

KS. JERZY CUDA

NADZIEJA POZNANIA
I REALIZACJI TOŻSAMOŚCI CZŁOWIEKA
W KOMPLEMENTARNOŚCI TRZECH ROZMÓW

Przebudzony kamień jest bardzo zdziwiony.
Z przebudzenia wynika, że nie jest kamieniem.
Więc czym jest? Z jakiej materii zdziałany?
Niewielkie jest moje poznanie, niewielkie,
Moja wiedza jest skąpa [...]
Pragnę odnaleźć nici, które łączą
Serce ze sercem, zjawisko ze zjawiskiem,
Pragnę odnaleźć kiełki wszystkich zdarzeń...

R. Brandstaetter. *Pieśni*.
Warszawa: PAX 1963 s. 17 n.

I. ANTROPO-LOGICZNA NIEROZŁĄCZNOŚĆ
„ISTNIENIA” I „ROZUMIENIA”

XXI wiek kontynuuje historię postępu wiedzy inspirowanej nadzieją zrozumienia sensu całości rzeczywistości, w której zaistniał człowiek. Poznawcze otwarcie tej wiedzy w refleksji nad kosmiczną epopeją miliardów lat jest pochodną zaistnienia rozumno-wolnej podmiotowości człowieka, świadomego konieczności łącznej interpretacji swego „istnienia” z „rozumieniem”¹. „Prze-

Ks. prof. dr hab. JERZY CUDA – emerytowany profesor teologii fundamentalnej Uniwersytetu Śląskiego; adres do korespondencji: ul. Ks. Czempieła 1, 40-044 Katowice.

¹ „Rozumienie nie jest tylko jednym z wielu sposobów ludzkiego myślenia, lecz podstawowym wymiarem ludzkiego bytu”: A. B r o n k. *Zrozumieć świat współczesny*. Lublin: TN

budzony kamień” odkrył zdumiony, że chcąc zrozumieć swoje „niesione przez dzieje” istnienie, musi także zrozumieć intencjonalność jego uwarunkowań całością rzeczywistości, w którą został „wrzucony”².

Interpretacyjna nierozłączność relacji „istnienie–rozumienie”, w jej kluczowym wymiarze „intencjonalności”³, jest więc wpisana w strukturę hermeneutycznego koła (części – całość). W tej strukturze każde rozumienie (wiedza) pozostaje w przyczynowym związku z rozumieniem istnienia człowieka, inaczej mówiąc, każde rozumienie jest (*explicite* – *implicite*) antropologiczne. Filozoficzna refleksja nad pojęciem tego rozumienia rodzi liczne pytania: Czy problematyka rozumienia istnienia człowieka stanowi problematykę rozumienia jego istoty? Czy poszukiwania odpowiedzi na to ontologiczne pytanie mogą poprzestać na zdefiniowanym przez W. Diltheya pojęciu rozumienia, które drogą „zewnętrznych znaków” prowadzi do rozpoznania tego, co „wewnętrzne” (duchowe)?⁴ Czy człowiek, którego istnienie jest „wrzucone” w historię, może JUŻ w tej historii „rozpoznać” swoją istotę (tożsamość)?

Aktualne w tych pytaniach dążenie do wiedzy jest nie tyle inspirowane metodologiczną spekulacją, ile egzystencjalną troską o faktyczność „istotowej budowy” człowieka⁵. To przejęte od M. Schelera sformułowanie przypomina, że pytanie o istotę stanowi o oryginalności istnienia człowieka, który „czyni samego siebie przedmiotem obserwacji i badań”, stając się równocześnie ich „podmiotem” i „przedmiotem”⁶.

Zdając sobie sprawę z wieloznaczności słowa „istota”, antropologia filozoficzna pyta, czy w odniesieniu do historycznego istnienia człowieka wolno w ogóle ustalać jego „istotę” (tożsamość)?⁷ Czy historyczne istnienie człowieka zmierza intencjonalnie do zrozumienia i zrealizowania jego istoty? Jak

KUL 1998 s. 291. Według H.-G. Gadamera, „rozumienie dociera do tego, co rzeczywiste” – por. H.-G. G a d a m e r. *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*. Warszawa: PWN 1979 s. 29. W tym kontekście można także uwzględnić łączącą ludzkie istnienie i rozumienie problematykę „prajedności”, którą rozważał K. Rahner – por. C. V a l v e r d e. *Antropologia filozoficzna*. Poznań: Pallottinum 1998 s. 34.

² Charakterystyczne dla hermeneutycznej filozofii sformułowanie: „wrzucenie w dzieje” (*Geworfenheit*) funkcjonuje w „wykładni” ludzkiej „faktyczności” – por. J. G r o n d i n. *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*. Kraków: WAM 2007 s. 123.

³ Por. G. H. von W r i g h t. *Erklären und Verstehen*. Frankfurt am Main: Athenäum Fischer Taschenbuch 1974 s. 20.

⁴ Por. G r o n d i n. *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej* s. 115.

⁵ Por. V a l v e r d e. *Antropologia filozoficzna* s. 15.

⁶ Por. tamże s. 32.

⁷ Por. G. H a e f f n e r. *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*. Kraków: WAM 2006 s. 17.

wyjaśnia H.-G. Gadamer: „kierować się ku czemuś intencjonalnie nie znaczy «mieć coś na myśli», «zmierzać ku czemuś» w sensie świadomego spełniania jakiegoś aktu”⁸. Człowiek „przeżywający” historię może nie uświadamiać sobie tego, „co się z nim dzieje”⁹, chociaż jego istnienie jest „wydarzeniem” (*Ereignis*) jedynym (*Einzigkeit*) i niepowtarzalnym (*Einmaligkeit*)¹⁰. Według Heideggera, kluczowość słowa *Ereignis*, stanowi *singulare tantum*, co oznacza oryginalność istnienia każdego człowieka¹¹. Rozważając problematykę tej oryginalności, warto także skupić uwagę na treści terminu *entelechia*, który pochodzi od Arystotelesa i jest związany z teorią możliwości i aktu¹². W kontekście odkrywanej w tej teorii problematyki celowości ludzkiego działania można uzupełnić zarys naszych dotychczasowych refleksji „klasycznym” pytaniem, czy historyczne istnienie człowieka stanowi tylko „miejsce” hipotetycznych „poszukiwań” (*in potentia*) zrozumienia jego istoty (tożsamości), czy faktycznego jej „znalezienia” (*in actu*)?

II. MOŻLIWOŚĆ ZROZUMIENIA TOŻSAMOŚCI CZŁOWIEKA W JEGO ISTNIENIU HISTORYCZNYM?

Krótki zarys zestawionych w poprzedniej części refleksji skupił uwagę na kluczowej problematyce tożsamości człowieka, sygnalizując potrzebę dostrzeżenia wpisanego w nią postulatu komplementarnej nierozłączności interpretacji „istnienia” i „rozumienia”. Przedmiotem zainteresowania kolejnych części rozważań będzie pytanie o możliwość (niemożliwość) ostatecznego wyjaśnienia tej komplementarności w historycznym istnieniu człowieka.

W tym, co dotąd zostało powiedziane, odzywa się wyraźnym echem odkrywalna w historii myśli filozoficznej problematyka ontologicznej relacji „istnienie–istota”¹³, przy czym skupiono uwagę na jej antro-po-logicznym uję-

⁸ Por. G a d a m e r. *Rozum, słowo, dzieje* s. 67.

⁹ Por. B r o n k. *Zrozumieć świat współczesny* s. 292.

¹⁰ Por. F b r u c k m a n n. *Konzept und anstehende Fragen*. W: *Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit”*. Red. Ch. Böttigheimer, F. Bruckmann. Freiburg i.Br.: Herder 2012 s. 481.

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. M. A. K r ą p i e c. *ENTELECHEIA*. W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. Red. nauk. A. Maryniarczyk. T. 3. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2002 s. 171.

¹³ Por. M. A. K r ą p i e c. *ISTNIENIE (BYTU)*. W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. Red. nauk. A. Maryniarczyk. T. 5. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2004 s. 44 n.

ciu. Takie ujęcie ustawia w interpretacyjnym horyzoncie człowieka „wrzucenego” w rzeczywistość historii, który pytając o jej sens, pyta tym samym o swoją tożsamość. Te pytania, zainteresowane problematyką „istnienia” oraz „istoty” człowieka, zachowują historyczną pamięć filozoficznych interpretacji, które generowały różne formalne i merytoryczne konfrontacje. Genezie tych interpretacji towarzyszył, między innymi, postulat przeniesienia problematyki istnienia ze świata rzeczy do świata myśli.

W kontekście redukcji zagadnienia istnienia do spekulatywnego problemu „prawdy poznania” pojawiło się przekonanie o możliwości (konieczności) równoczesnej interpretacji relacji „istnienie–istota”. Zatrzymując się na terenie ujęć poznawczych nie na przedmiotowości realnego świata, próbowano scalić komplementarnie problematykę „istnienia” i „istoty” w równoczesności bytowej relacji JUŻ, sugerując jej niezmiennność oraz nierozłączność.

Rozumowania G. W. F. Hegla zamieniły ten „stan rzeczy” w rzeczywistość dynamiczną i procesualną. Jego filozoficzna myśl zeszała w konkret historii ludzkości z misją ostatecznego wyjaśnienia sensu jej całości („das Wahre ist das Ganze”)¹⁴. Teo-logice tego wyjaśnienia zarzucano nieraz panteizm. Inne zarzuty ostrzegały przed dyktaturą systemu, który nie nawiązał dialogu z historią, narzucając jej monologicznie absolutne interpretacje. Adresatami podobnych zarzutów są także te wszystkie światopoglądowe paradygmaty, które, inspirowane myślą heglowską, konstruują całościowe wizje rzeczywistości, wyjaśniające apriorycznie sens historycznej egzystencji człowieka. Sięgając do metaforycznych sformułowań, mówi się w tym kontekście o „welonie systemu”, który całościową wizją „przykrywa” istniejącą rzeczywistość, chociaż pozwala dostrzec niektóre fragmenty realnego świata¹⁵. Jak sądzi J. Ladrière, taką strukturą są zainteresowane te całościowe wizje historii, które szukają wyjaśnienia jej sensu w refleksji nad koherencją „historycznych części”, co pozostaje również w interpretacyjnym związku z heglowską koncepcją prawdy¹⁶.

Świadomą tego związku hermeneutyczną filozofię M. Heideggera cechuje interpretacyjna troska (*Sorge*) o historyczne (czasowe) bytowanie człowieka, przy czym ten egzystencjalny paradygmat nie czuje się zobowiązany do szu-

¹⁴ Por. B. P a ź. *ISTOTA*. W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. T. 5 s. 105 n.

¹⁵ Por. M. A. K r a p i e c. *Hegla rozumienie bytu*. W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. Red. nauk. A. Maryniarczyk. T. 4. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2003 s. 291.

¹⁶ Por. J. L a d r i è r e. *Sens et vérité en théologie*. Paris: Les Editions du Cerf 2004 s. 54 n.

kania ostatecznej odpowiedzi na pytanie, czy to bytowanie stanowi CZĘŚĆ jakiejś ponadhistorycznej CAŁOŚCI.

Deklarując podobny brak zainteresowania możliwością zrozumienia „całości” Rzeczywistości, współczesne wybory światopoglądowe nie mogą się uwolnić od aporyczności swych antro-po-logicznych poszukiwań. Ta aporyczność jest także odkrywalna w genezie pluralizmu stworzonych w historii koncepcji humanizmów, przekonanych o wiarygodności swych interpretacji¹⁷. Jednak to przekonanie nie dysponuje naukowymi dowodami, których władza „kończy się tam, gdzie dociera się do właściwych zagadnień ludzkiego istnienia – skończoności, dziejowości, winy, śmierci, krótko mówiąc – do tak zwanych «sytuacji granicznych»”¹⁸. Filozofia mówi w tym kontekście o „naukowej nietolerancji” oraz o „nieprzyzwoitości dowodzenia”¹⁹.

Poznanie człowieka powinna więc cechować otwartość na stale nowe doświadczenia. Uważa się, że błędem tradycyjnej teorii poznania było poszukiwanie „absolutnego punktu wyjścia”²⁰.

W kontekście powyższych refleksji, zainteresowanych możliwością zrozumienia tożsamości człowieka w jego istnieniu historycznym, pojawiają się więc rozumowania wątpiące w taką możliwość. Ogólnie rzecz ujmując, w pluralizmie uwzględnionych interpretacji można dostrzec ich spotkanie w akceptacji opinii, kojarzącej historię ludzkości z procesem poszukiwań zrozumienia tożsamości człowieka. Jednak pytanie o możliwość historycznej finalizacji tego procesu generuje rozejście się różnych wyborów. Jest przy tym godne uwagi, że zarówno interpretacje przekonane o możliwości takiej finalizacji, jak i te, które ją wykluczają, spotykają się przy wspólnym znaku zapytania.

III. NIEMOŻLIWOŚĆ ZROZUMIENIA TOŻSAMOŚCI CZŁOWIEKA W JEGO ISTNIENIU HISTORYCZNYM?

Rozważana wyżej problematyka możliwości zrozumienia (poznania) tożsamości człowieka w granicach jego historycznego istnienia jest odkrywalna w różnych paradygmatach antro-po-logicznego filozofowania. Swego rodzaju wspólnym przedmiotem ich zainteresowania jest odpowiedź na pytanie „o możli-

¹⁷ Por. I. D e c. *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka*. W: *Błąd antropologiczny*. Red. A. Maryniarczyk. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2003 s. 49 n.

¹⁸ Por. G a d a m e r. *Rozum, słowo, dzieje* s. 43.

¹⁹ Por. tamże s. 33.

²⁰ Por. B r o n k. *Zrozumieć świat współczesny* s. 134.

wość istnienia obowiązującej prawdy i logicznej filozofii w horyzoncie świadomego swojej historyczności świata²¹. Uważa się, że „historyzm” takiego myślenia i działania „był od czasów Hegla centralnym i paraliżującym problemem filozofii”²². Konfrontacja z tym „historyzmem” jest wpisana w genezę filozofii hermeneutycznej, przy czym traktowana przez Heideggera raczej marginalnie, dla Gadamera ta konfrontacja stała się „zadaniem podstawowym”²³.

Dostrzegalne w „historyzmie” interpretacyjne paradoksy kwestionują jego wiarygodność. Z jednej strony podkreśla się fundamentalność historycznego wymiaru poznawczej aktywności człowieka, z drugiej dążenia do osiągnięcia ponadczasowej prawdy sugerują, że człowiek neguje własną czasowość. W metafizycznym ujęciu jego refleksji pojawia się posuszeństwo logice usuwającej czas. Chcąc więc uwolnić człowieka od „metafizycznej obsesji”, filozofia hermeneutyczna staje się „hermeneutyką faktyczności”. Tylko w ramach przestrzeni i czasu można krytycznie przeciwstawiać się złu, realizować swoje aspiracje i nadzieje, wpisane w egzystencjalną strukturę człowieka²⁴.

W historycznym otwarciu tej struktury człowiek przeżywa także doświadczenia swej tożsamościowej „niedokończoności”. W tym kontekście warto rozważyć te współczesne przemyślenia, które w historycznej egzystencji człowieka widzą „sytuację neotenu”, to znaczy sytuację istoty „wrzuconej” w dzieje ludzkości, która procesami „natury” i „kultury” zmierza do sfinalizowania swej „«stającej się» («niedokończonej») tożsamości”²⁵. Warunkująca tę antropogenezę racjonalność nie może być pozytywistycznie zamknięta w granicach naukowych paradygmatów²⁶. Gadamer odrzuca scjentyistyczną koncepcję obiektywności, uzurpującą sobie „absolutność” zagwarantowaną metodycznym postępowaniem²⁷. Człowiek, mając świadomość „bycia niesionym przez dzieje”, nie może naiwnie wierzyć w możliwość ujęcia swej sytuacji w „jasnych, wystarczających sobie zdaniach orzekających”²⁸. Nie dysponując „pierwszą” i „ostatnią” wiedzą, „nigdy nie będziemy do końca wiedzieli, co wiemy”. W tym kontekście zasadne jest twierdzenie, że nasz rozum nie

²¹ G r o n d i n. *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej* s. 22.

²² Tamże.

²³ Por. tamże s. 136.

²⁴ Por. tamże s. 23 n.

²⁵ Por. D. R. D u f o u r. *On achève bien les hommes*. Paris: Denoël 2005 s. 18 n.

²⁶ Por. L a d r i è r e. *Sens et vérité en théologie* s. 182.

²⁷ Por. B r o n k. *Zrozumieć świat współczesny* s. 137.

²⁸ Por. G r o n d i n. *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej* s. 132.

jest „do końca przejrzysty”²⁹. Wynika stąd, że interpretacje „uniwersalności” języka człowieka nie mogą przejść „obok” problematyki „otwartości” jego rozumnej aktywności. Filozofia nauki dostrzega ograniczoność zasięgu funkcjonowania języka, które ma na uwadze to, że „rzeczywistość wykracza poza nasze możliwości językowe, wyobrażeniowe i pojęciowe”³⁰. Zdaniem Gadamera, „najpotężniejszą podstawą naszego stulecia” jest „sceptycyzm wobec wszelkiego dogmatyzmu, także i dogmatyzmu nauki”³¹.

Istnieją jednak nadal światopoglądowe opinie, którym trudno się rozstać z myśleniem dogmatycznym, w którym szuka się nieraz możliwości konstruowania wiarygodnej konfrontacji z odczuciem „nicości upływającego czasu i nicości egzystencji”³². Znaki zapytania, które zamykają sformułowania tytułów dwóch poprzednich części naszych refleksji, nie sugerują ani konieczności „myślenia dogmatycznego”, ani konieczności bezradnej akceptacji egzystencji, skazanej na „bezsensowną nicość”. Właściwym odczytem tych znaków jest postulat kontynuacji poszukiwań zapowiedzianej tytułem artykułu możliwości ostatecznego zrozumienia i realizacji tożsamości człowieka. Kolejna część naszych refleksji wskaże na kluczowość problematyki ROZMOWY w procesie tych poszukiwań.

IV. ANTROPO-LOGIKA PROBLEMATYKI ROZMOWY

Antropo-logiczna refleksja filozofii hermeneutycznej odkrywa w problematyce ROZMOWY nie tylko wskaźnik oryginalności ludzkiego działania (*agere*), lecz także definicję człowieka: „Człowiek jest ROZMOWĄ” (*esse*)³³. Interpretacja tej definicji, mając na uwadze „centralne miejsce, jakie w hermeneutyce zajmuje język”, dostrzega także to, że poznanie tożsamości człowieka, jak „wszelkie ludzkie poznanie”, jest zapośredniczone językowo³⁴.

²⁹ Por. G a d a m e r. *Rozum, słowo, dzieje* s. 9 n.

³⁰ M. H e l l e r. *Filozofia nauki*. Kraków: Petrus 2009 s. 109.

³¹ G a d a m e r. *Rozum, słowo, dzieje* s. 78.

³² V a l v e r d e. *Antropologia filozoficzna* s. 90.

³³ „Ostateczna” interpretacja tej definicji jest odkrywalna w treści historycznej przemowy Boga (c), która wyjaśnia, że człowiek jest Jego „obrazem”, zaś Bóg jest tajemnicą Trynitarnej Rozmowy (Miłości). Wynika stąd, że sam człowiek jest również tajemnicą Rozmowy.

³⁴ Por. B r o n k. *Zrozumieć świat współczesny* s. 297.

W problematyce tego poznania można odkryć swoistą perychorezę refleksji nad „istotą” (*Wesen*) ROZMOWY z refleksją nad „istotą” (*Wesen*) człowieka³⁵.

W strukturze ROZMOWY jest więc odkrywalny istotny wymiar egzystencji człowieka³⁶. Wpisany w tę egzystencję proces rozumienia jest nie tyle „pój-mowaniem noetycznej treści”, ile „realizacją rozmowy”, przy czym – jak podkreśla Gadamer – chodzi o „rozmowę, którą jesteśmy”³⁷. W kontekście antro-po-logicznej złożoności tej rozmowy pojawia się możliwość (konieczność) mówienia o hermeneutyce z „ontologicznymi roszczeniami”³⁸, w której definicja „człowiek jest rozmową” funkcjonuje komplementarnie z definicją „człowiek jest społecznością”. Według Gadamera, sama możliwość refleksji nad pojęciem języka (*Sprache*) jest wpisana w dia-logikę pojęcia rozmowy (*Gespräch*)³⁹, co wskazuje na „naturalne przejście od refleksji nad językiem do problematyki uspołecznienia ludzkiej egzystencji”⁴⁰. Zainteresowanie pojęciem tego „uspołecznienia”, będącym odpowiednikiem pojęcia „rozmowy, którą jesteśmy”, stanowi, w istocie rzeczy, zainteresowanie pojęciem tożsamości człowieka.

Wynikającym z powyższych rozumowań wnioskiem jest wola zrozumienia tego, „co się dzieje” w tej „wspólnocie tożsamościowej rozmowy” oraz decyzja czynnego w niej udziału⁴¹. Bez tej twórczej relacyjności ludzie „nie osiągają odpowiedniej ich istocie formy życia”⁴², która, nie poprzestając na tworzeniu wielości i różności „fragmentarycznych solidarności”, uczestniczy w „nieskończoności międzyludzkiej rozmowy”, gdzie „ciągle na nowo tworzy się sens świata”, lecz historyczny pluralizm pytań „o wszystko” nie może otrzymać żadnej ostatecznej odpowiedzi⁴³. Genezę poznawczej aporyczności tego pluralizmu wyjaśnia „zgodność zapatrywania”, że „wszystko” w historii

³⁵ Por. R. S c h e r e r. *Wirklichkeit – Erfahrung – Sprache*. W: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Red. F. Böckle, F. X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte. T. 1. Freiburg i. Br.: Herder 1981 s. 42 n.

³⁶ „Grunddimension menschlicher Existenz” – tamże.

³⁷ Por. G r o n d i n. *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej* s. 146.

³⁸ „Hermeneutik der Sprachlichkeit mit ontologischen Ansprüchen”: J. G r o n d i n. *Heidegger und Hans-Georg Gadamer. Zur Phänomenologie des Verstehens-Geschehens*. W: *Heidegger-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Red. D. Thomä. Stuttgart: J. B. Metzler 2005 s. 386.

³⁹ Por. tamże.

⁴⁰ H a e f f n e r. *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej* s. 68.

⁴¹ Por. G a d a m e r. *Rozum, słowo, dzieje* s. 15 n.

⁴² H a e f f n e r. *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej* s. 81.

⁴³ Por. G a d a m e r. *Rozum, słowo, dzieje* s. 15.

należy odnosić do człowieka, stanowiącego jej „ośrodek i szczyt”⁴⁴. Interpretacja tego „wszystkiego” pozostanie więc w historii stale otwarta, co stanowi pochodną historycznego otwarcia procesu poznania i realizacji prawdy ludzkiego życia. Ta prawda, według Gadamera, odsłania się procesualnie historycznymi zdarzeniami, w których świat jest stale przekazywany jako „otwarta całość”⁴⁵.

Mając na uwadze to, że ten „otwarty proces” jest wpisany w struktury hermeneutycznego koła, refleksja nad warunkującą go ROZMOWĄ uwzględnia „całościowy” oraz „częściowy” aspekt jego realizacji. Całościowa aktualizacja tej ROZMOWY, będąc synonimem całościowego zrozumienia tożsamości człowieka, jest historycznie „stale nieskończona”⁴⁶, ponieważ „żadne słowa nie mogą ująć tego, czym jesteśmy i jak mamy siebie rozumieć”⁴⁷. Choć człowiek w tej „stale niegotowej całości” historycznej rozmowy „nie może mieć ostatniego słowa”⁴⁸, to jednak nie wyklucza nadziei ostatecznego zrozumienia tej całości, co motywuje trwanie w twórczym zaangażowaniu w aspektowy pluralizm historycznych rozmów. Drogą tych „częściowych” zaangażowań może także kroczyć nadzieja wierząca w osiągnięcie ich „całościowego” celu. Problematyka tej nadziei jest wpisana w problematykę ISTNIENIA człowieka: „Przebudzony kamień” ma zaistnieć jako ten, „kto zna samego siebie”⁴⁹. Dla niego ISTNIEĆ to ROZUMIEĆ własną tożsamość.

Rozważania niniejszego artykułu rozpoczęliśmy od skupienia uwagi na antropo-logice równania: ISTNIENIE = ROZUMIENIE. Na aktualnym etapie historii ludzkości to równanie stanowi przedmiot nadziei. Kontynuując interpretację tej nadziei, należy uwzględnić sugerowane przez Gadamera rozwinięcie antropo-logiki równania: ISTNIENIE = ROZUMIENIE = ROZMOWA („rozmowa, którą jesteśmy”). W wynikający z ISTNIENIA obowiązek poszukiwań jego ZROZUMIENIA wpisany jest postulat kontynuacji ROZMÓW, realizujących te poszukiwania. Wielość i różność tych rozmów nie zapomina jednak o fundamentalnej interpretacji pojęcia ROZMOWY, wpisanego w antropo-logikę powyższego równania. Pamięć o tej interpretacji trwa w strukturze hermeneutycznego koła, w której teoretyczna i praktyczna złożoność „częściowych

⁴⁴ *Gaudium et spes* 12.

⁴⁵ Por. B r o n k, *Zrozumieć świat współczesny* s. 298.

⁴⁶ Por. G a d a m e r. *Rozum, słowo, dzieje* s. 54.

⁴⁷ G r o n d i n. *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej* s. 153.

⁴⁸ G a d a m e r. *Rozum, słowo, dzieje* s. 13.

⁴⁹ *Fides et ratio* 1.

rozmów” nie wyjaśnia „całościowo” ROZMOWY, będącej synonimem ISTNIENIA (tożsamości) człowieka.

Problematyka tego ISTNIENIA przekracza granice interpretacyjnych możliwości kosmo-logicznych rozmów. Czy zainteresowana zrozumieniem tożsamości człowieka filozofia hermeneutyczna może i powinna przekraczać te interpretacyjne granice? Czy kosmo-logika jej rozumowań wyklucza zainteresowanie teo-logiką ich otwarcia? Tego rodzaju pytania są odkrywalne w problematyce antropo-logicznej konieczności (racjonalności) rozwiązania równania ISTNIENIE = ROZUMIENIE = ROZMOWA. Według Gadamera, uniwersalności misji hermeneutyki interpretującej to równanie należy szukać w problematyce *verbum interius*⁵⁰.

Ta problematyka („wewnętrznego słowa”) skupia uwagę na odkrywalnej w ISTNIENIU (TOŻSAMOŚCI) człowieka tajemniczej ROZMOWY, która nie jest adekwatnie ujmowana. Stanowi ona źródło treści, których nie można wypowiedzieć, co generuje otwartość i uniwersalność hermeneutycznych interpretacji. Wynika stąd antropo-logiczne twierdzenie, że rozumieć „wypowiedziane” można tylko w komplementarnym odniesieniu do „niewypowiedzianego” (aktualnego w *Verbum interius*). Jeżeli to *Verbum* jest tajemniczą ROZMOWĄ, warunkującą ZROZUMIENIE historycznego ISTNIENIA człowieka, to zasadne są również pytania o podmiotowość rozmawiających partnerów, przy czym zarówno pytania, jak i odpowiedzi nie mieszczą się „całościowo” w granicach interpretacji kosmo-logicznych. Zainteresowane tymi pytaniami i odpowiedziami, kolejne części naszych rozważań skupiają uwagę na trzech ROZMOWACH (A–B–C), odkrywalnych w historii kosmo-logicznie, lecz wymagających teo-logicznych wyjaśnień:

A. ANTROPO-LOGIKA FRAGMENTARYCZNOŚCI REZULTATÓW ROZMOWY Z „NATURĄ” I „KULTURĄ”

Zadaniem poprzedniej części rozważań było ukazanie nierozłączności problematyki możliwości poznania i realizacji tożsamości człowieka z problematyką ROZMOWY. W antropo-logice równania: ISTNIENIE = ROZUMIENIE = ROZMOWA, interpretowanego w strukturze hermeneutycznego koła, całościowe zrozumienie pojęcia ROZMOWY, tak jak pojęcia ISTNIENIA, nie mieści się w czasowo-przestrzennych wymiarach rzeczywistości świata rzeczy. Gada-

⁵⁰ Por. G r o n d i n. *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej* s. 7 n. Antropologia filozoficzna rozważa w tym kontekście problematykę „samoświadomości transcendentalnej” – por. H a e f f n e r. *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej* s. 40 n.

mer, wyjaśniając zagadnienie „języka rozmowy, jaką prowadzą z nami rzeczy”, podkreśla, że jest to równocześnie język mówiącego człowieka⁵¹.

Pojęcia ROZMOWY nie można wyjaśnić relacją „rzecz–rzecz”. Gadamer nie ulega pozytywistycznym sugestiom i nie pozwala mówić samym rzeczom pozbawionym „subiektywnego zabarwienia”, bowiem rozmowę z rzeczami warunkują „rozumne projekty” człowieka i jego język⁵². Jak sądzi Lévi-Strauss, w problematyce „rozumnego języka” odkrywalne jest istotne kryterium różniące zwierzęta od ludzi, dla których wszechświat, jako zbiór komunikatywnych znaków, stał się partnerem ustawicznej rozmowy⁵³. Wszechświat, mimo tajemniczości i nieprzejrzystości istnieje „dla człowieka”, stając się „przedmiotem zdumienia” zarówno zmysłowego, jak i duchowego⁵⁴. Postulat odnoszenia WSZYSTKIEGO do człowieka (*Gaudium et spes*, 12) nie jest realizowany przedmiotowym monologiem świata rzeczy, lecz transcendencją podmiotowego dialogu, otwartego rozumno-wolnymi poszukiwaniami sensu istnienia człowieka w tym świecie⁵⁵. Na „całościowej drodze” tych poszukiwań spotyka się wielość i różność „częściowej wiedzy”, której postępowy dynamizm może być interpretowany w horyzontach NATURY oraz KULTURY.

W złożonym procesie ANTROPOGENEZY odróżnia się kryteria naturalnej (biologicznej) ewolucji człowieka od tych, których kulturalna geneza wskazuje na duchową celowość jego rozumno-wolnego działania. W. Dilthey sugeruje, że „natura” jest przedmiotem wyjaśniania, natomiast „życie duchowe” wymaga rozumienia⁵⁶. To rozróżnienie można interpretować alternatywnie lub komplementarnie. Znajdując w teorii ewolucjonistycznej wiarygodne wyjaśnienie rezultatów swoich fragmentarycznych badań, ludzie nauki nie są często zainteresowani problematyką ich całościowego zrozumienia. Tymczasem zlekceważenie poznawczej komplementarności „naturalnego wyjaśniania” i „kulturalnego rozumienia” stanowi badawczą rezygnację z poznania „realnej rzeczywistości” i bezkrytyczne uznanie antro-po-logicznej samowystarczalności „natury”⁵⁷, przy czym należy mieć na uwadze, że nie jest ona systemem

⁵¹ Por. G a d a m e r. *Rozum, słowo, dzieje* s. 77.

⁵² Por. G r o n d i n. *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej* s. 141.

⁵³ „L’univers entier, d’ un seul coup, est devenu significatif”: G. M a r t e l e t. *Evolution et création. Sens ou non – sens de l’homme dans la nature?* Paris: Cerf 1998 s. 122 n.

⁵⁴ Por. H a e f f n e r. *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej* s. 126.

⁵⁵ Por. E. L e v i n a s. *Dialog*. W: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. T. 1 s. 78 n.

⁵⁶ Por. G r o n d i n. *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej* s. 112.

⁵⁷ Por. V a l v e r d e. *Antropologia filozoficzna* s. 98 n.

statycznych mikrostruktur, lecz dynamiczną siatką relacji procesów ustawicznych transformacji⁵⁸.

Pius XII, nastawiony pozytywnie do teorii ewolucji, przypomina, że jej naturalne procesy nie wystarczą do wyjaśnienia tajemnicy tożsamości człowieka⁵⁹.

Do tego wyjaśnienia (zrozumienia) zmierzają komplementarnie natura i kultura. Człowiek z natury jest istotą kultury, która myśląc, mówiąc i działając przeobraża swój świat a w nim samą siebie⁶⁰. Dostrzegając w złożonym procesie historii kultury problematykę antropogenezy, wyróżnia się w niej różne okresy od prehistorii do współczesności⁶¹. W każdym z tych okresów odkrywana jest inna interpretacja antro-po-logicznego równania: ISTNIENIE = ROZUMIENIE = ROZMOWA. W refleksji nad tymi interpretacjami godne szczególnej uwagi jest przejście od nowożytnej wiary w antro-po-logikę tożsamościowej samowystarczalności „naukowej rozmowy” z światem rzeczy do ponowożytnego kryzysu tej wiary, zastąpionej wiarą w możliwość ideologicznej improwizacji rzeczywistością tego świata. Tego rodzaju improwizacja stanowi antro-po-logiczny kryzys ROZMOWY z światem rzeczy, który jest także kryzysem wspomnianej wcześniej komplementarności natury i kultury. Konsekwencją destrukcji tej komplementarności jest pozbawienie człowieka możliwości poznawczego dostępu do rzeczywistości, która jest niezbędna w formacji myślenia argumentacyjnego, warunkowanego stałością uniwersalnych zasad, wynikających z rzeczywistości świata natury i kultury.

Dramat zerwania z tą rzeczywistością dostrzega się między innymi w hermeneutycznej modzie na współczesny nominalizm. Nie chodzi przy tym o uwzględniony wcześniej paradygmat hermeneutycznej filozofii z ontologicznymi roszczeniami. Dostrzegalny w niektórych filozoficznych projektach swego rodzaju nominalizm interpretacji, poprzestaje na badawczym zainteresowaniu formalną konstrukcją samego tekstu bez należnego uwzględnienia jego merytorycznej relacji z rzeczywistością świata rzeczy. W ten relatywizm wpisana jest para-

⁵⁸ Por. F. C a p r a. *La nouvelle pensée scientifique*. W: *L'univers n'est pas sourd. Pour un nouveau rapport sciences et foi*. Red. Ch. Theobald, B. Saugier [i in.]. Paris: Bayard 2006 s. 288 n.

⁵⁹ Por. J. R a h n e r. *Gott im Gehirn? W: Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit”* s. 302.

⁶⁰ Por. R. M a u r e r. *Kultur*. W: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Red. H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild. T. 3. München: Kösel 1973 s. 823 n.

⁶¹ Por. Ch. T h e o b a l d, B. S a u g i e r. *Quelques aperçus sur l'histoire culturelle de l'humanité*. W: *L'univers n'est pas sourd* s. 145 n.

doksalna pewność rozumienia praw warunkujących ludzkie poznanie (M. Foucault)⁶².

Inne projekty, urzekając retoryką i poezją, wyprowadzają ludzkie poznanie na relatywne tereny języka metaforycznego (Derrida)⁶³. Te nominalistyczne oferty, nie widząc w dyskursie (tekście) narzędzia do poszukiwania prawdy w realnym świecie natury i kultury, wierzą w pragmatyczną samowystarczalność hermeneutyki relatywistycznej i anty-ontologicznej (R. Rorty)⁶⁴. W tej wierze można także odkryć problematykę lekceważenia antro-po-logiki komplementarności natury i kultury. Pochodną tego lekceważenia jest rezygnacja z możliwości poznania i realizacji tożsamości człowieka, co zresztą nie martwi zwolenników hermeneutycznego relatywizmu (nominalizmu), przekonanych o naiwności postulatów szukania zrozumienia (poznania) tożsamości (definicji) człowieka, na który można zareagować „filozoficznym śmiechem”⁶⁵.

Tego rodzaju paradygmatom antro-po-logicznej refleksji, której wiarygodność próbuje się poprzeć autorytetem filozofii, nie towarzyszy konieczność ich przyjęcia, tak jak nie istnieje konieczność filozoficznej akceptacji monopolu relatywistycznej interpretacji problematyki racjonalności, zwłaszcza w jej relacji do racjonalności naukowej. Badawcza aktywność współczesnych nauk, uprzedzona często do ujęć ontologicznych rzeczywistości świata rzeczy, nie opuszcza jego czasowo-przestrzennych granic⁶⁶.

Historia „naukowej rozmowy” z rzeczywistością świata natury i kultury jest nierozłącznie związana z historią filozoficznych interpretacji pojęcia racjonalności. Na jej nowożytnym etapie, wyczulonym na „mierzenie” i „obliczanie” racjonalności, rozwija się problematyka interdyscyplinarnego mnożenia jej koncepcji, uwzględniających „wiedzę”, „działanie” i „nadzieję” (E. Kant) człowieka⁶⁷.

Refleksję nad tą problematyką pluralizmu interpretacji pojęcia racjonalności można wpisać w strukturę „hermeneutycznego koła”, w której rozmowa

⁶² Por. M. B e u c h o t. *L'actualité de l'argumentation analogique dans le débat post-moderne*. W: *Raison philosophique et christianisme à l'aube du troisième millénaire*. Red. Ph. Capelle, J. Greisch. Paris: Editions du Cerf 2004 s. 317.

⁶³ Tamże s. 318.

⁶⁴ Tamże s. 319.

⁶⁵ V a l v e r d e. *Antropologia filozoficzna* s. 92.

⁶⁶ „La science contemporaine tourne le dos à une ontologie du réel, mais sans renoncer totalement à la notion de réel”: F. E u v é, *Science, foi, sagesse. Faut-il parler de convergence?* Paris: Les Éditions de l'Atelier – Les Éditions Ouvrières 2004 s. 52.

⁶⁷ Por. J. G r e i s c h. *La pluralité des rationalités et l'unité de la raison*. W: *Dieu et la raison*. Red. F. Bousquet, Ph. Capelle. Paris: Bayard 2005 s. 34.

z światem natury i kultury może szukać antropo-logiki sensownego scalenia. Interpretacyjne wektory tego „koła” konstruują antropo-logiczną wiedzę w dwóch kierunkach: od wiedzy o wszechświecie do wiedzy o człowieku oraz od wiedzy o człowieku do wiedzy o wszechświecie⁶⁸.

W treści naukowej rozmowy z rzeczywistością świata rzeczy jest odkrywalne przekonanie, że hipoteza wiecznego i niezmiennego wszechświata utraciła ostatecznie swoją wiarygodność⁶⁹. Nowe hipotezy, zainteresowane „początkiem” kosmicznej epopei („Big-Bang”), wybierają się w przeszłość miliardów lat w poszukiwaniu „czasu zerowego”⁷⁰, przy czym swego rodzaju komplementarność ujęć „fizycznych” i „metafizycznych” kojarzy wszechświat z celowym procesem, którego „całość” jest poznawczo otwarta⁷¹.

Pluralizm aspektów interpretacji tego procesu, stanowiąc rezultat interdyscyplinarnej kooperacji, odkrywa na jego kolejnych etapach (kosmogeneza – biogeneza – antropogeneza) ślady drogi ewolucji tożsamości człowieka, której materialna i duchowa oryginalność nie mieści się adekwatnie w teleologii tej drogi. „Wrzucony” na tę drogę człowiek, „obudzony kamień”, nie może więc na niej poznać ostatecznej odpowiedzi na pytanie: „Kim jestem?”. W antropo-logice tego pytania uczestniczy całość genezy wszechświata, otwartego na poznanie swego ostatecznego celu (sensu). Czy problematyka tego celu jest równocześnie problematyką poznania i realizacji tożsamości człowieka? Negatywne odpowiedzi na to pytanie mogą się spotkać w refleksji C. Lévi-Straussa, sugerującego, że geneza wszechświata rozpoczęła się bez człowieka i bez niego się zakończy⁷².

Istnieje także wymowna komplementarność rezultatów badań pochodzących z interdyscyplinarnej rozmowy z „światem rzeczy”, w której różne odcinki tego świata wzbogacają naukową wiedzę informacjami wskazującymi na wzajemne uzależnienie własności wszechświata (kosmogenezy) i struktur biologicznych (biogenezy): „życie było i jest możliwe dzięki stałej, skomplikowanej kombinacji pewnych właściwości świata przyrody”⁷³. Czy odkrywalne

⁶⁸ Por. T h e o b a l d, S a u g i e r. *Le cercle hermeneutique*. W: *L'univers n'est pas sourd* s. 305 n.

⁶⁹ Por. K. R a w e r, K. R a h n e r. *Weltall – Erde – Mensch*. W: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. T. 3 s. 23.

⁷⁰ Por. V a l v e r d e. *Antropologia filozoficzna* s. 106.

⁷¹ M. B o r n. *Physik und Metaphysik*. W: *Physik und Transzendenz*. Red. H. P. Dürr. München: Driediger Verlag 1988 s. 80 n.

⁷² Por. Claude Lévi-Strauss. W: *L'univers n'est pas sourd* s. 270.

⁷³ V a l v e r d e. *Antropologia filozoficzna* s. 130.

zbieżności wiedzy „kosmologicznej” i „biologicznej” nie spotykają się w jednym paradygmacie rozumowań przekonanych o tym, że „ewolucja kosmiczna poszukiwała życia, a życie – człowieka”?⁷⁴ Refleksji nad tym paradygmatem towarzyszy refleksja nad „zasadą antropiczną”, wierzącą w możliwość i konieczność dysponowania koherentnym i jednoczącym opisem (projektem) całości wszechświata, odnoszącym ją do człowieka⁷⁵. Zdaniem S. Weinberga, szukający zrozumienia tej całości ludzie nie tylko tworzą religie i mitologie, lecz także konstruują teleskopy, satelity i akceleratory, aby godzinami rozważać wyniki naukowych badań, czemu towarzyszy świadomość odpowiedzialności za dramat otwartego wszechświata⁷⁶.

Hermeneutyczna refleksja nad tym „otwarcie” wyklucza możliwość jego „zamknięcia” ostatecznym zrozumieniem całości historycznego istnienia (*Dasein*) człowieka⁷⁷. Dla ludzkiego języka ta „całość” jest stale „niegotowa”⁷⁸, tak jak „niegotowe” jest wewnątrzhistoryczne poznanie tożsamości człowieka. Można w tym kontekście przypomnieć to, co powiedział E. Cassirer: „Wydaje się, że na języku ciąży okrutna klątwa: wszystko to, co pokazuje, jednocześnie przed nami skrywa”⁷⁹. W istocie rzeczy nie chodzi o „klątwę”, lecz o antropologiczną niewystarczalność rozmowy z światem rzeczy („naturą” i „kulturą”). Jeżeli poszukiwania możliwości poznania i zrealizowania tożsamości człowieka nie mogą w tej rozmowie osiągnąć swego celu, to należy z nich zrezygnować lub kontynuować w „innej rozmowie”. Taka alternatywa decyzji weszła z ludzkością w XXI wiek.

B. DAR MOŻLIWOŚCI CAŁOŚCIOWEJ INTERPRETACJI TOŻSAMOŚCI CZŁOWIEKA W ROZMOWIE Z HISTORYCZNIE PRZEMAWIAJĄCYM BOGIEM

Decyzja rezygnacji z poszukiwań możliwości poznania i realizacji tożsamości człowieka, stanowiąca wniosek z doświadczeń niemożliwości osiągnięcia ich celu na „terenie” ROZMOWY z światem rzeczy (natura, kultura), wskazuje na ideologiczne uznanie tego „terenu” za CAŁOŚĆ możliwości tych poszukiwań. Tymczasem, w istocie rzeczy, chodzi o ich CZĘŚĆ, ponieważ

⁷⁴ Tamże s. 132.

⁷⁵ *Les sciences et la question du sens*. W: *L'univers n'est pas sourd* s. 224.

⁷⁶ Por. Steven Weinberg. W: *L'univers n'est pas sourd* s. 273.

⁷⁷ „Eine letzte Verständlichkeit gibt es nämlich für das Dasein nicht”: J. G r o n d i n. *Heidegger und Hans-Georg Gadamer*. W: *Heidegger-Handbuch* s. 388.

⁷⁸ Por. G a d a m e r. *Rozum, słowo, dzieje* s. 13.

⁷⁹ Por. V a l v e r d e. *Antropologia filozoficzna* s. 27.

istniejący („założony”) świat jest częścią intencjonalnego działania jego Założyciela (Stwórcy), który znał możliwości poznania i zrealizowania tożsamości człowieka „przed założeniem świata”⁸⁰. Przemawiając w historii ludzkości „wielokrotnie i na różne sposoby”⁸¹, wyjaśnił On sens zaistnienia czasowo-przestrzennego świata, stanowiącego część dialogicznego procesu zmierzającego do całości poznania i zrealizowania tożsamości człowieka. Ta antropologiczna wiedza, istniejąca „przed założeniem świata”, odbiera więc argumentacyjną samowystarczalność wiedzy, generowanej poznawczymi możliwościami „założonego świata”. W tym kontekście pojawia się także problematyka moralnej odpowiedzialności za bezkrytyczne poprzestanie na hipotezie tej samowystarczalności i jej praktycznych zastosowaniach (konfrontacja z racjonalnością hermeneutycznego koła). Należy przy tym pamiętać, że refleksja nad tą odpowiedzialnością wpisuje się w kontekst wolności odpowiedzi, jaką człowiek reaguje na antro-po-logikę historycznej PRZEMOWY STWÓRCY, której pojęcie można rozważać skupiając aspektowo uwagę na:

1. PRZEMAWIAJĄCYM PODMIOCIE
2. ADRESACIE PRZEMOWY
3. TREŚCI PRZEMOWY

Wszystkie te aspekty, wpisane w historyczny horyzont interpretacyjny, spotykają się antro-po-logicznie. W pewnym sensie chodzi o realizację światopoglądowo uniwersalnego postulat „odnoszenia wszystkiego do człowieka”⁸².

ad 1. Postulat antro-po-logiki interpretacji towarzyszy nierozłącznie refleksji nad pojęciem historycznie przemawiającego Stwórcy, „Przyczyny Bezprzyczynowej”: „quem omnes dicimus Deus” (św. Tomasz)⁸³. Człowiek, „przebudzony kamień”, nie wymyślił filozoficznie problematyki Boga, którą egzystencjalnie wyczuwa w tajemnicy relacji swej tożsamości do wszechświata⁸⁴. Szukając zrozumienia tej tajemnicy, idąca przez wieki ludzka refleksja mnożyła paradygmaty filozoficznej teologii, której ustawicznie towarzyszyła wielość i różność paradoksalnych prób poznania Tego, który jest Niepoznawalny. W kontekście ich aporyczności zastanawiano się już we wstępnych refleksjach nad ich sensownością⁸⁵. Wymowna jest przy tym współczesna rezygnacja

⁸⁰ Ef 1, 4.

⁸¹ Hbr 1, 1.

⁸² *Gaudium et spes* 12.

⁸³ V a l v e r d e. *Antropologia filozoficzna* s. 110.

⁸⁴ Por. H. K r i n g s. *Gott*. W: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. T. 2 s. 615 n.

⁸⁵ Por. W. W e i s c h e d e l. *Der Gott der Philosophen*. Darmstadt: Wiss. Buchges 1998 s. XIX n.

hermeneutycznej filozofii z ontologicznych ujęć problematyki Boga⁸⁶. Refleksji nad tymi ujęciami towarzyszy świadomość antropologicznej niezbędności teo-logicznych interpretacji, ponieważ przedmiotem ich zainteresowania jest „Bóg dla nas”, wyjaśniający „tajemnicę człowieczeństwa”⁸⁷. „Bóg ponad nami” (*Deus supra nos*), bez sensownej relacji ze światem człowieka, jest abstrakcyjnym wymysłem⁸⁸.

Teo-logika czytania „księgi świata” (*legere in libro mundi*) umożliwia zrozumienie jej antro-po-logicznej sensowności⁸⁹, przy czym punktem wyjścia tej możliwości jest wydarzenie „autoprzekazu Boga”: objawionej „słowami” i „czynami” Jego historycznej przemowy, wyjaśniającej celowość ziemskiej egzystencji człowieka⁹⁰.

ad 2. Kluczowa dla nauki soborów watykańskich problematyka faktu i treści chrześcijańskiego objawienia (historycznej przemowy Boga) stanowi, w istocie rzeczy, problematykę możliwości poznania i realizacji tożsamości człowieka⁹¹. Objawiająca przemowa nie jest monologicznym procesem przekazu informacji przez przemawiającego Boga. W dialogicznej strukturze tego procesu uczestniczy także człowiek, adresat przemowy, istotny element jej definicji, przy czym historyczną tajemniczość Boga (*Deus absconditus*) oraz tajemniczość człowieka (*Homo absconditus*) łączy eschatologiczna perspektywa Wiecznej Jedności Życia, w której człowiek ostatecznie pozna i zrealizuje swoją tożsamość.

Nadzieję Księgi Wyjścia można więc także odnieść do człowieka: „Jesteś, którym będziesz”⁹². Antro-po-logika tej nadziei ma inspirować twórczą konwergencję wielości i różności działań adresata Bożej przemowy w świecie natury i kultury. Naukowa, filozoficzna i teologiczna komplementarność tych działań, uczestnicząc w kształtowaniu teoretycznej i praktycznej jakości zawierzenia treści objawiającej przemowy (*Intellego ut credam*) nie zmierza do zastąpienia wiary sprawdzalną racjonalnie wiedzą.

⁸⁶ Por. M. J u n g. *Heidegger und die Theologie*. W: *Heidegger-Handbuch* s. 480.

⁸⁷ Por. M. J. B u c k l e y. *Ateizm w sporze z religią*. Kraków: WAM 2009 s. 175 n.

⁸⁸ Por. W. K a s p e r. *Atheismus und Gottes Verborgenheit in theologischer Sicht*. W: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. T. 22 s. 40. Benedykt XVI stwierdza krytycznie, że pojęcie transcendencji Boga w doktrynie muzułmańskiej generuje Jego „historyczną niezależność” – por. *Dieu sauve la raison*. Paris: Desclée de Brouwer 2008 s. 15.

⁸⁹ Por. R. S c h a e f f l e r. *Verstehen*. W: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. T. 6 s. 1629 n.

⁹⁰ Por. M. S c h e l e r. *Wolność, miłość, świętość*. Kraków: Znak 2004 s. 129.

⁹¹ Por. J. C u d a. *Wiary godna antropologia*. Katowice: Księgarnia św. Jacka 2002 s. 109 n.

⁹² Por. Wj 3, 14.

Transcendencja przemowy Boga, będącej w swej dialogicznej strukturze tajemnicą antropogenezy, przekracza czasowo-przestrzenne granice historii. W tym kontekście można rozważać możliwość poznawczego udziału adresata w złożoności tej dialogicznej struktury, nie zapominając o jego „częściowości”. Kierując do przemawiającego Boga swoje poznawcze „Ty”, adresat jest świadomy tego, że nie dysponuje bezpośrednią relacją z „przedmiotem poznania”, zamkniętym adekwatnie w formalnej terminologii⁹³.

Nawiązanie podmiotowej, „bezpośredniej” i „osobowo całościowej” relacji z Bogiem umożliwia modlitewna z Nim ROZMOWA, stanowiąca paradoks Miłości, która transcendentnie „odległego” Boga („jeszcze nie”) uobecnia („już”) w czasowo-przestrzennym momencie historii⁹⁴. Interpretacja tego paradoksu wymaga pogłębionej refleksji nad TREŚCIĄ PRZEMOWY.

ad 3. Podkreślono już wyżej, że w centrum zainteresowania refleksji nad treścią objawiającej przemowy Boga nie jest przekazana monologicznie określona ilość przedmiotowych informacji, lecz podmiotowa (osobowa) całość teologicznego dialogu, będącego kontynuacją rozpoczętych w „kosmo-logicznej rozmowie” aporycznych poszukiwań możliwości poznania i zrealizowania tożsamości człowieka. W tym dialogu człowiek, „przebudzony kamień”, zrozumiał fakt swego „wrzucenia” w świat „świadomego istnienia”, co stanowi tajemnicę jego stworzenia.

Stwórcą człowieka jest Boska Wspólnota Miłości, która w tajemniczej jedności swego MY nawiązała z ludźmi historyczną ROZMOWĘ znakami („słowa” – „zdarzenia”) trzech osobowych JA: „Ojca”, „Syna” i „Ducha Świętego”. Ta „trynitarna rozmowa” objawiła człowiekowi, że jego tożsamość została stworzona „na obraz” Stwórcy, co oznacza, że jest ona również tajemnicą osobowej wspólnoty życia, którą tworzy nierozłączność relacji JA–MY–BÓG.

Wspólnota „Stwórcy” i wspólnota „stworzenia” nie mają żyć rozdzielnie „obok” siebie. Łączy je stwórcze wezwanie: „...aby i oni stanowili w Nas jedno” (J 17, 21). To wezwanie istniało już intencjonalnie w „postanowieniach” Stwórcy „przed założeniem świata”, na co wskazuje objawienie Bosko-ludzkiej tożsamości człowieka, „wybranej w tajemnicy Chrystusa” (Ef 1, 4). Chrysto-logika tego wyboru wyjaśnia, że dla ludzi, „przybranych synów” Stwórcy (Ef 1, 5), „Syn” stał się „bramą” (J 10, 9) umożliwiającą ich „przystęp” (Ef 2, 18) do tajemnicy Jego Trynitarnego życia, czyli do „mieszkania” z Bogiem „przez Ducha” (Ef 2, 22). Stwórczą tajemnicą tego „mieszkania”

⁹³ Por. L e v i n a s. *Dialog* s. 79 n.

⁹⁴ Por. K a s p e r. *Atheismus und Gottes Verborgenheit in theologischer Sicht* s. 48 n.

jest więc uczestnictwo człowieka w „naturze Bożego Życia” (2 P 1, 4), które jest „Tajemnicą Miłości” (1 J 4, 8). Ta tajemnica, jednocząca chrystologicznie „wspólnotę wspólnot” (Boga i ludzi), stanowi jedyne „miejsce” umożliwiające poznanie i realizację tożsamości człowieka⁹⁵.

W chrystologicie objawionej tożsamości, która ma strukturę dialogu (ROZMOWY), o jej „być – nie być” decyduje więc wolna ODPOWIEDŹ człowieka, będąca istotnym składnikiem tej struktury. Wyjaśniająca antropologikę tej stwórczej sytuacji droga rozumowań jest więc konsekwentna: ludzka wolność, przerywająca chrystologiczny dialog (ROZMOWĘ) miłości, niszczy tę miłosną wspólnotę, a tym samym unicestwia wpisaną w nią tożsamość człowieka.

Wielką tajemnicą wolności człowieka jest zatem możliwość jego samozniszczenia⁹⁶. Problematyka tej możliwości towarzyszy człowiekowi, gdy rozważa dramat swej pierwotnej decyzji stwórczej. Z negatywnością tej decyzji i jej duchowo-materialnymi konsekwencjami łączy się konieczność uwzględnienia dwóch paradygmatów interpretacji chrystologicznej stwórczego pośrednictwa Syna. Te dwa interpretacyjne paradygmaty, rozważające proces stwórczej antropogenezy „przed” i „po” jego deformacji „grzeszną” inicjatywą (odpowiedzią) człowieka, łączy wiara w niezmienną objawioną informację zapewniającą, że w tajemnicy Syna trwa antropologiczna misja Chrystusa, ponieważ w Nim WSZYSTKO zostało „stworzone” i w Nim „ma istnienie” (Kol 1, 16)⁹⁷. W tej misji, stanowiącej tajemnicę miłości, przetrwało więc oczekiwanie „adwentowej nadziei”, wierzącej w możliwość wznowienia stwórczego dialogu.

Przekazując tę nadzieję z wieku na wiek, historia ludzkości usłyszała w określonym czasie i miejscu radosną nowinę: „Pan z tobą!” (Łk 1, 28). Interpretacja tej „nowiny”, to znaczy interpretacja objawionej prawdy o ponownym, historycznym (zbawczym) zaistnieniu stwórczego daru chrystologicznej wspólnoty miłości, przywracającego utraconą perspektywę uwiecznienia tożsamości człowieka w trynitarniej wspólnotie życia, wymaga skupienia

⁹⁵ „Pytanie o jedność i jedyność Jezusa Chrystusa budzi największy sprzeciw pluralistycznej teologii religii i najbardziej zagorzałą dyskusję w teologii w ogóle, a nawet poza nią”: I. S. L e d w o Ń. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2006 s. 260.

⁹⁶ Por. S. N. B o s s h a r d. *Evolution und Schöpfung*. W: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. T. 3 s. 117 n.

⁹⁷ Interpretacja trwania misji stwórczego i zbawczego pośrednictwa Chrystusa nie może jej zredukować do „ujęcia instrumentalnego”, co wykluczyłoby jej uniwersalność, zarezerwowaną samemu Bogu – por. K. K a ł u ż a. *Ein Mittler und viele Vermittlungen. Die Bedeutung des Religionsbegriffs für die christliche Theologie der Religionen*. Frankfurt a. M.: Peter Lang 2011 s. 472 n.

uwagi na dwóch fundamentalnych wydarzeniach historii, którymi są: KRZYŻOWA OFIARA Jezusa Chrystusa oraz Jego ZMARTWYCHWSTANIE. Człowiek, w którego tożsamość wpisany jest postulat jej poznania i realizacji (*Fides et ratio*, 1), nie może spełnić warunków tego postulatu „obok” tych dwóch antro-po-logicznych wydarzeń. Tymi wydarzeniami zaistniał bowiem nieodwracalnie w historii ludzkości ponownie darowany „cielesny dostęp” do Trynitarnej Boskości Stwórcy i Zbawcy, warunkujący realizację dialogicznego procesu antropogenezy (Kol 2, 9 n.)

Dramat KRZYŻOWEJ OFIARY, widzialnej w określonym czasie i miejscu historii ludzkości, stał się znakiem „nowego stwórczego przymierza”, to znaczy znakiem niewidzialnego trwania chrystologicznego ofiarowania się Trynitarne Boga ludziom w całości ich historii: „[...] przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20).

Refleksja nad ostatecznym celem, do którego ta całość zmierza, wymaga rozważenia drugiego antro-po-logicznie fundamentalnego wydarzenia (znaku), to znaczy ZMARTWYCHWSTANIA Jezusa Chrystusa. To wydarzenie daje ostateczną odpowiedź człowiekowi, pytającemu o możliwość poznania i zrealizowania swej tożsamości. Stanowiący jedyną realizację tej możliwości, wieczny udział w trynitarnej wspólnotce miłości staje się dla każdego człowieka „obietnicą” i „zadaniem”. W tym kontekście pojawia się problematyka „rozmowy” z eklezjologicznie obecnym Bogiem w Tajemnicy Chrystusa.

C. MOŻLIWOŚĆ POZNANIA I SPOŁECZNEJ REALIZACJI TOŻSAMOŚCI CZŁOWIEKA W ROZMOWIE Z EKLEZJO-LOGICZNIE OBECNYM BOGIEM W TAJEMNICY CHRYSZTUSA

Interpretacja przedstawionego wcześniej „krótkiego ujęcia” objawionej antropologii, odkrywalnej w TREŚCI chrysto-logicznej przemowy Boga, wymaga uwzględnienia struktury hermeneutycznego koła, która, warunkując sensowną wizję całości tego antropologicznego paradygmatu, nie pozwala na upraszczające go zabiegi interpretacyjne. Nieraz cenę takich zabiegów są gotowi zapłacić uczestnicy światopoglądowych i religijnych dialogów, zmierzający drogą tolerancyjnych kompromisów do szybkiego „pojednania”⁹⁸.

⁹⁸ Rozważając tego rodzaju problematykę kompromisu w relacji „chrześcijaństwo–Islam”, podkreśla się konieczność dostrzeżenia fundamentalnych różnic, wykluczających sugestię możliwości sprowadzenia tej relacji do „marginalnych różnic”: por. F. K o r n e r. *Verständigung durch Vereinnahmung? W: Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit”* s. 107 n.

Chrześcijanie XXI wieku są często oskarżani o to, że nie chcą widzieć i słyszeć „znaków czasów” zaistniałego nowego kontekstu humanitarnego myślenia i działania. Paradoks poszukiwań promujących ten kontekst atrakcyjnych znaków, obiecujących człowiekowi „nową jakość” życia, polega na tym, że „częściowość” tych poszukiwań nie jest zainteresowana znakami wyjaśniającymi „całościowo” tożsamość człowieka oraz ostateczną celowość jego ziemskiej egzystencji. Jednoznacznym kryterium oceny antropologicznej jakości tego braku zainteresowania jest reakcja na pytanie Jezusa Chrystusa: „Za kogo Mnie uważacie?” (Mt 16, 15). Dramat lekceważącej to pytanie „przewrotnej” i „wiarołomnej” (Mt 16, 4) kontynuacji poszukiwań „innych znaków”, proponujących łatwiejszą i bardziej atrakcyjną realizację codziennego życia, polega na tym, że przedmiotem tego zlekceważenia jest jedyna możliwość poznania i realizacji tożsamości człowieka.

Logika tego dramatu jest odkrywalna w rozważanej wcześniej nierozłączności znaku pytającego Jezusa Chrystusa ze znakami Jego krzyżowej ofiary i Zmartwychwstania. Stwórczo-zbawczą tajemnicą nierozłączności tych znaków jest historyczna odnowa chrysto-logicznej ROZMOWY, której problematyka, jak powiedzieliśmy, stanowi w istocie rzeczy problematykę tożsamości Boga i ludzi. Bóg jest tajemnicą trynitarnej ROZMOWY, czyli osobowej WSPÓLNOTY MIŁOŚCI, która w tajemnicy Chrystusa stała się także tajemnicą „obiecanej” i „zadanej” tożsamości człowieka.

Wynikający stąd postulat społeczno-dynamicznej interpretacji problematyki tożsamości człowieka, wpisany w „podwaliny” trynitarnej antropologii⁹⁹, oczekuje od zmierzającego „ku przebóstwieniu” człowieka odpowiedzialnego („odpowiedź”) wyboru tego celu i prowadzącej do niego drogi¹⁰⁰. Jeżeli tym celem jest wieczność chrysto-logicznej JEDNOŚCI, to drogą do niego prowadzącą jest czasowe JEDNOCZENIE ludzi z Bogiem i między sobą. Problematyka tego JEDNOCZENIA jest problematyką KOŚCIOŁA¹⁰¹.

ANTROPOGENEZA jest zatem EKLEZJOGENEZA. Krzyżowa ofiara i pusty grób Chrystusa, eklezjo-logiczne znaki darującego się ludziom Chrystusa, zapraszają ich do Wspólnoty Życia z Bogiem¹⁰². Przyjęcie tego zaproszenia, warunkujące realizację tożsamości człowieka, wymaga od niego „uczynienia z siebie społecznego daru”¹⁰³.

⁹⁹ *Novo millennio ineunte* 23.

¹⁰⁰ Por. tamże.

¹⁰¹ Por. *Lumen gentium* 1.

¹⁰² Por. *Dei verbum* 2.

¹⁰³ „Człowiek bowiem staje się naprawdę sobą poprzez wolny dar z siebie samego”: *Centesimus annus* 41.

Antropo-logika EKLEZJOGENEZY jest więc wpisana w strukturę dialogu miłości, która jest strukturą hermeneutycznego koła, co oznacza, że „częściowej” i „całościowej” aktywności człowieka powinna towarzyszyć pamięć o trwaniu w stwórczo-zbawczym dialogu z Chrystusem. W tym kontekście pojawia się również ryzyko możliwości zapomnienia o dia-logice chrystologicznej eklezjogenezy i przejęcia w niej monologicznej inicjatywy. Podmiotowość eklezjo-logicznej ROZMOWY z Chrystusem można zastąpić monologiczną przedmiotowością troski o organizację prywatnej i społecznej egzystencji w instytucji Kościoła, przy czym w realizacji tej troski stosuje się często „mechanizmy”, których celowość nie mieści się w definicji historycznej misji Kościoła.

Nie przejmując się należycie poleceniem Chrystusa („Nie tak będzie między wami”: Mk 10, 43), w Kościele toleruje się nieraz takie „części” aktywności, które nie są znakami wiarygodności „całości” jego istoty, do której należy „udzielanie sakramentów”, „głoszenie Słowa” i „działalność charytatywna”¹⁰⁴. Przemawiający w Freiburgu (*Freiburger Rede*) papież Benedykt XVI, skupiając uwagę na współczesnej wiarygodności Kościoła, podkreślił konieczność jego uwolnienia od bezkrytycznego naśladowania wzorców przejętych ze świata (*Entweltlichung der Kirche*)¹⁰⁵. W tym kontekście papież mówi o osłabiających wiarygodność Kościoła historycznych poszukiwaniach społeczno-politycznych przywilejów, władzy, autorytetu, bogactw, popularności itd.

Postulat oczyszczenia Kościoła z teoretycznego i praktycznego „zeświecczenia” nie ma prowadzić do jego izolacji od świata, lecz wręcz przeciwnie, do bardziej skutecznej obecności tej stwórczo-zbawczej Instytucji Chrystusa w świecie współczesnym. Nie chodzi zatem o taktyczny zabieg regeneracji zagrożonej instytucji, lecz o ratowanie zagrożonej ludzkości, która „bardziej boi się przyszłości, niż jej pragnie”¹⁰⁶. Jednym słowem, nie chodzi o apologię instytucji Kościoła, lecz o kościelną apologię tożsamości człowieka. Aby spełnić obowiązek takiej apologii, Kościół powinien dostrzegać i rozwiązywać problemy swej paradoksalnej marginalizacji, nie ulegając złudzeniom opinii osłabiających jego misję pokusą światowej megalomanii. W problematykę jego troski o własną wiarygodność wpisany jest postulat ustawicznego przechodzenia z „peryferii” do „centrum”.

Dla papieża Franciszka, mówiącego o „pułapce nieodczuwania własnej marginalizacji”, powrót do eklezjalnego „centrum” życia jest powrotem do wspólnoty ustawicznej ROZMOWY z Chrystusem, która ma trwać „przez

¹⁰⁴ Por. *Deus caritas est* 22.

¹⁰⁵ Por. *Freiburger Rede von Papst Benedikt XVI*. W: *Entweltlichung der Kirche?* Red. J. Erbacher. Freiburg i. Br.: Herder 2012 s. 11 n.

¹⁰⁶ Por. *Ecclesia in Europa* 8.

wszystkie dni”. Postulat takiego „podmiotowego” trwania w chrysto-logicznej ROZMOWIE „zachowuje ważność w obliczu braku skrupułów, panowania, zarozumiałości, agresji, zniewag...”¹⁰⁷.

Krzyżowej drodze tych historycznych doświadczeń towarzyszy nieusuwalnie Dobra Nowina: eklezjo-logika miłości Boga i bliźniego, zdeformowana ludzką wolnością w czasowej realizacji hermeneutycznego koła stwórczego dialogu („części – „całość”), doczeka „dnia ostatecznej oceny” ludzkich wyborów i wiecznego utrwalenia w Trynitarnej Wspólnocie Miłości¹⁰⁸.

V. REFLEKSJA KOŃCOWA

Wracając do antropo-logiki metafory, którą motto naszego artykułu zapowiedziało rozważane w nim fundamentalne zagadnienia, można zapytać, czy „przebudzony kamień” znalazł w tych rozważaniach wiarygodną odpowiedź na pytanie: „Kim jestem?” Jego „przebudzenie z kamiennego snu” rozpoczęło dramat interpretacji własnej tożsamości, w którą został wpisany postulat komplementarności „istnienia” oraz „rozumienia”. Na pytanie: „Kim jestem?” – człowiek otrzymuje odpowiedź: „Jesteś tym, kto może i powinien «znać samego siebie»!” (*Fides et ratio*, 1). W tym kontekście pojawia się problematyka relacyjności (dialogiczności) jego historycznej egzystencji, wymagająca uwzględnienia definiującej człowieka kategorii ROZMOWY, przy czym nie wystarczy sformułowanie: „człowiek, czyli ten, który rozmawia”, lecz możliwa i konieczna jest także definicja: „człowiek, czyli ten, który jest rozmową”. Mając to na uwadze, nasze refleksje towarzyszyły TRZEM ROZMOWOM, w których człowiek szukał zrozumienia sensu istnienia w całości historii, aby zrozumieć własną tożsamość.

Złożoność treści uwzględnionych rozmów można ująć w trzech słowach kluczowych: „pytanie” (A) – „odpowiedź” (B) – „zawierzenie” (C). Mając na uwadze chrysto-logiczną dialogiczność tego podziału, można go także sformułować dokładniej: antropo-logika pytania (A); teo-logika odpowiedzi (B); eklezjo-logika zawierzenia (C).

W problematyce TRZECH ROZMÓW są również odkrywalne tradycyjne sformułowania: *credere Deum* (A) – istnienie Boga; *credere Deo* (B) – historyczna przemowa Boga; *credere in Deum* (C) – realizacja tożsamości w Bogu. Czło-

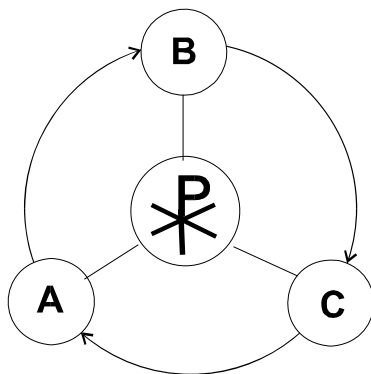
¹⁰⁷ *Ojciec Święty Franciszek. U progu pontyfikatu*. Kraków: Wydawnictwo M 2013 s. 28.

¹⁰⁸ Por. Mt 25, 31 n.

wiek, dostrzegając „otwarcie” (transcendencję) swojej niedokończony tożsamości (A), dowiaduje się z historycznej przemowy Boga, że ta tożsamość jest obietnicą i zadaniem (B), zawiera więc tej objawionej wiedzy wyborem określonej formy codziennego życia (C). Trynitarna antropologia mówi w tym kontekście o „Ojcu”, który stworzył wszystko w „Synu” i jednoczy w Duchu Świętym.

Historycznej wiedzy o tożsamości Boga i człowieka towarzyszy zatem postulat nierozłączności trzech rozmów, z których wynika, że wiarygodność odkrytej w świecie wiedzy o Bogu (A) ułatwia akceptację treści Jego historycznej przemowy (B) oraz praktyczną ich realizację (C). Problematyka nierozłączności omawianych rozmów (A – B – C) stanowi więc, w istocie rzeczy, problematykę scalania „części” złożonego procesu ANTROPOGENEZY, którego chrysto-logiczna „całość” wykracza „poza granice tego, co faktyczne i empiryczne” (*Fides et ratio*, 83). Nawiązując w tym kontekście do teologalnej triady, można stwórczo-zbawczą dynamikę tego procesu ująć w deklaracji: mam NADZIEJĘ, że to w co WIERZĘ, realizuję MIŁOŚCIĄ.

Interpretowaną w ten sposób problematykę możliwości poznania i realizacji tożsamości człowieka ujmuje następujący schemat graficzny:



Stanowiąc graficzne streszczenie wielości i różności rozważanych w artykule zagadnień, powyższy schemat skupia uwagę na TRZECH ROZMOWACH, które w strukturze hermeneutycznego koła łączy realizacja wyznaczonego tytułem artykułu zadania. Antropo-logika tego zadania wyklucza możliwość powierzenia jego realizacji „błędnemu kołu”, wpisanemu w chaos aporycznych improwizacji, którymi „przebudzony kamień” beznadziejnie szuka „nici” łączących sensownie „serce z sercem, zjawisko ze zjawiskiem”. Metaforyczne motto każe mu „odnaleźć kielki wszystkich zdarzeń”, aby zrozumieć ostateczną celowość ich całościowego wzrastania. Takie zadanie stawia przed nim jego tożsamość, łącząca nierozdzieloną komplementarnością „istnienie” i „rozu-

mienie”. W problematykę tej ontologicznej nierozdzielności jest także wpisana tożsamościowa nierozłączność TRZECH ROZMÓW, warunkująca chrysto-logicznie jedyną możliwość poznania i realizacji tożsamości człowieka.

Tej możliwości towarzyszy pewność gwarancji Stwórcy, który nie stworzył ziemi „bezładną”, o czym informował ludzi „nie przemawiając potajemnie”, umożliwiając im „skuteczne szukanie”¹⁰⁹. Księga Mądrości zapewnia: „Ci, którzy Mu zaufali, rozumieją prawdę, wierni w miłości będą przy Nim trwali”¹¹⁰.

W definicję realizującej tożsamość człowieka historii wolności jest również wpisana możliwość wyboru antytezy tego stwórczo-zbawczego zaufania. Związane z tym wyborem ryzyko unicestwienia chrysto-logicznej tożsamości człowieka, towarzyszyło już „pierworodnej rozmowie”, w której ludzie zaufali „zabójcy” i „ojcu kłamstwa”¹¹¹.

BIBLIOGRAFIA

- B e n e d y k t XVI: Dieu sauve la raison. Paris: Desclée de Brouwer 2008.
- B e u c h o t M.: L'actualité de l'argumentation analogique dans le débat postmoderne. W: Raison philosophique et christianisme à l'aube du troisième millénaire. Red. Ph. Capelle, J. Greisch. Paris: Éditions du Cerf 2004 s. 311-327.
- B o r n M.: Physik und Metaphysik. W: Physik und Transzendenz. Red. H. P. Dürr. München: Driediger Verlag 1988 s. 79-95.
- B o s s h a r d S. N.: Evolution und Schöpfung. W: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. T. 3. Freiburg i. Br.: Herder 1981 s. 88-127.
- B r o n k A.: Zrozumieć świat współczesny. Lublin: TN KUL 1998.
- B r u c k m a n n F.: Konzept und anstehende Fragen. W: Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit”. Red. Ch. Böttigheimer, F. Bruckmann. Freiburg i. Br.: Herder 2012 s. 475-500.
- B u c k l e y M. J.: Ateizm w sporze z religią. Kraków: WAM 2009.
- C a p r a F.: La nouvelle pensée scientifique. W: L'univers n'est pas sourd. Pour un nouveau rapport sciences et foi. Red. Ch. Theobald, B. Saugier [i in.]. Paris: Bayard 2006 s. 287-294.
- C u d a J.: Wiarygodna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej. Katowice: Księgarnia św. Jacka 2002.
- D e c I.: Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka. W: Błąd antropologiczny. Red. A. Maryniarczyk. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2003 s. 49-72.
- D u f o u r D. R.: On achève bien les hommes. Paris: Denoël 2005.
- E u v é F.: Science, foi, sagesse. Faut-il parler de convergence? Paris: Les Éditions de l'Atelier – Les Éditions Ouvrières 2004.

¹⁰⁹ Por. Iz 45, 18 n.

¹¹⁰ Mdr 3, 9.

¹¹¹ J 8, 44.

- Freiburger Rede von Papst Benedikt XVI. W: Entweltlichung der Kirche? Red. J. Erbacher. Freiburg im Breisgau: Herder 2012 s. 11-17.
- G a d a m e r H.-G.: Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane. Warszawa: PWN 1979.
- G r e i s c h J.: La pluralité des rationalités et l'unité de la raison. W: Dieu et la raison. Red. F. Bousquet, Ph. Capelle. Paris: Bayard 2005 s. 31-54.
- G r o n d i n J.: Heidegger und Hans-Georg Gadamer. Zur Phänomenologie des Verstehens-Geschehens. W: Heidegger-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung. Red. D. Thomä. Stuttgart: J. B. Metzler 2005 s. 384-390.
- G r o n d i n J.: Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej. Kraków: WAM 2007.
- H a e f f n e r G.: Wprowadzenie do antropologii filozoficznej. Kraków: WAM 2006.
- H e l l e r M.: Filozofia nauki. Kraków: Petrus 2009.
- K a ł u ż a K.: Ein Mittler und viele Vermittlungen. Die Bedeutung des Religionsbegriffs für die christliche Theologie der Religionen. Frankfurt a. M.: Peter Lang 2011.
- K a s p e r W.: Atheismus und Gottes Verborgenheit in theologischer Sicht. W: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. T. 22. Freiburg i. Br.: Herder 1982 s. 32-57.
- K o r n e r F.: Verständigung durch Vereinnahmung? W: Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit“. Red. Ch. Böttigheimer, F. Bruckmann. Freiburg i. Br.: Herder 2012 s. 107-134.
- K r a p i e c M. A.: ENTELÉCHEIA. W: Powszechna Encyklopedia Filozofii. Red. nauk. A. Maryniarczyk. T. 3. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2002 s. 171-172.
- K r a p i e c M. A.: HEGLA ROZUMIENIE BYTU. W: Powszechna Encyklopedia Filozofii. Red. nauk. A. Maryniarczyk. T. 4. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2003 s. 282-292.
- K r a p i e c M. A.: ISTNIENIE (BYTU). W: Powszechna Encyklopedia Filozofii. Red. nauk. A. Maryniarczyk. T. 5. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2004 s. 44-58.
- K r i n g s H.: Gott. W: Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Red. H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild. T. 2. München: Kösel 1973 s. 614-641.
- L a d r i è r e J.: Sens et vérité en théologie. Paris: Les Éditions du Cerf 2004.
- L e d w o Ń I. S.: „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej. Lublin: Wydawnictwo KUL 2006.
- L e v i n a s E.: Dialog. W: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. T. 1. Freiburg i. Br.: Herder 1981 s. 61-85.
- M a r t e l e t G.: Evolution et création. Sens ou non-sens de l'homme dans la nature? Paris: Cerf 1998.
- M a u r e r R.: Kultur. W: Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Red. H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild. T. 3. München: Kösel 1973 s. 823-832.
- Ojciec Święty Franciszek. U progu pontyfikatu. Kraków: Wydawnictwo M 2013.
- P a ź B.: ISTOTA. W: Powszechna Encyklopedia Filozofii. Red. nauk. A. Maryniarczyk. T. 5. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2004 s. 94-112.
- R a h n e r J.: Gott im Gehirn? W: Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit“. Red. Ch. Böttigheimer, F. Bruckmann. Freiburg i. Br.: Herder 2012 s. 287-303.
- R a w e r K., R a h n e r K.: Weltall – Erde – Mensch. W: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. T. 3. Freiburg i. Br.: Herder 1981 s. 5-85.
- S c h a e f f l e r R.: Verstehen. W: Handbuch philosophischer Grundbegriffe. T. 6. Red. H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild. München: Kösel 1974 s. 1628-1641.
- S c h e l e r M.: Wolność, miłość, świętość. Kraków: Znak 2004.
- S c h e r e r R.: Wirklichkeit – Erfahrung – Sprache. W: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Red. F. Böckle, F. X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte. T. 1. Freiburg i. Br.: Herder 1981 s. 5-59.

- Theobald Ch., Saugier B.: Le cercle hermeneutique. W: L'univers n'est pas sourd. Pour un nouveau rapport sciences et foi. Red. Ch. Theobald, B. Saugier [i in.]. Paris: Bayard s. 305-310.
- Theobald Ch., Saugier B.: Quelques aperçus sur l'histoire culturelle de l'humanité. W: L'univers n'est pas sourd. Pour un nouveau rapport sciences et foi. Red. Ch. Theobald, B. Saugier [i in.]. Paris: Bayard 2006 s. 145-186.
- Valverde C.: Antropologia filozoficzna. Poznań: Pallottinum 1998.
- Weischedel W.: Der Gott der Philosophen. Darmstadt: Wiss. Buchges 1998.
- Wright G. H. von: Erklären und Verstehen. Frankfurt am Main: Athenäum Fischer Taschenbuch 1974.

HOPE OF RECOGNITION AND REALIZATION OF HUMAN IDENTITY IN COMPLEMENTARITY OF THE THREE CONVERSATIONS

S u m m a r y

The subject of interest in the article is the problem of human identity, in which there is a possibility of discovering a postulate of complementarity of "existence" and "understanding". Hermeneutic interpretation of that complementarity is confronted by the question whether it is possible to understand human identity in its historical existence. Philosophical hermeneutics, being conscious of how complex the process to find the answer might be, points out the indispensability of the "CONVERSATION" category. Conversation is not only a "tool" defining human existence but also its essence. Searching for conversations (cosmological, anthropological, theological) in the complementarity of pluralism, a human being receives a certain information, while existing in the structure of a hermeneutic cycle (a part – a whole). The information includes a message that human identity, the cognizance of which are not fully embraced by spatial and temporal boundaries of history, is a historical promise and a task. Rationality of man's decision is expressed by a theological triad: I HOPE that what I BELIEVE in I realize by LOVE.

Translated by Maria Kanty

Słowa kluczowe: antro-po-logika problematyki rozmowy, istnienie – rozumienie: zamiennosc pojęć kosmo-antro-po-teo-logiczna komplementarność interpretacji tożsamości człowieka, poznawalność tożsamości człowieka w historii.

Key words: antro-po-logic of the problem of conversation, existence – understanding: interchangeability of terms, cosmo-anthro-po-teo-logical complementarity of interpreting human identity, cognizability of human identity in history.