii podmiotu, jest w jakimś sensie jego końcem. Nie jest jednak końcem człowieka. Zaś koniec podmiotu został spowodowany rozdzieleniem podmiotu od osoby. Dlatego przyjrzymy się osobie, możliwie w najszerszych jej wymiarach. W swojej refleksji odwołam się głównie do poglądów prof. Tadeusza Styczeń a.<sup>17</sup>

Ukazując człowieka jako osobowy podmiot, prof. Styczeń zwraca uwagę na trzy zasadnicze momenty:

- człowiek odkrywa siebie jako wezwanego prawdą aktów poznania do transcendowania siebie aktami miłowania siebie i drugiego;
- spełnić może się tylko wtedy, gdy realizuje zawarte w akcie poznania wezwanie;
- alternatywa więc: miłować – nie miłować, wyraża się w rzeczywistości w alternatywie: przyjąć bądź odrzucić prawdę o sobie.

Tak nakreślone „rozpoznanie człowieka” realizuje się w czterech etapach:

### A/ Etap pierwszy – Relacja pomiędzy *primum anthropologicum a primum ethicum*

To, co stanowi *primum personae*, wyraża się w wezwaniu do przekraczania siebie w kierunku dobra prawdziwego. To zaś może się dokonać tylko wtedy, kiedy osoba zrozumie, że spełnienie siebie jest nieodłączne od faktu transcendencji. Gdyby odrzucić fakt transcendencji, wtedy spełnienie jest tylko spełnieniem siebie, czyli nie-spełnieniem. Człowiek więc spełnia siebie w sumieniu. „Pod-

---

<sup>16</sup> A. Zawadzki, *Noica, Vattimo, „myśl słaba” i jej konsekwencje*, „Teksty Drugie” 14 (2003) nr 6 (84), s. 167-178.

<sup>17</sup> T. Styczeń, *Osoba – podmiot we wspólnocie. Status quaestionis*, Zeszyty Naukowe KUL 28 (1985) nr 3-4 (111-112), s. 3-26. Ta część artykułu jest wiernym przywołaniem poglądów ks. T Styczeń a w tym względzie.



miotując”, czyli „wrażając” się w swój własny sąd sumienia, jednocześnie wyraża w nim samego siebie. Dokonuje więc aktu samouzależnienia się od prawdy. W ten sposób objawia się samozależność człowieka w samouzależnieniu się od prawdy.<sup>18</sup>

W czym jednak wyraża się zależność pomiędzy *primum anthropologicum* a *primum ethicum*? Przede wszystkim w tym, że działanie nie jest motywowane wyłącznie własnym dobrem. Konsekwentnie, podmiot czynu jest pomiotem miłości-czynu oraz podmiotem miłości-doznania. Wojtyła nazywa to „wprowadzeniem miłości do miłości”. Człowiek musi zatem integrować w sobie miłość, która się wydarza, której doznaje w miłości-dziele, w którym człowiek samemu sobie panuje. W dziele człowiek dostrzega też swoje „inaczej”. Jeśli tego nie dostrzega, nie zobaczył jeszcze samego siebie w sobie samym. Owo „inaczej” oznacza jednocześnie „wyżej”. Tym „wyżej” jest prawda. W ten sposób podmiotując, człowiek samoprzekracza siebie w stronę prawdy i dokonuje aktu samowiązania siebie wobec prawdy. *Primum anthropologicum* wyraża się więc w owym „inaczej”, znaczy „wyżej”. W tym wyraża się tzw. *norma personalistyczna* chroniąca „ja”. Z tego zaś rodzi się *Primus ethicum*. Stąd można powiedzieć, że etyka rodzi się tam, gdzie rodzi się antropologia. Jest to ewidentne przeciwstawienie się poglądom D. Hume'a, iż z „jest” nie wypływa „powinien”.<sup>19</sup>

### B/ Etap drugi – Drugi jako inne „ja”

Prawda obiektywna ujawnia się sama, ona człowieka wiąże, jak powie prof. Styczeń – *prawda go osacza*. Jednak to człowiek używa prawdzie głosu własnym aktem poznania. Jest to samowiązanie. Autos. I tylko o tyle prawda może człowieka związać. Prawda poznania przekracza jednak podmiot, gdyż to podmiot decyduje o poznaniu, użyczeniu głosu prawdzie. Jednak to prawda prowadzi człowieka w kierunku rzeczywistości poznawanej, rzeczywistości, która jest. Jest w nim dzięki jego decyzji, ale nawet bez tej zgody ona jest obiektywnie. W ten sposób autonomia oznacza rządzenie sobą w świetle prawdy.

<sup>18</sup> Tenże, *Ja w świetle swego sądu – powinieniem*, RF 28 (1980) z. 2, s. 150.

<sup>19</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, t. II, s. 259-260.



Kiedy podmiot wiąże się z prawdą, zauważa, że inne „ja” jest powiązane z prawdą w taki sam sposób. Konsekwencją tego jest afirmacja drugiego podobna do afirmacji samego siebie. W ten sposób rodzi się pewna droga działania: podmiot może powiedzieć „tak” dla siebie, tylko wtedy, gdy mówi „tak” dla prawdy. A „tak” dla prawdy może powiedzieć tylko, mówiąc „tak” dla drugiego.<sup>20</sup> W ten sposób autonomia staje się autotranscendencją.

### **C/ Etap trzeci – Dzieje samospełnienia „ja” dziejami miłości**

Dzięki podmiotowi prawda metafizyczna staje się prawdą dziejową. Pierwszym zaś wymiarem prawdy dziejowej jest prawda o sobie. Są to – jak mówi Styczeń – „narodziny” podmiotu jako odpowiedzialnego za siebie. Jednak takie samopoznanie „ja” nie jest jeszcze poznaniem siebie do końca. „Ja” rozpoznaje siebie w pełni dopiero w samowezwaniu do miłowania każdego innego. Należy jednak podkreślić, że akt samospełnienia „ja” w miłości drugiego nie oznacza jeszcze samospełnienia drugiego. Ciągłe aktualna pozostaje prawda, iż *persona est alteri incommunicabilis*.

### **D/ Etap czwarty – Międzyosobowa solidarność a osobowy stwórca**

Moment stwórcy pojawia się wraz z momentem daru.<sup>21</sup> Człowiek odnajduje siebie bowiem dopiero wtedy, gdy odnajduje siebie jako kogoś, kto powinien przyjąć siebie jako dar. Dopiero bowiem „prawda daru” określa „prawdę przyjmującego”. Skoro zaś stwórca jest osobą, powstaje podobna droga jak na wcześniejszym etapie: człowiek poznaje siebie jako osobę tylko wtedy, gdy odczytuje siebie jako dar osobowego Stwórcy. Nie odczyta jednak osobowego stwórcy, nie odczytując innego jako osoby, jako drugiej „prawdy daru”. W ten sposób wszelkie międzyludzkie odniesienia muszą być zakorzenione w Źródle osobowym, w którym spotykają się akty poznania i transcendencji osobowych darów. W ten sposób prawda

<sup>20</sup> T. Styczeń, *Ja w świetle swego sądu – powinieniem*, art. cyt., s. 151.

<sup>21</sup> Interesujące studium w tym przedmiocie proponuje K. Parzych, *Na progu teologii dialogu. Dar według studium Osoba i czyn Karla Wojtyły*, w: *Filozofia dialogu. Drogi i formy dialogu*, red. J. Baniak, t. 1, UAM, Poznań 2003, s. 167-174.

antropologiczna – człowiek żyje, gdy transcenduje, znajduje dopełnienie w prawdzie życia moralnego – człowiek żyje, gdy miłuje.

### 3. CZŁOWIEK JAKO OBRAZ

W pierwszych dniach maja 2005 roku, w czasie odbywających się w Krakowie i Poznaniu dni Tischnerowskich, Zygmunt Bauman, autor m.in. *Etyki ponowoczesnej*, wygłosił referat pt. *Raport o kondycji moralnej świata*. Diagnozując sytuację współczesną, powiedział m. in.: *Nie zostawimy świata takim, jakim jest, jeśli nie pozostawimy siebie takimi, jakimi jesteśmy. A pozostawić siebie takimi, jakimi jesteśmy nie powinniśmy, bo ucierpiałby na tym świat [...] Być osobą to tyle, co zdać sobie sprawę z odpowiedzialności za innych, zgodzić się na tę odpowiedzialność i uznać, że choć wszyscy jesteśmy sobie nawzajem winni odpowiedzialności, to ja i tylko ja odpowiadam za wywiązanie się ze swojej.*<sup>22</sup> [...] Jacques Attali tymczasem kreśli źródło takiego stanu: *Indywidualizm triumfuje. Nikt lub prawie nikt już nie wierzy, że poprawa bytu innych ludzi jest ważna dla jakości własnego bytu. I pointuje Bauman: Istotą indywidualizacji jest kruszenie się więzi międzyludzkich i wbudowane w nie oczekiwanie tymczasowości, oraz wątplenie instytucjonalnych fundamentów i pancery grupowych solidarności.*<sup>23</sup>

Człowiek nie jest już obrazem. Owe *Imago Dei* straciło już nie tylko Boże dopełnienie. Traci, każdego dnia coraz bardziej, dopełnienie wspólnotą ludzką, przynależnością narodową. Jakże w takim kontekście gorzko i wymownie brzmią słowa o tym, że *nie jest dobrze, aby człowiek był sam*. A przecież nie sposób zbudować koncepcję osoby bez koncepcji Boga. *Mówić bowiem o osobie, to mówić o naszych relacjach ludzkich i o naszej relacji do Boga. Jesteśmy osobami, ponieważ jesteśmy nimi najpierw w perspektywie Boga. Bowiem owo wejrzenie stwórcze Boga jest personalizujące.*<sup>24</sup>

By zatem człowiek mógł pozostać osobą, potrzeba, aby dla człowieka Bóg na nowo stał się osobą. Tylko wtedy będzie ktoś, kto będzie mógł wezwać do istnienia osobowy podmiot ludzki. Nie można

---

<sup>22</sup> Z. Bauman, artykuł w Tygodniku Powszechnym z 15 maja 2005 roku.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> B. Sesboüé, *Dieu et le concept de la personne*, „Revue théologique de Louvain” 33 (2002), s. 322.

bowiem ocalić osoby bez relacji. Bóg jest osobą dla człowieka, ale też człowiek jest osobą tylko dla Boga i dla drugiego człowieka. W przeciwnym razie sam podważa swoje antropologiczne fundamenty.<sup>25</sup> Osoba musi chcieć być wspomnianym czymś „więcej” a więc „wyżej”. To coś „więcej” zakłada też konkretne normy działania. Nie wystarczy osobie tylko *być*, ona musi się stawać w sensie moralnym.<sup>26</sup>

By jednak ocalić osobę, trzeba przejść z nią od *homo sapiens* do *homo demens*.<sup>27</sup> Jakże to dalekie od *Wyznań* św. Augustyna, który mówi *ego sum, qui memini, ego animus* – to ja jestem tym, który pamięta, ja jestem duszą. Jednak człowiek zapominał. Zapominał o Bogu i coraz dotkliwiej zapomina o sobie. Rodzi się więc pytanie: czy nasze zapomnienie doprowadzi do końca człowieka? Można by ten referat zakończyć tą smutną konstatacją, gdyby nie pytanie postawione przez psalmistę: *Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz?* A więc Bóg nie zapominał. Prawda żywa ciągle istnieje. Ona tylko nie ma głosu, bo tego udziela Bogu człowiek. By jednak udzielić Bogu głosu, człowiek musi się przyznać, musi uznać.

Z pomocą przychodzi język francuski. *Je reconnais*. „Uznaję”, a właściwie „przywołuję”. Przywołuję to, co zapomniałem. I znowu św. Augustyn: *gdybyśmy nie przypominali sobie zapomnienia, to słysząc ten wyraz, nie moglibyśmy wcale rozpoznawać rzeczy, którą on oznacza; wobec tego pamięć przechowuje zapomnienie*.<sup>28</sup>

Co zatem oznacza rozpoznać? Rozpoznać, oznacza najpierw odróżnić i zidentyfikować dzięki pamięci. Pamięcią człowieka jest jego sumienie. Kiedy zidentyfikuje głos przychodzący ze strony obiektywnej prawdy, wtedy rozpoznaje to, co poznał wcześniej. Dalej, zidentyfikować oznacza przyjąć, uznać za prawdę. Wreszcie, rozpoznać to przyznać z wdzięcznością, że jest się komuś za coś zobowiązanym. Dopóki się tego nie uzna, człowiek pozostanie sam: bez pamięci o starym świecie i bez odwagi zaangażowania się w nowy.

Postawmy na koniec pytanie wynikające ze sformułowania referatu: jaka jest antropologia nowego porządku światowego a jaka mo-

<sup>25</sup> Tamże, s. 330-332.

<sup>26</sup> Por. L. Ostasz, *Ku etyce uniwersalistycznej i zarys teorii wartości*, Kraków 1994, s. 22-25, 65.

<sup>27</sup> Z.J. Zdybicka, *Kulturowe zawirowania wokół człowieka końca XX wieku*, „Roczniki Filozoficzne” (1995-1996), z. 2, s. 56-57.

<sup>28</sup> P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, tłum. J. Margański, Kraków 2004, s. 110.

głaby być? Otóż jest ona zawieszeniem pomiędzy zwątpieniem w podmiot a brakiem odwagi wiary w osobę jako przyszłość świata i człowieka. Tę odwagę można odzyskać w odnowionej teologii stworzenia. Pierwsze karty Pisma Świętego ukazują początki Adama. Bóg przyprowadzał do niego istoty żywe, ten zaś określając ich istotę, nazywał je. Jednak tylko on miał imię nadane bezpośrednio bez Boga. Tak było, jest i tak pozostanie. Świat, niezależnie czy stary czy nowy, nie nada człowiekowi imienia. Człowiek stracił tożsamość, gdyż stracił pamięć imienia. Potrzebuje drugiego człowieka i potrzebuje Boga. Potrzebuje człowieka, ale nie po to, by ten nadał mu imię, lecz po to, by mu przypomniał, gdzie imienia szukać. Człowiek musi więc walczyć o tożsamość, przywracając sobie pamięć.

Czy więc prawdziwa antropologia znajduje się pomiędzy podmiotem i osobą? Wydaje się, że tak, gdyż to one domagają się pamięci i tożsamości. Pamięci o Bogu i tożsamość, której owym „inaczej” jest sam Bóg. „Inaczej” z Nim oznacza zawsze „wyżej”. Tylko z Nim człowiek będzie miał dość odwagi, by rozpoznać drogę poznawania samego siebie. Pięknie wyraził to Wojtyła, mówiąc:

*Weź myśl i dokończ człowieka  
lub też mu pozwól rozpocząć siebie samego na nowo  
lub też inaczej: niech on Ci tylko pomaga,  
a Ty go prowadź.*

(Karol Wojtyła, *Profile Cyrenejczyka*)

Człowiek jest jednak pogrążony w antropologicznym fetyszyzmie. Obwiesił się pozornymi absolutami.<sup>29</sup> W nich nie wygląda już jak tajemnica, co najwyżej jak dobrze skrywany podmiot. Jest *istotą nieznaną*. Jednak Wojtyła protestuje przeciwko takiemu rozumieniu człowieka.

*Niewiadomą nie jest człowiek!  
– Człowiek napełniony jest zawsze tym, co człowiecze.*

<sup>29</sup> F. Fukuyama, *Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, tłum. H. Komorowska, K. Dorosz, Warszawa 2000, s. 22n; H. Perkowska, *Postmodernistyczna destabilizacja podmiotu*, „Ruch Filozoficzny” 49 (2002) nr 4, s. 689; A. Doda, *Przyszłość we wstecznym lusterku. Inspiracje McLuhanowskie*, „Sztuka i Filozofia” 1998 nr 15, s. 120; J. Zyciński, *Humanizm tragiczny jako następstwo kulturowej śmierci Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 50 (2002) z. 2, s. 17.

– Nie odłączaj człowieka od rzeczy, które ciałem są jego historii!  
 – Nie odłączaj ludzi od Człowieka, który stał się Ciałem ich historii:  
 tego, co na wskroś człowiecze, nie ocalą rzeczy – tylko Człowiek!

(Karol Wojtyła, *Wigilia Wielkanocna* 1966)

*W mocy tego właśnie „obrazu” człowiek jako podmiot poznania i wolności nie tylko jest wezwany do przeobrażania świata wedle miary swoich słusznych potrzeb [...] ale jest też wezwany do Przymierza z Bogiem.*<sup>30</sup> Można więc powiedzieć, że antropologia nowego porządku światowego nie zadowolili się wyborem pomiędzy podmiotem i osobą. Ona potrzebuje człowieka jako obrazu, człowieka z przywróconą pamięcią, zdolną być nie tylko jego przeświadczeniem o *pierwotnej niewinności*, ale przede wszystkim aktualnością i pewnością dla jego tożsamości. Podmiot musi *zrodzić osobę* w doświadczeniu przekazywalnym w świadectwie jako wydarzeniu. Inspiracją zaś pozostaje rozmowa człowieka z Człowiekiem, obrazu z jego Stwórcą. Zakończmy więc apelem, który Wojtyła napisał w latach 60., a powtórzył jako papież w swojej przedśmiertnej książce. Winni jesteśmy mu to publiczne odczytanie testamentu dla człowieka w nowym porządku światowym. Testamentu, będącego modlitwą do Boga – o człowieka:

*Do Ciebie wołam, Człowieku, Ciebie szukam – w którym historia ludzi może znaleźć swe Ciało.*

*Ku Tobie idę, i nie mówię „przybądź”,  
 ale po prostu „bądź”.*

[...]

*Człowieku, w którym każdy człowiek odnaleźć może zamysł najgłębszy i korzeń własnych uczynków: zwierciadło życia i śmierci wpatrzone w ludzki nurt*

*do ciebie – Człowieku – stale docieram przez płytką rzekę historii,  
 idąc w stronę serca każdego, idąc w stronę każdej myśli.*

*Szukam dla całej historii Twojego Ciała, szukam Twej głębi.*

<sup>30</sup> Jan Paweł II, *Katecheza: człowiek – obraz Boży jako podmiot poznania i wolności*, 10.

## L'Anthropologie du „nouvel ordre mondial”: entre le sujet et la personne

### Résumé

Déjà le titre de la conférence peut inciter des objections. Nous sommes habitués à penser et à parler de l'anthropologie philosophique, théologique. Cependant que signifie *l'anthropologie du nouvel ordre mondiale*? Dans notre contexte historique et géopolitique ce qui vient à l'esprit c'est avant tout la période des transformations dont nous sommes témoins depuis l'an 1989. *Ce nouvel ordre mondiale* a-t-il commencé vraiment juste après 1989? Il a été employé, en tant qu'un terme technique, pour la première fois en 1977 par le cardinal Joseph Ratzinger dans la préface d'un livre de M. Schooyans. Comme montre Schooyans il ne s'agit pas d'un *nouvel ordre* mais plutôt d'un nouveau désordre, nouveau en vue de l'ordre ancien et traditionnel.

Dans l'article présent nous avons cherché une solution à la question suivante: L'anthropologie du nouvel ordre de monde, comment est-elle? Elle est une suspension entre un doute en sujet et le manque du courage de foi dans la personne comme l'avenir du monde et de l'homme. On peut retrouver ce courage dans la théologie renouvelée de la création. Les premières pages de l'Écriture Sainte montrent les origines d'Adam. Dieu a amené vers lui les êtres vivants et lui à son tour, en définissant leur nature, il les a nommés. Toutefois lui seul, il possédait le nom reçu directement de Dieu. C'était ainsi et restera. Le monde, „ancien” ou „nouveau”, ne donnera aucun nom à l'homme. L'homme a perdu son identité parce qu'il a perdu la mémoire de son nom. Il a besoin de l'autrui et de Dieu. L'autrui est nécessaire non pour donner à l'homme son nom à lui mais pour lui rappeler où il doit le chercher. Alors l'homme doit lutter pour son identité en rétablissant sa mémoire.

Une vraie anthropologie se situe-t-elle donc entre le sujet et la personne? Il paraît que oui, car le sujet et la personne réclament une mémoire et une identité. Une mémoire de Dieu et une identité pour laquelle Dieu seul est ce „autrement”. „L'autrement” avec Lui signifie toujours „plus haut”. Seulement avec Lui l'homme peut avoir assez de courage pour découvrir le chemin de la connaissance de lui-même.

*Jarosław A. Sobkowiak MIC*