

Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, 1994 r.

Karol Wojtyła,
Osoba i czyn,
Lublin 1994

Komentarz:
dr Wojciech Kosek

Komentarz:

Kardynał Karol Wojtyła – błogosławiony Papież Jan Paweł II – dokonał niezwykle wnikliwej analizy znaczenia czynów osoby dla jej wzrostu jako osoby właśnie. Gdy osoba swoim umysłem rozpoznaje w prawdzie jakąś powinność, która jest jej zadana (zadana przez inną osobę czy przez samą sytuację wymagającą zmiany), i gdy osoba ta tę powinność podejmuje, to dokonuje nie tylko zmiany na zewnątrz siebie (zmiany sytuacji), ale także zmiany samej siebie – osoba spełnia się w czynach.

Pośród różnorodnych aktów, podejmowanych przez osobę w odpowiedzi na powinność, część z nich dotyczy uczestnictwa osoby w życiu jakiejś wspólnoty. Kardynał w swej analizie, której fragment został poniżej przytoczony, ukazuje dwie, zależne od siebie postawy autentycznej dojrzałości osoby jako uczestnika życia wspólnotowego: postawę solidarności i postawę sprzeciwu.

Następnie Autor ukazał dwie postawy nie-autentyczne:

- a) postawę **konformizmu** (**to znaczy zewnętrznego dostosowania się do wspólnoty: prawdziwe uczestnictwo zostaje zastąpione pozorem uczestnictwa, powierzchownym dostrajaniem się do innych, bez przekonania i bez autentycznego zaangażowania**),
- b) **postawę uniku** (**to znaczy niepodjęcia sprzeciwu przez członka wspólnoty, niepodjęcia trudu dialogu w celu zmiany we wspólnocie czegoś, co w jego przekonaniu zmiany naprawdę wymaga**).

Autor wskazał przy okazji na taki typ wspólnot, które funkcjonują wadliwie, bo uniemożliwiają dialog: w takiej wspólnocie jedynie **unik** jest właściwym sposobem wyrażenia przez członka wspólnoty postawy zaangażowania w nią, w jej sposób funkcjonowania wymagający zmiany. Unik jest wówczas uzasadniony! Ponadto konieczność jego stosowania wskazuje na wadliwość funkcjonowania wspólnoty, a nie – jak by się mogło wydawać przy pobieżnej ocenie tego problemu – na wadliwość funkcjonowania tego, kto unik zmuszony był zastosować!

Warto podkreślić, iż każdy powinien usilnie zabiegać o to, aby mieć **prawe sumienie**, gdyż ono warunkuje przyjmowanie autentycznych postaw w obrębie bytowania i działania „wspólnie z innymi”.

W prezentowanym poniżej tekście kardynała Karola Wojtyły wydobyłem za pomocą kolorów te fragmenty, których przeczytanie i zrozumienie jest kluczowe zarówno dla odczytania całości tekstu, jak i dla wcielenia go przez Szanownych Czytelników w życie osobiste i w życie wspólnot, do których Państwo należą.

Niech trud zgłębiania i spożytkowania myśli Błogosławionego Autora wspomaga jego orędownictwo u Boga!

Szczęść Boże!

dr Wojciech Kosek

Tekst kardynała Karola Wojtyły:

(s. 318) Ponieważ w studium niniejszym szukamy raczej samych podstaw, przeto uwaga nasza skupia się nie tyle na przynależności społecznej, ile na członkostwie wspólnoty. O tym

członkostwie mówią przytoczone wyrażenia (wyrażeń takich jest daleko więcej). Określają one nie tylko członkostwo wspólnoty, ale także różnorodną więź, jaka zachodzi pomiędzy ludźmi z racji różnorodnych wspólnot. I tak np. wyrażenia „brat”, „siostra” daleko bardziej wskazują na więź rodzinną aniżeli na samo członkostwo wspólnoty rodzinnej, co bardziej akcentujemy w wyrażeniu „krewny”.

Prócz tego w całym bogactwie języka znajdziemy wyrażenia, które bardziej wskazują na samą **wspólnotę bytowania** oraz na więź, jaka poprzez tę wspólnotę kształtuje się między ludźmi. Takie są wszystkie wyrażenia zacytowane powyżej. Ale są też wyrażenia, które przede wszystkim uwydatniają samą **wspólnotę działania**, a wspólnotę bytowania jakby pozostawiają na boku. Tak np. gdy mówimy „asystent” albo „czeladnik” czy „szytgar”, to w każdym z tych wyrażeń naprowadzona jest przede wszystkim wspólnota działania oraz więź z niej wynikająca, o wspólnotcie bytowania zaś można wnioskować tylko pośrednio.

Różność członkostwa wspólnoty i uczestnictwa

Wszystkie przytoczone tutaj wyrażenia mówią o tym, że człowiek jest członkiem różnych wspólnot, które polegają na tym, iż człowiek wspólnie z innymi bytuje lub działa. W studium niniejszym interesuje nas nawet bardziej wspólnota działania, chodzi bowiem o dynamiczną korelację czynu z osobą jako podstawę i źródło ich poznania. Jakaś jednak wspólnota bytowania warunkuje zawsze wspólnotę działania i dlatego nie możemy rozważać tej drugiej w oderwaniu od pierwszej. Istotny wszak problem leży w tym, że członkostwo owych wspólnot nie jest jeszcze tym samym, co uczestnictwo. Spróbujemy w tym miejscu posłużyć się przykładem. W grupie robotników, którzy pracują przy tym samym wykopie, albo w grupie studentów, którzy słuchają tego samego wykładu, na pewno zachodzi fakt działania wspólnie z innymi. Każdy z tych robotników czy też studentów jest członkiem określonej wspólnoty działania. Na samą tę wspólnotę można spojrzeć pod kątem celu, do którego dążą wspólnie. W pierwszym wypadku celem owym będzie dokonanie wykopu, co z kolei może służyć dalszemu celowi, np. jakiejś budowie. W wypadku drugim celem będzie zapoznanie się z zagadnieniem, które stanowi temat wykładu, co z kolei wchodzi w pewną (s. 319) całość tematyczną oraz w całokształt studiów na określonym wydziale. Można też stwierdzić, że każdy z robotników w pierwszym wypadku, a każdy ze studentów w drugim dąży do tego samego celu. Ta obiektywna jedność celu pomaga w obiektywizacji samej wspólnoty działania. Wspólnotę działania w znaczeniu obiektywnym można określić wedle celu, dla którego ludzie działają wspólnie z sobą. Każdy zaś z nich jest członkiem tej obiektywnej wspólnoty.

Jednakże z punktu widzenia osoby i czynu ważna jest nie tylko ta przedmiotowa wspólnota działania, ale ważny jest również jej moment podmiotowy, który tutaj nazywamy uczestnictwem. Chodzi o to, czy człowiek, będąc członkiem wspólnoty działania – takiej jak te, które podaliśmy dla przykładu – poprzez działanie to spełnia prawdziwe czyny i w czynach tych spełnia siebie. O tym bowiem stanowi uczestnictwo. Działając „wspólnie z innymi”, człowiek może jednak pozostawać poza tą wspólnotą, o jakiej stanowi uczestnictwo. Stajemy tutaj przed problemem, którego niepodobna rozwiązać bez rzutu oka na sprawę tzw. dobra wspólnego. Wiadomo przecież, iż moment uczestnictwa tkwi m.in. w wyborze: człowiek wybiera to, co wybierają inni, albo nawet wybiera dlatego, że inni wybierają – a równocześnie wybiera to jako dobro własne i cel własnego dążenia. To, co wówczas wybiera, jest dobrem własnym w tym znaczeniu, że człowiek jako osoba spełnia w nim siebie. Uczestnictwo uzdalnia człowieka do takich wyborów i do takiego działania wspólnie z innymi. Może dopiero wówczas działanie to zasługuje na nazwę „**współdziałanie**”, samo bowiem działanie wspólnie z innymi nie musi jeszcze być współdziałaniem, tak jak nie musi

też wyzwalać momentu uczestnictwa. Na gruncie działania, podobnie zresztą i na gruncie bytowania, może zachodzić wspólnota przedmiotowa bez podmiotowej.

6. Uczestnictwo a dobro wspólne

Uczestnictwo i wspólnota a dobro wspólne

Rozwiązanie problemu wspólnoty i uczestnictwa tkwi, jak widać, nie w samej rzeczywistości działania czy też bytowania „wspólnie z innymi”, ale – jak już stwierdzono – w dobru wspólnym. Ścisłej się wyrażając: **tkwi w znaczeniu, jakie nadajemy pojęciu dobra wspólnego**.

(s. 320) Kiedy przez „dobro wspólne” rozumiemy to samo, co „dobro wspólnoty”, wówczas znaczenie takie jest właściwe, ale może zawierać w sobie poważną jednostronność. Jest to jednostronność w dziedzinie aksjologii, podobna do tej, jaką w antropologii sugerują koncepcje indywidualizmu i anty-indywidualizmu. Dobro wspólne jest na pewno dobrem wspólnoty (czy też idąc dalej jeszcze w stronę obiektywizacji – dobrem społeczności, społeczeństwa), jednakże dobro to domaga się bliższej charakterystyki na gruncie dotychczasowych rozważań⁷⁵.

Otóż przedmiotowa wspólnota działania może być stwierdzona na podstawie samego faktu, że ludzie działają wspólnie – jak np. robotnicy pracujący przy tym samym wykopie czy studenci słuchający tego samego wykładu. W tym kontekście dobro wspólne jako dobro określonej wspólnoty działania – z czym łączy się zawsze jakaś wspólnota bytowania – bardzo łatwo może zostać utożsamione z celem, do którego dąży ta wspólnota. I tak np. w pierwszym wypadku dobrem wspólnym może się wydać samo dokonanie wykopu, w wypadku drugim samo przyswojenie tematu, który jest treścią wykładu. Możemy z kolei na każde z tak pojętych dóbr wspólnych spojrzeć poprzez łańcuch teleologiczny. Wtedy każde z nich okaże się środkiem do jakiegoś innego dobra wspólnego jako celu. I tak np. dokonany przez robotników wykop posłuży do założenia fundamentów pod jakąś budowlę, a wysłuchany wykład stanie się ogniwem w długim i złożonym procesie zdobywania wiedzy, czego formalnym sprawdzianem będzie egzamin z wyłożonego przedmiotu .

Teleologiczna a personalistyczna koncepcja dobra wspólnego

Jednakże utożsamianie dobra wspólnego z celem działań spełnianych wspólnie przez ludzi jest ewidentnie zbyt doraźne i zbyt powierzchowne. Nawiązując do przytoczonych przykładów, można stwierdzić, że **cel** wspólnego działania rozumiany czysto przedmiotowo i „rzeczowo” ma w sobie coś z dobra wspólnego, ale dobra tego w całej pełni nie stanowi. W świetle przeprowadzonych dotąd analiz diagnoza taka wyraźnie się zarysowuje. Dobra wspólnego nie sposób określić, nie biorąc pod uwagę równocześnie momentu podmiotowego, tj. momentu działania w relacji do (s. 321) działających osób. Uwzględniając zaś ów moment, należy stwierdzić, że dobrem wspólnym jest nie tylko cel działania wypełnianego w jakiejś wspólnotcie, rozumiany czysto przedmiotowo, ale jest nim zarazem i nawet przede wszystkim to, co warunkuje i niejako wyzwala uczestnictwo w osobach działających wspólnie i przez to kształtuje w nich podmiotową wspólnotę działania. Jeżeli dobro wspólne możemy pojmować jako cel, to w tym podwójnym znaczeniu: przedmiotowym i podmiotowym zarazem. Znaczenie podmiotowe dobra wspólnego łączy się ściśle z uczestnictwem jako właściwością

⁷⁵ Dalsze rozważania, zachowując wyłącznie charakter zarysu czy szkicu, stanowią próbę pewnej reinterpretacji pojęcia dobra wspólnego. Dla krytycznego charakteru tej interpretacji (w określonym kontekście historycznym) swoiste znaczenie może mieć również naszkicowana w dalszym ciągu analiza postaw autentycznych oraz nie-autentycznych.

osoby i czynu. W tym też ujęciu możemy utrzymywać, że dobro wspólne odpowiada społecznej naturze człowieka.

W studium niniejszym raczej pomijamy tę bogatą problematykę aksjologiczną oraz etyczną, jaka wiąże się z pojęciem dobra wspólnego i stanowi o pełnym jego znaczeniu. Rozpatrujemy dobro wspólne przede wszystkim jako zasadę prawidłowego uczestnictwa, dzięki której osoba, działając wspólnie z innymi, może spełniać autentyczne czyny i może przez te czyny spełniać siebie. Chodzi więc o prawdziwie personalistyczną strukturę ludzkiego bytowania we wspólnocie – w każdej wspólnocie, do której człowiek przynależy. Dobro wspólne właśnie przez to jest dobrem wspólnoty, że stwarza w sensie aksjologicznym warunki wspólnego bytowania, działanie zaś idzie w ślad za tym. Rzecz można, iż dobro wspólne stanowi w porządku aksjologicznym o wspólnocie, o społeczeństwie czy społeczności. Każdą z nich określamy na podstawie dobra wspólnego, które jest jej właściwe. Działanie (*operari*) bierzemy wówczas łącznie z bytowaniem (*esse*). Jednakże dobro wspólne sięga nade wszystko do dziedziny bytowania „wspólnie z innymi”. Samo działanie „wspólnie z innymi” nie ujawnia jeszcze w takiej pełni rzeczywistości dobra wspólnego, choć i tutaj ono musi zachodzić. Nawet grupy, które daleko bardziej łączy jakieś wspólne działanie niż wspólnota społeczna, jak np. owa grupa robotników pracujących przy wykopie czy studentów frekwentujących ten sam wykład, w tym swoim wspólnym działaniu nie tylko dążą wspólnie do celu, ale także na różne sposoby przejawiają uczestnictwo właściwe poszczególnym członkom wspólnoty działania.

Dobro wspólne jako podstawa wspólnoty ludzkiej

Uczestnictwo to jednak w grupach, które łączy doraźna wspólnota działania, nie przejawia się i nie urzeczywistnia w takiej mierze, jak we wspólnotach, którym odpowiada stałość na gruncie samego bytowania – jak np. we wspólnocie rodzinnej, narodowej, religijnej czy państwowej. Aksjologia takich wspólnot, która wyraża się w dobru wspólnym, jest o wiele (s. 322) głębsza. W związku z tym o wiele mocniejsza jest podstawa uczestnictwa, ale też o wiele większe zapotrzebowanie na uczestnictwo. Każdy człowiek oczekuje po tych wspólnotach bytowania (które zyskały sobie nazwę społeczeństw naturalnych z tej racji, że gruntownie odpowiadają społecznej naturze człowieka), aby w nich **mógł wybierać** to, co inni wybierają, i dlatego, że inni wybierają – **jako dobro własne**, służące spełnieniu jego własnej osoby. Równocześnie zaś, na podstawie tej samej zdolności uczestnictwa, która jest istotą bytowania i działania wspólnie z innymi, człowiek oczekuje, aby we wspólnotach ugruntowanych na dobru wspólnym własne jego czyny służyły wspólnocie, podtrzymywały ją i wzbogacały. W takim układzie aksjologicznym człowiek gotów jest zrezygnować nawet z różnych dóbr jednostkowych, poświęcając je dla wspólnoty. Poświęcenie takie nie jest „wbrew naturze”, gdyż odpowiada w każdym człowieku właściwości uczestnictwa i na gruncie tejże właściwości otwiera mu drogę do spełnienia siebie.

Tak więc wyższość dobra wspólnego, jego nadrzędność w stosunku do dóbr cząstkowych czy też jednostkowych nie wynika tylko z aspektu ilościowego społeczności: że mianowicie w pierwszym wypadku chodzi o dobro wielu lub większej liczby, a w drugim o dobro jednostki lub mniejszej liczby. Nie liczba ani nawet nie ogólność w sensie ilościowym stanowi o właściwym charakterze dobra wspólnego, ale gruntowność. Takie ujęcie jest dalszym ciągiem krytyki indywidualizmu i anty-indywidualizmu. Wypływa ono z uprzednich rozważań na temat uczestnictwa, a zarazem służy do jego potwierdzenia. W głębi tej rzeczywistości, jaką stanowi „wspólnie działać”, „wspólnie bytować”, coraz wyraźniej odsłania się uczestnictwo jako właściwość osoby i czynu, a zarazem jako podstawa autentycznej wspólnoty ludzkiej.

7. Analiza postaw: postawy autentyczne

Pre-etyczne znaczenie tej analizy

Na podstawie rozważań o właściwym znaczeniu dobra wspólnego, czyli o stosunku, jaki winien zachodzić pomiędzy uczestnictwem jako właściwością osób a dobrem wspólnot, wypada poddać analizie pewne postawy znamienne dla działania oraz bytowania „wspólnie z innymi”. Jest to naprzód postawa solidarności oraz postawa sprzeciwu. Każde z tych określeń, zarówno (s. 323) „solidarność” jak i „sprzeciw”, właściwy swój sens zyskuje na gruncie jakiejś wspólnoty działania czy bytowania oraz przez swoje dla niej odniesienie do dobra wspólnego, jak to postaramy się w dalszym ciągu wykazać. Z sensem tym łączy się pewna kwalifikacja, która ostatecznie jest kwalifikacją etyczną. W niniejszej analizie postaramy się jednak wydobyć raczej personalistyczne znaczenie każdej z tych postaw, w związku z czym i sama kwalifikacja każdej z nich będzie miała znaczenie nie tyle etyczne, ile raczej pre-etyczne. Chodzi nam bowiem w dalszym ciągu o szkicowanie samych struktur ludzkiego działania, a w związku z tym o uwydatnienie wartości samego spełniania czynu, nie zaś tej wartości czynu spełnianego, która wynika z relacji do normy etycznej. Rzecz jasna, że całe to rozważanie bardzo łatwo zamienić na analizę etyczną, przyjmując, iż samo spełnianie czynu ze względu na swą immanentną wartość jest dobrem, które zobowiązuje zarówno spełniającego, jak też i innych. To drugie zobowiązanie stanowi podstawowy składnik etyki społecznej.

Przechodząc na grunt etyki, musielibyśmy więc traktować wartość spełniania czynu jako przedmiot czynów spełnianych i zarazem jako podstawę ich normowania. Tego jednakże tutaj nie czynimy. Pragniemy nadal zajmować się samym podmiotowym spełnianiem czynów oraz jego immanentną wartością jako wartością „personalistyczną”. W tym układzie bowiem znajdujemy klucz do wyjaśnienia właściwego osobie dynamizmu również w ramach różnych wspólnot działania i bytowania. Stąd też kwalifikacja postaw, które teraz zamierzamy poddać analizie, będzie przede wszystkim „personalistyczna” i w tym sensie poniekąd „pre-etyczna”. Równocześnie jednak, jak w całym studium, tak zwłaszcza w tej jego części, zdajemy sobie sprawę z tego, że stale poruszamy się na granicy ontologii i etyki, a to z racji aspektu aksjologicznego, czyli tego bogactwa wartości, które trudno wyłączyć z ontologii osoby i czynu.

Postawa solidarności

Postawy solidarności i sprzeciwu trzeba ujmować łącznie, jedna bowiem jest ściśle potrzebna dla zrozumienia drugiej. Postawa solidarności jest „naturalną” konsekwencją faktu, że człowiek bytuje i działa wspólnie z innymi. Jest też podstawą wspólnoty, w której dobro wspólne prawidłowo warunkuje i wyzwala uczestnictwo, uczestnictwo zaś prawidłowo służy dobru wspólnemu, wspiera je i urzeczywistnia. **Solidarność oznacza stałą gotowość do przyjmowania i realizowania takiej części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty.** Człowiek (s. 324) solidarny nie tylko spełnia to, co do niego należy z racji członkostwa wspólnoty, ale czyni to „dla dobra całości”, czyli dla dobra wspólnego. Świadomość dobra wspólnego każe mu sięgać poza tę część, która jemu samemu przypada w udziale, chociaż w takim odniesieniu intencjonalnym realizuje zasadniczo swoją część. Solidarność nawet poniekąd powstrzymuje od przechodzenia na teren cudzego obowiązku i przyjmowania za swoją część, która należy do kogoś innego. Taka postawa godzi się z zasadą uczestnictwa – uczestnictwo bowiem, wzięte przedmiotowo i „materialnie”, wskazuje na pewne części we wspólnotowej strukturze ludzkiego działania i bytowania. **Postawa solidarności uwzględnia te części, które przypadają każdemu**

członkowi wspólnoty. Przejmowanie części obowiązku, który do mnie nie należy, jest zasadniczo sprzeczne ze wspólnotą i z uczestnictwem.

Jednakże w pewnych wypadkach solidarność domaga się również tego. W wypadkach takich zawężenie się do swojej części byłoby sprawdzianem braku solidarności. Dowodzi to pośrednio, że w postawie solidarności odniesienie do dobra wspólnego musi być stale żywe, że musi dominować na tyle, aby człowiek wiedział, kiedy wypada podjąć coś więcej ponad swoją zwyczajną część w działaniu i odpowiedzialności. Szczególne wyczucie potrzeb wspólnoty, które jest właściwe postawie solidarności, sprawia, że ponad wszelką cząstkowość czy partykularyzm zaznacza się w niej rys pewnej komplementarności: gotowość „dopełnienia” tym czynem, który spełniam, tego, co wypełniają inni we wspólnocie. Rys taki wchodzi niejako w samą naturę uczestnictwa, które w tym miejscu rozumiemy już podmiotowo, czyli jako właściwość osoby, a nie tylko przedmiotowo, czyli jako podział na części przypadające każdemu we wspólnotowej strukturze działania i bytowania. **Dlatego też można powiedzieć, iż zasadniczym wyrazem uczestnictwa jako właściwości osoby jest postawa solidarności. Mocą tej postawy człowiek znajduje spełnienie siebie w dopełnianiu innych.**

Postawa sprzeciwu

Postawa solidarności nie wyklucza jednak możliwości postawy sprzeciwu. Sprzeciw nie kłóci się zasadniczo z solidarnością. Ten, kto wyraża sprzeciw, nie usuwa się od udziału we wspólnocie, nie wycofuje swej gotowości działania na rzecz dobra wspólnego. Oczywiście, że można przyjąć też inne rozumienie sprzeciwu. Tu jednak rozumiemy sprzeciw jako postawę zasadniczo solidarną. Nie jako negację dobra wspólnego oraz potrzeby uczestnictwa, ale właśnie jako ich potwierdzenie. Treścią sprzeciwu jest tylko sposób pojmowania, a przede wszystkim sposób urzeczywistniania dobra (s. 325) wspólnego, zwłaszcza pod kątem możliwości uczestnictwa. Doświadczenie różnorodnych sprzeciwów, jakie miały i mają miejsce na gruncie bytowania ludzkiego i działania „wspólnie z innymi”, poucza, iż **ludzie, którzy się sprzeciwiają, nie chcą przez to odchodzić od wspólnoty. Wręcz przeciwnie, szukają własnego miejsca w tej wspólnocie – szukają więc uczestnictwa i takiego ujęcia dobra wspólnego, aby mogli lepiej, pełniej i skuteczniej uczestniczyć we wspólnocie.** Rozliczne są przykłady ludzi, którzy dlatego się spierają – a więc przyjmują postawę sprzeciwu – że właśnie leży im na sercu dobro wspólne. A więc np. rodzice, którzy spierają się dlatego, że bardzo leży im na sercu jak najlepsze wychowanie dzieci, czy też mężowie stanu, którzy pozostają do siebie w opozycji, ponieważ chodzi im o dobro narodu i państwa.

Może nie są to przykłady obrazujące wszechstronnie istotę sprzeciwu, w każdym razie na nią naprowadzają. Postawa sprzeciwu jest funkcją własnego widzenia wspólnoty, jej dobra oraz żywej potrzeby uczestnictwa we wspólnym bytowaniu, a zwłaszcza we wspólnym działaniu. Trzeba sprzeciw taki uznać za konstruktywny. Jest to warunek prawidłowej struktury samych wspólnot, warunek prawidłowego ich ustroju. Warunek ten wypada określić jeszcze precyzyjniej. **Chodzi o taką strukturę wspólnot, o taki ich ustrój, aby sprzeciw, który wyrasta na gruncie zasadniczej solidarności, mógł w ich obrębie nie tylko się wyrazić, ale aby mógł spełniać swoją funkcję dla dobra wspólnoty. Aby mógł stawać się konstruktywny. Wspólnota ludzka wtedy posiada prawidłową strukturę, kiedy słuszny sprzeciw nie tylko ma w niej prawo obywatelstwa, ale także taką skuteczność, jakiej domaga się dobro wspólne wraz z prawem uczestnictwa.**

Sens dialogu

Widać stąd, że dobro wspólne – o czym już poniekąd była mowa uprzednio – **nie może być pojmowane statycznie, ale dynamicznie. Musi ono zasadniczo wyzwać postawę solidarności, ale nie może zamykać się wobec sprzeciwu i od niego odcinać. Wydaje się, iż takiej strukturze wspólnoty ludzkiej oraz uczestnictwa bardzo trafnie wychodzi naprzeciw zasada dialogu.** Pojęcie „dialog” ma różne znaczenia. Chodzi w tej chwili o uwydatnienie jednego z nich – tego mianowicie, które może mieć zastosowanie dla kształtowania i pogłębiania solidarności ludzkiej również poprzez sprzeciw. Sprzeciw bowiem może czynić współzycie i współdziałanie ludzi trudniejszymi, ale nie powinien ich psuć ani uniemożliwiać. Dialog zaś zdaje się prowadzić do tego, aby z sytuacji sprzeciwu wydobywać to, co jest (s. 326) prawdziwe i słuszne, pozostawiając na boku czysto subiektywne nastawienia czy usposobienia. Nastawienia te i usposobienia bywają zarzewiem napięć, konfliktów i walk pomiędzy ludźmi. To natomiast, co jest prawdziwe i słuszne, zawsze pogłębia osobę i bogaci wspólnotę. Zasada dialogu dlatego jest tak trafna, że nie uchyla się od napięć, konfliktów i walk, o jakich świadczy życie różnych wspólnot ludzkich, a równocześnie podejmuje właśnie to, co w nich jest prawdziwe i słuszne, co może być źródłem dobra dla ludzi. Należy przyjąć zasadę dialogu bez względu na trudności, jakie wyłaniają się na drodze jej urzeczywistnienia.

8. Analiza postaw: postawy nie-autentyczne

Postawy autentyczne a nie-autentyczne

Wszystko to, co powiedziano dotąd na temat solidarności i sprzeciwu, jak też ogólna aprobata dla zasady dialogu (aprobata szczegółowa domagałaby się odrębnej rozprawy) stale podlegają pewnej weryfikacji na gruncie tej prawdy o osobie i czynie, do której dochodziliśmy żmudnie w całym niniejszym studium. Postawa solidarności, a także postawa sprzeciwu wydają się zasadniczo autentyczne. W każdej z nich bowiem może się urzeczywistnić nie tylko uczestnictwo, ale także transcendencja osoby w czynie. Przeprowadziliśmy uprzednio wielostronną analizę tej transcendencji, analizę samostanowienia oraz analizę spełnienia. Wydaje się, iż w obu wymienionych postawach te funkcje transcendencji mogą prawidłowo dochodzić do głosu. W tym sensie są to więc postawy autentyczne, każda z nich respektuje „personalistyczną” wartość czynu.

Oczywiście, że każda z nich – zakładając ogólną i zasadniczą aprobatę – musi być stale sprawdzana co do swych elementów szczegółowych oraz konkretnych przejawów. Łatwo bowiem w tym zakresie wypaczyć zarówno postawę solidarności, jak i postawę sprzeciwu, czyniąc je *in concreto* postawami nie-autentycznymi, pozbawionymi prawdziwej wartości „personalistycznej”. **Językiem u wagi jest tutaj owo dynamiczne przyporządkowanie do prawdy** (por. rozdz. III), **tak istotne dla transcendencji osoby w czynie. Przyporządkowanie to odzwierciedla się w prawym sumieniu. Ono jest ostatecznym miernikiem autentyczności postaw ludzkich w obrębie bytowania i działania „wspólnie z innymi”. W sumieniu takim musi szukać swego wyrazu (s. 327) również i dobro wspólne. Ono zapewnia dobru wspólnemu dynamikę i żywotność uczestnictwa.**

Mówiąc o możliwej utracie autentyczności, jaka grozi postawom solidarności i sprzeciwu – każdej w innym kierunku i każdej z innego powodu – wypada zasygnalizować tutaj pewne postawy nie-autentyczne. Postawy te określimy poprzez terminy bardzo często dzisiaj stosowane, choć może raczej popularne niż naukowe. Chodzi mianowicie o postawę **konformizmu** oraz drugą, której nadamy nazwę **uniku**. Do każdej z nich możemy dojść od autentycznych postaw solidarności oraz sprzeciwu, pozbawiając te postawy elementów istotnych, które stanowią o uczestnictwie, a zarazem o ich wartości personalistycznej. Stopniowo, poprzez utratę tych elementów, możemy zamienić solidarność w konformizm, a

sprzeciw w postawę uniku. Byłoby to wówczas jakieś przypadkowe wypaczenie. Wydaje się jednak, że obie wymienione postawy są nie-autentyczne z racji zasadniczych, a nie tylko dlatego, że stanowią wypaczenie postawy solidarności i sprzeciwu. I pod tym kątem spróbujemy je tutaj krótko przeanalizować czy choćby scharakteryzować.

Konformizm jako postawa nie-autentyczna

Nazwa „konformizm” mówi o podobieństwie i upodabnianiu się do innych, co samo w sobie jest procesem naturalnym i – pod pewnymi warunkami – pozytywnym, a także twórczym, konstruktywnym. Takie twórcze i konstruktywne upodabnianie się ludzi we wspólnocie stanowi potwierdzenie solidarności i jej wykwit. Jednakże termin „konformizm”, mimo tych pozytywnych skojarzeń, wskazuje na coś negatywnego. Wskazuje on mianowicie na **brak zasadniczej solidarności, a równocześnie na unikani sprzeciwu**. Jeżeli mówi o upodabnianiu się do innych we wspólnocie, to tylko w sensie zewnętrznym i powierzchownym, pozbawionym osobowego gruntu przekonania i wyboru. W postawie konformizmu zawiera się przede wszystkim pewne uleganie, swoista odmiana owego *patri*, w którym człowiek-osoba jest tylko podmiotem „dziania się”, a nie sprawcą własnej postawy i własnego zaangażowania we wspólnotę. Człowiek nie tworzy wspólnoty, raczej niejako „pozwala się nieść” zbiorowości. W postawie konformizmu kryje się jeśli nie zaprzeczenie lub ograniczenie, to przynajmniej jakaś słabość osobowej transcendencji – samostanowienia i wyboru. Na tym polega personalistyczny brak tej postawy. Nie chodzi tu oczywiście o samo uleganie innym we wspólnocie. To może mieć w wielu wypadkach znaczenie pozytywne. Chodzi o coś innego: o (s. 328) zasadniczą rezygnację ze spełnienia siebie w działaniu „wspólnie z innymi” i poprzez to działanie. Człowiek-osoba niejako godzi się na to, że wspólnota odbiera mu siebie.

Równocześnie zaś on odbiera siebie wspólnocie. Konformizm jest **zaprzeczeniem uczestnictwa** we właściwym znaczeniu tego pojęcia. **Prawdziwe uczestnictwo zostaje zastąpione pozorem uczestnictwa, powierzchownym dostrajaniem się do innych, bez przekonania i bez autentycznego zaangażowania. W ten sposób właściwa człowiekowi zdolność twórczego kształtowania wspólnoty zostaje jakby zawieszona czy wręcz zafałszowana. Musi to mieć ujemne konsekwencje dla dobra wspólnego, którego dynamizm płynie z prawdziwego uczestnictwa.** Konformizm oznacza coś przeciwnego, stwarza bowiem raczej sytuację obojętności wobec dobra wspólnego. Można w nim upatrywać swoistą odmianę indywidualizmu: ucieczkę od wspólnoty, która zagraża dobru jednostki, a jednocześnie potrzebę ukrycia się wobec wspólnoty poprzez zewnętrzny pozór. Konformizm niesie z sobą raczej „jednolitość” niż jedność. Pod powierzchnią jednolitości tkwi wszakże zróżnicowanie i zadaniem wspólnoty jest stworzyć dla niego warunki uczestnictwa. Sytuacją konformistyczną nie wolno się zadowalać. W sytuacji bowiem, w której ludzie zewnętrznie tylko dostrajają się do wymagań wspólnoty – a czynią to przede wszystkim dla korzyści lub dla oszczędzenia sobie przykrości – zarówno osoba, jak i wspólnota ponoszą niepowetowane straty .

Postawa uniku

Postawa, którą określiliśmy nazwą „unik”, zdaje się nie dbać o te pozory odniesienia do dobra wspólnego, na jakich polega konformizm. W pewnym sensie jest to postawa bardziej autentyczna, ale w gruncie rzeczy i ona „choruje” na brak autentyczności. Konformizm unika sprzeciwu, unik zaś uchyla się od konformizmu. Przez to samo jednak nie staje się on autentycznym sprzeciwem. Sprzeciw polega na podjęciu dobra wspólnego i uczestnictwa. Unik jest tylko wycofaniem się. Może na znak protestu, ale bez próby podjęcia uczestnictwa. Jest więc unik brakiem uczestnictwa, jest nieobecnością we wspólnocie. Przysłowie mówi:

„Nieobecni nie mają racji”. Unik w wielu wypadkach potwierdza słusność tego przysłowia, choć w pewnych wypadkach liczy na to, że istnieje także wymowa nieobecności że nieobecność stwarza swoistą rację. W takich wypadkach unik może stanowić jakby postawę zastępczą dla człowieka, który nie może się zdobyć na solidarność, a nie wierzy w możliwość sprzeciwu. **Trudno też zaprzeczyć, że (s. 329) postawa taka może być świadomie wybrana, i w związku z tym trudno odmówić jej zasadniczej wartości personalistycznej. Jeżeli jednak istnieją racje usprawiedliwiania postawy uniku, to te same racje muszą stanowić oskarżenie dla wspólnoty. Wszak podstawowym dobrem wspólnoty jest możliwość uczestnictwa. Skoro zaś uczestnictwo jest niemożliwe – a o tym świadczy unik jako postawa w danym wypadku uzasadniona – zatem wspólnota nie żyje prawidłowo. Brak w niej prawdziwego dobra wspólnego, skoro „unik” stał się jedynym wyjściem dla członków tej wspólnoty.**

Pomimo bowiem wszystkich tych racji, które mogą usprawiedliwiać unik jako *sui generis* postawę zastępczą, nie sposób przyznać tej postawie charakteru autentyczności w obrębie bytowania i działania „wspólnie z innymi”. W wielu punktach postawa uniku spotyka się z postawą konformizmu, nie mówiąc już o tym, że może czasem pojawiać się coś w rodzaju „uniku konformistycznego”. Przede wszystkim jednak i w jednej, i w drugiej postawie człowiek rezygnuje ze spełnienia siebie w działaniu „wspólnie z innymi”. Jest przekonany, że wspólnota odbiera mu siebie, dlatego też usiłuje siebie odebrać wspólnocie. W wypadku konformizmu stara się czynić to z zachowaniem pozorów, w postawie uniku zdaje się raczej nie dbać o pozory. W obu wypadkach zostaje wyrwane z człowieka coś bardzo istotnego. Jest to ów dynamiczny rys uczestnictwa jako właściwość osoby, która pozwala jej spełniać czyny i autentycznie spełniać poprzez te czyny siebie we wspólnocie bytowania i działania z innymi.

9. „Członek wspólnoty” a „bliźni”

Dwa przenikające się układy odniesienia

Na gruncie prowadzonej w niniejszym rozdziale analizy uczestnictwa musi odkryć się przed nami jakby głębsza jeszcze warstwa tej rzeczywistości, którą stanowi osoba, gdy na jej bytowanie i działanie patrzymy pod kątem wspólnoty „z innymi”. Zdaje się, że dostatecznie już rozważyliśmy problem uczestnictwa w związku z faktem, że człowiek jest członkiem różnych wspólnot. Członkostwo wspólnoty stanowi jakby swoisty system odniesienia; bardzo bogaty i złożony ze względu na możliwości uczestnictwa każdej osoby. System ten blisko się spotyka z innym ważnym dla uczestnictwa systemem odniesienia, który określamy wyrazem „bliźni”. Mimo bliskości, mimo wzajemnego poniekąd przenikania się tych systemów odniesienia nie (s. 330) utożsamiają się one z sobą. To, co wyrażamy w pojęciu „bliźni”, różni się zasadniczo od tego, co wyrażamy w pojęciu „członek wspólnoty”. Każde też z tych pojęć wskazuje na inne możliwości oraz inny kierunek osobowego uczestnictwa. W każdym z nich w inny sposób wyraża się osobista i społeczna zarazem natura człowieka.

Bierzemy tutaj to, co wyraża się w pojęciu „bliźni” i w pojęciu „członek wspólnoty”, jako dwie różne postaci, a nawet systemy odniesienia, wiadomo bowiem ogólnie, że bytowanie oraz działanie „wspólnie z innymi” stawia każdego człowieka w sferze różnorodnych odniesień. Pojęcia „bliźni” oraz „członek wspólnoty” (społeczeństwa) służą niejako do podporządkowania tych odniesień, przez co pomagają nam dokładniej i wszechstronniej zrozumieć samo uczestnictwo. Samo też bowiem uczestnictwo co innego wyraża, gdy zachodzi w odniesieniu do członka wspólnoty, a co innego, gdy w odniesieniu do bliźniego.

Do pewnego stopnia zachodzi tutaj zbieżność. Człowiek dla człowieka jest bliźnim jako członek wspólnoty. Członkostwo tej samej wspólnoty przybliża też człowieka do człowieka,

czyli czyni go jakby bardziej bliźnim. Stąd też na zasadzie członkostwa tej samej wspólnoty krąg bliźnich przybliża się do każdego człowieka albo też od niego się oddala. Bliżsi nam są „z natury” członkowie tej samej rodziny czy tego samego narodu aniżeli członkowie innych rodzin czy innych narodów. Stale w tym układzie odniesienia bliskość wypiera obcość, ale i obcości nie sposób zaprzeczyć między ludźmi. Pojęcie „bliźni” wskazuje jednak na coś głębszego niż bliskość czy obcość pomiędzy ludźmi. I dlatego też jest ono bardziej podstawowe niż pojęcie „członek wspólnoty”. Jakikolwiek członkostwo wspólnoty zakłada fakt, że ludzie są „bliźnimi” – i ani tego faktu nie tworzy, ani też nie unicestwia. Ludzie są lub stają się członkami różnych wspólnot, są lub stają się sobie w tych wspólnotach bliscy albo obcy – co wskazuje poniekąd na brak wspólnoty – natomiast stale są wszyscy bliźnimi i nie przestają nimi być.

Pojęcie „bliźni” wyrazem przyporządkowania do siebie wszystkich ludzi w samym człowieczeństwie

Łączy się z tym moment aksjologiczny, bardzo istotny dla tego fragmentu rozważań, w którym uwydatniliśmy wartość „personalistyczną” we wspólnocie bytowania i działania. Pojęcie „bliźni” każe nam bowiem nie tylko dostrzegać, ale i cenić w człowieku to, co jest niezależne od członkostwa jakiegokolwiek wspólnoty. Każe nam dostrzegać w nim i cenić coś bardziej bezwzględnego. Pojęcie „bliźni” jest związane z człowiekiem jako takim oraz (s. 331) z samą wartością osoby bez względu na jakiegokolwiek odniesienie do takiej czy innej wspólnoty lub społeczeństwa. Pojęcie „bliźni” uwzględnia, czyli bierze pod uwagę samo tylko człowieczeństwo, którego posiadaczem jest tak samo każdy „inny” człowiek, jak i „ja” sam. Pojęcie „bliźni” stwarza więc najszerszą płaszczyznę wspólnoty, sięgającą dalej niż jakakolwiek „inność” – m.in. również i ta, która wynika z członkostwa różnych wspólnot ludzkich. Pojęcie „członek społeczeństwa-wspólnoty” poniekąd zakłada tamtą rzeczywistość, o której mówi pojęcie „bliźni”, ale równocześnie ją ogranicza, a zarazem jakby zsuwa na dalszy plan czy wręcz przesłania. Na pierwszy plan wysuwa się tutaj samo przyporządkowanie do określonej wspólnoty, podczas gdy w pojęciu „bliźni” zaznacza się tylko podstawowe przyporządkowanie wszystkich ludzi do siebie w samym człowieczeństwie. Pojęcie „bliźni” wskazuje więc na rzeczywistość najbardziej powszechną – na najbardziej też powszechną podstawę wspólnoty pomiędzy ludźmi. Wspólnota w samym człowieczeństwie jest wszakże podstawą wszelkich innych wspólnot. Jeżeli jakakolwiek wspólnota zostanie oderwana od tej wspólnoty podstawowej, straci swój „ludzki” – „człowieczy” charakter.

Pod tym kątem musimy przemyśleć do końca problem uczestnictwa. Staraliśmy się dotąd wyświetlić znaczenie uczestnictwa ze względu na przynależność każdego człowieka-osoby do różnych wspólnot, w czym ujawnia się i potwierdza jego „natura społeczna”. Jednakże zdolność uczestnictwa sięga dalej: sięga mianowicie tak daleko, jak wskazuje pojęcie „bliźni”. Człowiek-osoba jest zdolny nie tylko do uczestnictwa we wspólnocie, w bytowaniu oraz działaniu „wspólnie z innymi”, ale zdolny jest do uczestnictwa w samym człowieczeństwie „innych”. Wszelkie uczestnictwo we wspólnocie na tym się opiera, a zarazem też znajduje swój osobowy sens poprzez zdolność uczestniczenia w człowieczeństwie każdego człowieka. Na to właśnie wskazuje pojęcie „bliźni”.

Uczestniczenie w samym człowieczeństwie każdego człowieka jako rdzeń wszelkiego uczestnictwa

Wraz z analizą pojęcia „bliźni” docieramy do swoistej pełni znaczenia tej rzeczywistości, którą od początku niniejszego rozdziału określiliśmy jako „uczestnictwo”. Wypada się zastrzec w tym miejscu przeciwko takiej sugestii, jakoby pojęcia „bliźni” i „członek

wspólnoty” miały znaczenie rozłączne czy przeciwstawne. Wskazaliśmy już uprzednio na ich częściową zbieżność, a zamierzamy to jeszcze w dalszym ciągu pogłębić. O tej zasadniczej zbieżności mówi „społeczna natura” człowieka, chociaż na gruncie tej natury (s. 332) różnica pomiędzy bliźnim a członkiem wspólnoty w pełni się tłumaczy. Nie należy również rozumieć, że system odniesienia „bliźni” stanowi podstawę wszelkich stosunków między-ludzkich, podczas gdy „członek wspólnoty” podstawę stosunków społecznych. Ujęcie takie byłoby zbyt powierzchowne i niewystarczające. Oba systemy odniesienia bowiem wzajemnie się przenikają, i to nie tylko w porządku przedmiotowym, gdzie każdy bliźni jest członkiem jakiejś wspólnoty, a członkowie różnych wspólnot są zarazem bliźnimi.

Chodzi tutaj o wzajemne przenikanie się w podmiotowym wymiarze uczestnictwa. Uczestnictwo pojęliśmy jako dynamiczną właściwość osoby. Właściwość ta wyraża się w takim spełnianiu czynów „wspólnie z innymi”, w takim współ-działaniu i współ-bytowaniu, które zarazem służy spełnieniu tej osoby. Uczestnictwo idzie w parze zarówno ze wspólnotą, jak i z wartością „personalistyczną”. Z tej właśnie racji nie może się ono wyrażać w samym tylko członkostwie różnych wspólnot, ale musi sięgać poprzez nie do człowieczeństwa każdego człowieka. Dopiero przez takie przyporządkowanie w samym człowieczeństwie, o jakim mówi pojęcie „bliźni”, dynamiczna właściwość uczestnictwa zyskuje swoją osobową głębię, a zarazem swój wymiar uniwersalistyczny. Dopiero wówczas możemy utrzymywać, że służy ono nie tylko spełnieniu tej lub owej osoby, ale że służy spełnieniu każdej osoby we wspólnocie i właśnie poprzez nią. Można też powiedzieć, że uczestnictwo tak pojęte służy „po prostu” spełnianiu się osób w jakiegokolwiek wspólnocie ich działania czy bytowania. **Zdolność uczestniczenia w samym człowieczeństwie każdego człowieka stanowi rdzeń wszelkiego uczestnictwa** i warunkuje personalistyczną wartość wszelkiego działania i bytowania „wspólnie z innymi”.

10. Znaczenie przykazania miłości

System odniesienia „bliźni” systemem podstawowym w świetle przykazania miłości

Dlatego też ostatnie zdania w tej książce niech nam wolno będzie poświęcić znaczeniu ewangelicznego przykazania miłości. Podkreślaliśmy wielokrotnie, że nie zamierzamy wchodzić na teren etyczny – i tutaj więc pragniemy zatrzymać się niejako przed progiem treści ściśle etycznej przykazania „będziesz miłował”. Nie będziemy analizować tego przykazania (s. 333) w całej jego przedmiotowej zawartości, nie będziemy zwłaszcza dociekać etycznego znaczenia miłości. Pragniemy tylko uwydatnić, że przykazanie to w sposób szczególnie wyrazisty i konsekwentny potwierdza, iż w jakimkolwiek działaniu i bytowaniu „wspólnie z innymi”. układ odniesienia „bliźni” ma znaczenie podstawowe. Układ ten przykazanie „będziesz miłował” uwydatnia w sposób szczególnie konsekwentny za pomocą odniesienia do własnego „ja”: „...bliźniego jak siebie samego”. System odniesienia „bliźni” dlatego ma znaczenie podstawowe wśród wszelkich układów płynących ze wspólnoty ludzkiej, że wszystkie je przerasta pod względem zakresu, prostoty i głębi. Wskazuje on równocześnie na pełnię uczestnictwa, o jakiej jeszcze nie mówi samo członkostwo jakiegokolwiek wspólnoty. System odniesienia „bliźni” niejako dopowiada do samego końca to, co zawiera się w jakimkolwiek systemie o charakterze „członek wspólnoty”. W stosunku do tego drugiego (czy raczej: tych drugich) odznacza się zasadniczą wyższością. Taka jest prawidłowa hierarchia wartości, gdyż system odniesienia „bliźni” mówi o przyporządkowaniu wszystkich ludzi do siebie na zasadzie samego człowieczeństwa, a system odniesienia „członek wspólnoty” jeszcze tego przyporządkowania wprost nie odślania. Można też mówić o pewnej transcendencji „bliźniego” w stosunku do „członka wspólnoty”. To wszystko zawiera się pośrednio w przykazaniu ewangelicznym.

Oczywiście, nie należy tego rozumieć w kierunku jakiegoś ograniczenia wartości wspólnotowych ludzkiego działania i bytowania. Byłoby to zrozumienie opaczne. Przykazanie „będziesz miłował” ma na wskroś wspólnotowy charakter, mówi o tym, co kształtuje wspólnotę, ale przede wszystkim uwydatnia to, co czyni wspólnotę w pełni ludzką. Mówi o tym, co kształtuje właściwą głębię uczestnictwa. Dlatego też na oba wyodrębnione uprzednio układy odniesienia: „bliźni” i „członek wspólnoty” – których rozróżnienie w pełni się tłumaczy – winniśmy patrzeć łącznie, a nie rozłącznie czy tym bardziej – przeciwnie. To również zawiera się w „personalistycznej” treści przykazania Ewangelii. Gdybyśmy patrzyli inaczej, wówczas musiałoby się wyłonić jakieś wzajemne ograniczenie: człowiek jako „członek społeczeństwa” ograniczałby człowieka jako „bliźniego”. Ograniczenie podobne biegłoby i w przeciwnym kierunku. Takie ograniczenie wskazywałoby na zasadniczą słabość osoby, na brak tej właściwości, którą określiliśmy pojęciem „uczestnictwo”, na brak natury społecznej. Wszak społeczna natura człowieka zakorzenia się w tym podstawowym przyporządkowaniu, jakie wynika z samego człowieczeństwa.

(s. 334) **Przykazanie miłości a odsłonięcie korzeni alienacji**

Z punktu widzenia uczestnictwa trzeba więc odrzucić możliwość wzajemnego ograniczania się tych dwu układów. W działaniu oraz bytowaniu „wspólnie z innymi” oba te układy: „bliźni” i „członek wspólnoty” muszą wzajemnie się przenikać i wzajemnie dopełniać. Nie można dopuścić do ich rozłączenia, gdyż to kryłoby w sobie niebezpieczeństwo podstawowej alienacji. Przez alienację rozumiano w filozofii XIX i XX w. jakby wyobcowanie człowieka z człowieczeństwa, pozbawienie tej właśnie wartości, którą tutaj określiliśmy jako personalistyczną. W sferze działania i bytowania „wspólnie z innymi” może się to dokonać właśnie wówczas, gdy samo uczestnictwo we wspólnocie przesłoni i ograniczy uczestnictwo w człowieczeństwie „innych”. Wówczas – gdy osłabnie to zasadnicze przyporządkowanie, które wspólnocie ludzi nadaje właściwość ludzką. Chyba nieco jednostronnie upatrywano czasem niebezpieczeństwo odczłowieczenia ludzi poprzez same układy rzeczowe: przyrodę, stosunki produkcji, cywilizację. Chociaż w znacznej mierze nie sposób zaprzeczyć słuszności tej tezy, to przecież nie sposób przyjąć jej wyłączność. Co więcej – człowiek nie jest wprawdzie twórcą przyrody, lecz jest jej panem. Jest natomiast twórcą stosunków produkcji czy też twórcą cywilizacji. Może zatem zasadniczo nie dopuszczać do tego, by miała ona charakter „odczłowieczający”, by prowadziła do alienacji. I dlatego też u korzenia wszelkich alienacji człowieka poprzez układy odniesienia wynikające z rzeczy musimy założyć alienację wynikającą z samego człowieka. Wydaje się, że przykazanie „będziesz miłował” naprowadza nas na jej istotę. Korzeń alienacji człowieka przez człowieka tkwi w zapoznaniu czy zaniedbaniu tej głębi uczestnictwa, na jaką wskazuje rzeczownik „bliźni” oraz związane z nim przyporządkowanie wzajemne ludzi w samym człowieczeństwie jako zasada najgłębszej wspólnoty⁷⁶.

⁷⁶ Pewną próbę szerszego opracowania tego problemu stanowi tekst *Participation or Alienation?*, opublikowany w: „*Analecta Husserliana*”, 6(1977) 61-73 [w języku polskim artykuł pt. *Uczestnictwo czy alienacja?* drukowany jest w niniejszym tomie, s. 445-461; w wersji nieco zmienionej opublikowany był w: „*Summarius*”, Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL, 7(1978) 7-16 – przyp. Redakcji]. Wypada raz jeszcze stwierdzić, że cały rozdz. VII jest tylko dopowiedzeniem i szkicem. Zawarta w nim analiza doprowadziła do stwierdzenia, że uczestnictwo jako właściwość człowieka, który bytuje i działa „wspólnie z innymi”, znajduje się u podstaw dwóch różnych wymiarów ludzkiej intersubiektywności. Pierwszy to ten, który odnajdujemy w relacji: „człowiek – człowiek” („ja” – „ty”, soi – autrui). Drugi to ten, który odnajdujemy w relacji „my” (wspólnota, Gemeinschaft). Każda z tych postaci intersubiektywności domaga się też odrębnej analizy. Czym innym bowiem jest uczestnictwo rozumiane jako prosta zdolność uczestniczenia w człowieczeństwie drugiego człowieka (bliźni), a czym innym uczestnictwo jako prawidłowe członkostwo różnych wspólnot (społeczeństw), w których człowiekowi wypada bytować i działać „wspólnie z innymi”.

(s. 335) Przykazanie miłości jako zasada bytowania i działania „wspólnie z innymi”

Oba te układy odniesienia: „bliźni” i „członek wspólnoty”, jak już kilkakrotnie stwierdzono, przenikają się wzajemnie w porządku obiektywnym. Przenikają się, gdyż tkwią w tych samych ludziach. Natura społeczna wyraża się w jednym i drugim – i w tym, że każdy jest członkiem wspólnoty oraz różnych wspólnot, i w tym, że każdy jest „bliźnim”; w czym zawiera się dla każdego szczególna relacja do osoby, do własnego „ja”. Biorąc jednakże za podstawę naszkicowaną tutaj hierarchię tych układów, musimy – wciąż jeszcze w warstwie personalistycznej wielkiego przykazania Ewangelii – dostrzec konieczność takiej koordynacji w działaniu i bytowaniu „wspólnie z innymi”, ażeby układowi odniesienia „bliźni” zapewnić jego charakter podstawowy i nadrzędny zarazem. W ten sposób zabezpieczamy się też przed możliwością alienacji. Chodzi o to, ażeby w kształtowaniu ludzkiego współżycia i współdziałania na różnych szczeblach i na zasadzie różnych więzi, jakie stanowią o wspólnotach i społeczeństwach, system odniesienia „bliźni” był ostatecznie decydujący. Jeżeli jakkolwiek wspólnota ludzka upośledzi ten system odniesienia, wówczas sama skaże się na to, że zaniknie w niej pełnia uczestnictwa, że pomiędzy osobą a wspólnotą wyrośnie przepaść. Nie jest to tylko przepaść obojętności, ale przepaść zniszczenia, które szybciej może zagrażać osobie niż wspólnotcie – ale poprzez osobę musi objąć i wspólnotę. I tutaj może najbardziej się okazać, jak bardzo są one zespolone, jaka prawda zawiera się w twierdzeniu o „społecznej naturze” człowieka. W tym miejscu prawda ta zdaje się odsłaniać swe groźne oblicze.

Jednakże nie ono jest najbardziej właściwe. Przykazanie „będziesz miłował” uwydatnia przede wszystkim jasną stronę rzeczywistości ludzkiego działania i bytowania „wspólnie z innymi”. Tę też stronę staraliśmy się bodaj pobieżnie przeanalizować w ostatnim rozdziale studium, którego przedmiotem są osoba i czyn. Przykazanie miłości określa równocześnie właściwą miarę zadań i wymagań, jakie muszą sobie postawić wszyscy ludzie – osoby i wspólnoty – aby całe dobro działania i bytowania „wspólnie z innymi” mogło się prawdziwie urzeczywistnić.