

# Rafał Kazimierz Wilk

---

## Zasadnicze wymiary relacji międzyludzkich oraz ich zagrożenia w ujęciu Karola Wojtyły

---

*Studia Philosophiae Christianae* 33/2, 136-144

---

1997

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Drugi okres działalności Drewnowskiego charakteryzuje się raczej działalnością publicystyczną i popularyzatorską. Szczególnie interesująca wydaje się tu próba (zbyt chyba optymistyczna) wykazania prawdziwości religii katolickiej (a dokładniej wykazania fałszywości wszystkich innych religii i wyznań) dokonana w *Wykładach z Murnau* i powojennej pracy *Czy metafizyka i religia wytrzymują próbę naukową?* Ważna jest w tym okresie również polemika ze St. Kamińskim. Pomaga ona m.in. zrozumieć na czym polegała specyfika uściślenia filozofii w kole krakowskim. Problematyka tej dyskusji czeka jeszcze na dokładniejsze opracowanie, przy uwzględnieniu niepublikowanej korespondencji między adwersarzami.

RAFAŁ KAZIMIERZ WILK

### ZASADNICZE WYMIARY RELACJI MIĘDZYLUDZKICH ORAZ ICH ZAGROŻENIA W UJĘCIU KAROLA WOJTYŁY

Filozoficzna myśl Karola Wojtyły dla każdego kto się z nią zetknął, jawi się jako niezwykła przygoda myślenia o człowieku. Filozoficzne wyjaśnienie bytu „człowiek” jawi się bowiem w myśli tego Filozofa jako najbardziej fundamentalne, zwłaszcza w aspekcie rozumienia go jako bytu osobowego. „Pojęcie osoby jest u Wojtyły... nie tylko punktem centralnym jego antropologii, ale także momentem wieńczącym tę antropologię”<sup>1</sup>.

W niniejszym artykule nie będę zajmował się człowiekiem jako jednostkowym bytem osobowym. Tym, co będzie stanowiło materię poniższych rozważań będą relacje międzyludzkie jako właśnie wyraz istnienia ludzkiego bytu osobowego. Jednakże nie będę tu przedstawiał poszczególnych form owych więzi międzyludzkich<sup>2</sup>. Swoją uwagę skupię raczej na zasadniczych wymiarach relacji międzyludzkich oraz na tym, co stanowi dla nich zagrożenie.

#### 1. WPROWADZENIE DO ZAGADNIENIA RELACJI MIĘDZYLUDZKICH

Człowiek znajduje w sobie pewną konieczność do współzycia z innymi i konieczność tę nosi w sobie wszędzie, nawet wówczas, gdy się od ludzi odłącza. (...) Nie jest ono [współzycie – przyp. R.K.W.] więc przedmiotem wyboru ze strony woli. Człowiek w pewnej mierze może wybierać tych ludzi, z którymi się bliżej zespoleni, ale sama skłonność do zespolenia się tkwi w nim już z natury, nie może jej wybrać lub odrzucić”<sup>3</sup>. Cytat ten ma fundamentalne znaczenie dla interesującego nas zagadnienia. Wynika bowiem z niego nie tylko to, że człowiek może wchodzić w relacje z innym(i), ale też, że trwanie w więziach tych relacji jest dla niego naturalnym sposobem życia, jest wymogiem jego ludzkiej natury.

Według Karola Wojtyły fakt społecznego charakteru natury człowieka należy do tych rzeczywistości, które ujawniają się z taką oczywistością, że ich pewności nie trzeba udowadniać. Jeżeli więc w tej materii natrafiamy na wątplenie, to ma ono charakter wyłącznie metodyczny.

„Nikt nie wątpi – czytamy u Wojtyły – że człowiek jest jednostką natury rozumnej, ani w to, że posiada równocześnie naturę społeczną”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994, 51.

<sup>2</sup> O poszczególnych relacjach międzyludzkich zob. np. R.K. Wilk, *Osobowy charakter relacji międzyludzkich według Karola Wojtyły*, Częstochowa 1996, zwł. 117–139.

<sup>3</sup> K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1982, 111.

<sup>4</sup> Tenże, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, 293.

Wojtyła odwołuje się zatem do tradycyjnej definicji filozoficznej, która określa człowieka jako 'jednostkę natury rozumnej', przy czym natura ta jest naturą 'społeczną'<sup>5</sup>. Przypomnienie przez Wojtyłę tamtych określeń nie jest jedynie prostym ich powtórzeniem. Autor *Osoby i czynu* podjął się bowiem zadania pełniejszej eksplikacji treści tej definicji – jak to sam określa „...szukania bliższych wyjaśnień czyli pełniejszego obrazu”<sup>6</sup>.

Na czym polega owe novum ujęcia człowieka dokonane przez K. Wojtyłę? Otóż proponowane przez niego ujęcie jest naznaczone znamieniem przejścia z pozycji natury, czy też pozycji bytu, na pozycję osoby<sup>7</sup>. Nie kwestionuje ono społecznego charakteru natury ludzkiej, ale stara się go wyjaśniać na poziomie osoby, czyli wskazać na fakt przeżywania przez człowieka siebie samego, swojego „ja”, swojego działania. Takie przedstawienie zagadnienia stało się też poniekąd koniecznością. Jeżeli bowiem omawiany Autor, za punkt wyjścia wybrał „czyn”, to tym, co w pierwszym rzędzie zostało mu przezeń ujawnione była osoba, natomiast poprzez „działanie wspólnie z innymi” – wspólnota.

„Natura społeczna’ – czytamy – zdaje się oznaczać przede wszystkim rzeczywistość bytowania i działania ‘wspólnie z innymi’...”<sup>8</sup>. Człowiek jest to taka istota, która jest zdolna do spełniania czynów. Ponieważ jego natura jest społeczna to i jego działanie jest naznaczone takim samym charakterem. Człowiek–osoba bytuje i działa wspólnie z innymi. Jest on z natury ‘skazany’ na taką wspólnotę. Bytując i działając wspólnie z innymi, człowiek postępuje zgodnie ze swoją naturą i w ten sposób spełnia siebie samego.

## 2. RELACJA OKREŚLANA SYMBOLEM 'JA – TY'

Po tych wstępnych rozważaniach, czas dokonać zasadniczych rozróżnień na podstawowe formy wspólnoty. Jedną z nich jest relacja opisywana wzorem „ja – ty”. Tak scharakteryzowaną relację możemy nazwać – jak pisze Wojtyła – pewnym „profilem” wspólnoty, lub lepiej – jej „wymiarem”.

Relacja pomiędzy podmiotami ludzkimi ma fundamentalne znaczenie dla tych podmiotów. Dzięki niej bowiem dochodzi do ukonstytuowania się „ja” i „ty” – „ty”, czyli drugiego „ja”. Właściwie w takim aspekcie relacja jest pierwotniejsza od „ja”<sup>9</sup>.

Takie rozumienie i opis rzeczywistości domaga się jednak pewnego wyjaśnienia. Wojtyła pisze: „Jeżeli utrzymuje się czasem, że ‘ja’ zostaje niejako ukonstytuowane przez „ty”, to ten kapitalny skrót myślowy oczywiście domaga się rozwinięcia i rozbudowania”<sup>10</sup>.

W celu wyjaśnienia tego wyrażenia K. Wojtyła odwołuje się do pracy Mariana Jaworskiego *Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu*<sup>11</sup>. Znajdujemy tam krótkie lecz nie pozostawiające wątpliwości wyjaśnienie: „Do istotnych momentów, które wyznaczają osobę ludzką należy dodać odniesienie do „ty”<sup>12</sup>.

<sup>5</sup> Por. *tamże*.

<sup>6</sup> *Tamże*.

<sup>7</sup> Por. *tamże*.

<sup>8</sup> *Tamże*.

<sup>9</sup> Por. Tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, Roczniki Filozoficzne 24 (1976) z. 2, 22.

<sup>10</sup> *Tamże*.

<sup>11</sup> Ks. M. Jaworski, *Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu*, W: *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, Kraków 1971, 115–128.

<sup>12</sup> *Tamże*, 127.

Wydaje się, że Wojtyła nawiązuje tu do nurtu zapoczątkowanego przez św. Augustyna a podjętego na nowo w wieku dziewiętnastym<sup>13</sup>.

Johan Mader o poglądach Biskupa z Hippony pisze: „Dopiero u św. Augustyna refleksja nad ogólną istotą człowieka i jego rozumnością łączy się ze świadomością wynikłą z wiary chrześcijańskiej, z tym mianowicie że osoba jest osobą tylko w jakimś przeciwstawieniu do Boga i do bliźniego”<sup>14</sup>. W innym zaś miejscu na ten sam temat czytamy: U św. Augustyna „osoba staje się osobą w relacji do innej osoby, jest nią na podstawie tej właśnie relacji”<sup>15</sup>.

Ów skrót myślowy – mówiący, że „ja” jest konstytuowane w relacji do „ty” – sam K. Wojtyła rozwija następująco: „Myśląc i mówiąc „ty”, wyrażam zarazem relację, która niejako wybiega poza mnie, ale równocześnie też do mnie powraca. „Ty” nie jest tylko wyrazem oddzielenia, ale także wyrazem nawiązania. (...) W tym się ujawnia... szczególna zwrotność tej relacji. Relacja do „Ty” jest w swej istotowej strukturze zawsze relacją do drugiego, lecz jedynego w tym układzie „ja”, i dlatego w sobie tylko właściwy sposób wykazuje zdolność wracania do tego „ja”, od którego wyszła. Nie chodzi tutaj o funkcję przeciw – relacji, „ty” bowiem jako „ja” może być w taki sam sposób odniesione do mnie (do mojego ja), jako do „ty” wówczas „ja” jestem dla niego „ty”. Chodzi o tą samą relację, która przebiega od mojego „ja” do „ty”, ta bowiem ma swą funkcję komplementarną, która polega na wracaniu do owego „ja”, od którego wyszła”<sup>16</sup>.

Wszystkie te rozważania są przeprowadzone w aspekcie przeżycia i świadomości, i tylko w nich mają swój sens. Jeżeli więc Wojtyła mówi o „konstytuowaniu się” „ja” i „ty”, jako drugiego „ja”, to właśnie w takim znaczeniu – świadomościowym i przeżyciowym<sup>17</sup>. W pierwszym rzędzie zostaje tu ujęta relacja „ja – ty” w aspekcie ich przeżycia, nie zaś relacja jako przypadłość zapodmiotowana w odrębnych *supposita*.

„Ja” konstytuuje się poprzez relację zwrotną. Można również owo „konstytuowanie się” nazwać zapośredniczeniem. „Ja” konstytuuje się przez zapośredniczenie w „ty”.

„Jeżeli relacja skierowana od „ja” do „ty” wraca do tego „ja”, od którego wyszła, to w tej zwrotności relacji niekoniecznie jeszcze we wzajemności, czyli przeciw – relacji („ty – ja”) zawiera się moment specyficznego konstytuowania się ludzkiego „ja” poprzez relację do „ty”<sup>18</sup>.

Owo konstytuowanie się „ja” w relacji do „ty” nie sprawia wyprowadzenia „mnie” z mojej własnej podmiotowości, przeciwnie, bardziej moje „ja” w niej osadza.

Relacja taka istnieje już wtedy, kiedy zachodzi w jednym tylko kierunku (ja – ty), to jednak swoją pełnię uzyskuje wówczas, gdy zostaje odwzajemniona, kiedy „drugi” czyni mnie swoim „ty”. Choć więc i bez wzajemności zachodzi rzeczywista relacja oraz rzeczywiste jej przeżycie w układzie między-osobowym, to jednak swoje wypełnienie osiąga ona poprzez wzajemność. W niej to dopiero dwoje ludzi staje wobec-siebie-i-dla-siebie-wzajemnie, i w taki sposób przeżywają swoje odniesienie „ja – ty”.

W relacji do „ty” konstytuuje się pewne „ja” nie tylko w sposób przeżyciowy. Człowiek bowiem – zarówno „ja” jak i „ty” – jest przeciw podmiotem, który nie tylko bytuje ale też i działa. Czasami w takim działaniu bywa, że „ty” pojawia się jako

<sup>13</sup> Szerzej na temat historii filozofii dialogu zob. np., Johan Mader, *Filozofia dialogu*, w: *Twarz Innego. Teksty filozoficzne*, przeł. R. Kijowski, Kraków 1985, zwi. 59–85; Michael Theunissen, *Der Andere*, Berlin – New York 1977.

<sup>14</sup> J. Mader, *dz. cyt.*, 65.

<sup>15</sup> *Tamże*, 64.

Interesującym byłoby zbadanie tego, jak dalece koncepcja K. Wojtyły pozostaje w łączności np. z myślą Martina Bubera. Ten ostatni w swoim podstawowym dziele *Ich und Du*, Heidelberg 1983, pisze: „Der Mensch wird am Du zum Ich”, 37; oraz „Im Anfang ist die Beziehung”, 25.

<sup>16</sup> K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, 25.

<sup>17</sup> Por. *tamże*, 12–13, 30.

<sup>18</sup> *Tamże*, 25–26.

przedmiot dla „ja”. Przedmiotowość ta, na zasadzie interakcji, zwraca się do „ja” i w ten sposób „ja” staje się przedmiotem dla siebie w działaniach skierowanych do „ty”. Proces ten przynależy więc organicznie do całości kształtu konstytuowania się „ja”. W ten sposób konstytuuje się „ja” poprzez swoje czyny, konstytuuje się „ty” – jako drugie „ja”, wreszcie, konstytuuje się relacja „ja – ty”. To „konstytuowanie się” trzeba już rozumieć szerzej niż tylko przeżycie świadomościowe. W tym procesie relacje – i osoby same – stają się „jakies” na mocy osobowego samo–stanowienia. Osoby konstytuują się etycznie<sup>19</sup>.

W relacjach „ja – ty” i poprzez nie człowiek powinien jawić się drugiemu człowiekowi w swoich najgłębszych osobowych strukturach samoposiadania i samo–stanowienia, dzięki którym dąży on do samospełnienia. To ostatnie znajduje swoje zwieńczenie w aktach sumienia świadcząc o właściwej człowiekowi–osobie transcendentni. W horyzoncie takiej oto prawdy o swojej osobowej rzeczywistości człowiek człowiekowi nie tylko powinien się jawić, ale być w niej akceptowany i afirmowany. Taka postawa jest wyrazem etycznego sensu międzyosobowej wspólnoty. „Sens etyczny” najogólniej wyraża się w nakazie przeżywania i traktowania bliźniego swego tak jak samego siebie.

Zbierając i podsumowując swoje analizy Wojtyła pisze: „Przez wspólnotę rozumiemy to, co łączy. W relacji „ja – ty” kształtuje się autentyczna między–osobowa wspólnota (w jakiegokolwiek postaci czy odmianie), jeżeli „ja” i „ty” trwają we wzajemnej afirmacji transcendentnej wartości osoby (można ją określić jak o godność), potwierdzając to swoimi czynami. Żdaje się, że tylko taki układ zasługuje na nazwę *communio personarum*”<sup>20</sup>.

### 3. RELACJE OKREŚLANE SYMBOLEM 'MY'

Odróżnienie społecznego wymiaru wspólnoty od wymiaru między–ludzkiego (między–osobowego) wydaje się nieodzowne. Jest ono podyktowane przez odmienne profile tej wspólnoty, które – poniekąd symbolicznie, a zarazem precyzyjnie wyrażają zaimki „ja – ty”, „my”<sup>21</sup> – tak rozpoczyna Wojtyła swoje rozważania odnośnie do rozróżnienia wspólnot obu wymiarów.

Różnica w profilach wspólnot „ja – ty” oraz „my” zasadza się na tym, że we wspólnocie opisanej pierwszym wzorem, bezpośrednio wskazane są same poszczególne osoby, pośrednio zaś ich wielość. Odwrotnie jest w wypadku profilu opisywanym wzorem „my”. Tym, na co tu wskazuje się bezpośrednio jest właśnie wielość osób, pośrednio natomiast na przynależące do tej wielości osoby. „My” bowiem, to zbiór, zbiór złożony z ludzkich jednostek. Taki zbiór nie ma sam w sobie bytu substancjalnego, a zatem, w tym układzie na pierwszy plan wysuwa się przypadłość. Daje to podstawę do orzekania naprzód o wszystkich, wtórnie zaś o każdym tworzącym ten zbiór. To właśnie określa zaimek „my”<sup>22</sup>. W relacji tej ludzie przeżywają swoją osobową podmiotowość, czyli faktyczną podmiotowość poszczególnych ludzkich „ja”, jednocześnie zachowują przy tym świadomość, że stanowią jedno „my” i przeżywają siebie również w wymiarze jedności. Ten nowy wymiar jest różny od opisywanego symbolem „ja – ty”, choć i w wymiarze „my” osoba pozostaje zawsze sobą, czyli poszczególnym „ja” i „ty”, to jednak ulega tutaj zasadniczej zmianie kierunek relacji. Zostaje on wyznaczony przez dobro wspólne. Możemy zatem powiedzieć, że w relacji tej nie ginie, nie zamazuje się „ja” i „ty”, przeciwnie, osoby odnajdują siebie, odnajdują siebie ubogaceni o nowy wymiar wzajemnego odniesienia. Tak więc w takiej wspólnocie nie dokonuje się jakies zagubienie siebie, ale właśnie potwierdzenie siebie; potwierdzenie siebie we wzajemnym odniesieniu oraz w relacji do

<sup>19</sup> Por. *tamże*, 26–28.

<sup>20</sup> *Tamże*, 29.

<sup>21</sup> *Tamże*.

<sup>22</sup> Por. *tamże*.

tego, co stanowi dobro wspólne. Ów ostatni warunek sprawia, iż pomiędzy osobami ludzkimi pojawia się pewna nowa jedność<sup>23</sup>. Problem ten Wojtyła ilustruje tak: „Najlepszym przykładem – pisze – może być tutaj małżeństwo, w którym wyraziście zarysowana relacja „ja – ty”, relacja między-osobowa, nabiera wymiaru społecznego wówczas, gdy małżonkowie akceptują w tej relacji ów zespół wartości, który można określić jako dobro wspólne małżeństwa i zarazem – przynajmniej potencjalnie – rodziny. W relacji do tego dobra ich wspólnota jawi się w działaniu i bytowaniu w nowym profilu i zarazem w nowym wymiarze. Jest to profil „my” i zarazem społeczny wymiar wspólnoty dwojga (nie tylko jeden + jeden), którzy w tym wymiarze nie przestają być „ja” i „ty”. Nie zaprzestają też pozostawać w międzyosobowej relacji „ja – ty”, owszem, relacja ta na swój sposób czerpie z relacji „my” i bogaci się przez nią. Co oczywiście oznacza, że ta nowa relacja społeczna, stawia też nowe zadania i wymagania istotne dla między-osobowej relacji „ja – ty”<sup>24</sup>.

Zarysowawszy schemat relacji „my” należy postawić pytanie – jak i przy omawianiu pierwszego profilu wspólnoty – o to, czy zachodzi proces konstytuowania się „ja” we wspólnym „my”? (Mówiąc o „konstytuowaniu się ja” we wspólnocie „my” rozumiemy je jak wyżej, czyli nie w znaczeniu metafizycznym, ale w znaczeniu etycznym, świadomościowym i przeżyciowym. Metafizycznie bowiem każde osobowe „ja” jest zawsze ukonstytuowane w swoim osobowym podmiocie). Decydujące znaczenie w procesie owego konstytuowania się „ja” poprzez „my” odgrywa wspólne dobro. Przez relację do niego tworzy i ujawnia się pewna wielość podmiotów jako „my”. Relacja do dobra wspólnego stanowi także urzeczywistnienie i wyraz transcendencji, która jest właściwa człowiekowi jako osobie. Transcendencja ma ścisły związek ze samospelnieniem osoby, a kluczową rolę odgrywa tu sumienie, bowiem przedmiotowo realizuje się ona w relacji do prawdy oraz do „prawdziwego”, czyli godziwego dobra. Relacja do dobra wspólnego jednocząca wielość podmiotów w jedno „my” osiąga swój kres, najpełniejszy wymiar, gdy owo dobro godziwe staje się dobrem wszystkich. Wielość taka pod względem ilości może być zróżnicowana: dla małżeństwa będzie ona wynosić dwoje (co już wcale nie oznacza jeden + jeden), kilkoro, gdy chodzi o rodzinę, miliony, gdy myślimy o narodach, miliardy, jeżeli bierzemy pod uwagę całą ludzkość. Tak więc pojęcie dobra wspólnego jest pojęciem analogicznym, jako że jego rzeczywistość podlega różnicowaniu, czyli analogii proporcjonalności<sup>25</sup>. Czytamy: „Coś innego stanowi dobro wspólne dla małżeństwa czy rodziny, coś innego dla narodu, dla ludzkości, w ich obrębie dla każdego określonego społeczeństwa, społeczności czy grupy społecznej, w których również na sposób analogiczny realizuje się ludzkie „my”. Tym niemniej we wszystkich tych realizacjach dobro wspólne odpowiada transcendencji osób, stanowiąc przedmiotową podstawę ich konstytuowania się we wspólnocie społecznej – jako „my”<sup>26</sup>. We wspólnocie „my” dobro wspólne jest dobrem wyższym od dobra pojedynczego „ja”. Choć jest ono dobrem wyższym, nadrzędnym i niejako podporządkowuje ono jednostkę ludzką, to sprawia ono jednocześnie, że osoba ludzka najpełniej się w nim odnajduje, urzeczywistnia i wyraża. „Dobro wspólne – czytamy – jako przedmiotowa podstawa tego wymiaru stanowi większą pełnię wartości niż dobro jednostkowe każdego z osobna „ja” w określonej wspólnocie. Posiada ono więc charakter nadrzędny – i w tym charakterze odpowiada podmiotowej transcendencji osoby. Nadrzędny charakter dobra wspólnego, większa pełnia wartości, która o nim stanowi, polega ostatecznie na tym, że dobro każdego z podmiotów tej wspólnoty, która określa siebie jako „my”, w owym dobru pełniej się

<sup>23</sup> Por. *tamże*, 30.

<sup>24</sup> *Tamże*.

<sup>25</sup> Por. *tamże*, 31–32.

<sup>26</sup> *Tamże*, 32.

wyraża i pełniej urzeczywistnia. Tak więc poprzez dobro wspólne ludzkie „ja” pełniej i gruntowniej odnajduje siebie właśnie w ludzkim „my”<sup>27</sup>.

Dobro wspólne z zasady jest dobrem trudnym. Zapisując to stwierdzenie Wojtyły przywołuje jako przykład dobra wspólnego tak bliskiego i tak dobrze znanego każdemu, kto żyje nad Wisłą, dobra zwanego „Polską”. „My Polacy – pisze – wiemy z naszych dziejów, ile to dobro, któremu na imię „Polska” czy „ojczyzna”, kosztowało nieraz poszczególnych ludzi i całe pokolenia naszych rodaków”<sup>28</sup>. Przytoczony tu przykład dobitnie wykazuje jak miara trudu wkładanego dla realizowania owego wspólnego dobra, świadczyła – i ciągle to czyni – o wielkości i nadrzędności tego dobra. Jego realizacja jakże często wymagała poświęcenia dóbr jednostkowych, opuszczenia swojego kraju, utraty wolności poprzez osadzenie w więzieniach a nawet cenny najwyższej – złożenia swojego jednostkowego życia.

Właśnie te sytuacje graniczne przekazują z największą siłą, że dobra jednostkowe są uwarunkowane dobrem wspólnym. Właśnie w owych sytuacjach demarkacyjnych widać jak dobra poszczególnych członków wspólnoty w ich własnym przeżyciu tracily rację bytu poza dobrem wspólnym. Te racje właśnie wyznaczają i świadczą o miejscu dobra wspólnego w etyce społecznej; dopiero bowiem wtedy, gdy dobro to jest pokazane jako nadrzędne, ale równocześnie jako te, w których i poprzez które spełnia się jednostka, mogą zostać przewyżczone różnego rodzaju totalitaryzmy, utylitaryzmy, egoizmy itp.<sup>29</sup>.

#### 4. ZAGROŻENIA RELACJI MIĘDZYLUDZKICH

Kluczem do rozpoznania prawdy o człowieku jest dla Wojtyły „czyn”. Czyn jest owocem dynamizmu osobowego. Angażuje on duchowe władze człowieka takie jak rozum i wola. Jeżeli czyn objawia osobę, to współdziałanie, czy działanie wspólnie z innymi – objawia wspólnotę. Jeżeli przez czyn „oglądamy człowieka”, to przez wspólne działanie „oglądamy” wspólnotę.

Czyny spełniane są wspólnie z innymi, bo społeczna jest natura (istota) człowieka. „Rys wspólnoty – czy też rys społeczny – wyciśnięty jest na samej ludzkiej egzystencji”<sup>30</sup>. Człowiek jest zdolny do spełniania czynów dzięki temu, że posiada odpowiednią, tj. osobową strukturę, czyli posiada zdolność samoposiadania, samopanowania i samostanowienia. Natomiast jego działanie wspólnie z innymi może dokonywać się dzięki zdolności do uczestnictwa. „Uczestnictwo oznacza... właściwość samej osoby, właściwość wewnętrzną i homogenną, która stanowi o tym, że bytując i działając „wspólnie z innymi”, osoba bytuje i działa jako osoba. Jeżeli chodzi o samo działanie – to uczestnictwo jako właściwość osoby stanowi o tym, że działając „wspólnie z innymi”, osoba spełnia czyn i spełnia w nim siebie. (...) Współdziałanie – a ściślej działanie „wspólnie z innymi” – bez uczestnictwa pozbawia czyny osoby ich wartości personalistycznej”<sup>31</sup>. Uczestnictwo jest zatem fundamentem, na którym powstają relacje międzyosobowe. Tak więc to, co zagraża uczestnictwu, stanowi równocześnie niebezpieczeństwo dla relacji międzyludzkich jako więzi osobowych.

Zagrażać uczestnictwu, to znaczy zagrażać temu, co stanowi warunek osobowego bycia we wspólnotcie, to zagrażać samemu „ja chcę”, to zagrażać rozumowi i woli, to znaczy uderzać w to, co specyficznie osobowe, to zatracać to, co osobie ludzkiej jest najbardziej właściwe, to zabierać jej *sui iuris* i jej *incommunicabilis*. Stanowiąc zagrożenie dla „ja chcę”, to stanowić zagrożenie dla każdej relacji, w której ono bierze udział poprzez funkcję woli i rozumu. Ogólnie owo przeciwieństwo uczestnictwa jest

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Por. tamże, 32–33.

<sup>30</sup> Tenże, *Osoba i czyn*, 286.

<sup>31</sup> Tamże, 295.

określane jako „alienacja”. Są dwa modele niewłaściwych postaw i dwa źródła, z których biorą one początek. Jeden pochodzi z podmiotu, który jest sprawcą działania i Wojtyła określa go mianem „indywidualizmu”. Jego cechą jest wysuwanie na pierwsze miejsce dobra jednostki. Drugi jest przeciwieństwem pierwszego i Wojtyła określa go jako „totalizm przedmiotowy” albo „anty-indywidualizm”. Ów drugi model usiłuje bez reszty poddać jednostkę ludzką oraz jej dobro wspólnocie czy społeczeństwu<sup>32</sup>. A zatem alienacja to problem przede wszystkim personalistyczny nie zaś gatunkowy. Nie może więc przy rozważaniu tej kwestii być brany pod uwagę gatunek „człowiek”, ale zawsze osobowy podmiot. Przyczyny alienacji mogą być różne, niemniej skutek jest zawsze jednakowy, a jest nim pozbawienie w jakimś zakresie możliwości spełnienia się we wspólnocie – czy to we wspólnocie społecznej „my”, czy też międzyludzkiej „ja – ty”.

W relacji międzyludzkiej „ja – ty” alienacja oznacza unicestwienie tego, poprzez co człowiek jest dla człowieka drugim „ja”. Zostaje w niej zachwiana prawda o człowieczeństwie, o wartości osoby w ludzkim „ty”<sup>33</sup>.

W alienacji „...zachwiewa się... owo przeżycie prawdy człowieczeństwa, istotnej wartości w ludzkim „ty”. „Ja” pozostaje odcięte i nie skontaktowane, a przez to samo także i dla siebie w pełni nie odkryte. Wówczas też w między-ludzkich relacjach zanika „bliźni”, a pozostaje „inny”, a nawet „obcy” czy wręcz „wrogi”<sup>34</sup>.

We wspólnocie społecznej „my” alienacja wyraża się w tym, że wielość podmiotów ludzkich, czyli określonych jednostek „ja” nie udaje się prawidłowo rozwijać ku autentycznemu „my”. Przyczyna takiego skutku może być po obu stronach, bądź po stronie jednostki ludzkiej, bądź też społeczeństwa. Może pochodzić np. z wyobcowania danego, konkretnego człowieka, ale też może być rezultatem wadliwych struktur społecznych, co może się przejawiać np. w odmowie pewnych uprawnień dla konkretnej jednostki<sup>35</sup>.

Owe nieautentyczne postawy mogą przejawiać się w dwojaki sposób; bądź to jako „konformizm”, bądź to jako „unik”. Konformizm występuje wtedy, gdy zachodzi fakt pewnego podobieństwa czy lepiej upodobnienia się do innych. Chodzi to o „pewne” upodobnienie się, mianowicie o takie, które nie jest autentyczne, dogłębne, osobowe. Postawa konformizmu upodabnia jednostkę do innych ale tylko zewnętrznie i powierzchownie, pozbawia osobowego przekonania i wyboru, implikuje w sobie uleganie. Człowiek – osoba zamiast być sprawcą własnej, zaangażowanej we wspólnotę postawy, ulega wspólnocie i staje się podmiotem pasywnego „dziania się”.

Druga z wymienionych postaw – „unik” – polega również na pewnej pasywności, na uchylaniu się, niezaangażowaniu we wspólnotę, jej dążenia do dobra. Można powiedzieć, że jest to postawa „nieobecności” we wspólnocie<sup>36</sup>.

Alienacja pojawia się wraz z zanikiem przeżycia człowieczeństwa, które autentycznie zbliża i jednoczy, przynosząc ze sobą zniekształcenie i zanik wspólnoty. Czło-

<sup>32</sup> Por. *tamże*, 298–307.

Już jako papież, Jan Paweł II w przemówieniu do profesorów i studentów KUL–u K. Wojtyła powiedział: „Uniwersytet jest po to, żeby wyzwolił ten potencjał umysłowy i potencjał duchowy człowieka, żeby pomógł w jego wyzwoleniu się – ale to wyzwolenie jest aktem własnym, aktem osobowym tego człowieka. Osobyście we wspólnocie, uznają to, nie jestem żadnym indywidualistą (nawet w *Osobie i czynie* zwalczałam zarówno indywidualizm jak i totalizm. Totalizm ten, ażeby ułatwić sprawę nie tyle sobie co innym, nazwałam tam antyindywidualizmem”. Jan Paweł II, *Droga ewangelicznego ryzyka*. Do profesorów i studentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Jasna Góra 8 czerwca 1979, w: Tenże, *Przemówienia. Homilie. Polska 2 VI 1979 – 10 VI 1979*, Kraków 1979, 157.

<sup>33</sup> Por. Tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, 36–37.

<sup>34</sup> *Tamże*, 37.

<sup>35</sup> Por. *tamże*, 37–38.

<sup>36</sup> Por. Tenże, *Osoba i czyn*, 315–318.



wiek – osoba jest więc najpierwotniejszym elementem wspólnoty; on ją tworzy, w niej i przez nią odnajduje siebie, w niej się rozwija. Człowiek potrzebuje wspólnoty z natury, ale tylko takiej, w której nie zostanie zatracona jego odrębność osobowa. W takim też znaczeniu należy rozumieć owo pierwszeństwo człowieka – jednostki przed wspólnotą<sup>37</sup>.

„Jeśli w obu wymiarach wspólnoty stajemy na stanowisku, że alienacja jest antytezą uczestnictwa, to przez to samo pragniemy – od strony negatywnej – uwydatnić to samo, co stanowiło treść całej niniejszej analizy: że mianowicie rzeczywistość ludzkiej wspólnoty w obu jej wymiarach, zarówno „ja – ty”, jak i „my”, kształtuje się na gruncie osobowej podmiotowości człowieka, w relacji do niej właśnie i do niej przede wszystkim<sup>38</sup>”.

Aby zatem człowiek mógł rozpoznać siebie, aby mógł spełnić siebie, musi spotkać „drugiego”, ale spotkanie to i wspólnota przez nich nawiązana ma służyć każdemu z tworzących ją podmiotów i ich wspólnocie. Tak można opisać konieczność wspólnoty dla człowieka – osoby ale też i jej prymatu wobec tworzonej wspólnoty.

Dotychczas mówiliśmy o zagrożeniach człowieka w jego relacjach z drugim biorąc pod uwagę jego władze duchowe, a więc rozumność i wolność. Rzeczywistości te stanowią niewątpliwie czynnik wyróżniający człowieka spośród innych istot w widzialnym świecie, należą zatem do najważniejszych. Niemniej nie można poprzestać na ich opisie, wszak nie wyczerpuje się na nich bogactwo bytu „człowiek”. Na zakończenie zatem, choćby krótko, trzeba wspomnieć o tym, co pochodzi z psychizmu człowieka, czyli znaleźć odpowiedź na to, jak owoce dynamizmu psychicznego wpływają na relacje międzyludzkie?

Dynamizm psychiczny jest przyczyną tego, co szeroko określamy jako „uczucia”. W relacjach międzyludzkich odgrywają one bardzo ważną rolę. Ich funkcją jest wprowadzanie subiektywizmu, a więc nadawanie tym relacjom pewnego czyli pewnego „zabarwienia” czy „klimatu”. Uczucia wprowadzają subiektywizm gdyż są one faktami psychicznymi związanymi z reakcjami na różne wartości. Są one zatem również zdolne do wiązania się z uczynkami dokonywanymi przez człowieka jako właśnie reakcji na daną wartość. Tak więc, aby włączyć uczucia w etyczne pełnowartościowy stosunek do osoby potrzeba je zintegrować, czyli prawidłowo rozwijać i dostosować do tego, co człowiek świadomie kształtuje swoją wolą<sup>39</sup>.

Karol Wojtyła pisze: „...nie można wyobrazić sobie subiektywnego profilu miłości bez uczucia, absurdem zaś byłoby żądać, tak jak żądali tego stoicy czy Kant, by była ona „bezuczuciowa”<sup>40</sup>”.

Uczucia mogą pomagać w relacjach międzyludzkich, ale mogą one też odegrać negatywną rolę. Mogą bowiem sprawić, że świadomość ludzka zostanie wciągnięta przede wszystkim w subiektywność wnoszoną przez uczucia. Niebezpieczeństwo płynące z uczuć polega na tym, że – jak pisze Wojtyła – „uczucie niejako odwraca „wzrok prawdy” od tego co obiektywne w działaniu, od przedmiotu czynu i od czynu samego, a zwraca go w stronę tego, co w nim subiektywne, w stronę samego przeżycia. Uczucie sprawia, że świadomość ludzka zostaje przede wszystkim zaabsorbowana subiektywną „prawdziwością” przeżycia<sup>41</sup>”.

Zagrożeniem płynącym z uczuć może więc być odwrócenie uwagi od tego co obiektywne i ukierunkowanie na to co subiektywne. Wydaje się, że tym co może być najbardziej fałszywego w relacjach międzyludzkich to fakt, że człowiek zamiast kierować się „z uczuciami” i „poprzez uczucia” ku drugiemu, kieruje się ku sobie

<sup>37</sup> Por. Tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, 37–38.

<sup>38</sup> *Tamże*, 38.

<sup>39</sup> Por. Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, wyd. IV, Lublin 1986, 137.

<sup>40</sup> *Tamże*, 138.

<sup>41</sup> *Tamże*.

samemu. W takiej sytuacji „ten drugi” byłby tylko przyczyną sprawczą pewnych przeżyć, celową zaś byłby ów „pierwszy” człowiek, jego uczucia i ich subiektywne przeżywanie.

Możemy zatem powiedzieć, iż uczucia są wspaniałym źródłem „atmosfery” poszczególnych osób wchodzących w relacje między sobą. To ich owocem jest „klimat” spotkania. Można powiedzieć więcej – uczucia są jakby motorem dla aktywności człowieka, są więc bardzo ważne i potrzebne. Jednakże, jako same z siebie „ślepe” na prawdę potrzebują przewodnika, potrzebują „kierownicy” – rozumu. Uczucia nie sterowane rozumem mogą być przyczyną tragedii, wszak życie człowieka zmierza ku prawdzie, musi więc być ona rozpoznana. Same zaś uczucia nie mogą same z siebie ukierunkować się ku prawdzie. Dlatego też, w osobowym podmiocie „człowiek”, powinny być one docenione, ale też, jak wszystko, powinny mieć „swoje miejsce”. Człowiek, istota realizująca się przez prawdę i dobro, w swoim działaniu powinien kierować się nade wszystko rozumem i wolą, choć owe dążenia woli do rozpoznanego dobra będą łatwiejsze i przyjemniejsze, gdy będą wypełnione swoistym klimatem i subiektywnością, a zatem gdy będą dokonywać się w horyzoncie uczuć.

Podsumowując: Każde wydarzenie opisanych powyżej relacji międzyludzkich koncentruje się wokół dobra, a wszelkie uchybienia w tym względzie umniejszają, czy czasami wręcz wynaturzają daną relację. Im mniej prawdy, tym mniej dobra. Również mniej prawdy relacji dziejącej się pomiędzy osobowymi podmiotami ludzkimi i dobra wydarzającego się pomiędzy nimi i w nich.

KAZIMIERZ WOLSZA

#### PROBLEMATYKA TRANSCENDENTALIÓW W INTERPRETACJI J.B. LOTZA

Jednym z podstawowych działów scholastycznych traktatów metafizycznych była teoria powszechnych własności bytu (transcendentaliów). Formułowała ona tezy o istnieniu określonych własności, które przysługują każdemu bytowi. Są to własności przekraczające (transcendujące) granice wszystkich kategorii bytowych. Można je z tego powodu nazwać własnościami ponad-kategorialnymi czyli (w tym sensie) transcendentalnymi. Klasyczny kanon transcendentaliów wymieniany w podręcznikach metafizyki tworzyły przede wszystkim trzy własności: jedność (*unum*), prawda (*verum*) i dobro (*bonum*). Niektórzy metafizycy poszerzali ów kanon o inne cechy bytu: np. o rzeczowość (*res*), odrębność (*aliquid*), piękno (*pulchrum*), czy nawet świętość (*sacrum*). Skoro wymienione własności przysługują wszystkim bytom, można zatem formułować tezy metafizyczne w formie zdań ogólnotwierdzących, w których podmiocie wystąpi słowo „byt”, zaś w orzeczniku – nazwa którejś własności (np. „Każdy byt jest prawdziwy”). Ugruntowana w scholastyce teoria transcendentaliów została poddana krytyce w czasach nowożytnych i współczesnych, począwszy od Nietzscheńskiego dążenia do „przewartościowania wszystkich wartości”<sup>1</sup>. Wrażliwy na zarzuty kierowane pod adresem metafizyki H. Küng uważa, że tezę o własnościach transcendentalnych, którymi przeniknięta ma być rzeczywistość, można dziś traktować co najwyżej jako postulat lub wyraz zaufania do rzeczywistości<sup>2</sup>. Inni autorzy, przyznający się do scholastycznej tradycji filozofowania, podjęli rozmaite próby

<sup>1</sup> Zagadnienie to analizuje np. A. Maryniarczyk, *Transcendentalia w perspektywie historycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 43 (1995) 1, 139-163.

<sup>2</sup> H. Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978, 152-154, 459-469, 485-489.