

KS. LESZEK KUC

UCZESTNICTWO W CZŁOWIECZEŃSTWIE „INNYCH“?

1. PROBLEM BYTOWANIA WSPÓLNIE Z INNYMI

Wybieram z czwartej części książki Kardynała Karola Wojtyły *Osoba i czyn* jedno pytanie, nie znajdujące się zresztą w centrum rozważań Autora. Autor zajmuje się raczej współdziałaniem osoby z innymi. O współbytowaniu wypowiada się marginesowo, jakkolwiek stanowczo, iż jest ono jako podstawa nieodłączne od współdziałania. Ponieważ jednak współdziałanie, a wraz z nim współbytovanie otrzymuje interpretację uczestnictwa w człowieczeństwie innych, jasne się staje, że problem bytowania osoby wspólnie z innymi okazuje się dla zrozumienia tej interpretacji — główny. Problemem tym pragnę się zająć w niniejszym szkicu z punktu widzenia antropologii filozoficznej, a poniekąd również i z pozycji antropologii teologicznej, co znajdzie swój wyraz w trzeciej i czwartej części tekstu.

Zajmę się najpierw analizą pojęcia uczestnictwa w człowieczeństwie innych oraz pytaniem, czy pojęcie to trafnie zdaje się interpretować współbytovanie, a w następstwie tego i współdziałanie z innymi ludźmi (2). Następnie przedstawię próbę interpretacji współbytowania jako wewnętrznej przyczyny rozwoju osoby (3). Na koniec rozważę niektóre wątpliwości metodologiczne dotyczące interpretacji zawartej w książce *Osoba i czyn* (4). W konkluzji zastanowię się nad sensem odmiennej perspektywy antropologicznej prezentowanej w książce *Osoba i czyn* oraz w szkicu niniejszym (5).

2. POJĘCIE UCZESTNICTWA W CZŁOWIECZEŃSTWIE INNYCH A INTERPRETACJA WSPÓLNOTY MIĘDZYLUDEKIEJ

W książce *Osoba i czyn* używa się terminu uczestnictwo w jego znaczeniu filozoficznym (s. 294). Autor ma na względzie sięgnięcie do pod-

staw współdziałania. Chodzi mu o te podstawy, które tkwią w osobie. Dodaje: „Tym może zastosowane tutaj pojęcie «uczestnictwa» będzie się różnić od tradycyjnego znaczenia filozoficznego, które nawiązywało do samej natury”. „Uczestnictwo oznacza więc właściwość samej osoby, właściwość wewnętrzną i homogeniczną, która stanowi o tym, że bytując i działając «wspólnie z innymi», osoba bytuje i działa jako osoba” (s. 295). Tak skonstruowaną definicję uczestnictwa osoby zanalizujemy za chwilę i zastanawiać się będziemy nad jej ewentualnie tautologicznym charakterem, a także nad znaczeniem użytego w definicji słowa właściwość. Tymczasem jednak ważne jest dalsze twierdzenie dotyczące konstytutywnego charakteru pojętego w ten sposób uczestnictwa względem wspólnoty: „Uczestnictwo jako właściwość osoby stanowi zarazem swoiste «constitutivum» wspólnoty. Dzięki tej właściwości osoba i wspólnota niejako przylegają do siebie, a nie są sobie obce czy przeciwstawne, jak to przejawia się na gruncie indywidualistycznego oraz antyindywidualistycznego sposobu myślenia o człowieku” (s. 302—303). Dzięki uczestnictwu wspólnota uzyskuje przypadłościową „jakby — podmiotowość” względem działań wspólnie z innymi dokonywanych przez osoby.

„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»” (s. 321). 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”. Tak więc dochodzimy do sedna: „Chodzi tutaj o wzajemne przenikanie się w podmiotowym wymiarze uczestnictwa” (s. 322) międzyludzkich systemów odniesienia, a w rezultacie — dodajmy — poszczególnych ludzi.

Według przedstawionej definicji uczestnictwo okazuje się nazwą zdolności osoby do działania (resp. bytowania) wspólnie z innymi na sposób osobowy, czyli zdolności do uczestniczenia. Trudno się oprzeć wrażeniu tautologicznego charakteru tej definicji. Autor przypuszcza, że powiązanie uczestnictwa z osobą stanowi pewne *novum* w odniesieniu do tradycyjnych dociekań nad partycypacją, dotyczących raczej uczestniczenia w naturze. Aby wyświetlić związek przedstawionej definicji z tradycjami filozoficznej doktryny o partycypacji, trzeba jeszcze zastanowić się, jaki sens nadaje się użytemu w definicji zwrotowi „właściwość osoby”. Czy chodzi tutaj o właściwość w sensie przypadłościowym, ale koniecznym, czy też o właściwość w sensie transcendentálnym? W takim przypadku chodziłoby zapewne o dobro jako powszechną właściwość bytu. Z kontekstu książki i rozdziału wynika jednakże sens przypadłościowy ter-

minu. Autor wypowiada się przecież, jak już referowaliśmy, o przypadłościowym charakterze bytowania wspólnoty osób: z tej to racji przypisuje wspólnocie osób jakby-podmiotowość względem współdziałania.

Cóż w tej sytuacji znaczy uczestnictwo? Wydaje się, że po prostu relacje międzyosobowe o charakterze przypadłościowym — to w porządku bytowania, a ponadto — działanie wspólnie z innymi.

Jak się ma pojmowane w ten sposób uczestnictwo do filozoficznej doktryny o partycypacji? Rysują się dwie możliwe odpowiedzi i zatem dwie interpretacje:

1 — Wiążąc z osobą właściwość zwaną przez siebie „uczestnictwem” Autor mówi o czym innym, niż mówi się w dociekaniach nad uczestnictwem w naturze: natura, wedle doktryny o partycypacji, jest elementem wspólnym posiadanym przez byty uczestniczące. Osoba, wedle klasycznej definicji, jest *alteri incommunicabilis* — nieprzekazywalna, a więc nie może być mowy o wspólnym jej posiadaniu. Między proponowanym przez Autora rozumieniem uczestnictwa, a uczestnictwem w sensie tradycyjnym, może więc, według tej interpretacji, występować jedynie dość daleka analogia.

2 — Autor wypowiedział się w pewnym momencie o uczestnictwie jako *constitutivum* wspólnoty. Jeśliby ten zwrot rozumieć tak, że osoba posiada swą właściwość uczestnictwa w wyniku posiadania wspólnej wszystkim ludziom natury, wówczas okazałoby się, iż mamy do czynienia po prostu z innym sformułowaniem tradycyjnej doktryny o uczestnictwie jednostek gatunku, w danym przypadku — osób we wspólnej naturze gatunkowej.

Kontekst wypowiedzi na s. 294 świadczy, zdaniem autora niniejszego szkicu, o trafności drugiej interpretacji.

Jeśli tak, efektowne wyrażenie Autora książki o uczestnictwie osoby w człowieczeństwie „innych” okazuje się jedynie innym sformułowaniem tezy o uczestnictwie poszczególnych osób w naturze wspólnej, zgodnie zresztą z brzmieniem definicji Boecjusza *rationalis naturae individua substantia*.

W takim razie przedstawiona w książce koncepcja dzieli wszystkie niedostatki i niedogodności tradycyjnej doktryny o uczestnictwie jednostek w naturze wspólnej, doktryny, dodajmy, ściśle neoplatońskiej.

1) Pod znakiem zapytania stawia personalistyczne *novum* rozważań o transcendencji oraz integracji osoby w czynie.

2) W interesującej nas obecnie kwestii wspólnoty międzyludzkiej i jej bytowania nie przynosi rozwiązań wykraczających poza tradycyjne ujęcie struktury opartej na relacjach przypadłościowych między osobami, mających oparcie w przypadłościowej właściwości osoby zwanej przez

Autora uczestnictwem, tradycyjnie zaś społecznym charakterem natury ludzkiej.

3) Kontynuuje tradycję interpretacji osoby przez nadrzędne logicznie pojęcie natury wspólnej, w jego wersji pochodzącej od Awicenny, co w antropologii filozoficznej i teologicznej — chrześcijańskiej prowadziło nieraz do ryzykownych następstw, do rozmaitych odmian naturalizmu, nie mówiąc już o tym, że takie traktowanie rzeczywistości osoby przekreśla najgłębsze odkrycie Tomasza z Akwinu dotyczące analogiczności, nie zaś jednoznaczności jednostek, — tu: osób, w obrębie gatunku — doktrynę Tomasza o *analogia secundum esse*. Te wszystkie względy zmuszają autora szkicu do uznania przedstawionej przez Autora książki koncepcji uczestnictwa za przynajmniej niewystarczające tłumaczenie bytowania wspólnoty osób.

3. INNA PRÓBA WYTLUMACZENIA WSPÓLNOTY W JEJ BYTOWANIU: CZŁOWIEK WEWNĘTRZNĄ PRZYCZYNĄ ROZWOJU INNYCH LUDZI

Autor szkicu podejmował już kilka razy próbę wyjaśnienia tytułowej kwestii. Proponował najpierw rozważenie relacji międzyludzkich jako w określonym znaczeniu transcendentálnych. Od tego trzeba było odstąpić, podjęto więc próbę wyjaśnienia z odwołaniem się do relacyjnego charakteru transcendentálników, konkretnie mówiąc, dobra jako powszechnej właściwości bytu, oraz — relacyjnej struktury dobra wspólnego.

Obecnie postaram się ukazać następną próbę interpretacji nie odzęgającą się od poprzedniej fazy rozważań, ale z usiłowaniem postąpienia naprzód w dociekaniach nad ontycznym charakterem wspólnoty osób oraz nad czynnikami ontycznymi konstytuującymi tę wspólnotę.

Ostatnie lata przyniosły interesujące próby nowego spojrzenia na metafizyczną problematykę czterech przyczyn, dokonywane z pozycji tomizmu egzystencjalnego. Prace M. A. Krapca i M. Jaworskiego wyświeśliły niejedno co do ogólnej teorii przyczyn, dla nas jednak szczególnie ciekawe są usiłowania podjęte najwcześniej przez F. Bednarskiego, potem zaś przez B. Dembowskiego i M. Gogacza na temat właściwego ujęcia przyczyny celowej.

Mówiąc w największym skrócie, chodzi o to, czy tradycyjny podział przyczyn na zewnętrzne i wewnętrzne należy rozumieć w sensie wykluczenia przyczyn zewnętrznych z samej struktury bytu. Nie ulega już dziś wątpliwości, że nie. Nie zajmując się w tej chwili przyczyną sprawczą, zwróćmy uwagę na przyczynę celową. Jest ona przyczyną zewnętrzną w tym sensie, że jest bytem odrębnym od tego, dla którego jest przyczyną. Działanie przyczyny celowej, mówiąc w uproszczeniu, polega na powodowaniu rozwoju bytu, realizacji jego potencjalności i dynamizmu.

Spoglądając więc na działanie przyczyny celowej ze strony jej skutku, trzeba mówić przynajmniej o obecności tej przyczyny w bycie, który rozwija, a to by stanowiło, wyrażając się najostrożniej, wewnętrzny aspekt jej przyczynowego oddziaływania.

Kto stanowi dla człowieka bezpośrednią przyczynę rozwoju? Nie ulega dla nas wątpliwości, że inny człowiek, inni ludzie. Ze względu na charakter działania przyczyny celowej trzeba więc mówić o obecności w osobie ludzkiej innego człowieka, innych ludzi, pełniących względem tej osoby rolę przyczyn celowych. Tu właśnie, w tej obecności innych ludzi w konkretnej osobie, upatrujemy rzeczywistość, ontyczną podstawę wspólnoty. Można i należy naszym zdaniem każdą osobę ludzką traktować równocześnie jako odrębną i samodzielną osobę, oraz jako realnie istniejącą i działającą wspólnotę osób. Zespół przypadłościowych relacji międzypersonalnych oraz działań podejmowanych wspólnie z innymi, to aktualizacja i realizacja tej właśnie fundamentalnej rzeczywistości wspólnoty. Na tym zresztą polega rozwój osoby i rozwój wspólnoty, kształtowanie się dobra wspólnego. Czym jest dobro wspólne? Jakie jest jego miejsce w ontycznej strukturze wspólnoty?

Autor książki wypowiada twierdzenie, że dobro wspólne stanowi o wspólnocie w porządku aksjologicznym (s. 308). Nie poprzestaje jednak na tym twierdzeniu: „... 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” (s. 308—309); „...wyższość dobra wspólnego w stosunku do dóbr cząstkowych czy też jednostkowych, nie wynika tylko z aspektu ilościowego społeczności ... Nie ilość, ani nawet nie ogólność (w sensie ilościowym) stanowi o właściwym charakterze dobra wspólnego, ale gruntowność” (s. 309—310). Zdania te interpretowane z punktu widzenia zajętego przez autora szkicu znaczą, iż podstawowo biorąc, dobrem wspólnym jest każda konkretna osoba ludzka, której rozwój powoduje wspólnota, sama się przy tym rozwijając przez aktualizowanie się międzyludzkich relacji.

Byt wspólnoty podstawowo tożsamy z bytem osoby, to dobro, na zasadzie zamienności transcendentaliów. Dobro wspólne. Tak więc wychodząc z ujęcia przyczyny celowej jako czynnika wewnętrznie kształtującego, rozwijającego byt osoby doszliśmy również do pojmowania wspólnoty podstawowo tożsamej z osobą jako transcendentalnego dobra słusznie nazywanego dobrem wspólnym.

Wspólnota bytu i dobra ma swą podstawę nie w rozumianej po neoplatoniście ludzkiej *natura communis*, lecz w analogicznym pokrewieństwie odrębnych, nie sprowadzalnych do siebie i nie przekazywalnych sobie wzajemnie w pełni osób ludzkich.

„Ludzie ludziom zgotowali ten los” — motto słynnej książki Zofii Nałkowskiej wypowiada znakomicie, choć od strony negatywnej tezę, którą usiłujemy tutaj przedstawić. Każdy człowiek — chodzącą wspólnotą, inni ludzie, których nosimy w sobie, to nasz prawdziwy dom i prawdziwa ojczyzna. Takimi oto i podobnymi metaforami można przybliżyć właściwe znaczenie prezentowanej tezy.

4. UWAGI METODOLOGICZNE

Kardynał Wojtyła akcentuje wielokrotnie jako właściwy kierunek rozważań nad bytowaniem i działaniem wspólnie z innymi konieczność wyjścia od struktury i dynamiki osoby oraz od ko-relacji osoby i czynu. Jako uzasadnienie podaje fakt bytowego i aksjologicznego pierwszeństwa osoby względem wspólnoty. Zmuszony jestem zakwestionować to stanowisko. Pierwszeństwo osoby w bytowaniu i w porządku dobra i wartości jest niewątpliwe. Trzeba tu jednak postawić pytanie, zresztą retoryczne, czy porządek bytowy i aksjologiczny pokrywa się z porządkiem poznania. Jest rzeczą oczywistą, że nie. Zapytajmy więc z kolei który aspekt życia ludzkiego dany jest nam poznawczo najpierw? Osobowy czy wspólnotowy? Dla mnie nie ulega wątpliwości, a jestem przekonany, że zdanie które wypowiadam jest również zdaniem głoszonym, przynajmniej *implicite*, przez Tomasza z Akwinu, że najpierw poznajemy wspólnotę, a przez nią dopiero — osobę. Dzieje się tak zarówno gdy chodzi o rozwój intelektualny człowieka od dzieciństwa, jak też gdy chodzi o każde poznawcze doświadczenie człowieka już dorosłego. Człowiek dla nas, to najpierw ktoś inny, a następnie dopiero, w drodze refleksji — ja sam.

Można oczywiście zgłosić wątpliwość, czy ten nie dający się zakwestionować porządek poznania winien stanowić metodologiczną normę w dociekaniach antropologicznych. Osobiście jestem przekonany, że tak, ponieważ odwrócenie tego porządku nie trudno poddać zabiegowi falsyfikacji: prowadzi ono według mnie do następstw niebezpiecznych, a nawet absurdalnych. Już sam tytuł książki *Osoba i czyn* nie ujawnia, a może i fałszuje perspektywę: spełnienie się, czyli jak pisze Autor książki, transcendencja i integracja, nie dokonuje się w abstrakcyjnym czynie, lecz zawsze w relacji do drugiej osoby.

Przyjęty przez Autora porządek dociekań spowodował sytuację, w której po omówieniu transcendencji i integracji osoby w czynie kiedy wypadło wreszcie rozważyć *explicite* współdziałanie osoby z innymi osobami, Autor nie znalazł do tego wystarczających podstaw w dotychczasowych rozważaniach, ale był zmuszony uciec się do koncepcji uczestnictwa. Koncepcja ta, jak już pisałem, sztuczna i obciążona filozo-

ficznymi powiązaniem, które jak się zdaje zostają w sprzeczności z personalistycznym założeniem całej rozprawy. Autor napisał wprawdzie, iż nikt nie wątpi w słusność klasycznej, od Boecjusza pochodzącej definicji osoby, ani też nikt nie wątpi w tradycyjną naukę o naturze ludzkiej i jej społecznym charakterze. Uważam, że właśnie trzeba zgłosić te wątpliwości. Przy bliższej analizie, definicja Boecjusza okazuje się zbyt uwikłana w kontekst neoplatoński, aby można było bezpiecznie interpretować ją w duchu pluralizmu i personalizmu. Co się zaś tyczy natury ludzkiej i jej społecznego charakteru, to wątpliwość odnosi się nie do *meritum* sprawy, ale znów do porządku poznania i kategorii poznawczych. Natura ludzka nie może być poznawczym punktem wyjścia dla dedukcji antropologicznych, ale co najwyżej ostrożnym wnioskiem wyprowadzanym ze skrupulatnego studium osób i wspólnot w ich konkretności i odrębności, a zarazem w analogicznym pokrewieństwie.

Tak więc jestem zdania, że kwestionowane przeze mnie ujęcia i twierdzenia zawarte w książce *Osoba i czyn* wynikają z metodologicznie niewłaściwego porządku rozważań. Trzeba jednak z kolei wyrazić obawę, iż decyzje metodologiczne Autora książki mają swe głębsze źródło w samej fundamentalnej wizji antropologicznej: w nie dość konsekwentnym przewyciężeniu emanacyjnego i gradualistycznego neoplatonizmu. Konsekwencje tego faktu nie ograniczają się do antropologii filozoficznej.

W chrześcijańskiej teologii człowieka prowadzą do zatarcia granic między metafizyczną analizą ludzkiego bytowania i współbytowania, a nadprzyrodzoną aksjologią uczestnictwa człowieka w życiu Bożym.

5. ZAKOŃCZENIE: UWAGI O UCZESTNICTWIE NADPRZYRODZONYM

Dokonująca się w dzisiejszej teologii katolickiej praca nad wyzwoleniem się od zbyt statycznego oddzielania natury od nadnatury oraz traktowania łaski Bożej reistycznie zamiast personalistycznie wymaga ciągłej i uważnej konfrontacji z filozoficzną antropologią. Przedstawiona w książce *Osoba i czyn* wizja spełniania się osoby w czynie dokonywanym wspólnie z innymi na podstawie właściwości osoby — uczestnictwa, sprecyzowana jest, wbrew intencjom Autora, mimo wszystko w języku statycznym i właśnie reistycznym. Nadprzyrodzona aksjologia miłości Boga i bliźniego, jeśli się nie ma odwoływać do statycznie i reistycznie pojmowanej łaski, oraz do abstrakcyjnych czynów nadprzyrodzonych i zasługujących, może zostać wypracowana jedynie we współpracy z filozofią człowieka biorącą za punkt wyjścia relację osób, decydującą o ludzkim rozwoju, nie zaś ko-relację osoby i czynu.

Książkę swoją zakończył Kardynał Wojtyła wspaniałymi stronicami o autentycznym współdziałaniu między osobami, o właściwym sensie

pojęcia bliźni i o prawdziwym sensie przykazania miłości. Ma się wrażenie, że na tych stronicach autentyczność doświadczenia i refleksji wykracza poza założenia i metodologię książki. Oto jeden z powodów, dla których autor szkicu zdecydował się na postulowany przez Autora książki konstruktywny sprzeciw wobec niektórych twierdzeń, metodologii i założeń *Osoby i czynu*. Autor szkicu pragnie, by jego głos był świadectwem właśnie uczestnictwa, nie zaś odmowy uczestnictwa w doniosłym i trudnym dialogu o podstawach naszego bytu, działania, współdziałania i rozwoju.