

Artur Kołodziejczyk
Uniwersytet Łódzki, Instytut Filozofii
Collegium Invisibile

**Kryzys człowieczeństwa
jako erozja uwagi wobec
własnej podmiotowości
oraz wydarzenia
spotkania z i n n y m**

The Crisis of Humanity as the Erosion
of Attention to its Own Subjectivity
and the Encounter with t h e O t h e r

Człowiek jest istotą obdarzoną wolnością myślenia i samozwrotnością świadomości teoretycznej. Te cechy pozwalają mu na zdystansowanie się względem każdej treści i postawienie jej pod znakiem zapytania. Samo bycie człowiekiem, nad czym niekiedy osobie ludzkiej przychodzi się pochylać, może być powodem zapytywania: cóż on oznacza i w czym się wyraża? Jest to zapytywanie zarówno teoretyczne, jak i również egzystencjalne. Zwłaszcza ten ostatni rodzaj zapytywania jest naznaczony swoistym niepokojem, którego źródłem jest intuicyjne przeświadczenie, że podmiot rozmija się z prawdą, albo dokładniej – wyobcowuje się z prawdy (z głębszej prawdy bycia człowiekiem). Można odnieść wrażenie, że owego niepokoju, czy też innymi słowy fenomenu nieoczywistości – a w wyniku tego niezadowolenia, zniesmaczenia swoim sposobem bycia człowiekiem – nie można lekceważyć. Nie powinien lekceważyć go tym bardziej pojedynczy, dotknięty nim człowiek oraz ci, którzy

znajdują się w otoczeniu podmiotu, który doświadcza fenomenu własnej nieoczywistości.

Do głosu dochodzi, niekiedy słabiej, niekiedy zaś mocniej, swoista nieoczywistość człowieka względem niego samego, stawiająca pod znakiem zapytania nie tylko aktualnie podejmowane działania i zajmowaną postawę egzystencjalną, lecz również samą wiedzę oraz przekonanie (samoświadomość), leżące u podstaw działania. To intuicyjne przeświadczenie, że podmiot wyobcowuje się z głębszej prawdy bycia człowiekiem, nie jest tylko konsekwencją lub efektem introspekcyjnej analizy. Jest ono także efektem zderzenia z i n n y m w wydarzeniu spotkania.

Nie można nie zauważyć również tego, że ów dramat bycia człowiekiem każda osoba ludzka musi odegrać sama. Nie oznacza to bynajmniej, że w samotności czy izolacji od innych. Zresztą trudno sobie wyobrazić, poza stanami chorobowymi, całkowite odcięcie się od wpływu innych. Idzie tu raczej o niemożliwość scedowania tego zadania na innych, gdyż bycie człowiekiem jest nie tylko faktem, jest również zadaniem dla każdego z osobna. Już starożytni mówili o człowieku, że, jako *persona*, jest *sui iuris et alteri incommunicabilis*, że jest „nieodstępowany”¹. Każda próba przeniesienia na innych własnego dramatu prawdy w zakresie bycia człowiekiem dokonuje się na ogół za cenę alienacji. Każde bezkrytyczne przyjęcie cudzej odpowiedzi teoretycznej, leżącej u podstaw konkretnej, t u i t e r a z danej *praxis*, niesie ze sobą ryzyko wyobcowania egzystencjalnego i intelektualnego uwiedzenia. Ryzyko alienacji, przybierającej wspomniany kształt wyobcowania egzystencjalnego i uwiedzenia intelektualnego, potęguje się w stopniu monstrualnym zwłaszcza w sytuacji, w której dramat bycia człowiekiem usiłuje, za pomocą narzuconej ideologii²,

¹ J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, tłum. B. Majczyna, Kraków 2007, s. 11-36.

² Ideologią można nazwać system poglądów na temat natury człowieka, wyznawany przez jakąś grupę ludzi i wcielany przez nią w życie (zob. L. Stevenson, D.L. Haberman, *Dziesięć koncepcji natury ludzkiej*, tłum. U. Wieczorek, Wrocław-Warszawa-Kraków 2001, s. 19). Indywidualizm (lub innymi słowy: absolutną autonomię) głosił Jean Paul Sartre (tamże,

zawłaszczyć władza. Nie można jednak zapominać, że spotkanie z drugim (czyli z *innym* rozumianym jako drugi człowiek – Ty, lub też z *Innym*, to jest z Bogiem) niesie także możliwość egzystencjalnego zwrotu i teoretycznej *metanoi*. Ten ostatni czynnik podkreślają w szczególny sposób filozofowie spotkania. Jest to jednak problem do szerszego i bardziej wnikliwego naświetlenia oraz przebadania.

Tezą niniejszego eseju jest założenie, że atrofia uwagi człowieka względem samego siebie, wobec własnego człowieczeństwa, a także zapaść wydarzenia spotkania z *innym* jest wyrazem kryzysu. Oczywistym celem jest zatem obronienie powyższej tezy poprzez ukazanie, na czym miałyby polegać uwaga względem własnego człowieczeństwa oraz dlaczego erozja tejże uwagi oraz wydarzenia spotkania z *innym* stanowi wyraz kryzysu człowieczeństwa. Ponadto należy nadmienić, że stanowi to poważne zagrożenie dla kondycji ludzkiej.

Uwaga na własne człowieczeństwo

Uwaga na własne człowieczeństwo na pozór wydaje się czymś oczywistym, jednakże szczegółowe rozpatrywanie tego zagadnienia pokazuje, że kwestia ta nie jest tak prosta. Osoba ludzka, zagłębiając się w siebie dzięki filozoficznej refleksji (introspekcji), uświadamia sobie złożoność własnego jestestwa. Wielorazowe wnikanie introspektywne w problematykę i złożoność własnej egzystencji pozwala w dotarciu do tego elementu, który stanowi o byciu człowiekiem. Skoncentrowanie przez podmiot uwagi poznawczej na sobie jest bezpośrednim oglądem siebie w działaniu, to zaś wzbudza zainteresowanie głębszymi racjami samego faktu bycia osobą ludzką. Ten szczególny rodzaj uwagi umożliwia dostrzeżenie

s. 199-217). Jego osoba i poglądy kształtowały myślenie i hasła rewolty społecznej w 1968 roku. Kolektywizm (którego *signum* był człowiek umasowiony) stał się obowiązującym paradygmatem patrzenia na człowieka w krajach realnego socjalizmu (komunizmu). Podstawy tego paradygmatu przygotował Karl Marks (por. tamże, s. 153-174).

i wyeksponowanie poznawczego charakteru własnego egzystowania. Dostrzeżenie i aktywowanie tej szczególnie ważnej dyspozycji, którą jest uwaga na własne człowieczeństwo w sensie węższym, jest zazwyczaj owocem spotkania z kimś (jakimś Ty), kto nie tylko z pewną intensywnością i wyrazistością (poruszającą spotykające Ja) przeżywa swoje człowieczeństwo, lecz także żyje uwagą wobec człowieczeństwa w spotykającym go. Pozwala to człowiekowi w sposób istotny zadbać o kierunek życia³. Gdy wspomniana zdolność dochodzi do głosu, pozwala osobie ludzkiej skupić się na tym, co dzieje się z nią w konkretnej czasoprzestrzeni. Człowiek bowiem w pewien sposób ciągle na nowo wydarza się oraz potwiera w teraźniejszości. Pragnienie już nie tyle poznania prawdy o sobie, ile życia w prawdzie, mobilizuje go w tym względzie do zaangażowania się w ową teraźniejszość, w której tak naprawdę decyduje się kształt jego ludzkiego oblicza. Nie zawsze owo zaangażowanie przyjmuje postać zaangażowania całościowego, uwzględniającego wszystkie elementy, które winny być wzięte pod uwagę. Znacznie częściej ludzkie zaangażowanie jest cząstkowe i dotyczy głównie jakiegoś aspektu, któremu przypisuje się znaczenie absolutne. Przed człowiekiem odsłania się wówczas prawdziwie dramatyczny charakter jego egzystencji. Jednak tego dramatu człowiek tak długo nie uświadamia sobie w całej pełni ani nie przeżywa na najgłębszym poziomie, jak długo nie zderzy się z kimś, kto intensywniej i bardziej wyraziście (atrakcyjnie, lecz nie w sensie czysto zewnętrznym) żyje jako człowiek. Stanięcie wobec drugiego (postrzeganego jako ludzkie Ty lub jako Boskie Ty W i e c z n e) – zwłaszcza gdy ów drugi z powagą i uwagą traktuje człowieka w jego człowieczeństwie – jest zawsze doniosłą prowokacją dla człowieczego rozumu i wolności,

³ Koresponduje to ze zdaniem Benedykta XVI z jego pierwszej encykliki pt. *Deus caritas est*, w której zamieścił znamienne, budzące zastanowienie, stwierdzenie (które zostało już przywołane we wstępie niniejszej pracy: „U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie” (Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 1).

dla kształtu jego samostanowienia. Jest prowokacją, objawieniem się pewnej możliwości w zakresie kwestii spotkania. To, czy spotkanie wydarzy się, stanie się udziałem konkretnej osoby ludzkiej czy początkiem wspólnej drogi z drugim podmiotem wspomnianego wydarzenia spotkania, zależy od pewnej otwartości osoby (Ja). Można rzec, że zależy także od tego, czy choćby zaczątkowo i w postaci niewyraźnej, pojawia się w osobie ludzkiej pytanie o jej bycie człowiekiem, co sprawia, że w jakiś sposób zaczyna on poszukiwać i oczekiwać odnalezienia odpowiedzi. Nic bowiem nie jest bardziej niewiarygodne niż odpowiedź na problem, którego nie postawiono – co słusznie zauważył Reinhold Niebuhr⁴.

Kryzys człowieczeństwa

Przy głębszej analizie tego problemu okazuje się, że poczucie własnego człowieczeństwa pozostaje czasami na poziomie nieuświadomionym bądź nieaktywnym. Można wówczas mówić o śmierci człowieka w sensie filozoficznym. Przyczyny takiego stanu rzeczy mogą być wielorakie. Najczęstszą wydaje się jednak taka sytuacja, gdy osoba ludzka nie zdaje sobie sprawy z tej szczególnej możliwości, ponieważ nie docenia wagi tej sprawy. Świadczy to o wręcz paradoksalnym niezainteresowaniu sobą. Z drugiej strony uwypukla się inna przyczyna nieuwagi na własne człowieczeństwo: celowa marginalizacja. Człowiek nie aż tak często (a jeśli już, to w szczególnych chwilach życia) uprzymnia sobie siebie i doświadcza wagi własnego człowieczeństwa, po czym – z rozlicznych przyczyn – traci to doświadczenie. Na skutek nieuwagi lub rozproszenia, którym podlega, rezygnuje z próby zrozumienia samego siebie, odrzuca pytania, które usiłowały w nim przebić się do świadomości. Zadowolona się pośpiesznym, okrojonym spojrzeniem i przyjmuje naznaczone redukcją wyjaśnienia. Zachowanie takie jest wręcz nierozumne. Często

⁴ Por. R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, Louisville–London 1996, s. 6.

też wysuwają się tu pretensje do tłumaczenia fenomenu człowieczeństwa bez wzięcia pod uwagę wszystkich czynników, które go objaśniają. U źródeł ignorancji znajdują się nierzadko zachowania, polegające na tamowaniu pewnych zagadnień i refleksji, przybierające postać wypierania bądź tłumienia – jest to sytuacja o p r ó ż n i a n i a pytań, bądź innym słowy: deprymowania ich znaczeń. Ta nieuwaga uniemożliwia osobie wzbudzenie ciekawości epistemicznej, która za cel swej działalności obiera dotarcie do ostatecznych racji swojego bytu. Człowiek ma wówczas nikłe szanse na zdumienie się wyjątkowością swojego jestestwa i dojścia do wymiaru Tajemnicy. Konsekwencje takich postaw wydają się dla człowieka pustoszące, czemu dał wyraz Luigi Giussani:

Zagubienie znaczenia będącego konsekwencją pozbawienia treści lub redukcji pytań [egzystencjalnych – przyp. A.K.], niesie ze sobą poważne następstwa pod względem kulturowym. Człowiek traci kontrolę nad sobą, nad całością stanowiących go elementów. [...] Pierwszą konsekwencją owych nierozumnych postaw jest zerwanie z przeszłością, drugą samotność człowieka przeżywana w konkretności życia, trzecią natomiast eliminacja wolności, która jest charakterystyczną cechą antropologiczną i społeczną⁵.

Oczywiście także sama kultura może nie sprzyjać człowiekowi, aby stawał się on bardziej człowiekiem. Jest to wówczas paradoks, bowiem zadaniem kultury, którą wytwarza przecież człowiek, jest wspieranie go na drodze jego humanizacji. W sytuacji, gdy paradygmatem kultury staje się pragmatyzm i przyjemność, prowadząca do prymitywnego hedonizmu, człowiek zakleszcza się w świecie rzeczy i nie interesuje się poszukiwaniem prawdy o sobie, bowiem wymaga to niekiedy sporego trudu i ofiary. Na ważną i niepokojącą rzecz wskazuje Luigi Giussani, gdy wspomina o eliminacji wolności człowieka w takich sytuacjach. Jeżeli egzystencjalnym wymogiem osoby ludzkiej jest zaspokojenie potrzeby poznania sensu i celu swojego istnienia, jeśli wolność jest doświadczeniem całkowitego zaspokojenia. Ja lub zdolnością osiągnięcia celu i jeżeli człowiek rezygnuje z podjęcia wyzwania

⁵ L. Giussani, *Zmysł religijny*, tłum. K. Borowczyk, Poznań 2000, s. 129.

osiągnięcia tegoż przeznaczenia – wówczas pozbawia samego siebie tego dobra, którym jest wolność.

Negatywne doświadczenie:
utrata doświadczenia własnego człowieczeństwa

Kiedy Zachód – na fali spektakularnych odkryć nauk empirycznych, spotkania z Nowym Światem, reformacji, narodzin państw – wielkimi krokami wchodził na drogę afirmacji autonomii podmiotu, intuicja Blaise’a Pascala mogła przyczynić się do zachowania tego cennego wkładu, który objawienie judeochrześcijańskie, przejmując także dorobek myśli greckiej, wniosło do dziedzictwa całej ludzkości. Tym istotnym wkładem jest wprowadzenie pojęcia osoby. Pascal nawoływał do tego, aby człowiek wyraził uznanie dla swojego ludzkiego, nadzwyczajnego, ontycznego statusu, w którym drzemie pewna zagadka. Permanentnie przyzywa go ona do rozpoczęcia poszukiwania odpowiedzi na pytanie o samego siebie:

Poznaj tedy pyszałku, jakim paradoksem jesteś dla siebie samego. Ukorz się bezsilny rozumie; umilknij, głupia naturo: dowiedz się, że człowiek nieskończenie przerasta człowieka [...]⁶.

Ostatnie stwierdzenie wyżej zacytowanego fragmentu jest wyrazem uznania dla wyjątkowości człowieka. Polega ona na nieskończonym przerastaniu samego siebie. Zagadkowość człowieka poważnie przerasta nie tylko jego częściowo rozbudzone – zróżnicowane w każdym pokoleniu – moce poznawcze, ale także podjęte próby wyartykułowania owej zagadki w postaci uporządkowanej, intersubiektywnie komunikowalnej wiedzy. Zagadkowość natury ludzkiej – co być może prezentuje się paradoksalnie – transcenduje człowieczą naturę, której wyrazem jest owa zdolność poznawcza, zaś poznanie tej zagadki jest tejże naturze istotnie przyporządkowane. Zastanawiające jest zatem Pascalowskie wezwanie

⁶ B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1977, s. 178.

do ukorzenia się rozumu. Pascalowska myśl mogła pomóc nowożytnej trosce o podmiot w procesie zakorzenienia się w realistycznej, klasycznej kategorii osoby i tym samym przyczyniła się do ściślejszego sformułowania tej ostatniej. Albowiem za pomocą tej kategorii „[...] objawienie judeochrześcijańskie w sposób dotąd niespotykany utwierdziło i pogłębiło rozumienie podmiotu ludzkiego”⁷. Karol Wojtyła, nawiązując do słów Pascala, twierdził: „Człowiek przerasta siebie ku Bogu i wraz z tym wychodzi z granic, jakie określają mu stworzenia, z granic przestrzeni i czasu, z granic przygodności i zmiany. Transcendencja osoby łączy się z odniesieniem do Tego, [który jest] Nieskończony i Nieogarniony”⁸. W ten sposób dokonuje się potwierdzenie doniosłości doświadczenia własnego człowieczeństwa, które powinno być uwzględnione zarówno w codzienności, jak i w refleksji teoretycznej. Znaczna część nowożytności, jak słusznie zauważa Angelo Scola, poszła jednak w innym kierunku. Sądziła, że umacniania podmiot ludzki przez radykalizację jego autonomii, która ostatecznie odrzuca wspólnotę ze Stwórcą. W rzeczywistości, główne drogi myśli nowożytnej – w jej różnorodnych i nieraz sprzecznych ze sobą formach – nieubłagane prowadziły do przekształcenia stwierdzenia Pascala w zalecenie Fryderyka Nietzschego: „Człowiek jest czymś, co pokonanem być powinno”⁹. Stąd zaś już tylko krok do twierdzenia, że należy porzucić również podmiot¹⁰.

⁷ Por. A. Scola, *Człowiek: zanikający podmiot czy nowe centrum?*, tłum. J. Merdecki, „Społeczeństwo” 2003, nr 2, s. 175. Do wspomnianego objawienia judeochrześcijańskiego należałoby dodać pewną uwagę. To raczej kontekst debat trynitologicznych i chrystologicznych, a więc próba transmisji treści wiary w obręb kultury kształtowanej filozoficzną myślą grecką, zaowocował precyzacją pojęcia osoby. Samo objawienie co najwyżej stymulowało myślenie personalistyczne (por. S. Szczyrba, *Problem relacji religijnej. Próba oceny przydatności dialogiki Martina Bubera dla nakreślenia współczesnej tendencji sekularystycznej*, Łódź 2009, s. 365-413).

⁸ K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Paryż 1980, s. 27.

⁹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Gdynia 1991, s. 7.

¹⁰ Por. A. Scola, *Człowiek: zanikający podmiot czy nowe centrum?*, dz. cyt.,

Tym bowiem, co nade wszystko powinno być pokonane – w myśl Nietzschego – było doświadczenie transcendencji człowieka, które otwiera go w kierunku Boga oraz wiązanie rozumienia istoty wolności osoby ludzkiej z samozwiązaniem się człowieka w postawie posłuszeństwa wobec Boga. Zatem zamiast przekraczać siebie w kierunku Nieskończonego i doświadczać własnego wzrastania¹¹, człowiek gubił je i był odwodzony od autentycznego ludzkiego doświadczenia¹² w kierunku czynienia innego doświadczenia – w kierunku n a d c z ł o w i e k a. Zatem im bardziej znikał podmiot osobowo-ludzki, tym samym zaczął się kształtować nowy podmiot technokratyczny, który realizował nietzscheański ideał wierności tylko ziemi¹³.

Ponieważ niepodobna zdławić pytania pytań, to jednak przemożna władza sojuszu nauki z techniką¹⁴ przejmuje inicjatywę i poniekąd wyręcza człowieka w trudzie pytania o podmiot, snując przed człowiekiem wizję kreatora samego siebie. Czyni to dość skutecznie, ponieważ:

[...] [współczesna technika – przyp. A.K.] okazuje się środowiskiem przeznaczonym dla samego siebie, środowiskiem, które coraz mniej odpowiada na potrzeby zewnętrzne, a [coraz bardziej – przyp. A.K.] kierując się własnymi prawami ewolucji i trwania, dąży do celów wewnętrznych. Nauki i technika, co wyraźnie widać w dziedzinie biotechnologii, określają swoje cele wyłącznie na podstawie swoich wewnętrznych możliwości¹⁵.

Wizja człowieka jako kreatora siebie jest wizją abstrakcyjną. Nie jest to bowiem doświadczenie przeciętnego konkretnego człowieka, gdyż z doświadczeniem człowieka nie ma właściwie nic wspólnego. Dlatego Scola postawił słuszne pytanie, które dotyczy

s. 176.

¹¹ Por. L. Giussani, *Doświadczenie jest drogą do prawdy*, tłum. D. Chodyniecki, Kielce 2003, s. 165.

¹² Por. tamże, s. 83-92; por. tenże, *Zmysł religijny*, dz. cyt., s. 97-149.

¹³ Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., s. 7.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 5.

¹⁵ A. Scola, *Człowiek: zanikający podmiot czy nowe centrum?*, dz. cyt., s. 176.

wątpliwości, czy aby współczesność nie zmierza ku narodzinom nowego podmiotu kolektywnego¹⁶. Jeśli z jednej strony współczesny człowiek technologiczny wydaje się nową wersją kartezjańskiej wizji, a zwłaszcza jej dualizmów (*res cogitans et res extensa*), to z drugiej strony okazuje się niespodziewanym przykładem idealistycznego utożsamienia tego, co realne i tego, co idealne. W tym znaczeniu podmiot na pewno nie został uśmiercony. Nowy technokratyczny i kolektywny podmiot powstał ze starego podmiotu empirycznego, który został już sprowadzony do rangi przedmiotu, protezy, czy też po prostu jakiejś funkcji.

Odrzucając klasyczną ideę osoby-podmiotu, tracąc zakorzenie we wspomnianym wyżej doświadczeniu, człowiek zaczyna pojmować siebie jako własny wytwór, jako konsekwencję ukonstytuowanych przezeń procesów, systemów. Zaczyna postrzegać siebie jako realizację własnych projektów i fantazmatów. Czyż w takiej sytuacji nie trzeba postawić alarmującego pytania: czy dzisiaj pojedynczy człowiek, rozumiany jako *J a*, może być jeszcze w centrum własnego świata?¹⁷

Doniosłość spotkania z i n n y m

Twierdzenie, że sama kultura może nie sprzyjać człowiekowi, aby stawał się on bardziej człowiekiem, wiedzie wprost do zagadnienia znaczenia obecności *Ty* dla rozgrywania przez człowieka dramatu prawdy. Owo poznawanie siebie, do którego swoich

¹⁶ Tamże. Poniekąd ów podmiot kolektywny, w którym jednostka co najwyżej partycypuje, spełniałby wizję Augusta Comte'a, a nawet jeszcze bardziej odległą – Awerroesa. Ten ostatni przychylił się do tezy, że ginie indywidualny człowiek, ale ludzkość trwa (por. Awerroes, A.C. *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima*, red. F. Stuart Crawford, Cambridge 1953; S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 116). A. Comte chętnie widziałby religię ludzkości w miejsce tzw. religii tradycyjnej (por. A. Comte, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, t. 1, Paris 1851-1854, s. 22).

¹⁷ Por. Scola A., *Człowiek: zanikający podmiot czy nowe centrum?*, dz. cyt., s. 177.

rozmówców usiłował skłonić Sokrates, gdy stawiał sobie i innym pytanie „Czy ja sam nie jestem bydlę bardziej zawile i zakręcone, i nadęte niż Tyfon, czy też prostsze i bardziej łaskawe, które z natury ma w sobie coś boskiego i coś niskiego?”¹⁸, siłą rzeczy nie mogło dokonywać się w zacisznym ustroniu i odosobnieniu. O Sokratesie wiadomo, że poszukiwał swoich rozmówców wśród bywalców ateńskiej agory. Usiłował prowadzić samego siebie oraz innych ku posłuszeństwu *daimonionowi*. Oskarżony za to o ateizm oraz demoralizowanie młodych, został skazany przez współobywateli – nie zgadzając się odwołać poglądów ani przyjmując hańbiącej go banicji – na śmierć. Być może Sokrates przeczuwał, że mocniejszą racją aniżeli racja logiczna, logiczny dyskurs, jest inna racja – zderzenie się z prawdą ucieleśnioną w osobie, z d e r z e n i e z osobą¹⁹.

Trzeba dodać, że relacja u c z eń-mi s t r z odgrywała doniosłą rolę i była doceniana w każdej kulturze, choć praktyki były w nich bardzo zróżnicowane. Relacja ta była nie tylko ważna z powodów merytorycznych (przekaz wiedzy i doświadczenia), lecz także pozamerytorycznych, pedagogicznych (kształtowanie osobowości). Możliwość porównania własnego J a z jakimś T y zawsze sprawiała, że człowiek nie tylko przekraczał własną samotność, ale mógł utwierdzać się w swej tożsamości, w bycie. Jeśli konkretny człowiek dysponuje wyraźną postacią samoświadomości, stanowi to zawsze moment weryfikacji, nierzadko także korekty w zakresie wierności człowieczeństwu. Ten człowiek, który intensywniej, bardziej atrakcyjnie i wiarygodniej – nie w sensie jednak wyłącznie zewnętrznym – żył (a zwłaszcza przeżywał swoje człowieczeństwo), ten był postrzegany jako autorytet. Ów m i s t r z w wymiarze egzystencjalnym zawsze wywierał silne wrażenie na swoim otoczeniu. Odczucie to było tak mocne, że z łatwością pozyskiwał sobie uczniów i naśladowców, a więc tworzył szkołę. Gromadzili się w niej u c z n i o w i e, którzy chcieli pozyskać podobny zakres

¹⁸ Platon, *Fajdros*, IV, 233-236, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 42.

¹⁹ Por. S. Szczyrba, *Sokrates – destruktor czy dobroczyńca ateńskiej polis. Kilka uwag o „zbożności” mędrca*, w: *Naród, religia, język. Materiały z konferencji, 17-19 maja 2010 r.*, red. A. Ceglińska-Gajda, Łódź 2011, s. 389-401.

wiedzy i mądrości życiowej jak ich mistrz, a także osiągnąć podobną jakość życia jak on. Tak było na Dalekim Wschodzie, tak działo się na Bliskim Wschodzie w epoce przedchrześcijańskiej i chrześcijańskiej.

Należałoby podsumować dotychczasowy wywód. Osoba ludzka doświadcza siebie jako podmiot odkrywający otaczającą rzeczywistość oraz własne bycie²⁰. Oznacza to, że na podstawie naturalnej potrzeby dotarcia do prawdy człowiek sam dla siebie może być obiektem poznania. W tym kontekście zwracanie uwagi na własne człowieczeństwo jest wyrazem pielęgnowania poznawczej podmiotowości człowieka. Rozpatrywana tu podstawowa zdolność ludzkiej uwagi usprawnia osobę do uznania i realizowania elementarnych wymogów człowieka, którymi są wymóg prawdy, szczęścia, sprawiedliwości i miłości²¹. Te zaś decydują o wewnętrznym dynamizmie osoby, bowiem dzięki nim człowiek jest w stanie żyć w prawdzie o sobie, może doświadczyć napełnienia sensem – który wyklucza przygnębiającą niepewność – oraz rysuje horyzont celu, porządkujący ze swej natury całość egzystencji. Przednaukowe doświadczenie egzystencjalne demonstruje, że osoba ludzka chce żyć wedle tych wymogów i robi wszystko, aby jej

²⁰ To postrzeganie siebie w horyzoncie całej rzeczywistości, czego mocno bronił Karol Wojtyła, chroni człowieka przed popadnięciem w wyłącznie podmiotową (karterzańską) perspektywę.

²¹ Por. L. Giussani, *Zmysł religijny*, dz. cyt., s. 21. Giussani wspomina o wymogu szczęścia, wymogu prawdy oraz o wymogu sprawiedliwości. Istotnie, wymóg miłości mógłby się wiązać z wymogiem szczęścia (a nawet w pewnym stopniu z każdym z osobna); wydaje się jednak, że wypadałoby zanotować go oddzielnie. Wymóg miłości został także ciekawie wyjaśniony przez francuskiego myśliciela personalistę, Gabriela Marcela. Wspominał on, że wymóg miłości jest wymogiem ontologicznym, czyli takim, który sprzeciwia się nihilistycznej pustce i jest jednocześnie pragnieniem bycia. Tenże wymóg ontologiczny wiąże się doświadczeniem miłości, jawi się zatem jako szczególnie ważny w doświadczeniu życiowym osoby.

życie spełniało je. Dopiero wtedy może odczuć kojące spełnienie.

Człowiek potrzebuje swego *N a p r z e c i w*, aby móc doświadczyć w spotkaniu z nim samego siebie. W tym właśnie sensie *i n n y m ó w i* spotykającemu o nim samym. W spotkaniu określonego *J a z T y*, podmiot spotykający konfrontuje się w obliczu *T y* z pewnym podobieństwem, zachodzącym pomiędzy nimi (można rzec z podobieństwem ontycznym), ale również z istotnym zróżnicowaniem, zachodzącym pomiędzy obiema stronami spotkania. W tym świetle warto przytoczyć stwierdzenie Martina Bubera:

Człowiek staje się *J a* w kontakcie z *T y*. Naprzeciw pojawia się i znika, wydarzenia relacji gęstnieją lub rozpraszają się, a w tej przemienności zarysowuje się i rośnie za każdym razem świadomość niezmiennego partnera, świadomość *J a*. Nadal wprawdzie ukazuje się ona tylko w splocie relacji, w odniesieniu do *T y* [...] aż wreszcie pełną więź i *J a* przez chwilę stanie naprzeciw samego siebie, odłączonego, jak gdyby naprzeciw *T y*, aby niebawem wziąć siebie w posiadanie i odtąd świadomie wchodzić w relacje²².

W związku z tym trzeba stwierdzić, że warunkiem aktualizacji samoświadomości *J a* jest wejście w relację z *T y*, skonfrontowanie się z jego podobieństwem oraz, jednocześnie, z jego naoczną innością. Cały ten proces zachodzi po wydarzeniu spotkania tych dwóch podmiotów. Świadome partycypowanie człowieka w momencie wydarzenia spotkania, przeżywanie *b y c i a o b d a r o w a n y m* tym wydarzeniem, uzmysławia podmiotowi coraz intensywniej świadomość bycia *J a*, także z powodu dostrzegania różnic pomiędzy nim samym a *T y*. W tym sensie obecność napotykanego przez *J a* jakiegoś określonego *T y* ma charakter znakowy. Buber uważał, że gdyby przedłużyć te linie relacji pomiędzy spotykającymi się podmiotami, to przetną się one w *W i e c z n y m T y*. Twierdził, że każde poszczególne *T y* stanowi dla *J a* rodzaj *p r z e ś w i t u k u W i e c z n e m u T y*²³. Pojawia się w tym miej-

²² M. Buber, *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992, s. 56.

²³ Tamże, s. 85.

scu aspekt religijny wymiaru człowieka. Sławomir Szczyrba uważa, że tenże wymiar, uaktywniany i szczególnie uświadamiany podmiotowi w wydarzeniu spotkania, nie jest nadbagażem człowieczeństwa, a wręcz przeciwnie – jest czymś zasadniczym dla człowieka jako takiego:

Wymiar religijny stanowi po prostu wymiar konstytutywny człowieczeństwa i bycia osobą jako szczytowej postaci bycia człowiekiem. Odejścia od egzystencjalnej aktualizacji tego wymiaru na skutek np. zduszenia w sobie pewnego poziomu wymogów, które człowiek w sobie ma na mocy tego, że jest właśnie człowiekiem, a nie czymś innym (a więc, że może świadomie współbytować), musi prowadzić do objawienia się *monstrum*. Próba zaś arbitralnego pokierowania własnym życiem choćby na sposób, na przykład woli mocy, także i w wymiarze „religijnym”, musi prowadzić do objawienia się *kuriozum*. Buber postrzega monstrualność, jak i kuriozalność jako dwie niebezpieczne formy przeżywania człowieczeństwa, różniące się z prawdziwym wymiarem duchowym człowieczeństwa, prowadzące do kryzysu ludzkości²⁴.

Zatem wymiar religijny jest właściwy człowiekowi i urzeczywistnia się najpełniej po wydarzeniu spotkania jakiegoś Ja z jakimś Ty. Religijność jest przestrzenią doskonałego i pełnego egzystowania człowieka, który posiada pełną świadomość tego, kim jest i co go charakteryzuje.

Bibliografia

Awerroes, A.C. *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima*, red. F. Stuart Crawford, Cambridge 1953.

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*.

Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.

²⁴ S. Szczyrba, *Problem relacji religijnej...*, dz. cyt., s. 217.

Comte A., *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, t. 1, Paris 1851-1854.

Crosby J.F., *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, tłum. B. Majczyna, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.

Giussani L., *Doświadczenie jest drogą do prawdy*, tłum. D. Chodyniecki, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2003.

Giussani L., *Zmysł religijny*, tłum. K. Borowczyk, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2000.

Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*.

Niebuhr R., *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, Westminster John Knox Press, Louisville–London 1996.

Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Wydawnictwo Tenet, Gdynia 1991.

Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.

Scola A., *Człowiek: zanikający podmiot czy nowe centrum?*, tłum. J. Merdecki, „Społeczeństwo” 2003, nr 2, s. 175-194.

Stevenson L., Haberman D.L., *Dziesięć koncepcji natury ludzkiej*, tłum. U. Wieczorek, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 2001.

Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1983.

Szczyrba S., *Problem relacji religijnej. Próba oceny przydatności dialogiki Martina Bubera dla naświetlenia współczesnej tendencji sekularystycznej*, Wydawnictwo Archidiecezji Łódzkiej, Łódź 2009.

Szczyrba S., *Sokrates – destruktor czy dobroczyńca ateńskiej polis. Kilka uwag o „zbożności” mędrca*, w: *Naród, religia, język. Materiały z konferencji, 17-19 maja 2010 r.*, red. A. Ceglińska-Gajda, Wydawnictwo Archidiecezji Łódzkiej, Łódź 2011, s. 389-401.

Wojtyła K., *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Éditions du Dialogue, Paryż 1980.

STRESZCZENIE

Wydaje się, że nic tak bardzo nie nurtuje człowieka, jak odnalezienie odpowiedzi na pytanie *Czy m, k i m j e s t e m?* Pytanie to wybrzmiewa – choć z różną dynamiką – na przestrzeni całości ludzkiego życia i wpędza osobę w poczucie egzystencjalnej niepewności, skłaniającej do poważnego potraktowania tej wątpliwości i odnalezienia satysfakcjonującej odpowiedzi. Świadczy to o tym, że poszukiwanie sensu jest istotowo wpisane w strukturę człowieka. Inną ważną kwestią jest przekonanie głoszące, że spotkanie konkretnego *Ja* z konkretnym *Ty* nosi rangę wydarzenia. Dzieje się tak wówczas, gdy podmiot napotykający *I n n e g o* w strumieniu spotkania uświadamia sobie wzajemne podobieństwo, ale także istotną niewspółmierność. W opracowaniu zostało również ukazane w jaki sposób wyraża się kryzys człowieczeństwa w sytuacji atrofii wydarzenia spotkania z *i n n y m*. Autor wspomina, że tezą eseju jest założenie, wedle którego atrofia uwagi człowieka względem samego siebie, wobec własnego człowieczeństwa, a także zapaść wydarzenia spotkania z *i n n y m* jest wyrazem niebezpiecznego kryzysu człowieczeństwa. Chodzi zatem o ukazanie na czym miałyby polegać uwaga względem własnego człowieczeństwa oraz dlaczego erozja tejże uwagi oraz zapaść świadomości doniosłości wydarzenia spotkania z *i n n y m* stanowią wyraz kryzysu człowieczeństwa.

SŁOWA KLUCZOWE: człowieczeństwo, spotkanie, kryzys człowieczeństwa, uwaga na własne człowieczeństwo, *I n n y*

ABSTRACT

It seems that nothing bothers human being so much as finding the answer to the question *W h a t - W h o a m I?* This question arises – but with different dynamics – over the whole of human life and introduces the person into a sense of existential uncertainty. It leads human being to serious treatment of this doubt and finding a satisfying answer. This also shows that the search for meaning is essentially inscribed in the structure of a person. Another important issue is that the encounter of a specific “I” with a specific “You” has the rank of an event. This

happens when the subject encountering the Other during the event of the encounter realizes the mutual similarity, but also the significant incommensurability. The study also shows how the crisis of humanity is expressed in the situation of atrophy of the encounter with the Other. The author mentions that the thesis of the essay is the assumption that the atrophy of attention to its own subjectivity, as well as the collapse of an encounter with *the Other*, is an expression of a dangerous crisis of humanity. It is, therefore, about showing what the attention to its own subjectivity is supposed to be, and why the erosion of this attention and the collapse of awareness of the importance of the event of the encounter with the Other is the expression of the crisis of humanity.

KEYWORDS: humanity, encounter, crisis of humanity, mindfulness towards one's own humanity, the Other

MGR ARTUR KOŁODZIEJCZYK

Filozof, teolog; aktualnie jest doktorantem w Instytucie Filozofii Wydziału Filozoficzno-Historycznego Uniwersytetu Łódzkiego. W Katedrze Filozofii Współczesnej przygotowuje doktorat pt. *Szoah jako impuls do rewizji filozoficznych pytań o Boga i człowieka – w ujęciu Hannah Arendt i Hansa Jonasa*. Od 2013 roku jest członkiem Collegium Invisible. Pracuje jako badacz w Departamencie Filozofii na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu w Tel Awiwie w ramach doktoranckiego stażu naukowo-badawczego, który otrzymał od rządu Państwa Izrael.