

Mariusz Sztaba

Kategoria uczestnictwa w odniesieniu do rodziny w świetle myśli Karola Wojtyły i bł. Jana Pawła II

Rocznik Naukowy Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy.
Transdyscyplinarne Studia o Kulturze (i) Edukacji nr 6, 39-52

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. MARIUSZ SZTABA
Katolicki Uniwersytet Lubelski w Lublinie

Kategoria *uczestnictwa* w odniesieniu do rodziny w świetle myśli Karola Wojtyły i bł. Jana Pawła II

Streszczenie: Bł. Jana Pawła II, zwany Papieżem rodzin, podczas swojego pontyfikatu poświęcał wiele uwagi i troski zagadnieniu rodziny, wykazując przy tym głębokie i integralne rozumienie natury i funkcji rodziny w świecie współczesnym. Wyrazem tego są ważne dokumenty i przemówienia, które stanowią cenną inspirację dla wszystkich osób zajmujących się kwestią współczesnej rodziny. Papież jest równocześnie twórcą autorskiej *teorii uczestnictwa*, która nadaje kategorii uczestnictwa głębi i szerokości spojrzenia. Kategoria ta ma wielką wartość hermeneutyczną dla zrozumienia istoty i funkcjonowania osoby ludzkiej w różnych społecznościach, w tym także w rodzinie. Prezentowany artykuł podejmuje zagadnienie modelowego funkcjonowania osób w rodzinie, w kontekście uczestnictwa, w świetle nauczania Karola Wojtyły – bł. Jana Pawła II.

Słowa kluczowe: komunijność, transcendencja, logika daru z siebie, komunia osób, autentyczne postawy, uczestnictwo.

Wprowadzenie

Rodzina przy uwzględnianiu wieloaspektowości jej życia jest określana w naukach społecznych takimi terminami jak: mała pierwotna grupa społeczna i wychowawcza; podstawowe, naturalne i pierwotne środowisko życia i wychowania; instytucja wychowawcza i kulturalna, oraz coraz częściej jako wspólnota życia i miłości (Kawula, Janke, 2005, s. 21–46). Tak rozumiana rodzina pełni cztery podstawowe funkcje: biologiczno-opiekuńczą, kulturalno-towarzyską, ekonomiczną i socjalizacyjno-wychowawczą. Od nich tworzony jest szereg innych, pochodnych funkcji (Kawula, 2005, s. 47–81).

Współczesny kryzys rodziny dotyczący m.in. realizacji przez nią wyżej wspomnianych funkcji, nakazuje szukać adekwatnej i integralnej wizji tej podstawowej wspólnoty ludzkiej. Pomocą w tym poszukiwaniu może być nauczanie bł. Jana Pawła II, zwanego także Papieżem rodzin. Podczas pontyfikatu poświęcał on wiele uwagi i troski zagadnieniu rodziny, wykazując przy tym głębokie i integral-

ne rozumienie natury i funkcji rodziny w świecie współczesnym (Sztaba, 2006, s. 175–185). Wyrazem tego są ważne dokumenty i przemówienia, które stanowią cenną inspirację dla wszystkich osób zajmujących się kwestią współczesnej rodziny (Śledzianowski, Sakowicz, 2006; Nowak, Kalita, 2005).

Zainteresowanie Papieża wielowątkowym zagadnieniem rodziny sięga początków jego pracy duszpasterskiej i naukowej w Polsce. Dlatego nie sposób zrozumieć w pełni podstaw nauczania papieskiego, bez odwoływania się do refleksji filozoficznej K. Wojtyły, co też widoczne będzie w niniejszym artykule.

Sproblematyzowanie tematu i główne założenia artykułu

K. Wojtyła podkreśla w swojej adekwatnej antropologii (Grabowski, 2004), że w strukturze osoby ludzkiej jest immanentnie konstytutywna gotowość do bycia dla kogoś drugiego, będąca cechą uwarunkowaną ontologicznie. Ponieważ osoba ludzka jest bytem przygodnym, potencjalnym i niesamowystarczającym, dlatego z natury jest bytem otwartym na drugą osobę oraz wspólnotę. Od strony negatywnej potwierdza to doświadczenie samotności. Natomiast dynamizm i charakter tego otwarcia uwidacznia się i częściowo wyjaśnia poprzez wewnętrzny rys osoby nazwany komunijnością, wyrażający się poprzez uczestnictwo transcendencji oraz aspekt daru (Starnawski, 2005, s. 151–153).

Transcendencja osoby polega na przekraczaniu jakiejś granicy lub jakiegoś progu – *trans-scendere*. Szczególnie widoczne to jest w transcendencji poziomej, tzw. wolitywnej, opartej na aktach miłości. Transcendencja ta wyraża się w wychodzeniu jednej osoby ku drugiej (Wojtyła, 2000a, s. 164–165).

Bycie bezinteresownym darem dla innych, to szczególnie aspekt osoby ludzkiej, który wyraża się w tym, że osoba ofiarowuje samą siebie i przyjmuje inną osobę. W taki też sposób człowiek manifestuje swój wewnętrzny rys zwany komunijnością podmiotu, który oznacza spełnienie się osoby w darze z siebie dla drugich.

Zdaniem omawianego Autora, komunijność ujawnia szczególną prawidłowość bytowania osobowego, które jest bytowaniem „z kimś” i „dla kogoś”. Komunia osób oznacza bytowanie we wzajemnym „dla”, tzn. w relacji wzajemnego daru, która wypełnienia pierwotną samotność człowieka. W osobie ludzkiej kryje się nie tylko zdolność bycia darem, ale również zdolność i zarazem głęboka gotowość afirmacji drugiej osoby. Jest ona niczym innym jak podjęciem daru, które poprzez wzajemność stwarza komunię osób (Jan Paweł II, 1981, nr 17–21). Komunijność jest więc konstytutywnym elementem wspólnoty, który najbardziej widoczny jest w małżeństwie i rodzinie (Starnawski, 2005, s. 152–164).

W nauczaniu bł. Jana Pawła II, rodzina jest właśnie taką społecznością osób, „dla których właściwym sposobem bytowania – wspólnego bytowania jest ko-

munia: communio personarum” (Jan Paweł II, 1994, nr 7). Dar z siebie, który jest istotą miłości małżeńskiej i rodzinnej jest wzorem i zasadą składania daru z siebie dla wszystkich innych wspólnot. W związku z powyższym stwierdzeniem napisze nasz Autor, że „komunia jak i uczestnictwo codziennie przeżywane w domu w chwilach radości i w trudnościach jest jak najbardziej konkretną i skuteczną pedagogią dla czynnego, odpowiedzialnego i owocnego włączenia się dzieci w życie społeczne o szerszym zasięgu” (Jan Paweł II, 1981b, nr 37).

Jan Paweł II wskazuje równocześnie, że rodzina jako „wspólnota życia i miłości” jest naturalnym i podstawowym oraz najwłaściwszym środowiskiem, w którym ta ontologiczna cecha – komunijność jest w sposób naturalny odkrywana i urzeczywistniana. Papież podkreśla, że „komunia małżeńska stanowi fundament, na którym powstaje szersza komunია rodziny, rodziców i dzieci, braci i siostr pomiędzy sobą, domowników i innych krewnych. Komunია ta zakorzenia się w naturalnych więzach ciała i krwi, rozwija się i doskonali w sposób prawdziwie ludzki poprzez zawiązywanie i rozwijanie głębszych jeszcze i bogatszych więzów ducha. Miłość ożywiająca stosunki międzypersonalne poszczególnych członków rodziny, stanowi siłę wewnętrzną, która kształtuje i wzmacnia komunię i wspólnotę rodzinną” (Jan Paweł II, 1981a, nr 21).

Cecha komunijnności uwidacznia się u każdej osoby w sposób naturalny i genetycznie pierwszy w rodzinie. To tam, w sposób spontaniczny ale również świadomy i celowy poprzez wychowanie winno kształtować się w każdym członku tej wspólnoty zdolność do: uczestnictwa, transcendencji oraz bycia dla drugich bezinteresownym darem (Starnawski, 2005, s. 159–183). Te zdolności są elementarne dla życia społecznego i wychowania społecznego (Sztaba, 2010). Są poniekąd fundamentem, na którym można budować każdą zdrową społeczność poczynając od rodziny, poprzez naród i państwo, a na społeczności międzynarodowej kończąc. Zdolności te pomagają bowiem kształtować autentyczne relacje między osobą a każdą społecznością.

Komunია rodzinna, u podstaw której jest komunია małżeńska jawi się więc jako wzór i model w budowaniu każdej autentycznej komunii osób, tzn. wspólnoty szanującej każdego i całego człowieka i sprzyjającej jego integralnemu rozwojowi.

Aby móc wyjaśnić i zrozumieć rodzinę jako komunię osób, w której każdy z członków aktualizuje wewnętrzny rys osoby nazwany komunijnością, zaprezentuję teraz kategorię uczestnictwa, która w nauczaniu naszego Autora ma wartość hermeneutyczną, tzn. wyjaśniającą i rozumiejącą. Dzięki niej łatwiej zrozumieć jest komunijność osoby ludzkiej i wspólnotę osób jako komunię osób, wyrażającą się poprzez transcendencję i bycie bezinteresownym darem jednej osoby dla innych.

Dlatego też w dalszej części artykułu ukazać istotę prezentowanej kategorii oraz podwójne znaczenie uczestnictwa. Następnie zarysuję zagadnienie zagrożeń uczestnictwa. W końcowej części, w świetle nauczania bł. Jana Pawła II, wskaże

na rodzinę jako pierwszą wspólnotę aktualizującą uczestnictwo i wychowującą do uczestnictwa.

Istota kategorii uczestnictwa

Kategoria „uczestnictwa” (łac. participatio) ma bardzo długą historię zarówno w języku filozofii jak i teologii. Pojęcie to spopularyzowane przez stoików, znane było już Sokratesowi, Platonowi, a przede wszystkim Arystotelesowi. W filozofii chrześcijańskiej dużo uwagi poświęcili zagadnieniu uczestnictwa m.in. św. Augustyn, św. Ambroży oraz św. Tomasza z Akwinu (Chrobak, 2003, s. 891–892). W XX wieku K. Wojtyła rozwinął i opisał to zagadnienie, tworząc autorską teorię uczestnictwa (Pokrywka, 2000; Tabulski, 2004).

W celu właściwego odczytania i zinterpretowania kategorii uczestnictwa należy mieć świadomość tego, że pojęcie to używamy i tłumaczymy w dwojaki sposób: potoczny albo filozoficzny (Wojtyła, 2000a, s. 308–309).

W potocznym znaczeniu, uczestnictwo oznacza jakiś udział albo członkostwo, przez co stwierdza się pewien fakt, ale nie dociera się do podstaw tego udziału. Chodzi raczej o zewnętrzne ujmowanie tego zagadnienia, tzn. rozumienie go tylko jako członkostwo w jakiejś wspólnocie, społeczności. Takie ujęcie problematyki widoczne jest choćby w socjologicznym, politologicznym, czy nawet pedagogicznym ujęciu kategorii uczestnictwa.

Bardziej wnikliwie omawia i prezentuje tę kategorię teologia. Jednak dopiero filozoficzne podejście do problematyki uczestnictwa, sięgające do wewnętrznego zaangażowania osoby ludzkiej daje perspektywę personalistyczną ujmowania relacji osoba – społeczność. Dlatego też chociaż potoczne rozumienie tej kategorii „narzuca” całe socjologiczne bogactwo i rozciągłość tego zagadnienia, to K. Wojtyła podkreśla konieczność filozoficznego rozumienia uczestnictwa, bo „chodzi nam o sięgnięcie do tych podstaw jakie tkwią w osobie” (Wojtyła, 2000b, s. 309).

Omawiany Autor ujmuje problematykę uczestnictwa i tego co jest z nią związane z punktu widzenia personalizmu. Uważa bowiem, że zagadnienie to „zdaje się leżeć w centrum współczesnego myślenia o człowieku (...), w centrum życia i współżycia ludzi” (Wojtyła, 2000b, s. 447). Dlatego za punkt wyjścia przyjmuje on fakt istnienia i działania konkretnego człowieka wśród innych, a także wspólnie z innymi ludźmi.

Rozumienie kategorii uczestnictwa

K. Wojtyła opisuje dwa podstawowe znaczenia uczestnictwa, poddając analizie dwa typy relacji międzyludzkich: 1) „ja” – „ty” oraz 2) „ja” – „my” (Wojtyła, 2000b, s. 447–461). Przyjrzymy się im obecnie.

Uczestnictwo w człowieczeństwie innych ludzi: relacja „ja” – „ty”

Pierwsze znaczenie omawianej kategorii związane jest z „uczestniczeniem w człowieczeństwie innych ludzi” (Wojtyła, 2000b, s. 451). Człowieczeństwo w myśli filozoficznej K. Wojtyły to nie abstrakcyjna idea człowieka, ale osobowe „ja”, jedyne i niepowtarzalne. Najbliższe temu określeniu jest według naszego Autora pojęcie „bliźni”, które każe dostrzegać i cenić w każdym człowieku coś bezwzględnie, niezależnego od nikogo i żadnej społeczności – „samo tylko człowieczeństwo, którego posiadaczem jest tak samo każdy «inny» człowiek, jak i «ja» sam” (Wojtyła, 2000a, s. 330–331).

W pojęciu „bliźni” zaznacza się więc podstawowe przyporządkowanie wszystkich ludzi do siebie w samym człowieczeństwie. Powie K. Wojtyła, że „wspólnota w samym człowieczeństwie jest wszakże podstawą wszelkich innych wspólnot. Jeśli jakkolwiek wspólnota zostanie oderwana od tej wspólnoty podstawowej, straci swój «ludzki» – «człowieczy» charakter” (Wojtyła, 2000a, s. 331). Uczestniczenie w samym „człowieczeństwie każdego człowieka” jest zdaniem naszego Filozofa „rdzeniem wszelkiego uczestnictwa”, warunkującym „personalistyczną wartość wszelkiego bytowania i działania wspólnie z innymi” (Wojtyła, 2000a, s. 332).

Aktualizacja uczestnictwa w układzie „ja” – „ty” wychodzi od uświadomienia sobie faktu człowieczeństwa określonego człowieka, będącego poza mną i dokonuje się w przeżyciu drugiego „ja” jako osoby. Uczestnictwo oznacza tutaj zasadniczą personalizację stosunku jednego człowieka do drugiego. Kiedy przeżywam drugiego jako osobę, to przybliżam się maksymalnie do tego, co stanowi o jego osobowym „ja” jako jedynej i niepowtarzalnej rzeczywistości (Wojtyła, 2000b, s. 452–453).

Uczestnictwo w człowieczeństwie drugiego człowieka, wskazuje na ontologiczną zdolność człowieka, tzn. dyspozycję do spontanicznego i pozytywnego otwarcia ku innym. Jednak bytowanie i działanie jakiegoś konkretnego człowieka wspólnie z innymi w różnych społeczeństwach i środowiskach nie aktualizuje jeszcze uczestniczenia w ich człowieczeństwie. Aktualizacja uczestnictwa w stosunku do innego człowieka – „bliźniego” jawi się przed każdym jako zadanie. Układ „ja” – „ty” nie jest nigdy gotowy, ale potencjalny. Dlatego K. Wojtyła uważa, że doświadczenie wskazuje na potrzebę pewnego impulsu do aktualizacji uczestnictwa w człowieczeństwie innych ludzi.

Takim zewnętrznym impulsem jest niewątpliwie ewangeliczne przykazanie miłości, które w swojej podstawowej warstwie (pre-etycznej) „stanowi wezwanie do przeżycia drugiego człowieka jako drugiego «ja», czyli wezwanie do uczestniczenia w jego człowieczeństwie” (Wojtyła, 2000a, s. 332). Formuła „będziesz miłował” jest podstawą zasady afirmacji drugiej osoby.

Zdaniem K. Wojtyły przykazanie miłości w sposób wyrazisty i konsekwentny potwierdza fakt, że układ odniesienia „bliźni” ma znaczenie podstawowe w każ-

dym działaniu i bytowaniu „wspólnie z innymi”. Przykazanie to ma również na wskroś wspólnotowy charakter bo mówi o tym, co kształtuje wspólnotę w pełni ludzką i co kształtuje właściwą głębię uczestnictwa.

Personalistyczna treść przykazania Ewangelii odsłania korzeń alienacji człowieka przez człowieka. Tkwi on w zapoznaniu czy też zaniedbaniu głębi uczestnictwa, na jakie wskazuje pojęcie „bliźni” i związane z nim przyporządkowanie wzajemne ludzi w samym człowieczeństwie jako zasada najgłębszej wspólnoty. Przykazanie miłości ze swoim układem odniesienia „bliźni” jest ostatecznie decydującym układem dla wszystkich wspólnot i społeczności. K. Wojtyła podkreśla, że „jeśli jakakolwiek 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 (...). Przykazanie miłości określa równocześnie właściwą miarę żądań i wymagań, jakie muszą sobie postawić ludzie – osoby i wspólnoty – aby całe dobro działania i bytowania «wspólnie z innymi» mogło się prawdziwie urzeczywistnić” (Wojtyła, 2000a, s. 335).

Wewnętrzny zaś impulsem przynaglającym do aktualizacji uczestnictwa w człowieczeństwie innych jest emocjonalność (tak rozumiał M. Scheler) i w zasadniczej mierze wybór wolnej woli (Wojtyła, 2000b, s. 453–455).

Zadanie uczestniczenia w człowieczeństwie drugiego człowieka winno znajdować się u podstaw porządku i wartościowania ściśle etycznego i personalistycznego. Pozytywną weryfikację tego uczestnictwa K. Wojtyła widzi w analizach aksjologicznych i etycznych istoty przyjaźni dokonanych przez Arystotelesa. Uczestnictwo w człowieczeństwie drugiego objawia się w pełni i aktualizuje w *communio personarum* (Wojtyła, 2000b, s. 455).

Aby lepiej zrozumieć istotę uczestniczenia w człowieczeństwie drugiej osoby, K. Wojtyła proponuje zastosować „weryfikację negatywną” wskazującą na alienację jako przeciwieństwo uczestnictwa. Doświadczalną podstawę zrozumienia istoty alienacji, nasz Filozof upatruje w analizie takich negatywnych postaw, czy uczuć jak: nienawiść, niechęć, agresja oraz zazdrość (Wojtyła, 2000b, s. 455).

Alienacja w świetle powyższych uczuć i postaw, „oznacza bowiem nie co innego, jak zaprzeczenie uczestnictwa, osłabienie czy wręcz zniweczenie możliwości przeżycia innego człowieka jako drugiego «ja»; a przez to dewastację układu «ja» – «drugi»” (Wojtyła, 2000b, s. 456). Alienacja oznacza więc taki stan w człowieku, taką jego postawę, która czyni go niezdolnym do przeżycia drugiego człowieka jako drugie „ja”. Chociaż w jego świadomości pozostaje pojęcie człowieka, to poprzez alienację, brak aktualizacji uczestnictwa w człowieczeństwie drugiej osoby jest niezdolny do przeżycia w bliźnim „drugiego ja”, zaakceptowania go. Jako przykłady takiej alienacji w XX w. omawiany Autor przywołuje dzieje obozów koncentracyjnych, więzień i tortur (Wojtyła, 2000b, s. 456).

W związku z powyższymi uwagami K. Wojtyła napisze, że „zdolność do uczestniczenia w samym człowieczeństwie każdego człowieka, stanowi rdzeń wszelkiego uczestnictwa i warunkuje personalistyczna wartość wszelkiego działania i bytowania «wspólnie z innymi» (...). Dopiero przez takie przyporządkowanie w samym człowieczeństwie, o jakim mówi pojęcie «bliźni», dynamiczna właściwość uczestnictwa zyskuje swoją osobową głębię, a zarazem swój wymiar uniwersalistyczny” (Wojtyła, 2000b, s. 331–332).

Uczestnictwo w obrębie różnych „my”: relacja „ja” – „my”

Drugie znaczenie uczestnictwa związane jest z analizą relacji typu „my”, charakterystyczną dla społeczeństwa, społeczności oraz grup społecznych (Wojtyła, 2000b, s. 457–459). Punktem wyjścia dla zrozumienia drugiego znaczenia omawianej kategorii, pozostaje także człowiek, który bytuje i działa wspólnie z innymi w obrębie różnych „my”, to znaczy ma jakiś udział w całości większej niż on sam.

Zdaniem K. Wojtyły, uczestnictwo nie może być czymś poza człowiekiem, poza jego ludzką podmiotowością. Uczestnictwo jawi się jako właściwość osoby działającej i bytującej wspólnie z innymi. Jest to właściwość „wewnętrzna i homogenna”, która stanowi o tym, że osoba bytując i działając wspólnie z innymi, nie przestaje istnieć i działać jako osoba, spełniając czyn i spełniając w nim siebie samą. Uczestnictwo jako właściwość osoby dochodzi w pełni do głosu wtedy, gdy człowiek bytuje i działa wspólnie z innymi. W taki też sposób wyraża się personalistyczne rozumienie uczestnictwa (Wojtyła, 2000b, s. 458–459).

K. Wojtyła podkreśla, że uczestnictwo stanowi „swoiste constitutum, istotny rys wspólnoty”, dzięki czemu osoba i wspólnota niejako „przylegają do siebie”. Chociaż człowiek jest członkiem różnych wspólnot, gdzie wspólnie bytuje i działa z innymi, to członkostwo w owych wspólnotach nie jest jeszcze tym samym co uczestnictwo. Z punktu widzenia osoby i czynu przez nią spełnianego, ważna jest nie tylko „przedmiotowa wspólnota działania” (działam z innymi, choć pozostaję poza tą wspólnotą, nie utożsamiam się z jej celami, nie spełniam siebie we wspólnym działaniu), ale również „podmiotowa wspólnota działania”, którą jest uczestnictwo i związany z nim moment wyboru (Wojtyła, 2000a, s. 316–319).

W związku z powyższym stwierdzeniem K. Wojtyła napisze, że: „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 z tym znaczeniu, że człowiek jako osoba spełnia w nim siebie. Uczestnictwo uzdalnia człowieka do takich wyborów i do takiego działania wspólnie z innymi” (Wojtyła, 2000a, s. 319). Zdaniem K. Wojtyły, tylko wówczas takie działanie w którym zachodzi wspólnota przedmiotowa i podmiotowa, w pełni zasługuje na nazwę „współdziałania”.

Omawiany Autor zauważa i podkreśla, że bez autentycznego uczestnictwa działanie ludzkie (czyn) może zmienić się na *passio* – „dzianie się”, które w jed-

nych zachodzi pod wpływem drugich, czego krańcowym przykładem jest mechanizm opisywany przez tzw. psychologię tłumu. Działanie wspólnie z innymi bez uczestnictwa, pozbawia czyn osoby jego personalistycznej wartości, gdyż zostaje ograniczona możliwość samostanowienia (realizacja autentycznej wolności), a więc transcendencji osobowej oraz integracji osoby w czynie (Wojtyła, 2000a, s. 309–310).

Przeciwieństwem tak rozumianego uczestnictwa jest alienacja odbierająca (ograniczająca lub uniemożliwiająca) człowiekowi jako osobie możliwość spełnienia siebie na gruncie bytowania i działania „wspólnie z innymi”. Dokonuje się to w dwojaki sposób: poprzez brak uczestnictwa, który pochodzi od osoby jako podmiotu i sprawcy działania, oraz poprzez uniemożliwienie uczestnictwa, które pochodzi spoza osoby, a jest wynikiem błędnego ustroju wspólnoty działania.

Co zagraża uczestnictwu i jest źródłem alienacji?

Zdaniem K. Wojtyły źródłem alienacji są zarówno indywidualizm jak i totalitaryzm (anty-indywidualizm) „występujące w szeregu odmian i odcieni” (Wojtyła, 2000a, s. 311–315).

Indywidualizm wysuwa dobro jednostki jako dobro naczelne i podstawowe, domagając się podporządkowania sobie wszelkich wspólnot i społeczeństw. Indywidualizm jest zaprzeczeniem uczestnictwa. Czyni to „poprzez izolowanie osoby pojmowanej tylko jako jednostka i skoncentrowanej na sobie i swoim własnym dobru, które również bywa pojmowane w izolacji od dobra innych, a także od dobra wspólnoty” (Wojtyła, 2000b, s. 313–314).

W indywidualizmie – zauważa omawiany Autor – dobro jednostki ma charakter samozachowawczy i defensywny względem każdej innej jednostki i jej dobra. Bytowanie i działanie wspólnie z innymi jednostka pojmuje jako konieczność, której nie odpowiada żadna pozytywna właściwość jednostki. Bytowanie i działanie wspólnie z innymi nie służy i nie rozwija żadnej właściwości jednostki. Jest raczej źródłem ograniczeń, a „nawet biegunem różnorodnych przeciwieństw” (Wojtyła, 2000a, s. 314).

Przeciwieństwem indywidualizmu, a zarazem inną formą ograniczenia czy też uniemożliwienia uczestnictwa jest totalitaryzm („indywidualizm *à rebours*”), który podporządkowuje jednostkę i jej dobro bez reszty społeczeństwu. Ponieważ w systemie totalitarnym przyjmuje się założenie, że w jednostce tkwi tylko dążenie do dobra jednostkowego, a nie ma w niej żadnej dyspozycji do bycia i działania wspólnie z innymi, dlatego dominuje w totalitaryzmie potrzeba zabezpieczenia się przed jednostką rozumianą jako potencjalny wróg wspólnoty oraz wspólnego dobra. Na tej też podstawie przyjmuje się, że dobro wspólne może powstawać na drodze ograniczeń jednostki. Realizacja więc dobra wspólnego musi polegać na wymuszeniu (Wojtyła, 2000a, s. 314–315).

Zdaniem K. Wojtyły indywidualizm i totalizm są głęboko „a-personalistyczne” lub inaczej mówiąc „anty-personalistyczne”. Ograniczając lub uniemożliwiając uczestnictwo, przeciwstawiają się naturalnemu prawu człowieka do wolności czynu, który osoba ludzka spełniając, spełnia zarazem siebie (Wojtyła, 2000b, s. 459–460). Alienacja, której źródłem są indywidualizm i totalitaryzm jest zaprzeczeniem struktur i ładu panującego w różnorodnych „my” (rodzina, społeczeństwo, grupy, naród, państwo) w których człowiek poprzez uczestnictwo spełnia siebie i kształtuje się w odniesieniu do jakiegoś dobra wspólnego.

Rodzina a wychowanie do autentycznego uczestnictwa

W myśli Jana Pawła II pierwszym i podstawowym zadaniem rodziny jest tworzenie wspólnoty osób, komunii osób. Polegać ma ono na wiernym „przeżywaniu rzeczywistości komunii w ciągłym działaniu na rzecz rozwijania prawdziwej wspólnoty osób” (Jan Paweł II, 1981a, nr 18). Papież przypomina, że rodzina będąc wspólnotą życia i miłości, staje się zarazem „szkołą bogatszego człowieczeństwa” (Jan Paweł II, 1981a, nr 21).

Papież w swoim nauczaniu ukazuje, że umacnianie autentycznej i dojrzałej komunii osób w rodzinie sprawia, iż staje się ona pierwszą i niezastąpioną szkołą życia społecznego, przykładem oraz bodźcem dla szerszych kontaktów społecznych w duchu szacunku, sprawiedliwości, dialogu i miłości” (Jan Paweł II, 1981a, nr 43).). Dlatego zdaniem Ojca św. rodzina winna stawiać się wciąż „bardziej aktywnym i odpowiedzialnym promotorem swojego rozwoju i uczestnictwa w życiu społecznym” (Jan Paweł II, 1988, nr 40).

Z wychowaniem do autentycznego uczestnictwa wiąże się wychowanie do postaw autentycznych, do których Wojtyła zalicza postawy solidarności oraz sprzeciwu (Wojtyła, 2000a, s. 322–325). Każda z tych postaw ma wartość personalistyczną oraz kwalifikację etyczną. Swoją właściwą sens zyskują na gruncie jakiejś wspólnoty bytowania i działania, oraz przez swoiste odniesienie do dobra wspólnego. Wspomniane postawy należy ujmować łącznie, gdyż wzajemnie się tłumaczą. Ich wartość wynika zawsze z dynamicznego podporządkowania się prawdzie, co jest istotne dla transcendencji osoby w czynie. Przyporządkowanie to ujawnia się i odzwierciedla w prawym sumieniu, będącym ostatecznym miernikiem autentyczności tych postaw i sprawdzianem, czy nie uległy wypaczeniu (Wojtyła, 2000a, s. 322–333).

Postawa solidarności. Jest ona „naturalną” konsekwencją bytowania i działania wspólnie z innymi, a zarazem podstawą wspólnoty. Solidarność oznacza stałą gotowość do przyjmowania i realizowania takiej części dobra wspólnego, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty. W postawie solidarności musi być świadomość dobra wspólnego i stale żywe odniesienie do niego. Postawa solidarności, wyraża się między innymi, poprzez

szczególne wyczucie potrzeb wspólnoty i gotowość „dopełnienia” swoim czynem tego, co inni wypełniają we wspólnocie. Postawa solidarności jest zasadniczym wyrazem uczestnictwa jako właściwości osoby. Mocą tej postawy osoba znajduje spełnienie siebie w dopełnianiu innych we wspólnocie bytowania i działania (Wojtyła, 2000a, s. 323–324).

Postawa sprzeciwu. Drugą autentyczną postawą jest sprzeciw, który nie klóci się z postawą solidarności. K. Wojtyła w kontekście idei uczestnictwa rozumie sprzeciw jako postawę zasadniczo solidarną, która nie jest negacją dobra wspólnego, oraz potrzeby uczestnictwa, ale właśnie ich potwierdzeniem. Treścią tej postawy jest swoisty sposób pojmowania i urzeczywistniania dobra wspólnego. Sprzeciw ujmowany pod kątem możliwości uczestnictwa jest funkcją własnego widzenia wspólnoty i jej dobra. Postawa sprzeciwu, która wyrasta na gruncie zasadniczej solidarności jest wtedy konstruktywna i stanowi warunek prawidłowej struktury i ustroju samych wspólnot (Wojtyła, 2000a, s. 324–325).

Zasada dialogu. Tym co łączy postawę solidarności z postawą sprzeciwu dla urzeczywistniania dobra wspólnego jest zasada dialogu. Dzięki dialogowi sprzeciw, który może czynić współbytowanie i współdziałanie ludzi trudniejszymi, mimo wszystko nie tylko, że nie psuje lub uniemożliwia te wspólnotę bycia i działania z innymi, ale przyczynia się do kształtowania i pogłębiania solidarności ludzkiej. Zasada dialogu nie uchylając się od napięć, konfliktów i walk potrafi zarazem z sytuacji sprzeciwu wydobywać to, co jest prawdziwe i słuszne, co może być źródłem dobra dla ludzi, pozostawiając na boku czysto subiektywne nastawienia i uprzedzenia (Wojtyła, 2000a, s. 325–326).

Omawiane postawy solidarności i sprzeciwu, gdy tracą swą autentyczność z racji braku podporządkowania się prawdzie stają się postawami nieautentycznymi, do których Wojtyła zalicza konformizm oraz unik.

Konformizm. W konformizmie obok pewnych pozytywnych elementów, kryje się brak zasadniczej solidarności i postawy sprzeciwu. W postawie tej zawiera się uleganie, brak czynu na rzecz „dziania się” w osobie. Człowiek nie tworzy wspólnoty ale raczej „pozwala się nieść” zbiorowości. Konformizm prezentuje zasadniczą rezygnację ze spełniania siebie w działaniu „wspólnie z innymi” jest wyrazem zaprzeczenia, lub ograniczenia osobowej transcendencji – samostanowienia i wyboru. Postawa konformizmu jest zaprzeczeniem prawdziwego uczestnictwa. Bowiern autentyczne uczestnictwo zostaje zastąpione tu „pozorem uczestnictwa, powierzchownym dostrajaniem się do innych, bez przekonania i bez autentycznego zaangażowania” (Wojtyła, 2000a, s. 328).

Konformizm stwarza sytuację obojętności wobec dobra wspólnego. Stanowi swoistą odmianę indywidualizmu, ucieczkę od wspólnoty, a równocześnie potrzebę ukrycia się wobec niej poprzez zewnętrzny pozór. Postawa konformistyczna wypływająca z doraźnych korzyści lub dla oszczędzenia sobie przykrości niesie niepowetowane straty zarówno dla osoby (nie spełnia siebie w bytowaniu i działaniu z innymi) jak i wspólnoty (nie realizuje dobra wspólnego).

Unik. To druga nieautentyczna postawa, która jest całkowitym brakiem uczestnictwa, nieobecnością we wspólnocie, nawet w formie pozorowanej, jak to było w przypadku konformizmu. Czasami może być jako *sui generis* postawą zastępczą, gdy uczestnictwo wydaje się niemożliwe, a sprzeciw nieskuteczny. Generalnie jednak, unik to postawa nie-autentyczna, rezygnująca ze spełniania siebie w działaniu „wspólnie z innymi” (Wojtyła, 2000a, s. 328–329).

Kategoria uczestnictwa kluczem do zrozumienia osoby we wspólnocie

Kategoria uczestnictwa pozwala uchwycić specyfikę rodziny jako wspólnoty osób. Pomaga zrozumieć co to znaczy, że i dlaczego rodzina jest pierwszą i żywotną komórką społeczną. Wskazuje zarazem, że rodzina na mocy swej natury i powołania, winna otwierać się na „inne rodziny i na społeczeństwo, podejmując swoje zadanie społeczne” (Jan Paweł II, 1981a, nr 42).

Analiza kategorii uczestnictwa pozwala odkryć prawdę, że człowiek spełnia się „przez drugich”, tzn. urzeczywistnia siebie „żywjąc z drugimi” i „dla drugich”. K. Wojtyła podkreśla, że poprzez uczestnictwo „najbardziej dochodzi do głosu nie tylko przekraczanie siebie ku innym, ale także przerastanie siebie (...). Jeżeli człowiek spontanicznie przekracza siebie ku drugiemu, ku innym, ku wspólnocie (a w tym przekraczaniu jest także i przerastanie siebie) – to sprawdzian, że samo – spełnianie, czyli autoteleologia niesie w sobie otwarcie podmiotu” (Wojtyła, 2000c, s. 489).

Niewątpliwie z uczestnictwem wiąże się także problematyka podmiotowości człowieka w społeczeństwie. Brak uczestnictwa stanowi źródło rozszerzającego się dziś zjawiska społecznego zwanego wykluczeniem społecznym (Radziewicz-Winnicki, 2008, s. 248–256).

Teoria uczestnictwa autorstwa K. Wojtyły może posłużyć pogłębionym i bardziej adekwatnym analizom, diagnozom i prognozom, dotyczącym zagadnień uczestnictwa społecznego oraz uczestnictwa w kulturze, rozpatrywanym często tylko z pozycji socjologii i psychologii. Kategoria uczestnictwa w tym kontekście jawi się jako klucz do zrozumienia źródeł i przyczyn zjawiska marginalizacji społecznej.

Wydaje się, że zaprezentowana kategoria uczestnictwa odnoszona do problematyki rodziny, może przyczynić się do bardziej adekwatnego ujmowania jej istoty i funkcji. Wskazuje ona bowiem na konieczność kształtowania umiejętności tworzenia i uczestniczenia w różnorodnych wspólnotach osób, umożliwiających z jednej strony wchodzenie w relacje międzyosobowe „ja – ty”, z drugiej zaś strony realizację określonego wspólnego dobra, wokół którego rozwija się relacja „my”. Urzeczywistnianie uczestnictwa mobilizuje do kształtowania odpowiednich postaw osobowych i społecznych (zachowania prospołeczne), podtrzymujących

trwałość i ciągłość więzi wewnątrz wspólnoty. Relacje w rodzinie kształtowane w duchu uczestnictwa mogą pomóc w przygotowaniu do podjęcia i pełnienia ról społecznych przez młode pokolenia.

Rodzina świadoma swojej natury i różnorodnych funkcji oraz realizująca się poprzez autentyczne uczestnictwo każdego ze swoich członków, może zdaniem bł. Jana Pawła II stawać się „kolebką i najskuteczniejszym narzędziem humanizacji i personalizacji społeczeństwa” (Jan Paweł II, 1981a, nr 43) oraz prawdziwą szkołą i promotorem rozwoju „nowego humanizmu” (Jan Paweł II, 1981a, nr 8; Nowak, 2006, s. 259–267).

Podsumowanie

Szerzący się patologiczny indywidualizm, prowadzący do nieumiejętności życia z innymi i dla innych w duchu daru i służby, dotyka coraz bardziej małżeństwa i rodziny. Młodzi ludzie „boją się” wchodzić w stałe związki małżeńskie, przez co powstają alternatywne związki życia razem „na próbę”. Założone zaś rodziny coraz częściej ulegają rozpadowi poprzez plagę rozwodów. Co może powstrzymać te niepokojące zjawiska, mające swoje negatywne konsekwencje nie tylko w życiu osobistym poszczególnych osób ale także w życiu całych społeczeństw, gdyż rodzina jest pierwsza i podstawową komórką społeczną?

W świetle powyższych analiz dotyczących kategorii uczestnictwa wydaje się słuszne stwierdzenie, że wielką pomocą w kształtowaniu autentycznej i trwałej wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej jest zrozumienie i urzeczywistnianie uczestnictwa. Omawiana kategoria ma bowiem hermeneutyczną wartość w wyjaśnianiu i tworzeniu autentycznej wspólnoty, co starano się wykazać w prezentowanym artykule. Niewątpliwie teoria uczestnictwa zaprezentowana w myśli omawianego autora i podjęta już przez wielu badaczy może skutecznie służyć procesom socjalizacji i personalizacji oraz inkulturacji, przeciwstawiając się wszelkim formom alienacji, na co wskazywał sam Autor (Wojtyła, 2000b, s. 460–461). A przecież procesy te mają swój początek we wspólnocie rodzinnej!

Aby kategoria uczestnictwa nie była tylko kolejną teoretyczną konstrukcją opisującą funkcjonowanie różnorodnych wspólnot, w tym także rodziny, potrzeba wielkiej pracy wychowawczej, polegającej na kształtowaniu i wychowywaniu tej właściwości człowieka jaką jest uczestnictwo. Zdolność tę należy aktualizować, aby dojrzała w osobie, a osoba poprzez nią, bowiem „człowiek (...) nie tylko z «natury» bytuje wspólnie z innymi i musi też wspólnie z nimi działać, ale może w działaniu i bytowaniu «wspólnie z innymi» osiągać właściwą sobie dojrzałość, która jest zarazem istotną dojrzałością osoby” (Wojtyła, 2000b, s. 315). Potrzeba więc wychowania społecznego, którego podstawy zostawił nam w swoim nauczaniu bł. Jan Paweł II (Sztaba, 2010; tenże 2011, s. 523–539).

Literatura cytowana

- ❑ Chrobak, S. (2003). Uczestnictwo jako wartość i kategoria pedagogiczna. W: T. Pilch (red.), *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 6, (s. 891–892). Warszawa.
- ❑ Grabowski, M. (2004). *O antropologii Jana Pawła II*, Toruń.
- ❑ Jan Paweł II (1981a). Adhortacja apostołska, *Familiaris consortio. O zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie*.
- ❑ Jan Paweł II (1981b). *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, t. 1, Lublin.
- ❑ Jan Paweł II (1988). Adhortacja apostołska, *Christifideles laici. O powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*.
- ❑ Jan Paweł II (1994), *List do Rodzin*.
- ❑ Kawula, S. (2005). Rodzina jako grupa i instytucja opiekuńczo-wychowawcza. W: S. Kawula, J. Brągiel, A. W. Janke (red.), *Pedagogika rodziny. Obszary i panorama problematyki*, (wyd. II, s. 47–81). Toruń.
- ❑ Kawula, S., Janke A.W. (2005). *Polimorficzność i komplementarność badań nad współczesną rodziną*. W: S. Kawula, J. Brągiel, A.W. Janke (red.), *Pedagogika rodziny. Obszary i panorama problematyki*, (s. 21–46). Toruń.
- ❑ Nowak, M. (2006). Rodzina ludzką szkołą i promotorem rozwoju „nowego humanizmu” – w nauczaniu Jana Pawła II, W: J. Śledzianowski, T. Sakowicz (red.), *Jan Paweł II stróżem ludzkiej rodziny*, (s. 259–267). Kielce.
- ❑ Nowak, M., Kalita, C. (2005). *Pedagogiczna inspiracja w nauczaniu Jana Pawła II*. Biała Podlaska.
- ❑ Pokrywka, M. (2000). *Osoba, uczestnictwo, wspólnota. Refleksje nad nauczaniem społecznym Jana Pawła II*. Lublin.
- ❑ Radziejewicz-Winnicki, A. (2008). *Pedagogika społeczna w obliczu realiów codzienności*. Warszawa.
- ❑ Starnawski, W. (2005). *Prawda podstawą wspólnoty. Wychowawcza rola prawdy według K. Wojtyły*. Warszawa.
- ❑ Sztaba, M. (2006). Geneza zainteresowania się i troski Jana Pawła II rodziną, W J. Śledzianowski, T. Sakowicz (red.), *Jan Paweł II stróżem ludzkiej rodziny* (s. 175–185). Kielce.
- ❑ Sztaba M. (2011). *Wychowanie społeczne dzieci i młodzieży w rodzinie. Refleksja w świetle nauczania Jana Pawła II*. W: J. Jęczeń, M.Z. Stepulak (red.), *Wartość i dobro rodziny*, (s. 523–539). Lublin.
- ❑ Sztaba M. (2010). *Wychowanie społeczne w świetle nauczania Jana Pawła II*. Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem ks. dr hab. M. Nowaka, Lublin. KUL.
- ❑ Śledzianowski J., T. Sakowicz (2006). *Jan Paweł II stróżem ludzkiej rodziny*. Kielce.

- ❑ Tabulski M. (2004). *Edukacja i formacja w młodzieżowych wspólnotach religijnych*. Jasna Góra – Kraków.
- ❑ Wojtyła K. (2000a). *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, wyd. 3, Lublin.
- ❑ Wojtyła K. (2000b). *Uczestnictwo czy alienacja*. W: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne* (wyd. 3, s. 445–461). Lublin.
- ❑ Wojtyła K. (2000c), *Transcendencja osoby w czynie a autoteologia człowieka*. W: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne* (wyd. 3, s. 477–490). Lublin.