

Krzysztof Śnieżyński

Człowiek jako coś więcej niż byt

Collectanea Theologica 78/3, 95-114

2008

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI, POZNAŃ

CZŁOWIEK JAKO COŚ WIĘCEJ NIŻ BYT

„Istnienie, które samo przez się nie zadowala
rozumu, nie daje odpowiedzi na wszystkie jego
pytania, nie może być prawdziwym bytem”.

(J. G. Fichte¹)

„Osobiście wierzę w wartość każdej osoby,
jakiegokolwiek byłyby jej ograniczenia, jej
ubóstwo lub jej dary. Każde życie posiada sens,
nawet jeśli jest on niewidoczny”.

(J. Vanier²)

„Ontologiczny zachwyt, zachwyt bytem,
stał się jednym ze źródeł niewoli człowieka.
Człowiek został uznany za niewolnika bytu,
nawet jego wolność jest zrodzona przez
byt. Ontologia może zniewalać człowieka.
Podstawowym problemem jest problem relacji
bytu i wolności, bytu i ducha”.

(M. Bierdiajew³)

Celem niniejszego przedłożenia jest zasygnalizowanie niektórych wyników moich osobistych poszukiwań w dziedzinie „filozofii pierwszej”. Przedstawione w tym artykule przemyślenia koncentrują się na problemie podstawowego rozumienia człowieka⁴ i jako takie

¹ J. G. Fichte, *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zieleńczyk, Warszawa 1956, s. 153.

² J. Vanier, *Każda osoba jest historią świętą*, tłum. K. i P. Wierchostawscy, Poznań 1999, s. 167.

³ M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii personalistycznej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2003, s. 57.

⁴ Nie wykluczam przez to innych „pra-faktyczności”, tzn. Boga i kultury, ale w tym artyku-

wpisują się w moment kulturowy zwany dziś powszechnie nowożytnym zwrotem antropologicznym.

Gdy chodzi o nowość zaanonsonowanych tu poszukiwań, to należy je rozumieć przede wszystkim w odniesieniu do faktu załamania się założeń i zasad tzw. filozofii substancji, zwanej też filozofią bytu lub tradycyjną metafizyką. Trzeba przy tym pamiętać, że przedstawianie „filozofii bytu” jako jedynej i ostatecznej próby urzeczywistnienia ideału „filozofii pierwszej” jest błędem i to zarówno od strony historycznej, jak i systematycznej⁵. Moim celem nie jest jednak polemika z klasycznymi formami myślenia „bytem” i „nicością”. Nowa „filozofia pierwsza” nie wyrośnie po prostu jako kontrapunkt starych form myślenia, które mają ją warunkować i ograniczać. Dlatego zamierzam zmierzyć się z tajemnicą człowieka, biorąc w nawias kategorie bytu-niebytu i ich systemowe konsekwencje, np. tzw. byt osobowy (?). Jednocześnie pragnę pokazać, jak zaproponowane tu filozoficzne rozumienie człowieka (poza ontologicznym uprzedmiotowieniem) może być otwarte na judeochrześcijański obraz człowieka i chrześcijańską naukę o stworzeniu.

Współczesna sytuacja kulturowa. Zarysowanie problemu

Wywód na temat człowieka rozpoczniemy od przywołania pewnej kulturowej i zarazem filozoficznej obserwacji współczesności.

M. Szulakiewicz pisze: „Wśród problemów współczesnej kultury, związanych bezpośrednio z upadkiem filozofii pierwszej jako «filozofii bytu», dostrzec można, że często pojawia się wątplenie w to, czy wszyscy ludzie są osobami? i pytanie o to, na czym właściwe miałyby polegać godność człowieka? Przyczyny tych pytań łatwo wskazać: kultura zaczyna mieć problemy z rozpoznaniem człowieka jako osoby, zaś samo to pojęcie zaczyna stawać się logicznie wtórne wobec określonych własności. (...) Najczęściej – identyfikując osobę – chce się dostrzec (uznać) jakieś określone własności człowieka i na

le zajmują się tylko problemem „po-ontologicznego” (co nie znaczy „nie-metafizycznego”!) rozumienia człowieka.

⁵ Przykładem rzetelnego ujęcia tej kwestii jest studium R. Schaeffler, *Wege zu einer Ersten Philosophie. Vom rechten Ansatz des philosophischen Fragens*, Frankfurt a. M. 1964. Autor opracował przegląd najważniejszych dróg, na których próbowano urzeczywistnić ideał „filozofii pierwszej”. Uczynił to na podstawie analizy najważniejszych pytań filozoficznych i prób odpowiedzi zawartych w dziełach klasyków zachodnioeuropejskiej filozofii.

ich podstawie wnosić o jego osobowym charakterze. To one właśnie mają ją ujawniać: mają czynić «coś» osobą. Jeśli (jakiś) człowiek je posiada, jest osobą, jeśli zaś ich (już lub jeszcze) nie posiada, pojawiają się wątpliwości⁶.

Zapytajmy teraz: Co takie rozpoznanie oznacza dla podejmowanego przez nas problemu?

W odniesieniu do pojęcia „osoba” trzeba poruszyć dwie ważne sprawy. Po pierwsze, mówiąc „osoba”, mamy dziś do czynienia ze zużyтым poglądem, który w stosunku do człowieka nie spełnia już swoich podstawowych funkcji i powinien być zastąpiony przez inny („osoba”, podobnie jak „byt”, to przykład intelektualnego „zmęczenia materiału”).

Po wtóre, pozbywając się „osoby”, w żadnym razie nie możemy sobie pozwolić na utratę samego człowieka: jest raczej na odwrót – to właśnie w porzuceniu poglądu (człowiek = „byt osobowy”⁷) widzimy szansę na ocalenie rzeczy, której ten pogląd dotyczy. Skoro pojęcie osoby, które miało wskazywać na wyjątkowość (jedyność) i godność człowieka, dziś stało się już nieczytelne albo całkiem wypaczone, bo niebezpiecznie zredukowane do określonych (niekoniecznie powszechnych) własności człowieka – to zobaczmy, czy nam się lepiej nie powiedzie, jeśli spojrzymy na ludzką istotę inaczej: dokonując próby artikulacji nietematycznej intuicji zawartej w cytacie-credo stanowiącym motto tych rozważań: „Każde życie posiada sens, nawet jeśli jest on niewidoczny” (J. Vanier). Co właściwie oznacza takie rozumienie życia w odniesieniu do życia ludzkiego?

Istnienie najważniejsze?

Być może obrońcy życia poczętego mogliby wystąpić w obronie „metafizyki substancji”: najważniejsze jest to, że embrión jest, to należy podkreślać przede wszystkim! Ale przecież gdy tak mówią, to wcale nie myślą o tym, że ten embrión jest – to bowiem nie ulega

⁶ M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Toruń 2006, s. 219n.

⁷ Jeżeli przez osobę będziemy rozumieli np. ekspresję wolności, albo pewien tajemniczy sens – jednym słowem ducha, to pojęcie „byt osobowy” należałoby uznać za wewnętrznie sprzeczne: wolność, sens należą do porządku ducha, nie zaś do porządku przyrody, na który wskazuje byt, rzecz, przedmiot; byt osobowy to tyle, co Kartezjańskie *res cogitans*. Człowiek jednak nie jest ani rzeczą, ani myślą.

wątpliwości. Ważne jest nie tylko, z jakiej pozycji broni się ludzkiego życia (z jego „już teraz jest”), ale w imię czego się broni (w imię jego przyszłości, której teraz jeszcze nie ma). Nie broni się życia ludzkiego jedynie *in punco*, lecz przede wszystkim *in spe*: ze względu na to, czym ono może jeszcze być. Broniąc człowieka, bronimy jego przyszłość, która ma ludzkie oblicze.

Człowiek (ludzki embrión) jest człowiekiem, ponieważ „ma ludzką przyszłość” (T. Węclawski). R. W. Emerson powie o tym pryncypialnie: „Rzeczą kluczową dla adekwatności teorii natury i człowieka jest to, aby wychylona była w przyszłość”⁸. Oznacza to, że człowiek może i powinien bronić się swoją nadzieją, tzn. własną przyszłością, jako ludzką właśnie. Jednym z ważnych czynników składających się na współczesną pogardę dla życia jest właśnie unikanie wyobrażenia o jego niepowtarzalnej przyszłości⁹. Żyjemy przecież w żywiole czasu, którego tak skrętnie unikała filozofia bytu. Czy „myślenie czasem”, zamiast spodziewanej relatywizacji ponadczasowej prawdy o człowieku, nie otwiera przed nami ważnego wymiaru ludzkiego życia?

Świadomość czasu

W kwestii wprowadzenia świadomości czasu do wnętrza filozoficznego myślenia o człowieku warto przyjrzeć się pewnemu określeniu. Przez językoznawców zostało ono wprawdzie uznane za „książkowe i przestarzałe”¹⁰ (czy słusznie?), ale uważam, że nie brakuje mu żywotnej siły. Chodzi o określenie denotujące stan kobiety spodziewającej się dziecka: „bycie przy nadziei”.

Stan „bycia-przy-nadziei” można rozumieć dwojako: po pierwsze, od strony samej kobiety, która w obliczu rychłego macierzyństwa ma nadzieję na samospełnienie w swym kobiecym powołaniu; po wtóre: od strony nowego życia, które jest nadzieją samą w sobie

⁸ R. W. Emerson, *Natura. Amerykański uczony*, tłum. M. Filipczuk, Kraków 2005, s. 39.

⁹ „Wielu psychologów wykazało, że u kobiet zamierzających usunąć ciążę zostają stłumione ich spontaniczne uczucia matki oczekującej dziecka, matki, która nadaje mu imię, wyobraża sobie jego twarz i przyszłość...”; J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 86.

¹⁰ Por. hasło: *nadzieja*, w: W. Doroszewski (red.), *Słownik poprawnej polszczyzny*, Warszawa 1995¹⁸, s. 364.

i samą dla siebie, przy której najbliżej staje matka; ona żywi tę nadzieję dosłownie (jako *alma mater*) i w przenośni (jako kobieta radująca się na myśl o swoim macierzyństwie).

Jeśli człowiek od początku swego życia nie nosiłby w sobie własnej przyszłości, wówczas jego aktualne istnienie w zasadzie nic nie znaczy, nie ma innego sensu niż np. kartka papieru, która teraz jest, a którą zaraz mogę podrzeć i wyrzucić do kosza. Jeśli jednak ta kartka papieru okaże się aktem własności lub polisą ubezpieczeniową, to tym, ze względu na co ją szanuję i starannie przechowuję, są prawa, które w przyszłości, na podstawie tejże kartki papieru mogę dla siebie wyegzekwować. Jeżeli kartka papieru, ze względu na to, co dokumentuje, jest coś warta, to o ileż bardziej ludzki embrion, który stanowi dokumentację tego, czego jeszcze w pełni nie ma (a więc co nie jest jeszcze w pełni bytem!), a mimo to ma **a b s o l u t n ą w a ż n o ś ć**, której jednak w tym momencie nie da się w pełni odczytać na podstawie samego tylko „bytu tu oto”, lecz jedynie w nadziei na nową i niepowtarzalną ludzką historię, która właśnie teraz, w fazie embrionalnej, rozpoczęła swój bieg. Jeśli jednak nie uzna się tego immanentalnego znaczenia, tej „absolutnej ważności” embrionu, wówczas samo jego aktualne istnienie zostanie zwulgaryzowane i zredukowane do istniejącej rzeczy, której nie było, która nagle się pojawiła i której znowu może nie być, jeśli np. zostanie uznana za niepotrzebną (nadliczbową). W tym pierwotnym stadium swego rozwoju człowiek nie może w żaden sposób obronić się bytem, tzn. swoim „istnieniem tu oto”. Czym zatem może się obronić, jeśli nie bytem/byciem? Czyżby nicością? – bo jedynie to pozostaje ze słynnej alternatywy: „Byt jest a niebytu nie ma”.

To, czym człowiek naprawdę będzie mógł się obronić, będzie należało do tajemnicy jego własnego życia jako ludzkiego, tzn., człowieka nie należy postrzegać i definiować przez jego potencjalne własności i zdolności (wolę, rozumność, emocjonalność, inteligencję itp.), ale przez to, co nie zależy ani od rozwoju, ani od utraty tychże władz czy własności. W ten sposób docieramy do kluczowego pytania naszych rozważań: Jak zatem określić człowieka?

Człowiek jako coś więcej niż byt: tajemnica „sensu” w świecie

Biorąc pod uwagę to, co do tej pory powiedzieliśmy o człowieku, stwierdzamy, że zespół organizujących się ludzkich komórek, które wskazują na to, że został poczęty człowiek, to ikona nieredukowalnego Sensu. Człowiek jest ikoną nieredukowalnego Sensu.

Zapewne intuicja nakazywałaby nam teraz zapytać: Co właściwie stwierdzamy w tak enigmatycznym ustanowieniu?

Otóż, na tak postawione pytanie nie ma odpowiedzi. Jednakże jej brak wynika nie z tego, że zwyczajnie nie wiemy, o czym mówimy, ale z tego, że narzucająca się nam forma pytania z góry zakłada, jak możemy wiedzieć o człowieku to, co stwierdzamy o nim w takim osobliwym określeniu: ikona nieredukowalnego Sensu. Właśnie przez takie założenie, pytanie to okazuje się źle postawione. Na czym konkretnie polega błędne założenie tego pytania? Albo bardziej precyzyjnie: Jaki typ wiedzy o człowieku sugeruje (narzuca) to pytanie?

Definicja czy metafora?

W pytaniu: Co właściwie stwierdzamy w tak enigmatycznym ustanowieniu? obecne są co najmniej trzy (skądinąd zrozumiałe, ale jednak nieuprawnione) sugestie: słowo „właściwie” sugeruje, że w określeniu człowieka jako ikony nieredukowalnego Sensu należy się doszukiwać jakiegoś jednego, wiodącego rdzenia znaczeniowego, który wskazywałby na jedną, ostatecznie ukonstytuowaną „istotę” człowieka. Skoro człowiek miałby mieć w sobie „istotę”, to wyrażenie „ikona nieredukowalnego Sensu” należałoby potraktować jako próbę zdefiniowania człowieka; byłaby to zatem próba, jaką spotykamy w filozofii Arystotelesa w odniesieniu do definiowania rzeczy – substancję definiuje się tu przez określenie istoty danej rzeczy, istota zaś to „substancja albo to, czym coś było i jest [istota]” (οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι¹¹). Znając istotę danej rzeczy, można podać jej definicję, bowiem „definicja jest wyrazem istoty”¹², lub w innym tłumaczeniu tegoż fragmentu: „definicją jest określenie tego, czym rzecz

¹¹ Arystoteles, *TA META TA ΦΥΣΙΚΑ/METAPHYSICA/METAFIZYKA*, wyd. gr.-łac.-pol. Tekst pol. oprac. M. A. Krapiec i A. Maryniarczyk na podst. tłum. T. Żeleźnika, t. 1, Lublin 2000 I, 3, 983, s. 19.

¹² Tenże, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, VII, 5, 1031a, s. 168.

była i jest”¹³. Słowa „tak enigmatycznym ustanowieniu” sugerują, że określenie „ikona nieredukowalnego Sensu” należy do tego typu metafory, która domaga się koniecznej i jednoznacznej translacji na język niemetaforyczny (jak, np. stwierdzenie „wciska zawsze swoje trzy grosze”). Tymczasem każda próba takiej translacji będzie jedynie uświadomieniem sobie różnych możliwych odcieni znaczeniowych, wobec których nie można przeprowadzić jednego i ostatecznego rozstrzygnięcia. Wobec takiej metafory nie da się postawić pytania: Które z ukrytych w niej możliwych znaczeń jest znaczeniem pierwszym, które jest znaczeniem podstawowym?

Istotę problemu artykulacji treści metafory dobrze oddają słowa św. Anzelm: „Czy może w jakiś sposób coś o rzeczy niepojętej zostało odkryte i w jakiś inny sposób niczego się o niej nie dowiedziało? Często przecież nazywamy wiele rzeczy, których nie wyrażamy właściwie tak, jako one są, ale to, czego albo nie chcemy, albo nie możemy wydobyć w sposób im właściwy, oznaczamy za pomocą czegoś innego, gdy na przykład mówimy posługując się zagadkami. Często też widzimy coś nie w sposób właściwy, tak jak rzecz sama jest, ale przez jakieś podobieństwo lub obraz, jak na przykład gdy czyjaś twarz oglądamy w zwierciadle. W ten sam sposób zapewne jedną i tę samą rzecz wypowiadamy i nie wypowiadamy, widzimy i nie widzimy. Wypowiadamy ją i widzimy przez coś innego, a nie wypowiadamy jej i nie widzimy przez to, co jest jej właściwe”¹⁴. Co wynika z tego dla naszego określenia?

Określenie: „człowiek jest ikoną nieredukowalnego Sensu”, jest taką metaforą, która zawiera w sobie autentyczną nadwyżkę znaczenia i dlatego musi pozostać nierozszyfrowalna, a tym samym jej zrozumienie nigdy nie jest do końca pewne i ostateczne.

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że powyższe określenie stanowi zaczyn swoistej antropologii negatywnej, albo – co gorsza – tzw. słabą koncepcję człowieka, która świadomie i ekstrawagancko relatywizuje prawdę o istnieniu ludzkiej natury i jej niezbywalnej godności¹⁵. Jakkolwiek w tej metaforze ukrywa się jądro antropologii

¹³ Tenże, *TA META TA ΦΥΣΙΚΑ*, t. 1, VII, 5, 1031a, s. 340.

¹⁴ Anzelm z Canterbury, *Monologion*, w: tenże, *Monologion. Proslogion*, tłum. A. Włodarczyk, Warszawa 1992, 65, s. 117.

¹⁵ W tym miejscu chciałbym nawiązać do przesłania Ojca Świętego Benedykta XVI, który w Orędziu na Światowy Dzień Pokoju 1 I 2007 r. poruszył problem osoby. Papież podkreśla, że wielość modeli antropologicznych w kulturze jest czymś normalnym: „Jest zrozumiałe,

negatywnej (nieredukowalność), to jednak refleksja ta nie będzie żyła tylko i wyłącznie z samego mówienia „nie” i nie jest (świadomą) próbą relatywizacji. Jednakże pozytywność skrywająca się za nieredukowalnością integralnie związaną z sensem daje się dostrzec dopiero wówczas, gdy podejmimy próbę zagłębienia się w tajemniczą treść tej metafory. Dzięki temu odsłonią się przed nami niektóre podstawowe możliwości jej rozumienia.

Znaczeniowe bogactwo i głębia metafory

Powiedzieliśmy, że zespół organizujących się ludzkich komórek jest ikoną, która wskazuje na ukryty za nią nieredukowalny Sens. Można by o tym powiedzieć słowami L. Wittgensteina: „Jest zaiste coś niewyrażalnego. To się u w i d a c z n i a, jest tym, co mistyczne”¹⁶. Przyjrzyjmy się zatem określeniu „nieredukowalny Sens” – jako temu, co niewyrażalne, a następnie słowu „ikona” – jako temu „przez co” jednak uwidacznia się to, co tajemnicze.

Metaforyczne określenie „nieredukowalny Sens” można rozumieć co najmniej w sześciu podstawowych (ale nie jedynych i nie jedynie tak rozumianych) aspektach:

że w różnych kulturach powstają odmienne wizje człowieka”; B e n e d y k t XVI, *Osoba ludzka sercem pokoju*, nr 10. Na tej podstawie ośmielam się zauważyć, że zaproponowane w tym artykule podstawowe rozumienie człowieka – ikony nieredukowalnego sensu, wpisuje się w tak rozumianą wielość. Jednak owa wielość, by mogła prawdziwie służyć człowiekowi i jego pokojowej egzystencji na ziemi, domaga się osobnej legitymizacji, która nie będzie już dziełem samej wielości. Papież stwierdza: „Dzisiaj jednak zachowanie pokoju stało się problemem nie tylko ze względu na konflikt pomiędzy redukcyjnymi wizjami człowieka, czyli pomiędzy ideologiami. Stało się tak również wskutek obojętności na to, co stanowi prawdziwą naturę człowieka. Wielu współczesnych zaprzecza bowiem istnieniu specyficznej natury ludzkiej, co sprawia, że stają się możliwe najbardziej ekstrawaganckie interpretacje elementów konstytutywnych istnienia ludzkiego bytu. Również w tej kwestii potrzebna jest jasność: «słaba» wizja osoby, która dopuszcza każdą ekscentryczną koncepcję, jedynie na pozór sprzyja pokojowi. W rzeczywistości utrudnia autentyczny dialog i umożliwia autorytatywne narzucanie idei, pozostawiając w ten sposób osobę bezbronną, która w konsekwencji łatwo pada łupem ucisku i przemocy”; *tamże*, nr 11. W kontekście tak pojętych podstawowych kryteriów legitymizacji koncepcji antropologicznych, będę się starał jasno i wyraźnie wykazać, że zaproponowany przeze mnie obraz człowieka nie tylko od nich nie odbiega i nie tylko wychodzi im na przeciw, spełniając owe warunki, ale wręcz z nich wyrasta. Ochrona ludzkiej godności, nawet za cenę „zawieszenia” pojęcia osoby, jest naczelnym priorytetem, którym kierowałem się od samego początku moich antropologicznych poszukiwań.

¹⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1997, 6.522, s. 82.

– Genetycznie – ów tajemniczy Sens nie powstaje w wyniku jakiegoś konstruowania (dlatego przez wielkie „S”), ani nie jest wypadkową woli samorozumienia człowieka, lecz może być przez człowieka zastany i tylko jako taki może być odkryty i przyjęty, albo tragicznie zafalszowany i odrzucony.

– Pojęciowo – Sens ten nie jest „bytem”, lecz Tajemnicą człowieczeństwa i dlatego nie daje się zdefiniować ani ująć w żadnych redukcyjnych hermeneutykach, lecz jedynie „łagodnie” opisać i to przede wszystkim negatywnie. Definiowanie jest zawsze jakimś redukowaniem (wielości do jedności), przy dodatkowym założeniu pełnej lub wystarczająco głębokiej znajomości zjawiska, które chce się definiować (Sens nie jest takim zjawiskiem). Kryterium definiowania zawsze można zmienić na inne (Sens jako Tajemnica człowieczeństwa nie przyjmuje żadnych zewnętrznych kryteriów ważności, lecz sam dla siebie stanowi kryterium ważności; prawo do ochrony życia niczego człowiekowi nie dodaje, lecz jedynie dokumentuje to, co człowiek sam w sobie odkrywa jako niedefiniowalne = nie dające się zredukować, tzn. zapanować nad tym tak, jak się panuje nad czymś, co się chce zdefiniować).

– Metafizycznie – Sens jest gwarantem takiej nietykalności (świętości) człowieka, której źródło nie jest empiryczne, jak np. prawo stanowione, umowa społeczna (np. nietykalność, jaką zapewnia immunitet poselski), lecz metafizyczne: człowiek odkrywa w sobie taką ważność, taki Sens, którego sam sobie nie nadaje i którego sam nie może sobie odebrać nawet wtedy, gdy popełnia samobójstwo. Popołniając je, odczuwa bowiem wyrzuty sumienia, które rodzą się dzięki napięciu, jakie powstaje między zależną ode mnie decyzją o samobójstwie, a niezależną ode mnie tajemniczą pierwotną nietykalnością *a priori*, którą odkrywam w sobie jako dar zwłaszcza wtedy, gdy chcę go zagłuszyć i targnąć się na swoje życie, które – tylko moim zdaniem – nie ma Sensu. Skoro jednak przed popełnieniem tego strasznego czynu mogę odczuwać jakikolwiek cień wątpliwości, to dlatego właśnie, że coś we mnie mówi, że jednak jest jakiś Sens, który pozwala mi mieć nadzieję nawet tam, gdzie ja sam nie widzę, lub nie chcę już widzieć dla siebie żadnej nadziei. Strach przed popełnieniem samobójstwa wynika nie tylko z lęku przed bólem, ale przede wszystkim z tego, że robi się coś tak strasznie bez-Sensownego, iż ludzką istotę z gruntu nastawioną na Sens, taka decyzja musi przerażać. Dlatego właśnie nawet samobójstwo chce mieć swój sens: nie jest to jed-

nak Sens przez wielkie „S”, lecz tragicznie rozpoznany (skonstruowany) sens przez bardzo małe „s”.

– Psychicznie – Sens nie daje się zredukować do jakiegokolwiek elementu wybranego z zasobu ludzkich władz duchowych (każda dysfunkcja owych władz, czy to z powodu nieszczęśliwego wypadku, czy trwałego upośledzenia od urodzenia, czy też starości, prowadziłyby w konsekwencji do dezawuowania człowieczeństwa, które wprawdzie ma te władze i w nich się wyraża, ale to nie te władze mają człowieka i to nie one decydują ostatecznie o człowieczeństwie kilku komórek embrionu, czy też zniszczonego organizmu starca).

– Kulturowo – Sens nie podlega tej prawidłowości rozwoju kultury, która głosi, że to, co trzeba powiedzieć w jednej epoce, może już nie być tym, co trzeba powiedzieć w innej, a więc dowolnie zmienić czy przeakcentować, np. na zasadzie umowy społecznej, ustaleń władzy totalitarnej czy też mającego dziś społeczne przyzwolenie dehumanizującego żargonu nauk o zarządzaniu. Sens jest pełny i niezmienny, ale nadaje znaczenie wszystkim zmiennym, empirycznie postrzegalnym wyróżnikom życia ludzkiego. Każda próba jego najdrobniejszej zmiany, czy wręcz zamierzonego zafałszowania, prędzej czy później wychodzi na jaw i odnosi skutek przeciwny do zamierzonego: „Byłem numerem” – powie więzień Auschwitz; „Chciano z nas zrobić «zasoby ludzkie»¹⁷, którymi się zarządza i wykorzystuje, jakbyśmy byli bydlęciem, albo zasobami naturalnymi” – mogli być dziś powiedzieć pracownicy firm, banków itp.; „Chciano mnie nazwać «materiałem nadliczbowym»” – powie po latach uratowane dziecko).

– Aksjologicznie – Sens generuje w sobie wszelką niezbywalną wartość, którą nadaje człowieczeństwu, stając się w ten sposób normą normującą nienormowaną – tzn. pryncypium, które funduje immanentną wartość człowieka, niezależnie od wszelkich prób zewnętrzznego dowartościowania lub degradacji.

¹⁷ „Przedmiotem zarządzania może być człowiek, grupa ludzi, biznes, organizacja, społeczność, państwo, grupa państw i in. Skuteczność zarządzania oznacza realizowanie dokładnie tych zadań, które są niezbędne do osiągnięcia celu, czyli działania z powodzeniem. Sprawność zarządzania, to unikanie marnotrawstwa, mierzone stosunkiem uzyskanych efektów do poniesionych kosztów”; hasło: *zarządzanie*, w: *Wielka Encyklopedia PWN*, Warszawa 2005 r., t. 30, s. 269. Czy te słowa nie brzmią straszliwie znajomo? „Przedmiotem zarządzania” w hitlerowskich obozach koncentracyjnych byli ludzie. Zarządzano nimi nadzwyczaj skutecznie: realizowano dokładnie te zadania, jakie wyznaczył system totalitarny, unikając przy tym wszelkiego marnotrawstwa: ludzkich włosów, skóry, prochów... Jednym słowem: działanie z pełnym powodzeniem, mierzone stosunkiem uzyskanych efektów do poniesionych kosztów.

Aby jednak móc powiedzieć, że człowiek nosi w sobie metafizyczny Sens, trzeba jednocześnie wytłumaczyć się z tego, jak w ogóle taki Sens daje się „zobaczyć”.

Możliwość „widzenia” Sensu: ikona

Sens nigdy nie pokazuje się od strony siebie samego, lecz jedynie przez to, co nim nie jest. Pokazuje się więc przez własny przejaw. Ów przejaw Sensu nazwiemy ikoną Sensu. Sens nie jest ikoną, ikona nie jest Sensem, ale Sens bez ikony byłby niemy, a ikona bez Sensu byłaby pusta. Czym jest ikona, w której za(wy)powiada się Sens?

Otóż, musi to być coś nieodłącznie związanego z ludzką egzystencją: jeśli tego zabraknie, nie ma w ogóle mowy o człowieku. Jeśli tak, to jedyną możliwą ikoną Sensu nie mogą być tylko i wyłącznie władze duchowe człowieka. Te bowiem z jakiegoś powodu mogą się w ogóle nie rozwinąć lub też, co zdarza się częściej, rozwinąć się jedynie częściowo. Nie ma jednak ludzkiej egzystencji bez cielesności¹⁸. Cieleśność jest pierwszą i wyróżnioną ikoną, w której za(wy)powiada się Sens.

Wprawdzie można powtórzyć, np. za E. Levinasem¹⁹ czy J. Ratzingerem²⁰, że ów Sens *a priori* anonsuje się w twarzy człowieka, która sama jest bezbronna, ale jednocześnie zabrania nam zabijać. Tyle tylko, że jest taki czas w życiu człowieka, którego filozofia bytu nie może strawić, kiedy nie ma on jeszcze w ogóle twarzy²¹: z wyraźnymi rysami, szlachetnością, ukrytą głębią..., w którą można by spojrzeć

¹⁸ Podobnie nie można, poza szczególnym i wyjątkami, wysunąć oskarżenia o morderstwo, jeśli nie znajdzie się ciała ofiary.

¹⁹ Por. np. M. Jędraszewski, *Ikona i twarz Drugiego. Jean-Luc Marion i Emmanuel Levinas drogi ku Nieskończonemu*, w: J. Baniak (red.), *Filozofia dialogu*, Poznań 2003, t. 1, s. 38n.

²⁰ J. Ratzinger stawia następujące pytanie: „Dlaczego dzisiaj niemal jednomyślnie odrzuca się dzieciobójstwo, a jednocześnie jest się nieczułym na zjawisko aborcji? Być może dlatego, że w przypadku aborcji nie widać twarzy tego człowieka, który został skazany na to, aby nigdy nie ujrzeć światła dziennego. (...) Twarz drugiego człowieka odwołuje się do mojej wolności, abym go przyjął i zatroszczył się o niego, abym potwierdził jego wartość w nim samym, a nie na miarę mojej korzyści”; J. Ratzinger, *Europa Benedykta*, s. 85n.

²¹ Nie twierdzą, że w filozofii Levinasa nie ma miejsca na doświadczenie czasu ani na poszukiwanie źródeł ludzkiej godności przed ukształtowaniem się ludzkiej twarzy. Takie twierdzenie wymagałoby uwzględnienia wielu etapów twórczości tego myśliciela, na co nie mamy tutaj miejsca. W tej sprawie zob. M. Jędraszewski, *Początek istnienia osoby według Emmanuela Levinasa*, *Filozofia Chrześcijańska* 2, Poznań 2005, s. 109-128.

– a raczej ma tę twarz jedynie w nadziei. To jednak, że ludzki embrion nie ma jeszcze w pełni rozwiniętej twarzy, nie oznacza, że nie ma ikony. Jest nią niezbywalna cielesność embrionu, która odsyła nas do metafizycznej głębi, jaką skrywa w sobie cud życia.

Myśląc o cielesności jako o wyróżnionej ikonie Sensu, można przyjąć to, co o ikonie (choć w całkiem innym kontekście znaczeniowym, tj. w odniesieniu do właściwego sposobu pojęciowego ujmowania Tajemnicy Boga) pisze Jean-Luc Marion: „Ikona natomiast próbuje czynić widzialnym niewidzialne jako takie, a więc pozwala, aby widzialne nie przestało odsyłać do czegoś innego niż ono samo i aby owo inne nigdy nie ulegało odtworzeniu w widzialnym”²².

Jeśli jednak okaże się, że cielesność, jako pierwsza i wyróżniona ikona Sensu, zostanie ogołocona z jej funkcji odsyłania ku metafizycznej głębi, wówczas z ikony staje się idolem²³. W czym właściwie wyraża się dezinterpretacja wyróżnionej ikony Sensu?

Możliwość dezinterpretacji ikony

Ludzka cielesność, zredukowana do roli idola, skupia na sobie całą uwagę, z jaką spoglądamy na siebie i na drugiego człowieka. Uwodzielskie niebezpieczeństwo idolatrycznej interpretacji cielesności polega przede wszystkim na tym, że bazuje ono na prawdziwym i elementarnym dla każdego człowieka doświadczeniu własnej cielesności. Idol cielesności może nawet przechowywać w sobie autentyczne doświadczenia egzystencjalne (np. ciało jako wezwanie do czynu, jako dar dla drugiego), a nawet religijne (np. wiara w cielesną obecność Chrystusa zmartwychwstałego w Eucharystii). Ciało z konieczności znajduje się na skrzyżowaniu fenomenalnego i metafizycznego spojrzenia na człowieka i jego tajemnicę, gdy więc zostaje zredukowane do idola, zamyka dostęp do metafizycznej głębi Sensu. Ciało jako idol podkłada się pod metafizyczny Sens i samo uzurpuje sobie prawo do bycia jedynym i ostatecznym kodem dostępu do tajemnicy człowieka. W takim spojrzeniu na cielesność gubi się zarówno znaczenie i godność samej cielesności (występującej jedynie jako obiekt użycia, który nie ma za sobą żadnego głębszego Sensu), jak i prawda o człowieku jako istocie (transcendentalnie) dostrzegającej p r a g -

²² J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 40.

²³ Mówiąc o idolu i jego funkcjach mamy na myśli to, co w odniesieniu do problemu fałszywego sposobu ujmowania Tajemnicy Boga mówił w swojej filozofii Boga J.-L. Marion.

nienie Sensu w sobie, odkrywającej jednocześnie swoje pierwotne obdarowanie Sensem i w końcu uświadamiającej sobie swoje źródłowe odesłanie do Transcendencji jako swego ostatecznego Sensu.

Sens złożony w głębi ludzkiej istoty i fundujący jej człowieczeństwo usiłuje bronić ikonicznej funkcji cielesności, jako swego nieodłącznego wyrazu w świecie, przed jej idolatryczną (dez)interpretacją. Zjawiskową formą takiej obrony jest z pewnością wstyd seksualny, który, rozpatrywany od strony swego źródła, jest wstydem metafizycznym, o czym pisał np. Karol Wojtyła (Jan Paweł II)²⁴. W kulturze konsumpcyjnej obserwujemy przeciwne zjawisko. Wskazane przez K. Wojtyłę „objawienie ponad-użytkowego charakteru osoby” zostaje teraz zastąpione przez objawienie czegoś diametralnie różnego: wstyd seksualny sam uchodzi za coś wstydliwego. Okazuje się jednak, że metafizyczne źródło wstydu daje o sobie znać w sposób niezwykle dojmujący i tragiczny: naruszenie nietykalności człowieka może doprowadzić nawet do samobójstwa²⁵. Cielesność rozumiana idolatrycznie nie tylko predestynuje kulturę do redukcjonowania tajemnicy człowieka do „możliwego przedmiotu użycia”, ale także do jego biologicznej genezy, w której szuka się niejednokrotnie usprawiedliwienia wszelkich odchyłeń czy dewiacji.

Pomysł redukcji metafizycznej tajemnicy Sensu fundującego człowieczeństwo ludzkiej istoty do empirycznie ujmowanej sfery biologizmu został dziś poważnie nadszarpnięty, przynajmniej na poziomie biologii²⁶. Mimo to pokusa idolatrycznej interpretacji cielesności

²⁴ Czytamy: „Nietykalność osoby dochodzi do głosu właśnie w przeżyciu wstydu seksualnego. Przeżycie wstydu jest naturalnym oddźwiękiem tego, czym osoba po prostu jest. I tak z jednej strony przeżycie wstydu potrzebuje życia wewnętrznego osoby jako terenu, na którym jedynie może wystąpić, tak sięgając jeszcze głębiej widzimy, że przeżycie to potrzebuje samego bytu osoby jako naturalnej swej podstawy. Wstydić się może tylko osoba, bo tylko ona z samej swojej natury nie może być przedmiotem używania (...). Wstyd seksualny jest poniekąd objawieniem ponad-użytkowego charakteru osoby”; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 159n.

²⁵ Przykładem (jednym z wielu) może być tragedia pewnej 14-latkii: „Uczennica jednego z gdańskich gimnazjów popełniła samobójstwo po tym, jak została upokorzona przez kolegów z klasy. Rozebrali ją, udawali, że gwałcą, wszystko sfilmowali”; *Horror w szkole. Upokorzona przez kolegów 14-latką popełniła samobójstwo*, Głos Wielkopolski, z dn. 26 X 2006, s. 6

²⁶ B. Skarga, powołując się na: H. Atlan, *A tort et à raison*, Paris 1986, s. 29, stwierdza: „W 1987 roku prezydent Francji zwrócił się do trzech wybitnych biologów, aby zbadali, w jaki sposób ich dyscyplina mogłaby pomóc w racjonalizowaniu społecznej organizacji i utworzeniu naukowej koncepcji człowieka. Odpowiedź biologów był krótka: «W przeciwieństwie do tego, w co niegdyś chcieliśmy wierzyć, nie da się na podstawie biologii stworzyć nowego poję-

jest stałym zagrożeniem płynącym ze strony konsumpcyjnego „ducha” współczesnej kultury. Nie działa on jedynie powierzchownie, np. w krzykliwych i szarpiących nerwy reklamach czy na półkach supermarketu, ale infekuje także tzw. rozum naukowy, który, poznając coraz głębiej tajemnicę ludzkiego genomu, coraz trudniej opiera się pokusie przemysłowej ingerencji w ludzkie życie.

Dla ścisłości wyводу należałoby także wspomnieć o możliwości idolatrii ikony duchowej. Byłoby to takie akcentowanie pierwiastka duchowego w człowieku, które całkiem przesłoniłoby prawdę o nim jako o cielesnej egzystencji lub co najmniej sprawiło wrażenie, że cielesność jest zbędnym balastem, o czym „już dawno wiedział” Platon. Im mniej cielesności, tym więcej człowieczeństwa w człowieku! Wydaje się jednak, że taki program „naprawy człowieka” w dzisiejszej kulturze nie ma widoków na przyszłość. W rozumieniu tajemnicy człowieka panuje dziś raczej idolatryczny kult cielesności o proveniencji materialistycznej. Nie znaczy to oczywiście, że w przyszłości nie powróci znów spirytualistyczna skrajność. Zresztą na tę ostatnią deformację permanentnie narażeni są ludzie biorący bezkrytyczny udział w życiu niektórych wspólnot religijnych czy ofiary działalności sekt.

Skoro jesteśmy już dostatecznie świadomi zagrożeń płynących ze strony „antropologicznej idolatrii”, to ważną sprawą będzie uświadomienie sobie możliwości unikania tego rodzaju błędów.

Zapobieganie dezinterpretacji ikony

Niezależnie od ulegania jakiegokolwiek formie idolatrii, która u swej podstawy ma dawny grecki dualizm (duszy i ciała), człowiek rozumiany jako jedność, jest zawsze czymś więcej niż tylko tym, co widać oczyma ciała i co sam zdoła o sobie pomyśleć. Jest tak przede wszystkim dlatego, że Sens fundujący człowieczeństwo jest czymś więcej niż to, w jaki sposób dochodzi on do głosu w historii: czy przez sprawny rozum, wolną wolę, pełną świadomość, dojrzałą emocjonalność, czy też niemal jedynie przez samą tylko cielesność, pozbawioną tych rozwiniętych środków ekspresji ludzkiego ducha, którymi dysponuje zdrowy człowiek. A jednak właśnie ludzie niepełno-

cia człowieka ani racjonalnej organizacji, lecz w zależności od naszego pojęcia człowieka rozwija się biologię i używa jej wyników»”; B. Skarga, *O filozofię bać się nie musimy. Szkice z różnych lat*, Warszawa 1999, s. 28.

sprawni mogą tak oddziaływać na otoczenie, że ci, którzy się z nimi spotykają czują, że dokonał się w nich jakiś tajemniczy przyrost, którego wcześniej nie doświadczali²⁷.

Skoro ludzie naznaczeni stygmatem cierpienia potrafią swoją obecnością wywoływać tajemniczy przyrost człowieczeństwa w ludziach pełnosprawnych, to rodzi się pytanie: Czy dziś można jeszcze nazywać człowieka osobą?

Człowiek: ustalanie pojęcia („osoby”) czy odkrywanie Sensu?

Metafizycznego Sensu fundującego człowieczeństwo, którego pierwotną ikoną jest cielesność, a wtórną²⁸ także duchowość i moralność, nie nazywamy tu – o s o b ą .

Dlaczego? Czy już samo to, co o osobie jako naturalnej podstawie „wstydu metafizycznego” pisał K. Wojtyła nie powinno nas poprowadzić do takich oto wątpliwości: Jeśli ludzka egzystencja jest wolą Sensu, to kto chce tegoż Sensu? Jeśli egzystencja odkrywa założony w sobie Sens, to kto ów Sens odkrywa? Jeżeli egzystencja czuje się wewnątrznie zmuszona do samousprawiedliwienia się przez trybunałem Sensu, to kto jest podmiotem takiego wewnętrznego przymusu? Czy sam Sens? Czy nie raczej ktoś, kto ów Sens odczytuje? Czy nie jest zatem tak, że najpierw jest osoba jako byt „poza Sensem”, potem jest jakiś Sens, a potem w końcu osoba odczytuje ów Sens?

To, że dystansujemy się od samego pojęcia „osoba” w odniesieniu do problemu człowieka ma kilka przyczyn.

Po pierwsze, pojęcie „osoba” jest zawsze związane z bytem. Choćby nawet był to byt najszlachetniejszy, nietykalny sam w sobie, od-

²⁷ Jean Vanier w założonej przez siebie wspólnocie dla ludzi upośledzonych spędził ponad 30 lat: „Wspólnie pracujemy, wspólnie jemy posiłki, śpiewamy i tańczymy. Stopniowo odkrywamy, jak ci «nienormalni» są w gruncie rzeczy całkiem normalni, my natomiast upośledzeni. (...) Osoby z upośledzeniem umysłowym [w filozofii powiemy – „ludzie z upośledzeniem umysłowym”, bowiem osoba nie może być upośledzona – K.Ś.] pozbawione są co prawda zdolności myślenia abstrakcyjnego, jednak brak ten rekompensowany jest wyjątkowym rozwojem emocjonalnym. Upośledzony żyje nie tyle w sferze rozumu, ile serca. Jest bezgranicznie ufny, swoją prostotą łamie wszelkie konwencje. Np. Jean-Luc, jeden z moich upośledzonych przyjaciół, pewnego razu brał udział w olimpiadzie specjalnej. Bliski był złotego medalu. Jednak gdy jego konkurent przewrócił się na bieżni, Jean-Luc zatrzymał się, podniósł go i wspólnie dobiegli do mety. Kto więc bliższy jest pełni człowieczeństwa: on czy tzw. człowiek normalny?”. J. A u g u s t y n, *Uczucia i lęk*, Kraków 1992, s. 93.

²⁸ Wtórnią w porządku samego faktycznego pojawienia się.

dzielony od wszystkiego, o immanentnej godności itd., jest zawsze – bytem (w przeciwieństwie do „sensu”, który jest przeciwstawiany bytowi i to właśnie rokuje nadzieję na ochronę człowieka przed nihilistyczną konsekwencją filozofii bytu). To, co zostało z tajemnicy bytu we współczesnej kulturze, pokazuje, że droga bytu okazała się w najlepszym razie drogą wulgarnego urzeczowienia (byt = rzecz), a w ostateczności drogą wiodącą ku nicości. Nazywając osobę bytem (rzeczą) naraża się to, co najświętsze w człowieku, na unicestwienie²⁹.

Po drugie, unikamy nazywania człowieka osobą, ponieważ pojęcie to jest już ponad miarę obciążone wszelkiego rodzaju interpretacjami. „Osoba według tego”, „Osoba według tamtego”... – mogłyby brzmieć przykładowe tematy prac z antropologii filozoficznej. Tematy te mogą sprawiać wrażenie, że osoba nie ma już żadnego uniwersalnego znaczenia, podobnie jak i sam byt, który stał się przedmiotem wielorakich subiektywizacji. Ponadto, interpretacje człowieka w kategorii osoby wiążą się zazwyczaj z arbitralnym wyróżnieniem (niekiedy wręcz ubóstwieniem) jakiejś habitualnej zdolności ludzkiej, co sprawia, że jej dysfunkcja (objawiająca się np. w rozmaitych zespołach wad rozwojowych) stawia pod znakiem zapytania samo człowieczeństwo (odslaniając pośrednio ciasne, zazwyczaj ahistoryczne, rozumienie istoty ludzkiej). Tymczasem, jak pokazuje realnie dziejąca się egzystencja, arbitralne uznanie jakiejś potencjalnej zdolności za uniwersalne kryterium samego człowieczeństwa, ostateczne usankcjonowanie tego wyboru w ontologicznym dyskursie i radosne zabezpieczenie w jakiejś definicji, nie wytrzymuje naporu rzeczywistości. Istota ludzka, by być człowiekiem i być za niego uznana, nie musi się tak właśnie zrealizować: jako wola, rozum-

²⁹ Niemal wszystko to, z czego dziś chcemy się w filozofii wycofać i czego powinniśmy unikać (zwl. w niewralgicznej dla współczesności kwestii antropologii), znajdziemy uszeregowane w sposób modelowy w Andrzeja Maryniarczyka rozumieniu tego, czym jest filozofia metafizyczna i jak „racjonalnie” rozumie ona człowieka-osobę i inne jemu podobne rzeczy: „Jeśli chcemy postąpić na drodze rozumiejącego poznawania świata osób i rzeczy, możemy to uczynić odsłaniając ich istotne i powszechne właściwości oraz prawa, które rządzą ich bytowaniem. Wśród właściwości tych najważniejsze to: być rzeczą, czyli mieć konkretnie określoną istotę, być jednym, czyli być w sobie niesprzecznym, być odrębnym, czyli suwerennym w bytowaniu, a także być nośnikiem prawdy, dobra i piękna. Z kolei wśród odkrywanych praw bytowania odnajdujemy takie, jak prawo tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, racji bytu, celowości czy doskonałości. Prawa te przede wszystkim ukazują źródło i podstawę porządku racjonalnego”; A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki. Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, w: http://www.kul.lublin.pl/pitta/fragm_zeszyt4.html.

ność, moralność, emocjonalność, inteligencja, twórczość itd. Człowiek, aby był człowiekiem, nie musi dorastać do tej miary definicji osoby, którą wyznaczyła mu jakaś wulgarnie narzucona ontologia; nawet gdyby wszyscy ludzie podpadali pod jakąś definicję, a tylko jeden z nich się wyłamywał, to ten jeden sprawia, że taka definicja staje się śmiertelnym zagrożeniem dla człowieka i kultury. Słusznie zauważa A. B. Stępień, że «osoba» odnosi się do człowieka w aspekcie jego swoistej pozycji bytowej: człowiek dzięki istotnemu połączeniu rozumności z cielesnością, życia duchowego z życiem zwierzęcym, jest substancją o indywidualności szczególnej mocy, zdolnym do samookreślenia, do współtworzenia siebie. Co prawda, to połączenie powoduje, iż człowiek jest wciąż niejako zagrożony w swej osobowości, że istnieje w sposób – całościowo biorąc – dramatyczny. Ważny jest też czasowy wymiar ludzkiego bytu³⁰.

Idąc konsekwentnie drogą arbitralnej definicji, zawsze natrafimy na granicę, za którą rodzą się wątpliwości: Czy człowiek, który utracił świadomość albo zdolność pełnego używania rozumu, z czym wiąże się zachwianie zdolności moralnej oceny czynu, jest jeszcze osobą (= człowiekiem) czy już tylko „bytem osobowym”? Czy będąc „bytem osobowym”, nie jest po prostu „bytem”? Czy będąc po prostu *bytem*, nie jest po prostu *rzeczą*? Czy będąc po prostu *rzeczą*, nie jest już właściwie *niczym*? Żadna teoria analogii, choćby najbardziej wysublimowana, nie jest w stanie kulturowo zatrzymać takiego wnioskowania.

Człowiek, który – jak przyjęliśmy wcześniej – jest wolą sensu, nie zawsze potrafi tę wolę okazać, ale zawsze nią jest, tzn. jest ikoną nieredukowalnego Sensu. Człowiek ma ciało, które o tyle nie da się urzeczowić, nie da się nazwać bytem, o ile jest postrzegane *ze względu na* nieredukowalny Sens, do którego to ciało ikonicznie odsyła. Byt można zlekceważyć, byt można „urzeczowić”, ale nie Sens. Ten można odrzucić, ale jedynie tak, że to odrzucenie będzie niezrozumieniem i odrzuceniem człowieka jako całości, a częściowym przyjęciem człowieka jako bytu i dzięki temu całościowym jego zredukowaniem do rzędu jakiegoś przedmiotu, rzeczy wśród rzeczy.

Termin „nieredukowalny Sens”, jakkolwiek sformułowany negatywnie, zawiera wiele pozytywnych określeń. Najważniejsze z nich jest to, że człowiek zawsze pozostaje Tajemnicą, a zatem nie mniej

³⁰ A. B. Stępień, *Człowiek w aspekcie ontycznym*, w: J. Herbut (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 95.

czy bardziej szczęśliwie sformułowaniem pojęciem osoby, bytu, choćby nawet analogicznym, czy też czymś podobnym! Człowiek jest ikoną nieredukowalnego Sensu, znaczy, że człowiek jest nienaruszalną Tajemnicą.

Po trzecie, rezygnujemy z pojęcia „osoba” także ze względu na funkcjonowanie tego słowa w języku potocznym. Z takim językiem musi liczyć się nowa filozofia, o ile chce mieć społeczne znaczenie. W języku potocznym osoba kojarzy się z czymś, co może wykazywać jakieś braki, np. gdy mówimy „osoba chora”, „osoba niepełnosprawna” itp. Sens fundujący człowieczeństwo w jego nienaruszalnych podstawach nigdy takich braków nie wykazuje. Co najwyżej może mieć ograniczone możliwości wyrażania się w historii: zamiast ikony duchowej w postaci, np. aktów mowy, które zdradzają (a przynajmniej powinny) rozumność, będzie się wyrażał jedynie przez ikonę wyróżnioną – cielesność; wówczas tylko ta ikona będzie stała na straży metafizycznego Sensu egzystencji, jako egzystencji ludzkiej.

Metafizyczny Sens jako podstawa jedności cielesno-duchowej

Oprócz „zawieszenia”³¹ pojęcia osoby, projektowane tu nowe filozoficzne spojrzenie na tajemnicę człowieka dystansuje się także od dualistycznego sposobu myślenia.

Nie chcemy rozumieć Sensu fundującego człowieczeństwo ludzkiej istoty w kategoriach greckiej antropologii: dualizmu duszy i ciała. Ten platoński podział całkowicie niweczy związek ciała i fundującego człowieczeństwo Sensu. Powtórzmy: Sens nie jest cielesną ikoną, cielesna ikona nie jest Sensem, ale Sens bez cielesnej ikony byłby nie tylko całkowicie niemy, ale w ogóle niemożliwy (jeśli mówimy o człowieku), a cielesna ikona bez Sensu byłaby całkowicie pusta, czyli stałaby się bytem – a w konsekwencji: niczym.

Podkreślamy tak bardzo rolę ikony cielesnej tylko dlatego, że ma ona charakter niezbywalny do uznania kogoś człowiekiem. Natomiast ikona duchowa (rozum, wola, uczucia) pełni niezwykle ważną rolę w wypowiadaniu się Sensu w historii, ale nie jest ona ani tak pierwot-

³¹ Słowo „zawieszenie” należy tu rozumieć nie jako „wykluczenie”, lecz jako świadome i tymczasowe pominięcie z powodów, o których już powiedzieliśmy. Nie jest zatem całkowicie wykluczone, że powrót do pojęcia „osoby” w odniesieniu do człowieka będzie kiedyś możliwy i potrzebny, choć zapewne nietatwy.

na, ani tak decydująca do uznania człowieczeństwa, jak samo ciało. Sens fundujący człowieczeństwo nie jest zatem ani ciałem, ani duszą, ani duchem, ani jaźnią, ani myślą, ani pragnieniem (wołą³²), ani niczym, co wywodziłoby się pierwotnie od samego człowieka. Sens ten człowiek odkrywa w sobie jako wezwanie do stawania się człowiekiem, jako własne, niezbywalne i pierwotne powołanie (tak silne, jak to, co w tradycyjnej antropologii zwie się ludzką naturą) – i to budzi jego zdumienie i podziw, ale także bywa sceną dramatu, jeśli ów Sens nie będzie mógł się wypowiedzieć w życiu tak, jak powinien, tzn. jeśli nie osiągnie tej miary, jaka jest przewidziana dla człowieka i zaszczipiona *a priori* w nim samym. Z takim rozumieniem człowieka bliżej nam do Biblii niż do Greków. Biblijny obraz człowieka nie separuje bowiem duszy od ciała, lecz mówi zawsze o całym człowieku w jego cielesno-duchowej jedności, będącej w relacji do Boga i bliźniego³³.

Co właściwie osiągamy przez to, że człowieka określamy (a nie definiujemy!³⁴) ikoną nieredukowalnego Sensu?

Sądzę, że obraz człowieka jako ikony nieredukowalnego Sensu ma przynajmniej trzy zalety: zachowuje wymiar Tajemnicy człowieka, z którą on sam zmagał się od zawsze, jeśli tylko traktował swoje życie poważnie. Odrzuca neutralność aksjologiczną przez wskazanie na Sens jako nieredukowalne pryncypium człowieczeństwa i jego godności, które, by zostało powszechnie uznane, nie musi z konieczności odwoływać się do religii, jako swego warunku *sine qua non*. Dzięki temu można bronić godności człowieka tam, gdzie wiara religijna (chodzi nam o chrześcijaństwo) nie jest przyjmowana: nie każdy chce/może/musi być prawdziwie wierzącym chrześcijaninem, ale każdy chce swoje życie przeżyć prawdziwie sensownie, tzn. ze względu na to, co może mu zaoferować ostateczne i niekłamane spełnienie: Jest

³² To, że człowiek jest wolą sensu, jak już wcześniej powiedzieliśmy, nie oznacza, że sam sens wymyśla i kreuje, ale że jest to sposób, w jaki człowiek wewnętrznie odczuwa w sobie ową pierwotną sensowność, która chce teraz zostać odkryta, podjęta i przez to wyrażona w życiu.

³³ W sprawie biblijnego obrazu człowieka por. hasło: *Ciało*, w: A. Grabner-Haider (red.), *Praktyczny słownik biblijny. Opracowanie zbiorowe katolickich i protestanckich teologów*, tłum. i oprac. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, kol. 182-187.

³⁴ Sens, który funduje człowieczeństwo, nie da się zredukować do żadnej definicji, jest bowiem Tajemnicą, o której możemy jedynie negatywnie orzekać, na którą możemy wskazywać przez jej cielesną czy duchową ikonę, ale nad którą nigdy nie mamy władzy.

otwarty na religijną interpretację: *Sens a priori*, który człowiek w sobie nosi i odkrywa (jako pryncypium niezbywalnej wartości własnego człowieczeństwa, jako podstawowe powołanie do stawania się człowiekiem, a także jako fundament nadziei i związanej z nią przyszłości) jest otwarty na interpretację w świetle biblijnej nauki o łasce, a zwł. nauki o stworzeniu człowieka „na obraz i podobieństwo Boga” (por. Rdz 1,26n.).

Otwartość człowieka jako ikony nieredukowalnego *Sensu* na interpretację teologiczną dotyczy także nauki o stworzeniu jako „tworze łaski”³⁵. Istotnym elementem w pojęciu łaski jest jej darmowość, która nie wyczerpuje się w samym fakcie egzystencji, ale dotyczy i tego, że egzystencja ma własny sens – i tak jest przez Boga miłowana³⁶. *Sens* egzystencji, jakkolwiek jest jej własnym sensem, może być takim tylko dzięki temu, że stoi za nim Bóg Miłości. To zaś najbardziej ukazuje się w chrześcijańskiej egzystencji³⁷, której tożsamość polega na przyjęciu sensu, jaki Bóg objawił w życiu Jezusa Chrystusa.

ks. Krzysztof ŚNIEŻYŃSKI

³⁵ Na przykład R. Guardini, formułując problem „stworzenia świata a łaską”, stwierdza m.in.: „Świat jest tworem łaski. Słowo łaska ma tu już sens czysto teologiczny. Chociaż na razie jeszcze bardzo ogólny. Słowo łaska mówi nam, że świat wcale nie musiał być taki, jaki jest, lecz mógłby być zupełnie inny, że w ogóle wcale nie musiał być, a równie dobrze mogłoby go nie być. Słowo to daje nam wreszcie do zrozumienia, że świata nie należy z jakichkolwiek uprzednich założeń wyprowadzać, lecz należy go przyjąć takim, jaki jest, że ostatecznie decyzyj dotyczy posłuszeństwa lub buntu. (...) Bóg podarował światu istnienie, Bóg podarował człowiekowi świat, a więc podarował go i mnie, chce żebym w nim był. I tak jest dobrze. Opowieść o stworzeniu świata nieustannie akcentuje ten moment dobra: Bóg przypatruje się swojemu dziełu i osądza, że jest «dobre», że jest «bardzo dobre» (Rdz 1,4-31)”; R. Guardini, *Wolność, łaska, los. Rozważanie o sensie istnienia*, tłum. J. Bronowicz, Kraków 1995, s. 138n.

³⁶ „Sam sens tworzenia polega na tym, że chociaż człowiek jest przez Boga stworzony, to jednak ma swój rzeczywisty własny byt i sens. Taki właśnie człowiek jest tym, którego Bóg kocha. Jak to jest możliwe, zapewne jest tajemnicą, lecz nie jest nonsensem. (...) Bóg tak ustawił człowieka, że ten ostatni ma swój sens w ogóle tylko wtedy, gdy go Bóg miłuje”; *tamże*, s. 144.

³⁷ „Bycie chrześcijaninem oznacza przede wszystkim przyznanie się do Jezusa jako Chrystusa. Znaczy to po pierwsze: mieć w ogóle nadzieję, pozwolić obdarować się przez Boga możliwością uznania, że egzystencja ludzka i świat mają sens i że do tego sensu nie dochodzi się wyłącznie dzięki własnemu myśleniu i działaniu ani nie wynika on z immanentnego prawa rozwoju świata, ale że jego dostrzeżenie jest darem Boga i że jest on przez Niego objawiony”; hasło: *Bycie chrześcijaninem*, w: A. Grabner-Haider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, kol. 139.