

Andrzej Sobieraj

MODEL ŚWIATA „JA-CENTRYCZNEGO” JAKO KATEGORIA ANTROPOLOGICZNA

Apostoł Paweł pisał przed wiekami: „Przemija postać tego świata” (1Kor 7, 31). Z dużą łatwością, aczkolwiek z olbrzymim niepokojem dostrzegamy, że w obraz współczesnego człowieka niebezpiecznie trwale wpisują się dość osobliwe przemiany, zniekształcenia i wypaczenia jego ontologicznej struktury i kondycji duchowo-moralnej. Charakterystyczną specyfiką tego obrazu są zarówno niespotykany dotąd kult cielesności i związane z tym zatarcie modelu człowieka opartego na (proporcjonalnym) dualizmie duszy i ciała¹, jak również demoniczne idee oraz twory myśli ludzkiej, prowadzące wprost i bezpośrednio do kreowania cywilizacji cierpienia i śmierci, hedonizmu i materializmu, sekularyzmu i konformizmu, wreszcie dogmatycznego racjonalizmu i bezgranicznego liberalizmu². Do tego dochodzi jeszcze

¹ Zaczęto traktować duszę jako jedną z funkcji ciała – oto dusza stała się cielesna. W. HRYNIEWICZ. *Chrześcijaństwo nadziei. Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*. Kraków 2002 s. 94.

² Cóż bowiem możemy powiedzieć o XX-wiecznych obozach zagłady, o Szoah, o ekspansji technologii broni masowego rażenia, o systemach totalitarnych, o coraz bardziej panoszącym się u progu XXI wieku terroryzmie, czy wreszcie o różnych odmianach rasizmu?! Cóż możemy powiedzieć o „doskonale funkcjonującym przemym-

bardziej niepokojąca, bo przez wieki nie spotykana atmosfera anonimowości i alienacji osoby ludzkiej, a także obojętności i przyzwolenia na wszelkiego rodzaju zło. Zupełnie tak, jak gdyby to wszystko było normą ludzkiej egzystencji, wobec której nie trzeba już podejmować żadnych (nawet profilaktycznych) działań, nie trzeba stawiać żadnych (tym bardziej trudnych) pytań³. Czyż więc oto parafrazując słowa Apostoła Narodów nie znajdujemy się w miejscu, z którego możemy powiedzieć, że: „na naszych oczach przemija (zacierą się) ontologicznie ukonstytuowana postać człowieka?”

Chcąc dołączyć do nurtu intensyfikującego współczesne badania antropologiczne, w naszych rozważaniach pragniemy dotrzeć do bezpośredniej przyczyny takiego stanu rzeczy, a więc do czynnika wprowadzającego olbrzymią dychotomię pomiędzy ontologicznie uzasadnionym i ukonstytuowanym modelem człowieka, a jego dramatyczną jak i wypaczoną „wersją” współczesną. Otóż, w świetle powyższych uwag wstępnych, konieczne wydaje się zweryfikowanie, a raczej uaktualnienie funkcjonujących (zdefiniowanych i nie zdefiniowanych) kategorii antropologicznych⁴. Proponujemy więc wprowadzenie nowego modelu antropologicznego, który na płaszczyźnie teologicznej nauki o człowieku mieści się w ramach tejże nauki i tejże kategorii. Takim modelem w naszych poszukiwaniach będzie, po raz pierwszy wprowadzona do języka teologiczno-antropologicznego, idea „ja-centriczna”, za pośrednictwem której będziemy chcieli zbliżyć się do istoty współczesnego, nieco niepokojącego obrazu człowieka⁵.

śle aborcyjnym” i modzie na eutanazję?! Cóż możemy powiedzieć o dzikim pędzie do sławy i bogactwa?!

³ Por. A. SOBIERAJ. *Ecclesia com-patiens. Teologia misterium cierpienia Kościoła*. „Świdnickie Studia Teologiczne” 2:2005 nr 2 s. 203.

⁴ Przede wszystkim jednak w pierwszej kolejności chodzi o ogólne wpisanie zaproponowanej rzeczywistości (modelu) w naukę o człowieku – antropologię. W drugim rzędzie zaś o wprowadzenie na płaszczyznę kategoryjności samej antropologii. Takie kategorie funkcjonują zarówno w języku potocznym, choć niewartykułowanym, bądź oficjalnie, na płaszczyźnie różnych dziedzin naukowych, szczególnie tych, w których występują różne formy i płaszczyzny nauki o człowieku.

⁵ Naturalnie, termin ten w żadnym wypadku nie ma być zamiennikiem innych pojęć, szczególnie egoizmu i antropocentryzmu, które z dużym powodzeniem funkcjonują na płaszczyźnie innych nauk – zwłaszcza niektórych płaszczyzn filozoficznych, psychologii, pedagogiki i socjologii. Przede wszystkim dlatego, że jest on w swojej treści zupełnie czymś innym, jest zupełnie inną rzeczywistością. Pojęcie idei „ja-centriczmu” w pewnym sensie odnosi się do idei (zasady) „tytanizmu”, a w niektórych miejscach

Naszym celem jest zatem wprowadzenie nowego pojęcia na płaszczyznę antropologii teologicznej, zdefiniowanie go poprzez przedstawienie jego istoty i treści oraz wpisanie w próbę interpretacyjną, podjętą w kontekście pytania o człowieka współczesnego. Uczynimy to poprzez wkomponowanie zaproponowanej idei (modelu) opartą o ontologiczną strukturę człowieka – chrześcijańską naukę o człowieku. Tym samym najpierw przedstawimy zarys współczesnego sporu o człowieka, ażeby poprzez przedstawienie go z perspektywy podmiotu (owego ontologicznego jestestwa) dojść do bezpośredniego przedstawienia dramatycznego modelu świata „ja-centricznego” wraz z całą jego interpretacją teologiczną. Punktem ostatnim, niejako antidotum, będzie zaproponowanie sposobu wyjścia z tej dramatycznej sytuacji.

1. SPÓR O CZŁOWIEKA (WSPÓŁCZESNEGO) I JEGO PORTRET WŁASNY

Ponieważ chrześcijańskie pojęcie i definiowanie człowieka winno wypływać z właściwości i oryginalności jego pochodzenia⁶, dlatego nie da się mówić o człowieku współczesnym bez przypomnienia i odniesienia do pewnej istotnej płaszczyzny antropogenezy. Dopiero ona daje solidne podstawy do sformułowania wniosków interpretacyjnych. I choć przyznać musimy, że człowiek wciąż jeszcze jest niezgłębioną tajemnicą⁷, to wiara i teologia chrześcijańska znają i wskazują na pewne fundamenty ontologicznej konstrukcji jego istoty. Odwołują się one do swojego źródła – do Boga, oraz do Jego planu, który ma charakter wybitnie antropocentryczny.

W planie tym człowiek znajduje się w miejscu centralnym i wyjątkowym. Dzięki temu tylko on może być i rzeczywiście jest jedynym obrazem prawdziwego Boga, który stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo podzielił się z nim swoją kreacyjną mocą, czyniąc go współtwórcą świata, jego demiurgiem. W planach Stwórcy czło-

wręcz na niej się opiera, aczkolwiek w wielu aspektach wychodzi poza jej treść i poza jej płaszczyznę, niejako uzupełniając i uwspółcześniając ten zakres nauki o człowieku. Na temat „tytanizmu”. Zob. H. U. VON BALTHASAR. *Teodramatyka*. II/1: *Człowiek w Bogu*. Kraków 2006 s. 406-411.

⁶ L. F. LADARIA. *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*. Kraków 1997 s. 49.

⁷ Por. R. E. ROGOWSKI. *Wicher i myśl*. Katowice 1999 s. 305.

wiek ma bowiem kontynuować rozpoczęte przez Niego dzieło stworzenia⁸. Tym samym człowiek, jako „duch w materii”, zawiera w sobie coś z Boga i coś ze świata⁹. Odzwierciedla najpierw Boga jako Suwerena, Pana i Stwórcę w sile wspaniałości swego umysłu, który ma w sobie coś boskiego (aspekt intelektualny). Podobnie odbija w sobie Bożą dobroć w swej woli, czyli w wolności, miłości, godności (aspekt agapetologiczny). Wreszcie Bóg przebija się w człowieku przez działanie i sprawczość ludzką: w postępowaniu, czynach, pracy i przetwarzaniu świata (aspekt imitacyjno-twórczy)¹⁰. Z jednej strony człowiek jest więc dzieckiem ziemi (materia ciała), z drugiej, jako „duch w materii”, otwiera się na nieskończoność i wieczność, przekraczając wymiar doczesny i kierując się ku transcendencji. W ten sposób istnieje w nieustannym napięciu egzystencjalnym między „podmiotowością” jako świadomością własnego „ja” a „przedmiotowością”, czyli świadomością wszystkiego, co istnieje poza autonomicznym „ja”. Ze względu na swoją „materialność” permanentnie doświadcza siebie jako „byt na świecie”, zaś skutek swojej duchowości jako „byt w obliczu świata”¹¹. Inaczej mówiąc, jest zwierciadłem, w którym uwidacznia się relacja wszystkiego skończonego do nieskończoności¹². W ten sposób cały Boży plan stworzenia ma charakter antropocentryczny, a człowiek staje się swoistym medium pomiędzy rzeczywistością skończoną (światem i kosmosem) a Bogiem.

Tymczasem człowiek współczesny, choć niewątpliwie wciąż jeszcze na pewnych odcinkach egzystencji (częstokroć nie do końca świadomie) realizuje część owego Bożego planu (np. rozwój własnego intelektu i świata), to coraz odważniej i niepokojąco wyraziście wyłamuje się z pewnych jego ram. Przede wszystkim coraz bardziej zwiększa się dystans pomiędzy człowiekiem a Bogiem, coraz bardziej człowiek stawia siebie w opozycji do swego Stwórcy. Oto zaczyna brakować w człowieku chęci współpracy w realizacji Bożej idei i wizji świata. Zaczyna zanikać w nim chęć harmonijnego koegzystowania

⁸ TENŻE. *Antropologiczne i chrystologiczne podstawy postępu i rozwoju*. „Chrześcijańnin w świecie” 1974 nr 6 s. 1-16.

⁹ TENŻE. *Światłość i tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej*. Katowice 1986 s. 74 n.

¹⁰ CZ. S. BARTNIK. *Dogmatyka katolicka*. T. 1. Lublin 1999 s. 306.

¹¹ ROGOWSKI. *Światłość i tajemnica*. s. 81 n.

¹² P. TILLICH. *Teologia systematyczna*. T. 3. Kęty 2005 s. 85.

i wypełniania zadanej misji oraz jej priorytetów według zamysłu Boga. Człowiek nie tylko nie chce już odzwierciedlać w sobie Boga jako Pana i Stwórcę, Jego dobroci i miłości, ale nie chce już uznawać swojej bytowo-egzystencjalnej zależności oraz zorientowanej teocentrycznie tożsamości. Nie wystarcza mu już miano „obrazu i podobieństwa Bożego”, chce być „jak Bóg”, chce być „bogiem”. W konsekwencji nie tylko nie chce do Boga się przyznawać i Boga wyznawać, ale nie chce już przyznawać racji Jego istnieniu i temu wszystkiemu, co się z tym wiąże. Całkowity akcent ludzkiej egzystencji zaczyna być stawiany po stronie „bycia autonomicznym i niezależnym demiurgiem”, zaś w całkowitą niepamięć popada bezpośrednie źródło i zasada owej ludzkiej władzy i potęgi Bóg. Ostatecznie człowiek współczesny zdaje się nie wytrzymywać owego napięcia egzystencjalnego, powoli zamyka się na swoją nieskończoność oraz transcendencję, ograniczając siebie jedynie do doczesności i dialektycznej immanencji. Bezpośrednim skutkiem tego „buntu” jest nie tylko „gaszenie ducha”, ale powolne drażące od wewnątrz ludzką egzystencję zatarcie moralności i odpowiedzialności za siebie, drugiego człowieka oraz za świat. Również fundamentalne prawdy o świecie, jego celu i sensie zaczynają zmieniać swoje znaczenie i priorytety. Staje się to szczególnie wyraźne we współczesnej kondycji świata stworzonego (ekologia!), w drastycznym rozwarstwieniu poziomu życia (dramatyczne ubóstwo jak i ogromne bogactwo), w nieustających konfliktach międzynarodowych, lokalnych i międzyosobowych. Zamiast dzieła stworzenia narasta dzieło zniszczenia.

Ta, przybierająca niebezpieczne tempo okoliczność, swoje źródło ma nie tylko w globalnym osłabieniu wiary i duchowości oraz symptomatycznej sekularyzacji życia codziennego, ale przede wszystkim w poprzedzającym to wszystko sporze na poziomie dyskursu ideologicznego. Przedmiotem tego sporu w rzeczy samej jest człowiek, a dokładniej jego wymiar ontologiczno-egzystencjalny. Zanim doszło do rzeczywistego oddalenia człowieka współczesnego od Boga, najpierw podważono jego ontologiczną istotę, pochodzenie, zależność i przeznaczenie. Był to początek zacierania, a wręcz negacji realnego i rzeczywistego związku człowieka i świata stworzonego z rzeczywistością transcendentną, z Bogiem. Nawet więcej, Bóg (osobowy Absolut) został zanegowany. Stał się mitem, odbiciem ludzkich pragnień, złudną ideą, stworzoną przez człowieka z różnych lęków wobec potęgi

świata i codziennych trudności. Tym samym rozpoczął się czas kreowania nowego modelu człowieka i jego świata, nowej jego świadomości i tożsamości, z której wyalienowana została idea rzeczywistego i osobowego Boga oraz wszystkie wartości, która ona z sobą niesie. Spór o człowieka współczesnego na poziomie myśli w szybkim tempie przeniknął do codziennej egzystencji. Człowiek stanął na rozdrożu własnej tożsamości. Zagubił właściwą drogę, i skierował się ku innemu, wyzwolonemu z idei Boga światu.

Dopiero teraz możemy postawić wstępne pytanie o ten moment (przyczynę) w istocie, istnieniu i egzystencji człowieka, który w perspektywie zarysowanego zaledwie sporu, stał się punktem rodzenia się niejako (rdzeniem) nowej, niepokojącej tożsamości (swoistej pokusy pokonania metafizycznej przepaści istniejącej między człowiekiem a Bogiem), którą w naszych rozważaniach chcemy określić jako model świata „ja-centrycznego”. W takim ujęciu w pierwszym rzędzie chcemy skoncentrować się na fundamentalnym składniku tego modelu, którym jest jego wymiar podmiotowy (owe „ja”). Inaczej mówiąc, chcemy odnaleźć punkt w ontologicznej strukturze człowieka, który dał możliwość ukształtowania modelu świata „ja-centrycznego”.

2. „JA” – RYS OGÓLNY Z PERSPEKTYWY ANTROPOLOGICZNEJ

Słuszne jest, aby analiza rzeczywistości kreowanej przez istotę ludzką w naszym przypadku rzeczywistości świata „ja-centrycznego” rozpoczynała się od rysu podmiotowego, czyli od spojrzenia na określony aspekt ontologii człowieka. Albowiem właśnie na tej płaszczyźnie niejednokrotnie odnaleźć możemy genezę podejmowanego problemu i światło dla jego zgłębienia. Chcemy więc najpierw, zaledwie w ogromnym skrócie, pochylić się nad tym wymiarem człowieka, do którego bez wątpienia należy świadomość podmiotowości, czyli świadomość własnego „ja”. Zarys tejże podmiotowej świadomości oraz niektóre jej antropologiczno-teologiczne konsekwencje, będą stanowiły bezpośrednie wprowadzenie oraz tło interpretacyjne naszych rozważań.

a) „Ja” jako ontologiczny aksjomat – osoba

Do najważniejszych konsekwencji antropologicznych Bożego obrazu i podobieństwa w człowieku bez wątpienia zaliczyć możemy możliwość postrzegania, odkrywania i poznawania, ale przede wszystkim świadomość samego siebie. Jest to świadomość własnej podmiotowości, czyli własnego „ja” jako miejsca konstytuującego człowieka, jego byt i jego egzystencjalne odniesienie do (również funkcjonowanie pośród) stworzonej rzeczywistości oraz do osobowego Boga, czyli transcendentnego źródła własnego (za)istnienia i własnego „ja”. Jest to, jak chce Franz Rosenzweig – „transcendentalna apercepcja”¹³. Człowiek ma tym samym z jednej strony szczególną świadomość wyjątkowej pozycji względem Boga, a także względem innych stworzeń (por. Ps 8), a więc świadomość swojej centralnej pozycji w całej rzeczywistości (antropocentryczność świata)¹⁴, połączoną ze świadomością możliwości odniesienia do tej rzeczywistości. Z drugiej zaś strony ma możliwość wglądu w głąb własnego jestestwa i istnienia. Chodzi tu o możliwość poznania i zrozumienia fundamentalnych przyczyn, sensu, celu i okoliczności własnego istnienia, co mocno wiąże się również ze świadomością nieskończonej godności i chwały własnego bytu.

Na tym gruncie świadomości własnej podmiotowości tegoż „ja” – wyrasta definicja człowieka jako osoby, a więc bytu istniejącego na sposób kogoś („ja” na sposób istniejącego)¹⁵ i jednocześnie bytu o wielkiej godności pośród całego stworzenia. Człowiek jako osoba ma świadomość, że jest podmiotowo „kims”. To wyodrębnia go wśród reszty empirycznie doświadczanego stworzenia, które przedmiotowo jest „czymś”. Jako osoba ma więc świadomość, że nosi w sobie jakąś szczególną pełnię i doskonałość bytowania¹⁶.

Osobowe ukonstituowanie człowieka, czyli świadomość owego „ja” wiąże w sobie fundamentalne orientacje jego bytu: ku dobru i ku prawdzie¹⁷, a przede wszystkim ku miłości. Jednocześnie bycie osoby

¹³ F. ROSENZWEIG. *Gwiazda zbawienia*. Kraków 1998 s. 241.

¹⁴ BARTNIK. *Dogmatyka katolicka*. s. 307.

¹⁵ *Tamże*. s. 405.

¹⁶ K. WOJTYŁA. *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin 1969 s. 9 n.

¹⁷ A. WÓJTOWICZ. *Osoba i transcendencja. Karola Wojtyły antropologia wiary i Kościoła*. Wrocław 1993 s. 139 n.

polega również na dynamicznej realizacji bytu, jakim jest człowiek jako podmiot, na doświadczaniu całej konstytuującej go ontycznej potencjalności¹⁸. Innymi słowy, człowiek jest (i staje się) świadomy ontologicznie zapisanej w nim możliwości ewolucji i przemiany, możliwości podejmowania decyzji i jej realizowania, możliwości tworzenia i samorealizacji, włącznie z wychodzeniem poza świat empirycznie doświadczalny i kierowaniem się ku rzeczywistości transcendentnej. Na tej samej linii świadomości podmiotowej – „ja” – musi znać konsekwencje te same potencjalności, musi zdawać sobie sprawę z różnorodności odpowiedzialności i własnej zależności oraz ograniczoności własnego bytu. Ostatecznie więc człowiek świadomy jest również tego, że nie tylko on może mieć inicjatywę (ja – podmiot działania), ale że i ku niemu podjęta może być inicjatywa (ja – jako przedmiot działania). Zarówno świadomość możliwości bycia przedmiotem jakiejś „zewnątrznej” inicjatywy jak i świadomość odpowiedzialności, zależności i ograniczoności musi prowadzić wprost ku świadomości relacyjnego, względnie dialogicznego wymiaru własnego bytu. A więc ku zasadzie, zgodnie z którą samoświadome „ja” musi spotkać również samoświadome – „ty”. U początków pochodzenia świadomości „ja” (a więc podmiotowości) leży bowiem obecność „ty”¹⁹. „Ja” odkrywa siebie w tej samej chwili, w której potwierdza istnienie „ty” przez pytanie o „gdzie” tego „ty”. Jest tak, ponieważ „ja” i „ty” mogą istnieć i istnieją wyłącznie we wzajemnym, nieusuwalnym i nieredukowalnym odniesieniu do siebie, co oznacza, że nie ma i nie może być „ja” bez „ty”, ale i „ty” bez „ja”²⁰. Człowiek – osoba nie tylko jest, ale staje się „ja” zawsze w kontekście „ty”²¹ – to określamy mianem ontologicznego aksjomatu, będącego zaczynem dalszych refleksji.

b) „Ja” jako podmiot w pierwotnej relacji do „Ty” – Boga

Możemy zauważyć pewną zależność. Człowiek na kanwie świadomości własnej podmiotowości – własnego „ja” – odkrywa siebie

¹⁸ C. VALVERDE. *Antropologia filozoficzna*. Poznań 1998 s. 31 n.

¹⁹ J. TISCHNER. *Filozofia dramatu*. Paris 1990 s. 227.

²⁰ *Tamże*. s. 83. Por. S. MOSÉS. *Système et Révélation*. Paris 1983 s. 110.

²¹ M. BUBER. *Ja i Ty*. Warszawa 1992 s. 56.

jako osobę. Jednakowoż jako osoba jest podmiotem, a więc panem siebie samego, zdolnym do twórczego kształtowania swego bytu²². Jednocześnie jest on „pierwotną dobrocią stworzenia” (Rdz 1, 31) – realizującą się w owym: „ku dobru, ku prawdzie i ku miłości”. W najgłębszym centrum samego siebie jest zbudzony (i budzony) przez miłość i powołany do miłości, wskutek czego w normalnych warunkach jego egzystencji nie może spełnić się inaczej, jak tylko przez udzielenie pełnej miłości odpowiedzi. W tej miłości człowiek otrzymuje swoją tożsamość jako „bycie z Innym” i „bycie dla Innego”²³.

W ten sposób człowiek jako świadome „ja” ontologicznie ukierunkowany jest na kogoś drugiego. Podmiotowość – „ja” – człowieka nie da się pomyśleć bez „ty” i, w ostatecznym rozrachunku, jest konstytuowane nie tylko przez „ty” drugiego człowieka, ale także, albo przede wszystkim przez absolutne „Ty” – Boga²⁴. W pierwszej bowiem kolejności człowiek staje się (i odkrywa siebie) osobą w relacji do osobowego Boga²⁵. Proces ten szczególnie się wzmaga i urzeczywistnia już wówczas, kiedy człowiek tę relację odkrywa. Bóg stwarza go przez zwrócenie się do niego, przez to, że mówi do niego jako do osoby. Człowiek dochodzi do swego osobowego istnienia odpowiadając na dające istnienie wezwanie. Jego osobowe istnienie jest więc istnieniem w relacji. Osobowe istnienie nie poprzedza odpowiadania, lecz realizuje się w odpowiadaniu. Jest istnieniem w dialogu²⁶. Właśnie na drodze tej pierwotnej relacji (wtórnie realizowanej i rozwijanej w relacji człowiek – człowiek) powstaje świadomość podmiotowa

²² LADARIA. *Wprowadzenie do antropologii*. s. 71. Por. R. GUARDINI. *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba*. Kraków 1969 s. 175 n.

²³ M. DESELAERS. *Bóg a zło w świetle biografii i wypowiedzi Rudolfa Hössa, komendanta Auschwitz*. Kraków 1999 s. 263 n.

²⁴ W. PANNENBERG. *Człowiek, wolność, Bóg*. Kraków 1995 s. 36 n. Ontologiczna i metafizyczna przepaść pomiędzy Bogiem a człowiekiem słusznie sugeruje, by to Bogu, jako nieskończonemu źródłu i początkowi wszelkiego istnienia (dawcy życia) przypisać zaimkę „Ja”, człowiekowi zaś, jako stworzeniu – konsekwentnie – zaimkę „Ty”. Jednak ze względu na chęć jak najprostszego przedstawienia naszych rozważań, chęć zachowania językowych i tradycyjnych reguł, pozostajemy przy „ja” – człowieka i „Ty” Boga.

²⁵ Do zadania pytania, na które można odpowiedzieć słowem „ja”, zdolne jest tylko jakieś inne „ja”, mieszczące w sobie każdą normę i ideę, a mianowicie Bóg. R. GUARDINI. *Wolność – łaska – los. Rozważania o sensie istnienia*. Kraków 1995 s. 25. Por. C. WESTERMANN. *Genesis I*. Neukirchen 1974 s. 214-218.

²⁶ G. LANGEMEYER. *Antropologia teologiczna*. Kraków 1995 s. 142.

człowieka. Człowiek – jako osoba – jest w pierwszej kolejności podmiotem w relacji do Boga, nawet więcej, jest podmiotowym partnerem Boga, i to partnerem niezwykłym, bo o najwyższej – pośród wszelkiego stworzenia – godności. Skoro bowiem Stwórca obdarzając człowieka życiem bożym, nadaje mu niejako współpartnerską nieprzemijalność: „Bóg uczynił człowieka obrazem swej własnej wieczności” (Mdr 2, 23), skoro stawia go niemalże na równi z sobą, skoro obdarza go przyjaźnią i przyjmuje do „natury Bożej”²⁷, skoro wreszcie w swoim odwiecznym Słowie staje się nim i za niego umiera, to wielkość podmiotowości człowieka, jego „ja” nabiera wyjątkowego znaczenia, ale i egzystencjalnej potencjalności. Właśnie z tą pierwotnie kształtowaną i odkrywaną podmiotowością człowieka – z rzeczywistością, w której człowiek w obliczu i wobec Boga (absolutnego Ty) może i rzeczywiście mówi „ja”, wiąże się wyjątkowy i niesamowity (w gruncie rzeczy dla obu, a więc dla „Ty” i dla „ja”) egzystencjał – dar, którym jest podmiotowa wolność człowieka.

Właśnie kwestia podmiotowej autonomiczności człowieka zamknie nasze wstępne rozważania, a jednocześnie wraz z wyprowadzonymi dotąd spostrzeżeniami będzie stanowiła zaczyn dla nurtującego nas pytania o niepokojącą tożsamość współczesnego człowieka.

c) „Ja” – jako podmiot wolny (ontologiczny dar autonomii)

Wolność i autonomiczność, szczególnie w świetle ontologicznej podmiotowości bytu ludzkiego, są jednym z tych przymiotów natury tego bytu (obok rozumu i duchowości), które stanowią o wyjątkowej i ogromnej jego (człowieka) godności. Owa, wspomniana wcześniej transcendencja właściwa człowiekowi, otwiera go i jednocześnie powierza go samemu sobie, tak że jest on oddany samemu sobie nie tylko w poznaniu, ale również w działaniu, i w tymże powierzeniu samemu sobie doświadcza siebie jako odpowiedzialnego i wolnego²⁸.

²⁷ BARTNIK. *Dogmatyka katolicka*. s. 308.

²⁸ K. RAHNER. *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*. Warszawa 1987 s. 35. W istocie rzeczy wolność jest przede wszystkim odpowiedzialnością podmiotu „ja” wobec samego siebie, tak że w swojej najgłębszej naturze dotyczy podmiotu jako takiego i w jego całości. W prawdziwej wolności podmiot ma na myśli zawsze samego siebie, rozumie i ustanawia samego siebie, ostatecznie nie decy-

Zatem „ja” jest autentycznym i rzeczywistym panem narodzin wolnego czynu, jego prątworką i przyczyną. W wolnym czynie człowiek jest samym sobą, samą w sobie stojącą, samej siebie świadomą potężną osobą. Wolny czyn jest wręcz główną formą realizowania się człowieka „ja”, jego osobowo- podmiotowego bytu²⁹. Co prawda wolność człowieka jest wolnością skończoną, uwarunkowaną i ograniczoną (w przeciwieństwie do absolutnej wolności Boga), to jednak jest to wolność na tyle istotna i pełna, że człowiek może być wolny nawet od swojej wolności (może się jej wyrzec), a w konsekwencji i od odpowiedzialności. To znaczy, że może się wyrzec swojego ontologicznie ukonstytuowanego człowieczeństwa (radykałna autonomiczność). Cechą struktury tej i takiej autonomiczności jest ostatecznie również wolność możliwości odwrócenia się od Boga³⁰, a nawet jego odrzucenie. Wynika to z zasady, zgodnie z którą człowiek jako podmiot „ja” wolny i autonomiczny, może dystansować się zarówno od innego „ja” czyli „ty”, jak i od każdego innego przedmiotu, czyli od każdej innej rzeczywistości niż on sam. Może oceniać tę rzeczywistość pod kątem jej użyteczności, reagować tylko na niektóre z nich, jedne wybierać a innym okazywać obojętność³¹. Sam rozstrzyga o kierunku swych aktów (czynów), sam wybiera i sam je realizuje³².

Ta, zdawałoby się sięgająca zenitu wolność, choć niewątpliwie jest atrybutem wielkości i godności człowieka oraz urzeczywistnieniem i uwiarytelnieniem jego podmiotowości, to jednak wiąże się również z olbrzymim zagrożeniem. Może bowiem stać się źródłem dramatu o niemalże nieograniczonym zasięgu. Albowiem w ogólnym pojęciu i definicji wolności tkwi inny element – swoisty element ułomności, element woli (nad)użycia, samowoli odrzucającej wszelkie normy, której wektor skierowany jest ku wymiarowi anarchizującemu, a nawet demonicznemu. Inaczej mówiąc element, którego istotną cechą jest duża łatwość niedostrzegania, zacierania, bądź zaciemniania granicy prawdziwej wolności i rozciągania jej niemalże w nieskończoność na obszary, które już tylko jako iluzja i fałsz noszą miano

duże o czymś, ale o samym sobie. Stąd też odpowiedzialność za samego siebie. *Tamże*. s. 82.

²⁹ GUARDINI. *Wolność – łaska – los*. s. 19.

³⁰ P. TILLICH. *Teologia systematyczna*. T. 2. Kęty 2004 s. 36 n.

³¹ VALVERDE. *Antropologia filozoficzna*. s. 149.

³² Por. K. WOJTYŁA. *Rozważania o istocie człowieka*. Kraków 2003 s. 68 n.

wolności. Stąd też wolność może rodzić zarówno dobro jak i zło, może być wartością, ale i jej zaprzeczeniem, może budować, i może też burzyć³³. Tym samym, może kształtować świat w oparciu o idee, których źródłem jest Bóg, albo może kreować świat, w którym nie ma miejsca na te idee, na Boga i wszystko „czym” On jest dla tego świata. Może wreszcie tworzyć świat, w którym pozostają wszelkie atrybuty oraz przymioty boskie, sam zaś Bóg zostaje odrzucony, zanegowany, odesłany w niebyt.

3. IDEA ŚWIATA „JA-CENTRALNEGO”

I JEJ KONSEKWENCJE TEOLOGICZNO-EGZYSTENCJALNE

Dopiero teraz, kiedy w wielkim zarysie poznaliśmy ogólną perspektywę antropologiczną podjętego tematu, a więc kiedy dokonaliśmy analizy płaszczyzny, z której ewentualnie możliwe staje się pomyślenie i dojście do źródeł współczesnej, jakże niepokojącej kondycji człowieka – i na gruncie której ta kondycja niewątpliwie się kształtuje – możemy bezpośrednio przejść do tej rzeczywistości, która jest wymiernym argumentem zasadności naszego niepokoju. Ową rzeczywistość wyrazimy poprzez zaproponowany na początku model świata „ja-centrycznego” jako – powtórzmy raz jeszcze – jeden z możliwych czynników wprowadzających olbrzymią dychotomię pomiędzy ontologicznie uzasadnionym i ukonstytuowanym modelem człowieka, a jego dramatyczną „wersją” współczesną. Chcemy zatem tę rzeczywistość zdefiniować oraz sięgnąć do jej źródeł i konsekwencji teologiczno – egzystencjalnych. Będzie to możliwe właśnie na gruncie i w odniesieniu do powyższych rozważań, stanowiących tło dla zasadniczej części podjętego tematu.

a) Świat „ja-centryczny”: zdefiniowanie problemu

Prawdą jest, że człowiek ma zawsze (przynajmniej dość często) pokusę, ażeby skonstruować całość swojej egzystencji na fundamencie określonej, wewnątrz światowej, empirycznej, a nawet możliwej do

³³ GUARDINI. *Wolność – łaska – los*. s. 31 n.

wytworzenia wartości. Naturalnym tego echem jest inna pokusa, aby do tej konstrukcji odnieść następnie całą resztę swego życia³⁴. Oznacza to, że człowiek może budować świat w oparciu o własną, nie koniecznie obiektywną i usankcjonowaną ideę, w oparciu o własne (tzn. wymyślone i wytworzone przez siebie) wartości i modele oraz konstrukcje egzystencjalne. Ostatecznie oznacza to, że człowiek może budować swój własny świat. Również świat, który może przyjmować najbardziej wyidealizowany bądź utopijny, a często i demoniczny obraz. Świat ten, najpierw jest co prawda tylko światem własnym, ale następnie – jako taki – dość często i zbyt łatwo staje się światem narzuconym drugiemu.

W temacie naszych rozważań jeden z możliwych przykładów takiej rzeczywistości określiliśmy jako model świata „ja-centricznego”, a więc rzeczywistość, której istota polega na takim wykreowaniu, opowiedzeniu się i wprowadzeniu wizji i idei świata, z którego centrum w sposób całkowity i ostateczny wyalienowany zostaje Bóg (Absolut) jako zasada bytu i jego prawdziwe serce, wraz z całą przynależną im (Bogu i światu) transcendencją i duchowością, a w Jego miejsce wprowadza się kult człowieka i jego niekoniecznie przewidywalnej w skutkach idei. Dokładniej, w pierwszej kolejności chodzi o świat, w którym w miejsce Boga i stworzonych przez Niego (wraz z całą dialektyką wzajemnych odniesień) reguł i norm oraz fundamentalnych prawd, postawiony zostaje człowiek i to, co on chce stanowić. Zarazem, temuż człowiekowi zostają przypisane – na zasadzie projekcji ontologicznej – wszystkie boskie atrybuty i prerogatywy oraz cała spuścizna idei Absolutu³⁵. To człowiek jest początkiem i końcem, jest więc stwórcą, odkupicielem i zbawcą. Jemu też wyłącznie należy się najwyższe uwielbienie, chwała i kult. Ku niemu wreszcie skierowana jest i na nim się kończy cała (zamknięta w przeszłości, terażniejszości i przyszłości) historia dziejów. Istotne jest, że odnajdujemy tu coś, co określić możemy aspektem paratranscendującym, a więc w sposób zupełnie złudny i fałszywy nadającym temu światu duchowy wymiar. Bo czymże jest przypisywanie istocie ludzkiej boskiej nieskończoności i wielkości. Czymże jest stawianie go w centrum (i ponad) wszech-

³⁴ RAHNER. *Podstawowy wykład wiary*. s. 328.

³⁵ Możemy to określić swoistą autodeifikacją. Por. PANNENBERG. *Człowiek, wolność, Bóg*. s. 34 n.

rzeczy. Czymże wreszcie jest wynoszenie na ołtarze i na piedestał ludzkiej egzystencji rozumu, wolności i sprawczości – owych ontologicznie przecież wpisanych w byt człowieczy darów Bożych, czyli przymiotów Boga, poprzez które w człowieku odbity jest obraz prawdziwego Stwórcy.

W świecie „ja-centricznym” jedyną akceptowalną przestrzenią i zasadą egzystencjalną jest zamknięta w immanencji rzeczywistość dialektyczna, zaś formą i sposobem realizacji tejże egzystencji – pragmatyzm empiryczny. W świecie tym to człowiek tworzy wszelkie normy określające i definiujące tożsamość ludzką oraz zakreśla potencjalną przyczynowość i celowość świata. Tym samym to człowiek i ustanowione (bądź ustanawiane) przez niego prawa i zasady, stają się jedynym punktem odniesienia i jedyną wykładnią (przestrzenią) ludzkiej egzystencji; jedyną prawdą. Naturalne jest zatem, że to człowiek staje się jedynym i najwyższym sędzią i wyrocznią – centrum i zasadą wszelkiego bytu „bogiem”³⁶.

W zaproponowanym modelu świata „ja-centricznego” człowiek co prawda przejmując biblijną (a więc i Bożą) ideę antropocentryzmu (antropocentryczności świata), jednak mamy tu istotne zawłaszczenie, a dokładniej wyłączenie z tej idei jej Autora i realizatora – Boga. To nie Bóg a człowiek sam siebie umieszcza w centrum świata. Teraz on – sam człowiek chce być i staje się wszystkim dla wszelkiego stworzenia i samego siebie. Autonomicznym demiurgiem i mesjaszem, kształtującym świat według własnej koncepcji. Jest to świat, którego konstrukcja opiera się w pierwszym rzędzie o alienację wszelkiej realnej i rzeczywistej transcendencji. Świat, w którym zatarty (zarzucony) został wymiar wertykalny (Bóg – człowiek; człowiek – Bóg) ludzkiej egzystencji, a wymiar horyzontalny (człowiek – człowiek; człowiek – stworzenie) przybiera wektor skierowany tylko i wyłącznie na ów świat, którego centrum stanowi wyłącznie „ja”.

W tym ujęciu model świata „ja-centricznego” ma bezpośrednie odniesienie także do fundamentalnej zasady, według której człowiek nie tylko jest ale staje się podmiotowym „ja” (osobą) w kontekście

³⁶ Nie jest więc świat „ja-centriczny” całkowicie tożsamy ze zwykłą niewiarą, bądź ateizmem, które są raczej obojętne lub przeciwne wszelkim wartościom transcendującym, choć niewątpliwie model ten z niewiary lub ateizmu wypływa albo do nich zmierza.

„ty” oraz, że „ja” i „ty” mogą istnieć i istnieją wyłącznie we wzajemnym i nieredukowalnym odniesieniu – „ja” nie może istnieć bez „ty”, a „ty” bez „ja”. Otóż, w naszym przypadku „ja” bezwzględnie odrzuca (bądź redukuje) tę pierwotną ontologiczną zależność wobec „Ty” (Boga), tym samym odrzuca (bądź redukuje znaczenie) „Ty”. Czyni to na wszystkich płaszczyznach: intelektualnej, duchowej, egzystencjalno-fenomenologicznej. „Ja” stanowi jedyne centrum wszelkiej rzeczywistości, wszelkie zaś „ty” może przyjmować wyłącznie charakter satelity, którego wektor skierowany jest równoległe „z” jak i „do” owego centrum („ja”) – taka zasada automatycznie neguje absolutne Ty, które wszakże ze swej istoty nie może być zaledwie uzależnionym satelitą, bytem zależnym i podrzędnym. Skoro świat „ja-centriczny” jest rzeczywistością negującą bądź redukującą wszelkie „ty” (zwłaszcza „Ty” absolutne), to konsekwentnie jest to rzeczywistość, w której nie istnieje – bo nie może – jakakolwiek przestrzeń dialogu. Stąd świat „ja-centriczny” staje się odwrotnością świata „ja-transcendującego”, świata wychodzącego ku innemu „Ja” – absolutnemu Ty (również ku „ty” człowieczemu). Taki świat staje się przestrzenią dramatycznie zamkniętej i radykalnej „ja” – immanencji. Zanika tu partnerska podmiotowość „ja” i „Ty”. Liczy się tylko „ja”, a wszystko, co nie jest „ja” – nawet absolutne „Ty” – staje się przedmiotem lub zamieniane jest w niebyt. Nie jest już kimś, ale w najlepszym wypadku czymś. W ten sposób świat „ja-centriczny” wypiera (niszczy) fundament pojęcia osoby, gdyż odbiera podmiotowość „ty”³⁷. Wprowadza w to miejsce fałszywie rozumianą podmiotowość „ja”, której celem jest zaniegowanie i odrzucenie konieczności wszelkiego „ty”, jako punktu uświadamiającego własne jestestwo. Wystarczy tylko wątpliwa w gruncie rzeczy i niepewna samoświadomość.

Godny uwagi jest fakt, że świat „ja-centriczny” możliwy jest również do pomyślenia jako rzeczywistość, w której w centrum pozostaje jeszcze idea Boga. Możemy to określić mianem umiarkowanej koncepcji deistycznej świata „ja-centricznego”. Bóg pozostaje w centrum człowieczej egzystencji. Jednak w tym przypadku zarówno idea Boga, i sam Bóg, są rzeczywistościami tylko pozornymi, albowiem są wy-

³⁷ Musimy przeto zauważyć, że – logicznie wobec tego, co stwierdziliśmy wcześniej – odbiera również samemu sobie strukturę osobowości. Nie może bowiem stwierdzić własnej podmiotowości.

tworami myśli ludzkiej. Bóg ten stworzony (pomyślany) jest przez człowieka. Chodzi tu o „Boga” stworzonego na wzór i podobieństwo człowieka, będącego projekcją własnych idei oraz wartości ludzkich i zarazem ich uzasadnieniem. Ostatecznie ta koncepcja świata „ja-centricznego” tylko stwarza pozory zachowania i kultywowania rzeczywistości duchowo-transcendentnej, w gruncie rzeczy jest światem, w którego centrum wciąż pozostaje tylko i wyłącznie ludzkie „ja” i to, co ono zechce akceptować, ukryte pod płaszczem formy duchowo-religijnej.

b) Źródło (skąd) świata „ja-centricznego”

Chcemy teraz odnaleźć potencjalne źródło, z którego wypływa i w którym kształtuje się model świata „ja-centricznego”, a które w istocie swojej – zarazem będzie integralną płaszczyzną dalszego jego definiowania. Zapewne będzie to przestrzeń, w której kumulują się różne bardziej bądź mniej ze sobą związane aspekty źródłowe i przyczynowe. Dla nas, ze względów objętościowych i zakresowych naszych poszukiwań, ważniejsze w tym miejscu będzie ich wskazanie niż szczegółowe omawianie, choć gdzie niegdzie niezbędne będzie krótkie rozwinięcie myśli.

Zgodnie z tym, co zostało zakreślone, widzimy, że człowiek ulega pokusie, aby uczynić egzystencjalnie z siebie samego centrum siebie i świata. Postrzegając siebie i swoją wielkość oraz spoglądając na świat, w którym żyje, uprzytamnia sobie swą wolność, a wraz z nią, swą potencjalną nieskończoność. Uprzytamnia sobie, że nie jest bo nie musi być przykuty do żadnej szczególnej idei, żadnej sytuacji i żadnego elementu egzystencji. To właśnie ułatwia mu podjęcie decyzji o odwróceniu się od boskiego centrum, do którego (wraz z całym stworzeniem) ontologicznie przynależy i o stworzeniu własnego centrum oraz umieszczeniu się w nim. Sam staje się centrum samego siebie i (swego) świata. W totalności swojego osobowego bytu człowiek czyni siebie centrum swego świata, czego głównym symptomem jest to, że nie uznaje on swojej skończoności, a prawdę cząstkową (czasem nawet utopię) utożsamia z prawdą ostateczną³⁸. Zasadą fundamentalną

³⁸ TILLICH. *Teologia systematyczna*. T. 2 s. 52 n.

jest więc uświadomiona wolność³⁹, jako czynnik umożliwiający kreowanie świata „ja-centricznego”, a szczególnie wspomniany już jej element ułomności, jako moment potencjalnego zbłądzenia (fałszywego wyboru). Poprzez ten element często następuje przejście ku zdeformowanej i fałszywej wolności. Bezpośrednim zaś źródłem tego przejścia jest ignorancja, zarzucenie lub destrukcja prawdy⁴⁰ – bez prawdy nie może być wszakże prawdziwej wolności⁴¹.

Obok zatraconej prawdy i zdeformowanej wolności ku tej przepaści prowadzą również inne, czasem złożone rzeczywistości i egzystencjały. W świecie rozwoju myśli i technologii dosięga człowieka z dużym udziałem zafałszowanego przekonania o własnej ontologicznej nieskończoności pokusa bycia jak Bóg. Swego rodzaju kompleks Boga. Człowiek znając bądź tworząc pojęcie i istotę Boga, za wszelką cenę pragnie osiągnąć jego statut⁴². Mamy tu dwie możliwości. Albo człowiek chce być równy Bogu, a więc dokonuje projekcji boskich prerogatyw i atrybutów na samego siebie, gdzie niemalże zawsze prowadzi to do wręcz demonicznych skutków. Albo chce „wejść” w Jego miejsce. Droga ta jest szybka: od fałszywego pojęcia Boga, poprzez osłabienie wiary, jej zarzucenie, odejście, aż wreszcie do całkowitej negacji. Wówczas pozostaje już tylko w miejsce wyalienowanego Boga postawić własne „ja”, wraz z całym orężem boskiego bytu. W obu przypadkach człowiekiem miota szczególne pragnienie zdobycia absolutnej wiedzy, całkowitej władzy i pełnego panowania. Chce czło-

³⁹ Chodzi tu o fundamentalną wolność powiedzenia Bogu „nie”. Por. RAHNER. *Podstawowy wykład wiary*. s. 85-90. B. HÄRING. *Frei in Christus*. Freiburg (Br.) 1979 s. 195. Warto wszakże pamiętać, że człowiek – podmiot jako osoba ma wolność zwrócenia się w intencji poznawczej ku rzeczom, które chce w siebie przyjąć. Może z nieskończonego zakresu tego, co poznawalne, wykroić sobie tę część, która mu się wydaje dla niego odpowiednia i stanowi zamknięty krąg, który chciałby nazwać „swoim obrazem świata”. Mając tę wolność zwrócenia się ku czemuś, ma też jednocześnie wolność odwrócenia się od rzeczy, które mu nie odpowiadają, które przy konstruowaniu swego duchowego (i materialnego) świata odczuwa jako przeszkadzające lub zbędne. H. U. VON BALTHASAR. *Teologika I: Prawda świata*. Kraków 2004 s. 102.

⁴⁰ Por. K. WOJTYŁA. *Znak sprzeciwu*. Kraków 1995 s. 46.

⁴¹ Nie ma i nie może być bowiem prawdziwej wolności, bez powiązania jej z prawdą i miłością, por. A. DONDEYNE. *Liberté et vérité*. Louvain 1954; J. A. SAYES. *Conciencia y libertad humana*. Toledo 1988 s. 43-66.

⁴² Por. T. WĘCLAWSKI. *Abba wobec Boga Ojca*. Kraków 1999 s. 157 n.

wiek tylko brać i otrzymywać, nie dając nic z siebie i od siebie⁴³. Z kolei istotnym aspektem tej pokusy (uzurpacji) jest bez wątpienia, z jednej strony świadomość własnej wielkości, wypływająca właśnie z owej (samo)świadomości własnej, szczególnej i wyjątkowej podmiotowości, z drugiej zaś strony brak świadomości własnej skończoności i ontologicznej zależności.

Naturalnym miejscem, z którego możliwy jest do pomyślenia świat „ja-centriczny” jest również niejako pararelnie do powyższego aspektu płaszczyzna wiary, a dokładniej jej kryzys. Kryzys ten buduje się wokół i na fundamencie istotnych egzystencjałów. Albo jest to oziębienie miłości, zarówno własnej jak i do człowieka, a co za tym idzie, również miłości do Boga. Może być to także miłość, której wektor skierowany jest ku materii, będąc tym samym odwrócony od świata duchowego⁴⁴. Innym razem dramat wiary zaczyna się osłabieniem bądź utratą zaufania do Boga, z czym częstokroć wiąże się zwątpienie (np. przez cierpienie). Następstwem tego jest oczywiście osłabienie i utrata nadziei. Wydaje się, że bezpośrednim zarzewiem tego kryzysu może być współczesna, biorąca się z coraz większej dynamiki egzystencji świata, niecierpliwość. Niecierpliwość, by mieć wszystko tu i teraz, natychmiast nawet zbawienie! Skoro jednak jest ono (jak i wiele innych rzeczy) rzeczywistością bliżej nieokreślonej przyszłości, to pokusą jest właśnie by wziąć inicjatywę we własne ręce stać się „bogiem” i samemu określać rzeczywistość. Z wszystkich tych miejsc niebezpiecznie krótka jest z kolei droga do wymówienia posłuszeństwa Bogu, i do niewiary⁴⁵. Niewiara zaś tworzy pustkę, której byt ludzki nie może znieść. Musi ją wypełnić nową, nawet fałszywą rzeczywistością.

Generalnie, model świata „ja-centricznego” pochodzi z głębi istoty ludzkiej, ze słabości jego kondycji, nadwątlonej nie tylko pragmatyzmem, ale kilkoma istotnymi czynnikami współczesnej egzystencji. Przede wszystkim ze współczesnego wyalienowania człowieka ze wszelkich ram i zasad ontologicznie mu zadanych (np. odpowiedzial-

⁴³ Por. J. RATZINGER. *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*. Kraków 1999 s. 48 n.

⁴⁴ Por. JAN OD KRZYŻA. *Droga na Górę Karmel*. Kraków 2001 s. 46 n. HRYNIEWICZ. *Chrześcijaństwo nadziei*. s. 85.

⁴⁵ Następnym krokiem jest oczywiście ateizm, rozumiany jako doktryna ideologicznej „walki z Bogiem” i wszelkimi przejawami życia duchowego oraz religijnego.

ność, autorytet) oraz z systematycznego wprowadzania go w przestrzeń absolutyzacji wartości empirycznych (np. wolność, szczęście, sukces, pokój), które stają się wręcz normami absolutnymi⁴⁶. Człowiek dotknięty duchowym kalectwem i ślepotą, traci swoje prawdziwe (skoncentrowane w Bogu) centrum. Próbując po omacku dryfować przez życie, tworzy swój własny świat i sam staje się jego centrum. Jest to świat, w którym Bóg już się nie mieści, już do niego nie pasuje, z którego zostaje odesłany w niebyt. W związku z tym, w świecie tym inne są już relacje interpersonalne i inna komunikacja, inne są również punkty odniesienia i fundamentalne zasady. Przede wszystkim źródłem tego jest tu odmowa lub rezygnacja z ontologicznie zadanego „istnienia – w – relacji, tudzież „bycia – dla – drugiego”. Liczy się tylko „ja”.

Pozostaje pytanie: dokąd ten świat prowadzi? Co jest eschatonem tego świata? Ku jakiej przyszłości zmierza świat, którego centrum stanowi usurpujący sobie boski statut człowiek?

c) Kierunek (dokąd) świata „ja-centricznego”

Tak, skonstruowany wokół fałszywie pojętej i wykreowanej idei „ja” świat, może być tylko rzeczywistością, która dalece odbiega od ontologicznej konstrukcji, czyli od Bożego, przepełnionego prawdą oraz miłością planu stwórczego.

Jeżeli w modelu świata „ja-centricznego” nie istnieje jakakolwiek przestrzeń dialogu, jeżeli zarzucone jest wszelkie partnerstwo podmiotowe, to dlatego, że jedną z fundamentalnych cech tego modelu świata jest bezwzględne odrzucenie (bądź redukcja) ontologicznej zależności wobec Ty (Boga), a tym samym odrzucenie (bądź redukcja znaczenia) Ty. Dlatego też w świecie tym, prędzej czy później może dojść do odrzucenia (bądź redukcji znaczenia) podmiotowego „ty” człowieczego, co ostatecznie zamyka osobową relację międzyludzką i wszelką przestrzeń dla tej relacji. Implikacją takiego stanu rzeczy będzie to, że

⁴⁶ Paradoksalnie, możliwa jest do pomyślenia sytuacja, kiedy człowiek uświadomi sobie potęgę tej absolutyzacji i poczuje lęk. Uczucie to stanie się imperatywem, aby na nowo odzyskać władzę, pchnie go również – niejako od drugiej strony – w przestrzeń konieczności stworzenia świata, w którym ponownie tylko on będzie miał władzę. Nie będzie mógł zwrócić się do Boga, albowiem wartości te tak trwale zastępują wymiar transcendentny jego bytu, że zastępują również możliwość powrotu do Boga.

drugi człowiek może w tym świecie zostać pozbawiony tego, co najistotniejsze, mianowicie swojej własnej podmiotowości. Naturalnym efektem tego zagrożenia będzie z kolei odebranie mu wszelkich atrybutów człowieczeństwa, jego praw, przywilejów, imienia, godności a wreszcie jakiegokolwiek przestrzeni życiowej na końcu zaś prawa do istnienia (życia). Tracąc zatem podmiotowość automatycznie odebrana zostanie mu jego osobowość miano człowieka (depersonalizacja). Stanie się on nie mającą większego znaczenia materią potrzebną na użytek świata „ja-centrycznego”, stanie się „czymś” w tym świecie, zniewolonym bytem „urzeczowionym”⁴⁷. Stąd zaś jest bardzo krótka droga do bycia „niczym”. W ten sposób zdecydowanie otwiera się także droga do odebrania człowiekowi tego, co stanowi fundamentalny przymiot człowieczeństwa, mianowicie jego przepełnionej nadzieją człowieczej przyszłości. Nie może on już jej planować, albowiem ona już jest bądź będzie zaplanowana przez owe centralne „ja”. Nie może też o niej myśleć, ani mieć na nią nadzieję. W świecie tym każda przyszłość i związana z nią nadzieja stają się zakazaną utopią. Pozostaje tylko przyszłość przedmiotowa, w której zanegowana zostaje jakakolwiek wolność podmiotowa „ty”.

Jednak świat „ja-centryczny” nie jest rzeczywistością dramatyczną tylko dla owego, pozbawionego znaczenia i osobowości „ty”. Jest to także olbrzymie zagrożenie dla samego „ja”. Szczególnym źródłem demoniczności tego świata jest właśnie autodeifikacja, uczynienie z siebie, bądź wstawienie siebie w miejsce Boga. Stąd też niezbędne jest wspomnienie dokąd prowadzi idea świata „ja-centrycznego” tego, który sam siebie mianuje „boskim” centrum. Pierwszym miejscem jest kult indywidualizmu wyznającego pogardę dla osoby ludzkiej⁴⁸, a koncentrujący się wyłącznie na sobie (ja). Gaśnie w takim człowieku (ja) obowiązek odpowiedzialności, solidarności i łączności z innymi, rodzi się zaś skłonność do fałszywej interpretacji wolności, do tyrani, pożądania władzy i umiłowania podporządkowywania sobie innych (zniewolenia) – kult jednostki, kult władzy i panowania, kult potęgi i siły. Tym samym całkowicie zatarty w człowieku zostaje jego pierwiastek duchowy, wygaszone bądź wypaczone sumienie. Tak następuje totalna dehumanizacja. Innym skutkiem jest iluzja, mająca wpływ

⁴⁷ ROGOWSKI. *Wicher i myśl*. s. 227.

⁴⁸ M. S. GILLET. *Culture latine et ordre sociale*. Paris 1935 s. 40.

na cały proces egzystencji owego „ja”. A więc do podążania za utopią, do absolutyzowania zarówno samego siebie i stworzonych przez siebie rzeczywistości jak i idei wolności. W tym i takim świecie bardzo łatwo narasta najpierw przekonanie, że zła nie da się uniknąć, potem, że jest ono konieczne dla spełnienia rzeczywistości⁴⁹, a skoro tak, to paradoksalnie jest ono jakimś dobrem. W ten sposób dokonuje się niezauważalna banalizacja zła, czego prostą konsekwencją jest akceptacja bądź nawet identyfikacja ze złem⁵⁰. Następuje zatem całkowite porzucenie idei i statutu człowieczeństwa. Choć mogą pozostać różne (ukryte) jego formy, to następuje tu zanegowanie wszystkiego, co składa się na definicję człowieka samozniszczenie podmiotu w „ja”. Paradoksalnie zatem, również owe „ja” odbiera sobie osobowość, czyni siebie bytem „urzeczowionym”, czyni siebie anty-człowiekiem. W wymiarze teologicznym następuje totalne zatarcie i odrzucenie Bożego obrazu w człowieku, a więc odrzucenie i zanegowanie własnej ontologicznej tożsamości. Nie tylko nie jest Bogiem, ale i przestaje być człowiekiem. Jest to sytuacja, w której na nowo rozbrzmiewa echo dramatycznego wołania Stwórcy: Człowieku „gdzie jesteś?” (Rdz 3, 9)

Istotne zagrożenie dosięga również świat przyrody i całe stworzenie. W tej demoniczności modelu świata „ja-centricznego” może kryć się pokusa, by przemienić „Matkę Ziemię” – o którą człowiek ma się troszczyć (por. Rdz 1, 28-31) w zlodowaciałą i wyjąłwiającą planetę, w cmentarz wszelkiego, pozaludzkiego życia i istnienia. Nietrudno zatem i tu dostrzec zagrożenie dla ludzkości. Nietrudno pomyśleć dokąd może prowadzić totalne zawłaszczenie i degradacja przestrzeni współegzystencji wszelkiego stworzenia.

Naturalnie, może pojawić się pytanie, czy istnieje realna możliwość stworzenia (istnienia) świata „ja-centricznego”, albo czy była ona już doświadczeniem czasu przeszłego? Czy człowiek kiedykolwiek w historii dziejów postanowił taki świat sobie i innym stworzyć? Czy człowiek był kiedykolwiek owym, uprzedmiotowionym, pozbawionym podmiotowości „ty”, zdominowanym przez samoucentralizowane „ja”? Ostatecznie jest to pytanie o nadmierną spekulatyw-

⁴⁹ K. RAHNER. *Pisma wybrane*. T. 1. Kraków 2005 s. 335.

⁵⁰ Zły chce, aby inni nie byli. Unicestwia, ponieważ sądzi, że Inny unicestwiłby jego. Zabija, ponieważ lęka się śmierci. Chce aby wszystkim ludziom wspólny był jego egoizm, jego „bycie”, aby podzielali jego wizję świata i jego oceny. DESELAERS. *Bóg a zło w świetle biografii*. s. 317 n.

ność bądź o zasadność postawionego tematu. W odpowiedzi na te pytania nie da się ominąć szczególnego okresu, którym jest wiek XX. Właśnie to stulecie urzeczywistniło i objawiło piekło świata „ja-centricznego” będąc czasem Szoah⁵¹ i totalitaryzmów. Tu objawiła się w całym swym demonicznym obrazie konstrukcja tego modelu. Tu wylała się cała wyjątkowość i niespotykaność, całe niebezpieczeństwo i przekleństwo tego modelu, zarówno dla urzeczowionego „ty”, jak i samego „ja”. Tu wreszcie ostatecznie spotykamy ową dramatycznie zniszczoną kondycję ludzką. Ale czy wiek XXI tak bardzo się odróżnia? Czy jest to zatem ostateczny obraz i zagrożenie człowieka współczesnego? Czy istnieje droga wyjścia?

4. DROGA WYJŚCIA – POWRÓT DO ŚWIATA „JA-TRANSCENDUJĄCEGO”

Model świata „ja-centricznego”, podjęty jako kategoria antropologiczna, może być przykładem rzeczywistości niejako wypełniającej przestrzeń pomiędzy wiarą, agnostycyzmem, niewiarą i ateizmem, nie będąc jednak tożsamą z żadną z nich. Zawierając w sobie substytuty transcendencji i roszcując sobie prawa do boskich prerogatyw, a zarazem izolując ze świata to, co prawdziwie Boże, ma charakter procesu o różnych kierunkach wektorowych, uwikłanego w wiele niebezpiecznych paradoksów i utopii, aczkolwiek podążającym do jednego celu uczynienie z człowieka centrum wszelkiego bytu. Stąd też może zarówno wypływać z niewiary, albo do niej zmierzać. Może też zachowywać pozory religijności i duchowości. Jedno jest pewne, jest to świat o potencji demonicznej perspektywy egzystencjalnej. Pozostaje pytanie, czy można ten proces zawrócić? Czy i co może stanowić drogę wyjścia z tego kryzysu, coraz bardziej obecnego w świecie Boga i człowieka?

Chrześcijaństwo niesie z sobą poprzez historię dziejów tę radosną wieść (Nowinę), że chociażby człowiek uczynił najgłębsze piekło, to

⁵¹ Por. R. E. ROGOWSKI. *Tajemnica Szoah. Próby teologicznej interpretacji*. W: *Szukając prawdy. Edyta Stein w kulturze polskiej*. Red. A. Czarniecka-Stefańska. Wrocław 1998 s. 55-72. A. SOBIERAJ. *Próba teologicznej interpretacji Szoah w świetle teologii współczesnej*. Wrocław 2004 (mps. Biblioteka PWT we Wrocławiu).

i tak zostanie ono zwyciężone, albowiem „światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła” (J 1, 5), stąd też „mieście odwagę: Jam zwyciężył świat” (J 16, 33)⁵². Właśnie w tej Nowinie tli się pierwiastek nadziei. Droga powrotu jest otwarta, trzeba tylko obalić mur wokół owego zagubionego w sobie „ja” i zatopionego w nim świata.

Pierwszym etapem musi być pytanie człowieka zadane samemu sobie: kim jestem? Skąd przychodzę i dokąd zmierzam? Co jest celem i sensem mojego życia? Co jest moim przeznaczeniem? Zatem konieczny jest powrót do idei Bożej antropologii. Do ontologicznego obrazu człowieka i jego istoty – Bożego obrazu i podobieństwa w człowieku. Dopiero uczciwe i prawdziwe odpowiedzi na te pytania wskażą drogę, będąc zarazem jej początkiem. Najpierw musi być to także powrót do idei prawdziwej wolności, do zrozumienia, że życie człowieka (szczególnie chrześcijanina) jest życiem wolności, będącej ostatecznie otwartością na wszystko bez wyjątku: otwartością na absolutną prawdę, na absolutną miłość, na absolutną nieograniczoność ludzkiego życia w bezpośredniej bliskości z tym, którego nazywamy Bogiem⁵³, wreszcie na podmiotowe „ty”. Musi być to życie pełne ufności pokładanej właśnie w niewyobrażalnie potężniejszym istotowo Bogu i Jego łasce, a więc akceptowanie i wytrzymywanie różnic pomiędzy tym, czym jest człowiek a kim jest Bóg, między Jego wolą a ludzkim pożądaniem, między Jego otwartością a ludzkim egoizmem, między Jego prawdą a naszym wyobrażeniem o niej⁵⁴. Od tego zaufania realizowanego w wolności i w prawdzie następnie należy przejść do wiary wypełnionej posłuszeństwem. Jednym z aspektów tej wiary będzie uznanie relacyjności własnego bytu – „ja”, a więc przywrócenie podmiotowości (zatem i osobowości) owemu „ty”. Trzeba bowiem zrozumieć, że niezbędne jest otwarcie swego istnienia na inną osobę, gdyż tylko to otwarcie tworzy byt. Byt ten zaś jest zawsze „współbytem, współbytem w miłości”⁵⁵. Czyli na nowo musi być zawiązane partnerstwo podmiotowe. Partnerstwo, które musi podjąć logikę miło-

⁵² Wyrażenie to można rozumieć przynajmniej w dwóch aspektach: a) Jezus Chrystus przezwyciężył ten świat, pełen zła i grzechu; b) Jezus Chrystus wygrał ze złem (Złym) w walce o ten świat.

⁵³ RAHNER. *Podstawowy wykład wiary*. s. 325.

⁵⁴ Por. J. RATZINGER. *Prawda w teologii*. Kraków 2001.

⁵⁵ L. BOROS. *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*. Warszawa 1974 s. 59.

ści, a której bezpośrednią konsekwencją będzie na nowo rozpoczęty dialog „ja” z „ty”. Prawdziwa miłość wszakże „musi mieć przedmiot kochania poza sobą”⁵⁶ – w „ty”. Chodzi o dialog, który niesie z sobą właściwą postawę „ja” wobec „ty” (i odwrotnie), który niesie świadomość konieczności „bycia – dla – drugiego, a więc świadomość komunii międzypersonalnej, w której ludzkie „ja” przekracza siebie i staje się relacyjne, odnajdując siebie w relacji do innych (ty)⁵⁷. Właśnie owe „bycie – dla – drugiego” jest drogą doświadczania transcendencji. Przestrzenią tego dialogu musi być prawda, której zasadą jest Bóg. Ostatecznie więc drogą wyjścia z kryzysu i demonizmu świata „ja-centricznego” musi być powrót do świata „ja-transcendującego”, którego podwalinami są miłość i rozum⁵⁸, a treścią ludzkie i Boże „Ty”. Świata, którego jedynym centrum jest samoobjawiający się i samoudzielający Bóg. Tą i taką drogą jest Jezus Chrystus. Człowiek XXI wieku, aby uciec bądź ominąć świat dramatycznej i radykalnej „ja-immanencji” musi odważyć się pójść tą drogą, która częstokroć jest drogą trudną i której charakter ma wymiar kenotyczny, ale która jest drogą jedyną. Człowiek musi wejść w proces nieustannego „stawiania się człowiekiem”; proces – który możliwy jest tylko w i poprzez Wcielone Słowo Boże, jedyny prawdziwy wzorzec prawdziwego człowieka. Jeżeli „zaryzykuje” tę drogę, to paradoksalnie odkryje, że poprzez osobowy związek z Bogiem – Człowiekiem, poprzez współbycie z Jezusem Chrystusem może stać się „Bogiem”⁵⁹.

⁵⁶ R. E. ROGOWSKI. *Ogień i słowo*. Katowice 2005 s. 368.

⁵⁷ HRYNIEWICZ. *Chrześcijaństwo nadziei*. s. 95. Dopiero, gdy świadomość wchłania w siebie coś obcego (inne „ty”), zaczyna stawać się prawdziwą świadomością – podmiotem osobowym. BOROS. *Mysterium mortis*. s. 87.

⁵⁸ Por. J. RATZINGER. *Prawdziwość chrześcijańska*. „Christianitas” 2000 nr 3-4 s. 23.

⁵⁹ BOROS. *Mysterium mortis*. s. 124.

MODEL OF „ME-CENTRIC” WORLD AS ANTHROPOLOGICAL
CATEGORY

S u m m a r y

Is there in the model of „me-centric” world a place for God (Absolute)? Whether alienation and dethronement of God is guaranty of kingliness of the God? Human being has got consciousness of special exceptional position towards God and also towards other creatures, so a consciousness of his central position in the whole reality.

Thum. Jarosław Sempryk

Słowa kluczowe: „ja-centrum”, podmiotowość, antropologia filozoficzna

Key words: „me-center”, subjectivity, philosophical anthropology