

Adam Stanowski

Osoba a wspólnota w aspekcie socjologicznym

Studia Theologica Varsaviensia 12/1, 243-248

1974

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

cie: indywidualną biografią, środowiskiem, sposobem reakcji na wydarzenia, rolą jaką spełniamy w społeczności, ludźmi których się spotyka itp. „Inność” zależy również od wkładu, jaki dajemy w proces aktualizacji samego siebie, od systemu i siły naszych przekonań i wartości. Tak bogaty program może być tylko realizowany we wspólnocie ludzkiej. Inni ludzie i społeczność potrzebna jest do osiągnięcia pewnego poziomu dojrzałości, ale także każdy człowiek stanowi element wspólnoty dla każdego innego członka społeczności. Stąd wzajemne powiązania pomiędzy jednostką a wspólnotą. Naszym bliźnim zawdzięczamy pewien poziom naszych osiągnięć, zdrowie psychiczne, ale także „zawdzięczamy” nasze kompleksy, urazy, konflikty, zniechęcenia i załamania, a także i niektóre nerwice, podobnie zresztą jak nasi bliźni to samo mogą nam „zawdzięczać”. Nie jest zatem rzeczą obojętną jaki poziom rozwoju osiągnie jednostka, ma to znaczenie nie tylko dla niej, ale dla całej wspólnoty. Powiązania pomiędzy jednostką są silne i wielorakie.

Świadomość bliskiej przynależności do grupy społecznej jest czynnikiem mobilizującym, gdyż potrzeba przynależności do wspólnoty wynika z bardzo głębokich potrzeb ludzkich takich jak potrzeby miłości, potrzeby opiekuńczości, afiliacji, potrzeby osiągnięć i innych.

ADAM STANOWSKI

OSOBA A WSPÓLNOTA W ASPEKTCIE SOCJOLOGICZNYM

Sprawą, która budzi we mnie zasadnicze wątpliwości i refleksje, jest kwestia „przypadłościowości” związku osoby ze wspólnotą, którą sugeruje tutaj doc. Gogacz. Chciałbym w związku z tym stwierdzić, że klasyczna, tomistyczna, a ściślej Boecjuszowa definicja osoby — *individua substantia rationalis naturae* (jednostkowa substancja rozumniejszej natury) — choć może w jakiś sposób trafna, wydaje mi się bardzo nie wystarczająca. Być może bliższa eksplikacja tego, co oznacza „rozumność” tej natury, pozwoliłaby nam zrozumieć tę sprawę w sposób nieco pełniejszy niż to sugeruje sama formuła, ale ponieważ — na ogół — definicja ta kojarzy nam się z dalszą tezą o materii jako zasadzie ujednostkowania (uszczegółowienia), sprawa budzi bardzo poważne wątpliwości. Pomija się bo-

wiem w ten sposób moment niesłuchanie, moim zdaniem, istotny: zdolność uczestniczenia w relacjach międzypersonalnych jako cechą konstytutywną osoby.

Parę słów wyjaśnienia na temat przyjmowanego tutaj przeze mnie rozumienia terminu „relacje międzypersonalne”. Istota rozumna, ustosunkowując się do jakiegoś przedmiotu, poznając go i oceniając, może traktować go właśnie jako przedmiot, tzn. jako egzemplarz pewnego gatunku, wymienny z każdym innym jego egzemplarzem. I może też widzieć w tym, wobec czego stoi, a ściślej w tym, wobec kogo stoi, podmiot, a więc kogoś, kto jest czymś więcej niż egzemplarzem gatunku, kto nie może być przez żadną inną jednostkę zastąpiony. Tego typu relacje, w których obie strony relacji są niezastępowalne, w których relacja zachodzi między tą oto osobą a tą oto osobą, będę tu nazywał relacjami międzypersonalnymi. I wydaje mi się, że zdolność wchodzenia w tego typu relacje konstytuuje partnerów jako osoby.

Oczywiście możnaby na to powiedzieć, że możliwość taka, więcej, fakt, iż tylko takie stosunki między osobami, które mają charakter osobowy, w których partnerzy nie traktują siebie wzajemnie jako przedmiot, uważamy za prawidłowe, musi mieć podstawę w naturze ludzkiej, w jej ontologicznej strukturze. Aby odpowiedzieć na pytanie, co stanowi tę podstawę, wystarczyłoby może wyeksplikować odpowiednie wyrażenia (*individua substantia i rationalis natura*) w klasycznej definicji osoby. Być może należałoby raczej — odwołując się do innej nieco, skotystycznej tradycji filozoficznej — powiedzieć, że ten osobowy charakter relacji konstytuuje odkrycie *haecceitas* osoby, tej oto, konkretnej osoby, o której nie ma może sensu mówić wtedy, kiedy chodzi o przedmioty, egzemplarze gatunku nie będące osobami, ale o której należy chyba mówić wtedy, kiedy mamy do czynienia właśnie z osobą. Nie czuję się kompetentnym do rozważania tej kwestii.

Być może metafizyczna teoria osoby może ograniczyć się do wskazania tej ontologicznej podstawy relacji międzypersonalnych. Musi jednak wskazywać na nią właśnie jako na podstawę takich relacji. Zaś pełna antropologia filozoficzna, która jest czymś więcej niż analizą właściwego człowiekowi sposobu istnienia — choćby dlatego, że musi objąć i problemy aksjologiczne — musi w centrum swojej uwagi umieścić owo skierowanie osoby ku drugiej osobie, która określa człowieka jako istotę społeczną. To nastawienie osoby na relacje interpersonalne, na które składa się odkrycie drugiej osoby w jej niepowtarzalności, odkrycie wartości tej niepowtarzalnej osoby oraz zareagowanie na to odkrycie tym co jest naturalną, spontaniczną niejako reakcją człowieka na odkrycie wartości, tzn. miłość-

cią, nie jest przypadłością, jeżeli przez „przypadłość” rozumiemy coś niekoniecznego, coś czego mogłoby nie być. Nastawienie to można uważać za konsekwencję ontologicznej struktury osoby, ale pamiętać trzeba, że jest ono jej konsekwencją konieczną i to jedną z najdonioślejszych i w tym sensie jest czymś dla osoby konstytutywnym.

No dobrze, powie ktoś, ale przecież tę możliwość uczestniczenia w relacjach międzypersonalnych różni ludzie realizują w bardzo różnym stopniu, a niektórzy (nienarodzeni, noworodki, upośledzeni umysłowo) nie realizują jej w ogóle. Nasuwają się tutaj dwie uwagi. Z jednej strony jednostki takie, choć nie mogą być efektywnie podmiotem relacji międzypersonalnej, choć nie mogą jej świadomie przeżywać, mogą i powinny być takiej relacji przedmiotem. Właśnie ze względu na to, że i w nich dana jest owa ontologiczna podstawa relacji międzypersonalnej, że są podmiotami niepowtarzalnymi i obdarzonymi niepowtarzalną wartością. Ten właśnie fakt, iż nie mogą one, ze względu na techniczne niejako ograniczenia, być świadomym podmiotem relacji międzypersonalnych, jest czymś przypadłościowym.

Z drugiej jednak strony, stopień, w jaki człowiek nie obciążony takimi ograniczeniami realizuje możliwość uczestniczenia w relacjach międzypersonalnych, charakteryzuje go w sposób bardzo istotny właśnie jako osobę. Gdybym chciał uciec się do sformułowania paradoksalnego, powiedziałbym, że człowiek nie tyle jest osobą, ile może i powinien nią się stawać. Precyzyjniej może dałoby się myśl tę wyrazić w następujący sposób: człowiek jest osobą potencjalnie, aktualizuje się jako osoba w miarę tego, jak realizuje możliwość wchodzenia w relacje międzypersonalne typu partnerskiego, a więc takie, w których druga osoba nie jest traktowana instrumentalnie, nie jest przedmiotem dominacji czy podporządkowania się (we fromowskim sensie tych terminów), ale jest właśnie partnerem. Być może należałoby to ująć jeszcze inaczej: człowiek jest osobą, a staje się osobowością, w miarę tego jak ... W tym wypadku należałoby jednak pamiętać o tym, że termin „osobowość” nie ma tu sensu tylko opisowo-psychologicznego, ale sens egzystencjalny i normatywny. Nie chodzi tu o słowa. Istotne jest jedno: fakt bycia osobą jest czymś człowiekowi danym, ale jest też czymś zadaniem, jest powołaniem człowieka, powołaniem, którego realizacja jest miarą naszego człowieczeństwa.

Chciałbym na koniec tej części moich rozważań zwrócić uwagę na pewien problem, który w związku z nimi może nasunąć się teologowi. Takie podejście do problemu osoby i relacji międzypersonalnych może rzucić pewne światło na tajemnicę trynitarną. Nie zawsze uświadamiamy bowiem, że absolutnie monoteistyczna, tzn. taka, któ-

ra nie zawiera tego uzupełnienia, jakie stanowi tajemnica trynitar-
na, koncepcja Boga osobowego nosi w sobie jakąś podstawową an-
tynomię. Bóg, który byłby absolutnie sam, nie mógłby być osobą.
Być może stawałby się nią dopiero stwarzając człowieka. Nie znaczy
to, że chrześcijaństwo nie jest monoteistyczne. Bóg jest jeden, ale
to że jest On osobowy wyraża się i realizuje właśnie w troistości
jego osób. Notabene tradycyjna wykładnia tajemnicy trynitarnej,
która ujmuje Syna jako poznanie Ojca przez siebie samego, a Ducha
jako rodzącą się w wyniku tego poznania Miłość, zdaje się odpowia-
dać tej właśnie intuicji. Myślę, że poszukiwanie bardziej adekwat-
nego wyrazu tej intuicji od tego, na który potrafiłem się tu zdo-
być, jest właśnie zadaniem teologii.

Punktem wyjścia dla drugiej grupy spraw, które chciałbym tu po-
ruszyć, niech będzie pewne przeciwstawienie, które po raz pierwszy
sformułował w 1887 r. socjolog niemiecki F. T ö n n i e s: przeciwsta-
wienie grup społecznych typu *Gemeinschaft* (wspólnota) i *Gesellschaft*
(stowarzyszenie, zrzeszenie). W nowszej literaturze socjologicznej
operuje się też w zbliżonym sensie przeciwstawieniem grup pier-
wotnych i wtórnych. Przez grupę pierwotną, grupę typu *Gemein-
schaft* rozumie się grupę społeczną, przynależność do której jest nie-
jako „przyrodzona” w staropolskim znaczeniu tego słowa, tzn. natu-
ralna, konieczna, z którą człowiek poniekąd się rodzi, która jest
zeterminowana już przez jego urodzenie. Jest to jednocześnie gru-
pa, w której panują relacje typu osobowego i w której człowiek
uczestniczy „całym sobą”. Całe jego życie toczy się „wewnątrz” ta-
kiej wspólnoty. Przynależność do grupy wtórnej, grupy typu *Gesell-
schaft*, jest natomiast dowolna, jest wynikiem świadomej decyzji
i wyboru. Jednocześnie więzi międzyludzkie mają w takich grupach
charakter bardziej urzeczowiony, a partycypuje się w nich tylko
„częstkowo”, w jakiejś określonej roli, ze względu na coś.

Wielokrotnie podkreślano, że grupy pierwotne odgrywają decydu-
jącą rolę w kształtowaniu osobowości człowieka. Jednocześnie
stwierdzano, że zachodzące we współczesnym świecie przemiany
powodują rozpad tego typu grup, a już conajmniej osłabienie ich
znaczenia. Często ubolewano nad tym, szczególnie, gdy okazało się,
że grupy dowolne, nie bardzo mogą zastąpić grupy pierwotne w ich
„osobowościowotwórczej” funkcji.

Niepokoje te zdają się być wynikiem pewnego nieporozumienia
tkwiącego już w samym przeciwstawieniu grup typu *Gemeinschaft*
i grup typu *Gesellschaft*. Podział ten opiera się o dwa kryteria:
z jednej strony o charakter przynależności do grupy — „przyrodzo-
ny”, względnie dowolny — z drugiej o charakter stosunków społecz-
nych w grupie — osobowy względnie rzeczowy — oraz uczestnictwa

w niej — całościowy względnie „cząstkowy”. Oprócz dwóch kombinacji tych cech, które uwzględnia przeciwstawienie *Gemeinschaft* i *Gesellschaft*, możemy zaobserwować jeszcze jedną przynajmniej: grupy oparte o przynależność dowolną, które charakteryzują jednocześnie osobowe stosunki i całościowe uczestnictwo. I takie grupy określa się w języku polskim terminem „wspólnota”, którego nie można jednak tłumaczyć w tym wypadku jako *Gesellschaft*. Dobrym jego odpowiednikiem jest natomiast francuski termin *communauté*. Wspólnoty typu *communauté* powstają najczęściej w oparciu o wspólny stosunek ich uczestników do określonych wartości. O ile w grupach typu *Gemeinschaft* wspólny stosunek do wartości jest wytworem grupy i dokonujących się w niej procesów socjalizacyjnych, o tyle w grupach typu *communauté* umożliwia on powstanie grupy lub przynależność do niej, jest jej wstępnym warunkiem. Moznaby tu więc mówić o wspólnocie dowolnej. Na jedną jednak rzecz trzeba by tu zwrócić uwagę. W przypadku grup wtórnych typu *Gesellschaft* decyzja przynależności do grupy bywa — jeżeli nie jest wynikiem przymusu — zazwyczaj podejmowana z pełnym poczuciem dowolności, czasem jako wynik pewnej kalkulacji. Uczestnictwo w społeczności typu *communauté* może być natomiast przeżywane jako spontaniczna, naturalna reakcja na odkrycie wspólnoty wartości, jako odkrycie swojego „przyrodzonego” niejako, na zasadzie jednak „pokrewieństwa” z wyboru, miejsca.

Bez uświadomienia sobie specyfiki tego typu „wspólnoty z wyboru” nie zrozumiemy nigdy, czym jest, względnie czym być powinny społeczności chrześcijan. Chciałbym zwrócić tutaj uwagę na nie zawsze może docenianą rewelacyjność tych słów Jezusa: „Ktokolwiek by czynił wolę Ojca mego, który jest w niebieszech, moim bratem i siostrą i matką moją jest” (Mt. 12, 50). W świecie, w którym panują wspólnoty typu *Gemeinschaft*, w którym więź krwi stanowi podstawę najgłębszej solidarności, Jezus proklamuje wspólnotę nowego typu, opartą o wspólny stosunek do woli Ojca, który jest w niebie, o wspólny stosunek do wartości, i jej wyższość w stosunku do wspólnoty krwi.

Jak mi się zdaje, napotykamy tu znowu na moment, który winien być przedmiotem refleksji eklezjologa i to zarówno dogmatyka, jak pastoralisty. W toku historii nastąpiło utożsamienie parafii — lokalnej wspólnoty religijnej — ze wspólnotą lokalną typu *Gemeinschaft*, z tradycyjną społecznością lokalną. W momencie, kiedy zarówno sama społeczność lokalna, jak i związek parafii z nią ulega osłabieniu, czy nawet rozpadowi, powstaje pytanie, czy parafia nie powinna być traktowana raczej jako wspólnota wyboru wyrastająca na gruncie świadomie współprzeżywanego stosunku do wartości

religijnych, do woli Ojca. W podobnej perspektywie należałoby przemyśleć, jak mi się zdaje, cały otwarty problem teologii rodziny oraz eschatologii. Pamiętać bowiem musimy, że naszym celem eschatologicznym jest nie tylko, a może nawet nie tyle indywidualne zbawienie, ale Nowe Jeruzalem — wspólnota zbawionych — ostateczne zjednoczenie całej ludzkości w Nim, z Nim i przez Niego.

MARIAN WOLNIEWICZ

JEDNOSTKOWE CZY ZBIOROWE ZBAWIENIE W BIBLIJ?

Problem, który chcę poruszyć, jest zagadnieniem wybranym. Pragnę przedstawić tylko jedną sprawę. Będę mówił na temat: jednostkowe czy zbiorowe zbawienie w Biblii. Wiemy wszyscy doskonale, że księgi Pisma świętego przedstawiają „zbawienie w historii” lub — jak się obiegowo mówi — „historię zbawienia”. W związku z tym dostrzegamy ciekawe zjawisko. Widzimy, że najstarsze księgi Biblii zajmują się przede wszystkim zbawieniem wspólnoty i mówią o zbawieniu całej grupy, zbawieniu tego, co przywykliśmy nazywać „Ludem Bożym”. Zbawienie zbiorowe wysuwa się w tych księgach na czoło. Natomiast późniejsze księgi Pisma świętego poświęcają więcej uwagi sprawie jednostki. Nacisk spoczywa w nich raczej na pojedynczym człowieku, aniżeli na grupie. Potwierdzałyby to teorie, która, przyjmując zasadę ewolucji, stawia twierdzenie, że u początków religii starotestamentowej leży religijność zbiorowa, wspólnotowa, która później dopiero stopniowo przekształciła się w religijność indywidualną. Może najwyraźniej ujawniło się to na odcinku moralności, gdzie mówiono najpierw o moralności i odpowiedzialności zespołowej, a dopiero później o odpowiedzialności indywidualnej.

Trudno zaprzeczyć słuszności poczynionym przez ten kierunek spostrzeżeniom. Trzeba podkreślić, że wiele z nich jest trafnych i słusznych, niemniej wydaje się, że teorii tej w całości i bez zastrzeżeń nie da się przyjąć. Rozłożenie akcentów to nie to samo, co wyraźne rozdzielanie odrębnych części. W rozwoju religii nie da się przeprowadzić ścisłych granic, powiedzieć „odtąd — dotąd” mamy zbiorowe zbawienie, a później dopiero zbawienie jednostki”. Chcę powiedzieć, że cała Biblia, poczynając od najstarszych ksiąg aż po jej ostatnie pisma, mówi zarówno o zbawieniu jednostki, jak o zba-