

Człowiek i relacyjność

Ujęcie socjologiczno-filozoficzne

Człowiek i relacyjność

Ujęcie socjologiczno-filozoficzne

Pod redakcją

Katarzyny Ciuły-Urbaneł

Mariusza Jabłońskiego

Bogdana Koperskiego

Bogusława Piotrowskiego



KROSNO 2015

Partner wydania



Copyright © Autorzy, Wydawnictwo Novum, Krosno 2015

Recenzja

dr hab. Roman B. Sieroń, prof. KUL

Komitet redakcyjny

Katarzyna Ciula-Urbanek
Mariusz Jabłoński
Bogdan Koperski
Bogusław Piotrowski

Projekt okładki

Anna Taraszkiewicz

Skład i przygotowanie do druku

Wydawnictwo Fall
ul. Garczyńskiego 2, 31-524 Kraków
www.fall.pl

ISBN 978-83-65033-00-0



Spis treści

Wstęp	6
RELACJA – TEORETYCZNE IMPRESJE	
<i>Paweł Prüfer</i>	
Relacja w deskrypcji socjologicznej – teoretyczna oferta dla metamorfozy współczesnego społeczeństwa	10
<i>Tomasz Ćwiertniak</i>	
Człowiek i społeczeństwo w świetle filozofii realistycznej	38
<i>Małgorzata Eisenhardt-Binkowska</i>	
Znaczenie postawy głównym aspektem relacji jednostki ze światem	59
<i>Jolanta Pikul-Mlekodaj</i>	
Relacyjność podmiotu w filozofii dialogu	67
<i>Wanda Pilch</i>	
Filozoficzne poziomy relacji człowieka: zmysły, metafizyka, transcendencja ..	83
WYMIAR RELACJI W ASPEKcie JEDNOSTKI SPOŁECZNEJ	
<i>Mariusz Jabłoński</i>	
Różnorodne relacje człowieka z Bogiem w myśli Edyty Stein	99
<i>Anna Dobrychłop</i>	
Świadoma relacja ze sobą drogą do zrozumienia innych	117
<i>Bogdan Koperski</i>	
Człowiek w relacji do kryzysu wewnętrznego – teoria dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego	129
<i>Mirella Zajęga</i>	
Raskolnikow – studium opętania ideą	145
RELACYJNOŚĆ W PRZEDSIĘBIORSTWIE	
<i>Bogusław Piotrowski</i>	
Praca zespołowa w aspekcie psychologiczno-ekonomicznym	158
<i>Katarzyna Ciula-Urbanek</i>	
Kultura organizacyjna w systemach zarządzania a kultura ciągłego doskonalenia i jej znaczenie dla przedsiębiorstwa	172
<i>Danuta Szwejca, Małgorzata Gąsiorek</i>	
Kultura organizacyjna jako fundament w budowaniu reputacji przedsiębiorstwa	190

Wstęp

Człowiek jest istotą społeczną, a jego funkcjonowanie w systemie społecznym determinuje realizację podstawowych potrzeb. Poprzez proces komunikacji społecznej nieprzerwanie generowane są różnorodne relacje pomiędzy poszczególnymi jednostkami, co stale implikuje nowe obszary poznawcze. Niniejsza publikacja prezentuje relacyjność jednostek społecznych w kontekście interdyscyplinarnym: socjologicznym, kulturoznawczym, pedagogicznym czy filozoficznym.

Pierwsza część publikacji zawiera teoretyczne rozważania w zakresie relacyjności społecznej. Przedstawiono relację w deskrypcji socjologicznej, która pozwala na pogłębioną refleksję nad społeczeństwem. Została zaprezentowana niezwykle interesująca metamorfoza społeczeństwa autorstwa polskiego socjologa Pawła Prüfera, która wzbogaca wyobraźnię socjologiczną. Kolejny omawiany aspekt odnosi się do relacji między człowiekiem i społeczeństwem uzyskanego w myśl filozofii realistycznej, inspirowanej myślą Arystotelesa oraz Św. Tomasa z Akwinu. Zwrócono również uwagę na determinanty relacyjności, takie jak postawa i dialog. Relacje zostały przedstawione w ujęciu filozoficznym odnoszącym się do jednostki, jak: zmysłowość, metafizyka lub transcendencja.

Kolejny obszar poznawczy prezentuje wymiar relacji w odniesieniu do jednostki społecznej, co ukazuje indywidualne postawy. Przedstawiona została różnorodność relacji w myśli Edyty Stein, co wzbogaca poznanie w sferze duchowości indywidualnej. Następny artykuł wykazuje istotę świadomej relacji w odniesieniu do otoczenia, gdyż od niej zależy integracja jednostki z grupą społeczną. Ponadto, przybliżone zostało zagadnienie kryzysu psychicznego w myśl teorii dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego oraz studium opętania ideą na przykładzie bohatera powieści Fiodora Dostojewskiego.

*Księdzu prof. Sławomirowi H. Zarębie
za wielką życzliwość i pomoc na wymagających drogach nauki*

Ostatnia część przedstawia relacyjność w ramach organizacji. Omówiona została praca zespołowa w kontekście psychologicznym i ekonomicznym, gdzie wykazano różnice pomiędzy pracą w grupie a w zespole, jak również charakterystykę zespołu pracowniczego. W następnym artykule zaprezentowano pojęcie i typologię kultur organizacyjnych, w tym wyróżniono kulturę ciągłego doskonalenia na przykładzie japońskich systemów zarządzania. W ostatnim artykule przedstawiono rolę kultury organizacyjnej w kształtowaniu reputacji przedsiębiorstwa na podstawie autorskich badań empirycznych.

Katarzyna Ciula-Urbaneł

Relacja – teoretyczne impresje

Relacja w deskrypcji socjologicznej – teoretyczna oferta dla metamorfozy współczesnego społeczeństwa

PAWEŁ PRÜFER

Streszczenie

Relacja stała się przedmiotem namysłu socjologicznego za sprawą włoskiego badacza Pierpaolo Donatiego. Właściwa percepcja relacji powinna być poprzedzona próbą poprawnego zdefiniowania i wyjaśnienia tego, jaki bytem jest jednostka, a jakim społeczeństwo. Niejako naturalną konsekwencją takiego namysłu jest opis tego, co dzieje się między nimi, i co tworzy w ten sposób relację, co ją buduje, i jakie podmioty są odpowiedzialne w konstruowaniu jej ontologicznej postaci. Włoski socjolog formułuje podstawy pod nową subdyscyplinę socjologiczną, jaką jest socjologia relacji (relacyjności). Relacja to główny przedmiot odniesienia w tzw. refleksyjnym postrzeganiu, opisywaniu i tworzeniu społeczeństwa. Paradygmat relacyjny refleksyjnie ukierunkowanego aktora życia społecznego pozwala na pogłębioną refleksję socjologiczną nad społeczeństwem. Sprawczość jednostek w nim żyjących przekłada się na osiągnięcie dobrobytu. O jaki *welfare* chodzi? O wykraczający poza jego utowarowioną wizję, która wydaje się aktualnie wiodącą. Dobrobyt budowany na relacyjnej wizji świata społecznego i na relacyjności między-jednostkowej jest wciąż nowym wyzwaniem społeczeństwa obywatelskiego kształtującego kompetencją refleksyjności relacyjnej, społeczeństwa opartego na zasadzie pomocniczości (subsidiarności). Metamorfoza społeczeństwa może się dokonywać za sprawą legitymizacji refleksyjności relacyjnej. Jest ona zdolna do *od-towarowienia* dobrobytu, z którego jednostki i społeczeństwo korzystają i który pomnażają dla swojego godziwego trwania. Jako jednostki i jako społeczeństwo „skazane” są na rozwój, zmianę, odrodzenie i metamorfozę. Teoria maturacjonizmu linearno-cyklicznego – autorski paradygmat rozwoju jednostkowo-społecznego – może być propozycją morfogenetyczną społeczeństwa.

Słowa kluczowe: relacja, refleksyjność, metamorfoza, społeczeństwo, jednostka, dobrobyt, *welfare*

Wprowadzenie – wylaniający się *ponowoczesny Eos* na gruzowisku aksjologicznym?

Czy nowoczesność i jej jeszcze bardziej uaktualniona postać – ponowoczesność¹, radykalnie i bezwzględnie zastąpiły wcześniejsze epoki? Czy losy świata, cywilizacji, uwidaczniające się w przebiegu czynników rozwojowych, uzależnione są od zastępowalności i nieodwracalności stadiów rozwojowych? I czy jedynie od linearnego biegu pewnych procesów? Czy to oznacza, że procesy rozwojowe wprzęgnięte w rzeczywistość jednostkowo-społeczną nie mogą być postrzegane także w pryzmacie cyklicznie biegnącej cyrkulacji (idea MLC)²? Czy sięgając do klasyków myśli socjologicznej – czyniąc to nadal i z oczywistych powodów z wielką estymą dla ich dorobku – należy zgodzić się jednak na deskrypcję, w której jądro stanowi konstatacja o ich nieodwracalnym odejściu? Czy czynniki rozwojowe tkwią w samych jednostkach, w ich nagromadzonym wewnętrznym potencjale? Czy może jednak – jak chcą niektórzy – wszystko, co silne, determinujące i sprawcze, to struktury? A może jednak należałoby zastosować jeszcze inną optykę hermeneutyczną stwierdzając, że to, co rozwojowe, twórcze, determinujące i sprawcze, to ludzkie relacje, która nie zawierają się ani wyłącznie w jednostkach, ani jedynie w strukturach?

Relacja – można jej chcieć. Nie pojawi się jednak, jeśli nie zostanie zbudowana. Konstruowanie czy poddawanie się procesom morfogenetycznym – oto jedna z fundamentalnych odsłon podstawowego dylematu wylaniającego się w naukach społecznych, parających się próbą rozstrzygnięcia genezy i kształtu świata społecznego. Nie trzeba prowadzić zbyt wyrafinowanych i wytężonych procesów badawczych, aby stwierdzić, że „nic z tego co nasze, bez nas”. Świat społeczny jest taki, jak jest konstruowany, czy lepiej ustrukturyzowany przez nas, przez jednostki, myślące, racjonalne, ale i wrażliwe, empatycznie rozstrzygające detale egzystencjalnych sprzężeń. Sprawczość i suwerenność jednostki, jej wolnościowe inklinacje, przybierają w nowoczesności i ponowoczesności na intensywności zarówno w formie ich manifestacji, jak i poprzez podejmowaną rzeczywistość aktywność. To cieszy, ale jednocześnie nierzadko trwoży. Jak intensywnie rozwinęły się procesy kompetencyjne, w które wyposażała się rozumna jednost-

1 Niezwykle interesująco przedstawia się efekt finalny rzetelnej kwerendy dokonanej przez Janusza Mariańskiego, przytaczającego ponad sto pojęć określających społeczeństwa współczesne, a więc te, o których można powiedzieć, iż cechuje je *ponowoczesność*, zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010, s. 19–20.

2 Autor niniejszych rozważań od pewnego czasu próbuje konstruować własną teorię, którą opatrzył nazwą „maturacjonizm linearno-cykliczny” (MLC), a której zarys zostanie przedstawiony w końcowej części rozdziału jako przykład próby aplikacji teorii refleksyjności relacyjnej do idei relacji pomiędzy wymiarami rozwoju jednostkowo-społecznego, które się nawzajem warunkują.

ka, tak wątpliwość i tak już wątpliwej od dawna kondycji wspólnotowości rozumianej przede wszystkim jako *cummunitty* znacząco się pogłębiła.

Nie jest jednak zamiarem autora tych analiz utyskiwanie nad słabością kondycji i aspiracyjności jednostkowej naszych czasów, ale przekonanie, iż na bazie aktualnej kondycji, która niekoniecznie musi być postrzegana jako gruzowisko aksjologiczne, można budować – przynajmniej próbować – przyjazny jednostkom i grupom świat. Choć tradycja utopijna w naukach społecznych nie jest zbyt bogata, takowe próby konstruowania „idealnego świata społecznego” czasami się pojawiały. Zamierzenia autora niniejszych analiz są jednak znacząco odmienne od przekonania, niżby pojawiające się tutaj treści można uznawać za kolejną próbę kreślenia idei, która w żadnym wypadku nie ma szans, by stać się ewentualnym przedmiotem wdrożeniowym dla praktyki życia społecznego. Przekonanie jest zasadnicze: świat społeczny, w którym przyszło nam żyć jest na tyle ważnym dla nas dobrem, że mniej istotne stają się pomyłki w stawianych badawczych diagnozach, a znacząco istotniejszą mobilizacja sił intelektualnych i praktycznych w próbach jego przeobrażeń. Tych wątków nie unika się zatem w prowadzonym niniejszym dyskursie. Relacyjny świat społeczny jest szansą jego odnowy – oto główne założenie tej właśnie rozprawy.

Relacje budują życie społeczne. Same są też budowane. Ta uprzednia konieczność morfogenetyczna łoży na dalszy bieg zdarzeń. Zdarzeniami jest życie społeczne. Życie społeczne jest nie tylko kontekstem, jest także budulcem relacyjności. Niezależnie od tego, czy potraktuje się je jako medium samotworzenia się społeczeństwa, czy jako niezbędni dla konstytuowania się struktury społecznej, relacje czynią społeczeństwo żywotnym i dynamicznym. Koncepcja refleksyjności i relacyjności, rozumianej także jako metodologiczny sposób rozumienia i opisywania świata społecznego jest na tyle warta uwagi, że jej poznanie kładzie na badaczu moralną odpowiedzialność, by ją przybliżyć czytelnikom. Sam ich pomysłodawca, płodny intelektualnie socjolog i filozof P. Donati nie jest w stanie dotrzeć ze swoim wartościowym przesłaniem tam, gdzie nie będzie zrozumiany z prozaicznego powodu – odmienności kontekstu lingwistycznego. Z nadzieją, że próba przybliżenia do koncepcji refleksyjności relacyjnej rzeczywiście do niej zbliży, a nie oddali, warto podjąć się tej próby.

1. Socjologia relacyjności – zarys koncepcji

Jeśli tworzyć teoretyczny zarys kompetencji ludzkiego umysłu sprzężonego z działaniem jednostki wyrażających się jako pewien mechanizm, i czynić to w tzw. refleksyjności relacyjnej, wydaje się wielce uzasadnioną próbą wyłonienia specyfiki pojęciowej refleksyjności jako takiej. Następnie wydobyć determinanty swoistości terminu relacyjności, by tym samym wyłoniła się wyjątkowość paradygmatu zbudowanego na połączeniu obu wyrażań. Typologia i podziały jakie

zastosował P. Donati pozwalają widzieć w refleksyjności relacyjnej jej najdoskonalszą formę. Temu rodzajowi refleksyjności relacyjnej zatem pomysłodawca poświęca zasadniczą część wszystkich swoich analiz socjologiczno-filozoficznych. *Riflessività relazionale* (ang. *relational reflexivity*) zostaje wyprowadzona z wcześniejszych form, które nie stanowią jednak dla naszych analiz na tyle istotnego odniesienia, by je szczegółowo analizować. Należy natomiast skupić się na tym jej rodzaju, który wyłania i określa jako determinujący naprawczo względem jednostki i społeczeństwa element dopełniający – relację.

Można by zacząć od dość powierzchownej i nieco banalnie brzmiącej konstatacji, że refleksyjność jest dlatego *relacyjna*, gdyż dotyczy samej relacji społecznej. Tę natomiast tworzą jednostki. Można przyjąć za autorem teorii, iż jest to pojęcie o wiele głębsze i obejmujące szerszy zasięg znaczeniowy niż „zawartość” przestrzeni międzyludzkiej wyrażanej chociażby w obrębie interakcjonizmu symbolicznego. Wypracowana przez m.in. George’a Herberta Meada oraz Herberta Blumera koncepcja zawiera podstawowe przesłanie: „[...] istoty ludzkie działają wobec przedmiotów na podstawie znaczeń, jakie te przedmioty dla nich mają”³.

Abstrahując od wartościowania, w którym jakiś przedmiot lub zdarzenie mają duże czy małe znaczenie – co ostatecznie określa rodzaj podejmowanych w następstwie decyzji i działań – efektem działania podmiotów w relacji interakcyjnej jest pewien autonomiczny byt, który można opisywać i diagnozować z jednego bądź innego stanowiska. Natomiast w koncepcji relacyjności ów byt nie utożsamia się bynajmniej z jednym tylko, bądź z drugim, na zasadzie wyłączności, z pominięciem tego, który pojawia się *naprzeciwko*. W samej relacji społecznej – zdaniem P. Donatiego – ma miejsce proces *urefleksyjnienia*, który sprawia, że byt relacyjny ma swoją wyjątkowość i specyfikę. Relacja staje się więc refleksyjną zarówno na poziomie interpersonalnym – zawsze jednak zrozumiałym i komplementarnym dzięki obopólnemu w nią zaangażowaniu – jak i w sferach społecznych.

P. Donati odwołuje się zasadniczo do kontekstualności relacyjnej jako nierozdzielnie wpisanej w byt *sui generis* relacyjny, zwłaszcza jeśli miałby być on przeżywany przez podmioty i opisywany przez badacza ukierunkowanego refleksyjnie. Relacyjność zatem będzie się dokonywać w obszarach znacznie szerszych niż tylko bezpośrednia relacja pomiędzy dwiema jednostkami. Z punktu widzenia analizy socjologicznej, zwłaszcza w jej ujęciu strukturalistyczno-funkcjonalistycznym, relacja społeczna zostaje umiejscowiona w dość klasycznym schemacie: -mikro, -mezo i -makro. Dlatego adekwatnie do wskazanych segmentów

3 H. Blumer, *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*, tłum. G. Woroniecka, Kraków 2007, s. 5–6.

można dokonać prostej egzemplifikacji: np. relacja małżeńska, stowarzyszeniowa, międzyinstytucjonalna⁴.

Powyższy schemat wydaje się dość jasny. Czy jasna będzie także prosta analogia, w której, mówiąc o refleksyjności w relacjach interpersonalnych, ma się także na myśli kontakty międzysystemowe, inter-instytucjonalne, dokonujące się w systemach sztucznej inteligencji? Za każdą z tych form stoi jednostka, a dokładnie jakaś ilość podmiotów jednostkowych, które albo budują relację społeczną, wykorzystując do tego operatywność refleksyjną, albo „programują” takie funkcjonowanie systemu, by mógł być on *refleksyjny*, i w pewnym sensie autopoietyczny. W tym więc przypadku można stwierdzić, iż istnieje także tutaj przestrzeń relacyjności. Działania intelektualne tego typu mogą jednak wspierać założenia, będące także przedmiotem krytyki względem nowoczesności i ponowoczesności. Nie brakuje przykładów koncepcji i działań będących ich pochodną, wieszczących odhumanizowanie rzeczywistości społecznej, depersonalizację wszelkiego rodzaju kontaktów i interakcji społecznych. Można zatem dojść do wniosku, iż uznając koncepcję refleksyjności przypisaną sztucznym mechanizmom za analogiczną do tej, która jest formą kompetencji podmiotu ludzkiego, próbuje się im nadawać formy *uczłowieczającą*. Wydaje się, iż nie jest to dość poprawna inklinacja badawczo-interpretacyjna.

Można zatem stwierdzić, iż autor paradygmatu refleksyjności relacyjnej nie jest także do końca w powyższej kwestii przekonujący. Dodatkowo, zaciemniając nieco ten etap argumentacji, wstrzymuje się od jasnych egzemplifikacji. Nie rozwiewa tym samym rodzących się wątpliwości. Nie podaje recepty na to, w jaki sposób nabywać kompetencję refleksyjności relacyjnej. Nie określa etapów wdrażania się do wejścia w posiadanie statusu istoty *urefleksyjnionej* relacyjnie. Jej znaczenie podkreśla wielokrotnie. Jednak odbiorca proponowanej teorii staje w pewnym sensie przed murem, do którego przejścia nie znajduje skutecznych sposobów, nie chwyta narzędzi, których mógłby użyć, ponieważ nie zostają mu one podane. Może jednak jest to właściwa taktyka autora, który – posługując się wywodem pochodzącym z wokabularza A. Giddensa – *nie domyka koła*. Tym samym unika formułowania deklaracji o końcu podejmowanych dociekań⁵.

Wydaje się, iż włoski socjolog nie ma poczucia, iż sam wyczerpał swój temat na tyle jasno, że można go już tylko inkarnować do praxis życia społecznego. Warto jednak przytoczyć trafne sformułowanie samego autora, wyjątkowo konkretne, egzemplifikujące ten specyficzny schemat poznawczy ukierunkowany na poznawanie i wyjaśnianie refleksyjności relacyjnej. P. Donati konstatuje: „La re-

lazione è dunque un «terzo» che agisce sui termini non già perché venga dall'esterno, o perché sia un mero prodotto dei due termini (per esempio il loro accordo, patto, contratto, ecc.), ma perché comporta quell'elemento della relazione che è reciprocità in essa contenuta, se deve essere una relazione (rel-azione = azione reciproca) e non qualcos'altro. È la reciprocità che consente di articolare e gestire le differenze. Ed ecco il punto: dire reciprocità vuol dire richiamare un'esigenza di riflessività. Ecco dove la riflessività connota decisamente la relazione”⁶. *Ów ten trzeci* jest zatem relacją. Egzemplifikacja może wydawać się banalną. Lecz gdy nawiążemy do klasyki socjologicznej, np. do G. Simmla, obraz się rozjaśni. Niemiecki socjolog trafnie uwypuklił ewolucyjność strukturalno-immanentną grupy, powiększającej zasoby jednostkowe, które ją konstytuują. Wspomnieć można choćby o tzw. komplikowaniu struktury grupowej (*diada, triada, kwadrat, pięciokąt*)⁷. Otrzyma się wtedy aż nadto jasne zrozumienie, ile wprowadza *ten trzeci* w relację stworzoną przez np. dwie jednostki.

Czym jest relacja⁸ w ujęciu socjologa operującego własnymi metodami analitycznymi w zakresie socjologii, najpełniej wyjaśnia najnowsza monografia bolońskiego socjologa, *Sociologia della relazione (Sociologia relacji)*⁹. Warto pokrótce dokonać swoistej syntezy myśli zawartej w tej niezwykle intrygującej publikacji. Wypada nadmienić, iż P. Donati adresuje swoją analizę socjologiczno-filozoficzną do wszystkich, którzy pragną widzieć życie społeczne nie tyle jako „fakt”¹⁰, lecz także i przede wszystkim jako „akt” („a coloro che desiderano vedere la vita sociale non solo come «un fatto», ma anche e soprattutto come «un atto»”¹¹). W tej krótkiej adnotacji zamieszczonej na początku książki „słysząc echo” szeroko dyskutowanej w obrębie teorii socjologicznych koncepcji „stawania się społeczeństwa”¹².

Przedstawiciele socjologii historycznej i teorii podmiotowości stoją na stanowisku, że społeczeństwo nie jest monadą, niezmienną strukturą. Jest natomiast nieustannie, za sprawą sprawczych jednostek, przeobrażającą się rzeczy-

6 Por. P. Donati, *Sociologia della riflessività...*, dz. cyt., s. 195.

7 Por. P. Sztompka, *Sociologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2012, s. 252.

8 Warto zauważyć, iż problem relacji nie jest tylko przedmiotem analiz socjologicznych; dużą uwagę poświęca się temu przedmiotowi nauk w psychologii; można by wskazać na znaczące dzieło w tym zakresie: R.B. Adler, L.B. Rosenfeld, R.F. Proctor II, *Relacje interpersonalne. Proces porozumiewania się*, przeł. G. Skoczylas, Poznań 2006.

9 Zob. P. Donati, *Sociologia della relazione*, Bologna 2013.

10 Można wnioskować, iż autor odnosi się wyraźnie w tym stwierdzeniu do metody, jaką zaproponował È. Durkheim, metody związanej z rozumieniem i badaniem faktów społecznych w taki sposób, jak gdyby były one rzeczami, por. È. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, przeł. J. Szacki, Warszawa 2011, s. 42.

11 P. Donati, *Sociologia della relazione*, dz. cyt., s. 2.

12 Zob. P. Sztompka, *Sociologia...*, dz. cyt., s. 584–596.

4 Por. P. Donati, *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, Bologna 2011, s. 139.

5 Por. A. Giddens, *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka socjologii interpretatywnych*, przeł. G. Woroniecka, Kraków 2009, s. 112.

wistością, dynamiczną, stającą się, wytwarzaną. Taka perspektywa myślenia socjologicznego rzutuje znacząco na pojmowanie relacyjności, jako rzeczywistości wyjątkowo intensywnie poddającej się działaniom konstruowania.

Można mówić o różnych sposobach opisywania i rozumienia społeczeństwa. Można także użyć bardziej jeszcze zróżnicowanej terminologii, która nie będzie jedynie sztucznym tworzeniem aparatury pojęciowej, lecz trafnym i nowym sposobem jego definiowania i deskrypcji. Taką propozycję oferuje taktyka badawcza włoskiego socjologa. Istotę relacyjności odnaleźć można – zdaniem P. Donatego – już w umiejętnym odczytywaniu społeczeństwa – „*Saper leggere la società*”¹³. Dla socjologów społeczeństwo nie jest jednością ani czysto materialną, ani także idealną, lecz sposobem organizacji oraz życia konkretnych i rzeczywistych relacji społecznych¹⁴. P. Donati rozwija proces definiowania społeczeństwa włączając w tę czynność paradygmat relacyjny. Nie będzie więc społeczeństwo ani jakąś nieokreśloną lub nie przestrzenią, ani także „pojemnikiem” relacji. Społeczeństwo *nie zawiera* relacji, lecz *jest* relacjami. Jest w pewnym sensie *tkanym relacjami materiałem*, determinowanym – lecz tylko do pewnego zakresu – za sprawą specyficznego kontekstu społecznego, odmiennego w każdym czasie i miejscu, charakteryzującego się takimi właśnie, a nie innymi cechami. Tym sposobem społeczeństwo cechuje przewaga jednych rodzajów relacyjności nad innymi w zmieniającym się kontekście. Rzeczywistość relacji nie jest jednak widoczna z punktu widzenia ani jednostkowego, ani holistycznego¹⁵. Uwidocznienie jeśli jest, pojawia się jedynie jako parcjalna i zredukowana zakresowo postać oderwana od całości. A skoro oderwana, to i niezrozumiała w pełni.

Zakusy analityczne, jakim się poddają socjologowie w tym celu, aby opisać to wszystko, co się dzieje między ludźmi, są chyba jeszcze liczniejsze niż proporcjonalnie angażujący się w ich opisywanie sami zainteresowani. Socjologowie mówią dość często o relacjach społecznych (więziach¹⁶, interakcjach, stosunkach społecznych). Natomiast jedynie niektórzy (rzadko się to zdarza) próbują wypracować teorię dotyczącą właśnie koncepcji społeczeństwa relacyjnego. W świecie przednowoczesnym przeważała wizja naturalistyczna relacji, które w pewnym sensie zostają dane jednostkom odgórnie, naturalnie, przypisując je im jako normalną, życiową cechę, konstytuującą ich byt (askrypcja rela-

cyjności do bytu jednostkowo-społecznego). Nowoczesność natomiast egzaltuje i uwzniośla relacje społeczne jako coś, co jest efektem społecznego konstruowania społeczeństwa, jego struktury, systematycznego kształtowania. Relacja jest tym samym „wypełniaczem” struktury społecznej. Ponadto, może być nabywana, zdobywana, kupowana, i – zgodnie z prawami rynkowymi – wymieniana na lepsze, coraz nowocześniejsze jej postaci. Jednocześnie proces ten wykazuje się ambiwalencją stosunku jednostki do relacji i relacyjności. Jednostki uodporniają się na rzeczywistość relacji. W ponowoczesności natomiast wytwarza się pewien rodzaj semantyki relacyjnej, w której i poprzez którą tożsamości społeczne tworzą się, ale i ponownie wytwarzają relacje wobec innych, czyniąc to *w sobie samych*. Dlatego uprawianie nauki oraz rozumienie i opisywanie rzeczywistości społecznej powinno dokonywać się jako poznawanie relacyjności i poprzez relacyjność. Tożsamość jednostkowa, ludzka, jest relacyjna¹⁷. W tym zakresie nie sposób zaprzeczyć logice P. Donatego. Potwierdza to „doświadczenie wertykalno-horyzontalne” biegu życia jednostki.

Dlaczego i w jaki sposób temat relacji wyłania się (*emerge*¹⁸) jako problem społeczeństwa nowoczesnego? Społeczeństwo jest zróżnicowane. Współcześnie szczególnie. Zróżnicowanie jest stałym procesem, który towarzyszy nowoczesności, jej stałemu rozwojowi. Dywersyfikacja i permanentny proces różnicowania produkuje, niszczy i ponownie reorganizuje relacje. Według niektórych badaczy i obserwatorów życia społecznego, relacje stają się wciąż coraz bardziej funkcjonalne i auto-referencyjne (relacje „autopojetyczne”). Są jednak i tacy, którzy postulują potrzebę pracy na rzecz wytwarzania się relacji o charakterze ponad-funkcjonalnych i hetero-referencyjnych (relacje „heteropojetyczne”). P. Donati odnosi się do wielu – czasem bardzo antagonistycznych wobec własnej – teorii interpretacji paradygmatu relacyjności. Ujęcie marksistowskie, koncepcja pozytywistyczna, teoria historyczno-rozumiejąca – *Verstehen*, ujęcie formalistyczne, koncepcja fenomenologiczna, perspektywa interakcjonizmu symbolicznego, strukturalistyczno-funkcjonalna, neofunkcjonalizmu komunikacyjnego oraz teoria hermeneutyczno-dialogiczna¹⁹ – wszystkie one oddają jakąś część prawdy o relacyjności, ale oderwane od siebie i rozpatrywane osobno, nie przekonują. Zdaniem autora, każda z teorii wydobywa na światło dzienne jakiś wartościowy aspekt relacyjności, nie wyczerpując jednak takiego jej rozumienia, jakie ma na myśli włoski socjolog²⁰.

13 P. Donati, *Sociologia della relazione*, dz. cyt., s. 27.

14 Kwestia rozstrzygnięcia tego, czym jest społeczeństwo, stanowi jeden z fundamentalnych problemów – nierzadko wybitnie dylematycznych – socjologicznego namysłu, por. G. Simmel, *Sociologia*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Klasyczne teorie socjologiczne. Wybór tekstów*, P. Śpiewak (red.), Warszawa 2008, s. 201.

15 Zob. P. Donati, *Sociologia della relazione*, dz. cyt., s. 27–50.

16 Zob. *Więzi. Dylematy egzystencjalne*, E. Bartkowiak, A. Dobrychlop, P. Prüfer (red.), Zielona Góra 2010.

17 Zob. P. Donati, *Sociologia della relazione*, dz. cyt., s. 51–60.

18 Pojęcie bardzo często używane przez P. Donatego.

19 Zob. J.H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej. Wydanie nowe*, przeł. G. Woroniecka, J. Szmatka i inni, Warszawa 2012.

20 Zob. P. Donati, *Sociologia della relazione*, dz. cyt., s. 61–86.

Rozważania socjologiczno-filozoficzne P. Donatiego kondensują się w istotnym założeniu, iż relację społeczną można rozumieć na co najmniej trzy sposoby: *refero* – jako odniesienie czegoś do kogoś, *religo* – jako więź lub jako połączenie strukturalne, *effetto emergentne* – jako produkt wyłaniający się z „kombinacji relacji” powstałej w połączeniu dwóch poprzednich. Bycie w relacji – przekonuje autor – może posiadać wymiar statyczny i dynamiczny²¹. Może oznaczać znajdowanie się w jakimś określonym/danym kontekście (sens morfostatyczny), ale także może być interakcją, która generuje nowe formy/postaci (sens morfogenetyczny). Zatem należy odróżnić relację społeczną jako kontekst, od relacji społecznej jako interakcji. Zatrzymywanie się na poziomie interakcyjności jest godzeniem się na utratę wymiaru historycznego i symbolicznego życia społecznego²². Historyczność jest na tyle złożonym elementem bytu społecznego, że trudno zarzucić jego znaczenie. Symbolika natomiast na tyle istotną siłą przekazu i hermeneutyki, że bez niej zredukowano by świat społeczny (relacyjny) do zastryglęj w bezruchu sieci złożoności.

Relację społeczną można również postrzegać w kontekście procesów asocjacyjnych i dysocjacyjnych. Można ją analizować na podstawie diagnozy społeczeństwa jako sieci. Różnorodność i różnicowanie się rodzajów relacji jest szczególnym odzwierciedleniem współczesnych procesów życia społecznego. Trudno pominąć w związku z tym klasyczną dystynkcję pomiędzy rozumieniem społeczeństwa jako relacji wspólnotowości (*Gemeinschaft*) oraz relacji dokonujących się i powstających w wymiarze zrzeszeniowym (*Gesellschaft*)²³. W takiej perspektywie warto także zastanowić się nad wyeksponowaniem kryteriów służących do klasyfikacji relacji społecznych. Zdaniem P. Donatiego takie typologie pomagają lepiej pojąć to, w jaki sposób aktorzy społeczni podlegają swoistemu procesowi przeobrażania się, oraz wydobyć to, dlaczego różnicują się dobra społeczne, zwłaszcza w ich rozumieniu relacyjnym. Autor „typologizuje” kryteria, na podstawie których można określać rodzaje relacji: *styczne (morfostatyczne)* i *dynamiczne (morfogenetyczne)*, *konfliktualne (antagonistyczne)*, *zbliżeniowe* i *oddalające*, *pierwotne* i *wtórne*, *bezpośrednie (interpersonalne)* i *niebezpośrednie (mediacyjne)*, *formalne* i *nieformalne*, *prywatne* i *publiczne*, *słabe* i *silne*, *egalitarne* i *hierarchiczne*²⁴. Wskazana typologia jest jedynie ogólnym schematem, a zatem pomija szczegółowe typizowanie możliwych wariantów relacyjności, stąd też taka ich struktura nie jest oczywiście

21 Kwestię tę można także odczytywać w perspektywie szerszej, ale wybitnie klasycznej, sięgając do początków socjologii, zob. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, przeł. J.K. Potocki, [w:] *Klasyczne teorie socjologiczne. Wybór tekstów*, P. Śpiewak (red.), Warszawa 2008, s. 3–27.

22 Zob. P. Donati, *Sociologia della relazione*, dz. cyt., s. 87–92.

23 Zob. F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2008.

24 Zob. P. Donati, *Sociologia della relazione*, dz. cyt., s. 99–108.

wyczerpująca. Warto wspomnieć, iż istnieją także inne formuły pojęciowe, oddające bogactwo zasobów treściowych relacji społecznej. Ponadto, takie dodatkowe i potencjalne uszczegółowienie może obejmować ów kontekstualny wymiar relacyjności, potwierdzający jej konstytuowanie, ułożenie horyzontalne oraz wskazanie na działanie czynników determinujących jej zaistnienie. Jako swego rodzaju egzemplifikację wystarczy wspomnieć analizy dokonane przez Ervinga Goffmana dotyczące tej formy relacji, która buduje się poprzez spotkanie, czy jak chce sam badacz, poprzez „zgrupowanie ogniskowane”²⁵.

Kolejną interesującą odsłoną w procesie opisywania relacji jest rozpatrywanie jej jako „molekuły społecznej”²⁶. Chodzi o sposób naukowego spenetrowania wewnętrznej struktury relacji. Aby móc zrozumieć rzeczywistość relacji społecznej – zdaniem P. Donatiego – nie wystarczy ją obserwować i opisywać deskryptywnie, ważne jest pójście o krok dalej, a dokładnie „w jej głąb”. Jakość społeczeństwa, jego specyfika, zależy istotnie od tego, jak jest konfigurowana podstawowa materia, z której społeczeństwo jest zbudowane (czy lepiej, jak jest budowane). Relacja jako „molekuła stawania się społeczeństwa” nie jest jednak *pre-determinowana* w analogiczny sposób do tego, jak to się dzieje w świecie przyrody, w odniesieniu do praw fizyki. Jest natomiast kształtowana na podstawie aktywności, jaką podejmują jednostki, wprawiając życie społeczne w ruch. Autor analizuje przechodzenie aktu kształtowania się „molekuły społecznej” w nowoczesności ku kontekstowi ponowoczesnemu, a postrzega tę elementarną dynamikę rozwoju ludzkości jako proces morfogenezy społeczeństwa²⁷. Społeczeństwo poprzez swoją elastyczność i wciąż słabiej rozwiniętą jej aktualną postać w stosunku do przyszłej potencjalnej formy, poddaje się procesom morfogenetycznym niejako naturalnie.

Z analiz włoskiego socjologa relacyjności można wykonypować przekonanie, iż przyszłość społeczeństwa²⁸ będzie związana właśnie z relacyjnością społeczną (zob. zakończenie: „Il futuro della società è quello della relazione sociale”²⁹

25 E. Goffman, *Spotkania. Dwa studia z socjologii interakcji*, przeł. P. Tomanek, Wydanie I, Kraków 2010, s. 12.

26 W wokabularzu P. Donatiego występują liczne nawiązania do klasyki myśli socjologicznej; użycie pojęcia „molekuły społecznej” można z pewnością odnieść choćby do organicystycznej koncepcji społeczeństwa Herberta Spencera, zob. H. Spencer, *Zasady socjologii*, przeł. J.K. Potocki, [w:] *Klasyczne teorie socjologiczne. Wybór tekstów*, P. Śpiewak (red.), Warszawa 2008, s. 257–270.

27 Zob. P. Donati, *Sociologia della relazione*, dz. cyt., s. 109–152.

28 Wśród socjologów panuje zasadniczo opinia, że prognozowanie nie powinno być dominującym wątkiem w ich pracy badawczej, jakkolwiek z prognozami łączą się także pewne marzenia, wyobrażenia i projekty, od których badacze się jednak nie odzegnują; zob. P. Prüfer, *Wyobrażenia, terapia, społeczeństwo. Analiza socjologiczno-etyczna*, Kraków 2013, s. 49–64.

29 P. Donati, *Sociologia della relazione*, dz. cyt., s. 153.

[*przyszłością społeczeństwa będzie relacja społeczna*]). Dlatego, że społeczeństwo *jest relacją*, jego przeznaczeniem jest przemiana relacji społecznej „modalnej”. Będzie więc ona „skomponowana” z jakości i właściwości konstytuujących relacyjność. Dlatego dla uniknięcia patologii oraz alienacji w społeczeństwie przyszłości, relacje rzeczywiste (interpersonalne) oraz relacje wirtualne (sieci *Web*) nie muszą wzajemnie się eliminować i zastępować, lecz powinny podlegać procesowi „relacyjności”, a tym samym wzajemnej weryfikacji i wzmacnianiu. Tym samym uniknie się redukcji naszego życia do poruszania się w obrębie czegoś w rodzaju archiwum wiadomości informacyjnych. A te przecież posiadają w sobie niemałą siłę *wiedzy kognitywnej*, wzbogacającą tę naszą, którą rzeczywiście już posiadamy, pod warunkiem jednak, że relacje rzeczywiste, interpersonalne, nie znikną pod naciskiem tych pierwszych³⁰. Niniejszy postulat jest interesującą propozycją zwłaszcza dla tych, którzy dokonują radykalnego odrzucenia jednej z form relacyjności na rzecz drugiej. Wydaje się, iż uzasadnienie związane z potwierdzaniem relacyjności rzeczywistej jej formami wirtualnymi przekonuje także znacząco nieprzekonanych.

Budowanie spójnej wizji świata społecznego jest przede wszystkim zadaniem filozofów. Jednak refleksyjność i odpowiedzialność zarówno badaczy i obserwatorów życia społecznego, ale i tych, którzy badanie i obserwację poszerzają o formację i wychowywanie, wnosi zdecydowanie wiele w tę misję integracyjną. Rodzi się przekonanie, w zamyśle autora niniejszych rozważań, iż mogą się na nowo odszukać *rozproszone* komponenty struktury człowieka jako jednostki. To *rozproszenie* można rozumieć także jako rodzaj choroby relacyjności, a w związku z tym zarówno same jednostki, jak i połączone ze sobą i *zrelacjonowane* samoistnie lub za sprawą instancji pomocowych, mogłyby się skłaniać ku próbom naprawy, leczenia, rewitalizacji³¹.

Jednostki ze swoją skłonnością do relacyjności posiadają naturalną inklinację ku permanentnemu uspołecznianiu oraz ku temu, by nadać nową, świeżą barwę temu, co wyblakło w kontekstach interpersonalnych. Relacje społeczne konstytuują społeczeństwo. Społeczeństwo jest bardziej *relacją* niż *monadą*. Najbardziej zaangażowany wewnętrznie twórca i badacz rzeczywistości społecznej prędzej czy później „opowiada” społeczeństwu o swoim odkryciu³². Prowadzo-

ne od lata przez włoskiego socjologa badania w przedmiocie relacyjności społeczeństwa uwiarygodniają prawdę o rzeczywistej heurzezie w tym zakresie.

2. Idea *welfare* zanurzona w subsydiarności i postrzegana w soczewce relacyjności

Relację tworzą ludzkie byty. Jej jakość zależy z pewnością od zaangażowania w jej powstawanie, siły rozumności, odpowiedzialności i mądrości. Zazwyczaj dzieje się to na takiej zasadzie, iż zaangażowane w jej powstawanie jednostki działają naturalnie i z pomocą podmiotów podejmujących się aktywnych odruchów socjalizacyjnych. W przebieg całości procesu włącza się następnie wytworzona na bazie równie naturalnej skłonności kompetencja jednostkowa o charakterze *reciprocus*. Relacja z zasady jest wzajemnością. Wzajemność zakłada zwrotność i aktywność dla otwartości. Otwartość jest dziełem zrozumienia tego, co jest obok, naprzeciwko, na horyzoncie relacyjnym. To wstępne rozeznanie pozwala zdiagnozować rzeczywisty stan. Nie chce on być zachowany na zasadzie społecznego *status quo*. Zazwyczaj emanuje przesłaniem i wysyłą komunikat o zgromadzonych deficytach, brakach, o różnych formach *prekaryzacji*.

Rozdźwięk pomiędzy postulatami odnoszącymi się do godziwego życia, dobrostanu, „zmiany na lepsze”, nacierającego dynamicznie hasła o dobrobycie, a tym wszystkim, co jest brakiem i zawężeniem, domaga się wciąż nowej weryfikacji. Rzecz jest warta tego, gdyż kondycja jednostek stanowi o sile i kondycji całego organizmu społecznego. Socjologia refleksyjności relacyjnej w odniesieniu do *welfare* ma sporo do zaoferowania, tak w samej krytycznej diagnozie rzeczywistego stanu rzeczy, jak i w sformułowaniu (przynajmniej próbie) projektu naprawczego. Warto przyrzeć się więc tym propozycjom bliżej.

Problematyka modernizacji refleksyjnej zaproponowanej zwłaszcza przez A. Giddensa³³ wydaje się surogatem modelu, który P. Donati opatruje schematem *lib-lab*. Wyjaśniając syntetycznie ów schemat, należałoby stwierdzić, iż chodzi o rodzaj kompromisu pomiędzy rynkiem a państwem. Odrobina wolnego rynku i równie niewiele interwencjonizmu państwowego, miałyby stanowić o skuteczności tworzenia państwa dobrobytu oraz takich działań, jak aktywność w sferze pracy socjalnej. Biurokratyzacja, racjonalizacja, ekonomizacja oraz instrumentalizacja w wyżej wspomnianej sferze nie są dziś – zdaniem P. Donatiego – skutecznym narzędziem realizacji celów, do jakich wspomniane instancje są z natury swej powołane. Potrzebne są nowe metody i równie takie propozycje, które uwzględniają faktyczne potrzeby ludzi XXI wieku. Potrzeba refleksyjności rodzi się na bazie przeświadczenia, iż społeczeństwo stworzyło więcej problemów, niż jest w stanie je rozwiązać. Refleksyjność jest pomocna w głębszym

33 Zob. U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna*, przeł. J. Konieczny, Warszawa 2009.

30 Por. tamże, s. 158–159.

31 Por. A. Dobrychłop, P. Prüfer, *Zaburzone więzi jednostki ze społeczeństwem. Wykorzystanie elementów etyki społecznej i socjologii edukacji w resocjalizacji*, [w:] *Człowiek w wielkiej sieci. Zjawisko – zagrożenia – profilaktyka*, D. Sarzała, M. Walancik (red.), tom 1, Warszawa 2011, s. 225.

32 Por. W. Sitek, *Paradygmaty, aporie i instytucjonalizacja socjologii w kontekście twórczości Floriana Znanickiego*, [w:] *Socjologia humanistyczna Floriana Znanickiego. Przesłanie dla współczesności*, E. Hałas, A. Kojder (red.), Warszawa 2010, s. 133.

uświadomieniu sobie nieliniarnego biegu nowoczesności. Nowoczesność nie jest w stanie stymulować i realizować rozwoju, stając się tym samym problemem, który się bardziej jeszcze problematyzuje. Życie kształtuje się jako niepewny, ryzykowny i niemający oparcia projekt. Nie trudno zauważyć, iż jest to bardzo pesymistyczna diagnoza i równie taka wizja, których refleksyjność (w ujęciu U. Becka, A. Giddensa i S. Lasha) w żaden sposób nie rozwiązuje³⁴.

Wyznacznikiem dobrostanu społecznego, determinantą określającą faktyczny wzrost poziomu życia jednostek jest, budowana i doświadczana na płaszczyźnie relacyjności, *biorczość* i *rozdawnictwo*. Oba pojęcia, sformułowane nieco metaforycznie odsyłają do skojarzeń o *utowarowieniu*. Idea, jaką lansuje w swoich analizie P. Donati jest wykraczaniem poza logikę *utowarowienia*. Usługi społeczne, działanie mechanizmów wspierających i subsydiarnych w stosunku do podmiotów społecznych (wszystkich jednostek i rodzin), jeśli traktowane jako produkty cywilizacyjne, także jeśli wypełnione po brzegi humanizmem i ideologią filantropijną, gdy pozostają tylko na płaszczyźnie towaru, będą rozpraszały potencjał tkwiący w podmiotach społecznych. Logika relacyjności tę perspektywę znacząco zmienia, i – jeśli użyć języka wartościowania – czyni o wiele bardziej humanizującą, ale także efektywnie skuteczniejszą. Pomoc i wsparcie mogą mieć wiele postaci. Okazuje się, iż sam fakt jej stosowania nie poprawia znacząco dobrostanu społecznego i nie łoży ostatecznie na rzeczywiste i poprawne rozumienie *welfare*. Co może być tego główną przyczyną? Wydaje się, iż pojawia się nieco błędne rozumienie pomocy, która – aby była skuteczną i wspierającą rzeczywistości przyrost integralnego dobra – powinna zbliżać się do zasady pomocniczości (subsidiarności). Warto przypomnieć tę istotną ideę.

Zasada pomocniczości konfrontuje się z mało atrakcyjnymi i niepopularnymi pragnieniami, aby to, co silniejsze w społeczeństwie, przyjęło postawę służebności³⁵. Zamiana pozycji, możliwości i sprawczości z postawy posiadania władzy, decydowania, narzucania swojej woli i pieczołowite bronienie swojej pozycji, na rzecz służby – nie wydają się łatwym zadaniem dla wielu podmiotów dysponujących siłą władzy. To, co słabsze, co stoi niżej w hierarchii władzy, prestiżu czy jakiegokolwiek innego posiadanego dobra, miałoby kierować się swoją własną suwerennością, autonomicznością, sprawczością. Czy może słabszy kierować w stronę silniejszego żądanie, by nie być uciskany, ubezwłasnowolnianym, czy „wyręczanym” z odpowiedzialności? Czy ma prawo formułować swoje postulaty

z determinacją i pewnością, że jego postulaty się zrealizują? Czy mrzonka o potrzebie budowania innego, lepszego świata, nie wdziera się także w ten właśnie styl myślenia i formułowania poglądów dotyczących zasad życia społecznego? Czy np. papież, którzy uczynili z zasady pomocniczości przedmiot swojej refleksji doktrynalnej, uznawanej jako koncepcję-*novum* (zwłaszcza w jej pierwszej artykulacji dokonanej przez papieża Piusa XI)³⁶, zdawali sobie sprawę z tego, że ich poglądy, mimo iż pozostające efektem dojrzałej myśli społecznej, będą jednak ciągłym *wielkim nieznanym*, czy raczej *wielkim niewykorzystanym*?

W pewnym sensie to, co wiąże się z zasadą pomocniczości, chciałoby zasygnalizować i sprowokować do uprawiania tego właśnie rodzaju filozofii oraz praktykowania działań na rzecz wcielania w życie zasad idealnych, które bądź co bądź, często oddalone od *praxis*, nie zanikają z powodu małej ich świadomej percepcji i dlatego, że nadaje się im małe znaczenie praktyczne. Brzmi dobrze myśl o tym, że wszystkie społeczności dominujące, a więc te, które stoją na wyższym szczeblu, powinny przysposobić się do postawy pomocy (*subsidiium*) względem tych niżej stojących, a przede wszystkim względem najmniejszych. Postawa skierowana na wspieranie, popieranie i rozwój, może tylko przyczynić się do doskonalenia porządku społeczno-politycznego, a nie zagrażać jego konsolidacji, czy rozwojowi. Rozwój, o którym dziś dużo się mówi i pisze, którego się autentycznie pragnie, powstaje na gruncie zaufania i wsparcia, które podejmują w jakimś zakresie instytucje i inne podmioty społeczno-polityczne. Dyscyplina i aparat przymusu zawsze będą widziane jako bliższe potrzebom rzeczywistości, która rządzi się bardzo często twardymi zasadami. Pomocniczość zjawia się na horyzoncie innego *zamyśłu*, niż ten, który staje się na co dzień doświadczeniem zwykłego obywatela państwa, członka społeczności lokalnej, narodowej, czy ponadnarodowej. Mikro- i makrorelacje budowane są na płaszczyźnie horyzontalnej (więzi przyjacielskie, rodzinne, sąsiedzkie, wspólnotowe³⁷). Mogą być jednak także efektem wiary i zaangażowania popartego przekonaniem, że można, i że także wymiar wertykalny mógłby *wprowadzić w siebie* filozofię pomocniczości, współpracy i wzajemnej wrażliwości, popartej właściwym rozpoznaniem prawdziwych obopólnych potrzeb (w sensie wymogów).

Życie ludzi w wymiarze osobistym i wspólnotowym wskazuje dość wyraźnie na potrzebę wypełniania tych zadań, których realizacja wydaje się możliwa nie w zastępstwie, lecz we własnej kompetencji i odpowiedzialności. Potrzeba (o której powie także psychologia), aby *brać życie w swoje ręce*, dotyczy powinna także poszczególnych wspólnot i grup społecznych, które rozpoznając swoje

34 Por. P. Donati, *Sociologia della relazione*, dz. cyt., s. 238.

35 Niniejsza analiza zasady pomocniczości w dużej części nawiązuje do opublikowanego wcześniej rozdziału książki, zob. P. Prüfer, *Zasada pomocniczości w katolickiej nauce społecznej i w praktyce życia społeczno-politycznego*, [w:] R. Bäcker, W. Hładkiewicz, A. Małkiewicz, R. Potocki (red.), *Interpretacja polityki. Księga pamiątkowa dedykowana prof. Mariuszowi Gulczyńskiemu w 80. rocznicę urodzin*, Toruń 2010, s. 96–110.

36 Por. G. Felciani, *Sussidiarietà*, [w:] *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali e Magistero*, L. Ornaghi (red.), Milano 2004, s. 87.

37 Por. Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, nr 2, Kraków 2009, s. 5.

możliwości i kompetencje, nie chcą być tego pozbawiane. Chcą tworzyć i decydować same o sobie, posiadając zdolność i prawo do swobody w podejmowaniu różnorodnych inicjatyw³⁸.

Pragnienie to jest poparte świadomością, że istnieje właściwe rozpoznanie potrzeb, umiejętne zaangażowanie się, by do ich spełnienia dążyć, ambitne – co nie oznacza, że nie bez trudności – pomnażanie we własnym zakresie i środowisku, dobra wspólnego i jednostkowego. Pomocniczość jest tą zasadą, która także wydaje się wartością autoteliczną, bo oprócz instrumentu, jakim jest dla niewątpliwego osiągnięcia wymiernych korzyści, buduje świadomość odpowiedzialności, poczucie własnych umiejętności, wypełnia potrzebę aktywności i zaangażowania. Jest więc wartością przydatną do każdej działalności społecznej³⁹.

Nikt raczej nie chce odstępować innym rozpoznanych przez siebie możliwości i zadań, których wykonanie nie tylko cieszy, ale pozwala je realizować w taki sposób, jaki nikt inny i nic innego lepiej tego nie wykona. To mało przekonujące dla otwarcie i odpowiedzialnie rozumującego człowieka, że istnienie innych instytucji czy komórek władzy, posiadających więcej instrumentów w zakresie wykonania swoich działań, niż tenże rozumujący człowiek, miałyby zastępować go w jego możliwościach i umiejętnościach. Bycie wchłoniętym i zastępowanym – nie brzmi dobrze. I jeszcze gorzej brzmi, gdy jest realizowane. Dlaczego? Dlatego, że podkopana zostaje i podważona godność i przestrzeń życiowa „pośrednich ciał”, jak i samych jednostek tworzących organizm społeczno-polityczny⁴⁰.

Nie dziwi również fakt, że pomocniczość jest często rozumiana jako zasada domagająca się „uzupełnienia”, czy też „wsparcia” przez inne zasady i wartości. Wynika to z dość specyficznej wizji społeczeństwa i rozumienia roli państwa. Za każdym razem eksponowana jest integralna wizja organizmu społeczno-politycznego, gdzie podkreśla się walor kompleksowego postrzegania człowieka i kontekstu, w którym żyje. Jest to rozwinięcie myśli nieco odmiennej względem redukcjonistycznych i niepełnych wizji społeczeństwa, państwa i osoby jako jednostki w nich funkcjonującej. Istotne jest więc chociażby połączenie zasady subsydiarności z solidarnością⁴¹. Pomocniczość jest artykulacją i eksplikacją solidarności⁴².

Obywatelskie i polityczne współzycie nie wynika tylko i wyłącznie z wyartykułowanej listy zasad, praw, obowiązków, nakazów i zakazów. Powyższa kon-

cepcja wskazuje na istnienie możliwych sieci relacji, konstruowanych odniesień społecznych i politycznych, w oparciu o znacznie głębszą i bliższą zmysłowi moralno-etycznemu ekscerpcji reguł. Wskazuje się tu na, w oparciu o koncepcję św. Tomasza z Akwinu, na *obywatelską przyjaźń i braterstwo*. Obszar przyjaźni dotyczyć miałby i obejmować wielość splatających się ze sobą takich wartości jak: bezinteresowność, dystans i oderwanie się od wartości czysto materialnych, gotowość do ich dzielenia z potrzebującymi, co będzie wynikiem wrażliwości na potrzeby ludzi biednych i marginalizowanych⁴³.

Dlaczego refleksja o pomocniczości, w przekonaniu autora tego tekstu, wiązać się powinna z koncepcją *przyjaźni obywatelskiej*? Wspólnota polityczna i społeczna, jaką człowiek z innymi tworzy, a która ma stanowić dla niego „narzędzie” prawdziwego integralnego rozwoju, tworzyć powinna kontekst i warunki dla realizacji tejże koncepcji. Wspólnotowość zakłada odpowiedzialność za wspólnotę i za jednostki, które ją tworzą. Wspólnotowość zakłada także jak najlepsze „wykorzystanie” potencjału, który wnoszony jest do wspólnoty przez jednostki w niej partycypujące. Jest kontekstem, o którym powiedzieć można, że ma rozpoznawać, wydobywać, rozwijać i pomnażać wszystko to, co w ludziach jest najlepsze, a co jest także przejawem ich wyjątkowości, niepowtarzalności i niezbywalności w prawach, obowiązkach i godności. Wspólnota, społeczność lokalna, struktura pośrednia, to miejsca, w której zasada pomocniczości odnajduje sensowne zrozumienie jako potrzeba, chroniąca przed zawłaszczeniem, zmarginalizowaniem, podporządkowaniem, działanie realizowanym bez uzasadnionych celów, tłamszeniem dobra, mogącego się zrealizować we właściwym miejscu i kontekście, czyli we własnym, bliskim, swoim. Zasada pomocniczości w tym znaczeniu stanowi gwarancję konstruowania prawdziwie humanitarnego sposobu życia społeczno-politycznego⁴⁴.

Jak często w takich dywagacjach, które wydają się odbiegać znacznie od realiów życia społeczno-politycznego, pojawia się pytania, na ile recepcja koncepcji pomocniczości nie będzie postrzegana wyłącznie jako wąsko uwarunkowana idealistyczna wizja człowieka i jego obecności w świecie społecznym i politycznym. Ponadto, na ile politycy, działacze społeczni i każdy potencjalny „konsument” życia społeczno-politycznego, będą w stanie „wyjść” poza przekonanie, iż mają do czynienia jedynie z ideologiczną mrzonką, wydedukowaną w wąskich kręgach moralistów, etyków czy teologów. Potrzeba wyjścia poza tak rozumianą koncepcję polityczną i społeczną, wydaje się mało prawdopodobna dla kogoś, kto daje się kierować jedynie przekonaniem o deterministycznej wizji świata społeczno-politycznego, uwarunkowanego tylko tym, jak jest, a nie tym, jak

38 Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, s. 186.

39 Por. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 2003, s. 516.

40 Por. Papińska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, przeł. D. Chodyniecki, A. Dalach, J. Nowak, Kielce 2005, s. 122.

41 Zob. M. Toso, *Verso quale società? La dottrina sociale della Chiesa per una nova progettualità*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2000, s. 219–249.

42 Por. tamże, s. 241.

43 Papińska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium...*, dz. cyt., s. 255–257.

44 Por. tamże, n. 392, s. 257.

może być. To także jeden z istotniejszych elementów *od-towarowienia* społeczeństwa obywatelskiego.

Zasada pomocniczości, pomimo tego, że uznawana za wyjątkowo cenną i potrzebną, wielokrotnie przywoływana w obszarach makro i mikro społeczno-politycznych, odnajduje małą jednak aplikację praktyczną. Niewątpliwie demokracja życia, zmiany społeczne, polityczne i gospodarcze jakie miały miejsce po roku 1989 w Polsce i w Europie Środkowo-Wschodniej, wygenerowały także praktyczne próby realizacji tej zasady. Zmiana jaka się dokonała, polegająca przede wszystkim na przejściu z centralnie planowanej i prowadzonej gospodarki oraz z realizowanej w taki sposób polityki, na rzecz gospodarki liberalnej i wdrażania zasad społeczeństwa obywatelskiego, wyartykułowała zarazem potrzebę wdrażania pomocniczości na różnych szczeblach społeczno-politycznych. Warto przypomnieć, iż zasada ta dotyczy *stratyfikacji władzy* oraz sposobu układania się relacji pomiędzy poszczególnymi jej szczeblami. Uregulowanie kompetencji w państwie i w społeczeństwie zgodnie z zasadą subsydiarności wymaga, by w każdym przypadku pierwszeństwo miały niższe struktury i wspólnoty, względem większych i wyższymi instancji. Ponadto, jak twierdzi Theodor Herr, „[...] sensowne zastosowanie zasady subsydiaryzmu wymaga również, by niższe grupy i instancje społeczne rezygnowały na rzecz większych z tych zadań, z którymi nie mogą sobie wystarczająco dobrze poradzić same własnymi siłami”⁴⁵.

Jak zatem postrzegać ideę *welfare*, która uwzględnia fundamentalną perspektywę subsydiarności, a także – co jest wyjątkowo autorskie u włoskiego socjologa P. Donatiego – która poszerzona o wymiar relacyjny, ma zdecydowanie więcej możliwości morfogenetycznych w społeczeństwie ponowoczesnym, niż wtedy, gdy się ją pominie? Choć propozycje P. Donatiego nie dają łatwej i jasnej odpowiedzi na to pytanie, rzucają światło na dalsze dociekania, które skoncentrowane na potrzebie relacyjności, a więc na tym, co stanowi o istocie nie tylko porozumienia międzyludzkiego, zmierzają do tworzenia społeczeństwa w pełnym tego słowa znaczeniu.

W naukach społecznych badacze mierzą się z dylematem sprawczości versus determinacja strukturalna. Koncepcja relacyjnej relacyjnej zdecydowanie przyjmuje stanowisko o dominującej roli jednostki jako podmiotu, który jest w stanie modyfikować struktury społeczne i kulturowe poprzez mechanizm redefinicji podmiotowej owych struktur. W przekonaniu P. Donatiego relacyjność nie jest jedynie cechą jednostkową, subiektywną, lecz występującą niejako także w samych relacjach społecznych. Relacje jako takie budują jakość społeczną *welfare*. Czynić relacyjnymi relacje oznacza najpierw je dokładnie zbadać, a następnie nimi właściwie „zarządzać”⁴⁶.

Podstawowym warunkiem zrealizowania się procesu *od-towarowienia dobrobytu* będzie skuteczne wyjście refleksyjności z zamknięcia się w sobie samej. Tego rodzaju aktywność pozwoli zaanektować się w inny jej rodzaj, czyli w refleksyjność relacyjną. Tym samym może się uaktywnić nowy rodzaj kompleksowego systemu społecznego. P. Donati proponuje kilka obszarów urzeczywistnienia się mechanizmów refleksyjnie relacyjnych, które będą determinujące w kwestii *od-towarowienia welfare*. Będzie to przede wszystkim wymiar podsystemowy, który może także uruchomić swoją własną refleksyjność podsystemową (rynek, państwo, społeczeństwo obywatelskie łącznie z trzecim sektorem, rodzina). Następnie, ten obszar *urefleksyjnienia relacyjnego* mógłby się zrealizować pomiędzy wskazanymi podmiotami, gdzie wyłoni się refleksyjność relacyjna *zewnątrzna*, lokująca się właśnie „pomiędzy” nimi.

3. MLC jako exemplum aplikacyjne w teorii socjologa refleksyjnego relacyjnie – perspektywa rozwoju ludzkiego

To co już było – a więc co dawne – stało się ponownie i stało się nowe, a to, co jest nowe – mimo że już kiedyś było – wróciło, i wróciło jako nowe. W tej enigmatycznie-metaforycznej, w pewnego rodzaju „manifeście”, w dość górnolotnym i raczej nie odkrywczym twierdzeniu, zawarta jest *refleksyjna wiara* w możliwość metamorfozy społeczeństwa. Opieram ją na przekonaniu o linearno-cyklicznej logice świata społecznego. Taka jego struktura i natura ogniskują się w teorii *maturacjonizmu*, którą chciałbym badać i analizować w perspektywie i na horyzoncie optyki socjologicznej. Tę z kolei widziałbym jako skłaniającą się ku umiejętnemu i odważnemu wykraczaniu poza jej rygorystycznie wytyczone granice. Będzie także refleksją z odcieniem wartościującym, czy lepiej, etycznym, pozostając – przynajmniej w założeniu autora – dywagacją zdecydowanie o naturze socjologicznej. Perspektywa socjologiczna natomiast jest przede wszystkim refleksyjną – a precyzując ją jeszcze bardziej – relacyjną. Refleksyjność ta nie byłaby jedynie zbieżną z potocznym rozumieniem tego słowa, a więc takim, w którym za osobę refleksyjną uważa się jednostkę, która miast mierzyć się z twardą i wymagającą poświęceń rzeczywistością, „buja w obłokach” i sięga ku nim myślami, chcąc oddać się kontemplacyjnym jedynie czynnościom. Tym bardziej nie zmierza się ku pojmowaniu refleksyjności jako sposobu na ucieczkę ze świata i demonstrację braku jego akceptacji. Refleksyjność jest rozumiana dojrzałej i szerszej. Przez nią wyraża się postulowanie postawy *osądzającej* świat społeczny, ale i siebie oraz *osadzająca się* na jego realiach, oraz sięgającą wzniosłych ideałów.

Refleksyjny badacz i myśliciel jest świadomy swoich możliwości i ograniczeń, realnie i uczciwie orzeka o prawdzie świata społecznego, którego meandry codziennie przebiega, i które dzięki swej kreatywności wytycza. Refleksyjny badacz nie ucieka od refleksji nad samym sobą. Będzie to echo poglądów ame-

45 T. Herr, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, przeł. A. Mosurek, Kraków 1999, s. 70.

46 Por. P. Donati, *Sociologia della riflessività...*, dz. cyt., s. 276.

rykańskiego socjologa Alvina Warda Gouldnera, który miał odwagę, przynajmniej teoretyczną, „ściągnąć” ku sobie dwie strony struktury ontologiczno-egzystencjalnej jednostki, usytuowanej społecznie: „[...] because it would accept the fact that the roots of sociology pass through the sociologist as a total man, and that the question he must confront, therefore, is not merely how to *work* but how to *live*”⁴⁷.

Badacze stawiają pytania, czasem coraz bardziej wymyślne, ludząc się, że odkrywają za każdym razem przynajmniej jakiś kawałek „czarnego łądu”, skrawek nowej rzeczywistości, na której nikt jeszcze nie postawił swojej stopy. A tymczasem wchodzą na teren pozornie niczyj i przez nikogo niespenetrowany. Tam już stąpała – i to nie raz – stopa odkrywcy, który o własnym odkryciu zakomunikował światu, obwieścił to, czego dokonał, lecz nie zdołał jednak wypowiedzieć wszystkiego. Właściwie nie wypowiedział zbyt wiele. Prawdę powiedziawszy, opowiedział niewiele, bardzo mało. I to jest ten punkt startu, wystrzelony przez arbitra cywilizowanych i niecywilizowanych zawodów, w których każdy zachęcony niezbadanym i nieopisanym wyczerpująco zachwytem i zrywem, może wnieść swój mały, acz jedyny i oryginalny, odkrywczy udział.

Ta cyrkulacja pasji odkrywania i opisu, ciągotki do – wciąż podniecającej badacza – woli eksperymentu i heureka, dotyczy także autora tej koncepcji. Wierność klasykom, hołd im oddawany podczas prowadzonego dyskursu, od początku do końca trwała estyma wobec olbrzymów, na których barki się wciąż wdrapuje – to zasadnicza perspektywa, która nie blokuje, ale inspirująco i wciąż badawczo zapładnia. Poza nią, gotowość do opowiedzenia się za próbą rozumienia niezrozumiałych fragmentów otaczającego nas świata społecznego. Dwie spinające klamry, bez których nie daje się raczej wnieść czegoś, co nie znuży potencjalnego odbiorcy tej teorii. Wraca więc, w cyklicznym opisie i w ciągnącej się wciąż linearnej perspektywie rozwoju, niejeden fragment społecznej *reality*. Obiema metodami i epistemologicznymi narzędziami próbuje się ukazać dar losu, jakim jest odziedziczone i przyjęte – by je zagospodarowywać i rozwijać – społeczeństwo. Segmenty, które je budują, są liczne. Arbitralność i wybiórczość – nieprzyjaciele, ale i sprzymierzeńcy – w pracy badacza refleksyjnego relacyjnie, tym razem wydają się szczególnie przydatni. Ratują bowiem przed utonięciem w falach niby skończonych przedmiotów zainteresowań, jednak niekoniecznie wielu możliwych scenariuszach. Stąd ich selekcja i hierarchizacja. Opis możliwej morfogenezy społecznej nie jest więc wyczerpujący. Jest selektywny. Jest takim z tego prostego powodu: to jedynie skromny przyczynek-propozycja do szerzej, dalej i głębiej prowadzonych refleksji.

Maturacjonizm linearno-cykliczny osadzony i penetrujący społeczeństwo podawane celowemu i nieuchwytnemu także zabiegowi morfogenezy, może rozciągać się na następujące obszary: wychowanie i socjalizację, gospodarkę i ekonomię, stratyfikację i nierówności, religię i moralność, polityka i władzę. Perspektywą i obszarem analiz jest swego rodzaju introdukcja dotycząca socjologicznego namysłu nad naukami społecznymi, z wyakcentowaniem socjologicznego namysłu nad socjologią jako taką. Refleksyjność w socjologii zawiera w sobie *implicit* i *explicit* ideę maturacjonizmu, związanego z dojrzwaniem myśli socjologicznej polegającym na stałym „powrocie do źródeł” socjologii oraz poszukiwaniem wciąż nowego jej paradygmatu. W pięciu wskazanych wyżej segmentach zawierają się bardziej szczegółowe komponenty, które potwierdzają, ile z tego, co dziś podejmuje się dla własnego i wspólnotowego rozwoju, choć z nową twarzą, zostało już hojnie powierzone nam przez naszych szczodrobliwych antenatów. Morfogeneza społeczeństwa, ponowna, ale i uwspółcześniona, dotyka przede wszystkim samej idei rozwoju, ewolucji, dojrzwania, przeobrażania się. Jak zatem można widzieć ten rozwój, jeśli refleksyjnie i relacyjnie ulokuje się go w teorii maturacjonizmu linearno-cyklicznego?

Na początku XX wieku jeden z ojców socjologii Max Weber z przekonaniem pisał w „Uwagach wstępnych” do kluczowego dla jego twórczości i dla rozwoju myśli socjologicznej dzieła *Etyka protestancka a duch kapitalizmu. Protestantkie „sekty” a duch kapitalizmu*: „Człowiek żyjący we współczesnym europejskim świecie kultury będzie w nieunikniony i uzasadniony sposób rozważał problemy historii powszechnej z perspektywy pytania: jaki splot okoliczności doprowadził do tego, że właśnie na glebie Zachodu i tylko tu wyrosły zjawiska kulturowe, które – przynajmniej w naszym wyobrażeniu – leżą na linii rozwoju o *powszechnym* znaczeniu i obowiązywaniu?”⁴⁸.

Ponad jedno stulecie później wspólnie historyk Niall Ferguson postawił pytanie, które ludzi Zachodu może nieco zaniepokoić: „[...] czy jesteśmy świadkami schyłku czasów, w których większość ludzkości znajdowała się w mniejszym lub większym stopniu pod wpływem cywilizacji powstałej w Europie Zachodniej w dobie renesansu i reformacji – cywilizacji, która za sprawą jej sił napędowych, rewolucji naukowej i oświecenia rozprzestrzeniła się po obu stronach Atlantyku aż po Antypody, osiągając szczyt rozwoju w wieku rewolucji, wieku przemysłu i wieku imperium?”⁴⁹. Zestawienie obu fragmentów jest zamierzone, choćby ze względu na swoistą ambiwalencję, ale także jakiś rodzaj „nielogiczności” zmian społecznych, procesów rozwojowych, progresu ludzkości i postępu cywilizacyjnego. To, co stanowi najważniejszą perspektywę ba-

47 A.W. Gouldner, *The coming crisis of western sociology*, New York – London, s. 489.

48 M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. B. Baran, P. Niziński, Warszawa 2010, s. 5.

49 N. Ferguson, *Cywilizacja. Zachód i reszta świata*, przeł. P. Szymor, Kraków 2013, s. 7–8.

dawczą w temacie maturacjonizmu wyraża się w dychotomiczności, konfrontacji i paralelnym zestawieniu jego dwóch cech: linearności i cykliczności. Można by postawić zasadnicze pytanie, czy cykliczność i linearność rozwoju oznaczają jego odtwarzalność i przyrost w odniesieniu do logicznie uzasadnionych jego lokalizacji? Czy fakt, iż świat zachodni cieszy się (póki co można używać czasu terażniejszego) wysokim poziomem dojrzałości społecznej oznacza, iż jeśli zostaną spełnione warunki rozwojowe (przestrzenno-lokalizacyjne) w innej części świata, analogiczne do wspomnianych na Zachodzie, będzie można obserwować porównywalny jego poziom? A co w przypadku, gdy „grunt rozwojowy” – w innym miejscu niż świat zachodni – przygotuje doskonalszą jeszcze glebę pod potencjalny i intencjonalnie planowany rozwój? Czy można na tej podstawie domniemywać, iż jako ludzie świata zachodu zostaniemy daleko w tyle, i ten *exodus* będzie coraz bardziej przybierał na sile? Czy można przypuszczać, iż Zachód znajdzie się w sytuacji, kiedy odprowadzając i żegnając z rozrzewnieniem dotychczasowo socjalizowany i formowany przez siebie świat nie-zachodni, będzie musiał kiedyś bieć za nim, jeśli zechce cieszyć się nowym doskonalszym i wyraźnie intensywniejszym poziomem rozwojowym? Czy przyjdzie taki moment historyczny, iż maturacjonizm linearno-cykliczny świata zachodniego nie będzie się mógł dodatnio ziszczać, jeśli nie poprosi o wsparcie tych, którzy jakiś czas temu już odpłynęli? Kiedy będziemy mieli do czynienia już z ciężeniem jakościowo-ilościowym większym po jednej stronie, w stosunku do strony drugiej? A jeśli przyjdzie ten moment, to czy pojawi się on na zasadzie wyrazistego rozróżnienia nierównowagi i przewagi, czy jednak *per analogiam* do sytuacji opisanej przez Ferdinanda Tönnies: „W tym czasie przedmiot uniezależnia się od woli i władzy A, ale jeszcze nie podlega woli i władzy B; jest *jeszcze częściowo* we władaniu A, a *już częściowo* we władaniu B”⁵⁰. Ów „przedmiot” potraktujmy jako determinantę posiadającą w sobie wszelkie elementy *ciężenia rozwojowego* wykazującego się przewagą w stosunku do drugiego, przeciwnego, odmiennego, konkurującego z tym pierwszym.

Postawione pytania nie rozwiązują dylematów, każą jednak głęboko zastanowić się nad samą ideą rozwoju, nad jego ontologiczną zawartością. Tym bardziej, że sam rozwój chcemy widzieć w perspektywie refleksyjnym z odniesieniem relacyjnym. Warto zdobyć się na odwagę wyartykułowania szeregu pytań o realną możliwość stworzenia modelu rozwojowego, który byłby teoretycznym zarysem, odtwarzalnym i do zaaplikowania we wszystkich kontekstach, a przynajmniej w większości. Lecz czy da się określić taki model rozwoju, który nie bę-

50 F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. K. Wakar, [w:] *Klasyczne teorie socjologiczne. Wybór tekstów*, P. Śpiewak (red.), Warszawa 2008, s. 186.

dzie jedynie jednym z możliwych jego wariantów, ale – choć arbitralnym to jednak uniwersalnym – jego krojem? Sądzę, iż może nim być taka jego forma, którą określam jako maturacjonizm linearno-cykliczny. Podobnie jak względem przeróżnych modeli i teoretycznych dziwadeł, odnoszących się do tego, co powszechnie jest definiowane jako wola korzystnej zmiany, przyrostu, rozwoju, poprawy, ewolucji i skorzystania ze „szczęśliwego zbiegu okoliczności”, również w stosunku do maturacjonizmu rodzą się pytania, od których autor nie zamierza się uchylać. One dają realną podstawę tak dla jego konceptualizacji, jak i operacjonalizacji (czy bardziej zdiagnozowania jego realnych przejawów). Takie sposoby deskrypcji rozwoju w jego koncepcji maturacjonistycznej będą zarówno nieco *mainstreamowe* (co wydaje się nieuniknione i konieczne ze względu na wymogi dyskursu naukowego wiernego klasykom i klasycznemu myśleniu), jak i oscylujące nieco w kierunku *underground* w stosunku do dotychczasowego stanu wiedzy na temat (co wydaje się uzasadnione dla ewentualnej odkrywczoci w zakresie problemu badawczego).

Czy rozwój linearno-cykliczny można kontrolować? Czy można prognozować jego stany przyszłościowe? Czy jest to możliwe? Czy może konieczne? Czy jednak może zbyteczne? Czy i w tej kwestii nie pojawia się chwilowa (oby!) odłona błędu metodologicznego, na który zwrócił uwagę już dawno temu Florian Znaniecki, gdy przestrzegał przed zamykaniem oczu na ukryty przed badaczem społecznym fakt znaczeniowości, jaka zinternalizowana albo i półświadoma znajduje się we wnętrzu jednostki lub grupy badanej? Ten wybitny polski socjolog pisze: „[...] skutek fizycznego zjawiska zależy wyłącznie od jego obiektywnej natury i można go z góry ustalić na podstawie jego empirycznej treści, to skutek społecznego zjawiska zależy dodatkowo od subiektywnego punktu widzenia przyjętego przez jednostkę czy grupę w stosunku do tego zjawiska i można go ustalić jedynie wówczas, jeśli znamy nie tylko obiektywną treść przypuszczalnej przyczyny, ale również znaczenie, jakie ma w danym momencie dla istot ludzkich”⁵¹.

Rzeczony i bieg zdarzeń, dokonujący się w kolejnych stadiach ma swoje zrozumiałe i niezrozumiałe trajektorie. Może być on więc opisywany obiektywnie, „zewnątrznie”, z pominięciem wspomnianej znaczeniowości jednostkowo-grupowej. Z pewnością jego pełniejszy obraz uzyska się wtedy, gdy także zdiagnozuje się – przynajmniej podejmując taką próbę – jego percepcję i znaczenie dla jego uczestników, odbiorców, aktorów społecznych oraz kreatorów, stymulujących i wkładających własną cegiełkę w jego dynamikę, wzrost oraz przebieg o charakterze cyklicznym i linearnym. Dodatkowo, gdy dokona się jego diagnozy w przy-

51 F. Znaniecki, *Nota metodologiczna*, [w:] W.I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski Europy i Ameryce*, tom 1, *Organizacja grupy pierwotnej*, przeł. M. Metelska, Warszawa 1976, s. 65.

zmacie refleksyjności relacyjnej. Czy w tym dziele twórczym, przekształcającym, morfogenetycznym powinien brać udział także badacz społeczny? Czy powinien się w to dzieło angażować? Czy nie będzie to zagrożeniem dla jego obiektywizmu i neutralności badacza? Zaangażowany moralnie i praktycznie badacz nie będzie już – jak dotychczas – budowniczym zachwycającego oczu pałacu, samemu jednak pozostając w pomieszczeniu hotelowym⁵².

Wydaje się, że dawniejsze myślenie, postrzeganie i stymulowanie procesów rozwojowych było zdominowane myśleniem nieświadomym, lub co najwyżej półświadomym. Zanim zarysowały się wyraźne i jawne symptomy globalizacji, niektórym z badaczy udało się „przeczuć” konieczność stosowania świadomej techniki społecznej, aby opanowywać i kontrolować rozwój, zwłaszcza w kontekście utrudnień, zaburzeń, czy po prostu kryzysu. Trafnie zauważał już dość dawno Florian Znaniecki: „Nie można biernie poddawać się kryzysom, ale należy sobie z nimi radzić w taki czy inny sposób, ponieważ są one zbyt różnorodne i częste, aby nie zagrażały życiu społecznemu, o ile w porę ich nie opanujemy. Zastąpienie półświadomej rutyny świadomą techniką stało się więc społeczną koniecznością, chociaż oczywiście jest, że rozwój takiej techniki mógł być jedynie stopniowy i że nawet teraz znajdujemy w niej wiele zawartych *implicite* lub *explicitie* idei i metod odpowiadających minionym przed setkami czy nawet tysiącami lat etapami rozwoju myśli ludzkiej”⁵³.

Polski socjolog miał najprawdopodobniej na myśli rozwój potencjału myślowego wiedzy, jej przyrost. Tak może wyglądać płaszczyzna, na której realizuje się proces rozwojowy – kontekst ludzkiej refleksyjności i relacyjności. Czy można stosować analogię w tym wypadku, i czy przez jej wykorzystanie wyeksponuje się właściwie to, jak wyglądają inne komponenty i płaszczyzny przebiegu procesu rozwoju? I czy na tej podstawie dojdzie się do zdobycia informacji, jak ustrukturuwany jest on w ogólnej swojej formie?

Morfogeneza społeczeństwa jest wciąż potencjalnością, ale przecież w wielu sferach życia społecznego staje się faktem. Dzieje się tak zwłaszcza wtedy, kiedy jednostki mają w sobie dość determinacji, aby podjąć się odważnych prób – we wszelkich płaszczyznach relacyjności – by stymulować siebie i świat społeczny do przemiany jakościowej, przechodząc tym samym przede wszystkim od upatrywania dobrobytu i szczęścia społecznego w ilościowej kumulacji towarowej, ku jakościowej intensyfikacji istnienia, za każdym jednak razem w kontekście i wymiarze *we*.

Wnioski końcowe

Wnioski końcowe w przedsięwzięciu badawczym i poznawczym zazwyczaj tworzy – w sposób dość autonomiczny – sam pomysłodawca problemu badawczego. Uzasadnienie dla takich przedsięwzięć wyłania się z doboru metod i przedmiotów badań, których się podjął, i które zazwyczaj, w jego przekonaniu, w jakimś zakresie skutecznie zrealizował. Dodatkowym asumptem „wnioskotwórczym” może być wychylenie i zastosowanie socjologicznej wyobraźni, konstytuującej się w spotkaniu autora z odbiorcami jego twórczo-badawczej pomysłowości. Będzie to więc także wyraz jakiegoś rodzaju marzeń badacza, który przecież chciałby, aby go słuchano i brano pod uwagę w dalszych aktywnościach poznawczych i badawczych. Skoro jest możliwe snucie pewnych wizji i formułowanie postulatów typu „co by mogło się stać, gdyby...”, z przekonaniem, że nie ma się do czynienia ze zwykłą jedynie propozycją utopijną, ale stając w bliskości z paradygmatem refleksyjno-relacyjnym, można by nakreślić, jako swoistą konkluzję dla niniejszych rozważań, krótki zarys oferty morfogenetycznej.

Myśl o tym, że społeczeństwo może być kształtowane w oparciu o zdrowe podstawy, domagałoby się w miarę precyzyjnego określenia, jakiego rodzaju miałyby być to podstawy. Z pewnością takie, które nie dezaktualizują się wraz ze zmianą mody. Okazuje się, że i kształt społeczeństwa jest uzależniony także od trendów modotwórczych. Czy moda na całkowitą pluralizację, subiektywizację i atomizację życia społecznego, gdzie kształtuje się swoją własną biografię, jak i kontekst jej realizacji w oparciu o własne kryteria, czyniąc te właśnie jedynymi i słusznymi, niweluje inne trendy? A gdy modną staje się druga skrajność? W niej homogenizacja społeczna sprawia, iż jednostce w pewnym sensie nie przeszkadza swoiste zagubienie, ponieważ uniformizacja życia społecznego daje jej swoiste poczucie bezpieczeństwa. Zanurzenie w tej logice sprawia, że nie trzeba się wybijać, tworzyć, kształtować własnej biografii w sposób sprawczy, ponieważ kontekst strukturalny wyposaża jednostkę w całkiem wygodny uniform kulturowo-egzystencjalny. Propozycja wyłaniająca się z paradygmatu relacyjnego – głównie za sprawą analiz P. Donatego – chroni przed obu skrajnościami postaw. Broni przed konformizmem życiowym i zastygłością społeczeństwa. Można w niej doszukiwać się czegoś w rodzaju tkanki uwrażliwiającej i ujędrniającej życie społeczne, w którym jednostka nie czuje się ani intruzem, ani wyalienowanym elementem systemu, a tym bardziej częścią zuniifikowanej masy.

Mniej więcej pół wieku temu filozof i psycholog Erich Fromm snuł marzenia o zdrowym społeczeństwie. Upływ czasu i ewolucja namysłu nad kształtem i morfogenezą społeczeństwa – prowadzoną także przez uczonych – nie zdołały jednak definitywnie zdezaktualizować jego koncepcji. Myśliciel uznał, że nowoczesne społeczeństwo powstawało wtedy, kiedy udało się ludziom stworzyć kulturę zaspokajającą ludzkie potrzeby. Podstawowym podmiotem w tej czyn-

52 Por. P.L. Berger, *Zaproszenie do socjologii*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 2001, s. 145.

53 F. Znaniecki, *Nota metodologiczna*, dz. cyt., s. 42.

ności są instytucje ekonomiczne. Lecz przecież nie tylko. Wskazaliśmy wyżej, iż idea *welfare* rozumiana w kontekście towaru nie jest w stanie dziś zaspokoić rzeczywistych potrzeb jednostek i społeczeństwa. W jaki jednak sposób zharmonizować potrzeby jednostek i społeczeństwa, by nie myśleć o tym sprzężeniu w kategoriach dychotomiczności? Może właśnie proponując paradygmat relacyjny zarówno dla ogólnej perspektywy, jak dokonując próby usytuowania go we wszystkich możliwych wymiarach mozaiki życia społecznego.

W zdrowym społeczeństwie, uwrażliwionym relacyjnie, ludzie mogliby rozwijać zarówno wysoki poziom niezależności, dokonywać trafnych rozróżnień pomiędzy dobrem a złem, wyposażyć się w kompetencję podejmowania autonomicznych wyborów, kierować się logiką racjonalności oraz wrażliwości relacyjną. Indywidualność i integralność realizujące się za sprawą nie tylko teorii, ale i rzeczywistej postawy relacyjności, miałyby charakteryzować zdrowego człowieka żyjącego w zdrowym społeczeństwie. „Czy większość *navróci się* na zdrowie, czy użyje największych odkryć ludzkiego rozumu we własnych, nierozumnych i szalonych celach? Czy uda się nam stworzyć wizję dobrego, zdrowego życia, taką, która obudzi siły życiowe ludzi obawiających się marszu naprzód?”⁵⁴ – pytanie E. Fromma, nie pozbawione jakiegoś smutku, niepewności, wątpliwości, może wyglądałoby inaczej, gdyby poprzedziła je decyzja (i jej wykonanie) o otwarciu się na paradygmat relacyjny.

Relacyjność, rozumiana przede wszystkim refleksyjnie, jest relacyjnością otwartą na świat. Ta tylko pozornie niezgodna z logiką operacja indywidualna, która jest *de facto* operacją podmiotu (podmiotów) *we*, może być – zdaniem P. Donatiego – gotowa do ponowienia i odmienienia sposobów projektowania siebie i świata społecznego. Na jej podstawie można wnioskować za szczególnym przekonaniem o możliwej morfogenezie społeczeństwa, które w jakimś sensie jest zdeterminowane, aby szukać nowych sposobów formowania własnego kształtu. Refleksyjność relacyjna jest jedynie propozycją, lecz w przekonaniu autora niniejszego artykułu, zdecydowanie bardziej wartościową i możliwą do aktywności aplikacyjnych niż tylko obojętną i wyłożoną jako oferta jedna z wielu. Warto w tym kontekście konkluzyjnym przywołać słowa samego autora paradygmatu: „*Questa riflessività io la chaimo riflessività relazionale. Essa sola ci permette di continuare il viaggio della vita, specie quando la società diventa più turbolenta*”⁵⁵ [*Refleksyjność tę nazywam relacyjną. Pozwala ona na kontynuowanie biegu życia, zwłaszcza wtedy, kiedy społeczeństwo jest coraz bardziej niespokojne*].

Bibliografia

- Adler R.B., Rosenfeld L.B., Proctor II R.F., *Relacje interpersonalne. Proces porozumiewania się*, przeł. G. Skoczylas, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 2006.
- Beck U., Giddens A., Lash S., *Modernizacja refleksyjna*, przeł. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, nr 2, Wydawnictwo M, Kraków 2009.
- Berger P.L., *Zaproszenie do socjologii*, przeł. J. Stawiński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2001.
- Blumer H., *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*, tłum. G. Woroniecka, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2007.
- Comte A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, przeł. J.K. Potocki, [w:] *Klasyczne teorie socjologiczne. Wybór tekstów*, P. Śpiewak (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Dobrychłop A., Prüfer P., *Zaburzone więzi jednostki ze społeczeństwem. Wykorzystanie elementów etyki społecznej i socjologii edukacji w resocjalizacji*, [w:] *Człowiek w wielkiej sieci. Zjawisko – zagrożenia – profilaktyka*, D. Sarzała, M. Walancik (red.), tom 1, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2011.
- Donati P., *Sociologia della relazione*, Società Editrice il Mulino, Bologna 2013.
- Donati P., *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, Società Editrice il Mulino, Bologna 2011.
- Durkheim E., *Zasady metody socjologicznej*, przeł. J. Szacki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2011.
- Felciani G., *Sussidiarietà*, [w:] *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali e Magistero*, L. Ornaghi (red.), Vita e Pensiero, Milano 2004.
- Ferguson N., *Cywilizacja. Zachód i reszta świata*, przeł. P. Szymor, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013.
- Fromm E., *Zdrowe społeczeństwo*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996.
- Giddens A., *Norwe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka socjologii interpretacyjnych*, przeł. G. Woroniecka, Wydanie II, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2009.
- Goffman E., *Spotkania. Dwa studia z socjologii interakcji*, przeł. P. Tomanek, Wydanie I, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2010.
- Gouldner A. W., *The coming crisis of western sociology*, Basic Books, Inc., New York – London.
- Herr T., *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, przeł. A. Mosurek, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999.
- Majka J., *Filozofia społeczna*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1982.
- Mariański J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.
- Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, przeł. D. Chodyneci, A. Dalach, J. Nowak, JEDNOŚĆ, Kielce 2005.
- Prüfer P., *Zasada pomocniczości w katolickiej nauce społecznej i w praktyce życia społeczno-politycznego*, [w:] R. Bäcker, W. Hładkiewicz, A. Małkiewicz, R. Potocki (red.),

54 E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1996, s. 350.

55 P. Donati, *Sociologia della riflessività...*, dz. cyt., s. 315.

- Interpretacja polityki. Księga pamiątkowa dedykowana prof. Mariuszowi Gulczyńskiemu w 80. rocznicę urodzin*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010.
- Prüfer P., *Wyobraźnia, terapia, społeczeństwo. Analiza socjologiczno-etyczna*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2013.
- Simmel G., *Socjologia*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Klasyczne teorie socjologiczne. Wybór tekstów*, P. Śpiewak (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Sitek W., *Paradygmaty, aporie i instytucjonalizacja socjologii w kontekście twórczości Floriana Znanickiego*, [w:] *Socjologia humanistyczna Floriana Znanickiego. Przesłanie dla współczesności*, E. Hałas, A. Kojder (red.), Wydanie I, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.
- Spencer H., *Zasady socjologii*, przeł. J.K. Potocki, [w:] *Klasyczne teorie socjologiczne. Wybór tekstów*, P. Śpiewak (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Strzeszewski Cz., *Katolicka nauka społeczna*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Nowe poszerzone wydanie, Znak, Kraków 2012.
- Tönnies F., *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Tönnies F., *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. K. Wakar, [w:] *Klasyczne teorie socjologiczne. Wybór tekstów*, P. Śpiewak (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Toso M., *Verso quale società? La dottrina sociale della Chiesa per una nova progettualità*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2000.
- Turner J.H., *Struktura teorii socjologicznej. Wydanie nowe*, przeł. G. Woroniecka, J. Szmata i inni, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. B. Baran, P. Niziński, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010.
- Więzi. Dylematy egzystencjalne*, red. E. Bartkowiak, A. Dobrychłop, P. Prüfer (red.), Uniwersytet Zielonogórski, Zielona Góra 2010.
- Znanicki F., *Nota metodologiczna*, [w:] W. I. Thomas, F. Znanicki, *Chłop polski Europy i Ameryce*, tom 1, *Organizacja grupy pierwotnej*, przeł. M. Metelska, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1976.

Abstract

RELATIONSHIP OF DESCRIPTIONS SOCIOLOGICAL – THEORETICAL OFFER FOR METAMORPHOSES MODERN SOCIETY

Relation became the subject of sociological deliberation owing to Italian researcher Pierpaolo Donati. The proper perception of relation should be preceded by an attempt to correctly define and clarify what kind of being an individual is and what kind society is. In a manner of speaking, a natural consequence of this reflection is a description of what happens between the two beings, and what thus creates a relation, what builds it and what subjects are responsible for the constructing of its ontological form. Donati has formulated the foundations for a new subdiscipline of sociology, i.e. the sociology of relation (relationality). Relation is the main point of reference in the so-called "reflective perception, description and creation of society". The relational paradigm of a reflectively orientated actor of social life enables a deepened sociological reflection on society. The causality of individuals who live within society translates into the achievement of welfare. What kind of welfare does this mean? It is a welfare that goes beyond its commodified image, which is currently becoming the predominant one. Welfare built on a relational vision of the social world and on inter-individual relationality, is still a new challenge for the civic society, which is developing the relational reflectivity competence; a society based on the principle of subsidiarity. Society's metamorphosis can be achieved through the legitimisation of relational reflectivity, since it is capable of *de-commodifying* welfare, which individuals and society avail of, and which they multiply for their decent existence. As individuals and as society, they are "fated" to growth and change, to revival and metamorphosis.

Key words: relation, reflectivity, metamorphosis, society, individual, welfare

PAWEŁ PRÜFER – doktor habilitowany nauk społecznych w dziedzinie socjologia; profesor nadzwyczajny; prowadzi działalność dydaktyczną w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim; realizuje badania w zakresie nauk społecznych, ze szczególnym uwzględnieniem katolickiej nauki społecznej, teorii socjologicznych klasycznych i współczesnych, etyki społecznej, moralności życia społecznego, socjologii wychowania i młodzieży; jest autorem, współautorem, redaktorem i współredaktorem ponad stu publikacji naukowych, w tym między innymi książek: *Lo sviluppo umano in agricoltura e la dottrina sociale della Chiesa. Il caso polacco (1989–2002)* – Roma; *Duszpasterstwo akademickie wędką pastoralną i ulem formacyjnym* – Zielona Góra (<http://www.ow.uz.zgora.pl/index.php?2010>), *Santé – maladie et jeunesse – vieillesse (Dans le contexte des préoccupations, attentes et espoirs de l'homme moderne). Health – Illness and Youth – Old Age (in the of concerns, expectations and hopes of modern man)* – Fribourg; *W poszukiwaniu recepty na życie. Między codziennością a Ewangelią* – Kraków (<http://e.wydawnictwowam.pl/tyt,63099,W-poszukiwaniu-recepty-na-zycie.htm>); *Katolicka nauka społeczna a socjologia. Interdyscyplinarne sprzężenie* – Zielona Góra (<http://www.ow.uz.zgora.pl/index.php?2011-1>), *Nawróć się, bo co masz do roboty. Fascynacje Ewangelią* – Kraków (<http://e.wydawnictwowam.pl/tyt,66648,Nawroc-sie-bo-co-masz-do-roboty.htm>); *Wyobraźnia, terapia, społeczeństwo. Analiza socjologiczno-etyczna* – Kraków (<http://www.nomos.pl/products/154/p/568>).

Człowiek i społeczeństwo w świetle filozofii realistycznej

TOMASZ ĆWIERTNIAK

Streszczenie

Celem artykułu jest zaprezentowanie rozumienia relacji między człowiekiem i społeczeństwem (oraz państwem) uzyskanego w świetle filozofii realistycznej (zwanej też nurtem filozofii klasycznej), inspirowanej myślą Arystotelesa i Św. Tomasza z Akwinu. W sposób szczególnie uwzględnione zostały poglądy czołowych polskich przedstawicieli wspomnianego nurtu filozofii: Mieczysława Alberta Krąpca i Mieczysława Gogacza. Przedstawiona perspektywa ujmowania relacji człowiek-społeczeństwo stanowi tu owoc namysłu dokonanego na polu metafizyki i antropologii filozoficznej. Ukazuje ona prymat osoby względem bytu społecznego, zarazem wskazując na wynikającą z natury ludzkiej konieczność istnienia różnorodnych społeczności jako środowiska umożliwiającego rozwój osoby ludzkiej.

Słowa kluczowe: człowiek, osoba, społeczeństwo, państwo, dobro wspólne, Mieczysław Albert Krąpiec, Mieczysław Gogacz

Wprowadzenie

Zagadnienie funkcjonowania człowieka w zbiorowościach społecznych i państwowych stanowi przedmiot badań różnych dyscyplin naukowych. Można tu wskazać na takie dziedziny nauki jak socjologia, politologia czy psychologia społeczna. Bogaty i stale powiększający się dorobek tych dyscyplin nie pozwala jednak na całościowe ujęcie wskazanej tu problematyki. Niewątpliwie potrzebne jest tu odwołanie się do filozofii, będącej najbardziej podstawowym, bazowym

typem ludzkiego poznania. Tylko przyjmując określone (wyrażone wprost lub zawarte *implicite*) filozoficzne rozumienie człowieka i świata można zbudować teorię ukazującą w sposób integralny relacje człowieka w społeczeństwie.

Wśród wielu filozoficznych wizji i sposobów rozumienia człowieka żyjącego w społeczeństwie warto wskazać na dorobek nurtu powstałego w wyniku współczesnego odczytania takich klasyków filozofii, jak Arystoteles i Św. Tomasz z Akwinu. Nurt ten, zwany też nurtem filozofii realistycznej (akcentującej realne istnienie rzeczywistości i jej zasadniczą poznawalność), bądź filozofii klasycznej, stanowi owoc pracy takich uczonych, jak J. Maritain, É. Gilson, a na terenie Polski M.A. Krąpiec (i jego liczni uczniowie) czy M. Gogacz. W swojej refleksji nad społeczeństwem reprezentanci tego nurtu charakteryzują się oparciem analiz na pogłębionym rozumieniu człowieka (osoby ludzkiej), ugruntowanym w analizach dokonanych na polu metafizyki (rozumianej jako filozofia pierwsza, będąca bazowym poznaniem świata realnego). Takie podejście pozwala na uniknięcie dowolności i aprioryczności, rzucając światło na aspekty nie zawsze ujmowane przez szczegółowe nauki zajmujące się społeczeństwem.

1. Filozoficzne podstawy refleksji

W historii myśli społeczno-politycznej można wskazać na dwa zasadnicze sposoby ujmowania relacji człowiek (jednostka) – społeczeństwo (państwo). Wg części myślicieli całością, czymś pierwotnym, mówiąc językiem filozoficznym „substancjalnym” jest ogół, czy kolektyw. A zatem na gruncie społeczeństwa czymś w pełni realnym, bytem we właściwym tego słowa znaczeniu jest zbiorowość, jednostka zaś staje się jedynie jakimś mało znaczącym reprezentantem ogółu, czy też momentem w ramach rozwoju całości, zmuszonym bez reszty podporządkować się zbiorowości i rządzącym w niej prawom. Tego rodzaju wątki można znaleźć m.in. u Platona (*Państwo*)¹. Koncepcję państwa jako abstraktu w pełni rozwinął, w perspektywie swojego filozoficznego systemu, G.W.F. Hegel. W kontekście materialistycznym wizję kolektywu (kategoria klasy) jako całości nadrzędnej względem jednostki przejęli marksiści, podając teoretyczne uzasadnienie pod budowę totalitarnych ustrojów państwowych.

¹ Warto tu jednak wspomnieć, że kwestia interpretacji słynnego platońskiego dialogu wciąż pozostaje otwarta. Obok interpretacji wprost oskarżających ateńskiego filozofa o skłonności totalitarne (K.R. Popper), można wskazać także na dorobek badaczy widzących w dziele Platona nie tyle wyraz totalizującego kolektywizmu, ile raczej troski o dobro wspólne i wewnętrzny rozwój jednostki (np. H.-G. Gadamer, G. Reale). Zob. K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, Tom I, tłum. H. Krahelska, Warszawa 1993; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, Tom II, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2005; H.-G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem a Arystotelesem*, przeł. Z. Nerczuk, Kęty 2002.

Z drugiej strony można wskazać na liczne koncepcje widzące w jednostce ludzkiej rzeczywistość pierwotną względem zbiorowości. Można wskazać tu na stojące u podstaw nowożytnej myśli politycznej koncepcje T. Hobbesa, J. Locke'a, czy J.J. Rousseau. Zasadniczym mankamentem tych ujęć jest problem przejścia od domniemanego „stanu natury” (stanu przedspołecznego, w którym mamy do czynienia z autonomicznymi jednostkami), do zorganizowanych form współżycia poprzez zawarcie postulowanej w tych teoriach „umowy społecznej”². Wolno wszakże postawić tezę, że zarówno „stan natury”, jak i „umowa społeczna” stanowią raczej swoisty konstrukt intelektualny, niż owoc uzasadnionego filozoficznie lub naukowego wyjaśnienia fenomenu społecznego życia człowieka³.

W powyższym kontekście warto przeanalizować sposób ujmowania relacji człowieka do społeczeństwa, jaki został wypracowany w klasycznym nurcie filozofii. Ujęcie to pozwala uniknąć jednostronności powyższych koncepcji, dostrzegając w życiu społecznym owoc natury osoby ludzkiej, która będąc rzeczywistością bytowo pierwotną względem zbiorowości, zarazem w sposób konieczny tej zbiorowości do życia i rozwoju potrzebuje. Zaprezentowanie tej koncepcji wymaga jednak skrótowego omówienia analiz metafizycznych, stojących u podstaw refleksji nad człowiekiem i jego relacjami.

W filozofii klasycznej podstawową dziedziną jest metafizyka, dążąca do wskazania podstawowych tzw. racji uniesprzeczniających, czyli wskazujących na czynnik będący racją bytu dla zaobserwowanych, przede wszystkim w poznaniu zdroworozsądkowym, przednaukowym, faktów bytowych⁴. Innymi słowy filozofowanie polega tu w pierwszym rzędzie na wskazywaniu na konieczne czynniki (racje bytowe), których zanegowanie prowadzioby do absurdu i konieczności zanegowania dostrzeżonych przez nas faktów bytowych.

W metafizyce nurtu realistycznego charakterystyczne jest ujmowanie rzeczywistości w sposób pluralistyczny, tzn. postrzeganie świata jako zbioru powiązanych relacjami bytów jednostkowych. Wyklucza się tutaj rozumienie rzeczywistości jako jednego bytu, czy też jednej substancji (jednego podłoża), której jedynie akcydentalną (bądź pozorną, wyodrębnianą w procesie poznawczym) modyfikację stanowią byty jednostkowe. Każdy byt jednostkowy (zatem i każdy człowiek) stanowi odrębną substancję, posiadającą swój niepowtarzalny akt ist-

2 Ciekawą krytyczną analizę takiego podejścia przeprowadził (odnośnie koncepcji T. Hobbesa) Piotr Świercz. Zob. P. Świercz, *Znaczenie pojęcia „natura” w doktrynie politycznej Thomasa Hobbesa na tle koncepcji zoon politikon*, [w:] *Horyzonty polityki*, 1/2010 (1), Kraków 2010, s. 115–134.

3 Por. tamże, s. 133.

4 Jak pisze M.A. Krąpiec: „Metafizyka zatem jest poznaniem uzyskanym przez naturalnie transcendentny rozum (czyli rozum, o ile posługuje się powszechnymi zasadami bytu i myślenia), szukający pierwszych i jedynych uniesprzeczniających czynników tego, co istnieje, a co początkowo jest nam dane w empirycznej intuicji świata materialnego”. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, s. 56.

nienia⁵. Zatem metafizyka nie jest nauką o rzeczywistości jako nadrzędnej całości, ale typem poznania dotyczącym bazowego rozumienia bytów jednostkowych, przez wskazywanie na ich wewnętrzną strukturę bytową, tłumaczącą dostrzegane przez nas ich własności.

Charakterystyczna dla metafizyki metoda wyjaśniania znajduje swoje zastosowanie w odniesieniu do różnych dziedzin rzeczywistości. I tak w odniesieniu do człowieka tym, co dane do wyjaśnienia jest „fakt ludzki”, a więc istnienie w człowieku stanowiącym jedność psychofizyczną elementów materialnych i psychiczno-duchowych⁶. Bazująca na ustaleniach metafizyki oraz czerpiąca z niej aparaturę pojęciową antropologia filozoficzna ukazuje nam człowieka jako byt będący jednością elementu duchowego (dusza jako forma organizująca materię do bycia ludzkim ciałem i zarazem podmiot poznania intelektualnego i wolnej woli) i materialnego. Materia (element potencjalny) wraz z formą (czynnik aktualizujący) stanowią w każdym człowieku jego niepowtarzalną istotę. Istota zaś jest aktualizowana przez proporcjonalny do niej akt istnienia, będący szczytem doskonałości i naczelnym aktem każdego bytu⁷. Widzimy zatem, że każdy indywidualny człowiek stanowi niepowtarzalną jednostkę. Charakteryzuje go wysoce spotentcjalizowana (a więc przyporządkowana rozwojowi) rozumna natura. W tradycji filozoficznej taki byt, który stanowi indywidualną (niepodzielną) substancję rozumnej natury, określa się mianem osoby⁸. Warto przy tym pamiętać, że określenie „substancja” nie oznacza tu „urzeczawiania” człowieka, ale wskazuje, że stanowi on samodzielny bytowo podmiot, a nie jedynie przypadłość tkwiącą w jakimś pierwotniejszym od niego podłożu.

Przedstawiając wkład filozofii realistycznej w lepsze rozumienie relacji człowiek – społeczeństwo, wskażemy na dorobek dwóch najwybitniejszych chyba polskich przedstawicieli omawianego nurtu filozofii: Mieczysława Alberta Krąpca oraz Mieczysława Gogacza. Pomimo różnic w sposobie analizy stawianych zagadnień, ich dociekania stanowią przykład owocnego i w sporej mierze

5 Akt istnienia jest czymś różnym od istoty (treści) bytu. Pociąga to za sobą jego przygodność (niekonieczność istnienia). Ostatecznym uzasadnieniem istnienia bytu jednostkowego (także człowieka) jest tutaj Byt Absolutny, udzielający mu istnienia. Twierdzenie to ma na gruncie pluralizmu (braku wspólnego tworzywa bytowego) charakter konieczny, gdyż nie sposób inaczej wytłumaczyć realności bytu, który istnieje, nie posiadając w sobie racji tegoż istnienia. Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 514–527; M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976, s. 151–156.

6 Zob. szerzej: M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*. Lublin 2005, s. 57–177.

7 Zgodnie ze stanowiskiem Tomasza z Akwinu. Por. W. Stróżewski, *Trzy koncepcje istnienia*, [w:] tenże, *Istnienie i sens*, Kraków 2005, s. 55–80.

8 Zgodnie z klasyczną definicją osoby sformułowaną przez Boecjusza: *Personae est definitio: Naturae rationalis individua substantia*. Cyt. za: R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, Kęty 1999, s. 106.

wzajemnie komplementarnego wykorzystania wyników realistycznego poznania filozoficznego w interesującej nas kwestii relacji między człowiekiem a społeczeństwem.

2. Ujęcie M.A. Krapca

3.1. Bytowy charakter społeczeństwa i państwa

Rezultaty dociekań z zakresu metafizyki i antropologii filozoficznej stanowią podstawę zaproponowanej przez M.A. Krapca filozoficznej teorii społeczeństwa i państwa⁹. Jak wspomniano, w realistycznym nurcie filozofii wyjaśnienie polega na wskazaniu na ostateczny czynnik uzasadniający (czyniący niesprzecznym) dany do wyjaśnienia fakt. W interesującym nas przypadku faktem tym jest życie człowieka w społeczeństwie i państwie. Zatem „musimy – pisze Krapiec – sięgnąć do podstawowej analizy bytu społecznego, filozofii, ukazującej te czynniki bytu społecznego, których negacja byłaby negacją samej społeczności jako takiej”¹⁰.

Przystępując do bliższej analizy zagadnienia relacji człowiek – społeczeństwo, należy określić status bytu społecznego i porównać go ze statusem bytowym osoby ludzkiej. Pozwoli to na dokładniejsze określenie natury rozpatrywanej tu relacji.

Jak ukazuje antropologia filozoficzna, człowiek jest bytem osobowym¹¹, a więc istniejącym samodzielnie (substancjalnie), obdarzonym intelektualnym poznaniem i wolnością woli, zdolnym do podejmowania decyzji, w których sam siebie determinuje do działania (moment autodeterminacji i samostanowienia). Każdy człowiek jest zatem suwerennym podmiotem, a zarazem bytem w swej istocie i istnieniu jedynym i niepowtarzalnym. Zdolność do intelektualnego poznania i wolność woli wskazują ponadto, że człowiek posiada niematerialną (a więc i nieśmiertelną) duszę stanowiącą formę organizującą materię do bycia ludzkim ciałem¹².

9 Krapiec podkreśla zależność koncepcji życia społecznego od przyjętego uprzednio rozumienia człowieka: „Podstawą zatem rozumienia wszelkich działań społecznych i politycznych jest uprzednie rozumienie – mniej lub bardziej uświadomione – realnego podmiotu wszelkich ludzkich czynności. Zresztą jakieś założone, domniemanie przyjęte, rozumienie podmiotu politycznych działań stoi zawsze u podstaw formowania politycznych doktryn”. M.A. Krapiec, *O ludzką politykę* [idem, *Dziela*, tom XVII], Lublin 1998, s. 17.

10 Tamże, s. 68.

11 Zob. M.A. Krapiec, *Ja-człowiek...*, dz. cyt., s. 417–425. Człowieka jako byt osobowy charakteryzują następujące własności: poznanie, miłość, wolność, podmiotowość wobec prawa, całość (zupełność) oraz godność. Pierwsze trzy wskazują na transcendencję człowieka względem przyrody, pozostałe nas ukazują jego transcendencję względem społeczeństwa.

12 M.A. Krapiec, *Ja-człowiek...*, dz. cyt., s. 132–156.

W tym miejscu należy zastanowić się, jaki jest charakter (status) bytowy społeczności. Społeczeństwo jest niewątpliwie czymś realnym (zespół ludzi i realnych relacji między nimi). Nie można zredukować go do pozycji bytu jedynie myślnego. Czy jednak społeczeństwu również przynależy substancjalny sposób bytowania? W świetle narzędzi wypracowanych przez metafizykę należy udzielić zdecydowanie odpowiedzi negatywnej. Społeczeństwo (a także państwo) nie stanowi bowiem samodzielnie istniejącego podmiotu, posiadającego własny akt istnienia. Tym bardziej nie sposób przypisać społeczeństwu własności wyróżniających byt osobowy: zdolności poznania intelektualnego, wolności, miłości, twórczości czy podejmowania decyzji. Jest dokładnie przeciwnie: byt społeczny stanowi tylko zespół relacji nabudowanych na istnieniu i działaniu osób. Zatem widać tu bytowy prymat osoby (istniejącej substancjalnie) względem każdego kolektywu, któremu przysługuje jedynie relacyjny (a więc „najsłabszy”) sposób istnienia: „Człowiek, jako byt osobowy i podmiot prawa, jest w swym bytowaniu «mocniejszy» aniżeli różne społeczności (rodzina, naród, państwo, Kościół), albowiem istnieje w sobie jako podmiocie, podczas gdy wszelkie społeczności są ukonstytuowane przez relacje międzyludzkie. [...] Relacyjny zaś sposób bytowania jest bytowo słabszym od bytowania «absolutnego» podmiotowego. Bez osób ludzkich nie istnieje społeczność, a człowiek jako podmiot może istnieć bez społeczności i nie traci swego istnienia przez utratę relacji do osób”¹³.

Przytoczone słowa M.A. Krapca stanowią wyciągnięcie konsekwencji z realistycznej metafizyki zapoczątkowanej przez Arystotelesa i rozwiniętej przez Tomasza z Akwinu. Według tej koncepcji podstawowym i naczelnym sposobem bytowania jest istnienie w sobie jako konkretnym podmiocie (np. konkretny człowiek), natomiast wszelkie relacje są wobec faktu istnienia podmiotu wtórne, przypadłościowe. Wynika stąd, iż państwo jako byt relacyjny jest ontycznie „słabsze” niż człowiek (wbrew wszelkim koncepcjom totalistycznym, w myśl których ogół jest racją bytu jednostki – np. marksizm)¹⁴. Każdy byt jest zawsze ukonstytuowany przez konkretny akt istnienia, przyporządkowany niepowtarzalnej treści. Tymczasem społeczeństwo (państwo), jako zespół realnych relacji między osobami, nie istnieje w sposób substancjalny, ale jedynie dzięki istnieniu poszczególnych osób. Stanowi byt relacyjny, w swym istnieniu jest całkowicie „zawieszony” na istnieniu tworzących je osób. Społeczeństwo zatem, choć

13 M.A. Krapiec, *O ludzką politykę...*, dz. cyt., s. 29.

14 Krapiec zdecydowanie przeciwstawia się więc koncepcjom przyznającym społeczeństwu (państwu) status bytowania samodzielnego (substancjalnego): „W myśl założeń tych teorii wyższą formą bytowania byłaby forma bytowania zespołu, kolektywu lub jakiejś ponadludzkiej formacji, a nie jednostki-osoby. Tymczasem nie ma już form bytowania samoistnych bardziej »zupelnych« niż osoba ludzka. Społeczność jest tylko tworem relacyjnym (mimo swej konieczności) i nie może zająć miejsca ludzkiej osoby”. M.A. Krapiec, *Ja-człowiek...*, dz. cyt., s. 341.

jest – jak za chwilę zobaczymy – konieczne dla osobowego rozwoju człowieka, nie konstytuuje jego bytowości. Dlatego też Krąpiec pisze: „Z punktu widzenia filozoficznego (metafizycznego lub ontologicznego) społeczność jest niewątpliwie pewną rzeczywistością, pewnym bytem. Nie jest to jednak byt samodzielnie istniejący, jak na przykład człowiek lub inny byt fizyczny, żyjący. Społeczeństwo można pojąć jedynie jako *zespół ludzi powiązanych relacjami*. Same relacje wiążące ludzi (z filozoficznego punktu widzenia) nie są relacjami konstytuującymi bytowość w porządku substancjalnym, lecz są relacjami konstytuującymi »bytowość społeczną« – relacyjną, w »skład« której wchodzi poszczególne podmioty jako samoistne byty rozumne”¹⁵.

3.2. Dobro wspólne

Powyżej zostało przedstawione filozoficzne rozumienie bytu społecznego. Został on określony jako byt relacyjny, który można „zdefiniować” w następujący sposób: „Społeczność zatem jest zbiorem – »wiązią« kategoryalnych [tzn. międzybytowych – T.Ć.] relacji, wiążących ludzkie osoby tak, by mogły one rozwinąć swoją spotencjalizowaną osobowość możliwie najbardziej wszechstronnie [...] celem realizacji wspólnego dobra przez każdą osobę ludzką”¹⁶.

Wskazując na związek istnienia społeczeństwa z rozwojem osoby ludzkiej, dotykamy ważnej kwestii, jaką jest wskazanie na rację bytu społeczeństwa. Życie społeczne bowiem, jak każdy przejaw bytu, domaga się filozoficznego wyjaśnienia, tj. wskazania na realny powód czyniący jego istnienie czymś niesprzecznym (wolnym od absurdu: coś istnieje, nie posiadając racji swojego istnienia).

Jak już wspomniano, człowiek jest bytem o strukturze materialno-duchowej. Korzystając z terminologii metafizycznej, jego wewnętrzną strukturę można opisać w kategoriach aktu (urzeczywistnienia) i możliwości¹⁷. Z samej zatem bytowej struktury człowieka wynika jego przyporządkowanie do aktualizowania tkwiących w nim potencjalności. Dlatego też od początku swego istnienia człowiek podlega intensywnemu rozwojowi zarówno w dziedzinie wegetatywno – zmysłowej, jak i w zakresie aktów ściśle osobowych (działania intelektu i woli). Jednakże dla zaistnienia owego rozwoju potrzebne jest adekwatne środowisko. Z tego też powodu człowiek żyje i rozwija się w rozmaitych społecznościach: rodzinie, organizacjach społecznych, narodzie, państwie.

Fakt społecznego życia człowieka jest więc konsekwencją ludzkiej natury: rozumnej i wolnej, naznaczonej potencjalnością, dynamicznej, przyporządkowanej rozwojowi. Krąpiec pisze: „Osoba ludzka mimo iż stanowi pewien całkowity

15 Tamże, s. 332.

16 Tamże, s. 333.

17 Dusza (forma) jest aktem względem materii (możności), zaś istota (materia wraz z formą) stanowią możliwość względem aktu istnienia, będącego naczelnym aktem bytu.

i zupełny »świat w sobie«, nie może się rozwinąć, [...] zrealizować swych możliwości ani uprawnień, stanowiących właśnie o zupełności osobowego »świata«, bez współdziałania z innymi osobami”¹⁸. Odniesienie do osoby drugiej oraz społeczny sposób życia są więc wpisane w naturę ludzką. Chociaż relacje międzyosobowe (jako relacje kategoryalne, przypadłościowe, a więc „dochodzące” do bytu już istniejącego) nie konstytuują substancjalnego bytu człowieka (człowiek posiada bowiem indywidualny akt istnienia), to jednak ich zaistnienie jest dla człowieka konieczne ze względu na jego spotencjalizowaną naturę. Człowiek istnieje samodzielnie, ale aktualizuje się dzięki relacjom z innymi osobami. Bez zaistnienia relacji do osób drugich człowiek (o ile by fizycznie przetrwał) nie wyzwoliłby życia specyficznie osobowego. „Organizowanie się więc w naturalne społeczności – pisze Krąpiec – nie jest sprawą tylko ludzkiej konwencji, ale jest naturalnie konieczne. Czyli sam fakt zaistnienia relacji konstytuujących społeczeństwo jest konieczny koniecznością samej natury”¹⁹. Jest tak, ponieważ „w samą bytową strukturę człowieka jest wpisana relacja do drugich, tworzących różne typy społeczności, które są – z natury – potrzebne do rozwoju osobowego jednostki. Człowiek bowiem nie jest – jak matematyczne liczby – sam w sobie zdeterminowaną ostatecznie monadą, do której »doczepia się« od zewnątrz relację do drugich, lecz skutek swej wewnętrznej struktury (substruktury), będącej wyrazem różnorodnego »złożenia«, jest bytem przesyconym relacją do osób drugich, umożliwiających aktualizację »człowieczeństwa«. Społeczność zatem ludzka jest koniecznym »dopełnieniem« – a więc komplementarnym tworem – zapewniającym możliwość osobowego rozwoju, który stanowi w naczelnym rozumieniu wspólne dobro”²⁰.

Akcentując rolę społeczeństwa w rozwoju człowieka wskazano już tym samym na zasadniczą rację istnienia społeczności. Dochodzimy tu do niezwykle istotnej kwestii wspólnego dobra. Sam Krąpiec pisze na ten temat: „konceptcja wspólnego dobra staje się momentem kluczowym, otwierającym rozumienie sensownego życia ludzi w różnych systemach społecznych”²¹.

Można bowiem zapytać, czy istnieje jakieś dobro nieantagonistyczne, które można by uznać za dobro wszystkich ludzi. Już Arystoteles określił dobro

18 M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek...*, dz. cyt., s. 331.

19 M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę...*, dz. cyt., s. 44. Jedynie formy (ustrój) społeczeństwa podlegają ludzkiej konwencji. W związku z tym Krąpiec krytycznie ocenia teorię „umowy społecznej” (T. Hobbes, J.J. Rousseau), uznając sam fakt życia społecznego za wytwór owej konwencji (konceptcja umowy społecznej). Wskazuje także, że teorie te są w dużej mierze wynikiem posługiwania się kartezjańskim rozumieniem człowieka, jako zamkniętej w sobie doskonałej monady.

20 M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę...*, s. 43–44.

21 Tamże, s. 13.

jako cel dążenia²². Za Św. Tomaszem z Akwinu można zaś wskazać, że wspólny wszystkim ludziom cel stanowi właśnie poszukiwane przez nas wspólne dobro²³.

Jak już zostało powiedziane, byt ludzki jest silnie naznaczony potencjalnością. Człowiek zawiera bowiem w swej bytowej strukturze możliwość przyporządkowaną do aktu, na czele z aktem istnienia, który stanowi w bycie element najdoskonalszy. Człowiek na mocy swojej bytowej struktury przyporządkowany jest rozwojowi, zwłaszcza w dziedzinie życia osobowego (ufundowanego na rozumności i wolności woli). Rozwój osobowy oznacza zatem doskonalenie się człowieka w zakresie intelektualnego poznania, moralnego postępowania i twórczego działania. Dlatego też, jak podkreśla Krąpiec, „dla każdego człowieka rzeczywistym dobrem jest coraz pełniejsza aktualizacja jego potencjalności, takich, jakimi są: zdolność poznania, miłości, twórczości... W tym sensie, poprzez aktualizowanie swych potencjalności, poprzez ich realizowanie, stajemy się bytowo bogatsi i w ten sposób umacniamy się w ludzkim »być«, czyli w ludzkim sposobie istnienia, jako byt poznawczo bogatszy, byt, który pełniej ukochał, byt, który potrafi – skupiając swe siły duchowe – wypowiedzieć się w różnych aktach twórczych”²⁴.

Widzimy zatem, że rozwój osobowy stanowi wspólny wszystkim ludziom cel, a zatem wspólne dobro. Wynika to z analogicznej struktury bytowej wszystkich ludzi: możliwości przyporządkowanej do aktu. Każdy człowiek, na swój niepowtarzalny sposób jest przyporządkowany doskonaleniu się: „Dobrem dla człowieka jest coraz pełniejsza aktualizacja potencjalności jego natury, w każdym indywidualnym przypadku inna – analogiczna. [...] Coraz to pełniejsze (na miarę naturalnych potencjalności jednostki) realizowanie swych bytowych aspiracji w zakresie poznania, miłowania, wolnej autodeterminacji jest tą »siłą atrakcyjną«, tym dobrem, które jest racją bytu działania każdej ludzkiej osoby i w tym sensie, tj. w sensie analogicznej tożsamości celu – stanowi dobro wspólne”²⁵. Tylko tak rozumiane dobro może być uważane za rzeczywiście wspólne (w sensie

22 „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 2007, ks. I, r. 1, 1094 a 1–3, tłum. D. Gromska. Zdaniem Krąpieca zagadnienie celowości jest niezwykle istotne w analizie bytu społecznego i państwowego: „Bez zrozumienia i uznania funkcji celowości w ludzkim działaniu formy życia społecznego, a zwłaszcza rodzina i państwo stają się niezrozumiałe i wysoce szkodliwe”. M.A. Krąpiec, *Sens państwa w oczach klasyków – Arystotelesa i Tomasza*, [w:] *Człowiek, jego wolność i prawa a polityka*, red. A. Hrebenda i W. Kaute, Katowice 2002, s. 9–10.

23 Akwinata stwierdził w swej *Sumie teologii* (I–II, q. 90 a. 2 ad 2), że „dobrem wspólnym można nazwać wspólny cel” (*bonum commune dicitur finis communis*). Cytat za: M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę...*, dz. cyt., s. 80.

24 Tamże, s. 82–83.

25 M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek...*, dz. cyt., s. 337.

analogicznym) wszystkim ludziom, gdyż – zgodnie ze słowami Krąpieca – „nikt nie traci na tym, że poszczególni ludzie stają się bardziej mądrzy, lepsi, bardziej twórczy; przeciwnie, wszyscy na tym zyskują, gdyż cała społeczność staje się doskonalsza doskonałością swych członków”²⁶.

Doskonaląc się w zakresie życia osobowego, co skutkuje rozwojem aktywności poznawczej, moralnego postępowania oraz różnorodnej twórczości, człowiek transcenduje porządek społeczny. Wynika to z tego, iż człowiek jest ostatecznie w swym życiu nakierowany na Boga jako na Źródło i Cel swojego życia. W tym też sensie Absolut jako Dobro Najwyższe jest też ostatecznym Dobrem Wspólnym. Dlatego też Krąpiec podkreśla: „człowiek w swym życiu osobowym transcenduje całą społeczność, która w swej organizacji i swych działaniach ma umożliwić człowiekowi jego właśnie osobowe życie, ostatecznie, obiektywnie skierowane ku Bogu. Dobro takie może być osiągalne jedynie poprzez akty bytowości najwyższego rzędu, jakimi są akty intelektu i wolnej woli. I w takiej wizji Dobro Najwyższe jest Dobrem Wspólnym każdej osoby i całego społeczeństwa. Umożliwienie osiągnięcia takiego właśnie Dobra jest ostateczną „racją bytu” społeczeństwa, a tym samym prawa, które konkretnie tę społeczność racjonalnie organizuje”²⁷.

W świetle powyższych analiz widać już wyraźnie, że naczelnym zadaniem i racją bytu społeczeństwa (państwa) jest tworzenie warunków umożliwiających realizację dobra wspólnego, czyli osobowego rozwoju wszystkich jego członków: „Wewnętrzny rozwój ludzkiej osoby jest tym jedynym powodem, który usprawiedliwia istnienie społeczności”²⁸. Wszelki byt społeczny jest zatem „dla” człowieka, jako osoby transcendującej przyrodę i społeczeństwo poprzez akty poznania, miłości i wolności. Dobro wspólne stanowi zatem jedyny realny powód usprawiedliwiający (a zatem czynnik czyniący niesprzecznym) istnienie społeczności (rodziny, narodu, państwa, różnorodnych organizacji). Istnienie tych społeczności jest konieczne, albowiem bez nich nie byłoby możliwe wyzwolenie przez człowieka właściwych mu aktów osobowych oraz ich dalsze doskonalenie. Człowiek potrzebuje – aby urzeczywistnić swoje potencjalności intelektualne, moralne i twórcze – pomocy innych ludzi zorganizowanych w różne grupy społeczne.

26 M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę...*, dz. cyt., s. 83. W innym miejscu Krąpiec pisze: „Istnieje zaś jedyne »bogactwo« wszystkim ludziom wspólne – a jest nim wszechstronny rozwój ludzkiej osoby. On jest tym dobrem, które nikogo nie uszczupla ani nie poniża, nikomu nie szkodzi, a wszystkim pomaga. Im bowiem każda ludzka jednostka jest bardziej rozumna i mądra, im jest szlachetniejsza i moralnie dojrzała, im bardziej twórczo rozwinięta – tym lepiej wszystkim się powodzi, tym bardziej wszyscy na tym zyskują, a nikt nie ponosi szkody; tym lepsza jest cała społeczność. Wszyscy ubogacają się wewnętrznie przez to, że osoby danej społeczności dochodzą do wyższego, osobowego rozwoju”. Tamże, s. 6.

27 Tamże, s. 86.

28 Tamże, s. 6.

Dobro wspólne będące realnym osobistym dobrem każdego człowieka jest więc tym czynnikiem, który czyni zrozumiałym powstanie różnych typów społeczności. Wiąże się to z faktem, iż „dobro wspólne pojęte finalistycznie [jako wspólny cel – T.Ć.] pojawia się przed człowiekiem jako jego własne osobowe dobro, ujmowalne przez rozum, stąd każda osoba ludzka może i powinna je zrozumieć, a rozumiejąc zarazem doń przylgnąć. Związanie ludzkiej osoby przez to dobro jest związaniem od wewnątrz, a nie przez zewnętrzny, bezrozumny nakaz niezaakceptowany przez człowieka–osobę w sposób świadomy i wolny”²⁹. Tak pojęte dobro jest jedynym dobrem o charakterze nieantagonistycznym. Bowiem – jak zauważa Krąpiec – „akty ludzkie leżące na linii dobra wspólnego, czyli akty osobowe poznania i miłości, mogą wzrastać w człowieku nieskończenie i ich wzrost nikogo nie tylko nie krzywdzi, ale przeciwnie, ubogaca społeczeństwo”³⁰.

Wypracowana przez M.A. Krąpca koncepcja wspólnego dobra pozwala zdystansować jednostronne koncepcje: zarówno dokonujące przeakcentowania rangi bytu społecznego, jak też te, które wskazując pierwotność jednostki względem ogółu, czyniły społeczeństwo czymś sztucznym i niezrozumiałym. Dobro wspólne nie stanowi bowiem, jako dobro osobowe (a więc realne dobro każdego człowieka), wyrazu jakiegos zewnętrznego przymusu, podporządkowującego jednostkę (rozumianą jako „część”) jakiemuś bliżej niesprecyzowanemu „dobru całości”. „Całością” istniejącą samodzielnie jest przecież osoba ludzka, a społeczeństwo (państwo) stanowi zespół relacji między osobami, istniejący istnieniem tychże osób (a więc nieposiadający własnego aktu istnienia) i przyporządkowany ich dobru. Z drugiej zaś strony tak rozumiane dobro wspólne, dzięki wskazaniu na wspólny – oparty na analogicznej strukturze bytowej wszystkich ludzi – cel ludzkiego działania, pozwala uniknąć trudności, w jakie wikały się koncepcje wychodzące od rozumienia człowieka jako zamkniętej monady, przechodzącej od „stanu natury” do życia społecznego drogą domniemanej „umowy”. Wspólny wszystkim ludziom cel czyni bowiem społeczeństwo bytem zrozumiałym, bo ugruntowanym w naturze człowieka. Pozwala zatem na racjonalne wytłumaczenie fenomenu społecznego życia człowieka.

3. Osoba i społeczeństwo w świetle ustaleń M. Gogacza

3.1. Pluralistyczne ujęcie rzeczywistości i diagnoza stanu kultury

Analizując dokonania współczesnych filozofów zainspirowanych tekstami św. Tomasza z Akwinu i jego koncepcją istnienia jako naczelnego aktu bytu (tomizm egzystencjalny) warto wskazać na dorobek polskiego uczonego Mieczysława Gogacza, który wniósł wiele oryginalnych rozwiązań, pozwalających wy-

29 M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek...*, dz. cyt., s. 341.

30 Tamże, s. 340.

odrębnić nowy nurt filozofii odwołującej się do dokonań Akwinaty – tomizm konsekwentny³¹. W swojej refleksji akcentuje on szczególnie mocno pluralistyczne rozumienie rzeczywistości (czyniąc ze zdania o odrębności bytu jednostkowego pierwsze zdanie metafizyki) i rozumienie filozofii jako identyfikowanie pryncypiów bytu jednostkowego³². Pluralistyczna rzeczywistość wymaga bowiem adekwatnego sposobu poznania, uzyskiwanego na polu metafizyki, stanowiącej „identyfikację wewnętrznych i zewnętrznych pryncypiów bytu, to znaczy pierwszych i realnych powodów tego, czym byt jest i że jest”³³. Owo poznanie powinno oznaczać możliwie wierne rzeczywistości (istnieniu i istocie bytów) odczytanie informacji, jaką kieruje do nas spotkany byt. Gogacz ujmuje to w następujących słowach: „metafizyk nie broni metafizyki, broni zawsze rzeczywistości, a tym samym prawdy o bytach. Jest wierny istnieniu i istocie bytu, a nie ujęciom i wiedzy. [...] I właśnie istnienie bytu jest miarą i sprawdzianem naszej wiedzy, a nie intelekt i poznanie, które tylko wypełniają się tym, co byt przekazuje dzięki wywołanemu przez siebie spotkaniu”³⁴.

Kluczowe jest tutaj odróżnienie tzw. poznania niewyraźnego (zwanego też „mową serca”), które stanowi zespół naturalnych zareagowań człowieka na spotkany przez niego byt, od poznania wyraźnego (mowa wewnętrzna i zewnętrzna), kiedy uzyskane w poznaniu niewyraźnym rozumienia przyporządkujemy znakom, tworząc pojęcia, sądy i rozumowania³⁵. Właśnie w poznaniu niewyraźnym dokonuje się podstawowe rozumienie spotkanego bytu, stojące u podstaw dalszego poznania, postępowania oraz relacji międzybytowych (w tym relacji osobowych). Na poziomie tym, będącym realnym doznawaniem bytów, spotkany byt udostępnia nam informację o sobie, którą następnie (poznanie wyraźne) uświadamiamy sobie i porządkujemy, tworząc wiedzę. „Poznanie wyraźne – pisze Gogacz – powinno być dokładnym ujęciem tego doznania. Nie zawsze jest tym dokładnym ujęciem. Jest bowiem tworzeniem przez nas nazw, zdań i rozumowań. [...] Wprowadzamy w ten sposób do naszych ujęć niedokładności lub zniekształcenia. Nie przekazujemy wtedy tego, czym coś jest i że jest”³⁶.

W tym miejscu istotne jest odróżnienie koncepcji filozofii przyjmującej, iż przedmiotem poznania jest jednostkowy byt konkretny (arystotelizm i tomizm), od ujęcia, zgodnie z którym przedmiotem poznania filozoficznego jest całość

31 Zob. M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, [w:] *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 59–81.

32 M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008, s. 127–131.

33 Tamże, s. 11.

34 Tamże, s. 12.

35 Tamże, s. 17–21, 105–108. Dodajmy, że poznanie niewyraźne wydaje się pomijane przez większość filozofów (także tomistów), utożsamiających proces poznawczy z etapem poznania wyraźnego.

36 Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki...*, dz. cyt., s. 13.

rzeczywistości, kosmos (Gogacz używa tu określenia platonizm bądź neoplatonizm)³⁷. W tym drugim przypadku, traktującym rzeczywistość jako jedną całość (jeden byt, proces, względnie jedno tworzywo ulegające przekształceniom), byt jednostkowy jest wyróżniany jedynie poznawczo, będąc w istocie jedynie fragmentem w ramach procesu rozwoju (ewolucji) całości. W przypadku pierwszym poznanie polega na identyfikacji wewnętrznej zawartości spotkanego przez nas bytu, w drugim zaś przypadku (dominującym w filozofii) poznanie opiera się na porównywaniu, bądź przeciwstawianiu bytu względem całości. Byt określa się więc poprzez to, co wobec niego zewnętrzne.

Zdaniem Gogacza tradycja platońska cechuje się szeregiem niedokładności, z których pierwszą i podstawową jest uznanie wszystkiego (całości, kosmosu) za przedmiot metafizyki³⁸. Całość świata, kosmos jako suma relacji, porządkuje się w poznaniu pojęciowo, a sposobem opisywania bytów (wyodrębnianych poznawczo) staje się przeciwstawianie (dialektyka) części całości, albo porównywanie (apofatyka) części z całością. Prowadzi to do mylnego pomieszania poznania (będącego recepcją informacji, jaką byt o sobie udostępnia) z myśleniem, a w konsekwencji do przypisywania bytom tego, co stanowi wytwór naszego intelektu. Istniejące w naszej myśli wyniki porównywania, wartościowania, hierarchizowania, pojęciowania i rozumowania traktuje się tu jako rzeczywiste wyposażenie bytu. Przyznaje się tym samym prymat myśleniu względem bytowania, temu co możliwe względem tego, co realne, temu co ogólne względem tego, co konkretne³⁹.

Jak już wspomniano, byt jednostkowy nie jest „kompozycją” (agregatem) istniejących uprzednio tworzyw. Przeciwnie, tworzywem każdego bytu jest jego indywidualny akt istnienia wraz z jego niepowtarzalną istotą (pryncypia bytu). Istnienie jest racją realności, a istota tożsamości bytu. Nie istnieje żadne wyprzedzające byt konkretny wspólne bytowe tworzywo (podłoże). Należy zatem szczególnie mocno podkreślić różnicę między bytem naturalnym (zapoczątkowanym i urealnianym przez jego wewnętrzny akt istnienia stanowiący wraz z istotą wewnętrzną tworzywo bytu), a wytworem, będącym agregatem uprzednio istniejących tworzyw scalonych przez człowieka w celu realizacji określonej funkcji (branej czasem mylnie za istotę owego wytworu). Bytowi, posiadającemu w sobie zasadę swojej organizacji przysługuje zatem jedność substancjalna (będąca skutkiem tego, że byt jest aktualizowany i urealniany przez jeden akt

37 Zob. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki)*, Warszawa 1996.

38 Tamże, s. 43–45.

39 Warto zauważyć, że podejście określane tu jako platonizm można odnaleźć wśród reprezentantów wielu różnych nurtów filozofii. Można tu wskazać na takie kierunki i nurty, jak np. neoplatonizm, heglizm, marksizm, ewolucjonizm, filozofia procesu czy strukturalizm, jak też na niektóre teorie sformułowane na bazie nauk przyrodniczych.

istnienia), wytworowi zaś przysługuje jedynie jedność addycyjna (wynikająca ze scalenia uprzednio istniejących bytów na miarę funkcji, jaką wytwór ten ma pełnić)⁴⁰. Dopowiedzmy, że akt istnienia bytu stanowi skutek bezpośredniego działania stwórczego Boga – będącego czystym istnieniem⁴¹.

Widzimy zatem, że w dominującej w kulturze tradycji (neo)platońskiej, przyjmującej istnienie wspólnego tworzywa bytowego, nie sposób odróżnić bytu od wytworu. Inaczej mówiąc, byty rozumie się na sposób wytworów stanowiących kompozycję uprzednio istniejących tworzyw. Ich poznanie dokonuje się nie poprzez identyfikację wewnętrznych pryncypiów, ale przez narzucenie określonej koncepcji (funkcji, celu do realizacji). W tym ujęciu ma swoje źródło, zdaniem Gogacza, przesadne akcentowanie znaczenia instytucji, ról społecznych, hierarchii, ocen, opinii, itp. względem istnienia osób. Z tego samego powodu w kulturze przesadnie akcentuje się też wartość posiadania rzeczy (wytworów). Realnie istnieją bowiem osoby oraz relacje między nimi, wszelkie zaś instytucje, stanowiska, funkcje stanowią byt myślny, mylnie traktowany jako istota spotkanej przez nas osoby. Mamy tu do czynienia z błędem poznawczym, polegającym na przypisywaniu (narzucaniu) spotkanemu bytowi rezultatów naszego myślenia.

3.2. Teoria relacji osobowych

Człowiek (podobnie jak Bóg) jest bytem osobowym. Filozofia tomizmu konsekwentnego, tak jak pozostałe ujęcia wypracowane w nurcie filozofii klasycznej, szczególną pozycję bytową przypisuje osobie. Osobą jest byt, w którym akt istnienia aktualizuje intelektualność (intelekt jako władza duchowa, czyli niematerialna, stanowiąca podstawę poznania intelektualnego, rozumiejącego).

40 Wytwór scalany jest więc naszym ujęciem poznawczym. Warto przytoczyć tu dłuższą wypowiedź M. Gogacza: „Jedność substancjalna wyraża ład wewnętrznej kompozycji bytu, pryncypia zapoczątkowujące byt i pryncypia zależne od tego, co jest aktem w całym bycie i w jego istocie. Jedność addycyjna spełnia się w ludzkich wytworach i polega na przyznaniu każdemu elementowi strukturalnemu wytworu tej samej pozycji elementu niezależnego od innych. Przypisuje się tym samym temu elementowi pozycję samodzielności, co powoduje, że wytwór jest sumą samodzielnych elementów. Nie mogą one wtedy tworzyć jednego i o wewnętrznej jedności samodzielnego bytu. Nie stanowią bytowej kompozycji, lecz sumę bytów powiązanych relacjami wyznaczonymi przez naturę elementów. Człowiek połączył te elementy na miarę celu, który wyznaczył tej koncepcji. Wytwór realizuje ten cel, a więc zgodnie z nim funkcjonuje. Ta funkcja staje się pozorną istotą wytworu, pozwalającą go rozpoznać i używać. Zależąc od twórczości człowieka, wytwór powstaje mechanicznie, na sposób dodawania części. Termin «addycja» wyraża to dodawanie i dlatego przypisujemy wytworom strukturę addycyjną. Dodajmy, że Platon i wszyscy platonicy oraz neoplatonicy przypisują strukturę addycyjną realnym bytom jednostkowym. Wyklucza to różnicę między bytami i wytworami, to znaczy między bytami zapoczątkowanymi przez właściwy im akt istnienia a wytworami, które powstają mechanicznie na mocy pomysłu człowieka”. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki...*, dz. cyt., s. 49–50.

41 Wobec braku istnienia wspólnego podłoża akt stwórczy stanowi jedyne wyjaśnienie dla zaistnienia bytu jednostkowego. Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki...*, dz. cyt., s. 41–44, 171.

Widzimy tu zasadniczą zgodność z klasycznym ujęciem zagadnienia osoby. Rozumność jako szczególne, wyróżniające osobę spośród innych bytów uposażenie, stanowi źródło jej godności⁴².

Oryginalnym osiągnięciem M. Gogacza jest wypracowana przez niego teoria relacji osobowych⁴³. Jego zdaniem relacje te ufundowane są na transcendentnych właściwościach bytu⁴⁴. W tym przypadku chodzi o transcendentne właściwości realności, prawdy i dobra. Transcendentne (a więc powszechne, czyli dotyczące każdego bytu realnego) właściwości bytu stanowią, zdaniem Gogacza, przejaw wewnętrznego w bycie aktu istnienia. Zatem relacje osobowe ufundowane są na właściwościach transcendentnych jako przejawach aktu istnienia osoby: „[...] osoba swoją własnością transcendentną oddziałuje na podobną własność transcendentną drugiej osoby. [...] Gdy byty istnieją i przejawia się ich istnienie, nawiązują się między nimi relacje istnieniowe, a między osobami relacje osobowe. Relacje istnieniowe wyprzedzają wszystkie inne relacje, gdyż całą zawartość bytu wyprzedza właściwy mu akt istnienia⁴⁵.”

Zdaniem Gogacza, jesteśmy w stanie zidentyfikować następujące relacje osobowe: miłość, wiarę i nadzieję. Własność realności podmiotuje relację miłości, własność prawdy stanowi podstawę relacji wiary, natomiast na własności dobra wspiera się relacja nadziei. Najkrócej rzecz ujmując, miłość jest „życzliwym kontaktem dwóch osób, wzajemnym i swoistym upodobaniem w sobie, pełną i podstawową życzliwością, niczym nie motywowaną, gdyż pierwotne jest istnienie, przejawiające się w realności osób. Z tego względu miłość jest najpierwszym i najgłębszym naszym odniesieniem się do osób⁴⁶.” Relacja wiary, wspierająca się na własności prawdy (otwartości bytu) jest właśnie „otwarcie się na siebie dwu osób, wzajemnym ich udostępnieniem się sobie zarówno w istnieniu, jak i w istocie⁴⁷.” Wreszcie nadzieja, oparta na własności dobra (zdolności bytu do wywołania w innych bytach pozytywnych odniesień) jest „oczekiwaniem, że będzie nam dostępna, akceptowana i wybrana obecność drugiej osoby w całym jej istnieniu i istocie. Jest swoistą potrzebą trwania w relacji miłości i w relacji wiary⁴⁸.”

42 Tamże, s. 96–99.

43 Zob. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje (Materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985. Por. także A. Andrzejuk, *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Warszawa 2012, s. 438–493.

44 M. Gogacz proponuje własną teorię transcendentaliów, będących jednym z klasycznych zagadnień filozofii w ogóle. W ujęciu Gogacza możemy wyróżnić następujące transcendentalia (zamiennie z bytem): odrębność, jedność, realność, prawda, dobro i piękno. Spośród wszystkich transcendentaliów umiemy zidentyfikować relacje oparte na właściwościach realności, prawdy i dobra.

45 M. Gogacz, *Elementarz metafizyki...*, dz. cyt., s. 63–64.

46 Tamże, s. 99.

47 Tamże, s. 102.

48 Tamże, s. 103.

Aby oddać specyfikę relacji osobowych, owocujących tym, co określa się mianem obecności, warto przytoczyć następujące słowa Gogacza: „Relacje osobowe tym się charakteryzują, że zapoczątkowuje je osoba także swymi własnościami transcendentnymi i swym istnieniem, łączącymi się jednak nie z intelektem i wolą, lecz z podobnymi własnościami transcendentnymi w innej osobie i z jej istnieniem. Gdy więc osoby oddziałują na siebie swym istnieniem, powstanie łącząca je relacja akceptacji, współodpowiedniości, współżyczliwości, właśnie miłości. Gdy oddziałują na siebie swą własnością prawdy, połączy je relacja wzajemnego otwarcia na siebie, udostępnienia tego, czym są, uwierzenia sobie, wprost relacja wiary. Gdy oddziałują na siebie swą własnością dobra, pojawi się łącząca je relacja zaufania sobie, oczekiwania, spodziewania się, wprost nadziei, że ta współobecność będzie trwała. Wynika z tych stwierdzeń, że cechą relacji osobowych nie jest sprawczość, lecz uobecnianie się sobie osób na sposób miłości, wiary, nadziei, wprost spełnianie się obecności. Wynika też, że relacje osobowe powstają niezależnie od poznania i decyzji⁴⁹.”

Relacje osobowe, ufundowane na właściwościach transcendentnych przejawiających akt istnienia osoby, powstają wcześniej, niż poznanie wyraźne oraz decyzje. Są wcześniejsze od wszelkich innych relacji, takich jak poznanie i postępowanie. Relacje osobowe wiążą się z poziomem poznania niewyraźnego (mowa serca), a więc pierwotnych odniesień i rozumień wywołanych przez spotkanie bytu. Na poziomie poznania wyraźnego i decyzji człowiek może podejmować działania wspierające trwanie rozpoznanych przez intelekt relacji osobowych. Działanie, owocujące tworzeniem kultury, zmierzające do ochrony istnienia osób i relacji osobowych, określić można mianem humanizmu⁵⁰. Warunkiem koniecznym jest tutaj tworzenie wiedzy zgodnej z realnymi bytami udostępniającymi się nam w spotkaniu, umożliwiającej wierność istnieniu, prawdzie i dobru.

Środowisko osób stanowi naturalną przestrzeń życia i rozwoju człowieka. Relacje osobowe łączą ludzi ze sobą oraz z Bogiem. Tworzona przez człowieka kultura powinna chronić istnienie osób i relacji osobowych. Kiedy jednak przyznaje ona pierwszeństwo wytworom oraz temu, co pomyślane (teorie, zadania, opinie narzucane bytom i traktowane jako ich natura), stanowi zafałszowanie rzeczywistości i domaga się zdystansowania przy pomocy filozofii identyfikującej byty w ich istnieniu i istocie. Albowiem, „naszym światem – jak pisze Gogacz – jest świat osób. Wtórnie jest nim kosmos, instytucje, technika i kultura. Jest nam potrzebna taka kultura, która wnosi nas w prawdę, w miłość, w rzeczywistość osób⁵¹.”

49 M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków, Warszawa 1985, s. 178.

50 M. Gogacz, *Elementarz metafizyki...*, dz. cyt., s. 150.

51 M. Gogacz, *Szkice o kulturze...*, dz. cyt., s.102.

Podsumowując, relacje osobowe są „tak podstawowe, jak właśnie podstawowe jest w bycie jego istnienie. Stanowią wobec tego podstawowe i pierwsze środowisko osób. Świat i przyroda są środowiskiem wtórnym, chroniącym istnienie osób. Wystarcza bytom nieosobowym. Osobom potrzebne jest przebywanie wśród osób”⁵².

3.3. Wspólnota

W świetle powyższych analiz można spróbować określić istotę wspólnoty i jej rolę w życiu człowieka. Wiemy już, że tym co realne, są osoby i relacje między nimi. Wspólnota więc jest czymś realnym jako zespół osób powiązanych relacjami. „Wspólnota – pisze Gogacz – to tyle, co zespół osób powiązanych relacjami zarówno realnymi, jak i myślonymi. Wspólnota nie jest więc sumą osobnych osób – atomów, niczym z sobą niezwiązanych, samotnych, pogardzających sobą absolutów, co często głosi egzystencjalizm. Nie jest też organiczną całością w sensie ciągłego, spójnego bytu, warstwy lub sfery rzeczywistości, co głosi dziś neoplatonizm w wersji nie tylko np. Hegła, czy Teilharda de Chardin, lecz także nauk przyrodniczych. Wspólnota więc to osoby i zachodzące między nimi związki. Jest to zespół samodzielnych, jednostkowych bytów rozumnych i przypadłościowych relacji. [...] Relacje, ponieważ zachodzą między realnymi osobami, są zarazem realne i osobowe. Gdy zachodzą między osobami i ich wytworami, są myślne”⁵³. Dla zaistnienia wspólnoty potrzebne są więc osoby, relacje osobowe oraz decyzja, by chronić istnienie osób i relacji osobowych: „Relacje osobowe łączą ludzi tylko w ten sposób, że osoby wzajemnie się sobie udostępniają. Gdy poznanie i decyzje spowodują trwanie tych połączeń, zastajemy wspólnotę. Wspólnota jest więc poznana i chroniona przez decyzje współobecnością osób, udostępniających się sobie przez miłość, wiarę, zaufanie. Trzeba więc zabiegać o to, aby [...] trwała wspólnota osób, właściwe, ludzkie środowisko człowieka”⁵⁴.

W świetle ustaleń Gogacza cała sfera instytucji, celów, teorii, ideologii, a więc tego co stanowi często przedmiot głównego zainteresowania człowieka współczesnego, stanowi jedynie byt myślny. Często zdarza się jednak, że mylimy relacje realne (osobowe) z myślonymi (teorie, nauki, ideologie, instytucje, sztuka, kultura). Dochodzi wtedy do sytuacji, w której „traktujemy kogoś jako tylko interesanta, pacjenta, pracownika, penitenta, a sprawy, interesy, rozgrywki, machinacje społeczne, przetargi instytucjonalne, same instytucje, nagradzanie i karanie, uważamy wprost za rządzące nami byty”⁵⁵.

52 M. Gogacz, *Elementarz metafizyki...*, dz. cyt., s. 65.

53 M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje...*, dz. cyt., s. 140.

54 Tamże, s. 147.

55 Tamże, s. 140–141.

Rolą filozofii jest zatem oczyszczanie naszej kultury intelektualnej w ten sposób, by przyznawać pierwszeństwo temu, co realne: osobom i relacjom osobowym. Potrzeba usprawniać intelekt w wiernym ujmowaniu bytów w ich istocie i istnieniu oraz usprawniać wolę, by wybierała działania chroniące osoby. Nie można dopuścić do sytuacji, żeby to co myślne, było traktowane na równi, lub wręcz dominowało nad tym, co realne. „Nie istniejemy – pisze Gogacz – «dla»: dla idei, ideologii, instytucji, dla społeczeństw, narodu, państwa [...] Jeżeli nie jesteśmy czymś dla kogoś lub czegoś, to nie jesteśmy narzędziami. Jesteśmy właśnie osobami. Pierwsze jest to, co nas identyfikuje: istnienie, dusza, ciało. Wtórne są sytuacje aksjologiczne: chcę być dla kogoś. I nie wolno temu myśleniu aksjologicznemu dać przewagi nad myśleniem identyfikującym. Pierwsze jest bytowanie, wtórne są cele. Cele, zadania, funkcje, relacje nie są naturą bytów. Byty są ich autorami”⁵⁶.

Jeśli więc chcemy organizować życie godne człowieka, musimy chronić jego naturalne środowisko: istnienie osób i relacji osobowych, bez których człowiek duchowo ginie, a często ginie nawet fizycznie⁵⁷. Tylko świat, gdzie trwają relacje osobowe, jest światem godnym człowieka.

3.4. Społeczeństwo i państwo

W oparciu o przedstawione powyżej analizy Gogacz dokonuje bliższego określenia natury społeczeństwa i państwa. O wspólnocie (mającej charakter realny) można mówić, gdy dominują w niej relacje realne, nade wszystko zaś relacje osobowe: miłość, wiara, nadzieja. Sytuuje się tu zatem rodzina (podstawowa wspólnota), Kościół oraz naród. Tam zaś gdzie dominują relacje myślne (czyli między człowiekiem a wytworami), mamy do czynienia ze społecznościami i państwem. Zatem, pod względem statusu bytowego, w świetle słów Gogacza, społeczeństwo i państwo posiadają charakter myślny⁵⁸. Państwo i społeczeństwo bowiem ukonstytuowane są przez instytucje, będące wytworem ludzkiego myślenia. Społeczeństwo to „każda wspólnota, także naród, gdy dominuje w niej zespół relacji myślnych, głównie ujęty w prawa system autorytetów, przejawiających się w zarządzaniu. Krócej mówiąc społeczeństwo to naród, który ujmujemy od strony porządkującego go myślnie systemu przejawiających się w zarządzaniu autorytetów”⁵⁹. Państwo zaś stanowi swoisty koordynator życia codzien-

56 M. Gogacz, *Szkice o kulturze...*, dz. cyt., s. 104.

57 M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje...*, dz. cyt., s. 146.

58 „Realne podmioty i relacje tworzą realne wspólnoty. Przykładem takich wspólnot jest rodzina i naród. Myślne podmioty i relacje powodują, że powstaje np. społeczeństwo, instytucja, państwo”. M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995, s. 92. Na temat rodziny i narodu zob. tamże, s. 96–101.

59 Tamże, s. 102

nego w oparciu o dobro wspólne, stanowiące zasadę owej koordynacji. W swej strukturze jest ono instytucją, a więc zespołem relacji myślnych, swoistą wspólną świadomością osób. Wyraża ono społeczeństwo jako instytucja naczelna scalająca i porządkująca (poprzez system autorytetów) sprawy narodu, a zarazem koordynująca działania ludzi w perspektywie wspólnego dobra⁶⁰.

Widzimy zatem, że pozycja bytowa społeczeństwa i państwa (jako myślnych kompozycji wtórnych nie tylko wobec osób, ale także wobec wspólnot naturalnych) jest w ujęciu Gogacza bardzo „słaba”⁶¹. Nie oznacza to jednak deprecjonowania roli społeczeństwa i państwa. Przeciwnie, odgrywają one (zwłaszcza państwo) istotną rolę ze względu na pomoc w realizacji dobra wspólnego⁶². Państwo bowiem „jest przykładem tego, że uporządkowane relacje myślnie mogą służyć osobom. To, co myślnie, sama wiedza, konstruowane teorie i koncepcje, są właśnie na to, by chroniły relacje osobowe i osoby. Chronią jednak tylko wtedy, gdy strukturoem myślnym nie przypiszemy pozycji większej niż pozycja osób i narodu”⁶³.

Wnioski końcowe

Przedstawione w niniejszym artykule ujęcia czołowych przedstawicieli filozofii realistycznej, jakimi są M.A. Krąpiec i M. Gogacz, pozwalają na wyciągnięcie ważnych wniosków. Obie przedstawione koncepcje charakteryzuje to, że stanowią wynik dociekań dokonanych na polu filozofii pierwszej (metafizyki) oraz pogłębionej refleksji nad człowiekiem (osobą). Przedstawiane w nich twierdzenia nie są zatem dowolne, aprioryczne, ale stanowią owoc rzetelnego i metodologicznie uzasadnionego namysłu nad światem i człowiekiem. Obydwaj myśliciele, operując nieco inną aparaturą pojęciową i stawiając inne akcenty, wskazują na prymat osoby (jako najdoskonalszej struktury bytowej) względem wszelkich form życia zbiorowego. Wskazują zarazem na rolę i jednocześnie służebny charakter społeczeństwa i państwa w perspektywie realizacji wspólnego dobra, rozumianego jako dobro osobowe (dobro każdego człowieka). Tym samym, wznosząc się ponad jednostronność ujęć absolutyzujących bądź to jednostkę (T. Hobbes, J. Locke, J.-P. Sartre, M. Stirner), bądź też kolektyw (G.W.F.

60 Zob. tamże, s. 103–105.

61 Wydaje się, że Gogacz uznając społeczeństwo i państwo za byt myślny, przyznaje im jeszcze niższą pozycję, niż Krąpiec. Lubelski filozof wskazywał bowiem, że stanowią one relacyjną, a więc „najslabszą” formę bytowania, niemniej jednak sytuował je w porządku bytów realnych.

62 Zdaniem Gogacza dobro wspólne należy powiązać z trwaniem relacji osobowych, z obecnością osób. Można zatem powiedzieć, że trwanie relacji osobowych, obecność osób otwiera perspektywę zrozumienia, czym jest wspólne dobro. Wskazuje się tu na rolę mądrości jako zasady wskazującej wybór działań chroniących relacje osobowe, potrzebne w jednakowym stopniu wszystkim ludziom. Zob. M. Gogacz, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 94–96.

63 Tamże, s. 104.

Hegel, K. Marks), ukazują perspektywy racjonalnego pojmowania bytu społecznego, ugruntowanego w rozumnej naturze człowieka.

Warto też w tym miejscu wskazać na związek pluralizmu (lub monizmu bytowego) w metafizyce z ujmowaniem relacji człowieka do społeczeństwa. Tam gdzie w metafizyce widoczny jest monizm (Hegel traktujący rzeczywistość jako etapy rozwoju Ducha, Marks sprowadzający świat do różnych form organizacji materii), tam w odniesieniu do społeczeństwa przyznaje się pierwszeństwo kolektywowi rozumianemu jako całość pierwotniejsza i bytowo silniejsza, niż jednostka. Tam zaś, gdzie rzeczywistość postrzega się w sposób pluralistyczny, tam też wskazuje się na bytowe pierwszeństwo osoby przed społeczeństwem (państwem), rozumianym jako zbiór relacji zachodzących między osobowymi podmiotami. Zachodzenie tych relacji jest konieczne dla rozwoju (a nawet fizycznego przeżycia) osób, ale bytowo wtórne wobec ich istnienia.

Zaprezentowane (na przykładzie dwóch omówionych propozycji) filozoficzne rozumienie relacji człowieka względem społeczeństwa stanowi swoiste wezwanie do respektowania w życiu społecznym wartości osoby, przy jednoczesnym dostrzeżeniu doniosłej roli, jaka przysługuje zbiorowości. Ujęcie to stanowi owoc dążenia do poznania badanej rzeczywistości bez narzucania na nią gotowych teorii czy idei, otwierając zarazem perspektywę dalszych badań i doprecyzowań⁶⁴. Rzecz jasna nie daje ono gotowej recepty, jak zorganizować w konkretnych warunkach życie społeczne, wskazuje jednak zasadniczy kierunek budowania świata godnego człowieka, umożliwiającego mu wszechstronny rozwój i życie w adekwatnym dla niego środowisku – środowisku osób.

Bibliografia

Andrzejuk A., *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Warszawa 2012.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007.

Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii Św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2003.

Gogacz M., *Człowiek i jego relacje (Materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985.

Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008.

Gogacz M., *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976.

Gogacz M., *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki)*, Warszawa 1996.

64 Warto zacytować tu niezwykle celną wypowiedź Étienne Gilsona: „Każda doktryna godna miana filozofii wychodzi z konkretnego i powraca do konkretnego, każda natomiast scholastyka wychodzi z filozofii i powraca do filozofii. Filozofia musi wyrodić się w scholastykę, gdy uczyni przedmiotem swych rozważań nie konkretny istniejący, który powinna coraz gruntowniej zgłębiać, przenikać i wyjaśniać, ale gotowe sformułowania pewnych hipotez wyjaśniających, tak jak gdyby same te formuły – a nie to, czego one dotyczą – stanowiły rzeczywistość”. É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii Św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2003, s. 419.

- Gogacz M., *Szkice o kulturze*, Kraków, Warszawa 1985.
- Gogacz M., *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, [w:] *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982.
- Heinzmann R., *Filozofia średniowiecza*, Kęty 1999.
- Krąpiec M.A., *Ja-człowiek*. Lublin 2005.
- Krąpiec M.A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978.
- Krąpiec M.A., *O ludzką politykę* [idem, *Dzieła*, tom XVII], Lublin 1998.
- Krąpiec M.A., *Sens państwa w oczach klasyków – Arystotelesa i Tomasza*, [w:] *Człowiek, jego wolność i prawa a polityka*, red. A. Hrebenda i W. Kaute, Katowice 2002.
- Platon, *Państwo, Prawa*, tłum W. Witwicki, Kęty 1999.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków 2005.
- Świercz P., *Znaczenie pojęcia „natura” w doktrynie politycznej Thomasa Hobbesa na tle koncepcji zoon politikon*, [w:] *Horyzonty polityki*, 1/2010 (1), Kraków 2010.

Abstract

MAN AND SOCIETY IN VIEW OF REALISTIC PHILOSOPHY

The main aim of this article is to show the understanding of relationship between man and society (and also between man and state) obtained in realistic philosophy (also called as classical philosophy), inspired by thought of Aristotle and Saint Thomas Aquinas. Especially this article shows the thought of foremost polish representatives of realistic philosophy: Mieczysław Albert Krąpiec and Mieczysław Gogacz. The ideas presented here are the results of analysis obtained in basic philosophical disciplines: metaphysics and philosophical anthropology. In this perspective we can see the supremacy of human personal being relative to social being and, on the other hand, the necessity of variable communities for the development of human person.

Key words: man, person, society, state, common good, Mieczysław Albert Krąpiec, Mieczysław Gogacz

TOMASZ ĆWIERTNIAK – doktorant w Akademii Ignatianum w Krakowie, na kierunku filozofia. Absolwent Uniwersytetu Śląskiego na kierunkach: politologia i filozofia. Swoje zainteresowania naukowo-badawcze ogniskuje wokół problematyki filozofii społeczno-politycznej, zwłaszcza jej ontologicznych i antropologicznych uwarunkowań, jak też wokół zagadnień z zakresu metafizyki klasycznej. Szczególny akcent kładzie na filozofię starożytnej Grecji, scholastykę oraz współczesny neotomizm.

Znaczenie postawy głównym aspektem relacji jednostki ze światem

MAŁGORZATA EISENBARDT-BINKOWSKA

Streszczenie

Analizując tematykę dotyczącą relacji jednostki ze światem, warto zauważyć jak bardzo ważną kwestią okazuje się postawa jednostki wobec otoczenia, innych osób, zjawisk, przedmiotów, wydarzeń i sytuacji w jakich uczestniczy. Okazuje się bowiem, że to właśnie postawa jaką posiadamy decyduje o kształcie naszego życia, o sposobie istnienia. Postawa to szerokie zagadnienie, gdyż ważne okazują się tutaj zarówno aspekty między innymi psychologiczne, socjologiczne, kulturowe, religijne. Dlatego też analizując tę tematykę należy uwzględnić szerokie tło wielu nauk, bowiem postawa jaka kształtuje się u jednostki to skomplikowany proces, którego poznanie wymaga uwzględnienia wielu kwestii.

Słowa kluczowe: postawa, relacja

Wprowadzenie

Postawa jednostki względem swojego życia w sposób decydujący wpływa na całokształt relacji ze światem i całą otaczającą rzeczywistością. Postawa to szerokie zagadnienie, które może być badane z punktu widzenia wielu nauk, dlatego warto poznać głębiej to zagadnienie. Okazuje się, że to jak widzimy nasze życie, jak rozumiemy sytuacje, w jakich uczestniczymy i jak funkcjonujemy, składa się na szeroko rozumianą postawę, która to ostatecznie decyduje o całokształcie naszego zachowania i relacji. Analizując zagadnienie dotyczące stosunku jednostki z rzeczywistością i otaczającym światem, warto zwrócić uwagę na znaczenie

postawy jaką dana osoba posiada. Okazuje się bowiem, że postawa jaką zajmuje konkretna jednostka, względem całokształtu swojej egzystencji i jej częściowych różnorodnych przejawów decyduje o jakości jej życia.

1. Określenie pojęcia postawy

Definicja postawy stworzona przez Mądrzyckiego brzmi: „postawą pewnego człowieka wobec pewnego przedmiotu jest ogół względnie trwałych dyspozycji do oceniania tego przedmiotu i emocjonalnego nań reagowania oraz ewentualnie towarzyszących tym emocjonalno – oceniającym dyspozycjom względnie trwałych przekonań o naturze i własnościach tego przedmiotu i względnie trwałych dyspozycji do zachowania się względem tego przedmiotu”⁶⁵. Na postawę całościową składa się duża ilość postaw częściowych, które konkretna osoba w trakcie swojej egzystencji realizuje. Ona stanowi cały zespół myśli, uczuć, przekonań, wiadomości nabytych, przemyślanych i nieprzemyślanych opinii, które ostatecznie ją tworzą i wyrażają. Postawa, jaką dana jednostka kreuje względem całokształtu stosunków interpersonalnych, międzyosobowych, egzystencjalnych, w powiązaniu z sytuacjami w jakich uczestniczy, ostatecznie kreuje kształt jej życia i jego poszczególnych aspektów. Kontekst psychologiczny zawiera takie komponenty jak: właściwości centralnego układu nerwowego, jego indywidualnej budowy, która to ostatecznie decyduje o całokształcie reakcji na zaistniałe sytuacje. Czapiński zauważył, że: „postawy zdają się również funkcjonować jak schematy, co ilustrują procesy selektywnego zwracania uwagi na informacje istotne dla postawy, ich kodowania, przechowywania i odnajdywania w pamięci. Na przykład postawy ułatwiają przypominanie sobie związanych z nimi twierdzeń, z którymi silnie zgadzamy się lub nie zgadzamy”⁶⁶. Warto także dodać, że „to co zrobimy lub czego nie zrobimy w danej sytuacji może zależeć nie tyle od tego, co naszym zdaniem możemy zrobić, ile od tego, co naszym zdaniem powinniśmy zrobić. Zagadnienie „powinności” obejmują także oceny moralne, na podstawie których podejmuje się pewne działania lub ogranicza się je. Funkcjonowanie osobowości w znacznym stopniu jest uzależnione od wpływu poziomu rozwoju moralnego, który osiągnęła dana jednostka”⁶⁷.

Duże znaczenie ma proces wychowania, nabycie cech osobowości, które kształtują się już w dzieciństwie, a które ostatecznie mają duży wpływ na kształt postawy jaką posiadamy nawet w dorosłości. Wychowywanie to proces złożony definiowany przez Schallera jako „całokształt sposobów i procesów pomagających istocie ludzkiej zwłaszcza przez interakcję urzeczywistnić i rozwijać swo-

65 M. Ziemska, *Rodzina i dziecko*, Warszawa 1979, s. 168.

66 J. Czapiński, *Psychologia społeczna*, Warszawa 1996, s. 406.

67 P.G. Zimabrdó, F.L. Ruch, *Psychologia i życie*, Warszawa 1997, s. 416.

je człowieczeństwo”⁶⁸. Warto zauważyć, że postawa to pewna wytyczna osobowości. „Na kształtowanie się osobowości dziecka pierwszy i podstawowy wpływ wywiera rodzina, a przede wszystkim rodzice. Wpływ ten trwa przez wiele lat – gdyż mimo przeobrażeń w samej rodzinie w miarę przechodzenia przez różne fazy rozwoju – jest ona dla dziecka stałym środowiskiem wychowawczym”⁶⁹.

Uwzględniając kontekst kulturowy w kształtowaniu postawy warto podkreślić, że „rodzina stanowi integralny i niezmiernie ważny element każdego społeczeństwa, w tym również tych społeczeństw europejskiego kręgu kulturowego, które egzystują w ramach współczesnej cywilizacji postindustrialnej, podlegając (w zależności od kraju) jej większym lub mniejszym wpływom”⁷⁰.

Kultura w sposób zdecydowany wpływa na kształt i funkcjonowanie rodziny, a co za tym idzie i na kształtowanie się postaw poszczególnych jej członków. „Obecnie, coraz rzadziej kultury mogą być autonomiczne, gdyż procesy społecznej wymiany, relacje i kontakty z innymi grupami, pociągają za sobą świadomość własnej specyfiki, potrzebę wymiany i wzajemnych zapożyczeń. W sytuacji dokonanych i zachodzących w dalszym ciągu zmian, wyodrębniania się środowisk wielokulturowych, ogromnej skali migracji, zmian w systemie wartości, niemożliwości egzekucji przypisania tożsamościowego i narzucenia gotowych wzorów identyfikacji, jak też niestabilności w dziedzinie standardów kulturowych, postaw i autorytetów, czy też niesprawdzania się polityki asymilacji – „wtapiania” grup mniejszościowych w struktury większościowe, ludzie coraz częściej muszą dokonywać wyboru identyfikacyjnego, formułując i odpowiadając na takie pytania, jak: kim jestem, kim się czuję, z jaką grupą się identyfikuję, kim chciałbym być”⁷¹. Dlatego też z socjologicznego punktu widzenia, postawy jakie wyrażamy zależne są od wielu skomplikowanych czynników, które w sposób decydujący je kształtują.

Okazuje się, że różnorodność postaw, światopoglądów i zachowań jest bardzo duża, a proces kształtowania się postawy konkretnej jednostki to zjawisko szerokie i warte szerszej analizy naukowej. Jeszcze większe są przejawy zróżnicowania kulturowego: na świecie używanych jest około sześciu tysięcy języków, obserwujemy też niezwykłą mnogość sposobów ubierania się, ogromną różnorodność obyczajów, wielką odmienność wyznań religijnych itd. I co najważniejsze ciągle możemy wyróżnić mnóstwo rozmaitych narodów i grup etnicznych, zazwyczaj konstytuowanych (wyodrębniających się i wyodrębnianych) według

68 B. Śliwierski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków 2005, s. 68.

69 M. Ziemska, dz. cyt., s. 155.

70 T. Pilch, I. Lepalczyk, *Pedagogika społeczna*, Warszawa 1995, s. 151.

71 Tamże, s. 108.

kryteriów kulturowych, które pozostają dla ich członków podstawowym aspektem tożsamości⁷².

Kontekst religijny także w sposób decydujący wpływa na postawę jaką dana jednostka wyraża, zbiór przykazań, zakazów i nakazów w decydujący sposób wpływa na rozumienie wielu kwestii, ocenę postępowania oraz definiowania dobra i zła. Choć wszystkie wymienione aspekty wyraźnie nakładają się na siebie, są od siebie zależne i uzupełniają się, to jednak szczegółowe wyróżnienie ich i określenie posiada swoje znaczenie, rzutują one bowiem na specyfikę szeroko rozumianej postawy jaką poszczególne jednostki wyraża. Zrozumienie zależności między cechami psychologicznymi, społecznymi i kulturowymi, które wpływają na kształt ostatecznej indywidualnej postawy konkretnego człowieka to niełatwe zadanie. „Dotykamy tu bowiem samego rdzenia życia społeczno-kulturowego i towarzyszących mu zjawisk oraz nierozzerwalnego związku tego co nazywamy kulturą i tego, co nazywamy życiem społecznym. Z tych samych powodów jest to jedno z najważniejszych zagadnień. Być może jego trudności i waga sprawiają, iż niewielu socjologów podejmuje je wprost. Częściej spotykamy marginesowe uwagi, tak u klasyków, jak i u współczesnych socjologów”⁷³.

Marian Golka wymienia zasadnicze trudności dotyczące określenia wzajemnych relacji pomiędzy porządkiem kulturowym a porządkiem społecznym, które wynikają: „z różnorodności form życia społeczno-kulturowego w różnych epokach i społeczeństwach; z nieostrości cech społecznych oraz cech kulturowych; z nieostrości różnic między nimi oraz wzajemnych relacji”⁷⁴. Istnieje różnorodność postaw w stosunku do sytuacji, zdarzeń, życia, egzystencji, losu, relacji ze światem oraz istnieje różnorodność rozumienia ich przez konkretne jednostki, grupy społeczne, społeczności, narodowości. Wyodrębnienie cząstkowych postaw i wynikających z tego zachowań, pozwala na określenie ogólnej, całościowej postawy i próby zrozumienia jej. Poszukując głównych komponentów postawy, napotykamy na szereg ważnych kwestii, które należy uwzględnić, aby ujęcie tematu było wyczerpujące. Szczegółowe rozróżnienie zachowań, które tworzą postawę, pozwalają nakreślić jej ogólny całokształt i głębiej poznać to zagadnienie. W wyodrębnieniu problematyki pojawiają się trudności, które mogą wynikać „z nieostrości cech społecznych (takich jak pozycja społeczna, prestiż i autorytet, zawód, miejsce w strukturze władzy, w strukturze posiadania, stan, klasa, pokrewieństwo, rola społeczna, częściowo także cechy demograficzne itp.) oraz cech kulturowych (takich jak język, ubiór, religia, obyczaje, zainteresowania, gusty, wyznawane wartości itp.). Jedne i drugie próbuje definiować socjologia z róż-

72 M. Golka, *Socjologia kultury*, Warszawa 2008, s. 178.

73 Tamże, s. 179.

74 Tamże.

nym, jak wiadomo, skutkiem”⁷⁵ o czym mówi M. Golka. Ważne jest zarówno tło środowiska w jakim jednostka egzystuje, jak i szereg zjawisk wewnętrznych, jakie mają miejsce w psychice jednostki, a które kształtują się już w dzieciństwie. „Wpływ środowiska rodzinnego na rozwój i kształtowanie osobowości dziecka przebiega dwoma torami: jako świadoma praca wychowawcza oraz jako oddziaływanie niezamierzone. Jest to oddziaływanie poprzez tok czynności i zdarzeń zachodzących w rodzinie, poprzez sposób ustosunkowania się dorosłych do tych zdarzeń i czynności oraz postępowanie dorosłych członków rodziny czy ewentualnie rodzeństwa, a szczególnie przez sposób wzajemnego odnoszenia się członków rodziny do siebie i ich stosunek do dziecka”⁷⁶. W trakcie procesu wychowawczego zaobserwować można szereg rozmaitych postaw względem dziecka, które to mają decydujące znaczenie na rozwój osobowości dorosłej w przyszłości osoby.

Maria Ziemska definiuje postawę rodzicielską jako „występującą u rodziców tendencję do odczuwania dziecka, myślenia o nim i zachowania się – werbalnego lub niewerbalnego – w pewien określony sposób, wobec niego. Każda postawa zawiera trzy elementy – składniki: myślowy, uczuciowy i element działania. Składnik myślowy może być wyrażony słownie w formie poglądu na przedmiot postawy: przykładem takiej formy tego składnika może być – w zakresie naszych rozważań – wypowiedź o dziecku. Składnik o charakterze działania przejawia się w czynnym zachowaniu wobec przedmiotu postawy, np. gdy matka tuli dziecko albo je karci. Składnik uczuciowy to swoistego rodzaju ekspresja towarzysząca zarówno wypowiedziom, jak i zachowaniu”⁷⁷. Można stwierdzić, że postawy rodzicielskie mogą być prawidłowe, pobudzające jednostkę do rozwoju i budujące, ale mogą też być nieprawidłowe, wpływające ujemnie i negatywnie na kształtowanie osobowości dziecka, a czasem wręcz hamować rozwój i powodować destrukcję w dorosłości. Dlatego warto zaznaczyć, że „postawy rodzicielskie wywierają tak głęboki wpływ na dziecko między innymi dlatego, że emocjonalny stosunek rodziców do dziecka wyraża się w każdym niemal słowie skierowanym do niego, w każdej czynności związanej z jego pielęgnacją i opieką nad nim, stanowi także komponent każdego zabiegu wychowawczego. Względnie trwałe nastawienie emocjonalne, którym przepojone jest postępowanie rodziców, wywołuje u dziecka reakcję w postaci specyficznego zachowania się”⁷⁸.

Zainteresowanie nauk społecznych zagadnieniem stosunków zachodzących w rodzinie między rodzicami i dziećmi w procesie wychowawczym ma bardzo

75 Tamże, s. 180.

76 M. Ziemska, dz. cyt., s. 156.

77 Tamże, s. 168–169.

78 M. Ziemska, dz. cyt., s. 156.

duże znaczenie, bowiem stanowi ważny element całokształtu psychosocjologicznych i kulturowych sytuacji, w jakich jednostka uczestniczy, a które to kreują postawy poszczególnych członków rodziny i poszczególnych społeczności. Warto także mieć na uwadze, że postawy ulegają zmianie i przekształceniu na skutek różnych doświadczeń, przeżyć, przemyśleń i nabytych wiadomości. Postawy są zależne zarówno od okresu rozwojowego w jakim osoba aktualnie jest, jak i od sytuacji i położenia w jakiej przychodzi jej żyć. Postawy bowiem podlegają przeobrażeniom, są zależne od wielu komponentów egzystencjalnych konkretnych jednostek, grup społecznych i zbiorowości.

Nauka psychologii definiuje także postawę ekstrawersyjną i introwersyjną, gdyż różnice w tych postawach są decydujące i mają wpływ na całokształt życia jednostki, która daną postawę wyraża. „Wymiar introwersji – ekstrawersji, ujawnia różnice indywidualne pod względem stopnia, w jakim ludzie potrzebują innych osób jako źródła nagród i jako „nauczycieli” właściwego zachowania. Wy-lewny, impulsywny ekstrawertyk potrzebuje ludzi, aby wchodzić z nimi w interakcję, podczas gdy pełen rezerwy, ostrożny introwertyk w mniejszym stopniu korzysta ze stymulacji dostarczanej przez innych ludzi, a w większym stopniu polega na książkach, czy też źródłach o charakterze niespołecznym”⁷⁹. Osoby ekstrawersyjne „spozstrzegają, że nagrody pojawiają się niezależnie od ich działań i są pod kontrolą sił zewnętrznych”⁸⁰. Osoby introwersyjne „spozstrzegają, że nagroda jest uzależniona od ich własnego zachowania i (lub) ich osobistych przymiotów”⁸¹. Bowiem „osoba wewnętrznie kierowana jest sterowana przez wartości i cele zaszczerpione jej we wczesnym okresie życia przez „starszych” społeczeństwa. Natomiast jednostki kierowane zewnętrznie, to znaczy przez inne osoby, uważa się za bardziej wrażliwe na wpływ społeczny ze strony rówieśników”⁸². Okazuje się bowiem, że to czy dane osoby są wewnątrzsterowne, czy też zewnętrzsterowne ma decydujące znaczenie w sposobach rozumienia wielu sytuacji z jakimi się stykają, w jakich uczestniczą i jak rozwiązują problemy z jakimi się stykają, co ostatecznie składa się na rozumienie postawy jaką posiadają.

Na całościową postawę składają się także szerokie komponenty indywidualnych cech osobowości, które w decydujący sposób, wpływają na sposoby zachowania i reagowania w odpowiedni sposób. Takie cechy charakteru jak: optymizm, zaradność, pracowitość, ciekawość, pomysłowość, otwartość, towarzyskość inaczej wpływają na całokształt postawy niż negatywizm, depresyjność, niezaradność, niechęć do rozwoju i działania. „Pesymistów cechuje przekonanie, że wszystkie przeszkody, które stają na ich drodze, są nie do pokonania i wyni-

79 P.G. Zimabrdo, F.L. Ruch, dz. cyt., s. 417.

80 Tamże.

81 Tamże.

82 Tamże.

kają z ich winy. Optymiści, stanąwszy wobec tych samych przeciwności, traktują je zupełnie inaczej. Wierzą, że porażka jest tylko chwilowym niepowodzeniem, a jej przyczyny ograniczają się wyłącznie do jednego przypadku”⁸³. „Te dwa skrajne sposoby spostrzegania świata i radzenia sobie w nim mają konsekwencje w wielu sferach życia. Na podstawie różnorodnych badań przeprowadzonych przez psychologów okazało się, że optymiści uzyskują lepsze wyniki w testach sprawnościowych, mają większe szanse otrzymania lepszej posady (silniej wierzą w swoje możliwości i nie zrażają się porażkami), cieszą się dobrym zdrowiem, mniej cierpią z powodu dolegliwości wieku starczego i – być może – nawet dłużej żyją”⁸⁴.

Okazuje się, że ta sama sytuacja może być w różny sposób rozumiana interpretowana i rozwiązywana przez dwie lub więcej osób. Jest to zależne od szeregu wymienionych komponentów, definiowanych przez wiele nauk i interpretujących je. Omawiana tematyka jest bardzo obszerna i niniejszy artykuł zdecydowanie jej nie wyczerpuje, jednak zaprezentowanie podstawowych kwestii pozwala na wykazanie istoty postawy w kontekście relacyjności. Każda bowiem cecha osobowości w konkretny sposób wpływa na postawę jednostki i jej sposoby funkcjonowania. Postawa konkretnej jednostki wyznacza kierunek postępowania wobec zadań jakie ma jednostka do zrealizowania, ważna okazuje się aktywność, chęć realizacji swojego życia, szukanie rozwiązań, rozpoznawanie szans jakie przed konkretną jednostką się pojawiają. Często trudność w zrozumieniu zachowania innej osoby wymaga poznania postawy jaką ona prezentuje i wyraża swoim postępowaniem. Znajomość czyjejś postawy i rozumienie jej cząstkowych aspektów może prowadzić do zrozumienia czyjegoś zachowania, często niezrozumiałego w inny sposób. Różnice w postawach mogą prowadzić do konfliktów i nieporozumień, bowiem nie wszystkie motywy zachowań są zrozumiałe dla innych i zgodne z ich indywidualnymi oczekiwaniami. Nie każdy człowiek świadomy jest swojej postawy. Nie każda postawa jest budująca i nie każda prowadzi do satysfakcjonującego życia, ponieważ niektóre z nich okazują się być wręcz destrukcyjne. Nie wszystkie postawy prowadzą do konstruktywnych rozwiązań i dobrego postępowania, często bowiem kierują jednostkę na pogranicza własnego rozwoju, zatracenia i w kierunku niesatysfakcjonującego, niezrealizowanego życia. Dlatego warto zrozumieć jak ważne znaczenie w egzystencji ludzkiej ma realizowana postawa.

83 J. Rybakiewicz, *Człowiek i psychologia*, Bielsko-Biała 2004, s. 160.

84 Tamże, s. 160.

Wnioski końcowe

W konsekwencji wyrażanej postawy, otaczająca rzeczywistość oceniana jest przez jednostkę w charakterystyczny dla niej sposób. Ma to ostatecznie decydujące znaczenie w jej wyborach, decyzjach, analizach, które konkretna osoba dokonuje w trakcie swojej całej egzystencji. Postawa bowiem to tendencja jednostki do reagowania w odpowiedni dla niej sposób, do myślenia konkretnymi kategoriami o pewnej sytuacji, zdarzeniu, i rozwiązywaniu jej w taki a nie w inny sposób. Postawa to utrwalona gama przekonań i zachowań, które mają podłoże w całokształcie osobowości i które wpływają na kształt życia.

Bibliografia

- Czapiński J., *Psychologia społeczna*, Wydawnictwo Jacek Santorski & CO, Warszawa 1996.
Golka M., *Socjologia kultury*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2008.
Pilch T., Lepalczyk I., *Pedagogika społeczna*, Wydawnictwo „Żak”, Warszawa 1995.
Rybakiewicz J., *Człowiek i psychologia*, Wydawnictwo „PARK”, Bielsko-Biała 2004.
Śliwierski B., *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2005.
Ziemska M., *Rodzina i dziecko*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979.
Zimbardo P.G., Ruch F.L., *Psychologia i życie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.

Abstract

THE ATTITUDE MEANING AS THE MAIN ASPECT OF INDIVIDUAL RELATION WITH THE WORLD

Analyzing humane relation with the world and surrounding reality it is worth to pay attention to the attitude meaning of the person. The attitude that we have determine our life and its various aspects. The attitude that is all the group of convictions, opinions and following behavior that are the attitude result. The attitude appoints the whole development, following direction, the ways of understanding the situation and being in it. The whole attitude is composed of many partial attitudes in that ones the individual participates. The matter it is worth to the wider inspection.

Key words: attitude, the relationship

MAŁGORZATA EISENHARDT-BINKOWSKA – absolwentka studiów filozoficznych i pedagogicznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zainteresowania naukowe to filozofia dialogu, problematyka rodziny, analiza relacji, rola osobowości w funkcjonowaniu człowieka w społeczeństwie.

Relacyjność podmiotu w filozofii dialogu

JOLANTA PIKUL-MLEKODAJ

Streszczenie

W artykule postaram się krótko przedstawić relacyjność podmiotu w poglądach czołowych filozofów dialogu. Problematyka ta odnosi się do relacji podmiotowej, zwanej też relacją spotkania, relacją Ja – Ty i sposobów urzeczywistniania się tej relacji we współczesnym świecie różnych narodowości, kultur i religii. Dialog, aby był prawdziwym spotkaniem musi spełniać szczególne warunki i rozgrywać się w przestrzeni etycznej. Spróbuję odpowiedzieć na pytanie o możliwe formy i celowość prowadzenia dialogu międzyreligijnego wychodząc od analizy dokumentów Kościoła Katolickiego dotyczących dialogu. Pytanie to pozostaje ciągle aktualne, gdyż w czasach digital culture szczególnie ważne jest podkreślenie godności ludzkiej, która czyni z nas istoty dialogiczne – powołane do tego, aby wziąć odpowiedzialność za drugiego człowieka.

Słowa kluczowe: Antropologia, filozofia dialogu, religijny wymiar dialogu, relacja podmiot-przedmiot, spotkanie Ja – Ty.

Wprowadzenie

W połowie XX wieku szczególnie popularna stała się w Europie filozofia dialogu. Słownik PWN podaje takie znaczenia dialogu: «rozmowa dwóch osób, zwłaszcza bohaterów powieści, sztuki lub filmu»; «utwór literacki niesceniczny, napisany w formie rozmowy»; «szereg rozmów, negocjacji i innych działań mających doprowadzić do porozumienia między stronami konfliktu».¹ Znaczenie dialogu religijnego odwołuje się przede wszystkim do tej pierwszej definicji: mianowicie chodzi o rozmowę, którą prowadzą dwaj partnerzy. Johann Ma-

1 <http://sjp.pwn.pl/slownik/2555065/dialog>, dostęp: 01.03.2014.

der zwraca uwagę, że dialog zawiera w sobie dwa istotne momenty: komunikację – będącą podstawą rozmowy osobistej; i mowę, w której dominować będzie sama informacja.² Zależnie od tego, na który moment będzie padał akcent, dialog można pojmować jako przeciwstawienie sobie partnerów spotkania, bądź jako na dyskusję, czyli rzeczowo-informatywną komunikację. Filozofia dialogu zajmuje się wydarzeniem spotkania i dialogu, które stają się przedmiotem refleksji filozoficznej. Jej ideą jest przewyższenie filozofii subiektywności. Centralnym punktem jest wydarzenie spotkania, w którym dochodzi do czegoś więcej niż wymiana zdań w trakcie rozmowy. Intencją filozofii spotkania jest urzeczywistnienie się jednostki poprzez partnera dialogu.

1. Geneza

Geneza filozofii religii sięga do tradycji biblijno-religijnej, przede wszystkim czerpie z myśli żydowskiej (Rosenzweig, Ehrenberg, Buber) a potem także z chrześcijańskiej (Ebner, Marcel). Myślenie dialogiczne opiera się na antropologii Starego i Nowego Testamentu. Człowiek, który stoi przed Bogiem, słyszy Jego słowo – jest w stanie odpowiedzieć Bogu. Słuchanie Słowa Bożego jest wezwaniem, do udzielenia odpowiedzi, a co za tym idzie rozmowy z Bogiem, do poznania wiedzy o człowieku nie tylko w sensie ogólnym, ale także kim jest on przed Bogiem. Święty Augustyn wypracował pojęcie człowieka, który staje się osobą w relacji do Boga i drugiego człowieka.

Z drugiej strony dialog rozwinął się w greckiej tradycji filozoficznej. Świadczą o tym u Sokratesa – dialog duszy ze sobą, dialogi z uczniami.

2. Filozofowie dialogu

Filozofia dialogu narodziła się na skutek rozwoju filozofii świadomości, której przedstawicielami byli m.in. Kartezjusz i Kant. Wpływ na nią miała także fenomenologia. Filozofowie dialogu poddają krytyce totalizujące systemy myślowe i skupiają się na jednostce, nie na jej subiektywizmie, ale na relacji do drugiego człowieka, a także do Boga. Dialog nie polega tylko na wymianie informacji. Nie jest tylko rozmową, wymianą poglądów czy zwykłą polemiką. Komunikacja międzypersonalna pragnie przekroczyć poczucie ograniczenia w rozumieniu drugiej osoby, a następnie innej wspólnoty, innej tradycji religijnej. Niechęć do prowadzenia dialogu może być smutnym wyrazem zubożenia, pychy, a nawet pogardy wobec drugiego człowieka. Zrozumienie siebie jest kluczem do otwarcia duszy i umysłu na drugą osobę, a w wymiarze społecznym – na inną wspólnotę. Filozofowie dialogu skupiali uwagę na relacji człowieka względem drugiego człowieka, a także względem Boga i świata, tworząc nową metafizykę, opartą

2 *Filozofia dialogu w Twarz Innego*. Teksty Filozoficzne, PAT, Kraków 1985, s. 59–85.

o etykę relacji międzyludzkich. Dialog ma jednak także wymiar globalny – dotyczy całych społeczeństw, kultur, wspólnot religijnych.

2.1. Feuerbach: relacja Ja do Ty

Celem filozofii spotkania jest urzeczywistnienie się jednostki jako osobowości, a więc przez nadanie wyrazu swojej niepowtarzalności. To urzeczywistnienie dokonuje się jednak – inaczej niż w filozofii egzystencjalnej – nie dzięki własnemu solipsystycznemu „ja” i w opozycji do „innego”, ale właśnie poprzez innego, którego spotyka się i wchodzi z nim we wzajemną relację Ja – Ty oraz Ty – Ja. Relacja ta jest zwrotna. Istotne jest owo „pomiędzy” na bazie którego, ja i ty stają się one osobowościami. Feuerbach zakłada dialog człowieka z człowiekiem. Zasadą dialogiczną jest konkretny, rzeczywiście toczący się dialog, rozwijający się w rzeczywistości pomiędzy dwoma lub kilkoma realnymi osobami. Pierwszorzędnym i koniecznym dla rzeczywistości jednostki konstytutywnym punktem odniesienia jest inna jednostka – jednostka płci przeciwnej. Na tej naturalistycznej podstawie rozwija ona międzyludzkie stosunki miłości i przyjaźni, które są warunkami doświadczenia „prawdziwej istoty”.

2.2. Buber: Dialog – relacja wzajemności

W swoim myśleniu dialogicznym Buber przeprowadza namysł nad konkretnym życiem człowieka, które dokonuje się najpełniej wtedy, kiedy Ja i Ty stoją naprzeciw siebie. Najpierw musi się dokonać dialog, a dopiero potem możliwa jest refleksja filozoficzna. Realizacja teorii dialogu jest świadomym procesem, możliwym do osiągnięcia jako dar. Zdarza się konkretnie mnie. Kiedy uchwycę je świadomością i zastanowię się nad nim, kiedy zmysły stworzą obraz a rozum go zaszufadkuje, wtedy już doświadczenie drugiego staje się negacją spotkania. Jednostka jest w spotkaniu zarówno zależna, jak i wolna. Sygnał „pozostaję do dyspozycji” mówi zarazem, że wszystko zależy ode mnie.

Dla człowieka możliwe są dwa sposoby zachowania: „uobecnienie” i „uprzedmiotowienie”. Pierwsze to relacja Ja – Ty, druga Ja – Ono. Relacja Ja – Ty jest personalna i dialogiczna, jest miejscem spotkania Ja z Ty, dzięki któremu Ja zyskuje swą samoistność. Relacja Ja – Ono jest uprzedmiotowiająca. Odkrywa świat jako miejsce używania rzeczy, a nie jako miejsce spotkania z drugim. Ja jest tym, które doświadcza, używa, dąży do zawładnięcia, egoistyczne i zamknięte na relację z drugim.

Relacja do bytu będącego naprzeciw mnie staje się decydująca dla autentyczności religii. W teraźniejszości spotkania otwiera się „tajemnica bytu, przezierająca we wszystkim, co jest”, to jak u Wittgensteina, nieuchwytny sens ludzkiego życia leży poza faktami tworzącymi świat, poza logiką, to coś, co przekracza możliwości werbalizacji. Ten, kto jest szczęśliwy, akceptuje wszystko, co jest. Bez

skrajności lęku i nadziei jest istotą wolną, nie tylko osiągnął lepszą formę swojej egzystencji, ale także stanowi gwarancję istnienia świata, a tym samym przede wszystkim realizuje cel istnienia. Dzięki temu także świat zyskuje bezczasowe trwanie, zamykając koło wzajemnego współistnienia. Jeśli świat potrzebuje każdego człowieka, aby coś w świecie doprowadzić do doskonałości, to pierwszym wymogiem życia ludzkiego staje się odpowiedzialność. Miłość będąca odpowiedzialnością pojedynczego Ja za pojedyncze Ty sprawia, że są oni równi w symetrycznej relacji. Buber posługuje się kategorią odpowiedzialności nieskończonej – za całe „wydarzenie się” świata. „Dlatego ten, który prawdziwie staje przed Obliczem, nie tyle wyzbywa się odpowiedzialności i związanej z nią udzięki, ile zamienia ową negatywną odpowiedzialność, pełną obowiązków i winy na pozytywną odpowiedzialność kochającego, zamienia skończoną odpowiedzialność za swe skończone działanie na nieskończoną odpowiedzialność za nieskończone Ty świata”³² Relacja Ja – Ty jest relacją wolności. Warunkiem zaistnienia prawdziwej rozmowy jest postrzeganie drugiego jako partnera, otwierając się na jego istotę i poprzez to potwierdzając jego byt. Bliźniego w kontakcie międzyludzkim powinno się postrzegać jako całość, jedność i niepowtarzalność. Postrzeganie to nie może być redukcyjne. Zwrócenie się ku drugiemu jest powiedzenie mu „tak” jako osobie, bez względu na to, czy i na ile się z nim zgadzamy. Ważne, by uczestnicy rozmowy byli gotowi sprostać jej warunkom, wychodząc poza niedoskonałość postrzegania i pozór. Buber wyróżnia dialog prawdziwy, który istnieje wtedy, kiedy ma miejsce nawiązanie relacji, a każdy z uczestników obejmuje myślą drugiego w jego byciu i dialog techniczny który w istocie wynika z potrzeby porozumienia się związanej z ludzką egzystencją. Z kolei dyskusja, w której nie chodzi o wzajemną komunikację, jest monologiem.

2.3. Ebner: Słowo, które jest wieczne

Prawdziwe, duchowe życie człowieka urzeczywistnia się w stosunku Ja – Ty. Prawdziwym słowem jest słowo mówiące o miłości. Słowo, w którym nie ma miłości – powiada Ebner, jest ludzkim nadużyciem boskiego daru słowa! Jest zaprzeczeniem swojego właściwego sensu, znosi samo siebie i przepada w czasie. Ebner kładzie duży nacisk na odpowiedzialność za słowo. Tylko słowo, które przekazuje miłość, jest wieczne. Istota mowy jest żywa, dynamiczna i nie daje się zamknąć w skamieniałym językowym znaku. Z samotności Ja, które jest Byciem-dla-siebie, a więc zamknięciem Ja na Ty, wyrwać Ja może tylko Słowo. Samotność ma także naturę duchową, która jest samotnością umierania, ale dopóki jego zamknięcie jest pasywne, nieuświadomione, człowiek nie może wejść w prawdziwą relację z drugim. Dopiero zrozumienie siebie w samotności swoje-

3 J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Znak, Kraków 2003, s. 81.

go życia, daje możliwość postawy pełnej pokory i oczekiwania łaski bycia zagadniętym. Łaska Boga, która stworzyła człowieka poprzez Słowo, w którym było życie, stała się historycznym faktem w Boskim wcieleniu i w słowie Ewangelii.

Ludzkie słowo nie jest słowem, dzięki któremu powstało duchowe życie człowieka, ale ma moc odpowiedzi na Boskie słowo. Człowiek, który zrozumie siebie w duchowości swego życia pojmując, że nie może żyć inaczej, niż tylko w odniesieniu do Boga. Staje się dla niego jasne, że istnieje tylko jedno Ja, i że jest one jedyne, jednostkowe i wyjątkowe przed Bogiem. Podobnie jak istnieje jedno Ty, którym jest Bóg. Tylko otwarcie się na Boga, ocala moje Ja. Ludzka absolutyzacja samotności ja prowadzi do duchowej śmierci człowieka. W momencie religijnym, kiedy dochodzi do relacji z Bogiem zawieszona zostaje troska samotnego Ja o jego czasowość i pozaczasowość. Konkretnie ja w człowieku – ludzką egzystencję w jej osobowości – sam Bóg chce widzieć uratowane, czego dowodem jest Jego uobecnienie w momencie historycznym dziejów świata.

2.4. Franz Rosenzweig – miłość mocna jak śmierć

Franz Rosenzweig w „Gwieździe Zbawienia” przeprowadza rozróżnienie na formy dialogu. Pierwszym „dialogiem” był przeprowadzony przez Boga monolog podczas stwarzania człowieka. „Ja” Boga wygłasza się po raz pierwszy w odkryciu stworzonego wolnego Ty, które stoi naprzeciw ukrytego Boga. Od tej pory nie ma już tylko Absolutnej Sobości, nie ma już tylko świata materialnego, pojawia się ktoś zdolny odpowiedzieć na pytanie Boga „Gdzie Ty jesteś?” W pytaniu tym jest potwierdzenie istnienia Ty. Czy człowiek odpowiada na to pytanie, ujawnia swoje Ja czy jest skrywającą się sobością? Żadne Ja nie odpowiada na to pytanie, ponieważ człowiek uprzedmiotawia sam siebie i zrzuca winę na uprzedmiotowione Ona, a Ona na Ono: Wąż to uczynił. Skrywanie się za pojęciem ogólnym kończy się z nadaniem imienia własnego. Jest to imię, które stwarza sam Bóg, wyjątkowe i niepowtarzalne. Człowiek, który zamknięty w swej sobości uchylał się od odpowiedzi na pytanie „Gdzie Ty jesteś?”, teraz zawołany swoim imieniem odpowiada „Oto jestem”.

Pierwszym słowem Boga do otwierającej się duszy jest nakaz miłości „kochaj mnie”. To przykazanie miłości, które może wyjść tylko z ust kochającego, bowiem tylko on może żądać miłości. Wszystko inne jest zaledwie objaśnianiem miłości, które pozostaje zawsze spóźnione w stosunku do miłości, która wydarza się ciągle teraz, zawsze w terażniejszości. Przykazanie miłości zna tylko chwilę, nie odwołuje się ani do przeszłości ani do przyszłości, lecz oczekuje rezultatu już w chwili wygłoszenia swego wezwania. Przykazanie miłości nie jest w stanie stać się prawem, bo prawo przybrałoby formę oznajmującą i „jutro” należałoby do przeszłości. „Dzięki uświadomieniu sobie i doświadczeniu własnej śmiertelności, człowiek wyrasta ponad skończoność swojej istoty i otwiera się na Boga.

Najgłębszy sens przykazania miłości ku bliźniemu kryje się właśnie w związku śmierci i stworzenia. Bóg kieruje miłość człowieka na świat, ponieważ nie jest on jeszcze gotowy, jest w nim jeszcze śmierć, nie ma oczekiwanej wieczności⁴.

Poznanie filozoficzne ma trzy niesprowadzalne do siebie przedmioty: Boga, świat i człowieka. Tworzą one pierwszy trójkąt Gwiazdy Zbawienia. Poznanie rzeczywistości polega na odkryciu wzajemnych relacji Boga, świata i człowieka. Relacją Boga do Świata jest Stworzenie, relacją Boga do Człowieka – Objawienia, natomiast relacją Świata do Człowieka jest Zbawienie⁵. Stworzenie, które dla Boga mogło być odległe, dla świata może być teraźniejszością, która znajdzie swój kres dopiero w Zbawieniu.

Objawienie to wciąż odnawiające się poprzez miłość narodziny duszy. Czas przeszły to czas śmierci, czas teraźniejszy jest czasem miłości. Miłość jest wielką wojną wypowiedzianą śmierci, ale śmierć u Rosenzweiga nie ma tylko negatywnych konotacji. Śmierć jako „zwornik ciemnego sklepienia Stworzenia staje się kamieniem węgielnym jasnego domu Objawienia”⁶. Śmierć staje się prorocstwem, zapowiedzią tego, co ma być. Objawienie zapowiada „Nad-stworzenie”. Śmierć z jednej strony wzbudza trwogę w człowieku, ale jest także warunkiem zachowania autentyczności i odkrycia przez człowieka swej jednostkowości. Z drugiej strony, pisze Rosenzweig, to, co stworzone jest dobre, ale śmierć jest bardzo dobra. Staje się ona prorocstwem, w którym zawarta jest nadzieja nowego daru. Daru wiecznego życia.

Przykazanie miłości dotyczy także bliźniego. Czyn miłości musi być czynem całkowicie ztraconym w chwili, zanurzonym w teraźniejszości, ponieważ w tym wypadku rozczarowanie utrzymuje siłę miłości. Miłość bliźniego jest początkiem otwarcia się na całą stworzoną rzeczywistość. Celem świata stworzonego jest życie. Ma ono wzrastać ku Królestwu. Świat i człowiek oddziałują na siebie, ale nie mogą być dla siebie ratunkiem. Obok człowieka i świata istnieje jedynie Trzeci. Tylko on może stać się ich Zbawcą. „W Zbawieniu świata poprzez człowieka, człowieka w świecie, Bóg zbawia samego siebie. Człowiek i świat znikają w Zbawieniu, ale Bóg osiąga pełnię”⁷.

Z miłości, którą człowiek otrzymał, nie można uczynić celu samego w sobie, bowiem człowiek ma być posłany do świata. Jeżeli jestem kochany, to znaczy, że mam kochać. Zbawienie staje się relacją człowieka, który doświadczył Objawienia, do świata.

4 M. Bardel, *Mocna jak śmierć*, Universitas, Kraków 2001, s. 91.

5 Por. M. Bała, *Czy miłość można nakazać?*, Interpretacja F. Rosenzweiga, ISSN 2082-7067 3(3)2010 KWARTALNIK NAUKOWY

6 F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, Kraków 1998, s. 267.

7 Tamże, s. 386.

2.5. Levinas – relacja odpowiedzialności

Dialog staje się stosunkiem osobistym. Jednostka ludzka staje się osobą tylko i wyłącznie odpowiadając na wezwanie płynące z Twarzy Innego. Twarz Innego jest śladem Nieskończonego. Relacja Ja – Ty jest relacją wolności i odpowiedzialności. Levinas próbował dać swoją odpowiedź na pytanie z którym zmagali się XX wieczni filozofowie: jak po doświadczeniu Auschwitz można mówić o Bogu? Levinas w swej teorii kładzie szczególny nacisk na pojęcie odpowiedzialności za drugiego. Relacja ta nie jest zwrotna, ja jestem drugiemu winny wszystko, lecz nie mogę żądać, aby on wziął odpowiedzialność za mnie. Nieobecność Boga w dziejach sprawia, że ślad Nieskończonego objawia się w twarzy drugiego. W relacji do drugiego człowieka istnieje realna obecność Boga. Obecność Boga odsłania się nie jak dotąd w perspektywie historycznej czy poznania, ale właśnie etycznej.

„Biologiczne braterstwo ludzi – myślane z chłodną Kainową trzeźwością – nie jest wystarczającym powodem do tego, bym brał odpowiedzialność za różny od siebie byt; chłodna Kainowa trzeźwość widzi w odpowiedzialności pochodną wolności, to znaczy wiąże ją z umową. Ale odpowiedzialność za Innego pochodzi z głębi, która wszelką wolność poprzedza. Nie rodzi jej czas utkany z obecności – ani z obecności, które odeszły już w przeszłość, ale dają się przywołać i przedstawić – czas początków i czas projektów. Odpowiedzialność za Innego nie pozwala mi ukonstytuować się w „Ja myślę” – substancjalne jak kamień albo jak serce kamienia, w sobie i dla siebie. Prowadzi bowiem do zastąpienia Innego, jest warunkiem lub bezwarunkowością – mojego bycia zakładnikiem.

Odpowiedzialność nie zostawia mi czasu, rozbija teraźniejszość skupienia, czyli wracania do siebie, i sprawia, że zawsze jestem spóźniony: raczej stawiam się na wezwanie bliźniego, niż mu się ukazuję. Odpowiadam, ponieważ zostałem wezwany. Kamiennie jądro mojej substancji uległo już rozbiciu. Ale odpowiedzialność, na którą otwieram się w tej bierności, godzi we mnie, jak coś całkowicie mojego, bo nikt nie może mnie w niej zastąpić. Wzywając mnie niczym oskarżonego, który nie zdoła odeprzeć oskarżenia, czyni ze mnie w zobowiązaniu – byt nie dający się zastąpić i jedyny. Jakby wybrany. O tyle właśnie, o ile odwołuje się do mojej odpowiedzialności, zabrania, by ktokolwiek mnie wyręczał. Skoro nikt nie może mnie zastąpić, nie mogę bez uchybienia, czyli bez winy, bez kompleksu, uciec od twarzy bliźniego: zostaję oddany Innemu bez możliwości ucieczki. Nie mogę uciec od twarzy Innego w jej nagości „bez odwołania”: nagości istoty porzuconej, nagości, która prześwituje w szczelinach maski postaci lub jej pomarszczonej skóry. Nagość „bez odwołania”, to znaczy taka, która w bezgłośnym i niestematyzowanym krzyku zwróciła się już do Boga i w której pobrzmiwa rezonans ciszy – *Gelaut des Stille*. Tę niepojętą relację należy

brać poważnie: „stosunek do” pozbawiony przedstawień i intencjonalności – nie stłumione, lecz ukryte powstawanie w Innym [dzięki Innemu] religii, wcześniejszej od emocji i głosów, wcześniejszej od „doświadczenia religijnego”, które mówi o Objawieniu językiem odsłaniającego się bytu, podczas gdy niesamowity kontakt, jaki nawiązuję z Innym przez moją za niego odpowiedzialność, polega właśnie na zerwaniu z byciem”⁸.

Człowiek jest istotą dialogiczną. Sam Bóg poprzez dialog z ludzkością, ofiarował i nadal ofiaruje ludziom swoje zbawienie. „Chrześcijańska religia dialogu człowieka i Boga stała się możliwa, ponieważ Bóg sam stał się jak wygnaniec, sierota i wdowa. Religia nie polega już na wzniosłym uczuciu zachwyty, który unosi człowieka ku niebu, ani na racjonalnej spekulacji o najwyższym z bytów, ale na poczuciu odpowiedzialności za odpowiedź, jaką zapytany i wezwany winien dać Pytającemu i Wzywającemu”⁹.

Od kiedy człowiek został wtrącony w sytuację odpowiedzialności „jeden – za – drugiego” został zakładnikiem drugiego. Jeżeli jestem oskarżony i prześladowany, to być może jest to wynik mojej partycypacji w grzechu, jeżeli nie, to moja absolutna odpowiedzialność pozwala mi umierać za to, co niewidzialne. Radykalizm ten żąda od Ja redukcji do Mnie, co prowadzi do substytucji, czyli wstawiania się w miejsce Innego. Ten, w którego miejsce wstępuję jest zawsze wcześniejszy ode mnie, choć nie ja go wywołałem, to on mnie przyzywa do wzięcia odpowiedzialności. Ja mogę zastąpić wszystkich, ale nikt nie może zastąpić mnie. Jesteśmy w miejsce tych, którzy byli przed nami i robimy miejsce tym, którzy nadejdą po nas. To bycie „za”, „w miejsce” wiąże nas zarówno z jednymi, jak i z drugimi. Dotyczy to czasu i przestrzeni. Relacja z drugim człowiekiem nadaje sens moim relacjom z innymi. Nie ma Ja bez Ty. Odpowiedzialność ponad byciem sprawia, że moja troska o drugiego jest absolutna. Inny nie tylko jest uprzedni wobec mnie, więcej, jest on wszystkim. Biblijne słowa „Oto jestem” rozumie Levinas jednoznacznie jako zobowiązanie do dawania. Nie tylko dawania – dzielenia się, ale i oddawania, aż po gotowość oddania za Drugiego życia. Droga do Boga wiedzie tylko przez drugiego człowieka. Relacja Twarz w Twarz nie jest opisem fenomenologicznym, ponieważ Twarz jest wydarzeniem fundamentalnym. Epifania Twarzy otwiera nas na człowieczeństwo, a wszelka tematyzacja niweczy trud spotkania.

8 E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Homini, Kraków 2008, s. 147–149.

9 J. Tischnier, *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 2012, s. 95.

2.6. Abraham Joshua Heschel – dialog międzyreligijny

Abraham Joshua Heschel podaje cztery formy dialogu między Bogiem a człowiekiem: doktrynalne nauczanie fundamentalnych prawd wiary, będące podwaliną dla życiowych wyborów, prywatny wymiar wiary osobistej, głęboko skrywany wymiar intymny religii, wymiar praktyki religijnej i wymiar transcendencji czyli funkcjonowanie trzech powyższych w kontekście wspólnoty, historii, tradycji. Żydowska tradycja religijna opiera się na dialogu Boga Jahwe z ludem wybranym. Wierzenia większości różnych religii są formą dialogu bóstwa i jego czcicieli. Dopóki określona religia zajmowała cały obszar plemienia czy państwa, nie było dla niej konkurencji. Obecnie żyjemy w wielokulturowych społeczeństwach, prezentujących różne tradycje religijne, niekiedy wyrosłe ze wspólnych korzeni. Odrębną sprawą jest sekularyzacja państw, prowadząca do postrzegania religii jako zbędnego balastu, szkodliwego dla jasnego funkcjonowania neutralnej przestrzeni społecznej. Dlatego tak ważną sprawą jest dialog międzyreligijny.

Heschel stawia mocną tezę: różnorodność religii w obecnej epoce jest wolą Boga. Wszyscy ludzie oddający cześć swojemu Bogu, w istocie oddają cześć Bogu Jedynemu, Ojcu wszystkich ludzi, nawet jeśli nie są tego świadomi. To z jednej strony wiara, że działanie Ducha może przejawiać się na innych polach wierzeń religijnych, a z drugiej strony na skutek tego pluralizmu zaciera się jedyność Prawdy Objawionej. Dialog międzyreligijny jest jednym ze sposobów zgłębiania tej Prawdy. Żadna ze stron dialogu nie ma monopolu na posiadanie Prawdy, ale dzięki uczestnictwu w dialogu mogą zostać przez nią zawładnięci. Dialog pozwala na wzajemne poznanie się, a także pomaga lepiej poznać samego Boga. Chrześcijanie dzięki doświadczeniu i świadectwu innych mogą w dostrzec te wymiary wiary, których wcześniej nie dostrzegali, a także zyskują możliwość rewizji swoich poglądów. Celem dialogu nie jest nawracanie partnera na swoją tradycję religijną, ale wzajemne poznanie oraz głębsze nawrócenie wszystkich do Boga. To wymaga postawy pełnej szacunku i delikatności względem uczuć religijnych partnera dialogu. Duchowość kosmoreligijna nie prowadzi do zaniku tożsamości poszczególnych religii ani nie stanie się hiperreligią. Jej celem jest lepsze wzajemne poznanie się religii, umacnianie jedności i miłości między ludźmi oraz między narodami. Spotkanie dialogiczne, usuwać ma po obydwu stronach nieufność i nienawiść, które w przeszłości kładły się cieniem na wzajemnych stosunkach. Współczesny świat potrzebuje pokojowego współistnienia wyznawców różnych religii, ale nie za pomocą irenizmu.

Ważną formą dialogu międzyreligijnego jest tzw. dialog wspólnych dzieł. Polega on na współpracy wyznawców różnych religii na płaszczyźnie humanitarnej, charytatywnej, społecznej, ekonomicznej i politycznej. Jest ukierunkowany na obronę i promocję wartości ogólnoludzkich. To wspólna koegzystencja

wyznawców różnych religii w duchu prawdy, pokoju i wolności. Dla porównania profesor Eugeniusz Sakowicz ułożył dekalog dialogu międzyreligijnego, służący pomocą w codziennych stosunkach dobrosąsiedzkich¹⁰.

3. Dokumenty Kościelne odnoszące się do idei dialogu

W chrześcijaństwie bardzo długo pokutowała reguła, że poza Kościołem nie ma zbawienia. Zbawieni mogą być jedynie ci, którzy przyjęli chrzest lub wyraźnie go pragnęli. Taka interpretacja została odrzucona przez Święte Oficjum w 1948 r.

W 1964 roku została opublikowana encyklika Pawła VI *Ecclesiam suam*. Papież, mając na względzie misyjną działalność Kościoła, pisał o konieczności przedłużania dialogu zbawienia, jaki Bóg prowadzi od wieków z ludzkością. Narkreślił cztery kręgi tego dialogu, z których jeden mieści w sobie członków innych tradycji religijnych.

Ogłoszona 28 października 1965 r. przez Sobór Watykański II *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, zapoczątkowała dialog Kościoła katolickiego z innymi religiami. Należy odróżnić dialog międzyreligijny od dialogu ekumenicznego. Celem pierwszego nie jest zniesienie różnic pomiędzy religiami świata. Jest to także dialog między wiarą a niewiarą. Dialog ekumeniczny jest szczególną formą dialogu religijnego, ograniczoną przede wszystkim do podjęcia wysiłku przywrócenia pełnej i widzialnej jedności wspólnoty chrześci-

10 E. Sakowicz, *O dialogu międzyreligijnym i islamie*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/TR/o_%20islamie.html, dostęp: 01.03.2014.

1. Miej zawsze świadomość, że wszyscy ludzie, bez względu na wyznawaną religię, są dziećmi jednego Boga – Ojca i Stwórcy.
2. Pamiętaj, że ludzie innych religii mają prawo żyć obok ciebie.
3. Poznawaj coraz bliżej Jezusa Chrystusa, byś potrafił zrozumieć ludzi innych religii, z którymi On się zjednoczył poprzez Wcielenie i których odkupił swoją zbawczą męką i śmiercią.
4. Nie zapominaj, że Duch Święty jest w tajemniczy sposób obecny również w kulturach i religiach niechrześcijańskich.
5. Poznawaj i kochaj coraz bardziej własną religię, byś lepiej mógł poznać inną. Określ wyraźnie, kim sam jesteś.
6. Bądź otwarty, wyrozumiały i solidarny w tym, co ludzkie, z wyznawcą każdej religii.
7. Wyzwalaj się z krzywdzących stereotypów. Nigdy nie rozmawiaj z drugim człowiekiem tak, jakbyś go widział w „krzywym zwierciadle”.
8. Patrz na drugiego człowieka, wczuwaj się w jego myślenie, słuchaj go i rozmawiaj z nim tak, jakbyś chciał, żeby on widział ciebie, wczuwał się w twoje myślenie, słuchał cię i rozmawiał z tobą.
9. Pamiętaj, że najważniejszym celem dialogu międzyreligijnego jest zbliżenie się do Boga – jedynej Prawdy, Drogi i Życia.
10. Pamiętaj, że dialog międzyreligijny jest realizacją na co dzień przykazania miłości Boga i bliźniego.

jańskiej, która w historii doznała bolesnych podziałów i funkcjonuje jako odrębne nurty: prawosławie, katolicyzm, protestantyzm.

W encyklice *Redemptoris missio* Jan Paweł II stwierdza, że dialog międzyreligijny należy do misji ewangelizacyjnej Kościoła. Mówi także o powszechnym powołaniu do dialogu, które realizuje się w codziennym życiu przez różne formy aktów i działalności.

Papież Franciszek w adhortacji apostołskiej *Evangelii gaudium*¹¹ wyjaśnia, że prawdziwe otwarcie zakłada pozostanie wiernym swoim najgłębszym przekonaniom, z jasną i radosną tożsamością, a także bycie otwartym na zrozumienie racji drugiego, postawę szacunku w relacjach międzyludzkich oraz wyraża przekonanie, że spotkanie z kimś różnym od nas może być okazją do wzrastania w braterstwie, wzbogacenia się i dania świadectwa. Oczywiście, konieczne jest poszanowanie cudzych przekonań, także ludzi niewierzących, ale musimy z odwagą i cierpliwością wychodzić sobie na spotkanie tacy, jacy jesteśmy. Przyszłość należy do współżycia szanującego różnorodność, a nie do teoretycznego ujednoczenia doktryny.

4. Współczesny dialog międzyreligijny

Dialog międzyreligijny prowadzony przez Kościół – w myśl encykliki winien być dialogiem zbawienia opierającym się na przekonaniu, że wszyscy ludzie mają początek i ostateczny cel w Bogu oraz że Duch Święty, który jest Duchem zmarłychwstałego Chrystusa, jest obecny i działa także w innych religiach. To sugeruje, że w Bożym planie wyznawcy innych religii są w stanie zostać zbawieni, jednak przy założeniu, że tylko Kościół posiada pełnię zbawczych środków. Pojawiły się wśród teologów chrześcijańskich różne teorie, próbujące widzieć boski zamiar w pluralizmie religijnym. Karl Rahner stworzył teorię „anonimowego chrześcijaństwa”¹², w myśl której w orbitę Bożego zbawienia wciągnięty jest każdy człowiek i to niezależnie od tego, czy do tej oferty łaski zbawienia odnosi się pozytywnie, czy ją odrzuca. Rahner w swoim przewrocie antropologicznym zauważa, że nie da się mówić sensownie o Bogu, bez jednoczesnego mówienia o człowieku i jego doświadczeniach. Traktowanie Boga jak rzeczy, którą pragniemy poznać, byłoby nietaktowne; Boga możemy poznać tylko poprzez moją relację z drugim człowiekiem. W twarzy Innego objawia się ślad Nieskończonego.

W Polsce podobny pogląd prezentuje Wacław Hryniewicz autor znaczących słów: „Każda religia jest drogą zbawienia. Wszystkie razem są – każda na swój sposób – pośrednikami i partnerami w dążeniu do Boga i do zbawienia. W takim podejściu tożsamość chrześcijańska nie ponosi uszczerbku. Staje się raczej

11 http://pmk-berlin.de/body/pasek/pliki/adhortacja_evangelii_gaudium.pdf; s. 258, n. 250.

12 K. Rahner, *Die Anonymen Christen*, [w:] *Schriften zur Theologie*, t. XIV, Zürich-Köln – Einsiedeln, 1983, s. 550.

tożsamością otwartą, zdolną do dialogu”. Przeciwnicy tej teorii podnoszą argument, że teoria ta przekreśla sens współpracy człowieka z łaską Bożą i dopuszcza zrównanie sytuacji katolików i heretyków, a także uczciwych i złych, głosząc fałszywy humanitaryzm, błędne przekonanie o powszechnym zbawieniu wszystkich ludzi¹³.

Jak jednak miałby wyglądać ten dialog wyznawców Kościoła Katolickiego przekonanych, że tylko Kościół posiada pełnię środków zbawczych? Jakie miejsce zajmuje partner dialogu? Czy dialog jest tylko zakamuflowaną ewangelizacją?

Leszek Kołakowski krytykuje potwierdzenie przez *Dominus Iesus* zastrzeżenie nazwy „Kościół” tylko dla Kościoła rzymskiego, który ma monopol na prawdę. W takim razie modlitwę o jedność chrześcijan można rozumieć tylko jako wezwanie dla pozakatolickich chrześcijan do powrotu na łono rzymskiego Kościoła. To nieuchronnie nasuwa skojarzenie z biblijną przypowieścią o synu marnotrawnym. Czy w takiej interpretacji możliwe jest prowadzenie owocnego dialogu? Tylko przy założeniu, że „w przestrzeni religijnej wszystkie składniki doktryny, a także normy moralne, rytuały i doświadczenie wiernych są nieoddzielnie ze sobą powiązane; żaden składnik – żadne słowo, żaden gest – nie jest zrozumiałe inaczej aniżeli przez odniesienie do formy pełnej, do całkowitej budowli wiary. Sens każdego składnika zależy zawsze od duchowego kontekstu”¹⁴.

Przede wszystkim należy odróżnić działalność misyjną od dialogicznej. Kościół Katolicki stoi na stanowisku, że tylko w jego ramach człowiek może osiągnąć zbawienie. Podobnie każda z religii istniejących na świecie oferuje zbawienie swoim wyznawcom. Jednak pozostaje w chrześcijaństwie jakaś wielka tęsknota, aby wziąć odpowiedzialność także za bliźniego, który żyje w innej tradycji religijnej. Stąd pojawiają się teorie, które mówią, że nawet człowiek pozostający poza Kościołem może być zbawiony. Zewnętrzne formy kultu nie zawsze odzwierciedlają stan duszy. Z drugiej strony, napotykamy ludzi, którzy wprawdzie werbalnie nie wyrażają wiary w Boga, ale ich postawa, etyka, stosunek do drugiego człowieka, wskazują na realne doświadczanie Jego obecności. Jeżeli jednak zbawienie tych ludzi jest możliwe, to przy założeniu, że Kościół posiada pełnię środków zbawczych, a więc drogą do zbawienia jest Jezus Chrystus. Jeśli więc buddysta może być zbawiony to tylko dzięki łasce Jezusa Chrystusa. Prowadząc dialog nie można pozwolić sobie na taki ekskluzywizm, „zawierzyć” do końca swojej religii, trzeba zachować w dialogu postawę w pełni otwartą, gdyż Drugi zasługuje na moją całkowitą uwagę. Jednym z założeń dialogu jest próba spozostrożenia partnera dialogu tak, jak on sam siebie postrzega. Celem dialogu mię-

13 <http://gdynia.piusx.org.pl/index.php/inne-tematy/30-z-archiwum-zawsze-wierni/1032-adam-malaszewski-pozza-kosciolem-nie-ma-zbawienia>, dostęp: 01.03.2014.

14 L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Znak, Kraków 2009, s. 83.

dzyreligijnego jest wielopoziomowa współpraca między religiami, przejawiająca się w odzyskiwaniu swojej tożsamości, oczyszczeniu z być może, narosłych elementów niereligijnych oraz we wzajemnej pomocy i wzajemnym wsparciu.

Użyteczny dialog nie jest teologiczną dysputą, ale wymianą znaków, które ujawniają sens wspólny wszystkich religii. To uczestnictwo w postawie duchowej, niewyrażalnej słowami. To wspólnota duchowa różnych religii. Próba dialogu nie ma na celu stworzenia globalnej religii, niczym międzynarodowej nadzrędną struktury. Religie zachowają swoje tożsamości, odrębne doktryny i rytuały. Dla Kołakowskiego¹⁵ projekty ekumeniczne są mniej ważne niż praktyka wspólnej wiary i wzajemna życzliwość w stosunkach międzyludzkich.

Aktualnie wyróżnia się cztery formy dialogu międzyreligijnego: dialog życia, dialog działania, dialog teologiczny i dialog doświadczenia duchowego. Pierwszy z nich zachodzi, kiedy ludzie starają się żyć w duchu otwartości i dobrych wzajemnych stosunków. Dialog ten realizuje się w codziennym życiu, w zmaganiu się z jego problemami, troskami i w dzieleniu się sukcesami, bez względu na wyznawaną religię. Drugi z nich polega na współpracy wyznawców różnych religii w tych wszystkich dziełach, które przyczyniają się do humanizacji świata, budowania sprawiedliwości, solidarności i pokoju na świecie. Trzeci, dialog teologiczny, jest dialogiem specjalistów poszukujących pogłębienia ich własnego dziedzictwa religijnego i docenienia duchowych wartości jednych przez drugich. To wymiar doktrynalny. Natomiast czwarty, dialog doświadczenia duchowego, ma miejsce wtedy, gdy osoby głęboko zakorzenione w ich własnych tradycjach religijnych dzielą duchowe bogactwa, na przykład w odniesieniu do modlitwy i kontemplacji, wiary i dróg poszukiwania Boga lub Absolutu. Przykładem takiego dialogu było modlitewne spotkanie Jana Pawła II z przedstawicielami innych religii w Asyżu w 1986 r.¹⁶

Heschel przeprowadza szczegółową analizę warunków, które muszą być spełnione, aby zaistniał prawdziwy dialog. Nie może on dotyczyć prawd wiary, ponieważ wykluczamy przekonanie interlokutora do naszych racji za pomocą racjonalnych argumentów. Dialog nie może być rozumiany jako podwalina dla misji ewangelizacyjnej kościoła. Jak z tym pogodzić słowa Jana Pawła II w *Redemptoris missio* o tym, że dialog międzyreligijny należy do misji ewangelizacyjnej kościoła? W teologicznym wymiarze to niemożliwe, ale w godnej postawie szanującej poglądy i wiary innych – tak. Misji Kościoła nie można zawęzić do nawracania innowierców na katolicką wiarę, tak jakby ich zbawienie całkowicie zależało od zmiany religii.

15 <http://www miesiecznik.znak.com.pl/6402008leszek-kolakowskikrotka-uwaga-o-tak-zwanym-dialogu-miedzy-religiami-i-o-wiecznym-milczeniu-jezyka-wiary/>

16 Z. Kubacki, *Czy dialog jest kościołowi potrzebny?*, http://www.dialog.org/dialog_pl/czy-dialog.html, 01.03.2014.

Warunkiem wstępnym dialogu międzyreligijnego jest wiara. „Dialog międzyreligijny musi pochodzić z głębi, a nie z pustki braku wiary. Nie jest to zajęcie dla tych, którzy są niedouczeni, czy duchowo niedojrzali. Aby nie spowodować zamieszania u wielu, [dialog] powinien pozostać prerogatywą niewielu”¹⁷. Tak więc predestynowani do dialogu są tylko ci, którzy posiadają w sobie żywą wiarę, mądrość i delikatność w wyrażaniu poglądów. Płaszczyzną spotkania przedstawicieli różnych tradycji religijnych powinna być wedle Heschela bojaźń i drżenie, pokora i skrucha. Jednoczy nas świadomość odpowiedzialności za nasze życie przed Bogiem. Celem dialogu jest wzajemne ubogacenie. Strona chrześcijańska nie tylko daje, lecz również otrzymuje dary prowadząc dialog. Szukając tego, co wspólne, nie można negować tego, co całkowicie odmienne, ale trzeba się do tego odnieść z szacunkiem. Dialog zmierza do porzucenia barier niezrozumienia, i przesądów po to, by osiągnąć pokój i pojednanie. Nie jest dialogiem religii jako systemów wierzeń, systemów doktrynalnych. Jest spotkaniem, które ma służyć wzajemnemu poznaniu doktryny, kultu, instytucji. Dialog interreligijny nie jest fikcją, jeśli przystępujący doń partnerzy znają swoją tożsamość, tradycję i dziedzictwo.

Wysiłek, który musimy stale podejmować, aby prowadzić dialog i aby pielegnować jego owoce przybiera różne formy poznania prawdy. Obfituje instytucjami i zdarzeniami, które pozwalają mieć nadzieję na wzajemne międzyludzkie pojednanie. Nie można odłożyć na bok idei wzajemnej komunikacji, należy wciąż od nowa i w nowych pokoleniach podejmować trud dialogu. Do bardzo ważnych inicjatyw należy choćby spotkanie ekumeniczne w Asyżu, gdzie na zaproszenie Jana Pawła II – przedstawiciele 47 delegacji – wierni 13 różnych religii modliło się w jednym miejscu o pokój, a na czas spotkania wielu przywódców ugrupowań zbrojnych wstrzymało działania wojenne¹⁸.

Na drodze dialogu żydowsko – chrześcijańskiego w 2000 roku opublikowano deklarację *Dabru emet* – żydowskie oświadczenie na temat chrześcijan i chrześcijaństwa, stanowiącą manifest na rzecz sprawiedliwości i pokoju braci tego samego Boga¹⁹.

Działania na rzecz wzajemnego szacunku i zrozumienia prowadzi też m.in. Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie²⁰.

17 A.J. Heschel, *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, WAM, Kraków 2005, s. 37.

18 <http://kosciol.wiara.pl/doc/994981.Asyz-1986-jak-bylo-naprawde>

19 <http://www.tygodnik.com.pl/numer/2706/deklaracja.html>

20 <http://idmjp2.pl/index.php/pl/instytut/statut>

Wnioski końcowe

Biblijna przypowieść o talentach „Każdemu, kto ma, będzie dodane; a temu, kto nie ma, zabiorą nawet to, co ma”, (Łk 19, 26), może posłużyć do zobrazowania idei dialogu międzyreligijnego. Alegoria ta nadaje znaczenie wzajemnemu ubogacaniu się w wierze i czerpaniu ze swoich doświadczeń, ale też zarazem wydaje się ostrzeżeniem dla osób bez ugruntowanej wiary religijnej, aby nie zagłębiały się w dialog, jeżeli nie są na niego gotowe. Tylko osoba głęboko zakorzeniona w duchowości swojej wiary jest w stanie zaangażować się w dialog międzyreligijny – proces niełatwy, ale odkrywający nowe zakamarki Prawdy i tropiący ślady Boga w wierzeniach różnych religii. Wyobrażam sobie, że na pewnym poziomie duchowości ludzie różnych tradycji religijnych są w stanie wymieniać się doświadczeniami religijnymi i odkryć autentyczne wartości duchowe innych religii. Sądzę, że wrażliwi duchowo przedstawiciele tak różnych tradycji jak hinduizm, buddyzm czy islam są w stanie prowadzić dialog międzyreligijny, nawet jeśli przyjąłby on formę „mistycznego” milczenia. Obrazy Boga powstałe z doświadczenia transcendencji mogą być wspólne pomimo odmiennego kontekstu społeczno-kulturowego. A.J.²¹ Heschel wierzył, że prawda dotycząca istot ludzkich zawarta jest we fragmencie z Księgi Rodzaju: A wreszcie rzekł Bóg: Uczyńmy człowieka na Nasz obraz (tselem), podobnego Nam (demuth). [...] Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył (Rdz 1, 26.27)²². Stąd wypływa ludzka godność i powołanie do bycia istotą dialogiczną.

Literatura

- Bała M., *Czy miłość można nakazać?* Interpretacja F. Rosenzweiga, ISSN 2082-7067 3(3)2010 KWARTALNIK NAUKOWY.
- Bardel M., *Mocna jak śmierć*, Universitas, Kraków 2001.
- Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Znak, Kraków 2003.
- Filozofia dialogu w Twarz Innego. Teksty Filozoficzne*, PAT, Kraków 1985.
- Heschel A.J., *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, WAM, Kraków 2005.
- Rosenzweig F., *Gwiazda Zbawienia*, Znak, Kraków 1998.
- Levinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, Homini, Kraków 2008.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 2012.
- Kołąkowski L., *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Znak, Kraków 2009.

21 Abraham Joshua

22 Tamże, s. 120.

Artykuły internetowe

Kubacki Z., *Czy dialog jest kościółowi potrzebny?*, http://www.dialog.org/dialog_pl/czy-dialog.html, dostęp: 01.03.2014.

Sakowicz E., *O dialogu międzyreligijnym i islamie*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/IR/o_%20islamie.html, dostęp: 01.03.2014.

<http://sjp.pwn.pl/slownik/2555065/dialog>, dostęp: 01.03.2014.

<http://gdynia.piusx.org.pl/index.php/inne-tematy/30-z-archiwum-zawsze-wierni/1032-adam-malaszewski-pozza-kosciolem-nie-ma-zbawienia>, dostęp: 01.03.2014.

Abstract

RELATIONAL SUBJECTIVITY IN THE PHILOSOPHY OF DIALOGUE

In this article I will try to briefly present the subject – subject relationship in the views of the leading philosophers of dialogue. This issue refers to the relationships of entities, also known as a ‘relationship of encounter’ or the ‘I – Thou relationship’ and ways of realization of this relationship in the modern world of different nationalities, cultures and religions. The dialogue that was a real meeting must meet specific conditions and play in the ethical. I’ll try to answer the question of possible forms and purpose of interreligious dialogue starting from the analysis of the documents of the Catholic Church concerning the dialogue. This question is still valid, as in the days of digital culture, it is particularly important to emphasize human dignity, which makes us the essence of dialogical – set up to enable it to take responsibility for another human being.

Key words: anthropology, philosophy of dialogue, the religious dimension of intercultural dialogue, subject-subject relationship, I – Thou encounter.

JOLANTA PIKUL-MLEKODAJ – absolwentka Wydziału Filozofii Akademii Ignatianum, oraz studiów podyplomowych „Etyka i Filozofia Religii” na Uniwersytecie Jagiellońskim. Aktualnie absolwentka studiów doktoranckich na Wydziale Filozofii, przygotowująca rozprawę doktorską z zakresu antropologicznych aspektów mistyki chrześcijańskiej. Zajmuje się filozofią dialogu, antropologią doświadczenia mistycznego, etyką.

Filozoficzne poziomy relacji człowieka: zmysły, metafizyka, transcendencja

WANDA PILCH

Streszczenie

Człowiek w swoich relacjach ze światem może przyjmować określone postawy lub nastawienia. Filozoficzne ujęcia relacji człowieka, takie jak: zmysłowość, metafizyka lub transcendencja, są jednocześnie różnym punktem wyjścia tych relacji i są drogą do przekroczenia uwarunkowań kondycji ludzkiej. Krąg zmysłów i percepcji zmysłowej pozostaje zawsze w relacjach człowieka fundamentem dalszych i kolejnych sposobów rozumienia świata. Metafizyka człowieka bądź jego transcendencja prowadzą do przekroczenia doświadczenia ludzkiego ujmowanego fizycznie. Mogą, ale niekoniecznie prowadzić do odkrywania cech boskich w świecie. Czym jest zmysłowy poziom percepcji świata przez człowieka i jak zmienia relację człowieka ze światem metafizyka i transcendencja? Czy prowadzi to człowieka do odkrycia Boga? Artykuł przybliży odpowiedź na powyższe pytania, jednak pozostawia – i to jest także jego celem – przestrzeń na refleksję idącą dalej, w kierunku tezy, że „wykraczanie” człowieka poza granice jednej prawdy naukowej bądź filozoficznej stało się domeną współczesności.

Słowa kluczowe: zmysły, metafizyka, transcendencja

Wprowadzenie

Trzy różne poziomy relacji człowieka ze światem: zmysły, metafizyka oraz transcendencja, są jednocześnie trzema sposobami percepcji świata. W tak określonym punkcie wyjścia refleksji na temat relacji człowieka, dochodzi do głosu stanowisko, w którym jednostka ludzka albo ogranicza swoje relacje do własnej zmysłowości lub poza nią wykracza. To przekroczenie swoich ludzkich ograniczeń,

nazywane często w filozofii otwarciem, może jednak również stawiać warunki. Może być otwarciem „ku” i w stronę „czegoś” (metafizyka), ale może również dotyczyć samego pokonania kondycji ludzkiej (transcendentja). Skoro doświadczenie indywidualne jest w pewnym stopniu odzwierciedleniem indywidualnej percepcji zmysłowej, to przekroczenie go stanie się przyjęciem prawdy, że oprócz empirycznego doświadczenia, mającego cechy fizykalne, człowiek doświadcza czegoś innego, np. przeżyć i uczuć albo refleksji i myślenia abstrakcyjnego, czy wyobrażeniowego. Istota ludzka rozumiana zmysłowo i materialnie na poziomie empirii i materii oraz człowiek pojmowany metafizycznie lub transcendentnie, pozostają tym „samym” człowiekiem, jednak ich perspektywy życiowe, ich postawy do życia będą się różniły. Podobnie problem tajemnicy życia będzie również widziany inaczej.

Artykuł ma na celu analizę trzech istotnych filozoficznie poziomów relacji człowieka do świata w taki sposób, aby na te odmienne relacje spojrzeć szerzej, niż w perspektywie jednej tylko „prawdy o człowieku”. Zmysłowość człowieka ma tu charakter priorytetowy w tym sensie, że stanowi podłoże każdego następnego rodzaju relacji ze światem. Poprzez zmysłowość, czyli pełną percepcję zmysłową, w której zawarte jest doświadczenie oraz intelektualna „reakcja” wewnętrzna, człowiek ostatecznie dochodzi do punktu, w którym na pytanie o przyczynę świata nie znajduje odpowiedzi. Tej poszukiwanej przyczyny rzeczywistości nie znajduje ani w podmiocie, ani w przedmiocie, czy też w samym obiekcie (materii) percepcji zmysłowej. Natomiast metafizyczna relacja, w której człowiek odkrywa Boga – Absolut, czy też transcendentne rozumienie człowieka i jego rzeczywistości, pozwalają uchwycić inne jeszcze elementy rzeczywistości człowieka i jego relacji ze światem.

Jeśli za linię graniczną percepcji zmysłowej człowieka przyjmiemy pewną granicę poznania ludzkiego, która jednak może się przesunąć w procesie abstrakcji metafizycznej, bądź wertykalnie i horyzontalnie rozumianej transcendentji człowieka, to ich „przekroczenie” daje możliwości rozwoju poznania ludzkiego. Wszystkie, wymienione wyżej sposoby postrzegania otaczającej rzeczywistości, są ugruntowane racjonalnie i w sensie metodologicznym są równoprawnione. Stąd pomysł, żeby dokonać ich prezentacji i refleksji nad ich różnorodnością. Każda z nich jest przecież fragmentem „prawdy” relacji człowieka ze światem. Nie negując żadnej metody ujęcia relacji człowieka – jego rzeczywistości – można refleksję nad filozoficznymi poziomami relacji człowieka rozwinąć do szerokiego spektrum poznania, w którym świat zmysłów odgrywa pierwszorzędą rolę, ale nie ostateczną.

1. Zmysłowość jako rodzaj relacji

Człowiek zostaje nieustannie w zmysłowej relacji do świata. Jego zmysłowość jako relacja zewnętrzna opiera się na zdolności empirycznego doświadczenia rzeczywistości. Istnieje także zmysłowa relacja postrzegania wewnętrznego

(w człowieku), zwana introspekcją. Jest to przedstawianie sobie czegoś za pośrednictwem zmysłów. Relacja człowieka do świata polegająca na postrzeganiu zewnętrznym poprzez wzrok, słuch, dotyk, smak, nie jest jeszcze całościową percepcją zmysłową. Percepcję zmysłową dopełnia myślenie, a ściślej upojęciowanie i formułowanie sądów o rzeczywistości na podstawie zmysłowości zewnętrznej. Zmysły człowieka są bowiem kluczową, ale nie końcową na tym etapie poznania fazą zmysłowej relacji człowieka do świata. Zmysłowość jest motywem myślowego wytworzenia pojęć, kategorii i schematów. Można zasadnie stwierdzić, że myślenie abstrakcyjne zaczyna się od indywidualnego doświadczenia zmysłowego. Człowiek w jego zmysłowej relacji do świata ma świadomość własnych zmysłów, jednak poddaje je „obróbce” intelektualnej¹.

Oprócz zmysłowości w relacji zmysłowej człowieka ze światem jednostka ludzka doznaje wrażeń. Wrażenia są czymś innym niż sama zmysłowość. Wrażenie jest przeżyciem. Występuje tu świadomość, która jest właśnie przeżywaniem całego ładunku emocjonalnego, jaki wnosi zmysłowość zewnętrzna i wewnętrzna. Jest „reakcją” w człowieku, która polega na przeżywaniu treści świadomości zmysłowej. Powstawanie wrażenia w człowieku, czyli percepcja bodźca, np. dźwięku, rozbłysku światła przekracza poziom zmysłów i kreuje przeżycie. W rezultacie powstają kompleksy wrażeń, które w swej istocie stanowią różne interpretacje zmysłowej relacji człowieka do świata. Indywidualne interpretacje wrażeń zmysłowych są obiektywizowane w postaci obiektywnych sądów, czyli posiadających interpretacje i służące samemu poznaniu. Chodzi o to, że:

„Doznawanie wrażeń jest przeżywaniem względnie prostych treści świadomości, np. słyszeniem pojedynczego dźwięku lub widzeniem nagłego rozbłysku światła, natomiast spozeganie zmysłowe polega na ujmowaniu, nadinterpretacji kompleksów wrażeńowych jako reprezentantów określonego przedmiotu lub własności przedmiotowej, jest ono odnoszeniem treści wrażeńowych do pewnego obiektu”².

Mamy więc treść percepcji, którą jest całość aktualnie przeżywana (kompleks wrażeń) oraz z przedmiot percepcji, będący tym, co jest przez te wrażenia przeżywane³. W związku z powyższym, obiekt (trzeci element doznawania wrażeń) percepcji znajduje się na zewnątrz podmiotu poznającego i na zewnątrz jego świadomości. Przedmiot percepcji, choć jest czymś odmiennym od podmiotu percepcji, jest jednak złączony z podmiotem percepcji, a to oznacza, że nie znajduje się całkowicie poza podmiotem. Zmysłowe postrzeganie zewnętrzne (percepcja zmysłowa) jest świadomym procesem wewnętrznym. Sama „ze-

1 Por. S. Judycki, *Percepcja zmysłowa*, www.kul.pl/files/57/wydzial/judycki/percepcja_zmyslowa.pdf, [on line] 12.03.2013 r., s. 1–59.

2 Tamże, s. 2.

3 Por. tamże, s. 2.

wnętrznosc” tak przedstawionej zmysłowości odnosi się jedynie do samego zewnętrznego postrzegania (coś nie należy do podmiotu, ani nie należy całkowicie do jego świadomości)⁴. Jest tym samym procesem wewnętrznym uwzględniającym introspekcję (postrzeganie wewnętrzne), upojęciowieniem i formułowaniem sądów o rzeczywistości (myśleniem) oraz interpretacją kompleksów wrażeń (obiektywizacją).

Wyjątkowo istotne jest tu rozumienie fizyczności obiektów percepcji zmysłowej. Posiadają one lokalizację przestrzenną i czasową, a także rozciągłość przestrzenną i czasową. Obiekty stanowiące przedmioty świata zmysłów posiadają zawsze (i jest to warunek konieczny) określone warunki ich fizyczności. W związku z nimi, nie można traktować tzw. przedmiotów abstrakcyjnych jako obiektów zmysłowego świata⁵. Dzieje się tak np. w matematyce (zapis matematyczny teorii), ale również w naszych fantazjach. Są one wprawdzie „czymś”, są intelektualnym obrazem percepcji w zmysłowej relacji człowieka do świata, ale nie da się umiejscowić ich w czasie i w przestrzeni, określając ich wartości fizyczne. Inna, ważna kwestia, dotyczy wielkości obiektów fizycznej percepcji (zmysłowej). By mogły być obiektami zmysłowych odniesień percepcyjnych, muszą nie być za małe (np. tak małe jak cząstki elementarne), ani za duże (takie jak: kosmos, ocean, pole magnetyczne). Fizycznymi obiektami percepcji zmysłowej są te rzeczy, które oddziałują na nasz aparat zmysłowy. Są przyczynami pojawiających się w nas stanów percepcyjnych⁶.

W związku choćby z ograniczonością fizyczną obiektów percepcji, sama zmysłowość jako relacja jednostki ze światem jest wyraźnie ograniczona. W zmysłowej percepcji świata poznanie napotyka na swoje fizyczne granice. Zmysłowość określa rzeczywistość wybiórczo i w określony ściśle sposób. Mówiąc inaczej, zmysłowa relacja człowieka jest aspektowa, czyli pomimo swej złożoności – podmiot, przedmiot i obiekt percepcji oraz doznawane wrażenia – stanowi za ledwie jeden aspekt postrzegania i wyjaśniania rzeczywistości. Aspektowość tę cechują poszczególne zdolności percepcyjne podmiotu, czyli człowieka, o których wyżej była mowa.

Z jednej strony aspektowość zmysłowości, będąc jej wyróżnikiem spośród innych relacji, jest już deskrypcją tejże relacji. Z drugiej strony jest także pewnym zamknięciem postrzegania rzeczywistości. Dzieje się tak w każdym poszczególnym rodzaju relacji, o których w artykule będzie mowa. Postrzeganie rzeczywistości będzie więc jej opisową redukcją zmysłową. Oczywiście, redukcja płynąca ze zmysłowości człowieka nie zawsze go w jego poznaniu ogranicza. Człowiek

może intensyfikować, bądź mnożyć wrażenia poprzez własne akty i działania, pozostając nadal w kręgu swojej indywidualnej zmysłowości. Jednak biorąc pod uwagę pozostałe relacje człowieka do świata, zmysłowość będzie wtedy swoistą redukcją możliwości poznania. Także i w świecie zmysłów człowiek odkrywa swoje ograniczenia, a nawet określony kres ludzkich doznań zmysłowych.

Problem graniczności percepcji zmysłowej uwypukla się w sytuacji, gdy człowiek – poniekąd świadomie i z wyboru – decyduje się, że zmysłowość jest jedyną drogą jego relacji ze światem. Tę zmysłowość człowieka opisuje następujący fragment:

„Jaki jest nasz świat, gdy nikt na niego nie patrzy? Wydaje się, że naturalną odpowiedzią będzie stwierdzenie, iż świat jest taki sam, jak wtedy, gdy istnieją świadome istoty dokonujące różnego rodzaju spostrzeżeń. Jednak rozwój nauki wydaje się nasuwać inną odpowiedź, a mianowicie, że gdy nikt niczego nie jest świadomy, gdy nikt nie spełnia żadnych aktów percepcyjnych, to świat jest zupełnie inny. Gdy nikt na nic nie patrzy, to wprawdzie fale promieniowania elektromagnetycznego są odbijane od agregatów różnych cząstek, które normalnie nazywamy przedmiotami, lecz nie ma żadnej świadomości będącej w stanie je odczuwać jako coś barwnego”⁷.

O graniczności zmysłowości przesądza zatem *świadomość* podmiotu percepcji. Zauważmy, zmysł wzroku powoduje, że człowiek patrzy na świat i widzi barwy. Zmysł słuchu podobnie – człowiek słyszy dźwięki. Tak samo dzieje się w przypadku odczuwania ciałem powierzchni szorstkich i gładkich, określania zapachu albo smaku. Jednak, aby percepcja zmysłowa mogła się dokonać „ktoś” musi na ten świat „patrzeć” (tzw. naoczność). Należałoby, wobec tego, przyjąć, że podmiotem zmysłowej relacji człowieka do świata jest świadomość aktów i działań. Koniecznym warunkiem zmysłowości człowieka jest więc sama istniejąca *świadomość jakości* takich jak: dotyk, czucie, kinetyka. Wynika to z przyjętego punktu wyjścia, w którym istotną rolę gra założenie, że świat jest tworem hybrydalnym, a więc takim, w którym przedmiot (także żywe ciało ludzkie) podlega ciągłej zmianie polegającej na tym, że jego części, które zostają uświadomione, zaczynają posiadać barwy. Jednak barwy te znikają natychmiast, gdy przestaną być przez kogoś uświadomiane⁸.

Podmiot percepcji – człowiek – świadomy aktów i działań wydaje własne sądy egzystencjalne, czyli stwierdzenia istnienia czegoś w konkretnej rzeczywistości. Oprócz przyjęcia, że „*coś istnieje*” zawierają one już tę intelektualną „obróbkę”. Człowiek nie tylko spostrzega poprzez zmysły, ale reflektuje nad doznaniem, wrażeniami, przedmiotami percepcji. Ten pewien „dualizm” zmysłowości

4 Por. tamże, s. 4–13.

5 Por. tamże, s. 4.

6 Por. tamże, s. 5.

7 S. Judycki, *Świat zmysłowy i creatio continua*, ss. 1–37, „Diametros” 15 (marzec 2008), s. 1.

8 Por. tamże, s. 2.

człowieka filozofia wyjaśnia poprzez jakości pierwszorzędne i drugorzędne⁹. Za naturę świata zmysłów uważa się świat jakości drugorzędnych, stanowiący intelektualny namysł nad doznawaniem wrażeń. Ukazuje się dość schematyczny rys modelu powstawania zmysłowego obrazu świata. Mamy w nim percepcję zmysłową oraz świadomość aktów i działań człowieka. W rezultacie tego przyczynowego wyjaśniania powstawania jakości zmysłowych powstaje w człowieku obraz rzeczywistości, który okazuje się niepełny i niewystarczający w uzasadnianiu relacji człowieka ze światem, choć będzie bogaty w różnorodność doświadczeń zmysłowych i różnorodność fenomenalizacji bodźców tego samego rodzaju:

„Wniosek z tych rozważań będzie taki, że skoro ani świadomość jako taka (lub podmiot jako taki) nie mogą być uznane za przyczynę świata zmysłowego, ani przyczynami tymi nie mogą być materia lub ukryte w niej dyspozycje, a doświadczenia świata zmysłowego muszą mieć jakąś przyczynę, to może nią być tylko Bóg”¹⁰.

Ograniczoność i pewne zamknięcie zmysłowości spotyka swoje odzwierciedlenie w nauce tzw. metoda empiryczna, uznawana powszechnie w filozofii nowożytnej i powszechnej, jest fundamentem nauki w ogóle. Jest metodą naturalistyczną, w której świat jest wyjaśniany i opisywany poprzez świat. Naukowe deskrypcje, badania i wnioski pozostają w ten sposób w kręgu określonej metody. Można przyjąć, że od Johna Locke’a po Immanuela Kanta, nowożytni filozofowie pozostawali pod wpływem fizyki teoretycznej Newtona, a ideał poznania niezaangażowanego, intersubiektywnie sprawdzalnego, wzniesionego na niepodważalnych podstawach, stał się wszechobecny, także do dziś¹¹.

2. Metafizyka jako rodzaj relacji

Jednym ze sposobów przekroczenia zmysłowości jest abstrahowanie, posunięte w przypadku metafizyki klasycznej, do abstrakcji metafizycznej. Dokonuje się w ścisłym związku z rzeczywistością (realnie) istniejącymi bytami (obiektami). Warunki fizyczności tych obiektów są spełnione, tak jak w świecie zmysłów¹². Pojęcie wyabstrahowane, istnieje intencjonalnie w umyśle, ale nie istnieje poza nim:

9 Por. tamże, s. 3.

10 Tamże, s. 3.

11 S. Wszolek, *Racjonalność wiary*, Wydawnictwo OBI, Kraków 2003, s. 74.

12 Czymś innym, oczywiście jest fizyczność obiektów w percepcji zmysłowej, a czymś innym jest struktura bytu w metafizyce. Łączy ich samo *istnienie*, które w fizycznym ujęciu ma cechy materii, np. przestrzenność lub czasowość itp., i które w meta – fizycznym rozumieniu związane jest ze złożonością czynnikową bytu, np. materii i formy. W metafizyce rozróżnia się istotę od *istnienia*, z których istota jest samą możliwością, natomiast *istnienie* jest aktem. Jednak byt jest czymś podstawowym i wewnętrznie niepodzielnym i oddzielnym od innych: „Dopiero mając na uwadze jedność rzeczywistości istniejącego bytu, mając przed oczyma tę oczywistość, że to, co naprawdę istnieje niezależnie od myśli i niezależnie od innych bytów, jest jakimś jednym

„To nie pojęcie bytu istnieje, tylko każdy byt, ujęty przez nas schematycznie w pojęciu, istnieje”¹³.

To, że konkretny byt *jest*, a nie *nie jest*, pozwala uchwycić czyste *istnienie*, które nie zostaje jeszcze sprecyzowane jako konkretny podmiot orzeczeń egzystencjalnych¹⁴. Zauważmy, abstrakcja (także metafizyczna) konstruuje pojęcia, myśl, ideę w oparciu o bezpośrednią relację do fizycznie ujmowanego przedmiotu abstrakcji. Dlatego pojęcie *istnieje* abstrakcyjnie, a nie realnie, ontycznie (bytowo)¹⁵.

Kontynuując proces abstrahowania, myślenie przechodzi się na różne poziomy ogólności. Zaczynając od jednostki, przechodzi się na gatunek, rodzaj, następnie na kategorie (substancja i przypadłość), a wreszcie dochodzi się do pojęcia bytu, które wykracza ponad kategorie, ale traci jednoznaczność, jest wieloznaczne. Św. Tomasz wyróżnia abstrakcję całościową i częściową. Abstrakcja ogółu od jednostek, tj. abstrakcja całościowa (*abstractio totius*) wyraża cały byt, a nie tylko jego cechę lub jakąś strukturę niekonkretną, niezdolną do samego *istnienia* – część bytu¹⁶. Do tego częściowego celu może doprowadzić tzw. abstrakcja częściowa, w której oprócz pomijania cech jednostkowych, pomija się również podłoże, tj. materię lub substancję. Pozostaje jedynie forma. Jest to pewne *novum*, oryginalne o tyle, o ile pozwala uchwycić różnicę między abstrakcją tzw. zwykłą (proces myślowy reflektującego podmiotu) od abstrakcji metafizycznej, w której zarazem „odejście” i „bliżość” względem istniejącego bytu, staje się możliwe dzięki pomijaniu cech szczegółowych konkretnego bytu oraz oderwaniu od jego materii i substancji. Jest to abstrakcja na poziomie formy (a nie materii i formy bądź substancji i przypadłości). Abstrakcja metafizyczna prowadzi do uogólnienia ponad kategoriami, w którym już tylko nie konkretny byt, ale samo *istnienie* jest. Dochodzi się do pojęcia bytu tak ogólnego, że wykracza ono ponad kategorie, traci jednoznaczność i staje się wieloznaczne, czyli staje się transcendentalne¹⁷.

bytem, substancją – można przejść z kolei do analizy tego jednego bytu i próbować wyróżnić w nim jego najrozmaitsze części składowe.”, s. 323–324, [w:] M. Krąpiec, *Dzieła. Struktura bytu*, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 2000.

13 S. Ziemiański, *Nauki przyrodnicze a filozofia Boga*, [w:] S. Ziemiański, *Spacerem po filozofii*, Petrus, Kraków 2011, s. 16.

14 Trafnie ujmuje to następujący cytat: „Tym, co może być przeciwstawione *istnieniu*, jest jedynie *nic*, niemożliwe do pomyślenia, a przecież niezbędne do tego, by w ogóle móc wyrazić to najbardziej podstawowe doświadczenie, w którym uchwytujemy to, że coś jest. *Jest*, a nie *nie jest*. Jest – i tylko jest.”, [w:] W. Stróżewski, *Trzy koncepcje istnienia*, odczyt wygłoszony w dniu 28 stycznia 1982 r. w bazylice OO. Dominikanów w Krakowie w czasie uroczystości ku czci św. Tomasza z Akwinu; opublikowany [w:] Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 1994, s. 72–49, s. 72.

15 Por. S. Ziemiański, *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, WAM, Kraków 2008, s. 11.

16 Por. S. Ziemiański, *Nauki...*, dz. cyt., s. 16.

17 Por. S. Ziemiański, *Teologia...*, dz. cyt., s. 14–16.

Warto dodać, że metafizyczne abstrahowanie nie jest tym samym, co uważa się w metafizyce za samo poznanie intelektualne. Poznanie intelektualne jest tu ujęciem bytowej (a nie zmysłowej) strony rzeczy. Prowadzi więc do istoty rzeczy, a nie do jej wyobraźniowej (zmysłowej) warstwy¹⁸. Abstrakcja metafizyczna jest metodą metafizyki w ogóle i w tym sensie nie jest „poznaniem”.

Reasumując, w zwykłej abstrakcji uogólniającej bierzemy pod uwagę jakąś grupę obiektów i szukamy dla jej elementów czegoś wspólnego. Jeśli dodamy jakąś inną grupę obiektów, to zmieni się treść pojęcia z nich obu razem abstrahowanego. Np. gdy mamy grupę ssaków, a do niej dołączymy ślimaki, to mamy pojęcie zwierzęcia. Dodając jeszcze rośliny, otrzymujemy pojęcie istoty żywej. Dodając jeszcze minerały, otrzymujemy pojęcie substancji materialnej. Gdy dodamy byty duchowe, mamy pojęcie substancji w ogóle, a gdy dodamy przypadłości, mamy pojęcie kategorii (obejmujące dwie lub więcej kategorii, zależnie od ich wyodrębniania). Ponad kategoriami mamy już tylko byt jako coś *istniejącego*. Pod tym pojęciem kryją się już wszystkie byty, bo nie wyróżniamy szczegółowych treści. Jeśli połączymy byty przygodne z ewentualnym bytem absolutnym, nic się w pojęciu bytu nie zmieni, bo ciągle nie specyfikujemy treści. Stąd Bóg, jeśli Go udowodnimy, też wejdzie w pojęcie bytu.

Realistyczna metafizyka, drogą abstrakcji metafizycznej (uwzględniająca także separację) tworzy pojęcia transcendentalne. Pojęcie to obejmuje analogicznie elementy rzeczywistości w sposób nieco zamazany (*confuse*). Podobnie rzecz ma się z zasadami ogólnymi, które przy podobnych czynnościach, stają się transcendentalne (metafizyczne)¹⁹.

Konieczność zasad transcendentalnych jest, pochodną „intuicji struktur i związków wewnątrzbytowych i międzybytowych”²⁰. Zresztą, to właśnie jest celem wyjaśniania metafizycznego: poszukiwanie zasad ontycznych, wewnętrznych i zewnętrznych, które by uniesprzeczniały rzeczywistość i budowały pewnego rodzaju „pomosty” od rzeczywistości do abstraktu, nieoderwanego od rzeczywistości uwarunkowanej fizycznie. Jest to wskazanie, w końcu, koniecznych relacji wewnątrzbytowych, zachodzących między elementami bytu (złożoność bytów, tzw. wieloczynnikowość), a także relacji międzybytowych, czyli relacji między skutkiem a przyczyną sprawczą bądź celową.

Zadaniem realistycznej metafizyki jest wyjaśnianie złożoności bytowej (struktury bytowej) – a inaczej – stwierdzonej przygodności bytowej (braku konieczności powiązań wewnątrzbytowych). Metafizyka wyjaśnia również relacje pomiędzy bytami (pluralizm bytowy)²¹. Stąd zasady transcendentalne, bę-

dadę prawami najogólniejszymi i bezwzględnie koniecznymi, pozwalają tłumaczyć zależności skutku od przyczyny – dlaczego *istnieje* coś, co równie dobrze mogłoby nie istnieć²²?

Budowanie transcendentalnych pojęć i zasad, wzbogaca, jeśli nie zmienia relację człowieka do świata. Człowiek może przekroczyć jednocześnie samego siebie (samotranscendentja), aby poznać dotąd nie uchwycone zmysłowo aspekty tego świata. Samo rozumienie tego, co jest zmienia perspektywę percepcji i poznania ludzkiego. Okazuje się, że oprócz tego, co człowiek stwierdza naocznie, *jest* to, co naoczności w żaden sposób nie podlega. Innymi słowy, nie jest już ważne, jaka konkretna treść kryje się w tym, co wyraża słowo „jest”. Ono jest odtąd tak ogólne, że mieści w sobie wszystko²³.

Przed człowiekiem odkrywa się metafizyczny poziom rzeczywistości, będący dla niego inną relacją do świata, w której *istnienie* pozostaje nieweryfikowalne – po prostu *jest*. W realistycznym – metafizycznej relacji człowieka do świata *istnieją* obiekty (byty, przedmioty percepcji zmysłowej) i nie istnieją same myśli, idee, bądź inna forma intelektualności bądź umysłu, które są oderwane od swego *istnienia* (od bytu, przedmiotu percepcji zmysłowej).

W metafizycznej relacji człowieka do świata, realizm filozoficzny daje możliwość człowiekowi odkrycia Boga – Absolutu. Byt Absolutny *istnieje*, a ścieżka abstrakcji metafizycznej poprzez transcendentalne pojęcia i zasady pozwala człowiekowi dotrzeć do rzeczywistości Boga²⁴.

3. Transcendentja jako rodzaj relacji

Metafizyka klasyczna odkrywa Transcendentję-Boga. Bóg jest w niej nie tyle „największym bytem”, co jest, przede wszystkim, „najbardziej bytem”²⁵. Natomiast, obecnie będzie mowa o transcendentji mającej niekoniecznie boskie cechy i o transcendentji rozumianej inaczej niż poprzez *byt*. Zjawisko transcendentji ma różne i współistniejące znaczenia w filozofii. Teza o istnieniu transcendentji innej, niż Byt Absolutny, powraca do współczesnej filozofii i nauki, dlatego domaga się pewnych rozstrzygnięć i analizy pojęciowej.

Transcendentja jako rodzaj relacji może być rozumiana jako „to”, co przekracza stawiane przez człowieka lub dostrzegane przez niego granice poznania ludzkiego. Wtedy to o transcendentji możemy powiedzieć, że opisuje ona rzeczywistość ontologicznie różną oraz jednocześnie wyższą ze względu na stos-

22 Tamże oraz por. S. Ziemiański: *Abstrakcja czy separacja*, [w:] S. Ziemiański, *Spacerem...*, dz. cyt., s. 127 i 131.

23 S. Ziemiański, *Między nadprzyrodzonym a filozoficznym obrazem Boga*, [w:] K. Mądela (red), *Rozum i wiara mówią do mnie*, WAM, Kraków 1999, s. 66.

24 Por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, s. 46–52.

25 Por. S. Ziemiański, *Teologia...*, dz. cyt., s. 293.

18 Por. M. Krąpiec, *Dziela. Teoria analogii bytu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, s. 82.

19 Por. S. Ziemiański, *Teologia...*, dz. cyt., s. 48.

20 Tamże.

21 Tamże, s. 93.

wane instrumentarium doświadczalne i logiczne (mocne znaczenie transcendentji) albo stwierdzić, że jest po prostu innym spojrzeniem na obiekt lub przedmiot, co może równi dobrze należeć do tej samej rzeczywistości²⁶.

Konsekwentnie do dychotomii dostrzeganego świata należy przyjąć istnienie granicy (brzegu), którą właśnie się przekracza. Poza granicą będzie adekwatnie „to”, o czym się myśli:

„Jeżeli więc brzeg jest rozumiany jako granica mojej subiektywności, za transcendentję – względem mojej subiektywności – może być uznane każde inne indywiduum, świat obiektów materialnych lub też społeczeństwo. Jeżeli zaś granica jest interpretowana jako świat obiektów materialnych, transcendentja – względem tego ograniczenia – będzie rzeczywistością pozaświatową lub pozazmysłową”²⁷.

Skoro „to”, czym jest transcendentja zawiera się w gestii redukcji metodologicznej objawiającej się wyborem hipotez zgodnych i odpowiednich wobec jednej metodologii prowadzonych analiz (redukcjonizm hipotetyczny), np. określonej nauki szczegółowej, lub szczegółowej dziedziny filozofii, to ujęcie i rozumienie transcendentji może okazać się nader urozmaicone. Biorąc pod uwagę, że nauka współczesna, ale także i filozofia, nieustannie pogłębiają różnice między poszczególnymi specjalizacjami lub dziedzinami, pociągając za sobą indywidualizację metod i pojęć oraz obiektów badań, to „komunikacja” pomiędzy nimi zazwyczaj okazuje się słaba, znacznie utrudniona lub niemożliwa²⁸.

Przekraczanie granic jako ten minimalny warunek odnoszący się do transcendentji sprawia, że można dziś zasadnie mówić o transcendentji w nauce i w filozofii w innych aspektach, niż metafizycznym. Wyróżnia się wobec tego, tzw. transcendentję horyzontalną i wertykalną. Pierwsza z nich jest przyjęciem „tego”, co inne w obrębie tej samej rzeczywistości, a druga jest „tym”, co znajduje się w innej rzeczywistości i tym samym dopuszcza istnienie wielu (hierarchicznych) rzeczywistości. Dla lepszego zrozumienia przypomnę, że z tzw. porządku ontologicznego (bytu, jego struktury i zasad między bytami) wcześniej zrezygnowaliśmy, aby o transcendentji mówić jako o tym, czego doświadczamy po drugiej stronie „brzegu”:

„(...) te pojęcia i wyobrażenia, które pochodzą z doświadczenia codziennego i które wydawały się charakteryzować rzeczywistość jako taką, mają ograniczone znaczenie, odnosząc się do określonego poziomu rzeczywistości (tj. poziomu doświadczenia codziennego), lecz nie nadają się do zrozumienia

i wyjaśnienia innych poziomów rzeczywistości lub wprost do wyjaśnienia rzeczywistości fizycznej”²⁹.

W transcendentnej relacji człowieka do świata ilość „poziomów” rzeczywistości (sfer, dziedzin, fragmentów i momentów) praktycznie jest nieograniczona. Człowiek, aby móc pojąć te „inne” poziomy rzeczywistości, mógłby właśnie „przekroczyć” swoje wyobrażenie świata (pojęcia) oparte na codziennym doświadczeniu i przekształcać ich treść na inną tak, żeby pojęcia te mogły zaadoptować się w „nowych” warunkach rzeczywistości, czyli w innej jej sferze. Ta adaptacja pojęć powinna zachować jedynie zgodność z indywidualnym doświadczeniem i spójność logiczną jako minimalne warunki interpretacji każdej rzeczywistości. Człowiek w transcendentnej relacji do świata ma świadomość, że pojęcia używane przez niego nie mają uniwersalnego znaczenia³⁰.

Jak wynika z powyższego, przekraczanie zmysłowości jest możliwe w samych procesach poznawczych człowieka, a więc i samym poznaniu. Poznanie to może być ściśle egzystencjalne, przejawiające się w codziennym doświadczeniu życia, bądź w jego egzystencjalnym i epistemologicznym opisie. Warto dodać, trochę na marginesie, że pojęcie bytu nie jest w tak rozumianej transcendentji konieczne. Opierając się na samym ludzkim poznaniu obejmującym doświadczenie egzystencjalne codzienności i jego sposoby teoretycznego ujęcia, można formułować uzasadnione poznawczo poglądy filozoficzne na temat otaczającej rzeczywistości. Narzuca się jeszcze jedna uwaga: zagadnienie *istnienia* również okazuje się zbyteczne. Poniekąd obecne, ponieważ nie kwestionuje się, że rzeczywistość jest jakąś fikcją lub myślnym tworem, ale jednocześnie nie podkreśla się *istnienia*, czy realności rzeczywistości.

Pewne przedstawienie transcendentji znaleźć można w tzw. filozofii „postmetafizycznej”³¹, czyli filozofii współczesnej, która korzeniami sięga idealizmu Immanuela Kanta, opiera się na dialogu komunikacyjnym Emmanuelu Levinas’a, a która aktualnie kwestionuje zasadność wyjaśniania świata w metodzie metafizyki klasycznej, którą konstruowały teorie analogii, abstrakcji oraz struktury bytowej, zasad pierwszych filozofii Arystotelesa i Tomasza. Transcendentja jest opisywana jako odpowiedź na wyjaśnianie świata człowieka współczesnego, doświadczonego cierpieniem, tęsknotą za sensem jego egzystencji. Charakterystyczną zmianą tego filozoficznego kanonu jest umiejscowienie samego człowieka i jego indywidualnego doświadczenia, czyli przeżyć, uczuć, problemów

29 Tamże, s. 10.

30 Tamże, s. 10–11.

31 Termin „filozofii postmetafizycznej” związany jest z pewną „pogardą” wobec metafizyki klasycznej: „Epoka postmetafizyczna to nic innego niż uznanie, że metafizyka z tymi problemami sobie nie poradziła i nie może być już „kluczem” do ich rozwiązania”; [w:] M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006, s. 31.

26 Por., E. Agazzi, *Granice wiedzy naukowej a hipoteza transcendentji*, „Zagadnienia filozoficzne w nauce”, Nr XIV, Kraków 1992, s. 5–6.

27 E. Agazzi, *Granice...*, dz. cyt., s. 6.

28 Por. Tamże, s. 7–8.

życia codziennego w centrum refleksji filozoficznej. Tym samym, świat i jego wyjaśnianie zajęło miejsce, jeśli nie poboczne, to drugorzędne. Samo *bycie* (a nie *byt*), *trwanie* człowieka jest już uzasadnieniem filozofii, w której *bycie* jest przekraczaniem siebie ku innym ludziom, a tym samym jest bardziej byciem, im bardziej jest się dla kogoś innego. Ta interpersonalna perspektywa *bycia* ma horyzonty aksjologiczne (wartości, np. dobro) i związana jest z poczuciem wartości rzeczywistości ludzkiej w ogóle. Niesie ze sobą perspektywę nadziei, która to jest właśnie tym „szyfrem transcendencji”. Transcendencja ma wymiar ludzki, wymiar człowieczeństwa, aksjologiczny, etyczny, jako doskonalenie się człowieka w miłości³².

Zakończenie

Człowiek nie byłby w pełni bogaty swoim człowieczeństwem, gdyby jego percepcję otoczenia zredukować naukowo do doznań, wrażeń, eksperymentu – do świata zmysłów. Nie byłby w stanie pełni człowieczeństwa również, gdyby jego sposoby dostrzegania i poznania świata zredukować wyłącznie do zmysłowości. W zmysłowej relacji ze światem człowiekowi trudno odnaleźć odpowiedzi na pytania związane z przyczyną percypowanej rzeczywistości. Właściwie pozostaje nieuchronnie z pewną „luką” we własnej zmysłowości. Znajduje się ona dokładnie tam, gdzie spotykają się rozstrzygnięcia dwóch problemów. Jeden z nich polega na świadomości aktów i działań, w wyniku czego powstaje jakościowy (zmysłowy) obraz świata. Drugi stanowi właściwie brak tych zmysłowych jakości (doznań) w przypadku braku świadomości doznań. I co wtedy? Świat przecież nie przestaje *istnieć*? Naoczność i jej brak stają się wtedy przyczynkami do pytania o przyczynę świata. Jak widać, nawet w zmysłowej relacji człowieka do świata pytania o jego przyczynę ostatecznie powraca niosąc ze sobą poznawczy niepokój.

Dlatego metafizyka jako relacja człowieka ze światem znajduje uzasadnienie w poznaniu ludzkim jako mniej „zawodny” jego element. *Istnienie* jest przeciwstawieniem się temu, co określamy słowem *nic*. Dzięki realizmowi bytowemu człowiek, choć pozostaje w dystansie do indywidualnego doświadczenia, zyskuje bardziej „stabilny” obraz rzeczywistości, w której syndykat tego, co *istnieje*, realnie jest częścią jego rzeczywistości.

W transcendentalnej relacji człowieka ze światem sam człowiek staje się „światem zewnętrznym”. Transcendencja człowieka skierowana jest ku innym ludziom. Przekroczenie granicy kondycji ludzkiej jako przekroczenie linii brzegowej prowadzi człowieka w stronę odkrywania różnych rzeczywistości, czy też różnych fragmentów tej samej rzeczywistości. Nie musi wcale prowadzić do od-

krycia pierwiastków boskich. Tak rozumiana transcendencja pozwala „wyjść” poza warunki fizyczne obiektów percepcji: z jednej strony poza własną subiektywność, z drugiej strony poza materialność i zmysłowość świata.

Różne poziomy relacji człowieka ze światem dają łącznie urozmaicony i zróżnicowany „świat człowieka”, w którym, oprócz faktów czysto fizycznych *istnieją* inne: duchowość (metafizyczne fakty niematerialne), doświadczenie indywidualne (przeżycia, odczucia), poczucie wspólnoty i więzi (komunikacja interpersonalna).

Jest jeden, jak sądzę, najważniejszy wniosek rozważań na temat zmysłowości, metafizyki i transcendencji: odwoływanie się do tego, co „wykracza poza”, staje się niezbywalnym warunkiem myślenia. Ma to miejsce we współczesnych naukach ścisłych, ale jest także obecne we współczesnych nurtach filozoficznych.

Literatura

- Agazzi E., *Granice wiedzy naukowej a hipoteza transcendencji*, „Zagadnienia filozoficzne w nauce”, Nr XIV, Kraków 1992.
- Judycki S., *Świat zmysłowy i creatio continua*, ss. 1–37, „Diametros” 15 (marzec 2008).
- Judycki S., *Percepcja zmysłowa*, www.kul.pl/files/57/wydzial/judycki/percepcja_zmyslowa.pdf, (12.03.2013 r.).
- Kowalczyk S., *Filozofia Boga*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001.
- Krąpiec M., *Dzieła. Struktura bytu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000.
- Krąpiec M., *Dzieła. Teoria analogii bytu*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993.
- Moskal P., *Problem afektywnego poznania Boga*, [w:] P. Moskal (red.), *Afektywne poznanie Boga*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.
- Moskal P., *Wstęp*, [w:] P. Moskal (red.), *Afektywne poznanie Boga*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.
- Stępień A., *Zagadnienie poznawczej roli sfery emocjonalnej*, [w:] P. Moskal (red.), *Afektywne*
- Stróżewski W., *Trzy koncepcje istnienia*, ss. 72–49, [w:] Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 1994.
- Szulakiewicz M., *Dialog i metafizyka*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006.
- Tarnowski K., *Bóg fenomenologów*, Biblos, Tarnów 2000.
- Wszolek S., *Racjonalność wiary*, Wydawnictwo OBI, Kraków 2003.
- Ziemiański S., *Abstrakcja czy separacja*, ss. 127–132, [w:] S. Ziemiański, *Spacerem po filozofii*, Petrus, Kraków 2011.
- Ziemiański S., *Między nadprzyrodzonym a filozoficznym obrazem Boga*, [w:] K. Mądela (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół Encykliki Jana Pawła II Fides et Ratio*, WAM, Kraków 1999.
- Ziemiański S., *Nauki przyrodnicze a filozofia Boga*, ss. 41–53, [w:] S. Ziemiański, *Spacerem po filozofii*, Petrus, Kraków 2011.
- Ziemiański S., *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, WAM, Kraków 2008.

32 Por. K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Biblos, Tarnów 2000, s. 15–34.

Abstract

PHILOSOPHICAL LEVELS OF HUMAN RELATIONS: SENSUALITY, METAPHYSICS, TRANSCENDENCE

The purpose of this paper is to consider three ways of perceiving reality – different relation's levels of the human being with the reality. The former is perceivable, experiential reality which is subject to human perception in general and, particularly, to sensual perception. The latter is neither subject to perception nor human experience – it is rationally immanent in human existence. It begins there, where we go beyond immanence and limits of sensual perception. If I do not get to know the world through experience, impression or another way resulting from human perception of the world, does it mean that this "world" does not exist? This key question takes our reflection to the works by advocates of classical metaphysics or transcendence. It directs man towards God and makes it possible to present the way transcendent world *exists*, the world in which sensuality is but the first and necessary step of man towards Transcendence and even towards God.

Key words: sensuality, metaphysics, transcendence.

WANDA PILCH – mgr socjologii, ukończyła Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Stypendium na Fachhochschule i Universität w Bielefeld (RFN). Doktorantka w Akademii *Ignatianum* w Krakowie, w Wydziale Filozoficznym, na kierunku filozofia. Przygotowuje rozprawę doktorską z zakresu interdyscyplinarnej argumentacji za istnieniem Boga. W odkrywaniu Boga na drodze poznania filozoficznego posługuje się metodą scjentyistyczno-empiryczną, której twórcą jest prof. Stanisław Ziemiański SJ. Jest zwolenniczką postulatu „dowodliwości” Boga i potrzeby rozwijania w powyższym kierunku metafizyki, zwanej przez wybrane współczesne środowiska filozoficzne metafizyką klasyczną. Metodologię argumentacji za istnieniem Boga Stanisława Ziemiańskiego uważa za istotną przesłankę w dialogu ze współczesnym ateizmem. Tym bardziej, że współczesna kulturowa emancypacja człowieka ów ateizm konstruuje, stawiając człowieka w roli suwerena. Dlatego poglądy na temat tego, kim jest człowiek, zgodne ze stanowiskiem prof. Romana Darowskiego, pozwalają na ponowne „odczarowanie” założeń ateistycznych z perspektywy filozoficznego ujęcia człowieka. Zainteresowania naukowe: człowiek w wymiarach społecznym i filozoficznym, filozofia człowieka, filozofia Boga, metafizyka, historia filozofii polskiej, filozofia jezuicka, współczesne problemy wolności, odpowiedzialności osoby, integracyjny rozwój człowieka.

Kontakt: wanda.pilch@wp.pl

Wymiar relacji w aspekcie jednostki społecznej

Różnorodne relacje człowieka z Bogiem w myśli Edyty Stein

MARIUSZ JABŁOŃSKI

Streszczenie

Potrzeba uwzględnienia w artykule tematu relacji człowieka do Boga wzięła się stąd, że był on ważny w życiu i twórczości Edyty Stein. Od dnia narodzin w żydowskie święto Jom Kippur do męczeńskiej śmierci w niemieckim obozie Auschwitz-Birkenau jej droga do Boga wiodła przez judaizm, niewiarę i czas poszukiwań, aż do odnalezienia w wierze Kościoła Katolickiego oblicza miłującego Boga. Twórczość filozoficzna i teologiczna Stein obfituje w opisy różnorodnych relacji między człowiekiem a Bogiem, w tym jako odniesienie między bytami czysto potencjalnym a czysto aktualnym, jako zależność stworzenia od Stwórcy (bytu przygodnego od koniecznego), jako więź miłości, jako związek Powołującego i powołanego. Ta różnorodność stanowi ciekawy intelektualnie obszar badawczy, pokazuje bowiem wieloaspektowość ludzkiej natury i jej zdolność do wielorakich relacji.

Słowa kluczowe: relacja, Bóg, człowiek, wieloaspektowość natury ludzkiej

Wprowadzenie

W ciągu ostatnich lat, w sposób zadowalający opracowano życie i myśl Edyty Stein – filozofa, karmelitanki, męczennicy z Auschwitz-Birkenau, świętej Kościoła Katolickiego. Można odnieść wrażenie, że wszystko, co istotne, zostało już opisane, jednak zainteresowanie jej życiem i twórczością wcale nie mija – pojawiają się nowe artykuły, publikacje, prace naukowe¹. Potrzeba uwzględnienia

1 Warto zauważyć, że w Niemczech, wydawnictwo Herdera z Fryburga Bryzgowijskiego, od początku XXI wieku wydaje zrekonstruowane dzieła Stein pod nazwą *Edith Stein Gesamt Ausgabe*. W Polsce pierwsze artykuły o Edycie Stein pojawiły się w latach 50. XX wieku.

w artykule tematu relacji człowieka do Boga wzięła się stąd, że jest on obecny w całej twórczości Edyty Stein². Tematyka ta może mieć również i takie znaczenie, że przybliży ona postawę duchową człowieka, prawdziwie poszukującego Boga a odmienną od obecnie propagowanej. Współcześnie duchowość traktowana jest komercyjnie, jako inwestycja służąca: zachowaniu dobrego samopoczucia, zdrowiu oraz odprężeniu i zdobyciu wewnętrznego pokoju, a nawet długowieczności³. Sfera duchowa i aksjologiczna poddane zostały prawu rynku, według którego wewnętrzne potrzeby mogą być zaspokojone przez różnorodne „produkty” religijne. W razie potrzeby można je szybko wymienić na inne, kiedy nie spełnią oczekiwań i nie zagwarantują sukcesu w życiu. W sferze intelektualnej dominuje wiara selektywna oraz synkretyczna, która jak zauważył Vincent J. Miller, staje się „ignorancją syntezą (bricolage), która nic nie wnosi do tradycji religijnej a ostatecznie stanowi nadużycie wierzeń i symboli⁴.

W ramach „praktyki religijnej” stosowane są techniki medytacyjne, praktykuje się rytuały, zalicza kursy wiedzy ezoterycznej, które mają prowadzić do samowyzwolenia i rozwoju własnych możliwości, bardzo wielu ludzi oddaje się praktykom okultystycznym. Duchowość taka nie prowadzi do spotkania z Bogiem. Zazwyczaj nie pojmuje się Go jako osoby, ale wszystko przenikającą energię. Człowiek musi jedynie uświadomić sobie, że stanowi cząstkę wszechświata, która może uzyskać dostęp do energii kosmicznych i w ten sposób wpływać na własne losy. Według zwolenników takiej duchowości zwalczą się przekonanie o zależności od Boga, a zbawienie i realizacją własnego potencjału, osiąga się za pomocą zdobytej samowiedzy. Takie podejście ma człowieka uwolnić od postawy doktrynerskiej, narzucającej prawdę, na rzecz odkrycia własnej. Chodzi również o to aby samemu decydować o własnym losie i nie musieć liczyć się z prawem Boga. Postawa taka jest przeakcentowaniem poznawczej działalności człowieka, neguje możliwość inspiracji ze strony objawiającego się Boga (co już jest założeniem religijnej doktryny), jest zamknięciem na miłość, ufność, zależność i wdzięczność wobec Niego oraz indywidualizuje religijność.

Droga życiowa Edyty Stein, była odmienna od postawy człowieka poruszającego się po drogach gnozy czy ideologii New Age. I choć na pewnym etapie

2 Niniejszy artykuł oparty jest na pracy magisterskiej autora, który chciał przedstawić w nim i rozszerzyć wybrane wątki relacji człowieka do Boga, jakie dostrzegł w życiu i nauczaniu Edyty Stein.

3 Zob. A. Sobolewska, *Mapy duchowe współczesności. Co nam zostało z Nowej Ery*, Warszawa 2009, s. 14.

4 Taka postać wiary charakteryzuje się subiektywizmem, w jej ramach można dowolnie komponować prywatną religijność, stopniowo zanika idea osobowego Boga a intensywność doświadczenia religijnego dominuje nad jego treścią. D. Tułowicki, *Kościół, państwo, obywatelskość w opiniach młodzieży Północnego Mazowsza*, [w:] *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym i obywatelskim w Polsce* (red. J. Baniak), Poznań 2012, s. 108.

życia dręczyło ją pytanie o osobowy charakter Boga a swoje poszukiwania realizowała indywidualnie poza wspólnotą macierzystego judaizmu to odnalazła Boga najbliżej jak mogła, jako byt aktualizujący ją ale także jako bliskiego, który Ją kocha i tę miłość potwierdził własną śmiercią.

Stein nie stroniła od relacji z Bogiem, którego poznała, ukochała i któremu ufała do końca, to jest do tragicznej śmierci. Poszczególne etapy jej życia, ukazywały inny aspekt relacji do Stwórcy. To niezwykle powiązanie teorii i praktyki stało się podstawą odkrycia różnorodności relacyjnej ale i osobistego zaangażowania względem Boga.

I. Edyta Stein na drodze szukania Boga, miłości i realizacji swojego powołania

Wyznawczyni judaizmu

Edyta Stein urodziła się 12 października 1891 we Wrocławiu, w żydowskiej religijnej rodzinie Augusty i Zygryda Stein. Przyjście jej na świat miało znaczenie symboliczne, dokonało się bowiem w pokutne święto Jom Kippur (Święto Pojednania)⁵. Jak pisała, matka jej przywiązywała do tego faktu ogromne znaczenie. Sądziła również, że stanowiło to główną przyczynę, dla której była matce szczególnie droga⁶. Można przypuszczać, że szczęście Augusty Stein wynikało z faktu, iż odczytała ona narodzenie dziecka, jako znak przychylności Stwórcy.

Młoda Edyta była postrzegana w rodzinie przez pryzmat dwóch cech, uważano, że była szczególnie ambitna i wyjątkowo mądra. Pisała: „Jedno i drugie bardzo mnie bolało. Zwłaszcza to drugie, że brzmiało, jakbym z tego powodu była zarozumiała i – tylko była mądra; od najwcześniejszych lat wiedziałam, że dużo lepiej być dobrą niż – mądrą⁷”. W tym okresie relacja Edyty do jej Stwórcy zakorzeniona była w tradycji judaistycznej. Miała świadomość przynależności do żydowskiej wspólnoty religijno-narodowej i z pewnością odczuwała odrębność od świata chrześcijańskiego, w którym żyła. Religijność, w której była wychowana tkwiła w niej bardzo mocno. Nawet po konwersji na katolicyzm – po latach

5 „Rdeń hebrajski (kpr) jest źródłem dla kilku określeń szczegółowych, czasownikowych i rzeczownikowych, z zakresu teologii ofiarniczej i pokutnej. Najczęściej pojawia się on w tekstach kapłańskich Pięcioksięgu a jego koncentracja ma miejsce w Kodeksie Kapłańskim: 69 razy w Kpl 1–16. Rdeń kpr wyraża ideę ekspiacji, a w kontekście języków semickich przydaje mu się znaczenia: zakrywania, zmazywania, ścierania”. S. Jędrzejewski, *Jom Kippur – Próba znalezienia genezy*, Seminare, t. 28, Kraków 2008, s. 95.

6 E. Stein, *Pisma*, t. 1, Kraków 1982, s. 73.

7 I.J. Adamska, *Od wiary do niewiary 1891–1904*, <http://www.karmel.pl/hagiografia/stein/zycie1.php> (14.08.2014).

– jej spowiednik ks. Erich Przywara wyznał, że w świadomości Edyty judaizm pozostał zawsze obecny⁸.

Jako niewierząca

„Życie trzynastoletniej Edyty nagle utraciło swój powab i sens. Czuła się bezbronna wobec nawałnicy nasuwających się problemów i pytań. Najtrudniejszym z nich było pytanie o wiarę w Boga osobowego (...). Edyta, uczulona na prawdę, zawsze wobec siebie uczciwa, popadła w duchowy konflikt. Nie uznając kompromisu między osobą i prawdą, a także nie chcąc przyjąć jakichś cząstkowych rozwiązań problemu, nie chciała praktykować rygorystycznej – jak się jej zdawało – religii swej matki, skoro nie mogła uznać wiary w Boga osobowego; dlatego oświadczyła, że jest ateistką⁹. W tym czasie jej „modlitwą” jak wyznała była tęsknota za prawdą. Ponadto młodej dziewczynie dodawało cierpienie duchowych to, że zaczęła ostro dostrzegać niesprawiedliwość, obłudę i kłamstwo. Po ukończeniu gimnazjum poszła na studia – nadal deklarując swój ateizm. W 1911 zaczęła naukę na Uniwersytecie Wrocławskim, wybierając przedmioty humanistyczne, w tym psychologię u profesora Williama Sterna. Podczas pisania jednego z referatów zapoznała się z książką Edmunda Husserla *Dociekania logiczne*, co stało się przełomem w jej życiu intelektualnym. Po czterech semestrach na Uniwersytecie Wrocławskim przeniosła się do Getyngi, aby studiować u Edmunda Husserla i Leopolda Ranke. Uczestniczyła wtedy w spotkaniach *Towarzystwa Filozoficznego* – ścisłego grona uczniów Husserla, z Adolfem Reinachem, Jadwigą Conrad-Martius, Hansem Lippsem, Dietrichem von Hildebrandtem, na których czytano wtedy książkę Maxa Schelera *O formalizmie w etyce i o materialnej etyce wartości*. Autora zaproszono na kilka wykładów. Max Scheler wprowadził Edytę Stein w świat, który określiła jako nieznaną. Pisała: „(...) nigdy potem nie uderzył mnie u żadnego człowieka tak wyraźnie fenomen genialności, z wielkich oczu Schelera bił blask jakiegoś wyższego świata (...) dla mnie i dla wielu innych jego wpływ w tamtych latach sięgał daleko poza granice filozofii. Nie wiem, w którym roku wrócił Scheler do Kościoła Katolickiego. Mogło upłynąć od tego czasu niewiele lat, w każdym razie był to okres, w którym Schelera przepełniały idee katolickie (...) była to moja pierwsza styczność z całkowicie nieznanym mi światem. Nie doprowadziła mnie ona jeszcze do wiary, ale otworzyła przede mną pewną dziedzinę fenomenów, obok których nie mogłam przejść ślepo (...) wszystkie bariery racjonalistycznych przesądów, w których – nie wiedząc o tym – prysły i nagle stanął przede mną świat wiary. Żyli w nim ludzie, z którymi pra-

8 E. Przywara, *Edyta Stein, przejrzystość i milczenie* [w:] „Znak- Idee”, z. 1, *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, Kraków 1989, s. 18.

9 I. J. Adamska, *Kryzys wiary 1904–1912*, <http://www.karmel.pl/hagiografia/stein/zycie2.php>.

cowalałam na co dzień, na których patrzyłam z podziwem. Musiał on zasługiwać przynajmniej na zastanowienie¹⁰. Ta grupa filozofów zaszczepiła w niej sposób myślenia, który pomógł uwolnić się zarówno od idealizmu jak i materialistycznego determinizmu. Pozwolił odkryć duszę i świat duchowych relacji.

Świt wiary – początek drogi do katolicyzmu

Wybuch I wojny światowej przerwał okres studiowania. Edyta Stein postanowiła zapisać się na kurs pielęgniarski. Po jego ukończeniu i kilku miesiącach oczekiwania, dostała przydział do szpitala chorób zakaźnych w Hranicach na Morawach, gdzie zajmowała się osobami rannymi w działaniach wojennych. W międzyczasie w 1915 r. zdała w Getyndze egzamin państwowy *pro facultate docendi*. W 1916 r. podjęła pracę w szkole, a jednocześnie kontynuowała rozprawę doktorską. Obroniła ją w sierpniu tego roku. Porzuciła zajęcia w szkole i rozpoczęła pracę jako asystentka profesora Edmunda Husserla.

Podczas działań wojennych zmarł jej wielki przyjaciel Adolf Reinach. Jego żona poprosiła Edytę o pomoc w porządkowaniu dorobku filozofa. Kiedy Edyta udała się do przyjaciółki, doświadczyła jej wewnętrznego pokoju płynącego z silnej wiary w zmartwychwstanie. Później opisywała to spotkanie jako jeden z przełomów w jej duchowym życiu. Całkowity zwrot w stronę wiary nastąpił cztery lata później, podczas pobytu Edyty Stein u Jadwigi Conrad – Martius. Odnalazła w jej bibliotece książkę o świętej karmelitanice *Życie św. Teresy od Jezusa*, po przeczytaniu której zyskała oczywistość prawd wiary. Kilka miesięcy później poprosiła o chrzest w Kościele Katolickim. Po chrzcie pragnęła pogłębić swoją wiarę, w czym pomógł jej ksiądz Schwind, stając się kierownikiem duchowym. Znalazł jej pracę nauczycielki w szkole dla dziewcząt oraz w seminarium dla nauczycielek. Stein poświęciła się również pracy filozoficznej, zajmowała się także tłumaczeniem prac kardynała Johna H. Newmana, świętego Tomasza z Akwinu, wygłaszała prelekcje z pedagogiki, filozofii, literatury, zagadnień społecznych (w tym poruszała problemy kobiet). Taki styl życia trwał osiem lat. Po ich upływie, zrezygnowała z pracy nauczycielki. Pisała: „(...) stopniowo jednak poznałam, że na tym świecie żąda się od nas czego innego i że nawet w życiu kontemplacyjnym nie wolno zrywać kontaktu ze światem. Że można naukę traktować jako służbę Bożą zrozumiałam jasno przy lekturze świętego Tomasza i dopiero wtedy byłam w stanie podjąć decyzję zabrania się do pracy naukowej. Sądzę, że im ktoś jest głębiej zanurzony w Bogu, tym więcej musi wychodzić ze siebie, a wchodzić w świat, by nieść mu życie Boże¹¹. Zajął się pracą naukową, starannie przygotowywała się do wykładów realizowanych dla Niemieckiego Instytu-

10 Teresa Renata od Ducha Świętego, *Edyta Stein filozof i karmelitanka*, Paris 1987, s. 42–43.

11 E. Stein, *Autobiografia. Wybór pism duchowych*, Kraków 1977, s. 87.

tu Pedagogicznego w Monasterze (Münster), koncentrując się na zagadnieniach kształtowania ludzkiej osobowości. Działalność tę przerwała wykonalność tzw. paragrafu aryjskiego z 1933 roku na mocy którego Edyta Stein jako Żydówka, musiała odejść z instytucji państwowej, jakim był Instytut. Wtedy też podjęła ostateczną decyzję o wstąpieniu do klasztoru, którego bramę przekroczyła w październiku 1933 roku.

Życie klasztorne

Stein pisała o życiu klasztornym: „Motywem, zasadą i celem życia klasztornego jest oddać się całkowicie Bogu w miłości o sobie zapominającej, wygaszać niejako własne życie aby stworzyć w sobie miejsce dla Jego życia”¹². Do klasztoru w Kolonii – Lindentall wstąpiła w wieku 42 lat i przybrała nowe imię. Ten biblijny zwyczaj oznaczał zmianę powołania, wezwanie do nowego życia i nowego zadania. Edyta Stein poprosiła o imię – Teresa Benedykta od Krzyża. Teresa na pamiątkę Teresy z Avilla – której książka przyczyniła się do jej nawrócenia. Benedykta na cześć świętego Benedykta, którego historię poznała dzięki przyjacielowi i kierownikowi duchowemu o. Rafałowi Walzerowi opatowi benedyktynów w Beuron. Wezwanie od Krzyża związane było z doświadczeniem mocy Boga, z którą spotkała się w domu pani Reinach, po śmierci jej męża, a o czym mówiła pod koniec życia: „ (...) «Było to moje pierwsze zetknięcie się z krzyżem i jego boską mocą, jakiej udziela on tym, którzy go niosą. Po raz pierwszy widziałam naocznie zrodzony ze zbawczego cierpienia Chrystusa – Kościół i jego zwycięstwo nad ościeniem śmierci. Był to moment, w którym moja niewiara załamała się, judaizm zbladł, a Chrystus zajaśniał: Chrystus w tajemnicy krzyża». To wyznanie uczynione pewnemu księdzu, krótko przed swą śmiercią, siostra Benedykta zakończyła słowami: «Dlatego przy obłóczynach mogłam wyrazić tylko życzenie: by w zakonie nazywać się siostrą od Krzyża»”¹³.

Pierwsze pół roku pobytu w klasztorze było dla Edyty trudne ze względu na to, że jako dojrzała kobieta musiała przyzwyczaić się do nowego sposobu życia, do codziennych zajęć odmiennych od tych, którymi się dotychczas zajmowała. Dopiero po obłóczynach sytuacja się zmieniła i siostra Teresa Benedykta od Krzyża, dzięki zgodzie przełożonego mogła wrócić do pracy naukowej, co uczyniła z wielką radością. Przez kilka lat cieszyła się względnym spokojem, jednak w 1938 r. nasiliły się w Niemczech ataki na społeczność żydowską. Po wydarzeniach *kryształowej nocy*, siostry zaczęły obawiać się o bezpieczeństwo Teresy Benedykty i wysłały ją do klasztoru w Echt w Holandii, w ostatni dzień 1938 r. Tam bezpiecznie przebywała do 1940 r. do czasu, kiedy hitlerowcy zajęli Ho-

landię. Od tego roku do 1942 r. przeczuwając zagrożenie starała się dla siebie i swojej starszej siostry Róży (która także się nawróciła na katolicyzm i została zakonnicą) o wyjazd do Szwajcarii. Władze tego kraju ociągały się z decyzją, w końcu i tak odmówiły. Po proteście biskupów holenderskich dotyczącym wywózki Żydów i złego ich traktowania, władze niemieckie nasiliły aresztowania. Na początku sierpnia Teresa Benedykta i jej siostra Róża zostały aresztowane a następnie przez Amersfoort i Westerbork wywiezione do niemieckiego obozu Auschwitz-Birkenau, gdzie zmarły 9 sierpnia 1942 r. Śmierć dla Edyty Stein nie była wydarzeniem przypadkowym, lecz dokonała się w relacji z Bogiem i dla Niego. W swoim testamencie, który należy rozumieć jako jej akt poświęcenia się Bogu, pisała: „Już teraz przyjmuję z radością śmierć, którą Bóg dla mnie przewidział, z całkowitym poddaniem się Jego najświętszej woli. Proszę Pana, żeby zechciał przyjąć moje życie i śmierć ku swej chwale i uwielbieniu, we wszystkich intencjach Najświętszego Serca Jezusowego i Niepokalanego Serca Maryi oraz Kościoła świętego, w szczególności za zachowanie, uświęcenie i udoskonalanie naszego świętego zakonu, w szczególności Karmelu w Kolonii i Echt, jako zadośćuczynienie za niewiarę narodu żydowskiego, aby Pan został przyjęty przez swoich, a Jego królestwo mogło przyjść w pełnej chwale, za ocalenie Niemiec i pokój na świecie, wreszcie za moich bliskich, żywych i umarłych, i za wszystkich, których dał mi Bóg, aby nikt spośród nich nie doznał zguby”¹⁴. Poznanie Boga jakiego doświadczyła Teresa Benedykta, było tak wyraźne, że nie budziły się w niej wątpliwości co do Jego miłości. Była z Nim w głębokiej relacji, że rodzaj śmierci uważała za dar Stwórcy, który chciała przyjąć i wypełnić ale także wierzyła w miłość, która pozwoliła Bogu przyjąć jej życie jako ofiarę w tych intencjach, za które je złożyła.

II. Myśl filozoficzna i teologiczna Edyty Stein

Relacja bytu czysto aktualnego do bytu czysto potencjalnego

Punktem wyjścia dla wszelkiego poznania według E. Stein jest „fakt naszego własnego istnienia”. Jest on fundamentem dla umysłu, który poszukuje czegoś pewnego¹⁵. Właśnie istnienie jest faktem najbardziej pierwotnym, jaki człowiek postrzege. Stein w istnieniu widziała podobnie jak Husserl przestrzeń dla badań filozoficznych. Pisała: „Jako pole badań filozoficznych pozostaje pole świadomości w sensie życia naszego Ja (*Ichlebens*). Mogę pozostawić nierozstrzygniętym pytanie, czy rzecz którą spostrzegam moimi zmysłami, rzeczywiście istnieje, czy też nie, ale spostrzeżenia jako takiego nie da się przekreślić; mogę wąt-

12 E. Stein, *Kobieta i jej zadanie według natury i laski*, Tuchów 1995, s. 17.

13 Teresa Renata od Ducha Świętego, *Edyta Stein – filozof i karmelitanka*, dz. cyt., s. 5.

14 E. Stein, *Światłość w ciemności*, t. 1., Kraków 1977, s. 271.

15 E. Stein, *Był skończony a był wieczny*, Kraków 1995, s. 67.

pić, czy wniosek, jaki wyciągam, jest słuszny, ale myślenie wnioskujące jest faktem niezbitym. Takim faktem jest wszelkie moje pragnienie i chcenie, snucie przeze mnie marzeń i żywienie nadziei, moje radowanie się i smucenie, krótko mówiąc, wszystko to w czym żyję i jestem, co samo przedstawia się jako byt-istnienie swego świadomego siebie Ja. Bowiem wszędzie – w Augustyna „życiu”, Kartezjusza „ja myślę”, Husserla „bycia świadomym” albo „przeżywaniu” – wszędzie tam tkwi przecież ja jestem. Nie bywa ono dopiero z nich wynioskowane – jak zdaje się to podsuwać formuła *cogito ergo sum* – lecz jest w nich bezpośrednio zawarte...”¹⁶.

Stein zauważyła, że pewność własnego istnienia jest poznaniem najbardziej źródłowym, co należy tłumaczyć tym, że jest pewnością „nierefleksyjną” ma miejsce przed wszelkim myśleniem retrospektywnym. Człowiek niejako zastaje to istnienie i wtedy rodzą się pytania: o jego rodzaj i jakość¹⁷. Stein opisała życie – Ja, w sposób paradoksalny tak mianowicie, iż posiada ono dwa oblicza: *bycia i niebycia*. Ukazuje się ono za każdym razem w inny sposób, w innym uczuciu, w innej myśli, w innym przeżyciu. Istnienie uprzednie ustępuje na rzecz istnienia obecnego¹⁸. Refleksja ustala fakt istnienia Ja człowieka, ale jednocześnie dostrzega, że ono jest poddane zmianom czyli nieustannemu ruchowi, uczestnicząc w różnych doświadczeniach. Jest więc w pozycjach bycia – zaktualizowania ale i niebycia – potencjalności. Przeszłość i przyszłość stają się przez moment terażniejszością Ja, dzięki praruchowi wychodzenia z nicości. Jest on działaniem przeciw nicości, ruchem ku istnieniu. To aktualizowane istnienie stanowi siłę nowych aktów, przenika je i w różny sposób się ukazuje. Moment istnienia jest odbiciem istnienia czystego, nie posiadającego momentu potencji. Aktualizacja istnienia Ja jest czymś naturalnym dla człowieka, jest dążeniem do istnienia w pełni. Jest jednak chwilowe czy cząstkowe, nie dokonuje się całkowicie. Gdyby Ja ludzkie zaktualizowało swoją potencję, czas przestałby istnieć, jak bowiem zauważyła Jadwiga Conrad – Martius: „Ontyczne miejsce narodzenia się czasu, w aktualnej w pełni terażniejszości (...). Czas jest po prostu to terażniejszością przechodzącą przez egzystencjalny punkt styku”¹⁹.

Moment zaistnienia aktualnego Ja jest odbiciem istnienia czystego. Jednak jak zauważyła Stein, każde istnienie poza Boskim ma domieszkę niebycia a to

16 Tamże, s. 67–68.

17 Tamże, s. 68.

18 „Istnienie które sobie uświadamiam jako moje, jest nierozłącznie związane czasowością. Jako istnienie „aktualne” (aktuelles) – to znaczy, jako obecnie – rzeczywiste (gegenwärtig-wirkliches), jest istnieniem punktowym: „teraz” (jetzt) – między „już nie” (nicht mehr), i jeszcze nie (noch nicht). Lecz rozszczepiając się w swojej charakterystycznej płynności na bycie i niebycie odsłania przed nami ideę bytu – istnienia czystego, które nie ma w sobie nic z niebycia, w którym nie ma żadnego „już nie” ani żadnego „jeszcze nie”, które nie jest czasowe tylko wieczne”. Tamże, s. 69.

19 Tamże, s. 72.

wpływa na jakość istnienia. Nieograniczone jest tylko istnienie Boga, natomiast inne byty w różnym stopniu są zaktualizowane, różnią się jego zakresem i stopniem. Powiązanie między istnieniem skończonym a czystym wynika z faktu, iż to pierwsze ma charakter nicościowy i jest dzięki bytowi aktualnemu. Istnienie skończone nie istnieje z siebie, w każdej chwili znajduje się w obliczu nicości i z tej nicości jest wydobywane. Stein pisze: „Jednostki przeżyciowe, których istnienie jest stawaniem się i przemijaniem potrzebują *Ja*, aby zaistnieć. Istnienie, które dzięki temu *Ja* otrzymują, nie jest jednak wcale istnieniem niezmiennym i wiecznym, lecz przeciwnie – jest ono właśnie tylko tym stawaniem się i przemijaniem, które poziom istnienia osiąga w chwili przechodzenia ze stawania się w przemijanie”²⁰. Filozof zadała również pytanie: Jak się to jednak dzieje, że *Ja* ludzkie w Bycie Wiecznym widzi źródło i sprawcę własnego istnienia?²¹ Dzieje się to poprzez uznanie własnej znikomości i ulotności, ale zasadniczo poprzez doświadczenie trwogi²². W swej najgłębszej istocie trwoga ta jest obawą przed unicestwieniem. Jak zauważyła Stein, uczucie to nie jest dominujące podczas życia pochłoniętego codziennymi troskami, a nawet może wprowadzać fałszywe przekonanie, że *Ja* będzie trwać niezmiennie. Czy więc pozostaje człowiekowi strach? Stein zaprzeczyła, uzasadniając, że życie faktycznie jest ulotne i zagrożone ale jest utrzymywane przez istnienie inne, które samo w sobie ma zdolność udzielania istnienia i jego ochrony. Wskazała na dwie drogi, które pozwalają na odkrycie Bytu Wiecznego, są to: droga wiary i droga poznania filozoficznego. W pierwszym przypadku jest to wiara w to, że Bóg objawił swoje istnienie jako Stwórca i Ten, który świat utrzymuje w istnieniu oraz jako Zbawca, który zapewnia ochronę przed nicością zarówno bytową i aksjologiczną, to jest przed unicestwieniem i przed utratą sensu życia oraz wrażliwości na dobro. W przypadku poznania filozoficznego to droga dowodów na istnienie Boga. Stein posłużyła się następującym rozumowaniem: „Przyczyną i sprawcą zarówno mojego istnienia, jak i każdego istnienia skończonego, może być ostatecznie jedynie byt, który nie jest – jak istnienie ludzkie – istnieniem otrzymanym. Musi on istnieć sam z siebie („), ponieważ jego istnienie nie jest istnieniem otrzymanym, nie może więc w owym jestestwie zachodzić żaden rozdział pomiędzy tym, co Ono jest (a co mogłoby być lub nie być) a istnieniem, lecz musi to być Istnienie samo – sam Byt (Sein selbst). Byt ten, który istnieje z siebie i koniecznie, nie mając początku i będąc przyczyną wszystkiego, co się zaczyna – musi być Bytem jednym (Eines)”²³. Myślenie prowadzi do utworzenia ścisłych pojęć ale te pojęcia nie są w stanie ująć Bytu Nieogarnionego, dlatego – jak zauważyła Stein – droga wia-

20 Tamże, s. 87.

21 Tamże, s. 88.

22 Tamże, s. 89.

23 Tamże, s. 91–92.

ry daje więcej. Daje bowiem osobową bliskość Boga kochającego i miłosiernego oraz obdarza pewnością jakiej nie daje poznanie naturalne. Jednak i ta droga jest drogą ciemną, albowiem Bóg pozostaje tajemnicą i dostosowuje swe słowa do miary człowieka²⁴.

Relacja Kochającego i kochanego

Do przybliżenia rozumienia relacji miłości Boga do człowieka u Edyty Stein posłużą dwie jej publikacje: *Tajemnica Bożego Narodzenia* z 1931 r. oraz *Gody Baranka* z 1940 r. Książki te ujmują wymiary miłości Boga, której obrazy wśród ludzi znajdujemy w postaci miłości ojcowskiej oraz oblubieńczej. *Tajemnica Bożego Narodzenia* powstała jako opis relacji miłości którą żywi Bóg Ojciec do Syna i tego, w jaki sposób Syn kocha Ojca. Jednak ta miłość nie ogranicza się do tej relacji, ona promieniuje dalej na Jego stworzenia Stein wyróżniła w niej trzy aspekty: a) bycie jednym z Bogiem, b) bycie jednym w Bogu, c) wypełnienie woli Boga. Tak opisała bycie jednym z Bogiem: „Bóg stał się Synem człowieczym, by ludzie mogli stać się synami Boga. Jeden z nas zerwał nić synostwa Bożego – jeden z nas musiał ją na nowo połączyć i zapłacić cenę odkupienia, nie mógł to być jednak nikt należący do dawnego pnia chorego i wrogiego. Trzeba było, by zjawił się szczerp nowy, zdrowy, szlachetny, Zbawiciel stał się jednym z nas”²⁵. Stein podkreśliła w tym fragmencie inicjatywę Boga, który nie chciał aby jego stworzenia pozbawione zostały z Nim relacji. Jedną z osób boskich utożsamia się z każdym człowiekiem poprzez przyjęcie natury ludzkiej, Stein była przekonana, że wszyscy ludzie tworzą jedno, nazwała to cudem ludzkości, ale też zwróciła uwagę na fakt, że gdyby nie było tej jedności, ludzie byłiby samotni i każdy z osobna musiałby płacić za własne grzechy.

Inny wymiar miłości jest bycie jednym w Bogu. W tym aspekcie można odczytać na czym polega jedność myśli i pragnień Boga w człowieku oraz czym różni się miłość Boga, którą może realizować człowiek od miłości naturalnej. Dla chrześcijanina nie ma żadnego człowieka wykluczonego z miłości Boga,

24 Rozum naturalny nie jest w stanie pojąć tajemnicy istnienia Boga, dlatego poznanie przez wiarę jest „poznaniem ciemnym”. „Wiara jest w pierwszym rzędzie sprawą rozumu”. Z nocy wiary dusza przechodzi do uszczęśliwiającego oglądu i zjednoczenia z Bogiem. „Ogląd jest sprawą serca”. Pełnia mistycznego zjednoczenia ma miejsce w zamieszkiwaniu Boga w duszy przez łaskę. Aby dusza mogła całkowicie oddać się Bogu, musi całkowicie wyzbyć się stworzenia i samej siebie. Musi stać się absolutnie pusta, aby przyjąć absolutną Pełnię. Dusza musi zwrócić się całym swoim istnieniem i bytem od Źródła wszelkiego istnienia i bytu. Potężna rzeczywistość przyrodniczego świata musi zostać przewyciężona przez jeszcze potężniejszą rzeczywistość Boga”. J. Machnac, Edyta Stein, Życie i filozofia. Poszukiwanie samego siebie, „Perspectiva” Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne, Rok VII, 2008, nr 1 (12).

25 E. Stein, *Tajemnica Bożego Narodzenia*, t. I.J. Adamska OCD, [w:] *taż, Z własnej głębi – Pisma wybrane*, t. 2., Kraków 1978, s. 65.

każdy jest nią ogarnięty, chociaż należy zawsze pamiętać o porządku miłości. Na chrześcijaninie spoczywa trudne zadanie naśladowania Bożej miłości, która ma człowieka zbliżyć do Boga Ojca. Stein pisała: „Jeśli zdobędziemy człowieka dla Boga, jesteśmy z nim zjednoczeni w Bogu, podczas gdy chęć zdobycia go dla siebie, prowadzi często do tego, że prędzej czy później go utracimy. Kto stara się usilnie, by zdobyć i zachować, traci, kto ofiaruje Boga – zdobywa”²⁶.

Trzeci wymiar miłości to zachowanie woli Boga względem życia człowieka. Stein o liczeniu się z wolą Boga pisała w kontekście oddania się Bogu: „Być dzieckiem Boga znaczy oddać się w ręce Boga, czynić Jego wolę, złożyć w Jego boskie ręce swoje troski nadzieje, nie męczyć się obawą o przyszłość. Na tym polega prawdziwa wolność i radość synów Bożych”²⁷. Pisała, że niewielu ludzi posiada postawę ufne go dziecka, chodzą przygniecenii ciężarem swych trosk, problemów, kłopotów i obowiązków a jednak nie rozwiązują ich z Bogiem. Stwierdziła także, że ufność nie polega na tym, aby beczynn timerz oczekiwać interwencji Boga, lecz podejmować działania oraz przyjmować to wszystko, co Bóg zsyła człowiekowi i z tego czynić treść swojego życia i swojej ufności. Aby jednak znieść różne doświadczenia w swoim życiu i wypełnić miłość wobec Boga Edyta Stein zalecała aby zawsze pozostawać z Nim w łączności, powierzać te sprawy i mieć przekonanie o Jego życzliwości i pomocy.

Miłość oblubieńczą między Bogiem a człowiekiem, Stein opisała w *Godach Barankach*. Oparła się na zdaniu z Apokalipsy: „Weselmy się i radujmy, i dajmy Mu chwałę, bo nadeszły Gody Baranka, a Jego małżonka się przystroiła, i dano jej oblec bisior bowiem oznacza czyny sprawiedliwe świętych” (Ap,19,7) oraz z Księgi Izajasza „Dręczono Go, lecz sam się dał gnębić, nawet nie otworzył ust swoich. Jak baranek na rzeź prowadzony, jak owca niema wobec strzygących ją, tak On nie otworzył ust swoich. Po udręce i sądzie został usunięty a kto się przejmuje Jego losem? Tak! Zglądono Go z krainy żyjących; za grzechy mego ludu został zbity na śmierć” (Iz. 53, 7–8). Te dwa konteksty miłości zestawione ze sobą mogą sprawiać wrażenie niepasujących: z jednej strony radość i szczęście, z drugiej udręka i śmierć, a jednak są to naturalne dopełnienia miłości. Można zauważyć, że oddanie oblubieńcze, które przejawia się radością i szczęściem ale także troską, wysiłkiem i ofiarą dowodzi, że dobro drugiego jest w miłości ważniejsze od własnego. W perspektywie wiary śmierć nie jest końcem ale bramą do szczęścia, do godów które symbolizują wspólne życie. Barankiem jest Jezus Chrystus, oblubienicą wspólnota Kościoła. Zaślubiny są więc zjednoczeniem, wyborem Boga który chce ogarnąć ludzkie serce i posiadać je w całości ale również zjednoczeniem wszystkich Go kochających. Szczególnym znakiem cere-

26 Tamże, s. 67.

27 Tamże.

monii duchowych godów są śluby zakonne. Osoby zakonne w całości poświęcają się Bogu, całkowicie w Nim oczekują zaspokojenia własnych pragnień i potrzeb (w przypadku małżeństwa Bóg jednoczy się z małżonkami). Zjednoczenie z Bogiem jest jak to nazwała Edyta Stein antycypacją godów weselnych. Pisała: „Oblubieniec, który ją wybrał, jest Barankiem, który został zabity i jeśli chce iść za Nim do niebieskiej chwały, musi dać się przybić do Jego krzyża. Gwoździami są trzy śluby. Im ochotniej rozciągnie się ktoś na krzyżu i wytrzyma ciosy młota, tym głębiej doświadczy rzeczywistości zjednoczenia z Ukrzyżowanym. W ten sposób ukrzyżowanie zamieni się na gody”²⁸. Miłość oblubieńcza Boga tutaj na ziemi nie jest z pewnością miłością z romansu ale wymagającą walką, aby kochać Go, ufać Mu i we wszystkim opierać się na Nim. To jest zadanie dla osób zakonnych ale także dla wszystkich wierzących, aby poprzez radości i trud mogli dojść do godów (zjednoczenia) z Barankiem.

Relacje osoby Powołującej do powołanej

Powołanie oznacza tyle, co wezwanie do realizacji zadania, wyboru sposobu życia czy zawodu. To podjęcie działania zgodnego z własną naturą. Stein pisała: „Tak więc sama natura ludzka określa powołanie i zawód człowieka, to znaczy działalność i twórczość do których jest powołany w procesie życiowym, człowiek dojrzewa coraz wyraźniej widzi swoje powołanie – zawód i rozumie do jakich zadań został wezwany”²⁹. Fundamentalne powołanie w chrześcijaństwie, oznacza wezwanie do wejścia na drogę uświęcenia siebie na wzór osoby Jezusa Chrystusa oraz podjęcie własnego zadania życiowego. W tym kontekście ujawnia się znaczenie powołania, albowiem jest ono wezwaniem do świętości, uznaniem, że Bóg ma prawo do kierowania życiem człowieka, które przecież stworzył. Bóg wzywa człowieka do realizacji codzienności, które mają doprowadzić do aktualizacji jego życia.

Analizując pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju Edyta Stein doszła do wniosku, że człowiek jest wezwany do trzech zadań: a) bycia obrazem Boga, b) łączenia się i wydawania potomstwa (można do tego również zaliczyć duchowe ojcostwo i macierzyństwo), c) czynienia świata miejscem życia.

Bycie obrazem Boga

W analizie problemu stworzenia człowieka na obraz Boga, Edyta Stein, wyszła od przedstawienia zależności duszy ludzkiej od ducha i ciała. Pisała: „Wszystkie formy tworów cielesnych są przejściem od ducha osobowego do ma-

terii przestrzennej i stanowią drogę lub środek do jej kształtowania się w przestrzeń, należą one do ducha jako jego wytwór i wznosząc się od niższych do wyższych, mają w sobie coraz więcej jego natury. Gdzie istnieje własne życie wewnętrzne – a więc w duszy zwierzęcej – tam osiągnięty już został stopień przygotowawczy życia duchowego. Gdzie zaś własne życie duszy ukształtowane jest osobowo, tam wykształcona jest w pełni natura duchowa”³⁰. Człowiek jako istota wolna i rozumna nie jest zależna od materii, posiada swoje duchowe właściwości wypływające z natury i będące przygotowaniem do realizacji powołania. Jednak dusza ludzka wchodzi w relację z ciałem, które formuje i przez które się wyraża, nie jest więc człowiek czystym duchem. Dusza ludzka rozwija się, nie jest gotowa lecz przyjmuje z każdą chwilą sobie właściwy charakter (istotę). To się przekłada na powołanie, którym jest realizacja własnej istoty (tożsamości). Stein tak pisała: „Różnica zaś polega na tym, że wolna postawa duszy nie ogarnia jej całego istnienia, lecz jest ingerencją w proces będący już w toku i że jej zachowanie pozostawia w niej ślady, które przekształcają i wyciskają na niej trwałe piętno. Czysty duch otrzymuje swoją istotę jako gotową postać i rozwija ją w swym życiu niczego w niej nie zmieniając. Dusza musi najpierw posiadać swoją istotę a drogą do tego jest jej życie (...) aby kształtowanie było kształtowaniem wolnym a nie tylko mimowolnym dzianiem się (...) Dusza musi dojść do siebie w podwójnym znaczeniu: przez poznanie siebie i przez stanie się tym czym być powinna, co jest udziałem jej wolność”³¹. Sposobem osiągnięcia własnej istoty przez duszę jest poznanie. Posiada ono kilka stopni, podstawowym jest świadomość *Ja* towarzysząca każdej myśli, przeżyciu, działaniu, następnie refleksja nad wewnętrzną działalnością duszy – nad czynnościami „pochodzącymi z mniejszej lub większej głębi”³², najbardziej wewnętrzne to poznanie *Ja* w jego głębi „kim ja właściwie jestem?(...) to właśnie nazywamy spostrzeżeniem wewnętrznym, na którym opierają się samo doświadczenie i samoobserwacja wiodąc dalej w tym samym kierunku”³³.

W jaki sposób życie duszy jest w relacji do życia Boga? W odpowiedzi na to pytanie Stein nawiązała do świętego Augustyna, który odkrywał trynitarność obrazu w człowieku. Najważniejszą właściwością tego obrazu jest miłość oraz jedność ducha – miłości – poznania oraz pamięci – rozumu – woli. Tłumaczyła, że Bóg jest miłością a w sobie jest Trójjedyny. Jest kochany, kochający oraz samą miłością (Ojciec, Syn, Duch święty). W jedności ducha, miłości i poznania osoba (duch) kocha samą siebie, to kochający i kochany są jednym, miłość należy do ducha, ona istnieje w nim i jest nakierowana na niego. Aby duch mógł siebie

30 E. Stein, *Był skończony a był wieczny*, dz. cyt., s. 430.

31 Tamże, s. 432–433.

32 Tamże, s. 433.

33 Tamże, s. 435.

28 E. Stein, *Gody Baranka*, [w:] *Z własnej głębi, Pisma różne*, t. 2., Kraków 1978, s. 158

29 E. Stein, *Zawód mężczyzny i kobiety według natury i łaski*, [w:] *taż, Z własnej głębi*, t. 2, Kraków 1978, s. 35

kochać, musi najpierw siebie poznać. Jest więc odbiciem trójjedni. Drugim obrazem jest jedność pamięci, rozumu i woli. I w tym przypadku Stein nawiązała do świętego Augustyna. Człowiek poznaje siebie, ponieważ dostrzega w sobie wartość godną zainteresowania, jednak dlatego duch ludzki musi szukać samego siebie? dlaczego nie posiada jasnej wiedzy o sobie? Cała trudność wypływa z faktu, że człowiek jest jednością ciała i ducha, musi najpierw oderwać się od świata zewnętrznego, skupić uwagę na tym co przeżywa i poddać odpowiedniej ocenie rolę własnego *Ja*. W procesie tym uczestniczy pamięć, ponieważ ona uobecnia motywy i czyny oraz wola, która chce poznania. Jednolite współdziałanie trzech władz dla Augustyna oznacza, że są one „trójcą i jednością zarazem a przez to odbiciem trójjedni”. Edyta Stein podjęła ten sposób rozumowania, jako podstawowe prawo życia duchowego określiła bycie jako trójca w jedności. Nawiązała do jedności w troistości jaka zachodzi w miłości (kochający, kochany, miłość) do zależności jaka istnieje między miłością a poznaniem oraz uczestnictwem ducha ludzkiego. Następnie wskazała na zależność poznania i pamięci bez której poznanie jest niemożliwe oraz zależności pamięci i rozumu od woli. Pamięć to „tkwienie” w sobie, to przyjęcie i zachowanie treści, które już raz zostały poznane, ukazanie tego do było przechowywane. Stein wskazała również na to, że bez pamięci niemożliwe byłoby rozumowanie ale i chcenie, wola musi opierać się na wcześniejszym namyśle, a bez przypomnienia sobie kim się jest i czego się chce byłoby to niemożliwe. Porównując człowieka do Boga, to ludzką władzę pamięci można traktować jako obraz Ojca – jako „tkwienie” Boga w sobie, rozum jako obraz Słowa Boga – poznanie Ojca, który w ten sposób „rodzi” Syna, wola zaś jest obrazem Ducha Świętego jako miłość Boga do samego siebie – Ojca do Syna i Syna do Ojca.

Rodzicielstwo jako bycie na obraz Boga

Mężczyzna został stworzony i umieszczony w ogrodzie, gdzie wypełniał zadania powierzone mu przez Boga. Żył w samotności, dlatego też Stwórca uczynił kobietę aby wspólnie mogli a następnie wraz z potomstwem czynić ziemię poddaną. Edyta Stein pisała: „...jak Syn pochodzi od Ojca, a od Ojca i Syna Duch Święty tak kobieta pochodzi od mężczyzny a od nich obojga – ich potomstwo. Bóg jest miłością. Nie może być miłości, gdzie nie ma przynajmniej dwu osób”³⁴. Adam i Ewa stanowili harmonijną wspólnotę, z Bogiem i ze sobą. Po grzechu sytuacja się zmieniła, naturalna jedność została zniszczona, mężczyzna od tego momentu musiał poprzez ciężką pracę zdobywać pożywienie, kobieta zaś obciążona została trudem macierzyństwa i miała kierować swoje pragnienia w stronę mężczyzny.

34 E. Stein, *Zarwódt mężczyzny i kobiety według natury i laski*, dz., cyt., s. 38.

Stein to skomentowała w taki sposób, że małżonkowie powołani są do prowadzenia wspólnego życia oraz, że mężczyźni przysługują porządek pośrednictwa, któremu jednak przypisała konotacje prawne rzymskie i żydowskie, które według niej nie noszą znamion porządku ewangelicznego i naturalnego. Wynikało z tego, że nierówność płci nie jest zamysłem Boga. Z kolei pisała o analogii jaką posłużył się święty Paweł pisząc: „bo mąż jest głową rodziny, jak Chrystus – Głową Kościoła (...) Lecz jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak i żony mężom we wszystkim. Mężowie miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany (Ef, 5. 23-27). W tym wymiarze miłość małżeńska staje się odbiciem miłości jaka istnieje między Chrystusem a Kościołem. Chrystus pragnie swój Kościół uświęcić i takie zadanie winno przyświecać mężczyźnie, by swoją żonę uświęcić i uczynić piękną (pełną harmonii i dobra). Z miłości między małżonkami wypływa jeszcze miłość rodzicielska. To wypływające z natury człowieka pragnienie posiadania dzieci, koresponduje z wezwaniem Boga do tego aby ludzie byli płodni i rozmnażali się. Stein pisała: „Mężczyzna i kobieta zostali stworzeni nie tylko w celu wzajemnego uzupełniania się, lecz także dla następnej generacji (...) dlatego zasadniczą sprawą w wychowaniu jest przyjęcie z szacunkiem to, co w młodej generacji chce się rozwijać jako nowe i jej własne”³⁵. Zgodnie z zamierzeniem Boga ludzie zostali powołani do przekazywania życia i wychowania potomstwa. Zasadniczy obowiązek wychowania – jak spostrzegła Stein – spoczywa na kobiecie, gdyż to kobieta poprzez naturę nakierowaną na wyjątkowy kontakt z dzieckiem wyczuwa jego potrzeby. Te zdolności kobiety przez nią rozpoznane oraz realizowane powinny być dla mężczyzny stymulatorem działań, które zapewnią kobiecie i dziecku opiekę i poczucie bezpieczeństwa oraz stabilizację. Mężczyzna obok miłości do żony i zmiany świata jest wezwany również do tego aby otworzył się na pomoc w rozwoju dziecka – nowej osoby, które ma poznać, pokochać i przygotować na realizację jego własnego zadania.

Czynienie świata miejscem życia

W Biblii znajdują się słowa, w których Bóg wzywa mężczyznę i kobietę, do tego aby czynili ziemię sobie poddaną (Księga Rodzaju 1,28). U mężczyzny Stein dostrzegła te właściwości, które uspasabiają go do walki i zdobywania a w efekcie do opanowania i posiadania świata. Dzieje się to poprzez poznanie i zrozumienie rzeczywistości, w jakiej znajduje się człowiek, podjęcie działań

35 Tamże, s. 48.

prowadzących do jej zmian a w efekcie do korzystania z jej dobrodziejstw. Jest to więc powołanie do twórczości. Kobieta – towarzyska mężczyzny otrzymała również powołanie przekształcania ziemi. Dla Edyty Stein najważniejszą przestrzenią życia jest rodzina oraz realizowane z miłością macierzyństwo. W tym kontekście należy zwrócić uwagę na fakt, iż w pracy zawodowej kobiet nie widziała niczego sprzecznego ani z naturą ani z wolą Boga. Dla niej kobieta miała uczestniczyć w opanowywaniu ziemi, przy spełnianiu różnych ról. Pisała: „Istnienie także w naturze kobiecej tych wszystkich sił, jakie posiada mężczyzna – choćby występowały na ogół w innej mierze i stosunku – domaga się zużycia ich w odpowiedniej im działalności. Gdzie krąg obowiązków domowych nie pozwala im się w pełni rozwinąć, należy rozsądnie, zgodnie z naturą wyjść poza niego. Jednakże praca zawodowa nie może zagrażać życiu domowemu, to znaczy wspólnocie życia i wychowania, rodziców i dzieci”. Stein dokonała podziału na zawody męskie i kobiece. Stwierdziła, że nie ma takiego podziału w naturze, który by określał czy dany zawód przynależy do konkretnej płci. Wydaje się jednak, że ta wypowiedź nie była zanegowaniem różnic jakie występują między mężczyznami a kobietami, ale zwrócona była przeciw prawodawstwu, które nie dopuszczało kobiet do pewnych zawodów, które mogły z powodzeniem wykonywać na równi z mężczyznami. Pisała: „dlatego uważam, za rzecz właściwą nie wprowadzać tu żadnych ograniczeń prawnych, lecz przez odpowiednie wychowanie, kształcenie i porady zawodowe pomagać do wyboru zawodu zgodnego z naturą (...) Na ogół pewien podział narzuca się sam, bo nie ulega wątpliwości, że przy takim zróżnicowaniu natur, tu i tam dla wykonywania niektórych zawodów potrzebne są umiejętności zupełnie specyficzne”³⁶. Stein zaznaczyła, że tam, gdzie istnieje zapotrzebowanie na siłę fizyczną, myślenie abstrakcyjne lub wymagana jest praca twórcza tam nadają się mężczyźni, natomiast kobieta potrzebna jest tam, gdzie zawody wymagają intuicji, zdolności empatycznych, dostosowania się do ludzi potrzebujących. Stein zwróciła uwagę również na to, że w trudnej sytuacji gospodarczej człowiek winien podjąć pracę jaka mu się nadarza, Wtedy należy wypełnić wymagania zawodu najlepiej jak to możliwe ale z drugiej strony starać się nie zaprzeczać własnej naturze. Taką pracę trudno jest nieraz uważać za zajęcie dane od Boga, za służbę Jemu i okazję do tego, aby rozwijać talenty. Stein uważała za objaw dojrzałości i wysokiego poziomu dobrej woli, umiejętność odnalezienia się w każdym położeniu i wydania z siebie tego co ma się najlepszego³⁷. Praca jest bowiem nie tylko źródłem utrzymania dla człowieka ale ma w swojej istocie powodować, aby miejsce życia było takim, w którym człowiek może bezpiecznie żyć i rozwijać talenty, dane mu przez Stwórcę. W wyniku

36 Tamże, s. 57

37 Por. Tamże, 58.

odejścia człowieka od Boga i zniszczenia jedności wewnętrznej człowiek musi podejmować wysiłek refleksji nad sensem pracy ale również pokonywać własną niemoc i niechęć aby dać w ten sposób wspólnocie w której pracuje potrzebne owoce własnego trudu.

Zakończenie

Motywy relacji z Bogiem przewijają się w całej twórczości Edyty Stein, występował jako najistotniejszy aspekt jej życia, jako opis doświadczenia osobistego spotkania, z tym którego szukała tak długa i któremu poświęciła życie. Przemyslenia jej zarówno o charakterze filozoficznym jak i teologicznym ukazały człowieka jako otwartego na relację ze Stwórcą, który ludzkie życie podtrzymuje oraz nadaje jego sens i smak.

Literatura

- Adamska I.J., *Od wiary do niewiary 1891–1904*, <http://www.karmel.pl/hagiografia/stein/zycie1.php> (14.08.2014).
- Adamska I.J., *Kryzys wiary 1904–1912*, <http://www.karmel.pl/hagiografia/stein/zycie2.php> (14.08.2014).
- Jędrzejewski S., *Jom Kippur – Próba znalezienia genezy*, „Seminare”, t. 28, Kraków 2008, s. 95–110.
- Machnacz J., *Edyta Stein, Życie i filozofia. Poszukiwanie samego siebie*, „Perspectiva” Le-gnickie Studia Teologiczno-Historyczne, Rok VII, 2008, nr 1 (12), s. 126–138.
- Przywara E., *Edyta Stein, przejrzystość i milczenie*, [w:] „Znak – Idee”, z. 1, *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, Kraków 1989.
- Sobolewska, A., *Mapy duchowe współczesności. Co nam zostało z Nowej Ery*, Warszawa 2009.
- Stein E., *Autobiografia. Wybór pism duchowych*, Kraków 1977.
- Stein E., *Byt skończony a byt wieczny*, Kraków 1995.
- Stein E., *Pisma*, t. 1., Kraków 1982.
- Stein E., *Tajemnica Bożego Narodzenia*, [w:] też, *Z własnej głębi*, t. 2., Kraków 1978.
- Stein E., *Zawód mężczyzny i kobiety według natury i łaski*, [w:] *Z własnej głębi*, t. 2, Kraków 1978.
- Teresa Renata od Ducha Świętego, *Edyta Stein filozof i karmelitanka*, Paris 1987.
- Tułowicki D., *Kościół, państwo, obywatelskość w opiniach młodzieży Północnego Mazowsza*, [w:] *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym i obywatelskim w Polsce* (red. J. Baniak), Poznań 2012.

Abstract

The need to include in the article the subject of man and God relationship is a result of its omnipresence in Edyta Stein's works. Her biography is full of references to God. Firstly, she learnt about him from Jewish confession, then she searched for the "lost" God in philosophy. Finally, she found him in Catholic Church and entrusted him her life. Philosophical and theological works of Edyta Stein abounds in descriptions of various relationship that exist between man and God, such as liaison between purely-potential and purely-actual beings, dependence of the creation on the Creator (contingent being on imperative one), bond of love, link between Ap-pointing and appointed. This variety constitutes intellectually interesting research area, because it shows multifaceted human nature and its ability to react in many different ways.

Key words: relationship, God, man, multifaceted human nature

MARIUSZ JABŁOŃSKI, ukończył studia magisterskie z filozofii oraz studia podyplomowe z historii. Absolwent studiów doktoranckich w Akademii *Ignatianum* w Krakowie, przygotowuje rozprawę z filozofii. Zainteresowania badawcze: filozofia narodu, filozofia cywilizacji, antropologia filozoficzna, metafizyka wspólnoty, dzieje Polski w XIX wieku, dzieje Krakowa.

Świadoma relacja ze sobą drogą do zrozumienia innych

ANNA DOBRYCHŁOP

Streszczenie

Obraz siebie stanowi element struktury osobowości, który pełni istotną funkcję w jej integracji i stabilizacji. Zapewnia trwałość, powtarzalność naszych zachowań oraz działań. Samoocena jest ważnym czynnikiem samoakceptacji i determinuje stosunek człowieka do samego siebie i innych ludzi. Obraz siebie ma duży wpływ na funkcjonowanie człowieka. Oprócz tego, że determinuje aktualne postrzeganie siebie, wpływa również na zachowanie człowieka oraz jego obecne i przyszłe otoczenie. Jest nie tylko niezbędnym regulatorem zachowania, integracji i stabilizacji, ale stanowi także główne źródło motywacji, zwłaszcza w podejmowaniu działań na rzecz podtrzymania i rozwoju własnej osoby. Jeśli jednostka ma negatywny, zaburzony obraz siebie, będzie to miało znaczący wpływ na jej relacje z otoczeniem.

Słowa kluczowe: relacja, świadomość, motywacja, osobowość.

Wprowadzenie

Stwierdzenie, że człowiek jest istotą społeczną, brzmi prawie jak truizm lub slogan. Nie sposób jednak prowadzić jakiegokolwiek analizy w obrębie nauk społecznych czy humanistycznych, bez uwzględnienia tej fundamentalnej definicji ludzkiego bytu. Niezależnie od tego, czy intencją będzie badanie procesów socjalizacyjnych ukierunkowanych na zgłębianie ludzkich zachowań (aspekt behawioralny) względem innych jednostek i otoczenia, czy skoncentrowanie na wnikliwym zgłębianiu ludzkiej natury w jej immanentnej i jednostkowej struk-

turze, świadomość powiązania jednostki z otoczeniem, tj. z kontekstem grupotwórczym, wydaje się fundamentalną. To, że jesteśmy jako ludzkie istoty, w całym swoim bycie społeczni sprawia, że od lat wysiłkom zgłębiania tego faktu towarzyszy próba wyjaśnienia dążenia człowieka do łącznia się w różne grupy, zbiorowości, społeczności. Rozwój cywilizacyjny oraz procesy modernizacyjne i przeobrażenia w samej strukturze społecznej uruchamiają swoiste polaryzacje, powodując, że jedne formy zaczynają dominować nad innymi¹. Typologizacja grup pozwala określić ich różnorodną strukturę i funkcjonowanie. Mogą być zatem grupy duże, małe, jednorodne, niejednorodne, formalne, nieformalne, spontaniczne, intencjonalnie konstruowane, krótkotrwałe i długotrwałe².

Wiele uwagi w namyśle naukowym poświęca się również wrodzonej człowiekowi potrzebie bycia w związku z drugą osobą. Ludzie żyjąc i rozwijając się w społeczeństwie, zdeterminowani są do ustalania pewnych reguł zachowania, wzajemnego odnoszenia się do siebie, współpracy, a także reguł komunikowania się i nauki sposobów ich stosowania. Wymaga to przede wszystkim respektowania cudzych potrzeb, uznawania prawa każdego człowieka do osiągnięcia maksymalnego rozwoju i samodzielności. Można zatem skonstatować, że w pewnym sensie, człowieka cechuje aktywna działalność ku przyszłości, w ramach i w odniesieniu do otaczającego go społeczeństwa.

Obok społecznego funkcjonowania każdej jednostki ludzkiej równie silnie wyłania się potrzeba każdego człowieka, która przez jednych nazywana jest autonomią, przez innych indywidualizacją. Jej rozwijanie wynika z autonomii czy indywidualizacji, a sprzyja budowaniu własnej tożsamości. Jest to kluczowy element dla rozwoju człowieka na przestrzeni całego życia. Kształtowanie się struktury osobowości człowieka, w tym poczucia własnej odrębności, stanowią ważny bodziec do budowania trwałych i udanych relacji międzyludzkich³. Te z kolei nie stanowią jedynie zwykłej formy komunikacji, kanału przepływu różnych dóbr – co dokonuje się pomiędzy osobami – lecz jest konstytutywnym elementem sieci społecznych, kapitału ludzkiego, a nawet bytu ludzkiego w całej jego społecznej rozciągłości⁴.

Człowiek nieustannie poszukuje odpowiedzi na pytania dotyczące sposobu w jaki kreuje się jego własny obraz, a także znaczenia tego procesu dla niego

1 Za klasyczną analizę w odniesieniu do procesów wytwarzania się odmiennych typów społeczności uchodzić może dzieło Ferdinanda Tönnies, zob. F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, Warszawa 2008.

2 Por. Zob. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydanie nowe poszerzone, Kraków 2012, s. 250–286; R.B. Woźniak, *Socjologia edukacji i zachowań społecznych*, Koszalin 1998, s. 171–202.

3 Por. L.A. Pervin, O.P. John, *Osobowość. Teoria i badania*, Kraków 2002, s. 512–513.

4 Zob. P. Donati, *Sociologia della relazioni*, Bologna 2014.

i otoczenia w którym żyje. Źródło wiedzy o nas, sposoby myślenia o własnej osobie, bez wątpienia są istotnymi elementami przejawów zachowania konkretnej jednostki w świecie społecznym. Każdy człowiek charakteryzuje się niepowtarzalną osobowością, co należy rozumieć przede wszystkim jako posiadanie pewnych określonych cech, kompetencji, talentów czy zainteresowań. Wraz z wiekiem staje się bogatszy o nowe doświadczenia, co w konsekwencji wpływa na jego rozwój zarówno indywidualny, jak i społeczny.

Próba odpowiedzi na pytanie typu: „kim jestem?”, „jakie miejsce zajmuję w społeczeństwie?”, nie jest prosta. Człowiek nieustannie jest „atakowany” rozmaitymi bodźcami, „mówiącymi” mu, jak ma myśleć, żyć, jeść, ubierać się, z kim przyjaźnić, co posiadać. Moda, promowany – zwłaszcza medialnie – styl życia, wymusza pewne zachowania i wpływa na sposób myślenia o sobie i innych. Okazuje się, że paradoksalnie (z racji coraz bardziej uświadomionej potrzeby bycia z innymi), coraz trudniej jest budować i utrzymywać relacje z innymi. Ludzie stają się coraz bardziej anonimowi względem siebie. Niechętnie także podejmują się analizowania własnych relacji. Pożądane jest często tylko to, co łatwe i przyjemne. Gdy natomiast pojawiają się przeszkody czy trudności, inwestycja w relacje przestaje się opłacać.

1. Wiedza o sobie źródłem poczucia Ja

Od momentu przyjścia na świat, człowiek „zbiera” informacje na temat tego, kim jest i jak oddziałuje na otoczenie. Zupełnie inne informacje na swój temat gromadzi dziecko, które otoczone jest miłością i opieką rodziców, gdzie na pierwszy sygnał płaczu rodzice reagują troskliwością i bezwarunkową miłością. Odmierna jest sytuacja dziecka, które demonstrując swoje potrzeby, wzbudza w rodzicach zniecierpliwienie i brak chęci opieki nad nim. Znaczący zagadnienia zgodni są co do tego, że w chwili narodzin nie istnieje obraz siebie⁵. W momencie narodzin dziecka, ono samo nie zdaje sobie sprawy z tego, kim jest. Około szóstego czy siódmego miesiąca życia, zaczyna widzieć siebie jako odrębną istotę (odrębną od otoczenia). W tym pierwszym okresie życia dziecka, można zaobserwować to, jak jest ono zafascynowane np. swoją rączką czy stopą, postrzegając ją jako „obiekt” należący do innej istoty. Pierwszy, ten najwcześniejszy i prawie wyłącznie fizyczny obraz siebie pojawia się wtedy, gdy dziecko zaczyna uświadamiać sobie, że „ta ręka to ja”⁶.

Wraz z rozwojem, na drodze socjalizacji, zarówno pierwotnej jak i wtórnej, dziecko obserwuje sposób reagowania innych ludzi na niego, co staje się źródłem

5 Zob. J.E. Rosenblith, *In the beginning: Development from conception to age two*, Newbury Park 1992.

6 Por. H. Bee, *Psychologia rozwoju człowieka*, Poznań 2004, s. 173–175.

informacji o nim samym. Poczucie tożsamości rozszerza się i przyjmuje coraz pełniejszą, i bardziej skomplikowaną postać, jaką stanowi obraz siebie u dorosłego człowieka. Ewolucja ta jest wynikiem przede wszystkim interakcji społecznych⁷. W literaturze przedmiotu można znaleźć dwie uzupełniające się teorie wyjaśniające, jak interakcje kształtują u jednostki sposób widzenia siebie: teoria odzwierciedlonej oceny i teoria porównań społecznych⁸.

Pierwsza z wymienionych wyżej teorii mówi o tym, że obraz siebie kształtuje się pod wpływem sądów i oceny otaczających osób. Na podstawie reakcji innych ludzi (wygłaszanych przez nich opinii, czy zachowania), człowiek wnioskuje o tym, co o nim myślą inni⁹. Jednostka snuje przypuszczenia na temat tego, kim jest, na podstawie tego, jak jej zdaniem odbierana jest przez innych ludzi¹⁰. W związku z tym, jej obraz siebie formuje się częściowo w oparciu o informacje otrzymywane w ciągu całego życia. Nie zawsze ma jednak na tyle odwagi, aby prosić innych, by zechcieli wyrazić otwarcie i bezpośrednio swoją opinię na jej temat. Nawet jeśli ktoś odważy się opowiadać swoją historię życia innym, nie może jednak mieć pewnej gwarancji, że zostanie w pełni wysłuchany i właściwie zrozumiany¹¹.

W naukach społecznych można również znaleźć określenie *osoby znaczące*, czyli takie, których oceny mają ważny wpływ na innych. Do takich osób należą na pewno rodzice¹², którzy w bardzo istotny sposób wpływają na obraz siebie swojego dziecka już od najwcześniejszego okresu życia. Rodzice, którzy mają zdrowy obraz „ja”, są wspierający, mają również zdecydowanie większe szanse wychować dzieci o zdrowym poczuciu własnego „ja”, natomiast rodzice o niskim, zaburzonym czy negatywnym poczuciu własnego „ja”, najczęściej wychowują dzieci, które odbierają siebie jako gorsze i widzą siebie w złym świetle¹³.

7 Por. *tamże*, s. 173–175.

8 Zob. I. Burkitt, *Social selves: Theories of the social formation of personality*, Newbury Park 1992.

9 Zob. E.E. Jones, H.B. Gerard, *Foundations of social psychology*, New York 1967.

10 Por. W. Wosińska, *Psychologia życia społecznego*, Gdańsk 2004, s. 58–59.

11 Por. H. Buijssen, *Depresja. Poradnik dla przyjaciół i rodziny*, Kraków 2012, s. 147.

12 Najczęściej najbardziej znaczącymi osobami na drodze kształtowania obrazu siebie człowieka poza rodzicami (rodziną), są przede wszystkim nauczyciele i bliscy przyjaciele. Nierzadko jednak mogą to być również osoby, które nie zajmują ważnego miejsca w życiu człowieka, a nawet pojawiły się tylko na chwilę, lecz odcisnęły istotny ślad w jego obrazie siebie. Jeśli wpływ ten był pozytywny, np. pochwała lub pozytywna informacja – nawet ze strony od kogoś, z kim określony człowiek spotkał się na chwilę, np. w pociągu czy w kolejce do kasy w supermarkecie – to budowany obraz siebie będzie pozytywny. Jednak jeśli jednostka otrzyma negatywną informację nawet od przypadkowej osoby, może to pozostawić negatywny ślad w poczuciu jej własnego „ja”, a tym samym, jej obraz siebie będzie zaburzony, por. L.A. Pervin, *Psychologia osobowości*, Gdańsk 2005, s. 62.

13 Por. *tamże*, s. 62–63.

Jak zauważyli badacze społeczni, siła oddziaływania opinii innych (zwłaszcza osób znaczących) na nasz temat nie słabnie z upływem czasu czy wraz z wiekiem. Oczywiście można polemizować z tym, czy obraz siebie człowieka w całości kształtowany jest przez inne osoby. Istnieją przecież określone fakty, które każdy człowiek rozpoznaje na podstawie samoobserwacji. Jednak czym innym jest obserwacja faktu, a czym innym nadawanie mu znaczenia¹⁴. Mimo, że wiele cech określonego człowieka widocznych jest „na pierwszy rzut oka” (np., ma kręcone włosy, jest wysoki/niski, gruby/chudy), może on wcale nie uznawać ich za znaczące, do czasu, kiedy ktoś nie zwróci na nie uwagi i nie zdefiniuje ich, jako warte zainteresowania¹⁵.

Kształtowanie obrazu siebie przebiega również w oparciu o mechanizm porównywania siebie z innymi. O tym procesie mówi się w drugiej wspomnianej wyżej teorii porównań społecznych¹⁶. Człowiek kształtuje wyobrażenie siebie w oparciu o narzędzia, które omówione wcześniej, tj. na podstawie informacji, które otrzymuje od innych (zwłaszcza osób znaczących). Dokonuje jednak oceny siebie porównując się z innymi, Odbywa się to na zasadzie: czy jestem lepszy/gorszy, czy podobny do innych z grupy odniesienia. Za grupę odniesienia uważa się zbiór tych jednostek lub poszczególne jego elementy, którzy służą nam za *odniesienie* do oceny naszych cech. I tak – przykładowo – rolnik porównuje się do innych rolników, a nie do mechaników. Nauczyciel porównuje siebie do nauczycieli, a nie do uczniów czy rodziców. Psycholog porównuje siebie do innych kolegów „z branży”, a nie do socjologów. Jeśli człowiek porównuje się z niewłaściwą grupą, może uznać, że jest przeciętny albo gorszy pod względem zdolności¹⁷.

Dokonując pewnej egzemplifikacji, fakt ten może wybrzmieć jeszcze czytelniej. Jeśli młody człowiek porównuje się do rówieśników przedstawianych w modnych serialach dla młodzieży, czy teledyskach, może okazać się, że nie jest tak atrakcyjny, wysportowany i utalentowany jak bohaterowie filmów i klipów muzycznych. Po logicznym rozważeniu sprawy dojdzie do wniosku, że to nie świadczy o jego niskiej wartości, tylko o błędnym porównywaniu się z grupą, z osobami znajdującymi się poza jego zasięgiem. Głębsza refleksja może sprawić, że dojdzie do wniosku, iż grupa względem której błędnie dokonywał odniesienia, naprawdę nie istnieje w rzeczywistości, a jest jedynie sztucznie „wyprodukowa-

14 Interesującym przyczynkiem do analiz poświęconych znaczeniom społecznym jest dzieło wybitnego badacza Jeffrey C. Alexandra, który lokuje tę kwestię w kontekście socjologii kulturowej, zob. J.C. Alexander, *Znaczenia społeczne. Studia z socjologii kulturowej*, Kraków 2010.

15 Por. R.B. Adler i in., *Relacje interpersonalne. Proces porozumiewania się*, Poznań 2006, s. 40–41.

16 Porównanie społeczne jest procesem, który pozwala na poznanie siebie poprzez skonfrontowanie własnych zachowań i cech z zachowaniami oraz cechami innych ludzi należących do tej samej grupy/grup, zwanej/zwanymi grupą/grupami odniesienia; W. Wosińska, *Psychologia życia społecznego*, dz. cyt., s. 59.

17 Por. *tamże*, s. 59.

nym” konstruktem na potrzeby dobrej sprzedaży. Nierzadko jednak wielu ludzi odnosi się do nieodpowiednich standardów. W związku z tym osoba poddająca się działaniu takiego mechanizmu będzie najprawdopodobniej przeżywała nie-małe rozterki, doświadczała frustracji, a wszystko dlatego, że podda się samoocenie bardziej rygorystycznej i bezwzględnej, niż jest to konieczne¹⁸. Można nazwać ten błędny trop *hiperbolizacją samooceny*¹⁹.

Źródłem cierpienia stają się zatem emocje towarzyszące niespełnionym oczekiwaniom wobec własnej osoby (istnieje tak zwane „ja realne” i „ja idealne”)²⁰. Człowiek podlega często mechanizmowi tworzenia wizji swojej osoby, opierając ją często na pewnej wymaginowanej i będącej wytworem własnych pragnień, często skrzętnie ukrywanych przed światem i innymi ludźmi. Dodatkowym impulsem dla ich powstawania jest pochodząca z zewnątrz, w oparciu o wzorce ukazywane w mass mediach, w nowych trendach mody, inspiracja tworzenia nowego, innego wizerunku samego siebie. Skupienie się na czymś, co wygeneruje możliwość innego i intensywniejszego posiadania nowych możliwości, zarówno w wymiarze materialnych dóbr, jak i możliwość „wspinaczki” w drabnie stratyfikacji społecznej, to istotna siła, która wyzwala potrzebę działania na rzecz kreowania nowego wizerunku samego siebie.

Nietrudno wyobrazić sobie, lub nawet usłyszeć artykułowane przekonania, które zrekonstruowane na podstawie różnych możliwych wypowiedzi, mogłyby brzmieć mniej więcej tak: „Jestem elokwentny, przedsiębiorczy, radzę sobie ze wszystkim, a poza tym jestem wielkim indywidualistą i nie ulegam wpływom”. Jeśli przejawiający taką właśnie osobowość, napotka na swojej drodze „przeszkodę”, która w jego subiektywnym odczuciu zachwieje tym wyobrażeniem własnej osoby, może stać się to przyczyną pojawienia się destruktywnych, negatywnych emocji, które spowodują cierpienie²¹. Jeśli osoba, z wymaginowanym obrazem samej siebie, zdeterminowana silną potrzebą dążenia do tego, aby za wszelką cenę stać się taką, która będzie odpowiadała wzorcowi wytworzonej w sobie idealnej osoby, pomimo wszelkich starań, w swoim subiektywnym poczuciu nie zdoła osiągnąć tego ideału, a ulegać będzie cierpieniu, które niejako stanie się „ubocznym efektem” całego poprzedniego procesu. Uleganie stanowi *rozproszenia* w rzeczywistości nierealnej, wymaginowanej, idealnej, wygeneruje mechanizm wstrzymujący możliwość wykorzystania własnego potencjału, rozwoju własnych zdolności²².

18 Por. R.B. Adler i in., *Relacje interpersonalne...*, dz. cyt., s. 42–43.

19 Pojęcie własne – A. Dobrychłop.

20 Por. D. Goleman, *Inteligencja emocjonalna*, Poznań 1997, s. 38–42.

21 Zob. szerzej: A. Dobrychłop, *Emocje w przeżywaniu cierpienia. Emocje źródłem cierpienia*, [w:] *Cierpienie. Dylematy egzystencjalne*, red. E. Bartkowiak, P. Prüfer, Zielona Góra 2009, s. 117–127.

22 Por. D. Goleman, *Inteligencja emocjonalna*, Poznań 1997, s. 38–42.

Analizując jedynie pobieżnie teorię porównań społecznych można dojść do wniosku, że jest ona teorią deterministyczną. Obraz siebie determinowany jest przez to, co inni ludzie myślą o danej jednostce. W pewnym sensie jest kształtowany przez ich standardy. Jednak, wspomniana teoria podkreśla również fakt, że człowiek ma możliwość przekształcania, modyfikowania i korygowania własnego obrazu siebie. Będzie to swoista korekta tego, co człowieka nie satysfakcjonuje w jego obrazie samego siebie. Znane są w literaturze liczne przykłady dążeń różnych postaci do tego, aby zainicjować i skutecznie przeprowadzić proces modyfikacji siebie, by uruchomić w sobie samym mechanizm metamorfozy²³. W pewnym zakresie człowiek posiada kontrolę nad tym, z kim się porównuje. Oprócz tego wyboru, jednostka ma również możliwość swobodnej interpretacji zachowań innych, tak aby potwierdzić obraz siebie (to samo zachowanie może zostać odebrane zupełnie inaczej przez dwie różne osoby)²⁴.

Warto również zaznaczyć, że to, w jaki sposób człowiek widzi siebie, nie zawsze jest spójne z tym, jak widzą go inni, a często nawet z obiektywnymi faktami. Obraz siebie jest bowiem bardzo subiektywny. Niektórzy ludzie mają nie-realistyczny obraz siebie, zarówno uznając się za lepszych – w określonych obszarach – niż są rzeczywiście, a także oceniając się znacznie poniżej własnych możliwości. Powodów takiej nieadekwatnej oceny można doszukiwać się w nieaktualnych już informacjach (np. stwierdzenia: „kiedyś byłem dobrym sportowcem ale już od lat nie trenuję, nadal uważam się jednak za tak samo dobrego jak dawniej”), czy nieprawdziwej informacji zwrotnej (np. podwładni zachwalają swojego szefa powodowani strachem przed utratą pracy, a nie z powodu rzeczywistego szacunku dla niego)²⁵.

Jak pokazują badania²⁶ ludzie, którzy są w złym humorze, znacznie gorzej oceniają siebie, niż czynią to ci, których nie opuszcza w danym momencie dobry nastrój. Oczywiście w życiu każdego człowieka są momenty, kiedy czuje się gorzej, kiedy doświadcza chwil zwątpienia we własne możliwości, czy powątpiewa np. we własną atrakcyjność. Są jednak ludzie, którzy przeżywają długotrwałe stany zwątpienia i nadmiernego samokrytycyzmu. Poza tym, że ludzie w takim stanie i z takim obrazem siebie mają trudność w cieszeniu się życiem, stan ten wpływa również na podejście do innych ludzi i na budowane z nimi relacje²⁷.

23 Za klasyczny przykład może posłużyć wybitne dzieło literackie Owidiusza, gdzie mitologiczna postać o imieniu Likaon doświadcza procesu przemiany, zob. Owidiusz, *Metamorfozy*, tom 1, tom 2, Wrocław 2004.

24 Por. R.B. Adler i in., *Relacje interpersonalne. Proces porozumiewania się*, dz. cyt., s. 42–43.

25 Por. *tamże*, s. 44–46.

26 Zob. J.D. Brown, T.A. Jankowski, *Self – esteem, mood, and self – evaluation: changes in mood and the way you see you*, *Journal of Personality and Social Psychology*, nr 64, s. 421–430.

27 Por. R.B. Adler i in., *Relacje interpersonalne...*, dz. cyt., s. 44–46.

2. Obraz siebie a relacje z innymi ludźmi

Źródła nierealistycznie wysokiej czy też niskiej samooceny²⁸ należałoby szukać przede wszystkim w przestarzałej informacji. Niepowodzenia z przeszłości (np. szkolne czy w relacjach społecznych, w grupach rówieśniczych i innych), oddziałują na sposób myślenia, zachowania i porozumiewania się z innymi w dalszym i długim okresie. Można spotkać osoby, które posiadają szczupłą sylwetkę, a mimo to widzą siebie jako osobę otyłą. Negatywny obraz siebie kształtuje również niewłaściwa informacja zwrotna. Dla przykładu, uwagi otrzymane w dzieciństwie często towarzyszą człowiekowi przez całe życie. Wraz z upływem czasu, coraz trudniej o nich zapomnieć, coraz poważniejsze mają konsekwencje, zwłaszcza w tzw. rodzinach nadmiernie krytykujących. Uwagi usłyszane w dzieciństwie potrafią towarzyszyć człowiekowi niemalże przez całe życie, i czym więcej czasu upłynie od ich wypowiedzenia, tym trudniej o nich zapomnieć, a tym samym, tym poważniejsze mają one konsekwencje²⁹. Często, nawet jeśli jednostka usłyszała na swój temat negatywną opinię w dzieciństwie, czy w okresie dorastania, a później inne oceny wykluczają tę pierwszą informację, trudno będzie jej zdezaktualizować negatywną i pierwotną ocenę własnej osoby.

Kolejny powód obniżania własnej wartości wiąże się z oczekiwaniami społecznymi. Powszechnie akceptowane i pożądane jest to, aby człowiek bagatelizował siłę, umiejętności, czy kompetencje, jakie mu się przypisuje. Można stwierdzić, iż jest to postawa powszechnie uznawana za „skromność”, która wpisuje się w konwencję właściwego zachowania. Takie podejście skłania wielu ludzi do otwartego przyznawania się do braków swoich kompetencji, a tym samym deprecjonowania własnych osiągnięć. Stosowniejsze jest przyznawanie się do faktu, że trzeba się jeszcze wiele nauczyć i zawsze można zrobić coś lepiej, niż manifestować swoje zadowolenie z wykonanej pracy. Z czasem człowiek zaczyna wierzyć w to, co nieustannie sobie powtarza i za skromność uważa niedocenywanie siebie i swoich umiejętności³⁰.

Opieranie poczucia własnej wartości na błędnych przekonaniach wpływa na relacje z innymi, gdyż ludzie, którzy nie lubią siebie, są przekonani, że inni także ich nie lubią. Oczekują krytycznego nastawienia innych do siebie i akceptują ten wyimaginowany (czasem też realny) krytycyzm jako dowód braku sympatii.

28 Samoocena jest „globalnym” oszacowaniem własnej wartości lub – innymi słowy – postawą wobec samego siebie. (...) Jest ona wypadkową schematów *Ja* obejmujących różne atrybuty, takie jak wygląd fizyczny (*Ja szczupłe, Ja ładne, Ja młode*), inteligencję (*Ja mądre*), status ekonomiczny (*Ja bogate*), uczciwość (*Ja moralne*), i tym podobne. Wypadkowa ocena tych różnych aspektów *Ja* jest określona jako globalna samoocena; por. W. Wosińska, *Psychologia życia społecznego*, dz. cyt., s. 67.

29 Por. R.J. Gerrig, P.G. Zimbardo, *Psychologia i życie*, Warszawa 2009, s. 450–451.

30 Por. R.B. Adler, i.in., *Relacje interpersonalne...*, dz. cyt., s. 44–46.

Często również pojawia się w ich zachowaniu wrogość względem innych, ponieważ osoba taka zakłada, że jedynym sposobem na to, aby zrobić dobre wrażenie i wykazać się kompetencją, jest poniżanie innych³¹.

Na różnych etapach i w różnych okresach życia ludzie podlegają zmianom. Zmiana jest nieodłącznym elementem współczesnej rzeczywistości, odnosi się niemal do wszystkich obszarów ludzkiej aktywności. W związku z tym, obraz siebie też musi ulegać modyfikacji, aby dostosować się do stanu rzeczywistego. Nie oznacza to, że zmiany takie dokonują się z dnia na dzień i dotyczą całego obrazu siebie. Zmiana może dotyczyć jakiejś określonej sfery życia człowieka. Znaczący zagadnienia zauważyli jednak, że spostrzeganie siebie wykazuje silny opór przed korygowaniem. Jeśli jednostka przyjęła za prawdziwą pewną wizję siebie (negatywną czy pozytywną), będzie poszukiwała ludzi i tworzyła sytuacje, które tę właśnie wizję potwierdzą³².

Wiele badań pokazuje, że osoby, które mają wysokie poczucie własnej wartości poszukują i otaczają się ludźmi, którzy oceniają ich pozytywnie. Mechanizmowi i logice tej sytuacji odpowiada także okoliczność odwrotna: osoby o niskim poczuciu wartości szukają ludzi, którzy potwierdzą ten sposób myślenia³³. Tendencja do poszukiwania potwierdzenia istniejącego już obrazu siebie, nazywana jest w fachowej literaturze konserwatywnym poznawczym³⁴.

O konserwatywnym poznawczym mówimy w sytuacji, w której jakaś osoba kurczowo trzyma się istniejącego obrazu siebie. Dochodzi do niego również wtedy, gdy nowy wizerunek jest znacznie korzystniejszy³⁵. Jeśli określona osoba w czasie dorastania była nieustannie krytykowana np. przez nauczycieli lub rodziców, choćby za brak wystarczających osiągnięć, będzie najprawdopodobniej budowała swoje przekonanie, iż jest niewystarczająco dobra, mało sprawna, niewiele potrafiąca. Nawet jeśli w życiu dorosłym będzie wykazywała się dużą sumiennością, jej obraz siebie może nie ulec zmianie. Osoba taka staje się dla siebie największym wrogiem, nie dopuszczając do siebie zasłużonego uznania, co wpływa również na efektywność relacji społecznych i stosunek do innych ludzi³⁶.

Obraz siebie ma ogromny wpływ na sposób funkcjonowania człowieka. Poza oczywistym faktem, iż determinuje aktualne spostrzeganie siebie, wpływa również na zachowania ludzkie (a także otoczenia) w przyszłości. Zjawisko to

31 Por. P.G. Zimbardo, M.R. Leippe, *Psychologia zmiany postaw i wpływu społecznego*, Poznań 2004, s. 278–279.

32 Por. E. Aronson i in., *Psychologia społeczna*, Poznań 2006, s. 145–146.

33 Zob. B. Bower, *Truth aches: People who view themselves poorly may seek the "truth" and find despair*, „Science News”, 147, s. 68–76.

34 Por. R.B. Adler, i.in., *Relacje interpersonalne. Proces porozumiewania się*, dz. cyt., s. 48–49.

35 Por. *tamże*, s. 48–49.

36 Zob. F. Canova, *L'Ansia. Utile alleata. Come ascoltarla, dove dirigerla*, Milano 2005.

nazywa się samospełniającym się proroctwem³⁷, mówimy o nim wtedy, gdy ktoś oczekuje, że nastąpi określone wydarzenie, zachowując się przy tym w taki sposób, że zwiększa prawdopodobieństwo spodziewanego zdarzenia. Można wyróżnić dwa rodzaje samospełniających się proroctw. Pierwszy dotyczy własnej osoby, a określa on sytuację, w której przekonania dotyczące pewnych wydarzeń czy osób determinują zachowanie i myślenie tak, aby wszystkie zebrane informacje zgadzały się z własnym, wcześniejszym założeniem. Jeśli konkretna osoba rozpocznie dzień w złym humorze i na podstawie własnego samopoczucia stwierdzi, że to będzie „kiepski dzień”, to będzie zwracać uwagę tylko na te zdarzenia, które potwierdzą jej przekonanie. W wyniku tego może sama prowokować pewne wydarzenia i zachowania, pozostając w przeświadczeniu, że to wina „złego dnia”³⁸.

O drugim rodzaju samospełniających się proroctw mówi się wtedy, gdy zachowanie jednej osoby wpływa na inne. Idealnym przykładem tego rodzaju samospełniających się proroctw jest przeprowadzany przez amerykańskich badaczy eksperyment, w którym to nauczycielom udzielono informacji, że 20% dzieci z ich klasy jest wybitnie uzdolnionych. Oczywiście nauczyciele zostali zapoznani z nazwiskami dzieci. W rzeczywistości nazwiska te zostały losowo i całkiem przypadkowo wybrane spośród pozostałych. Po ośmiu miesiącach okazało się, że wskaźnik IQ tych 20% dzieci wzrósł znacznie bardziej niż u pozostałych. Odmienne zachowanie nauczycieli względem tych wybranych dzieci doprowadziło do zmiany ich funkcjonowania intelektualnego. Uzyskiwały one dużo lepsze wyniki nie dlatego, że były zdolniejsze od pozostałych dzieci, ale dlatego, że nauczyciele (osoby znaczące), przekazywali im wiarę we własne możliwości³⁹.

Znaczenie samospełniających się proroctw w porozumiewaniu się z innymi ludźmi może odgrywać istotne znaczenie. Może uruchamiać nawet zmianę zjawisk społecznych, ich diametralne i bardzo dynamiczne reperkusje, nierzadko także o bardzo szerokim i znaczącym zasięgu strukturalno-funkcjonalnym. Interesująco – od strony socjologicznej – przedstawia tę kwestię Robert K. Merton w klasycznym dla tej dyscypliny dziele *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*⁴⁰. Odnosząc jednak ów mechanizm do kontekstu jednostkowego należy zauważyć, że gdy jednostka założy, iż osoba z którą rozmawia nie ma pozytywnego do niej stosunku, czy – wyrażając to kolokwialnie – jej „nie lubi”, będzie doszukiwać się potwierdzenia swojego przekonania, a tym samym, swoją postawą może doprowadzić do tego, że faktycznie rozmówca zacznie „wysyłać” takie informacje.

37 E. Aronson i in., *Psychologia społeczna*, dz. cyt., s. 80.

38 Por. *tamże*, s. 80–81.

39 Por. R.B. Adler i in., *Relacje interpersonalne...*, dz. cyt., s. 50–51.

40 Zob. R.K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 2002, s. 459–473.

Wnioski końcowe

Podsumowując, obraz siebie jest elementem struktury osobowości pełniącym funkcję jej integracji i stabilizacji. Jego skutecznie działające mechanizmy kształtowania się, zapewniają trwałość i powtarzalność ludzkich zachowań i działań. Regulacyjna rola struktury *Ja* wiąże się przede wszystkim z faktem, że stanowi ona źródło ocen dotyczących własnych możliwości. Ocena samego siebie jest ważnym czynnikiem samoakceptacji, determinuje stosunek człowieka do samego siebie, a także do innych ludzi. Jest nie tylko niezbędnym regulatorem zachowania się, integracji i stabilizacji, ale stanowi ponadto podstawowe źródło motywacji, zwłaszcza w podejmowaniu działań na rzecz podtrzymania i rozwoju własnej osoby. Ekspansja własnego *Ja* realizuje się także przez zwiększenie zakresu kontroli nad otoczeniem, umacnianie samokontroli oraz podwyższanie poczucia własnej wartości. Jeśli jednostka ma negatywny, zaburzony obraz siebie, będzie to miało niewątpliwie duży wpływ na jej relacje z otoczeniem. A przecież relacje to nie tylko sporadycznie przydarzający się człowiekowi epizod, z którym musi sobie w taki czy inny sposób poradzić. To raczej trwałe, konstytutywne elementy samego jednostkowego bytu, który nie ugruntuje się i nie zrealizuje siebie wedle własnych potrzeb i pragnień, jeśli nie określi i nie zbuduje we właściwy sposób swojego *Ja*, jeśli „nie ułoży sobie” umiejętnie życia z innymi. *Uspotkaniowanie* (*meetingness*), budowanie współobecności, *usieciowienie* codzienności⁴¹ – postulowane i analizowane ze względu na duże współczesne *zapotrzebowanie* na społeczny wymiar życia – nie niweluje jednak w żaden sposób dbałości o siebie, o swój jednostkowy własny obraz, a wręcz zakłada wymóg jego poprawnego kształtowania.

Literatura

- Adler R.B. i in., *Relacje interpersonalne. Proces porozumiewania się*, Poznań 2006.
 Alexander J.C., *Znaczenia społeczne. Studia z socjologii kulturowej*, Kraków 2010.
 Aronson E. i in., *Psychologia społeczna*, Poznań 2006.
 Bee H., *Psychologia rozwoju człowieka*, Poznań 2004.
 Bower B., *Truth aches: People who view themselves poorly may seek the "truth" and find despair*, "Science News", 147, s. 68 – 76.
 Brown J.D., Jankowski T.A., *Self – esteem, mood, and self – evaluation: changes in mood and the way you see you*, "Journal of Personality and Social Psychology", 64, s. 421–430.
 Buijssen H., *Depresja. Poradnik dla przyjaciół i rodziny*, Kraków 2012.
 Burkitt I., *Social selves: Theories of the social formation of personality*, Newbury Park 1992.
 Canova F., *L'Ansia. Utile alleata. Come ascoltarla, dove dirigerla*, Milano 2005.

41 Por. J. Urry, *Sieci społeczne, podróże i rozmowy*, [w:] *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska, Kraków 2008, s. 260.

- Dobrychłop A., *Emocje w przeżywaniu cierpienia. Emocje źródłem cierpienia*, [w:] *Cierpienie. Dylematy egzystencjalne*, red. E. Bartkowiak, P. Prüfer, Zielona Góra 2009, s. 117–127.
- Donati P., *Sociologia della relazioni*, Bologna 2014.
- Gerrig R.J., Zimbardo P.G., *Psychologia i życie*, Warszawa 2009.
- Goleman D., *Inteligencja emocjonalna*, Poznań 1997.
- Jones E.E., Gerard H.B., *Foundations of social psychology*, New York 1967.
- Merton R.K., *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 2002.
- Owidiusz, *Metamorfozy*, tom 1, tom 2, Wrocław 2004.
- Pervin L.A., John O.P., *Osobowość. Teoria i badania*, Kraków 2002.
- Pervin L.A., *Psychologia osobowości*, Gdańsk 2005.
- Rosenblith J.E., *In the beginning: Development from conception to age two*, Newbury Park 1992.
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydanie nowe poszerzone, Kraków 2012.
- Tönnies F., *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, Warszawa 2008.
- Urry J., *Sieci społeczne, podróże i rozmowy*, [w:] *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska, Kraków 2008, s. 259–287.
- Wosińska W., *Psychologia życia społecznego*, Gdańsk 2004.
- Woźniak R.B., *Socjologia edukacji i zachowań społecznych*, Koszalin 1998.
- Zimbardo P.G., Leippe M.R., *Psychologia zmiany postaw i wpływu społecznego*, Poznań 2004.

Abstract

A CONSCIOUS RELATIONSHIP WITH EACH WAY TO UNDERSTAND OTHERS

Self-image is part of the personality structure, influencing the integrate and stabilization. It ensures durability and repeatability of our behavior and actions. Rating yourself is an important factor in self-acceptance and determines the relationship of man to himself and to other people. Self-image has a large impact on human functioning. Except that determines the perception of self, also affects on human behavior in present and future. Is not only the an essential regulator of behavior, but also a key source of motivation, especially to maintain and develop their own person. If the entity has a negative, distorted self-image, this will have a significant impact on the relationship with the environment.

Key words: relationship, awareness, motivation, personality.

ANNA DOBRYCHŁOP – doktor pedagogiki społecznej; Pełnomocnik Rektora ds. Studentów Niepełnosprawnych w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim; liczne kompetencje, umiejętności w zakresie pedagogiki, psychologii (studia magisterskie z pedagogiki, studium z psychologii, studia licencjackie z italanistyki); posiada ponad dwadzieścia publikacji (artykuły w wysoko notowanych czasopiśmie, rozdziały w pracach zbiorowych, współredakcje naukowe, recenzje); organizator konferencji naukowych i warsztatów szkoleniowych.

Człowiek w relacji do kryzysu wewnętrznego – teoria dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego¹

BOGDAN KOPERSKI

Streszczenie

Poniższy artykuł jest próbą przybliżenia koncepcji dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego. W tym celu zostały zaprezentowane te elementy teorii i pojęcia, które są niezbędne do jej zrozumienia. Podkreślono odmienne podejście omawianego autora do zagadnienia kryzysu w ludzkiej psychice i jego roli w rozwoju człowieka. Wskazano także na wartość, jaką widzi Dąbrowski dla społeczeństwa w osobach o ponadprzeciętnej wrażliwości psychicznej. Na zakończenie wskazano, jak Dąbrowski rozumie psychoterapię i leczenie pacjenta.

Słowa kluczowe: Kazimierz Dąbrowski, kryzys wewnętrzny, dezintegracja pozytywna, rozwój, integracja, ambiwalencja, psychonerwica.

- 1 Kazimierz Dąbrowski (1902–1980) polski lekarz, psycholog, filozof i pedagog, o szerokim spektrum zainteresowań. W ich obszarze znajdowała się tematyka metafizyczna, egzystencjalna, kwestie przewyżczenia ludzkiej nicości, śmierci i związana z tym koncepcja psychiki oraz pewnych mechanizmów nią rządzących. Wszechstronność jego zainteresowań szła w parze z gruntownym wykształceniem (uzyskał stopień doktora z medycyny i filozofii). Studiował w wielu ośrodkach akademickich – w Polsce na Uniwersytecie Poznańskim; za granicą na uczelniach w Paryżu, Wiedniu, Baltimore czy Uniwersytecie Harvarda. Był także stypendystą różnych fundacji i organizacji, takich jak: Fundacja Rockefellera, Forda, ONZ, Rada Kanadyjska czy Centre Nationale des Recherches Scientifiques. Dąbrowski był badaczem, który starał się łączyć pracę naukową z działalnością organizacyjną. Dzięki jego działaniom doszło do powołania w Polsce Instytutu Higieny Psychiczej jak również Polskiego Towarzystwa Higieny Psychiczej. Prowadził wykłady psychopatologii i psychologii klinicznej na Uniwersytecie Alberta w Edmonton, jak też na Uniwersytecie Laval w Quebec. Wynikiem jego pracy badawczej jest m.in. teoria dezintegracji pozytywnej.

Wprowadzenie

Bardzo często kryzys utożsamiany jest ze zjawiskiem zdecydowanie negatywnym. Dotyczy to wszystkich dziedzin życia. Mówi się o kryzysie społecznym, ekonomicznym, gospodarczym, rodzinnym, politycznym itd. Nie inaczej jest w odniesieniu do ludzkiej psychiki. Destabilizacja struktur psychicznych człowieka, która utrudnia jego funkcjonowanie w społeczeństwie, na ogół postrzegana jest jako kryzys, który należy pokonać. Do zjawisk kryzysowych z tego obszaru zalicza się także nerwicę. Kryzys na gruncie psychicznym, mający swoje źródło w relacji człowieka nie tylko do społeczeństwa, świata zewnętrznego wobec niego, ale także w relacji człowieka do siebie samego, swojego aktualnego stanu a tego, jakim by człowiek chciał być, może stać się czymś konstruktywnym, czynnikiem, który ukierunkowuje jednostkę na wyższe poziomy rozwoju, stając się szansą nie tylko dla jednostki, ale w perspektywie także dla społeczeństwa. Takie spojrzenie na zagadnienie kryzysu prezentuje Kazimierz Dąbrowski, a jego teoria została nazwana teorią dezintegracji pozytywnej. O nowatorstwie i doniosłości tej teorii może świadczyć opinia, jaką wyraził w recenzji do książki Dąbrowskiego *Mental Growth Through Positive Disintegration* A. Maslow: „uważam tę pracę za jedną z najważniejszych ze względu na dokonany wkład w do teorii psychologicznych i psychiatrycznych w obecnej dekadzie. [...] Zagłębia się ona bardzo daleko i wychodzi z niezwykle ważnymi wnioskami, które z pewnością zmienią bieg psychologicznego teoretyzowania i praktyki psychoterapii w najbliższym czasie.”² Poniższy tekst jest próbą zaprezentowania tej teorii, której punktem wyjściowym jest właśnie kryzys i związane z nim rozbicie dotychczasowych struktur osobowości.

1. Pojęcie dezintegracji

Terminy „integracja” i „dezintegracja” nie są nowe w myśli filozoficznej. Wskazać można choćby przykład myśli Kartezjusza. Wszelkie procesy rozpadu i odnowy w przyrodzie są procesami dezintegracyjnymi, służącymi jednocześnie ponownej integracji. Podobny proces można dostrzec w rozwoju kulturowym społeczeństwa, a także rozwoju dziecka czy nawet rozwoju naukowym. Dąbrowski wskazuje, że z takim zjawiskiem ma się do czynienia również w psychice człowieka – co oczywiście nie jest na gruncie psychologii odkryciem czegoś nowego. Nowatorskie wydaje się natomiast jego spostrzeżenie, że fakt ten może być pozytywnym bodźcem w rozwoju osobowości.

Dąbrowski wskazuje, że podobnie jak i w innych obszarach, proces dezintegracji w rozwoju psychicznym jednostki charakteryzuje się ciągłym rozbijaniem pierwotnej struktury. Jest to wynikiem napotykanych trudności i idących za tym przeżyć³, cozmusza człowieka do zmiany wyobrażenia o świecie. Najwyraźniej ujawnia się to w wieku dziecięcym. Niezależnie od okresu życia człowieka, w którym przebiega ten proces, dla dezintegracji charakterystyczna jest tendencja do przejawiania jednocześnie uczuć przykrych i przyjemnych. Wynika to z faktu, że pewne dotychczasowe skłonności, które docelowo mają być wyeliminowane w procesie rozwoju, nie ustąpiły jeszcze całkowicie przed kształtującymi się nowymi elementami osobowości. Ten proces rozwoju nie musi być przez człowieka przeżywany świadomie, może się odbywać poza jego świadomością. Dąbrowski określa go jako

[...] rozluźnienie albo rozbicie struktury psychicznej jednostki, natomiast dezintegracja pozytywna to rozbicie struktury psychicznej jednostki, zawierające w jej potencjale rozwojowym lub przejawach rozwojowych cechy pozytywne i twórcze⁴.

Dezintegracja pojawia się szczególnie często w okresie dojrzewania, gdy do głosu zaczynają dochodzić nowe siły. Czynnikiem powodującym rozluźnienie struktur psychicznych w tym okresie jest nadmierna pobudliwość zmysłowa. Ona powoduje trudności w przystosowaniu się do rzeczywistości. Bardzo ważną rolę w tym procesie odgrywa również samoświadomość jednostki⁵. Powyższa definicja sugeruje, że oprócz dezintegracji pozytywnej może wystąpić też dezintegracja negatywna, która nie prowadzi do rozwoju jednostki.

Oba rodzaje dezintegracji (pozytywna i negatywna), mają swoje źródło w pewnej nadpobudliwości psychicznej. Jej przejawy u ludzi zdrowych psychicznie pojawiają się często w wyniku ciężkich przeżyć, ogromnej radości czy przeżywania niepokoju i niezadowolenia z siebie. Dodatkowym warunkiem ich wystąpienia jest ponadprzeciętna wrażliwość psychiczna. Często towarzyszy jej, opisywana przez K. Horney w wypadku nerwic, dysharmonia wewnętrzna i nieprzystosowanie do środowiska społecznego. Jednak u Dąbrowskiego, inaczej niż w wypadku przedstawicieli psychoanalizy, procesy dezintegracyjne są postrzegane, pomimo potencjalnego zagrożenia z nich wynikającego, jako niezbędny czynnik przejścia od niższego do wyższego poziomu rozwojowego.

Dąbrowski w procesie psychicznego rozwoju człowieka wyróżnia następujące etapy:

2 Abraham Maslow: recenzja pracy K. Dąbrowskiego „Mental Growth Through Positive Disintegration”, [w:] *Psychoneurosis not an Illness*, Gryf Publications, London 1972, za: A. Winkler, *Kontrowersje wokół psychoterapii a teoria dezintegracji pozytywnej*, [w:] *Zdrowie Psychiczne* 3/1983; online: <http://www.dezintegracja.pl/?kontrowersje-wokol-psychoterapii-a-teoria-dezintegracji-pozytywnej-%28p1%29,199,,1> (2014.08.11).

3 K. Dąbrowski, *O dezintegracji pozytywnej*, Warszawa 1964, s. 19.

4 K. Dąbrowski, *Wprowadzenie do higieny psychicznej*, Warszawa 1979.

5 K. Dąbrowski, *O dezintegracji pozytywnej*, dz. cyt., s. 23.

1. struktura psychopatyczna – osoby znajdujące się na tym poziomie cechuje egoizm, brutalność, brak empatii, brak psychicznego środowiska wewnętrzne-go oraz brak konfliktów wewnętrznych, 2. struktura psychopatycznopodobna – w niej występuje już pewna wzmożona pobudliwość psychiczna i psychoneurwowa oraz związany z tym jakiś poziom refleksji nad życiem psychicznym swoim i innych; 3. poziom nazwany przez Dąbrowskiego poziomem normy statystycznej – na tym etapie znajdują się osoby u których przeważa egoizm, dość prymitywne popędy, dominuje instynkt samozachowawczy, ale pojawia się już skłonność do występowania konfliktów wewnętrznych; choć mają one charakter krótkotrwały, to można już zaobserwować pewien stopień zdolność do zrozumienia interesów innych osób, 4. kolejny poziom rozwoju to dezintegracja jednopoziomowa; charakterystyczna dla niej jest niestałość popędów i uczuć, naprzemienne występowanie poczucia wyższości i niższości, jak również naprzemienne występowanie skrajnych nastrojów; mogą się na tym etapie pojawić myśli samobójcze jak również skłonność do chorób psychicznych; nie występuje również jeden ośrodek dyspozycyjno-kierowniczy, 5. na poziomie dezintegracji wielopoziomowej spontanicznej pojawia się już rozwój, którego podstawą jest rozumienie i przeżywanie funkcji popędowych, istotną rolę w tym procesie odgrywają również wartości; działające tutaj dynamizmy to: poczucie niższości wobec siebie, uczucie wstydu i winy, pozytywne nieprzystosowanie, wielopoziomowy instynkt twórczy, zdziwienie i zaniepokojenie sobą, 6. kolejny poziom rozwoju to dezintegracja wielopoziomowa zorganizowana i usystematyzowana. Podobnie jak na poprzednim poziomie, tutaj również występuje rozumienie i przeżywanie wielopoziomowości funkcji uczuciowych i popędowych, jak również wielopoziomowości wartości i celów; głównymi dynamizmami są przedmiot-podmiot w sobie, czynnik trzeci, dynamizmy: aktywacji ideału, autopsychoterapii i samowychowania, 7. poziom integracji wtórnej – wynik poprzednich poziomów integracji, głównymi mechanizmami są tutaj dynamizmy autentyczności i autonomii, najwyższego poziomu przyjaźni i miłości, i coś co Dąbrowski nazywa „esencjami”: esencja indywidualna i społeczna⁶.

Jednym z wymienionych etapów rozwoju jest proces dezintegracji w wersji jednopoziomowej, który często pojawia się podczas kryzysów w rozwoju (na przykład w okresie dojrzewania czy przekwitania). W niej, mały udział ma świadomość i wola, natomiast dużą rolę odgrywa automatyzm tych procesów, a proces rozbijania pewnych struktur dominuje nad procesem ich łączenia. Aby mogła wywołać rozwój musi jednak przejść w dezintegrację wielopoziomową, która jest skomplikowaniem procesów charakterystycznych dla poziomu pierwszego. Odbyna się na przynajmniej dwóch przeciwstawnych sobie poziomach. Ten po-

ziomdezintegracji jest już w mniejszym stopniu zależny lub całkowicie niezależny od środowiska zewnętrznego i jednocześnie jednostka jest świadoma jego zachodzenia. Prócz wielopoziomowości dezintegracja pozytywna charakteryzuje się dużą elastycznością i zdolnością do przemian psychicznych, istnieniem tendencji retrospektywnych i prospektywnych przy równowadze tych dynamizmów, zdolnością do kształtowania się ideału osobowości i do współlistnienia w społeczeństwie oraz zdolnością do autopsychoterapii – człowiek ma możliwość zmniejszenia nerwic, jak również tym, że obejmuje całą osobowość⁷.

Aby proces dezintegracji mógł zaistnieć i poprawnie przebiegać, muszą pojawić się pewne czynniki, które go zainicjują i umożliwią mu prawidłowy przebieg. Niektóre z nich zostaną wskazane poniżej.

2. Dynamiczne czynniki dezintegracji pozytywnej

2.1. Zaniepokojenie sobą i niezadowolenie z siebie

Element ten ma podobne znaczenie dla rozwoju uczuciowego jak zdziwienie w rozwoju intelektualnym. Jednostka dostrzega w sobie coś, co wywołuje u niej zdziwienie i niechęć. Sygnalizuje to, że dzieje się coś niewłaściwego w czynnościach psychiki, w reakcjach na czynniki środowiskowe. To zaniepokojenie jest oznaką pewnej płynności i destabilizacji środowiska psychicznego, która następuje w wyniku zmagania się ze sobą części popędowej z tym, co rozwojowe, dowolne, bliższe i jeszcze nieustabilizowane. Niezadowolenie z siebie jest przejawem utraty jednolitości postępowania, utraty pewności siebie. Jest to wyraz powstania i rozwoju procesu „ja” i „nie ja” w środowisku wewnętrznym, procesu biorącego udział w wędrówce ośrodka dyspozycyjno-kierowniczego ku górze. Nie należy mylić zaniepokojenia sobą z zaniepokojeniem o siebie. To drugie jest wyrazem instynktu samozachowawczego, natomiast pierwsze – instynktu poznawczego⁸.

2.2. Poczucie wstydu i winy

Poczucie wstydu dotyczy z jednej strony lęku, czy postępowanie nie stoi w sprzeczności z zasadami moralnymi, z drugiej – tego, jak zachowanie jest odbierane przez społeczeństwo. Występuje tutaj moment zaskoczenia siebie i innych „niezgrabnością i nieoczekiwanością” zachowania. Jest to wyraz postawy uwrażliwionej na świat zewnętrzny. Poczucie winy jest oznaką znacznie silniejszego zaangażowania się wobec siebie i swojego postępowania, niż niezadowolenie z siebie. Pierwszoplanową rolę odgrywa tutaj poczucie popełnionego zła czy

6 K. Dąbrowski, *Dezintegracja pozytywna*, Warszawa 1979, s. 31–32.

7 K. Dąbrowski, *O dezintegracji pozytywnej*, dz. cyt., s. 38.

8 K. Dąbrowski, *Trud istnienia*, Warszawa 1986, s. 48.

to w odniesieniu do swojego rozwoju, czy w stosunku do społeczeństwa, ludzkości. Towarzyszy temu potrzeba kary, samooskarżenia i zadośćuczynienia, a dominujące jest poczucie winy.

Poczucie winy tkwi u podstaw procesu dezintegracji wielopoziomowej, jest bowiem wyrazem niespełnienia wymagań, które sobie jednostka postawiła, niewypełnienie wskazań wypływających ze wskazań środowiska dyspozycyjno-kierowniczego, sterującego w kierunku realizacji ideału osobowości⁹.

Poczucie to jest powodem twórczego napięcia, które stanowi podstawę do pracy samowychowawczej.

2.3. Poczucie niższości w stosunku do samego siebie

Jest to kolejny z przejawów procesu dezintegracji. Dla zrozumienia tego, czym jest poczucie niższości w stosunku do samego siebie, trzeba wyróżnić w środowisku psychicznym następujące elementy: dynamizmy impulsywne niższe – dostarczają dowodów poczucia niższości i dynamizmy wyższe – dają podstawę do porównań z poprzednimi dynamizmami, są źródłem oceny hierarchicznej. Wewnętrzne środowisko rozwija się dzięki świadomości, to ona wyróżnia skalę wartości. Własny wewnętrzny ideał osobowości, a właściwie niedorównywanie mu, jest źródłem poczucia niższości w stosunku do samego siebie¹⁰. Poczucie niższości wobec siebie jest też związane z przebywaniem na wyższych poziomach rozwojowych. Kiedy człowiek w wyniku zmęczenia lub pewnych stanów lękowych schodzi na niższy poziom, powoduje to stany wewnętrznego niezadowolania z siebie. W strukturze poczucia niższości zawiera się wzmożona pobudliwość afektywna i intelektualna, jak również tendencja do introwersji, do osiągnięcia przewagi bodźców wewnętrznych nad zewnętrznymi i do przekształceń wewnątrzpsychicznych¹¹. Bez tego poczucia byłoby niemożliwe samowychowanie, do którego potrzebna jest świadomość ideału osobistego oraz pewne „rozdarcie” na przedmiot i podmiot. Musi zaistnieć to, co wychowuje i to co jest wychowywane.

2.4. Podmiot – przedmiot w sobie

„Podmiot – przedmiot w sobie” to zainteresowanie jednostki swoim własnym życiem psychicznym oraz zdolność do coraz szerszego wnikania w nie. Jest to dynamizm umożliwiający otwarcie psychiki jednostki dla niej samej. Dzięki niemu dochodzi do obiektywizacji wewnętrznych treści ujmuje się je nie-

omal jako zjawiska zewnętrzne, co pozwala na bardziej pełne, rzeczowe, bardziej uwolnione z pierwiastków subiektywnych ich poznanie i traktowanie¹².

Wskutek tego mechanizmu możliwe jest samopoznanie. Pozwala to na wykorzystanie go w kierunku bardziej celowego, bardziej skutecznego kształtowania osobowości, ułatwia pracę innym dynamizmom rozwojowym. Dynamizm i proces „przedmiot – podmiot w sobie” wyrażają całościową życiową i intelektualną podstawę oraz metodę przekształcania siebie¹³. Jednostka o w miarę dobrze rozwiniętym środowisku psychicznym kontroluje swoje wnętrze, obserwuje też własne zachowanie i postępowanie, relacje do innych, stara się oceniać i obserwować swój rozwój.

Analiza postępowania dotyczy nawet najbardziej zawiłych elementów. W ten sposób nastawiony człowiek szybko dostrzega, że użył w stosunku do kogoś niewłaściwego wyrażenia czy że sprawa dla niego istotna może być niekorzystna dla kogoś innego. Nie ogranicza się tylko do samego postrzegania, ale też przerywa swoje czynności, analizuje je, a działania podejmuje w zmienionych warunkach wewnętrznych, a zatem i zewnętrznych¹⁴. Samoobserwacja mająca na celu autentyczną korektę swojego zachowania, świadomość możliwości popełniania błędów, czujność, by nikogo nie urazić swoim postępowaniem, jest wyrazem dynamizmu „przedmiot – podmiot”.

Obiektywizacja stosunku do samego siebie, siła i konsekwencja postawy „przedmiot – podmiot w sobie” są zatem odwrotnie proporcjonalne do subiektywizacji stosunku do innych¹⁵.

Subiektywizacja oznacza tutaj zdolność do dostrzegania w drugim człowieku jednostki indywidualnej, żywej, a nie tylko rzeczy.

2.4. „Czynnik trzeci”

Ten czynnik z kolei decyduje o kierunku, jakości oraz intensywności rozwoju człowieka. Dynamizm ten akceptuje lub nie wewnętrzne tendencje jednostki, współdziała w kształtowaniu się coraz wyższego poziomu rozwijającej się osobowości. Pozwala jednostce uświadomić sobie elementy istotne i korzystne dla jej rozwoju. Eliminuje też elementy niesprzyjające rozwojowi¹⁶. Jego nazwa wzięła się stąd, że przed nim i obok niego działa czynnik pierwszy (konstytucja czyli czynniki dziedziczne) i czynnik drugi (wpływ otoczenia, zwłaszcza społecznego). Czynnik trzeci to siła (zespół sił), która ustosunkowuje się pozytywnie

12 K. Dąbrowski, *Rozwój osobowości wg teorii dezintegracji pozytywnej*, [w:] *Zdrowie psychiczne* 1975 nr 4.

13 K. Dąbrowski, *Trud istnienia*, dz. cyt., s. 51.

14 Tamże.

15 Tamże, s. 52.

16 K. Dąbrowski, *Osobowości i jej kształtowanie przez dezintegrację pozytywną*, Warszawa 1975.

9 K. Dąbrowski, *O dezintegracji pozytywnej*, dz. cyt., s. 43.

10 Tamże, s. 43.

11 K. Dąbrowski, *Trud istnienia*, dz. cyt., s. 49.

i negatywnie wobec własnego otoczenia¹⁷. Źródło powstania tego czynnika jest trudne do określenia. Natomiast możliwe do zaobserwowania jest jego istnienie¹⁸. Dzięki niemu człowiek przekłada własne przeżycia moralne na inne osoby, stawia sobie i otoczeniu wymagania o charakterze moralnym. Czynnikiem ten jest powodem dezintegracji wielopoziomowej. Jest jej podstawową częścią, gdyż osądza, zaprzecza, wybiera i potwierdza pewne wartości wewnętrzne i zewnętrzne. Stanowi coś na kształt czynnego sumienia rodzącej się osobowości w procesie jej rozwoju, które wartościuje co jest, a co nie jest zgodne z ideałem osobowościowym, co wskazuje na rozwój i doskonalenie wewnętrzne¹⁹. Podczas rozwoju osobowościowego dochodzi do oczyszczenia z elementów animalnych. W relacjach międzyludzkich dzięki temu mechanizmowi jednostka przechodzi od postawy podporządkowania się, mało świadomego przymusu, do postawy aktywnej wobec grupy społecznej.

W procesie kształtowania się tej postawy mogą wystąpić pewne zakłócenia zewnętrzne. Jednostka może być postrzegana w tym okresie jako małostkowa, dziwaczna, trudna, nieprzystosowana. Jest to jednak tylko postawa przejściowa i jest objawem zachodzących zmian.

Okres prawdziwego, istotnego dojrzwania moralnego jest często okresem próżni duchowej, izolacji, samotności, niezrozumienia. Jest to okres „nocy duszy”, w którym dotychczasowy sens życia i formy związku z życiem tracą swój dotychczasową wartość i siłę. Okres ten jednakże kończy się wypracowaniem ideału i powstaniem nowego ośrodka dyspozycyjno-kierowniczego oraz pojawieniem się sił zaprzeczenia, które zamykają drogę do powrotu na pierwszy poziom²⁰.

Jednak by czynnik trzeci mógł oceniać tendencje ścierające się w środowisku wewnętrznym, musi korzystać z materiału poznawczego. Dostarcza mu tego dynamizm przedmiot – podmiot.

2.5. Ośrodek dyspozycyjno-kierowniczy

Dla rozwoju konieczny jest także ośrodek dyspozycyjno-kierowniczy. Jest on czynnikiem rządzącym, podejmuje decyzje w kierunku wyznaczonym przez podstawowe instynkty lub w oparciu o proces rozwojowy. Ośrodkiem kierowniczym mogą być różne tendencje, czasem przeciwstawne²¹. Cały rozwój człowieka jest także nakierowany na pewien ideał osobowościowy, który odgrywa rolę modelu, wzoru. Jest silnie konkretyzowaną i przeżywaną przez jednostkę

17 K. Dąbrowski, *Trud istnienia*, dz. cyt., s. 49.

18 Tamże, s. 55.

19 K. Dąbrowski, *O dezintegracji pozytywnej*, dz. cyt. s. 49.

20 Tamże, s. 50.

21 K. Dąbrowski, *Dezintegracja pozytywna*, Warszawa 1982.

potrzebą uzupełnień i modyfikacji własnych właściwości. Ideał taki może mieć postać fikcyjnej lub rzeczywistej postaci np. ojca, matki, wychowawcy, postaci historycznej. Może być też tylko sumą mniej więcej skonkretyzowanych cech.

3. Nerwice jako przejaw zdrowia psychicznego

Z oryginalnym sposobem postrzegania rozwoju wewnętrznego jednostki wiąże się u Dąbrowskiego specyficzne spojrzenie na nerwicę i jej znaczenie dla człowieka. Wydaje się ono być zdecydowanie inne niż u sporej części psychologów, którzy w tym stanie widzą wyłącznie jakiś rodzaj choroby psychicznej lub przynajmniej dostrzegają tylko negatywne cechy tego zjawiska. Dąbrowski przez nerwicę rozumie struktury, funkcje i procesy psychiczne – najczęściej pozytywne, wyrażające się konfliktami zewnętrznymi, a przede wszystkim wewnętrznymi, kryzysami nerwowymi, a także stanami, lękowymi, depresyjnymi i obsesyjnymi²². Nerwice nie są tutaj widziane jako choroby, ale jako struktury i funkcje niezbędne w rozwoju w ogóle, a zwłaszcza w przyspieszonym rozwoju. Są to procesy budujące środowisko psychiczne i jego hierarchiczne poziomy. Zwiększona pobudliwość pokrywa się w znacznej mierze ze wzmożoną wrażliwością psychiczną i nie można jej uznać za zjawisko chorobowe. Powinna być uważana za cechę pozytywną lub wybitnie pozytywną²³. Uwrażliwienie na ludzką krzywdę, chęć niesienia pomocy innym, zwracanie uwagi na sztukę, przyrodę, czy na dystans pomiędzy wydawanymi opiniami a postępowaniem, to cechy pozytywne a nie negatywne. Wzmożona pobudliwość psychiczna, silna reaktywność na dźwięki, przestrzeń, naturę, pewne formy niepokoju ruchowego, chęć podróżowania, silna empatia, niepokoje, smutki, depresje, przeżycia egzystencjalne, wybitne zainteresowania, konieczność uzyskania odpowiedzi na nurtujące pytania, to w większości wypadków zjawiska pozytywne i trzeba je traktować jako wyraz zdrowia psychicznego.

Tak rozumiana nerwica jest czynnikiem konstruktywnym mogącym zainicjować proces dezintegracji pozytywnej, który może prowadzić do pewnych przekształceń w ramach elementów konstytuujących człowieka.

4. Wpływ dezintegracji pozytywnej na człowieka

Wśród takich czynników, które w jakiś sposób konstytuują człowieka i które mogą ulec przekształceniom rozwojowym w ramach procesu dezintegracji pozytywnej, Dąbrowski wymienia instynkty. Najbardziej podstawowym z nich jest instynkt samozachowawczy. Jego rozwój przebiega od dążenia do aktualnego biologicznego zachowania jednostki poprzez fazę zachowania siebie w potom-

22 K. Dąbrowski, *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*, Warszawa 1989, s. 93.

23 Tamże.

stwie aż do zachowania pamięci o sobie. Instynkt życia przechodzi przez pewne osłabienie, czy nawet zniesienie jakiejś struktury dla zachowania innej.

Poświęcenie się pracy dla innych, wyrobienie w sobie zdolności patrzenia na siebie jak na przedmiot, rozbicie instynktu samozachowawczego w dynamizmach alterocentrycznych²⁴, doprowadza do przekształcenia egocentryzmu w indywidualizm alterocentryczny, czynnik o wielkim znaczeniu w strukturze osobowości²⁵.

Powstaje więc tutaj wyższa forma instynktu. Przekształcającą siłą, podobnie jak w innych instynktach, są dwa mechanizmy: rozluźnianie i rozbijanie struktur niższych tego instynktu wynikające z nieakceptowania jego automatyzmów oraz dążenie do znalezienia nowych bodźców i celów. Te mechanizmy muszą opierać się na gotowości do przekształceń.

Podobnie przekształceniom podlega też instynkt posiadania, sprzężony z instynktem samowychowania. W najbardziej podstawowej formie przejawia się w potrzebie gromadzenia zapasów, dogodnych warunków mieszkaniowych, ubrania. Dezintegracja kieruje go ku potrzebie posiadania majątku, innych dóbr materialnych. Kolejny etap jego rozwoju to potrzeba władzy, wyższości pod jakimś względem. Na następnym poziomie pojawia się chęć uzyskania sławy, aurytety czy pozostania w pamięci następnych pokoleń. W procesie rozwoju instynktu posiadania występuje czasami automatyczna lub świadoma chęć do wykluczenia niższych form na rzecz wyższych²⁶.

Kolejnym integralnym popędem człowieka jest instynkt walki. Jego najprymitywniejsza forma to walka fizyczna. Wyższa forma to rywalizacja na bazie opinii, poglądów, przekonań. Tutaj jeszcze ma miejsce subiektywizm w argumentach przeciwników. Walczący szukają słabszych stron oponenta. Argumenty nie trafiają w sedno sprawy, uderzają obok. Na kolejnych poziomach pojawiają się tendencje do obiektywnego zwalczania przeciwnika, bez zwracania uwagi na sferę własnych interesów. Pojawia się walka o obiektywne idee czy dobro społeczne. Może tu już chodzić o sprawy wykraczające poza okres życia człowieka, typu reformy moralne czy zmiany w narodzie i państwie²⁷.

Dezintegracja pozytywna ma też wpływ na instynkt społeczny. Ten ewoluje od nastawienia konsumpcyjnego, nastawionego na uzyskanie pokarmu, przez różne formy współżycia w grupie, aż do macierzyństwa, gdzie rodzice są dawcami. Takie przekształcenie instynktu nie może jednak naruszać rozwoju samej

24 Alterocentryzm to pozytywne, jakkolwiek dość specjalne nastawienie do spraw innego człowieka, polegające na podporządkowaniu własnych interesów interesom innych. (K. Dąbrowski, *Wprowadzenie do higieny psychicznej*, Warszawa 1979, s. 285.)

25 K. Dąbrowski, *O dezintegracji pozytywnej*, dz. cyt., s. 59.

26 K. Dąbrowski, *Wprowadzenie do higieny psychicznej*, dz. cyt., s. 226.

27 K. Dąbrowski, *O dezintegracji pozytywnej*, dz. cyt., s. 56.

jednostki. Poświęcenie dla dziecka nie powinno kolidować z własnym rozwojem. Dąbrowski na temat rozwoju tego instynktu mówi:

Instynkt społeczny, wznosząc się na coraz wyższy poziom, przechodzi od fazy społecznych zainteresowań życiowych, z fazy towarzyskości, przystosowania się społecznego do fazy współdziewczenia z różnorodnymi środowiskami bez akcentowania potrzeb towarzyskich²⁸.

Realizuje się to przez dezintegrację. Trzeba mieć najpierw zdolność obserwacji własnych reakcji, by móc zrozumieć innych. Własne przeżycia, odczucia napięć i konfliktów, przeżyć i stanów uczuciowych stanowią podstawę do empatii.

Rozwój w procesie dezintegracji dotyczy także instynktu religijnego. Od egocentryzmu, egoizmu religijnego, religijności tylko zewnętrznej, można przejść do Kierkegaardowskiej „trwogi i drżenia”. Tu ma się do czynienia z jednoczesnym poczuciem tęsknoty i beznadziejności, lęku, miłości, pokory i prośby. Osłabia się poczucie współczucia dla siebie, wzrasta ono w stosunku do innych²⁹. W rozwoju religijnym musi zatem także dojść do przełamania postawy zewnętrznej poprzez postawę konfliktu, rozdwojenia i procesu „podmiot – przedmiot” w sobie.

Proces dezintegracji pozytywnej rzutuje też na sferę uczuć. Uczucia pierwotne tracą swoją ostrość, wchodzą w skład wyższych struktur. Dochodzi do powstania nowych uczuć, bardziej wysublimowanych, związanych z powstawaniem coraz nowych wartości sterujących. Do czynników tych można zaliczyć poczucie właściwej drogi rozwojowej, coraz większego udziału we własnym losie, rozszerzenie i pogłębienie świadomości i poznawanie coraz szerszej rzeczywistości wewnętrznej i zewnętrznej³⁰.

Oprócz instynktów wpływ dezintegracji widoczny jest też w aktach woli. Akt woli ma miejsce wtedy, kiedy dochodzi do zderzenia dwóch lub więcej tendencji czynności sprzecznych wobec siebie. W przygotowaniu samego aktu biorą udział czynności wyobrazeniowe, afektywne, opory, argumenty za i przeciw, dopiero później dochodzi do wykonania czynności. Decyzja jest tym trudniejsza do podjęcia im bardziej argumenty za i przeciw się równoważą. Istotą aktu woli jest konflikt wewnętrzny³¹. Wysilek woli może wymagać bardzo dużego napięcia, także wtedy, gdy niższe poziomy są już opanowane, ale potrzeba dążenia do ideału jest na tyle duża, że napięcie nie maleje, a jednostkę trawi potrzeba zaprzeczenia niższym warstwom osobowości. W rozwoju ku pełnej osobowości wola będzie się utożsamiać z coraz wyżej wznoszącym się ośrodkiem dyspozycyjno-kierowniczym. Na niższym poziomie wola jest wyrazem zintegrowanego popędu lub popędów. Jeśli ulegną one dezintegracji, zaczynają podpo-

28 Tamże, s. 58.

29 Tamże.

30 Tamże, s. 61.

31 Por. K. Dąbrowski, *Osobowość i jej kształtowanie przez dezintegrację pozytywną*, dz. cyt.

rządkowiywać się działaniu woli. W tym okresie przejawia się ona w rozterkach i kolizjach, jest funkcją dynamizmów zdeintegrowanych, dążących do integracji wtórnej, do osobowości, której wola staje się funkcją bardziej utożsamiającą się z nią samą, a przez to coraz mniej wolną. Na wyższym poziomie rozwoju nie wola jest wolna, ale wolna jest osobowość³².

Zdaniem Dąbrowskiego dobroczynny wpływ dezintegracji pozytywnej można dostrzec również w obszarze inteligencji. Przez napięcia emocjonalne zostają rozbite usztywnione struktury. Nie ufa się już własnym sądom i własnemu zdaniu. Przez to inteligencja przestaje być sprzężona z emocjonalnością prymitywną i wchodzi na wyższy poziom. Przejście to polega na odejściu ze służenia popędem do fazy, w której inteligencja pozostaje na usługach osobowości. Inteligencja w służbie osobowości rozszerza widnokręgi myślowe, poszerza znajomość ludzi, usuwa zaciemnienia popędowe³³.

5. Cel dezintegracji pozytywnej

Wobec zarysowanej powyżej koncepcji Kazimierza Dąbrowskiego oraz zasygnalizowania tego, jaki wpływ może mieć proces dezintegracji na człowieka, nasuwa się jeszcze pytanie o to, jaki jest ostateczny cel tego procesu. Autor tej koncepcji odpowiada wprost: celem i jednocześnie rezultatem tego procesu jest osobowość³⁴. Dąbrowski definiuje ją jako najwyższą formę rozwoju ludzkiego. Mówi o niej:

[...] Jest to właśnie poziom integracji wtórnej, osiągnany dzięki długotrwałym doświadczeniom procesów dezintegracji pozytywnej i cząstkowej integracji wtórnej. Osobowość jest rezultatem obiektywizacji funkcji uczuciowych i popędowych oraz obiektywizacji wartości, duchowym produktem przebycia okresu trudności, niepokoju, kryzysów, zahamowań, stanów lękowych i większości psychonerwic na wyższym poziomie³⁵.

W ramach osobowości Dąbrowski wyróżnia pewne zespoły cech. Jako dwa najwyższe wskazuje: zespół cech indywidualnych, do których zalicza główne zainteresowania i predyspozycje, pewne niepowtarzalne, wyłączne i trwałe związki z innymi lub przynajmniej silne tendencje do ich realizacji, jak również poczucie tożsamości siebie, które obejmuje przeszłość, terażniejszość i jakąś wizję siebie w przyszłości oraz drugi zespół: zespół cech społecznych, do których zalicza odpowiedzialność za innych, empatię, społeczną świadomość jak też autentyzm w myśleniu i działaniu³⁶. Oba wymienione zespoły cech (nazwanych przez Dą-

browskiego esencjami) wzajemnie się warunkują i nie mogą wystąpić oddzielnie. Oprócz nich mogą oczywiście wystąpić inne, cenne dla rozwoju jakości, ale nie mogą one być ważniejsze i zastąpić miejsca wskazanych esencji.

Wskazując, że osobowość jest celem dezintegracji pozytywnej Dąbrowski nie stwierdza jednocześnie, że jest ona szczytem możliwości rozwoju człowieka. Ilustruje to następująca jego wypowiedź:

Idea dalszego, może nieskończonego rozwoju jest mi bliska, ale jest to zagadnienie przeważnie transcendentalne, do którego można się zbliżyć za pomocą metod empirycznych i eksperymentalnych³⁷.

Skutki dezintegracji pozytywnej mogą znaleźć swoje odzwierciedlenie nie tylko w życiu jednostki, ale i całego społeczeństwa.

6. Konsekwencje dezintegracji pozytywnej dla społeczeństwa

Jak już wcześniej wskazano, dla Dąbrowskiego nadpobudliwość psychiczna, która powoduje rozbitcie struktury psychicznej jest niezbędnym elementem, szansą na rozwój. W tym ujawnia się inna wizja zdrowia i rozwoju człowieka, niż u przedstawicieli nurtu psychoanalitycznego. Uderza to w podstawy poglądu, według którego jednostkę zdrową i wartościową społecznie musi cechować wyłącznie scalenie, spójność strukturalna i dynamiczna.

Teoria dezintegracji każe wyciągać wnioski, że trudności wychowawcze, nerwowość a także znaczna część psychonerwic nie są zjawiskami ujemnymi, ale wręcz odwrotnie, świadczą najczęściej o uwrażliwieniu psychicznym na środowisko zewnętrzne i wewnętrzne, a więc o początkach dynamizmów cennych dla kultury. Wewnętrzne rozdarcie często jest wyrazem tendencji rozwojowych. Proces rozwoju przez rozbitcie dotychczasowych struktur nazywa dezintegracją pozytywną.

Takie ujęcie zmusza do innego spojrzenia, innego wartościowania ludzi w stosunku do społeczeństwa. W świetle teorii dezintegracji pozytywnej trzeba szerzej spojrzeć na przydatność człowieka do zawodu. Powinno się uwzględnić m.in. poziom zintegrowania struktur psychicznych. Teoria ta pozwala dostrzec wartości ukryte, przez co przełamuje pewien fatalizm w patrzeniu na ludzi nieśmiałych, niepewnych, pomijanych w konkurencji życiowej, a reprezentujących bogactwo wrażliwości, możliwości intelektualnych. Chodzi tu o cechy jednostki, jakie ceni u niej społeczeństwo. Teoria dezintegracji pozytywnej zmusza do wyjścia poza pogląd, że jednostka wartościowa to ta, która sprawdza się w warunkach konkurencyjności, która nie ma jakichkolwiek konfliktów wewnętrznych i zahamowań w realizacji własnych celów.

32 K. Dąbrowski, *O dezintegracji pozytywnej*, dz. cyt., s. 63.

33 Tamże, s. 64.

34 K. Dąbrowski, *Dezintegracja pozytywna*, dz. cyt., s. 34.

35 Tamże, s. 34–35.

36 Tamże, s. 35.

37 Tamże.

Zmuszenie do przełamania pewnego fatalizmu w myśleniu jest wielką zasługą Kazimierza Dąbrowskiego. Jeśli jednostki, które przeszły lub przechodzą proces dezintegracji pozytywnej uzna się za wartościowe i pozwoli się im na czynny udział w życiu społecznym, to możliwe jest uniknięcie krzywdy społecznej. Wynika to stąd, że działają one z dużą wrażliwością i ostrożnością, zwracając uwagę na innych. Ten proces zmieniania pewnych nieuchronnych schematów społecznych trzeba zacząć już na etapie wychowania. Dokonuje się ono m.in. przez rozbicie spistości pierwotnej jednostki. Wprowadza to niepokój w zakresie ocen, czynów moralnych, słuszności postępowania, zmniejsza brutalną odwagę, nieskomplikowaną pewność siebie. Niepokój jest także wrogiem schematyzmu w dziedzinie intelektualnej. To wszystko umożliwia zaistnienie dezintegracji pozytywnej w rozwoju jednostki i wyniesienie jej na wyższy poziom. Konsekwencją przypisania pozytywnej roli kryzysom wewnętrznym jest także zmiana koncepcji, metod i celu samej psychoterapii, która przez niektórych jest wiązana z takimi nurtami jak fenomenologia czy egzystencjalizm³⁸. Nie powinna być ona leczeniem przez usuwanie symptomów, których powodem są zazwyczaj siły twórcze, ale powinna prowadzić do uświadomienia pacjentowi jego wartości³⁹. Celem terapii nie jest usunięcie choroby psychicznej, ale wspieranie człowieka w wielopłaszczyznowym rozwoju. Finalnie ma dojść w człowieku do wtórnej syntezy elementów wywołujących konflikt i wypracowania hierarchii wartości⁴⁰.

W jeszcze jednym miejscu można zauważyć przełamanie fatum w sposobie myślenia. Ludzkość unika cierpienia, tłumiąc i odsuwając przykre przeżycia. W tej koncepcji widziane są one nie jako zło, przed którym w gruncie rzeczy nie ma ucieczki, ale właśnie jako element twórczy, rozwojowy. W tym kontekście cierpienie uwrażliwia na innych, co może spowodować odejście od patrzenia na człowieka jak na przedmiot. Umożliwia też wyrwanie się poza codzienność. Nie chodzi tutaj o lubowanie się w cierpieniu, ale o wykorzystanie go do rozwoju.

Także w wypadku grup dezintegracja pozytywna pomaga wyjść poza sferę prymitywnych popędów. Przy wyższym poziomie rozwoju grupa jest w stanie zrezygnować z pewnych praw czy też korzyści na rzecz innej, wyższej lub szer-

szej organizacji. Z kolei te większe grupy pozwalają na zachowanie odrębności i dokonań grup mniejszych.

W tendencjach i przemianach życia społecznego obserwuje się wiele zjawisk wspólnych z procesem dezintegracji jednostki np. w warunkach okupacji często ma miejsce obniżenie poziomu integracji do prymitywniejszej formy. Z kolei w fazie rozwoju dochodzi do napięć społecznych, rewolucji, pewnej niestabilności struktury⁴¹.

Procesy dezintegracji pozytywnej zachodzące w znacznej ilości jednostek powinny dać podstawy do wysuwania na kierownicze stanowiska osób, które zdradzają tendencje do realizowania osobowości własnej, a więc i tendencji do najgłębszej syntonii z szerszą grupą społeczną. Jednostki te mają świadomość braków grupy i świadomość konieczności osłabiania tych braków, rozwoju cech wartościowych, co daje szansę na rozwój społeczeństwa⁴².

Dąbrowski zapytany o cechy, jakie powinny być dominujące wśród społeczeństwa dla wspólnego dobra budujących go jednostek wskazał na umiejętność wczucia się w sytuację innych, zamienienie agresji na tolerancję, traktowanie wszystkich wg tych samych standardów (sprawiedliwość), autentyczność i prawdomówność, czy wreszcie sprawiedliwą opiekę społeczną. Zaś samo społeczeństwo powinno być zdolne do zrozumienia wielopoziomowej struktury instynktownych i emocjonalnych funkcji, wyśrodkowania pomiędzy instynktem samozachowawczym a liczeniem się z innymi, relacje międzyludzkie powinny cechować się autentycznością, a prawdomówność powinna wypływać z wewnętrznej potrzeby⁴³.

Dobrym podsumowaniem tych krótkich rozważań natemat koncepcji dezintegracji pozytywnej mogą być słowa, które na jej temat w przedmowie do książki Kazimierza Dąbrowskiego *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego* napisał Bogdan Suchodolski:

Koncepcja ta nie przynosi nam łatwego pocieszenia, ani nie sankcjonuje wygodnego korzystania z okoliczności. Nie obiecuje też zdrowia psychicznego, które byłoby osiągane dzięki konsumpcyjnemu stosunkowi do życia. Wręcz przeciwnie, uczy szukać zdrowia psychicznego w dramatyzmie rozwoju, w trudzie przezwyciężeń niższych szczebli życia⁴⁴.

38 H. Romanowska-Łakomy, *Problem sensu życia w psychoterapii Kazimierza Dąbrowskiego*, <http://dezintegracja.pl/?problem-sensu-zycia-w-psychoterapii-kazimierza-dabrowskiego-%28sp%29,22online> (2014.08.11).

39 A. Winkler, *Kontrowersje wokół psychoterapii a teoria dezintegracji pozytywnej*, dz. cyt., s. 1 (online).

40 J. Sebesta, *Elementy personalizmu w myśli K. Dąbrowskiego i A. Kępińskiego*, [w:] *Personalizm 7/2004*, online: <http://dezintegracja.pl/?elementy-personalizmu-w-mysli-k.-dabrowskiego-i-a.-kepinskiego-%28pl%29,198,,4 s. 4> (2014.08.11).

41 K. Dąbrowski, *Trud istnienia*, dz. cyt., s. 22 nn.

42 K. Dąbrowski, *O dezintegracji pozytywnej*, dz. cyt., s. 243.

43 *Heroizm wrażliwości*. Wywiad z Kazimierzem Dąbrowskim [w:] „Jasna Polana”, nr 3 luty 2011., s. 23, on-line <https://app.box.com/shared/9mhe2h7u6de> (2014.08.11).

44 B. Suchodolski, *Przedmowa do książki: K. Dąbrowski, W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*, Warszawa 1989, s. 9.

Literatura

- Dąbrowski K., *Dezintegracja pozytywna*, Warszawa 1979.
Dąbrowski K., *Dezintegracja pozytywna*, Warszawa 1982.
Dąbrowski K., *O dezintegracji pozytywnej*, Warszawa 1964.
Dąbrowski K., *Osobowość i jej kształtowanie przez dezintegrację pozytywną*, Warszawa 1975.
Dąbrowski K., *Trud istnienia*, Warszawa 1986.
Dąbrowski K., *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*, Warszawa 1989.
Dąbrowski K., *Wprowadzenie do higieny psychicznej*, Warszawa 1979.
Dąbrowski K., *Rozwój osobowości wg teorii dezintegracji pozytywnej*, [w:] „Zdrowie psychiczne” 1975 nr 4.
Heroizm wrażliwości. Wywiad z Kazimierzem Dąbrowskim [w:] „Jasna Polana”, nr 3 luty 2011.
Sebesta J., *Elementy personalizmu w myśli K. Dąbrowskiego i A. Kępińskiego*, [w:] „Personalizm” 7/2004, online: <http://dezintegracja.pl/?elementy-personalizmu-w-mysli-k-dabrowskiego-i-a-kepinskiego-%28pl%29,198,,4> (2014.08.11).
Winkler A., *Kontrowersje wokół psychoterapii a teoria dezintegracji pozytywnej*, [w:] „Zdrowie Psychiczne” 3/1983.

Abstract

MAN IN RELATION TO THE INTERNAL CRISIS – THEORY OF POSITIVE DISINTEGRATION OF KAZIMIERZ DĄBROWSKI

The following article is an attempt to approximate the concept of Positive Disintegration by Kazimierz Dąbrowski. For this purpose, present those elements of the theory and concepts that are essential to understanding it. Emphasised a different approach to the problem of this crisis in the human psyche and its role in human development. Also pointed to the value that Dąbrowski sees for society in person with above-average psychic sensitivity. And the end of the indicated Dąbrowski understood psychotherapy and treatment of the patient.

Key words: Kazimierz Dąbrowski, internal crisis, positive disintegration, progress, integration, ambivalence, psychoneurosis.

BOGDAN KOPERSKI – absolwent Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, obecnie doktorant na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie, członek PTF oraz Beskidzkiego Instytutu Nauk o Człowieku. Obszary zainteresowań: filozofia nauki, teorie komunikacji, teorie osobowości, filozofia polska XX wieku.

Raskolnikow – studium opętania idea

MIRELLA ZAJĘGA

Streszczenie

Dzieje Raskolnikowa, bohatera Zbrodni i kary Fiodora Dostojewskiego, to uniwersalna opowieść o tym jak dochodzi do opętania idea i przekraczania granic człowieczeństwa. Celem artykułu jest próba uchwycenia tego, co dzieje się z człowiekiem, który zaufał idei i pozwolił jej przejąć nad sobą władzę, jak zachowuje się przed i po dokonaniu zbrodni. Interesuje mnie człowiek Raskolnikow – to jaki jest, co myśli i dokąd prowadzi go czysto racjonalne podejście do rzeczywistości. Przyglądam mu się solo i w czterech relacjach: z kobietą słabą i z kobietą silną, z mężczyzną słabym i silnym.

Słowa kluczowe: Zbrodnia i kara, Raskolnikow, wielkość, przeciętność, idea, zabójstwo, świadomość przestępcy, uwikłania myślowe, kara, relacje z ludźmi: Raskolnikow – Sonia, Raskolnikow – Dunia, Raskolnikow – Swidrygajłow, Raskolnikow – Porfiry, granice wolności, granice człowieczeństwa, opętanie idea, ofiara racjonalizmu.

Wprowadzenie

Rodion Romanowicz Raskolnikow – główny bohater powieści Fiodora Dostojewskiego *Zbrodnia i kara* – jest ofiarą wiary w racjonalizm i ofiarą wiary w stworzoną przez siebie ideę.

Dostojewski zawarł w historii Raskolnikowa uniwersalne prawdy o tym jak dochodzi do przekroczenia granic człowieczeństwa i do opętania jakąś idea. Nie koncentruje się na wydarzeniach, ale interesuje go proces jaki zachodzi w człowieku. Analizuje krok po kroku narodziny idei, powstawanie planu, zawierzenie idei i skutki, czyli jak dokonany czyn wpływa na przestępcę.

Dostojewski opisał też istotę kary jaka osiąga przestępcę, udało mu się uchwycić mechanizm braku skruchy, podświadome niejako szukanie kontaktu z policją, potrzebę opowiedzenia o dokonanej zbrodni i wybór właściwego słuchacza. Raskolnikow po zamordowaniu dwóch kobiet dalej analizuje samego siebie, ale już nie jest tym samym człowiekiem, boi się werbalizacji własnych myśli, dlatego tak usilnie szuka rozmówców, chce usłyszeć od innych, to czego sam boi się powiedzieć. Dostojewski jak nikt inny przedstawił dramatyczność sytuacji w dochodzeniu do świadomości przestępcy, uwikłania myślowe i konsekwencje moralne zabójstwa.

Ludzie tacy jak bohater *Zbrodni i kary* niezmiennie snują się ulicami, albo zamykają się w swoich mieszkaniach i tworzą własne idee. Uparcie wierzą w siłę racjonalizmu, własną wyjątkowość i moc logicznych argumentów. Raskolnikow mieszka w każdym z nas, jest potencją, która zawsze może się uaktywnić, dlatego warto mu się przyjrzeć uważniej.

Historia Raskolnikowa

Raskolnikow – były student – oddaje się myśleniu, jest to praktycznie jego jedyne zajęcie. Sam dla siebie jest zagadką, zbiorem potencjalnych możliwości, sam dla siebie jest też problemem. Analizuje swoje możliwości, zastanawia się kim jest, na co go stać, co może zrobić ze swoim życiem. Toczy walkę sam ze sobą, chce wiedzieć, czy jest w nim wielkość, czy tylko przeciętność.

W przeszłości napisał rozprawę, w której zastanawiał się, czy człowiek wyjątkowy, o szczególnych przymiotach rozumu i ducha, ma prawo do zachowań niezgodnych z ogólnie przyjętymi normami. Podzielił ludzi na dwie kategorie, niższą (społecznie wszy) i wyższą, którą porównuje z Napoleonem. Leżąc i rozmyślając godzinami w wynajętym, nędznym, ciasnym pokoiku, dochodzi do wniosku, że ludzie tacy jak Napoleon posługiwali się kontrowersyjnymi metodami, ale przecież, kiedy Napoleon zmieniał układ sił politycznych w Europie, gdy odnosił kolejne sukcesy, nikt go nie sądził. Było oczywiste, że Napoleon ma pewne przywileje. Raskolnikow dochodzi do myśli, która staje się coraz większą pewnością, że człowiek inteligentniejszy od innych, mądrzejszy, wyrastający ponad przeciętność, ma prawo do zignorowania obowiązujących powszechnie norm moralnych, włącznie z zabójstwem. Rozmyślenia o Napoleonie i jemu podobnych, prowadzą go do samego siebie, do pytania kim jest i na co go stać, czy jest kimś na miarę Napoleona, czy kimś bardzo przeciętnym? Coraz więcej rozmyśla o sobie samym, o przekraczaniu granic w dokonywaniu życiowych wyborów. Coraz częściej zastanawia się, czy on sam należy do klasy ludzi „lepszych”, do klasy ludzi wyjątkowych, którzy są zdolni do wszystkiego, coraz bardziej chce siebie wypróbować, sprawdzić. Teoretyczne rozważania przestają go satysfakcjonować. Nie chce już być na etapie czysto intelektualnego eksperymentu. Coraz

bliższy staje mu się moralny nihilizm i coraz bardziej podoba mu się myśl o akcie przemocy w imię przyszłego dobra. Zaczyna rozważać zabójstwo lichwiarki. Postrzega ją jako osobę, która nie jest nic warta, widzi natomiast wartość jej pieniędzy.

„z jednej strony głupia, nierozgarnięta, nic niewarta, zła, schorowana staruszcza, która nikomu niczego dobrego nie wyświadczy, a wręcz przeciwnie, stara się wszystkim robić na złość, która sama nie wie po co żyje [...] Z drugiej strony młode, świeże siły, które daremnie szukając wsparcia, marnują się, i to tysiącami, i to gdzie tylko spojrzeć! Sto tysięcy dobrych uczynków i zamierzeń mogłoby zostać urzeczywistnionych za pieniądze, które starucha chce zaprzepaścić w monasterze!¹”.

„Zabij ją i weź jej pieniądze po to, by później korzystając z nich, poświęcić się służbie dla całej ludzkości i wspólnej sprawie. I jak sądzisz, czy ta jedna drobniuteńka zbrodnia zostanie zmaszana przez tysiące dobrych uczynków? Jedno życie ludzkie i tysiąc ludzkich istnień zostanie uratowanych od demoralizacji i występków. Jedna śmierć w zamian za sto istnień – przecież to tylko zwykła arytmetyka!²”.

Chce zdobyć pieniądze i wydać je na szlachetne, w swoim mniemaniu, cele, chce zabić, bo chce sprawdzić swoją wyjątkowość, chce poczuć moc przekroczenia granic moralnych, chce poczuć, że jest kimś wielkim, kimś kto potrafi być ponad przeciętnością i uszczęśliwić innych. Lichwiarka jako człowiek nie ma dla niego wartości, widzi w niej same przywary. Inni ludzie są dla niego warci tego, by ich wesprzeć finansowo. Spogląda na świat wyłącznie przez pryzmat rozumu i widzi arytmetyczną słuszość w zabiciu jednej kobiety dla dobra tysięcy młodych ludzi, dobra widzianego oczami własnej wyobraźni. Myśli i działa jak ścisłowiec, który zapomniał o świecie wartości irracjonalnych.

„Raskolnikow wziął siekierę
I zamachnął się szeroko
I uderzył bez przymiarki
W prawomysłny łeb lichwiarki
Nie ma żartów z filozofią
moja Ty Pietrowna Zofio
Gdy w bezsenne białe noce
W głowie pająk się szamoce³”.

Zabicie lichwiarki i jej siostry, która pojawiła się przypadkowo oraz kradzież kosztowności z jej domu, wiele zmieniają w życiu Raskolnikowa, ale to nie są te

1 F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, Wydawnictwo GREG, Kraków 2007, s. 57.

2 Tamże, s. 57.

3 Fragment piosenki *Raskolnikow* śpiewanej przez Macieja Maleńczuka.

zmiany o których myślał i których pragnął. Przede wszystkim nie poczuł żadnej wyjątkowości, żadnych szczególnych przeżyć, żadnego poczucia wielkości. Bardzo szybko uświadomił sobie, że nie jest kimś na miarę Napoleona, a jego nihilizm moralny nie wytrzymuje konfrontacji z życiem. To, co czuje najmocniej to unicestwienie własnych wyobrażeń o swojej wielkości, jego teoria nie sprawdziła się w konfrontacji z rzeczywistością. Początkowo udręki Raskolnikowa mają swoje źródło w racjonalnym myśleniu, to, co zrabował nie czyni go bogatym, jest zdziwiony, że tak mało znalazł pieniędzy i kosztowności. Wie, że nie uszczęśliwi siebie, ani innych. Pierwsze morderstwo pociągnęło za sobą drugie, którego nie planował. To, co w teorii wydawało się prostą arytmetyką, nie znalazło logicznego uzasadnienia w realnym życiu. Doświadczył brutalnej siły wyłącznie rozumowego postrzegania rzeczywistości. Wycieczki myślowe były pasjonujące, ale wprowadzenie teorii w czyn okazało się zejściem na manowce racjonalizmu. Nawet otaczający świat, ten najbliższy, tylko na małą chwilę zatrzymał się nad informacją o zabójstwie. Raskolnikow jeszcze nie zdążył ochłonąć, a gazety pisały już o pożarach i innych miejskich wydarzeniach. Nawet policja, jakby wyłącznie z obowiązku, powoli i niespiesznie kogoś tam przesłuchiwała, prowadząc śledztwo w sposób powściągliwy. Wymyślił przecież plan działania i go zrealizował, zabił dwie kobiety, zrabował to, co znalazł w mieszkaniu, a życie biegło swoim rytmem, dokładnie takim samym jak przed zabiciem lichwiarki i jej siostry. Świat zdawał się nie zauważać żadnej zmiany i w to było mu najtrudniej uwierzyć.

Raskolnikow ma poczucie pustki, a potem małości, bezradności, zabijając te kobiety nic nie osiągnął. Zabił swoje wyobrażenia o własnych możliwościach, o sile swojego charakteru. Chciał się sprawdzić i poniósł porażkę. To jest jeden z wymiarów kary jaki osiąga go w samej głębi jego natury, ale początkowo sobie tego nie uświadamia. Głos sumienia zaczyna słyszeć stopniowo, tak naprawdę dopiero na katordze, kiedy obok racji rozumu, dopuści do swojego umysłu też inne. Przemiana wewnętrzna będzie procesem wieloletnim.

Raskolnikow w relacjach z ludźmi o słabych osobowościach i w relacjach z ludźmi silnymi

W początkach lipca, w Petersburgu spotykamy Rodiona Romanowicza Raskolnikowa i towarzyszymy mu zaledwie przez dziewięć i pół doby⁴, o dalszych jego losach dowiadujemy się z epilogu. Ten krótki czas jest wystarczający do tego, by go poznać, dla niektórych także wystarczający do tego, by go zrozumieć. Narrator jest dość powściągliwy w słowach, stąd najlepszym źródłem informacji o głównym bohaterze są jego rozmowy, te które prowadzi sam z sobą i z innymi. Osobowość Rodiona najlepiej obrazują relacje z innymi ludźmi. Chociaż nie-

ustannie zamyka się w swojej izdebce, to przecież czasami z niej wychodzi. Po dokonaniu zabójstwa czuje się słaby fizycznie, męczy go gorączka, ale nieustannie analizuje i prześwietla samego siebie, bacznie przygląda się otoczeniu. Rozmowy z innymi prowadzi niejako w konfrontacji do samego siebie. Słowa, które słyszy, mają wielki wpływ na dalszy rozwój jego filozofii życiowej i interpretację tego, co już zrobił i przeżył.

W jego życiu, między innymi, pojawiają się dwie kobiety. Słaba, ustępliwa, poświęcająca siebie Sonia (Zofia Siemionowna Marmieladow) i silna, dumna, pewna siebie Dunia (Awdotia, czy jak chcą inni tłumacze Eudoksja, Romanowna Raskolnikow), młodsza siostra Rodiona. Wielce twórcze mentalnie i myślowo okażą się też rozmowy z mężczyznami. Poznaje silnego wewnątrznie, inteligentnego i logicznego do bólu Porfirego Pietrowicza oraz słabego, pełnego niepokoju i lubieżności Swidrygajłowa. Wokół niego jest jeszcze wiele innych osób, żadna nie pojawia się przypadkowo, każdy spotkany człowiek jest ważny. Myślę jednak, że dla jego dalszego życia to rozmowy z tą czwórką mają decydujące znaczenie.

Rodion – Sonia

Zofia Siemionowna Marmieladow – słaba, posłuszna, poddająca się woli macochy, usprawiedliwia nawet to, czego nie powinna. Wybaczyła Katarzynie Iwanownie, że ją pchnęła do prostytucji, rozumie, że jej ofiara była konieczna, by wyżywić przyrodnie rodzeństwo. Nie osądza pijaństwa ojca, czasem daje mu nawet pieniądze. Jej działanie jest dla Rodiona niepojęte. W jej słabości i bezbronności miesza się sacrum i profanum. Jest pełna wyrozumiałości i współczucia. Naiwność Soni drażni Raskolnikowa, ale jej poczciwość otwiera jego serce i sprawia, że to przed nią się otwiera, jej wyznaje to wszystko, co skrzętnie ukrywa przed innymi. Szkołą życia dla Soni było cierpienie, którego doświadczyła bardzo wcześnie, cierpienie, które wyznaczyło dalszą drogę jej życia. Raskolnikow nie tylko rozumie jej sytuację, ale współodczuwa, jest pełen empatii dla wszystkich cierpiących, dla tych, którzy przekroczyli pewną granicę człowieczeństwa i wydaje się, że droga powrotna w ich życiu jest niemożliwa.

„Wreszcie podszedł do niej; oczy mu się skrzyły. Ujął ją oburącz za ramiona i spojrział prosto w jej zapłakaną twarz. Spojrzenie jego było oschłe, dojmujące i przenikliwe, a wargi silnie mu drżały... Nagle szybko się pochylił i **padłszy na kolana, ucałował jej stopę**. Przerażona Sonia uskokczyła niczym od jakiegoś szaleńca. Rzeczywiście sprawiał wrażenie obłąkanego. – Co pan czyni? Wobec mnie! – wyszeptwała blednąc, a serce jej nagle ścisnął dotkliwy ból. Natychmiast wstał. **To nie tobie złożyłem hołd, lecz oddałem go całej cierpiącej ludzkości**”⁵.

4 R. Przybylski, *Dostojewski i „przeklęte problemy”*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2010, s. 178.

5 F. Dostojewski, *Zbrodnia ...*, dz. cyt. s. 265, wyróżnienie moje.

Raskolnikow klęka przed Sonią i całuje jej stopę, pełen pokory składa hołd przed Sonią, która na tę chwilę staje się personifikacją całej cierpiącej ludzkości. Ludzkości, która szuka bezwiednie odmiany swego losu i zdaje się, że to prawie niemożliwe, wymagające cudu.

W *Piśmie Świętym* to jawno grzesznica klęka przed Chrystusem i całuje jego stopy, robi to, bo pragnie odmienić swoje życie, a wie, że sama nie potrafi tego zrobić. Nie potrafi też wyrazić słowami tego, co się w niej dzieje. Jest w jej geście pokora, uniżenie, chęć przemiany, pragnienie Boga. Jedyne, co potrafi zrobić to przyjść do Jezusa i błagać, by to On odmienił jej życie.

W powieści Dostojewskiego to nie morderca klęka przed jawno grzesznicą, ale ubóstwo, samotność i wyalienowanie klękają przed wrażliwością serca i cierpieniem. Rodion i Sonia należą do tego samego świata nędzy, współodczuwają swój ból i cierpienie. Łączy ich to, że obydwoje przekroczyli pewną granicę. Dobrze się rozumieją, a pod wieloma względami ich charaktery się uzupełniają, są sobie potrzebni. Każde z nich wie, że razem będzie im łatwiej, dlatego Sonia wspiera Rodiona, a on, jak sam mówi, to ją wybiera, by jej po prostu powiedzieć.

Rodia – Dunia

Dunia to młodsza siostra Rodiona, jest człowiekiem o silnej osobowości, mądra, roztropna, otwarta na sytuacje jakie niesie życie, także na miłość. Nie poddaje się przeciwnościom losu. Potrafiła powiedzieć 'nie' zdeprawowanemu, dużo starszemu od siebie mężczyźnie, który uwiódł wiele młodych dziewcząt i dziewczynek. Swidrygajłow był bezradny wobec jej wewnętrznej siły. Potrafiła zachować godność także w konfrontacji z jego żoną, chociaż była guwernantką w ich domu, co rodziło sytuację zależności. Była wystarczająco silna, by zerwać niefortunne zaręczyny z Łużynem i wyprosić go.

W życiu Raskolnikowa odgrywa ważną rolę. Jej siostrzana miłość, okazana także wtedy, gdy już wie o dokonanych przez brata zabójstwach, jest dla niego ogromnym wsparciem. Ona jest także tą siłą, która prostuje myślenie Rodiona i nazywa rzeczy po imieniu.

„Fakt, że zabiłem śmierdzącą, szkodliwą wesz, nikomu niepotrzebną staruchę, za której zamordowanie czterdzieści grzechów powinno być odpuszczonych, lichwiarkę, wysysającą krew z najbiedniejszych, czyż to ma być wykroczenie? Nie poczuwam się do winy i niczego zmywać nie zamierzam. [...] sama idea wcale nie była taka głupia, jak się teraz wydaje, gdy wszystko skończyło się niepomyślnie... (W przypadku niepomyślności wszystko wydaje się być głupie!)⁶⁷”.

Do Raskolnikowa dość długo nie dociera, co tak naprawdę zrobił. Myśli ciągle o słuszności swojej idei i zastanawia się, czemu wszystko tak się potoczyło.

6 Tamże, s. 431.

Martwi się swoją wewnętrzną słabością, nie rozumie, dlaczego nie potrafi triumfować, dlaczego nie potrafi konsekwentnie realizować swojego planu. Męczy go, że nie okazał się człowiekiem na miarę tego, co wyduł. Nie czuje wyrzutów sumienia, nie ma jakiegokolwiek poczucia winy. Jeszcze raz próbuje to wszystko racjonalnie samemu sobie i swojej siostrze wytłumaczyć.

Dunia, w rozmowie z bratem, który wydaje się mieć nieprzejednane poglądy, ma odwagę nazywać wszystko po imieniu i to jej wielka zasługa. Twardo mówi, że przelał ludzką krew, że to nikczemne i że trzeba cierpieniem wszystko odkupić. Na razie tylko usłyszał jej słowa, ale przyjdzie czas, że do niego dotrą i je zrozumie. Człowiekowi, swojemu bratu, okazuje miłość i akceptację, zbrodniarzowi mówi o konieczności przyznania się i konieczności pokuty.

Raskolnikow – Swidrygajłow

Swidrygajłow to był zepsuty facet o przyzwoitych manierach i dużej dozie elegancji. Lubił się pławić w rozpuście, przez całe życie pielęgnował swoje słabości. Odpowiadał mu taki styl życia, przyznawał się, że jest szulerem i nie krył, że pociągają go młode i bardzo młode dziewczyny. Siedział w więzieniu za długie, z którego pozwolił się wykupić Marfie Pietrownie w zamian za małżeński kontrakt. Żonę zdradzał, bił, podejrzewano, że był przyczyną jej śmierci. Okrucieństwem doprowadził do samobójczej śmierci swojego służącego, z jego powodu popełniła samobójstwo piętnastoletnia dziewczyna. Nie potrafił się zmierzyć z sobą, był świadom swoich słabości, ale wyjątkowo lubił taki być. Miał świadomość, że przegrał w życiu siebie i jest zbyt słaby, by podjąć walkę. Czuł się bezsilny wobec takiego życia jakie miał, a nie bardzo pociągało go cokolwiek innego, dlatego wybrał samobójczą śmierć.

Raskolnikow, podobnie jak Swidrygajłow, dotarł do granicy człowieczeństwa. Tych dwóch, w gruncie rzeczy różnych mężczyzn, wiele łączy. Swidrygajłow, gdy odwiedza Raskolnikowa mówi: Kiedy tutaj wszedłem i jak tylko zobaczyłem pana leżącego i udającego, że śpi – natychmiast powiedziałem sobie w duchu: „On jest taki sam, jak ty!”⁷⁷.

Dwóch smutnych, cynicznych i melancholijnych panów. Obydwaj są wystarczająco koncepcyjni, by tworzyć idee, a potem realizować je w rzeczywistości, inteligentni i racjonalnie myślący indywidualiści. Każdy z nich czuje się znakomicie w swoim towarzystwie. Potrafią nie tylko przekraczać obowiązujące normy moralne, potrafią to robić w taki sposób, że jeśli sami nie ujawnią swojego czynu, inni mogą tylko podejrzewać, ale nie są w stanie im niczego udowodnić. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że mogą tylko triumfować, ale jest przecież coś ponad nimi – przynależność do wspólnoty ludzkiej, bez której się zatracają. Swidrygaj-

7 Tamże, s. 237.

łow mówi, że obaj znaleźli się w podobnej sytuacji; teraz mają już tylko dwa wyjścia: samobójstwo, albo pokuta połączona z drogą wewnętrzną przemiany. Samobójstwo rozważa jeden i drugi, Swidrygajłow je wybiera, Raskolnikow, stojąc na moście, rezygnuje z takiej możliwości. Rodiona dręczy uczucie odosobnienia, ma wrażenia jakby między nim a resztą ludzkości powstała jakaś przepaść, woli się więc przyznać, pójść na katorgę, byle znów wrócić między ludzi. Ogromne pragnienie powrotu między ludzi tak naprawdę ratuje mu życie. Jest coś wpisanego w ludzką naturę, co każe respektować prawa Boskie i ludzkie, gdy się to zlekceważy zostaje wieczne odtrącenie. Raskolnikow zaczyna czuć i to jest to nowe, które zaczyna się w nim rodzić. Zaczyna czuć dzięki rozmowom ze Swidrygajłowem, dzięki jego szczerości i jego chęci podzielenia się swoimi przeżyciami.

Rodion Romanowicz – Porfiry Pietrowicz

Porfiry ma analityczny umysł i dobrze rozwinięty zmysł obserwacji. Pracuje jako sędzia śledczy, posługuje się metodą dedukcji i swego rodzaju metodą psychologiczną. Stara się nie tylko dowieść winy przestępcy, ale zrozumieć też motywy jego czynu. Mając świadomość popełnionego zła przez przestępcę, równocześnie szuka okoliczności, które mogłyby mieć wpływ na złagodzenie kary. Tropi przestępcę, doprowadza do jego ukarania, a równocześnie jest w nim jakaś łagodność wobec winnego.

Raskolnikow i Porfiry rozmawiają ze sobą trzy razy. Już przy pierwszej rozmowie Rodion ma świadomość, że to niebezpieczny przeciwnik, a przecież to on sam się do niego wybrał. Porfiry mu się przysłuchuje, ale gdy trzeba i przesłuchuje. Ich rozmowy pulsują dramatyzmem, to wielkie zmaganie się, żeby nie powiedzieć walka, między zbrodniarzem i komisarzem policji.

Porfiry to lustrzane odbicie Rodiona, też potrafiłby iść za stworzoną przez siebie ideą i zabić lichwiarkę, znakomicie rozumie myślenie Raskolnikowa. Mógłby to zrobić, wiedziałby jak, ale świadomie odrzucił kiedyś takie myślenie. Porfiry i Rodion mają te same predyspozycje, ale inaczej je wykorzystują. Każdy z nich podąża zupełnie inną drogą. Być może Porfiry jest o krok dalej w wewnętrznej dojrzałości. Kiedyś był na tym samym etapie, co teraz Rodion, ale dokonał innych wyborów. Czuje Raskolnikowa, czuje jego namiętną i w gruncie rzeczy wcale niezakłamaną osobowość, dlatego potrafi go podprowadzić do przyznania się do zbrodni. W myśl filozofii Porfirego dla zbrodniarza najlepszym rozwiązaniem jest przyznanie się, bo to jest ten niezbędny, pierwszy krok do ewentualnej przemiany i pójścia bardziej ludzką drogą, czego nie mówi wprost, ale wynika to z jego myślenia. Ważne jest też to, że w ciągu tych długich i pełnych napięcia rozmów, Porfiry jednoznacznie piętnując zbrodnię i zbrodniarza, nigdy nie przekreśla człowieka. Jedną ręką wskazuje mordercy drogę na katorgę, a drugą wyciąga jak człowiek do człowieka. Raskolnikow z całą pew-

nością też potrafiłby być takim policjantem, gdyby jego życie potoczyło się trochę inaczej.

Wnioski końcowe

Główny bohater *Zbrodni i kary* po dokonaniu przestępstwa nie ma wyrzutów sumienia, ani poczucia winy, raczej zastanawia się, co w jego myśleniu było nie tak, że poczuł zawód i niesmak. O ile przed zabójstwem zamykał się w swoim pokoiku i stronił od ludzi, o tyle po jego dokonaniu szuka partnerów do rozmowy. Szczególnie ważne stają się dla niego rozmowy z ludźmi, z którymi znajduje pewne punkty styeczne.

Otwiera się na Sonię, przy której może poczuć się silny i ważny. Swoją bezradnością otwiera go na siebie, ale też na wartości jakie udało jej się ocalić. Sonia to nie tylko prostytutka, to też pełen wiary człowiek, który jest przekonany, że jeśli Bóg zechce nie dopuści do większego nieszczęścia w jej życiu, a to co jest przemieni w lepsze. Historia Soni jest tak beznadziejna jak sytuacja Łazarza leżącego w grobie, po ludzku wydaje się, że już nic nie można zrobić. Dostojewski przytacza w *Zbrodni i karze* biblijną opowieść w kontekście wiary. Pierwszy wspomina Łazarza Porfiry, pyta Raskolnikowa, czy wierzy we wskrzeszenie Łazarza, później tę historię czyta mu Sonia. Łazarz to konkret – żywy człowiek, który miał swoją historię. Byli ludzie, którzy widzieli jego śmierć i byli też świadkami wskrzeszenia Łazarza, którego dokonał Jezus. Dla Boga możliwe było przywrócenie życia umarłemu, możliwa była tak niewiarygodna zmiana. Sonia wierzy w Boga, wierzy, tak jak jej ojciec, w jego miłosierdzie. Rodion nie wierzy, ale prosi matkę o modlitwę. Najważniejsza rola jaką odgrywa Sonia w życiu Raskolnikowa, to otwarcie na powrót jego duchowości. Rozmowy z Sonią pokazują szukającego Raskolnikowa, głęboko ludzkiego.

Spotyka się z Dunią, bo jest mu bliska, jest jego siostrą, wychowali się razem, wie, że jest w stanie zrobić bardzo wiele, by go wesprzeć. Ważne, że ta bliska mu istota nie odrzuca go w momencie, gdy się dowiaduje, że jest mordercą. Dla Duni jest jasne, że musi się zmierzyć ze swoją winą, twardo mówi, że przelał ludzką krew i konsekwencją tego musi być pokuta, czyli pójście na katorgę. Stoi za nim murem, cieszy się, że nie popełnił samobójstwa, a bardzo się tego obawiała. Jest dumna, że jej brat wierzy w życie, chociaż w ostatniej rozmowie z nią jest bardzo hardy i ani myśli przyznać się do błędu.

Dunia nie ocenia Soni, ale widzi w niej bratnią duszę dla swojego brata, przyjmuje ją taką jaka jest. Na życiowym zakręcie jest dla swojego brata oparciem. Wzmacnia w nim wartości, wierzy w niego. Rodion ma rodzinę, która go wspiera, ma kochającą matkę i mądrą siostrę.

Spotkanie ze Swidrygajłowem, dużo starszym od niego mężczyzną, jest dla Raskolnikowa trochę jak oglądanie samego siebie w karykaturze. Swidry-

gajłow przez całe życie balansował między wolnością a samowolą, między dobrem a złem i zdążył już przetestować wszystko o czym Raskolnikow nie zdążył jeszcze pomyśleć. Rozmowy z nim to mocne lekcje dla Rodiona. Swidrygajłow mógłby być jego ojcem, zawsze mówi do niego z wielkim spokojem, szczerością i nie obraża się, gdy Rodia jest nazbyt dosadny w swoich sformułowaniach.

Swidrygajłowa fascynuje Dunia, na myśl o niej znów się budzi w nim namiętność i gotów jest na wiele ustępstw, byle tylko z nią być. Dunia ma jednak dystans do dużo starszego mężczyzny, nie znajduje żadnych logicznych argumentów, by kontynuować tę znajomość.

Porfiry Pietrowicz – sędzia śledczy, którego nazwiska nie znamy, to najbardziej wytrawna osobowość tej powieści. Nie stary, nie młody, z dystansem do siebie i do świata, z akceptacją ludzkiej ułomności i zrozumieniem dla pogmatwanych historii przestępców. To przy nim Raskolnikow musi nieustannie mieć się na baczności. Jest równie inteligentny jak on i tak samo potrafi się kamuflować. Potrafi być powściągliwy w słowach i rozgadywać się, przybierać pozę obojętności, albo zachowywać się nieporadnie. Pod tym wszystkim jednak się kryje niebywała inteligencja i spryt. Z racji wykonywanej pracy nie może być przyjacielem, ale nie jest też wrogiem. Gdy siadają naprzeciw siebie wydaje się, że obaj są równie speszeni. Rola Porfirego nie jest łatwa, musi doprowadzić do tego, by Raskolnikow się przyznał. Nie chce szkodzić, ani doprowadzać do wymierzenia kary ponad miarę, szuka złotego środka w ciężkiej sytuacji. To ważne, że Raskolnikow trafia właśnie na takiego sędziego śledczego. Porfiry pokazuje drogę, bardzo ciężką, ale jedyną jaką jest.

Dalszy ciąg dziejów głównego bohatera poznajemy w zakończeniu powieści. Akcja epilogu rozgrywa się już na zesłaniu. Zaspakaja czytelniczka ciekawość co do dalszych wyborów życiowych Rodiona Romanowicza Raskolnikowa. Epilog został napisany nie bez pewnego ryzyka. Łatwiej i bardziej przekonująco byłoby zakończyć dzieje bohatera tragicznie. Dostojewski pokazał Raskolnikowa przechodzącego wewnętrzną przemianę, zrobił to w wiarygodny sposób. W życiu bohatera ostatecznie zwycięża Bóg, zwycięża miłość, ale jest to długotrwały proces okupiony wielkim duchowym zmaganiem.

„Ale tu zaczyna się już nowa historia, historia odnowy człowieka, jego wolnego odradzania się, stopniowego przechodzenia z jednego świata w drugi, historia wtapienia się w nową, absolutnie dotychczas nieznaną rzeczywistość. Mogłoby to jednak stać się tematem nowej opowieści – niniejsza opowieść nasza na tym bowiem się kończy⁸”.

Zakończenie – Raskolnikow ofiarą opętania przez fałszywą ideę

Rodion Romanowicz odrzucił wszelkie świętości, zaufał bezgranicznie sobie i swojej 'idei' za którą podążył. Odrzucił też Boga, więc w jego świecie wszystko było dozwolone, sam stał się bogiem dla samego siebie. W takim samym stopniu mógł czynić dobro, jak i zło, podejmować decyzje i urzeczywistniać swoje wizje. Nie widział żadnych ograniczeń w sferze realizacji swoich pomysłów. Uznał się za kogoś wyjątkowego, kto ma przywilej nie respektowania prawa lub tworzenia własnego. Zapragnął wreszcie sprawdzić swoją moc, ale wtedy 'idea' zaczęła przejmować nad nim władzę.

Bohater *Zbrodni i kary* jest jednym z nas, może miał więcej czasu na myślenie, może bardziej się do tego przykładał. Nie był wcale oryginalny. Miał pozytywną motywację, bo chciał uszczęśliwić ludzkość, a przynajmniej parę osób. W swoich działaniach był szczerzy, ale jego największy błąd polegał na chęci zostania bogiem, przynajmniej na lokalną skalę. Odrzucił Boga Wiekuistego, odrzucił prawo moralne, odrzucił boży obraz w człowieku. Raskolnikow wierzył i nie wierzył. Porfiremu mówi, że wierzy w Boga i we wskrzeszenie Łazarza, a swojej siostrze, że nie wierzy. Wydaje się, że zagubił swoją duchowość i nawet nie bardzo wiedział, co na ten temat myśleć. Widział nędzę i cierpienie, ale nie widział uczuć, chociaż miał kochającą matkę i siostrę.

Raskolnikow był mądrym i inteligentnym człowiekiem, stał się jednak ofiarą opętania przez fałszywą ideę. Wszystko przemyślał, logicznie poukładał, ale zagubił swoją duchowość. Zapomniał o tym bardzo istotnym aspekcie człowieczeństwa. Kiedy cały oddał się swojej idei, część ludzkości (tu: Alona Iwanowna i jej siostra) stała się dla niego narzędziem do realizacji celu. Raskolnikow – bóg dał sobie prawo do oceny wartości ludzkiego życia. Planował zabicie jednej kobiety, ale gdy pojawiła się druga, którą uznał za przeszkodę w realizacji celu, też ją zabił. Pozbawiając życia dwóch kobiet z całą siłą uderzył w swoje człowieczeństwo, wolność zamienił na samowolę, a moc ducha na wewnętrzną niemoc.

Fiodor Dostojewski był człowiekiem, który bardzo wiele przeżył i bardzo wiele przemyślał. Był wytrawnym antropologiem. Jego bohaterowie zmagają się z problemami zadanymi ludzkości od stuleci, Raskolnikow to jeden z nich. Geniusz pisarski Dostojewskiego polegał też na tym, że nie tylko potrafił pokazać istotę problemu, ale opisać to, co się dzieje w człowieku. *Zbrodnia i kara* pokazuje proces przekraczania granicy człowieczeństwa, granicy między wolnością a samowolą, pokazuje proces urzeczywistniania się idei i etap, kiedy idea zaczyna kierować swoim twórcą.

Pokazuje też dokąd prowadzi ograniczenie myślenia tylko do wymiaru racjonalnego i odrzucenie wartości, które nie mieszczą się w tradycyjnie pojętym myśleniu rozumowym. Człowiek pełny, wewnętrznie integralny, powinien w życiu kierować się wartościami racjonalnymi i irracjonalnymi, w takim samym stopniu ufać logice i intuicji i omijać wszelkie ideologie.

8 F. Dostojewski, dz. cyt., s. 456.

Literatura

Dostojewski F., *Zbrodnia i kara*, tł. Z. Podgórzec, Wydawnictwo GREG, Kraków 2007
Przybylski R., *Dostojewski i „przekłęte problemy”*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2010.

Abstract

RASKOLNIKOV – A STUDY OF OBSESSION IDEA

The history of Raskolnikov, the hero of Crime and Punishment by Fyodor Dostoyevsky, is a universal story of how an idea comes into possession and crossing the boundaries of humanity. The purpose of this article is an attempt to capture what happens to a man who trusted the idea and let her take over power themselves, behaves before and after the crime. I'm interested in Raskolnikov man – that he is, what he thinks and where it leads him purely rational approach to reality. I am watching his solo and four relationships: a woman weak and strong woman, a man weak and strong.

Keywords: Crime and Punishment, Raskolnikov, size, mediocrity, idea, murder, awareness criminal entanglement of thought, punishment.

MIRELLA ZAJĘGA – ukończyła filologię polską na Uniwersytecie Śląskim, studia podyplomowe z filologii polskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim, studia podyplomowe z wiedzy o kulturze i filozofii w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum”. Obecnie zajmuje się twórczością Mikołaja Bierdiajewa i Fiodora Dostojewskiego. Lubi muzykę filmową, podróże i nordic walking.

Relacyjność w przedsiębiorstwie

Praca zespołowa w aspekcie psychologiczno-ekonomicznym

BOGUSŁAW PIOTROWSKI

Streszczenie

Poniższy artykuł jest próbą zebrania wielu informacji na temat pracy zespołowej w organizacji i jej usystematyzowania. Zagadnienie pracy zespołowej jest przedmiotem analiz wielu naukowców różnych dyscyplin naukowych, i dlatego warto było pokusić się na znalezienie wspólnych elementów oraz tych różnic, które są istotne i ważne. W artykule wskazano na różnice pomiędzy grupą i zespołem, a następnie wszelkie możliwe charakterystyki zespołu pracowniczego tj. powstanie zespołu, warunki powstania, cechy istotne dla organizacji, wady i zalety w funkcjonowaniu, znaczenie dla organizacji, pełnione role przez jej członków oraz teorie związane z jej funkcjonowaniem jak Lencioniego czy Balbina.

Słowa kluczowe: praca zespołowa, grupa pracownicza, znaczenie pracy zespołowej, narodziny zespołu, cechy zespołu, synergia zespołu, role w zespole

Wprowadzenie

Złożone zadania, trudne i duże, wymagające interdyscyplinarnej wiedzy, zróżnicowanych umiejętności i bogatego doświadczenia, realizowane są przez zespoły pracownicze. Tworzenie zespołów jest efekt synergii – sytuacji, w której efekt generowany przez zespół jest większy niż suma efektów wygenerowanych przez jednostki. Uzyskujemy wówczas pewną „wartość dodaną”, wynikającą z połączenia wysiłków, wiedzy, umiejętności i doświadczenia pojedynczych osób. Warunkiem wystąpienia dodatkowej synergii jest współdziałanie jednostek

w dążeniu do realizacji ustalonych celów. Tworzenie zespołów wynika także z potrzeby społecznej jednostek danej organizacji.

Człowiek jest istotą społeczną a jego sprawne funkcjonowanie zależy od kontaktów z innymi ludźmi. Zespół stwarza warunki budowania takich relacji międzyludzkich opartych na wzajemnej akceptacji, sympatii i zaufaniu. Ponadto, działanie w zespole pozwala uniknąć negatywnych efektów związanych z indywidualnym charakterem pracy. Skuteczność zespołu zależy od wielu czynników, takich jak skład zespołu, pełnione przez członków role grupowe, atmosfera, łatwość komunikacji, wzajemne zaufanie, itd. Umiejętność pracy w zespole jest jedną z ważniejszych cech, których poszukuje się u członków organizacji. Praca zespołowa ma więc wiele czynników determinujących jej funkcjonowanie i działanie oraz ma zarówno zalety jak i wady, choć trzeba przyznać, że zalet na pewno więcej.

1. Grupa a zespół

W organizacji stale dochodzi do wzajemnego oddziaływania między jednostką, a środowiskiem społecznym, w którym ona funkcjonuje. Wyrazem tych relacji jest tworzenie się różnego rodzaju grup: formalnych i nieformalnych, małych i dużych, zawodowych, koleżeńskich, interesów, kierowanych i zadaniowych. Grupą społeczną będzie bowiem każda zbiorowość współdziałających ze sobą osób, wyróżniająca się strukturą, poczuciem wspólnych wartości, wzajemnie powiązana i oddziaływująca na siebie. Rozważając rolę grup w organizacji z punktu widzenia managera zwrócić uwagę na kilka podstawowych zjawisk mówiących o wpływie zbiorowości na jednostkę i odwrotnie:

- efekt facylitacji – obecność innych, świadomość bycia obserwowanym wywoła u nas pobudzenie motywacyjne;
- prawo Yerkesa-Dodsona – stosunkowo wysoki poziom pobudzenia motywacyjnego sprzyja sprawnemu wykonywaniu zadań łatwych, prostych i dobrze przez jednostkę wyuczonych,
- oprócz osób, którym współdziałanie innych pomaga, są takie, którym jest ono obojętne lub wyraźnie przeszkadza;
- próżniactwo społeczne – ma ono miejsce ponieważ ludzie pracując razem ulegają wrażeniu, że nie da się określić wpływu indywidualnej pracy na wyniki zespołu;
- praca w grupie jest nieuniknioną cechą życia współczesnych firm, obowiązującą metodą organizacji pracy.

Obserwując te tendencje wielu managerów ulega złudzeniu, że skuteczny zespół powstaje w momencie powołania grupy roboczej. Tymczasem należy przede wszystkim odróżnić grupę od zespołu, gdyż nie są to pojęcia jednoznaczne. Mimo, iż często używamy tych określeń zamiennie, to należy wiedzieć, iż

zespół nie jest zbiorem osób wykonujących takie same zadania w samym dziale, bądź mających tego samego szefa. Zespół jest tylko wtedy zespołem, a nie grupą, gdy sam siebie będzie uważał za zespół, będzie zmierzał w zespołowym kierunku i będzie miał własne zespołowe sposoby działania. Osoby pracujące w zespole mają zagwarantowaną samodzielność i autonomię, co wcale nie oznacza pomniejszania roli i autorytetu lidera. Podstawową różnicą pomiędzy zespołem a grupą jest jednak to, iż w zespole zadania są ściśle rozdzielone i zachodzą relacje pomiędzy wszystkimi członkami – brak którejkolwiek osoby pozbawia zespół możliwości dalszego skutecznego działania. Dzieje się tak, iż potencjał każdej osoby jest dokładnie zaplanowany i efektywnie wykorzystany. Ponadto, tylko działanie w zespole wyzwala efekt synergii. Tymczasem w przypadku grupy, odejście jednego z uczestników nie powoduje blokady pracy grupy.

A zatem co wyróżnia zespół od grupy:

- jasno określone oczekiwania i cel
- wyższość celów grupowych nad celami jednostkowymi konkretne,
- ściśle przydzielone zadania
- wysoki poziom kompetencji członków zespołu
- szacunek dla lidera zespołu
- zarządzanie z dołu do góry
- szczera, otwarta komunikacja,
- konstruktywna krytyka
- jednakowe zaangażowanie wszystkich działających w pracę zespołu
- poczucie przynależności i identyfikacji z zespołem:
- klimat współpracy,
- dzielenie się wiedzą,
- wzajemne wspierania się w dążeniu do celu

2. Istota i znaczenie pracy zespołowej

Praca zespołowa wg A. Sejhiewicz – jest to podstawowa forma organizacji pracy przez którą rozumiemy określony stopień organizacyjnego zespolenia wykonawców w procesie pracy dla wykonania określonych zadań.

Natomiast praca zespołowa wg B. House – to taki rodzaj działań zbiorowych, gdzie wykonanie pewnych uporządkowanych zbiorów czynności i operacji powierza się określonej grupie osób lub gdy pewna grupa osób wykonuje zespołowo zadania zlecone indywidualnie na każdego z nich.

Zespołem nazwać można według E. Scheina dowolną liczbę osób, które oddziałują na siebie i są sobie świadome oraz postrzegają się jako grupę.

Z kolei J. Adair uważa, że grupa robocza występuje wówczas, gdy występuje dające się zdefiniować członkostwo, świadomość grupy, poczucie wspólnego celu,

wzajemna współzależność w realizacji celu, współdziałanie i zdolność do działania w jednolity sposób. Wielu naukowców podaje zbliżone definicje zespołu.

A zatem uogólniając można wyróżnić następujące cechy pracy zespołowej:

1. współdziałanie czyli zorganizowane działanie zmierzające do realizacji wspólnego celu;
2. współpraca;
3. współpartnerstwo;
4. możliwość i chęć udzielenia sobie pomocy;
5. możliwość łączenia zawodów i specjalności;
6. możliwość pełnienia funkcji w zależności od kwalifikacji, umiejętności, zdolności, aktualnych możliwości (chęci);
7. zbiorowa odpowiedzialność za rezultaty pracy;

Rozpatrując działanie w zespole można wyróżnić trzy grupy problemów zachodzących w zespole:

Grupa I – czynności mające na celu określenie zadań, czynności motywujące i mobilizujące do działania.

1. czynności mające na celu określenie zadań:
 - podejmowanie inicjatyw;
 - poszukiwanie informacji;
 - pozyskiwanie informacji;
 - gromadzenie i przetwarzanie informacji;
 - diagnozowanie i analizowanie sytuacji;
 - diagnozowanie środków, sposobów i metod działania;
 - wyrażanie opinii o wszystkim;
 - ocena wszystkich i wszystkiego;
 - podejmowanie decyzji i rozwiązywanie problemów.
2. motywowanie i mobilizowanie:
 - poszukiwanie kompromisu;
 - utrzymanie ładu w zespole;
 - wypracowanie norm, wzorców, standardów;
 - integrowanie członków zespołu

Grupa II – wypracowanie ideologii i spójności grupy

3. wpływanie na zachowanie;
4. kształtowanie zachowania;
5. wpływa na pracę zespołu;
6. wpływ na stopień odczuwanego przez członków zespołu zadowolenia, satysfakcji.

Grupa III – identyfikacja z grupą – akceptacja współpracowników zespołu, lidera zespołu, przyjęcie celów i zadań postawionych przed zespołem, warunki pracy, metody pracy. Działania te mogą przyjąć dwie formy w zależności od rodzaju pracowników, których przyjęto do zespołu:

1. zespoły o specjalizacji jednorodnej – powstają w wyniku łączenia osób dotychczas indywidualnie wykonujących równoległe czynności czy zadania, obejmują więc pracowników o jednakowych specjalnościach;
2. zespoły o specjalizacji różnorodnej – obejmują wykonawców o różnych zawodach i różnych specjalnościach.

Powstanie zespołu należy zrobić to w oparciu o szczegółowy plan. Plan ten powinien opierać się na schemacie siedmiu kroków zmierzających do zbudowania zespołu i określenia:

1. celu – co firma pragnie uzyskać tworząc zespoły, jakie są konkretne oczekiwania, jakie priorytety, jasno sformułowany i zapisany cel. Pomocna w definiowaniu celów jest formuła „SMART”, mówiąca, że każdy cel powinien spełniać poniższe kryteria. Tak więc każdy cel powinien być:
 - S** – Specyficzny (specyficzny, konkretny);
 - M** – Mierzalny (mierzalny, możliwy do określenia przy pomocy liczb, jednostek, norm, etc.);
 - A** – Akceptowalny (akceptowany przez wszystkich, którzy będą dążyć do jego realizacji);
 - R** – Realny (realny, możliwy do osiągnięcia);
 - T** – Time banded (określony w czasie).
2. zasobów – czy firma dysponuje ludźmi, kapitałem, infrastrukturą, czasem i informacjami na koniecznym poziomie lub jeśli nie to trzeba znaleźć sposoby pozyskania brakujących zasobów;
3. sposobu pracy zespołu – ciągła, czasowa, podstawowa, dodatkowa;
4. sposobu motywowania – nagrody, kary;
5. sposobu oceny pracy – obowiązujące kryteria, ocena efektów działań grupy;
6. składu grupy – nie może być przypadkowy, wymuszony ani narzucony, kryteria doboru członków, posiadane kompetencje;
7. Wybór Lidera (Liderów) – rola lidera, wyznaczony lub wyłoniony naturalnie, autorytet w grupie przez cały okres pracy zespołu.

Ustalenie powyższych warunków istnienia zespołu stanowi punkt wyjścia do jego właściwego organizowania. Po tym etapie dochodzi do pierwszych spotkań składu grupy. Podczas nich członkowie grupy poznają się, dokonują podziału ról i obowiązków, wypracowują metody działania – jest to czas na ustalenie sposobu komunikacji, norm regulujących pracę oraz ukierunkowanie działań.

Tworzenie się i organizacja zespołu wymaga organizacji tego procesu, dlatego też przyjmuje się, że etapy tworzenia zespołu są takie same jak innych grup tj.:

1. etap formowania zespołu – dominuje niepokój, zależność od przywódcy zespołu, testowanie zadania;
2. etap ścierania się członków – dominuje atmosfera konfliktu, rodzi się emocjonalny opór wobec lidera, wobec stawianych zadań, metod, konflikt wobec wszystkiego;
3. etap normowania działań – daje możliwość kształtowania, spójności grupy, norm i zasad współżycia, współdziałania, choć ciągle jeszcze na tym etapie występuje otwarta i dynamiczna wymiana poglądów, wyodrębnia się tożsamość grupy;
4. działanie – wszystkiego rodzaju problemy interpersonalne zostały rozwiązane, cele i zadania zostały zaakceptowane, zespół podejmuje działanie.

Na prawidłowe funkcjonowanie zespołu ma wpływ wiele czynników, do których należą bez wątpienia: wybór odpowiednich ludzi, kompetencje, nadanie zespołowi celów, dostępność czasu na dotarcie się i zbudowanie efektywnej współpracy, realne i konkretne określenie celów i oczekiwań. Nie mniej jednak można wyróżnić cztery podstawowe, na które każdy zespół powinien zwrócić uwagę. Są to:

1. odpowiednio dobrany lider;
2. zasady pracy zespołu;
3. otwarta komunikacja;
4. właściwe umocowanie zespołu.

Odpowiedni lider to osoba kluczowa i niezbędna dla powodzenia zespołu. Nadaje on kierunek działań, dba o przestrzeganie zasad, ale nie powinien być zbyt szczegółowy we wskazówkach, bo to zabija inwencję i samodzielność oraz może być postrzegane jako ograniczające. Ponadto, wspomaga swoich ludzi i jednocześnie daje im przestrzeń do samodzielnego działania, odpowiadając na silną potrzebę indywidualizmu każdego z członków zespołu. Bardzo często zdarza się, że co najmniej jedna z zasad zespołu związana jest z komunikacją. Trudno o dobrą wydajność grupy pracujących ze sobą osób, gdy nie komunikują się one sprawnie. Dotyczy to zarówno komunikacji pomiędzy członkami zespołu, jak również pomiędzy nimi a szefem zespołu. Komunikacja związana jest również z zagadnieniami sposobu rozwiązywania sporów i problemów w grupie a także tego, w jaki sposób się to odbywa w zespole. W relacjach pracownicy – przełożony, duży dystans władzy oraz unikanie niepewności przez lidera będzie prowadzić w kierunku stereotypowych sytuacji, w których szef słyszy tylko to co pracownikom wydaje się, że chciałby usłyszeć.

Na efektywność zespołów roboczych mają wpływ nie tylko lider zespołu, wiedza, umiejętności i motywacja członków zespołu, ale także zachowania członków czyli preferowane role zespołowe i styl komunikacji.

Meredith Belbin zajmujący się badaniem dynamiki i mechanizmów funkcjonowania zespołów i grup stwierdził, że z pewnością istnieje powód, dla którego jedne zespoły osiągają powodzenie, a inne mają poważne kłopoty z realizacją przyjętych celów. Tak powstała teoria ról w zespole (Team Role Theory), która zrewolucjonizowała podejście do pracy zespołowej. Okazało się, że wpływ na efektywność zespołów roboczych mają nie tylko, wiedza, umiejętności i motywacja poszczególnych członków zespołu, ale także zestawy zachowań przejawianych we współpracy zespołowej. Stworzona przez Belbina teoria ról zespołowych wskazuje, że na jakość i efektywność pracy zespołowej mają wpływ:

1. świadomy dobór odpowiednich osób, zachowujących się w określony sposób;
2. zlecenie im właściwych zadań;
3. trafne komunikowanie się z nimi.

Koncepcja ról zespołowych Mereditha Belbina kojarzy się z usprawnianiem pracy zespołowej. Sposób wykorzystania ról zespołowych Mereditha Belbina do motywowania pracowników to świetne narzędzie, dzięki któremu każdy lider może w świadomy sposób zwiększać motywację swoich członków. Kluczowe cechy poszczególnych ról to:

1. koordynator – jest sprawnym kierującym zespołem różnorodnych członków tak, aby stanowili jedność;
2. lidero – to skuteczna osoba, której nie sposób powstrzymać w drodze do celu;
3. dusza zespołu – została zaprezentowana jako radosny anioł z opiekuńczymi skrzydłami;
4. implementer – członek zespołu działający sprawnie i skutecznie;
5. perfekcjonista – to osoba, dbająca o najdrobniejsze detale;
6. poszukiwacz źródeł – jako zbierający informacje;
7. ewaluator – to waga – ważąca za i przeciw, wskazująca na zagrożenia i słabe strony, krytycznie oceniająca pomysły;
8. kreator – to osoba, której obecność wzmacnia twórczy potencjał zespołu;
9. specjalista – wnosi do zespołu wiedzę i umiejętności techniczne.

Meredith Belbin zdiagnozował 9 ról zespołowych i podzielił je na 4 typy. Stwierdził, że przeważnie każdy członek zespołu pełni jedną rolę dominującą oraz dwie – trzy wspierające. Każda z ról ma mocne i słabe strony. Jego zdaniem efektywność pracy wymaga optymalnego zróżnicowania ról w zespole. W zależności od specyfiki pracy, potrzebne są różne role zespołowe. Według Belbina nie ma ani dobrych, ani złych ról zespołowych. Ich wartość jest wyznaczana przez potrzeby zespołu warunkowane jego celami i zadaniami. Dlatego role zespołowe zmieniają się ze względu na warunki, w jakich pracują członkowie zespołu. Kluczem dla efektywnej pracy zespołowej jest zatem świadomość pełnionych przez siebie ról zespołowych, wiedza, w jakich rolach występują współpracownicy, ak-

ceptacja dla ról zespołowych wszystkich członków zespołu oraz chęć współpracy i dostosowania się do specyfiki działania innych osób w zespole.

3. Cele i czynniki pracy zespołu

Wyniki badań psychologicznych wykazują, że obecność innych ludzi wpływa bardzo dobrze na efektywność pracy członków grupy czy zespołu. Rozwój więzi grupowych w organizacji zwiększa pozytywne oddziaływanie grupy na pracownika, natomiast praca zespołowa zmniejsza stres pracownika i pozwala na bogatsze kontakty społeczne oraz realizację celów zespołu. Cele pracy zespołowej to:

1. poprawa jakości;
2. redukcja braków, nieobecności;
3. umiejętność określania hierarchii zadań przez każdego pracownika;
4. gotowość niesienia pomocy współpracownikom w problemach związanych z pracą;
5. wspieranie innych przez każdego pracownika;
6. ograniczenie problemów z „zablokowaniem” w sytuacji wprowadzenia nowych produktów.

Określenie wspólnych celów jest nieodzownym warunkiem pracy zespołowej, ponieważ wkład grupy ma o wiele większe znaczenie i zwiększa się efektywność pracy całego zespołu. Charakterystyka pracy zespołowej ściśle związane są z wieloma czynnikami, które można podzielić na grupy:

1. Współzawodnictwo
 - wspólny rywal(przeciwnik) na zewnątrz;
 - wspólna rywalizacja głównie z rywalami zewnętrznymi, spoza firmy.
2. Czas
 - czas pracy jest w zespole ustalany wewnętrznie;
 - terminy są uzgadniane wewnątrz zespołu, a zasadą jest, że terminy zespołowe są ważniejsze od terminów realizacji zadań indywidualnych.
3. Innowacje
 - innowacje są wyszukane, specyficzne i prowokujące do dalszych zmian;
 - zespół przedkłada nowe pomysły nad dotychczasowe rozwiązania.
4. Decyzje i rozstrzygnięcia
 - są wewnętrznie uzgodnione przez akceptacje, konsensus i tylko w pewnych przypadkach poprzez demokratyczne głosowanie.
5. Inicjatywa
 - jest pochodną współpracy w zespole, którego mottem jest „działanie aktywizujące”;
 - oparta na spodziewanych korzyściach dla zespołu niż z następstwa strat indywidualnych.

6. Orientacja na sukces
 - preferuje się sukces zespołu i firmy jako całości;
 - zespół jest w centrum zainteresowań i liczy się jako wspólnota.
7. Relacje i zależności
 - współpracownicy są uzależnieni od siebie;
 - zasada: korzyść zespołu jest moja korzyścią – wynika z dzielenia się pomysłami;
 - preferowana jest pomoc i wzajemne poparcie.
8. Sposób obcowania z wyzwaniami, reagowanie na nowe wyzwania
 - szuka się nowych wyzwań;
 - liczy się chęć przekonywania innych do reakcji na nową sytuację.

Wymienione czynniki występują w każdym zespole, który działając i dążąc do osiągnięcia zaplanowanego celu powinien je znać i przestrzegać. Te elementy są proste do wytłumaczenia i zrozumienia, a jednocześnie bywają niezwykle trudne w realizacji, zwłaszcza, że trudno mówić o efektywnej pracy zespołowej, jeśli zabraknie któregoś z nich. Gdy na wymienione cztery czynniki nałożymy rolę lidera zespołu, różne osobowości członków zespołu, powiązania i zależności organizacyjne, zmieniające się priorytety, zmiany struktury firmy, kryzys, niespokojny rynek, to jest dodatkowo trudno. Wszystkie te czynniki mogą spowodować, że nie pracuje nam się łatwo, jako jednostkom, a co dopiero w zespole, który jest organizmem znacznie bardziej skomplikowanym.

4. Dysfunkcje w pracy zespołu

Zdobywanie i pielęgnowanie zaufania jest bardzo ważną częścią przywództwa i coachingowego stylu zarządzania. Jeżeli ludzie nie ufają przywódcy lub menedżerowi, to zespół nie osiągnie długoterminowego sukcesu, nawet jeżeli będzie miał jasną i czytelną wizję pracy oraz przemyślaną i elegancko sformułowaną strategię. Według Lencioniego, budowanie zespołu, czy też praca zespołowa powinny opierać się przede wszystkim na zaufaniu. Ukrywanie przed sobą swoich słabości i błędów, niechętnie prośenie o pomoc i zgłaszanie konstruktywnej krytyki, niekorzystanie z doświadczenia innych osób – to tylko niektóre przejawy zachowań członków zespołu, w którym brak jest zaufania. Zbudowanie go nie jest sprawą łatwą, lecz kluczową i charakterystyczną dla zespołów. Wspomniane zaufanie buduje współzależność, która stanowi poczucie komfortu dla członków zespołu. Dzięki temu, mogą oni skoncentrować się na zadaniu i realizacji celów zamiast tracić energię na radzenie sobie z dysfunkcyjnymi. Zaufanie jest więc podstawowym fundamentem, na którym budowane są dopiero pozostałe elementy: konstruktywny konflikt, zaangażowanie, branie na siebie odpowiedzialności oraz dbałość o wyniki.

A zatem według Patric Lencioni wszelkie trudności we współpracy zespołowej, czy dotyczy ona jednego czy kilku zespołów, wynikają z pięciu dysfunkcji:

1. braku zaufania, otwartości między członkami zespołu;
2. strachu przed konfliktem;
3. braku zaangażowania;
4. unikania odpowiedzialności;
5. braku przywiązania wagi do rezultatów.

Aby zespół efektywnie pracował i osiągał oczekiwane wyniki, musi stale przezwyciężać owe pięć dysfunkcji, co w praktyce oznacza, że:

1. Członkowie zespołów ufają sobie nawzajem, potrafią otwarcie rozmawiać o własnych słabościach, błędach, obawach, udzielają sobie informacji zwrotnych na temat własnych zachowań;
2. Nie towarzyszy im strach przed konfliktem, są gotowi i potrafią prowadzić dyskusje, dzielić się otwarcie swoim zdaniem, nie zgadzając się z opiniami innych, mają świadomość, że służy to znalezieniu najlepszych rozwiązań i podejmowaniu najlepszych decyzji;
3. Otwarta dyskusja wzmaga zaangażowanie członków, poszukuje najlepszych rozwiązań, daje możliwość wypowiedzenia się;
4. Każdy członek zespołu indywidualnie bierze odpowiedzialność za zachowania swoje i innych członków zespołu;
5. Wszelkie działania skupione się na wynikach, dla poszczególnych osób ważne jest dobro ogółu, angażują się w podejmowanie decyzji i realizowanie zadań prowadzących do osiągnięcia celów.

Reasumując, należy stwierdzić, że każdy zespół działając lepiej lub gorzej ma swoje zalety wypracowane podczas tej działalności ale i także wady bo nie jest zespołem idealnym. Stąd też można wyróżnić je w każdym zespole, choć na różnym poziomie. Generalnie wad dostrzegamy znacznie mniej niż zalet, ale jednak i one się zdarzają. Do wad możemy zaliczyć:

- niezadowolenie z podziału odniesionego sukcesu, zarobków między członkami grupy;
- osiągnięcie celu nie jest bowiem zasługą jednostki, ale wielu ludzi;
- niedopasowanie, niezgranie zespołu, co prowadzi do częstych konfliktów;
- próby manipulacji, przesyłania mylących informacji spotykają się z oporem i niechęcią odbiorcy;

krytyka przez przełożonych lub innych członków zespołu.

Zaletą pracy zespołowej jest nie tylko ułatwienie realizacji zadań poprzez ich podział i odciążenie jednostki, lecz także zwiększenie wydajności, wynikające z tego, że zintegrowana grupa jest bardziej efektywna w działaniu niż poszczególne osoby wchodzące w jej skład. Powołując się na Hofstattera można stwierdzić, iż:

1. Zespół wie więcej. Wiedza poszczególnych członków zespołu sumuje się, szczególnie, jeśli chodzi o konkretne zdolności, umiejętności lub praktyczne doświadczenia. Dzięki temu zespół zdolny jest wypełnić luki, które uszły uwadze jednostki – nawet przy najbardziej sumiennej, subiektywnej refleksji. W przypadku zadań problemowych o wysokim stopniu złożoności zespół może znaleźć nowe możliwości postępowania, jeśli tylko nastąpiło rozszerzenie horyzontów wszystkich członków zespołu poprzez zsumowanie wiedzy każdego nich.
2. Zespół mobilizuje. Oddziaływanie dyskusji zespołowej wykracza poza pojedyncze opinie, albowiem wypowiedziane zdania układają się w ciągi myślowe, które stanowią nowe impulsy. Jednakże nie tylko w sferze myślenia grupa oddziałuje pobudzająco na swoich członków i otoczenie. Także dzięki procesom dynamiki grupowej trwały sposób może wzrastać jej dążenie do wywierania wpływu na innych, a tym samym rośnie poziom wydajności.
3. Zespół łagodzi napięcia emocjonalne. Różnic poglądów nie da się praktycznie uniknąć w dyskusjach oddziałujących na sferę emocjonalną. Zespół łagodzi to napięcie poprzez potwierdzenie bądź sprzeciw, albo musi się kierować zasadą kompromisu. Przy obciążeniu emocjonalnym poszczególnych swoich członków zespół może przez swój łagodzący wpływ przyczynić się do odprężenia, a tym samym polepszenia wydajności jednostkowej.

5. Synergia w zespole

Efektywna praca zespołowa może przełożyć się na lepsze wyniki zespołu w wielu aspektach: lepsza jakość, nowe produkty, niestandardowe podejście do rozwiązania problemu, większa kreatywność. Zespół może też dużo więcej, gdy jest odpowiednio zmotywowany. Wtedy gdy realizuje duże i skomplikowane projekty, które są niemożliwe do osiągnięcia w pojedynkę, ale także gdy efektem takiego działania są lepsze, nowatorskie i bardziej kreatywne rozwiązania. W dobrze działającym zespole dochodzi do tak zwanego efektu synergii, co oznacza, że zespół może wykonać więcej niż standardowo. Podniesienie efektywności zespołu leży w obszarze zainteresowania każdego członka lub właściciela organizacji. Podobnie jest z innowacyjnością. Innowacyjność jest bezpośrednio połączona z umiejętnością pracy zespołowej. Trudno sobie dziś wyobrazić pojedynczych pracowników działających w przedsiębiorstwach zupełnie w pojedynkę, bez kontaktów z innymi. O sile wdrażania nowych rozwiązań stanowią zespoły i ich umiejętności.

6. Konflikty w zespole

Konflikty powstają na skutek niezgodności między stanem obecnym a stanem pożądanym. Tworzy się motywacja do zmian, które mogą skutkować roz-

szerzeniem kompetencji, rozwojem komunikacji, przyjmowaniem nowych ról itp. w życiu zespołu. Współcześnie podkreśla się pozytywną rolę, jaką może pełnić konflikt w organizacji. Wskazuje się na jego funkcjonalny wymiar, czyli pobudzenie aktywności jednostek, wzrost zaangażowania w interes własnej grupy lub zespołu, zwiększenie motywacji do określonych działań. W każdym zespole muszą od czasu do czasu pojawiać się konflikty. Tam, gdzie są ludzie posiadający odmienne potrzeby i emocje, trudno oczekiwać, żeby bez przerwy panowała idealna harmonia. Konflikt należy traktować jak normę, a nie jako dowód złej współpracy.

Przyczyn konfliktów może być wiele – to stwierdzenie, więcej niż banalne, powinno stać się mottem każdego dobrego lidera zespołu. Dużym wyzwaniem jest samo uwzględnienie kilku perspektyw zaangażowanych w konflikt pracowników, z których każdy ma swoje racje, osobowość, sposób pracy. Jednak konflikt może być wzmocniony czynnikami zewnętrznymi, na przykład skomplikowaną sytuacją prywatną członków zespołu, aktualnymi obowiązkami w pracy, zbliżającymi się terminami lub nadmiarem zadań. W organizmie, jaki stanowi firma, powtarzające się konflikty dotyczą tak naprawdę wszystkich członków zespołu. Nawet, jeśli nie są w nim aktywnymi stronami, mogą komentować zaistniałą sytuację, obserwować, zastanawiają się nad możliwymi konsekwencjami czy reakcją ze strony pozostałych członków grupy, a także przełożonych. Rozwiązanie konfliktu i wyposażenie zespołu w odpowiednie umiejętności to dopiero początek pracy. Ogólny schemat, który wymaga tylko pewnej adaptacji do konkretnych warunków w zespole składa się z dwóch etapów:

1. Etap diagnozy
 - klasyfikacja rodzaju konfliktu;
 - ustalenie przyczyn;
 - rozładowanie negatywnych emocji
2. Etap rozwiązania
 - wybór stylu rozwiązania konfliktu;
 - usunięcie faktycznych przyczyn konfliktu;
 - redukcja napięć emocjonalnych.

Wśród możliwych sposobów rozwiązania konfliktu Blake i Mouton wyróżniają kilka dominujących, a to:

1. unikanie – polega na ignorowaniu lub pomijaniu kwestii istnienia konfliktu;
2. przystosowanie – polega na rekonstrukcji własnego stanowiska, jednak nie w wyniku pełnej akceptacji poglądów drugiej strony, tylko dla pożądanego współpracy;
3. rywalizacja – polega na przyjęciu postawy „wygrany-przegrany” i dążeniu za wszelką cenę do rozstrzygnięcia konfliktu na swoją stronę;
4. kompromis – polega na znalezieniu rozwiązania przez częściową rezygnację z własnych potrzeb na rzecz adekwatnych ustępstw ze strony partnera;

5. rozwiązywanie problemu – polega na szukaniu obustronnych korzyści wspólnego rozwiązania konfliktu potraktowanego problemowo.

Każdy konflikt ma dwie strony – pozytywną i negatywną. Pozytywna strona to możliwość poprawy komunikacji w zespole, wypracowanie skuteczniejszych rozwiązań. Zaś negatywna strona to fakt, iż podczas konfliktu energia podwładnych skupia się na relacji interpersonalnych, nie zaś na zadaniach. Co więcej pojawiają się destrukcyjne emocje, które mogą sparaliżować pracę pozostałych członków zespołu.

Reasumując, zespół to grupa osób, która potrafi ze sobą współpracować, dzięki perspektywicznemu myśleniu opartemu na postawionych wcześniej celach i umiejętności współpracy między jej członkami, która to rodzi się dzięki pozytywnemu nastawieniu i sympatii wobec innych. Jeśli członkowie potrafią współdziałać i właściwie organizować przepływ informacji między sobą, nie powinni nigdy żałować, że podjęli decyzję o współpracy. W zamian za podjęty wysiłek, odnajdą się w grupie osób, która samo-napędza się i motywuje, wspiera a także dba o dobro nie tylko ogółu ale również pojedynczych osób, które się na nią składają.

Literatura

- Adair J., Zespoły – anatomia biznesu, Wydawnictwo Studio EMKA, Warszawa 2001.
 Andrycz J., Żeby zespół był zespołem, *Personel* nr 10 (55) 1998.
 Aronson E., Człowiek istota społeczna. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
 Belbin M., Twoja rola w zespole, Wydawnictwo GWP, Gdańsk 2003.
 Chępa S., Witkowski T., Od rywalizacji do kooperacji, *Personel* (dodatek) listopad 1999.
 Katzenbach J.R., Smith D.K., Siła zespołów. Oficyna Ekonomiczna, Kraków 2001.
 Kohn S.E., O'Connell V.D., 6 nawyków wydajnego zespołu. One Press, Warszawa 2008.
 Kossowska M., Ocena i rozwój umiejętności pracowniczych, AKADE, Kraków 2001.
 Kossowska M., Zgud J., Narodziny zespołu, *Personel* nr 1314 (8283) 2001.
 Kożusznik B., Kierowanie zespołem pracowniczym. PWE, Warszawa 2005.
 Pawłowski A., Inwestowanie w klimat, *Personel* nr 23(92) 2000.
 Potocki A., Zachowania organizacyjne, Difin, Warszawa 2005.
 Pr zbior., Konceptje zarządzania, Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania, Warszawa 2008.
 Robbins S.P., DeCenzo D.A., Podstawy zarządzania. PWE, Warszawa 2002.
 Robbins S.P., Zachowania w organizacji. PWE, Warszawa 2004.
 Staszewski W., Jak przeżyć w pracy, *www.gazeta.pl*.
 Stelmach W., Strachy na Lachy, *Personel* nr 6(75) 2000.
 Terelak J.F., Psychologia Menedżera, Difin, Warszawa 1999.

Abstract

TEAMWORK IN TERMS OF PSYCHO-ECONOMIC

The team is a group of people who can work together, thanks to prospective thinking posed earlier goals and skills of cooperation between its members stated, based on this cooperation is born thanks to the positive attitude and sympathy towards others. If members can interact and properly organize the flow of information between them, they he situation should never regret that they had decided to cooperate. Creating forming a team is a synergy effect in which the effect generated by the team is greater than the sum of the effects generated by the unit. We obtain then a 'value added', resulting from a combination of efforts, knowledge, skills and experience of individuals. The condition of the positive synergy is the interaction of individuals in pursuit of the objectives set. The effectiveness of the team depends on many factors such as the individuals forming a team group roles, atmosphere, ease communication, mutual trust, and so on. Teamwork is one of the most important features, which are looked for by it members of the organization. Teamwork has so many factors that determine the performance and operation, and has both advantages and disadvantages, although I must admit that the benefits definitely more. The article pointed out the differences between a group and a team and then all possible characteristics of the Staff, ie forming the team, characteristics relevant to the company, strengths and weaknesses in the functioning as importance to the company, roles played by its members and theories related to its functioning as Lencionie s or Balbin-s.

Keywords: teamwork, group employee, the importance of teamwork, the birth of the band, features the team, team synergy, roles in the team.

BOGUSŁAW PIOTROWSKI – doktor nauk humanistycznych w zakresie socjologii. Studia ekonomiczne ukończył na Akademii Ekonomicznej w Krakowie w 1977 roku. Stopień doktora uzyskał w 1998 roku na Uniwersytecie Śląskim. Był współzałożycielem Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Jarosławiu, gdzie w latach 1997–2006 pracował jako wykładowca i Dziekan Wydziału Zarządzania. W latach 2004–2009 był Rektorem Wyższej Szkoły Gospodarczej w Przemyślu. Obecnie jest wykładowcą oraz Kanclerzem Wyższej Szkoły Społeczno-Gospodarczej w Przeworsku oraz Dyrektorem Wydziału Ekonomii. Jednocześnie pracował w Zespole Szkół Ekonomicznych w Jarosławiu jako nauczyciel przedmiotów ekonomicznych. W jego zainteresowaniach naukowych dominują zagadnienia z pogranicza socjologii oraz zarządzania. Był wykładowcą na kursach pedagogicznych, studiach podyplomowych i zwykłych kilku uczelni. Pod jego kierunkiem napisano ponad 200 prac licencjackich oraz 60 magisterskich. Dorobek naukowy dr Bogusława Piotrowskiego to 24 prace naukowe i popularnonaukowe, w tym 3 zwarte.

Kultura organizacyjna w systemach zarządzania a kultura ciągłego doskonalenia i jej znaczenie dla przedsiębiorstwa

KATARZYNA CIUŁA-URBANEK

Streszczenie

Niniejszy artykuł omawia wybrane pojęcia z zakresu kultury organizacyjnej, jak również została zaprezentowana ich typologia według Charlesa Handy'ego. Celem artykułu jest wyróżnienie kultury ciągłego doskonalenia, która ukształtowała się na bazie japońskich systemów zarządzania i jest implementowana w przedsiębiorstwach na całym świecie. Cel pracy zostanie osiągnięty poprzez omówienie i wizualizację charakterystycznych elementów poszczególnych typów kultur organizacyjnych.

Słowa kluczowe: kultura organizacyjna, typologia kultur organizacyjnych, motywacja pracownicza, Kaizen, ciągłe doskonalenie, Lean.

Wprowadzenie

Dzięki optymalnie dopasowanemu systemowi zarządzania organizacja jest bardziej elastyczna i lepiej przystosowana do zmiany, co wpływa bezpośrednio na środowisko pracy. Warto przy tym podkreślić, że pozytywne nastawienie do zmiany i akceptacja wysiłku związanego z poszukiwaniem nowych standardów działania należą współcześnie do jednych z najbardziej pożądaných kompetencji pracownika¹.

¹ Zob. P. Grajewski, *Konfiguracja struktury a zachowania uczestników organizacji*, [w:] *Organizacja zachowań zespołowych*, R. Rutka, P. Wróbel (red.), PWE, Warszawa 2012, s. 210–211.

W zależności od przyjętej strategii pracownicy wykonują określone działania operacyjne. System społeczny w ramach organizacji jest zatem formalnie i strukturalnie (hierarchicznie) kształtowany poprzez funkcjonalny podział pracy. Wszelkie informacje przekazywane są poprzez proces komunikacji, a podejmowane działania mają doprowadzać do realizacji założonych celów biznesowych.

Kultura organizacyjna jest wyrazem relacyjności systemu społecznego i systemu zarządzania, gdzie proces komunikacji społecznej ma kluczowe znaczenie. Celem artykułu jest wyróżnienie kolejnego typu kultury organizacyjnej – kultury ciągłego doskonalenia, która ukształtowała się na bazie japońskich systemów zarządzania a aktualnie jest wdrażana w przedsiębiorstwach na całym świecie.

1. Kultura organizacyjna a proces komunikacji społecznej

Organizacja to grupa ludzi, która współpracuje ze sobą w sposób uporządkowany oraz skoordynowany, aby osiągnąć pewien zestaw celów². W niniejszym artykule przyjęto autorską definicję: *organizacja to system zorganizowanych działań mających za zadanie realizować cele, przynoszące oczekiwane korzyści członkom organizacji względem ponoszonych kosztów*.

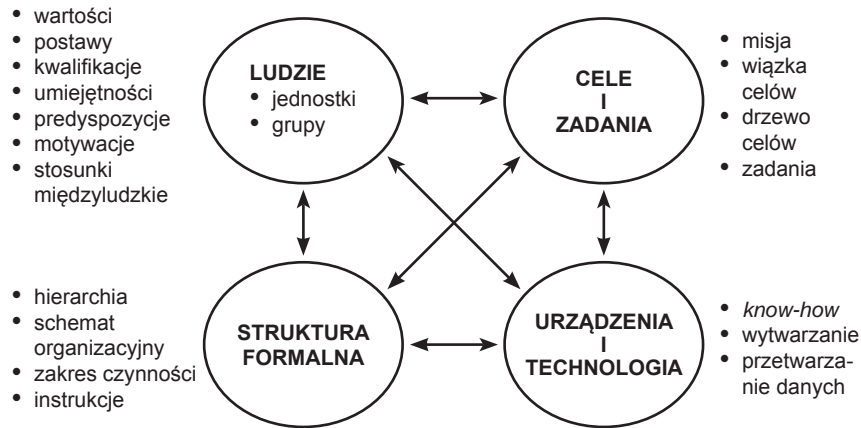
W latach 60. Harold Leavitt sformułował model organizacji zakładający, że organizacja jest złożonym, uporządkowanym systemem zbudowanym z czterech elementów: zadań, techniki, struktury i ludzi. Elementy te mają społeczny oraz techniczny wymiar. Między tymi czynnikami zachodzą wzajemne relacje – zmiana jednego z elementów systemu prowadzi do zmiany pozostałych trzech. Konsekwencją takiego rozumienia organizacji jest potrzeba uwzględnienia oddziaływania planowanej zmiany na każdy z tych czterech elementów³. Konstrukcję organizacji zgodną z koncepcją Harolda Leavitta wykazano na rysunku 1.

Rozwinięciem omawianego modelu jest systemowy model organizacji, który został zaproponowany przez F. Kasta i J.E. Rosenzweiga. Ujęto w nim kolejny element – podsystem zarządzania, którego zadaniem jest kształtowanie relacji wewnątrz organizacji, jak i między organizacją a jej otoczeniem. Model ten opracowany przez M. Bielskiego⁴ wykazano na rysunku 2.

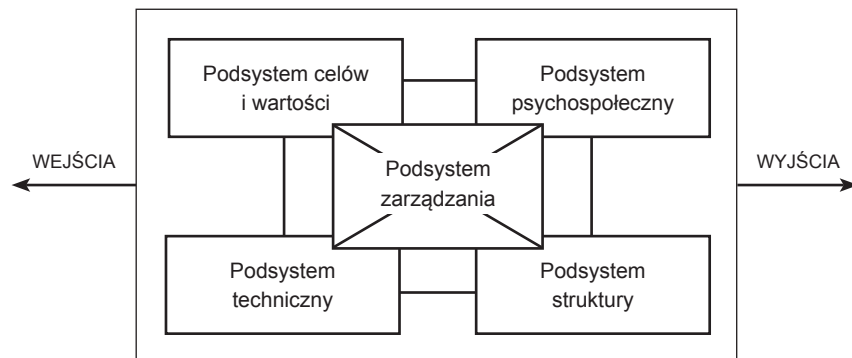
² Zob. R. W. Griffin, *Podstawy zarządzania organizacjami*, PWN, Warszawa 1996, s. 35.

³ Zob. Encyklopedia Zarządzania, *Model Leavitta*, https://mfiles.pl/pl/index.php/Model_Leavitta (dostęp: 20.12.2015).

⁴ Zob. M. Bielski, *Podstawy teorii organizacji i zarządzania*, C.H. Beck, Warszawa 2004, s. 44.



Rys. 1. Model organizacji wg H. Leavitta. Źródło: L. Krzyżanowski, *Podstawy nauki o organizacji i zarządzaniu*, PWN, Warszawa 1994, s. 173.



Rys. 2. Systemowy model organizacji wg F. Kasta i J.E. Rosenzweiga. Źródło: M. Bielski, *Podstawy teorii organizacji i zarządzania*, C.H. Beck, Warszawa 2004, s. 44.

Systemy zębiają się częściowo i przenikają, nie są ściśle rozgraniczone. Każdy ma wpływ na pozostałe, stanowi też element większej całości. Nacisk położony jest również na działanie organizacji – model przedstawia „surowce” organizacji i uwzględnia jej wyniki, występuje także element sprzężenia zwrotnego⁵.

5 Por. D. Jemielniak, D. Latusek-Jurczak, *Zarządzanie. Teoria i praktyka w pigułce*, Poltext, Warszawa 2014, s. 18.

W ramach organizacji powstaje kultura. Kultura to zbiór pojęć (normy, wartości i wierzenia), które są podzielane przez członków danej wspólnoty. Wspólnota o której mowa, może przybierać różne rozmiary⁶. W niniejszym artykule przyjmuje się następującą definicję: *kultura składa się z wzorów, zarówno jawnych jak i ukrytych, nabytych przez zachowanie oraz przekazywanych poprzez symbole, stanowiące charakterystyczne osiągnięcia grup społecznych. Zasadniczy rdzeń kultury składa się z tradycyjnych idei, w tym z ich właściwymi wartościami. Systemy kulturowe mogą być uznawane za produkty działań, lub mogą być postrzegane jako elementy determinujące dalsze działania jednostek społecznych*⁷.

Kultura organizacyjna to utrwalony i przekazywany niepisany kodeks wartości, wzorców zachowań organizacyjnych, symboli, postaw i orientacji uczestników organizacji⁸. Kultura organizacyjna często jest zatem odbiciem norm i wartości uznawanych w danym społeczeństwie. Podlega ona kształtowaniu, będąc stale pod wpływem czynników zewnętrznych oraz wewnętrznych, rozwiązań technicznych i organizacyjnych. Członkowie organizacji wnoszą do niej biologiczne oraz kulturowe potrzeby, inteligencję, świadomość, postawy i normy, tworząc zbiorowość i kulturę organizacyjną⁹.

Nieraz znaczny wpływ na kulturę organizacji ma założyciel firmy, który ma silną osobowość i jest obdarzony charyzmą. Wówczas jeśli kultura jest umiejętnie kultywowana i rozwijana przez jego następców-przywódców (liderów) może korzystnie wpływać na funkcjonowanie i rozwój przedsiębiorstwa oraz jego wizerunek w szerokim otoczeniu¹⁰.

Kultura organizacyjna to inaczej mówiąc przestrzeń, w której działające jednostki dzięki przyjętym regułom komunikują się ze sobą i realizują zadania na tyle sensowne, że dają to tym jednostkom poczucia tożsamości¹¹. Świadomość, że organizacja zatrudnia całego człowieka, a nie tylko jego umiejętności zawodowe, zaczęła pojawiać się tym częściej, im bardziej złożone i zmienne stawały się warunki funkcjonowania organizacji¹².

6 Zob. J.A.F. Stoner, Ch. Wankel, *Kierowanie*, PWE, Warszawa 1992, s. 324.

7 Zob. A.L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Peabody Museum of American Archeology and Ethnology Papers, Harvard University, 1952, <https://archive.org/details/papersofpeabodymvol47no1peab> (dostęp: 20.09.2015).

8 Por. K. Bolesta-Kukułka, *Świat organizacji*, [w:] *Zarządzanie. Teoria i praktyka*, A.K. Koźmiński, W. Piotrowski (red.), PWN, Warszawa 1995, s. 103.

9 Zob. B. Nogalski, A. Szpitter, *Kultura organizacyjna w zarządzaniu organizacją wielokulturową*, <http://janek.uek.krakow.pl/~kzso/3.4.pdf>, (dostęp: 20.06.2015).

10 Zob. J.E. Spillan, *Zarządzanie na styku kultur*, [w:] *Bariery internacjonalizacji przedsiębiorstwa*, M.K. Nowakowski (red.), Wyd. KeyText, Warszawa 1997, s. 38.

11 Zob. B. Kożusznik, *Zachowania człowieka w organizacji*, PWE, Warszawa 2014, s. 258.

12 Por. Cz. Sikorski, *Kultura organizacyjna. Efektywne wykorzystanie możliwości swoich pracowników*, Wyd. C.H. Beck, Warszawa 2006, s. 1.

Należy zwrócić uwagę, że wszelkie aspekty kulturowe są przekazywane poprzez proces komunikacji społecznej, zatem zarówno forma, treść, jak i kierunek przekazu informacji wpływa na kształt kultury, jak również sam proces komunikacji. Proces komunikacji społecznej łączy nadawcę z odbiorcą, a kierunek przekazu może być dowolny (w ramach zasięgu przekazu). Proces komunikacji jest nośnikiem informacji, w tym również treści symbolicznych, które prowadzą do określonych interakcji w ramach systemu społecznego.

Istotną cechą kultury organizacyjnej jest podświadomość i bezrefleksyjność, z jaką ludzie przyjmują oraz stosują wzory kulturowe. Reakcje kulturowe cechuje pewien automatyzm, pozwalający ludziom odnosić się do wielu spraw w sposób bezmyślny i machinalny. Kultura organizacyjna funkcjonuje zatem często w postaci stereotypów, zwalnających z konieczności krytycznej analizy pojedynczych zjawisk i racjonalnego uzasadniania postaw¹³.

Zmiana wywołuje różne reakcje u pracowników – w zależności od ich indywidualnych upodobań przejawiają się różne postawy, co z kolei wpływa na sprawność realizacji założonych działań. Na postawy pracowników wpływa jednak kultura organizacyjna, gdyż jest to ogół powszechnych zasad zgodnie z którymi powinni oni postępować w ramach pełnionych funkcji. System zarządzania wspomagający proces komunikacji wewnętrznej pomiędzy wszystkimi pracownikami przyspiesza zatem proces zmian w organizacji.

1.1. Typologia kultur organizacyjnych według Charlesa Handy'ego

Niejednokrotnie w literaturze przedmiotu omawiana jest typologia czterech kultur organizacyjnych Rogera Harrisona, która doczekała się licznych interpretacji. Rozwinięcie koncepcji zaproponowane przez teoretyka zarządzania Charlesa Handy'ego zostanie poniżej przedstawione w ujęciu najistotniejszych elementów wpływających na kształt kultury organizacyjnej.

KULTURA WŁADZY

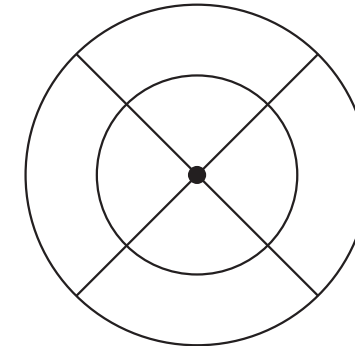
Organizacja zorientowana na władze posiada znaczącą centralizację, gdzie menadżerowie są silni oraz wymagający, a pracownicy podporządkowani. Wartością jest zysk oraz konkurencja w celu osiągnięcia władzy¹⁴. Proces decyzyjny wizualizuje rysunek 3.

Wartość: zysk, władza

Decyzyjność: centralizacja

13 Zob. L. Zbiegień-Maciąg, *Kultura w organizacji*, PWN, Warszawa 1999, s. 15.

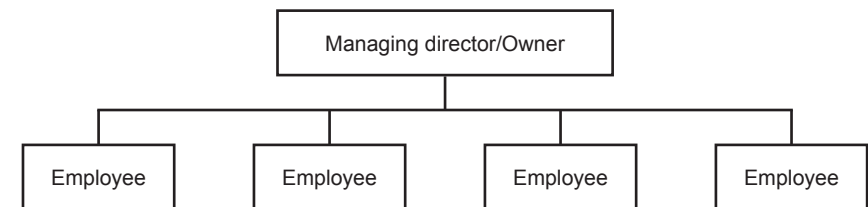
14 Zob. C. Capon, *Understanding Organisational by Charles Handy*, Pearson Education 2004.



Rys. 3. Centralizacja procesu decyzyjnego. Źródło: C. Capon, *Understanding Organisational by Charles Handy*, Pearson Education 2004.

Poprzez wysoki poziom centralizacji procesu decyzyjnego skraca się proces komunikacji w zakresie struktury organizacyjnej – jednostki podległe zatwierdzają każdą strategiczną decyzję i nie mają możliwości podejmować ich samodzielnie. Taki przebieg procesu komunikacji społecznej determinuje prostą strukturę organizacyjną, którą prezentuje rysunek 4.

Struktura organizacyjna: prosta



Rys. 4. Struktura organizacyjna prosta¹⁵. Źródło: C. Capon, *Understanding Organisational by Charles Handy*, Pearson Education 2004.

Relacje przełożony-pracownik: formalne, duży dystans

Istotne są w takiej organizacji nagrody i kary, posłuszeństwo, a także lojalność. Wpływa to bezpośrednio na formę komunikacji społecznej – staje się ona bardziej formalna i jest uzależniona od zajmowanej pozycji w organizacji.

Kultura: uzależniona od właściciela

15 Tłum.: Managing director / Owner – Dyrektor Zarządzający/Właściciel; Employee – Pracownik.

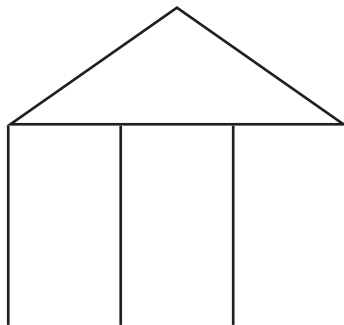
Kultura organizacyjna jest kreowana poprzez silną władzę centralną. Stosunkowo niewiele jest w takiej organizacji biurokracji oraz procedur – decyzyjność jest „na górze”. W zespołach głównym celem jest realizacja pomysłów przeznaczonych, a doceniany jest bardziej indywidualny wkład niż praca zespołowa. Oceniane są wyniki a nie sposoby ich realizacji – cel uświęca środki¹⁶.

KULTURA ROLI

Kultura organizacyjna, opierająca się przede wszystkim na podziale zadań posiada wysoki poziom centralizacji procesu decyzyjnego, niemniej wiele funkcji zostaje oddelegowanych do innych obszarów struktury. W ramach organizacji dominuje bezosobowość, regulamin oraz wymagania stanowiskowe. Obowiązują reguły odnośnie podejmowania decyzji – istotna jest weryfikacja przez ekspertów. Wizualizację przedstawiono na rysunku 5.

Wartość: rola, funkcja

Decyzyjność: centralizacja, w oparciu o wiedzę ekspercką

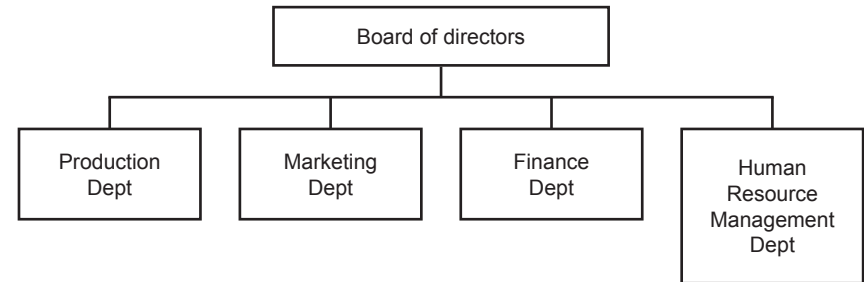


Rys. 5. Centralizacja i filary procesu decyzyjnego. Źródło: C. Capon, *Understanding Organisational by Charles Handy*, Pearson Education 2004.

Proces decyzyjny uwzględnia wiedzę ekspercką przez co władzę w organizacji posiadają również specjaliści odpowiadający za działalność operacyjną. W organizacjach kultury roli współpracują niezależne pioniki organizacyjne, które odpowiadają za powierzone zadania w ramach pełnionych funkcji. Na rysunku 6 przedstawiono przykład struktury organizacyjnej funkcjonalnej.

Struktura organizacyjna: funkcjonalna

16 Zob. C. Capon, *Understanding ...*, op.cit.



Rys. 6. Struktura organizacyjna funkcjonalna¹⁷. Źródło: C. Capon, *Understanding Organisational by Charles Handy*, Pearson Education 2004.

Relacje pomiędzy poszczególnymi pionami organizacyjnymi określają szczegółowe procedury. Są one trudne do koordynowania i zarządzania co wymaga optymalnej organizacji wokół zadań do wykonania.

Relacje przełożony-pracownik: formalne, mały dystans

Ważna jest odpowiedzialność za pełnione funkcje oraz posłuszeństwo względem pracodawcy. Komunikacji społeczna jest bardzo formalna, często zbiurokratyzowana. W ramach współpracy kładzie się duży nacisk na pracę zespołową.

Kultura: uzależniona od funkcji

W tak budowanych zespołach istnieją odpowiednie procedury związane z pełnionymi funkcjami (zakres obowiązków), w tym zasady porozumiewania się (sformalizowany obieg informacji). Powoduje to standaryzację procesu komunikacji społecznej w organizacji przez co jest ona uzależniona w znacznym stopniu od miejsca pracy i pełnionej funkcji¹⁸.

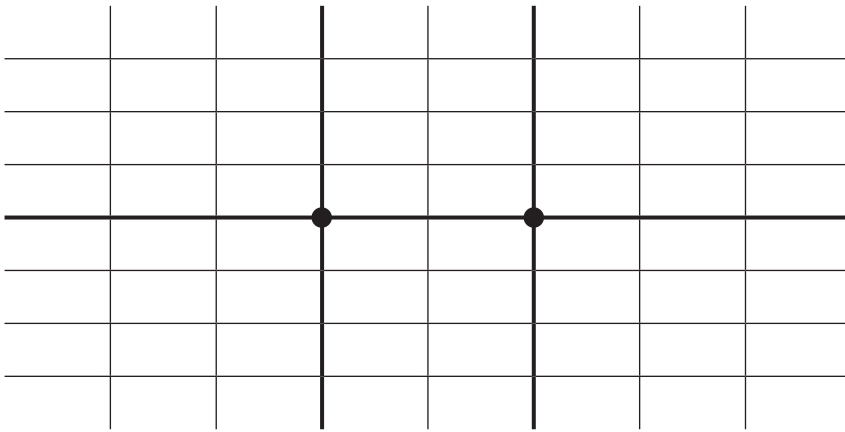
KULTURA NASTAWIONA NA CELE

Organizacje nastawione na cele ukierunkowane są na realizację zadań, co determinuje zapotrzebowanie na pracowników o określonych kompetencjach oraz uwzględnia ich zaangażowanie i odpowiedzialność za powierzone funkcje. Dzięki wysokim kompetencjom jednostek takie organizacje są wyjątkowo elastyczne oraz łatwo dostosowują się do otoczenia. W ramach takiej struktury organizacyjnej występuje decentralizacja decyzji w zakresie realizowanych zadań¹⁹. Kultura nastawiona na cele występuje najczęściej w organizacjach, które mają strukturę macierzową mogącą być jednocześnie wizualizacją omawianego

17 Tłum.: Board of directors – Dyrekcja, Zarząd; Production Dept – Pion Produkcji; Marketing Dept – Pion Marketingu; Finance Dept – Pion Finansowy; Human Resource Management Dept – Pion Zarządzania Zasobami Ludzkimi.

18 Zob. C. Capon, *Understanding ...*, op. cit.

19 Zob. C. Capon, *Understanding ...*, op. cit.



Rys. 7. Dcentralizacja procesu decyzyjnego. Źródło: C. Capon, *Understanding Organizational by Charles Handy*, Pearson Education 2004.

procesu decyzyjnego. Decentralizację procesu decyzyjnego w kontekście kultury nastawionej na cele wykazano na rysunku 7.

Wartość: cele, zadania

Decyzyjność: decentralizacja, w oparciu o kompetencje jednostek

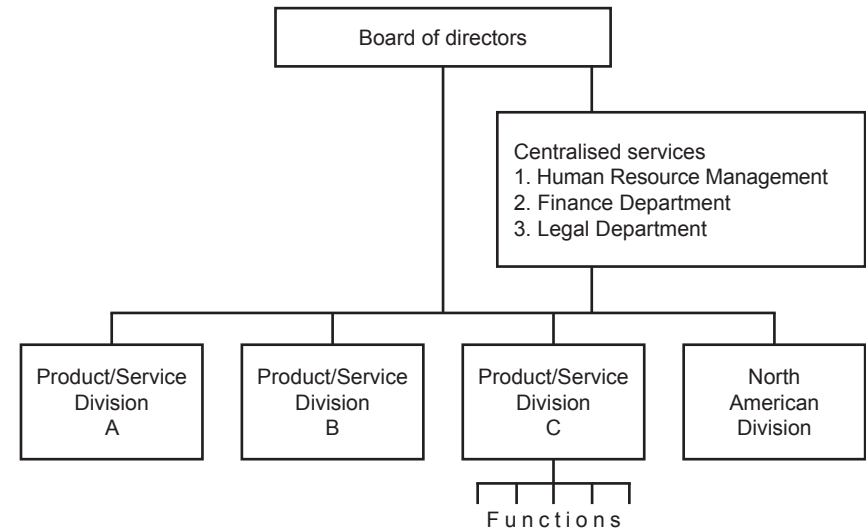
Zespoły zadaniowe są powoływane w określonym celu i to on wyznacza kierunek ich działania. Decyzje w takim zespole są podejmowane szybko, a odpowiedzialność za nie ponoszą jednostki w zakresie pełnionych funkcji. Tak przyjęta strategia działania wymaga struktury organizacyjnej ukierunkowanej na realizację zadań w zakresie produktu i obsługi klienta. Strukturę organizacyjną zadaniową prezentuje rysunek 8.

Struktura organizacyjna: zadaniowa

Zarząd działa poprzez centralną obsługę w postaci pionów organizacyjnych wpływających bezpośrednio na organizację i działania operacyjne poszczególnych pionów. Organizacje najczęściej uwzględniają podział w odniesieniu do procesu technologicznego, produkcyjnego i logistyki wewnętrznej – te procesy zapewniają produkt klientowi. Duże przedsiębiorstwa wymagają złożonej organizacji, która zapewni sprawny przepływ zasobów.

Relacje przełożony-pracownik: nieformalne, mały dystans

W organizacji ukierunkowanej na cele liczą się efekty, zatem relacje między pracownikami zwykle są dość luźne, oparte raczej o wartość umiejętności i kompetencji, niż o wiek i formalny status. Dzięki orientacji na określone zadania, problemy rozwiązuje się poprzez dyskusje i wspólne negocjacje, co daje poczucie współtworzenia rozwiązania.



Rys. 8. Struktura organizacyjna zadaniowa²⁰. Źródło: C. Capon, *Understanding Organizational by Charles Handy*, Pearson Education 2004.

Kultura: uzależniona od otoczenia

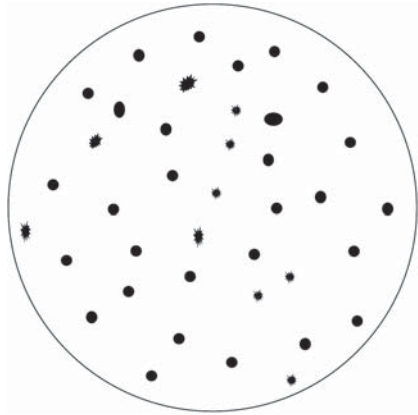
Kultura organizacyjna jest w znacznym stopniu ukierunkowana od złożoności zadań i relacji jednostki z otoczeniem wewnątrz organizacji. Realizacja zadań wymaga integracji na różnych poziomach struktury organizacyjnej, co sprzyja komunikacji wewnątrz organizacji²¹.

KULTURA ZORIENTOWANA NA LUDZI

Kultura organizacyjna wartościująca zasoby ludzkie jako najistotniejszy element organizacji opiera się na możliwości indywidualnego rozwoju i szerokiej współpracy w zakresie określonej specjalizacji. Zysk oraz rywalizacja są drugoplanowe, a najważniejsza jest praca przynosząca satysfakcję, wykonywana w pozytywnej atmosferze. Ponadto, atmosfera w pracy powinna sprzyjać prezentowaniu i omawianiu własnych pomysłów czy projektów. Kierowanie taką grupą jest trudne i polega głównie na określaniu kierunków wspólnego działania oraz wspiera-

²⁰ Tłum.: Board of directors – Dyrekcja, Zarząd; Centralised services – Centralna Obsługa; Human Resource Management – Zarządzanie Zasobami Ludzkimi; Finance Department – Pion Finansowy; Legal Department – Dział Prawny; Produkt/Usługa; Functions – funkcje; North American Division – Północnoamerykańska Strefa.

²¹ Zob. C. Capon, *Understanding...*, op. cit.



Rys. 9. Decentralizacja procesu decyzyjnego – indywidualizacja w zakresie działania. Źródło: C. Capon, *Understanding Organisational by Charles Handy*, Pearson Education 2004.

niu w działaniach służących realizacji założonych celów²². Na rysunku 9 przedstawiono wizualizację procesu decyzyjnego w kulturze zorientowanej na zasoby ludzkie.

Wartość: kompetencje, wiedza

Decyzyjność: decentralizacja – indywidualizacja w zakresie działania

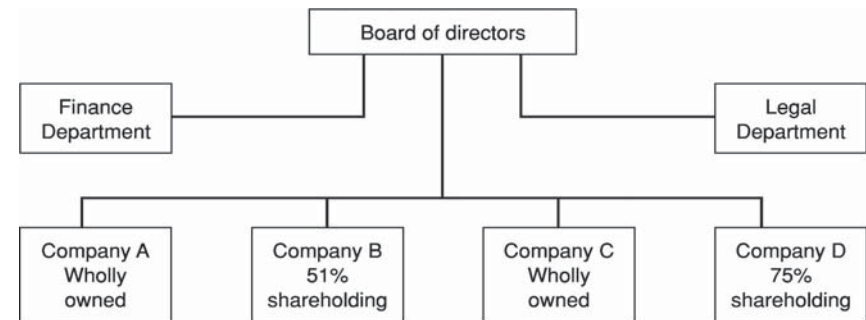
Organizacja powinna sprzyjać rozwojowi zawodowemu poszczególnych jednostek, doskonaląc przy tym jakość wykonywanych zadań. Taka organizacja może zresztać pracowników wysoko wykwalifikowanych, jak np. lekarzy, radców prawnych. Wszelkie wspólnie podjęte działania w ramach organizacji powinny przynosić jednostkom zrównoważone korzyści względem posiadanych udziałów i zajmowanej pozycji w organizacji. Układ struktury organizacyjnej zaprezentowano na rysunku 10.

Struktura organizacyjna: udziałowa

W prezentowanej strukturze organizacyjnej najistotniejszy jest udział i zaangażowanie w wykonywane zadania. Rozliczane są wyniki i nagradza się liderów. Charakterystyczne dla takich organizacji jest występowanie minimum biurokracji, gdzie jednostki w znacznym stopniu funkcjonują niezależnie i w ramach własnej działalności biznesowej.

Relacje przełożony-pracownik: formalne i nieformalne, mały dystans

22 Zob. C. Capon, *Understanding...*, op. cit.



Rys. 10. Struktura organizacyjna udziałowa²³. Źródło: C. Capon, *Understanding Organisational by Charles Handy*, Pearson Education 2004.

Istotne są w takiej organizacji nagrody i kary, posłuszeństwo, a także lojalność. Wpływa to bezpośrednio na formę komunikacji społecznej – staje się ona bardziej formalna i jest uzależniona od zajmowanej pozycji w organizacji.

Kultura: uzależniona od branży

Kultura organizacyjna jest kreowana poprzez pozycję branży na rynku – rentowność organizacji determinuje rozwój w zakresie głównych procesów, jak również pozycję społeczną w kontekście prestiżu zawodu.

2. Wpływ otoczenia na kulturę organizacyjną na przykładzie Japonii

Występujące odmienności kulturowe grup społecznych, w tym zawodowych kształtowane są przez wiele czynników. Do najważniejszych z nich należą: teren osiedlenia oraz jego warunki naturalne, liczebność danej grupy etnicznej, spuścizna kulturowa na terenie jej osiedlenia, język, religia, ustrój polityczny, długość zasiedlenia danego terytorium, częstotliwość oraz rozmiary występowania na terytorium kataklizmów i epidemii, zbiorowe doświadczenia, jak również przynależność do danej cywilizacji²⁴.

Kultura japońska charakteryzuje się dużym przywiązaniem jej członków do wartości harmonii, rodziny – domostwa, i związanej z tą ostatnią, wartości paternalistycznych. Moralne reguły, które w konfucjanizmie należy przestrzegać,

23 Tłum.: Board of directors – Dyrekcja, Zarząd; Finance Department – Pion Finansowy; Legal Department – Dział Prawny; Company A wholly owned – Firma A należąca w całości; Company B 51% shareholding – Firma B 51% udziałów; Company C wholly owned – Firma C należąca w całości; Company D 75% shareholding – Firma D 75% udziałów.

24 Zob. M.J. Adamczyk, *Cywilizacja zachodnia. Specyfika rozwoju, tradycje, preferowane wartości*, Wyd. Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2011, s. 13.

są następujące: lojalność wobec władcy, lojalność i obowiązki wobec ojca („część synowska”) i rodziny, obowiązki ojca wobec rodziny, przestrzeganie społecznych rytuałów i etykiety. Ponadto istnieją wartości, które powinny kierować życiem człowieka. Są to: wartość wykształcenia i ciężkiej pracy oraz wartość utrzymywania dobrych stosunków międzyludzkich. Nacisk w konfucjanizmie na ścisłe przestrzeganie związanych z etykietą rytuałów oraz rytuałów grupowych doprowadziło do przewyciężenia indywidualizmu, a w konsekwencji do wykształcenia społecznie regulowanej „życzliwości” wobec innych²⁵.

Na bazie japońskiej filozofii *kaizen* powstała koncepcja szczupłego zarządzania przedsiębiorstwem Lean Management, której wdrożenie umożliwia dostarczanie klientowi wymaganej przez niego wartości, w najniższym koszcie oraz przy wykorzystaniu minimalnej ilości zasobów. W odniesieniu do systemów wytwórczych określenie „Lean” oznacza odchudzanie produkcji pod względem potrzebnych zapasów materiałowych, utrzymywanych zapasów wyrobów gotowych i produkcji w toku oraz wykorzystywanej przestrzeni hal produkcyjnych. Za pierwszy odchudzony system wytwórczy uznawany jest System Produkcji Toyoty i właśnie tam poszukuje się korzeni tej koncepcji. W Systemie Produkcji Toyoty wszelkie działania ukierunkowane są na wspieranie oraz motywowanie pracowników, aby stale poprawiali realizowane przez siebie działania. System Produkcyjny Toyoty opiera się na konsekwentnym sposobie myślenia, kompleksowej koncepcji zarządzania oraz jakości wbudowanej w proces. Jest ukierunkowany na pełne zadowolenie klienta, ciągłe poszukiwanie lepszych metod doskonalenia oraz na środowisko pracy zespołowej²⁶. Rozwiązywanie problemów to podstawowa zasada Systemu Produkcyjnego Toyoty. W większości firm zarządzanie polega na obwinianiu ludzi i przypisywaniu im winy za problem. W Toyocie każdy ujawniony problem to okazja do nauki pod okiem przełożonego lub mentora²⁷.

2.1. Typologia kultury ciągłego doskonalenia

Kultura organizacyjna oparta na ciągłym doskonaleniu ma swoją genezę w japońskich systemach zarządzania i filozofii *kaizen*²⁸, która zakłada doskona-



Rys. 11. Decentralizacja procesu decyzyjnego oraz delegowanie do właścicieli procesów. Źródło: opracowanie własne.

lenie procesów małymi krokami. Celem *kaizen* jest eliminowanie marnotrawstwa występującego w ramach prowadzonej działalności, dzięki czemu poprawia się efektywność operacyjną organizacji²⁹. Definicja *kaizen* zakłada małą skalę projektów doskonalących, jednak często jest to proces ciągły, odbywający się długoterminowo³⁰. Ciągłe doskonalenie zakłada weryfikację w ujęciu procesowym. Na rysunku 11 przedstawiono proces decyzyjny w aspekcie kultury ciągłego doskonalenia.

Wartość: ciągłe doskonalenie

Decyzyjność: decentralizacja, oddelegowana do właścicieli procesów

Właściciel procesu deleguje decyzyjność w zakresie określonych funkcji do kierownika projektu lub menadżera, który koordynuje realizację zaplanowanych działań. Współpraca i zaangażowanie w zespole są bardzo istotne, gdyż wspomagają proces ciągłego doskonalenia obejmujący wiele różnych obszarów organizacji. Procesy główne są wspierane przez procesy pomocnicze celem optymalizacji w zakresie prowadzonej działalności. Decentralizacja procesu decyzyjnego względem właścicieli procesów determinuje układ struktury organizacyjnej, co przedstawiono na rysunku 12.

Struktura organizacyjna: procesowo-funkcjonalna

Najistotniejszą cechą zarządzania procesowego jest wyodrębnienie oraz podział odpowiedzialności za realizację procesu, w tym poszczególnych funkcji. Zarządzanie procesowe opiera się na założeniu, że aby skutecznie osiągać cele, należy przypisywać nie tylko odpowiedzialności za poszczególne funkcje, ale za przebieg całego procesu³¹. Ciągłe doskonalenie obejmuje cały proces w odniesieniu do miejsc pracy, funkcji i procedur.

Relacje przełożony-pracownik: formalne, mały dystans

25 Por. K. Konecki, *Kultura organizacyjna. Główne perspektywy analityczno-badawcze*, [w:] *Szkice z socjologii zarządzania*, K. Konecki, P. Tobera (red.), Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2002, s. 123–124.

26 Zob. R. Sosnowski, *Wdrażanie nowoczesnych systemów i narzędzi zarządzania procesami technologicznymi*, Wyd. Politechniki Śląskiej, Gliwice 2010, s. 87.

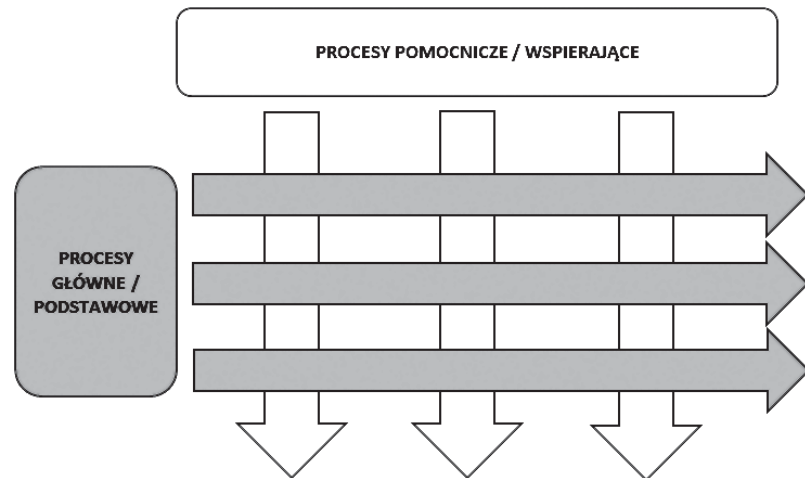
27 Zob. F. Balle, M. Balle, *Kopalnia złota*, Wyd. Lean Enterprise Institute Polska, Wrocław 2013, s. 280.

28 „strategia *kaizen* jest najistotniejszą koncepcją japońskiego zarządzania – kluczem do konkurencyjnego sukcesu”, por. M. Imai, *Kaizen. Klucz do konkurencyjnego sukcesu Japonii*, Wyd. MT Biznes, Kraków 2007, s. 31.

29 Zob. R. Horbal, R. Kagan, T. Koch, T. Sobczyk, *Minione 10 lat ruchu Lean w Polsce – wnioski i perspektywy*, [w:] *Ciągłe doskonalenie w oparciu o zasady Lean manufacturing*, Wyd. Lean Enterprise Institute Polska, Wrocław 2012, s. 9–23.

30 Zob. M.R. Hamel, *Warsztaty Kaizen*, Wyd. Lean Enterprise Institute Polska, Wrocław 2014, s. 13.

31 W. Downar, *Zarządzanie procesowe w przedsiębiorstwie usługowym*, [w:] *Przedsiębiorstwo usługowe. Zarządzanie*, B. Filipiak, A. Panasiuk (red.), PWN, Warszawa 2008, s. 44.



Rys. 12. Struktura organizacyjna procesowo-funkcjonalna. Źródło: opracowanie własne.

Pierwszym krokiem menadżera w procesie rozwiązywania problemów powinna być wizyta w miejscu pracy (*gemba*). Aby zweryfikować stan obecny konieczne jest pozyskanie wiedzy z bezpośredniego doświadczenia oraz poprzez rozmowę z pracownikiem.

Kultura: uzależniona od współpracy i zaangażowania

W środowisku pracy kreowany jest tzw. duch wspólnoty, który wymaga silnej, stabilnej grupy³². Charakterystyczna jest również praca przy niskim poziomie zapasów, która powoduje, że problemy stają się szybko widoczne, determinując tym samym szybkość reakcji pracownika na powstałe utrudnienie. Oczekuje się również od pracownika, że będzie rozwiązywał problemy i doskonalił własne środowisko pracy. Standaryzacja, która jest jednym z kluczowych założeń, wymaga od pracownika podporządkowania się regułom, zasadom i normom pracy³³.

Wnioski końcowe

W dojrzałych organizacjach kultura organizacyjna wywiera znaczny wpływ na treść formułowanych celów, generowanie nowych sposobów realizacji celów, weryfikację tych celów oraz nadawanie im odpowiedniej rangi, a w końcowej fa-

zie na sposób i zakres kodyfikacji zachowań organizacyjnych. Pomiedzy kulturą organizacyjną a procesem tworzenia regulacji zachowań pracowników występuje intensywny, obustronny proces oddziaływania³⁴.

Kultura organizacyjna pełni pozytywną funkcję w procesie zmian. Skupienie wokół wspólnych norm i wartości staje się elementem stabilizującym dla pracownika. Pozwala na dokonywanie zmian z zachowaniem poczucia tożsamości i integracji pracowników, co wynika z cech charakterystycznych kultury organizacyjnej. Oferuje ona sposoby rozumienia ważnych decyzji dokonujących się w firmie, sposoby podejścia do problemów i ich rozwiązywania. Dotyczy to także takich problemów, jak przetrwanie organizacji. Wypracowuje gotowe schematy reagowania na zmiany³⁵.

Jednostki społeczne decydujące się na uczestnictwo w organizacji akceptują formalnie przyjęty system oraz strukturę i dostosowują się do niego poprzez proces adaptacji. Rozumienie znaczenia i funkcji podziału pracy pozwala jednostce społecznej na efektywniejszą adaptację w ramach organizacji – jest bardziej samodzielny i może swobodniej działać.

Lepsze rozumienie systemu przez jednostkę wpływa również na proces selekcji w organizacji – większa świadomość obowiązujących zasad w organizacji pozwala jednostce na trafniejszą ocenę możliwości zaspokajania indywidualnych potrzeb (kalkulacja korzyści wynikających z prowadzonej działalności względem ponoszonych kosztów). Dzięki temu jest większa szansa, że proces szkolenia i adaptacji przebiegnie zgodnie z założeniami a jednostka zostanie zaangażowanym uczestnikiem organizacji.

Bibliografia

- Adamczyk M.J., *Cywilizacja zachodnia. Specyfika rozwoju, tradycje, preferowane wartości*, Wyd. Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2011.
- Aniszewska G., *Zarządzanie w sytuacji zmian*, [w:] *Kultura organizacyjna*, G. Aniszewska (red.), PWE, Warszawa 2007.
- Balle F., Balle M., *Kopalnia złota*, Wyd. Lean Enterprise Institute Polska, Wrocław 2013.
- Bielski M., *Podstawy teorii organizacji i zarządzania*, C.H. Beck, Warszawa 2004.
- Bolesta-Kukułka K., *Świat organizacji*, [w:] *Zarządzanie. Teoria i praktyka*, A.K. Koźmiński, W. Piotrowski (red.), PWN, Warszawa 1995.
- Capon C., *Understanding Organisational by Charles Handy*, Pearson Education 2004.

32 Zob. F. Balle, M. Balle, op. cit., s. 313.

33 Zob. M. Jakubik, R. Kagan, K. Hanusyk, T. Koch, *Motywowanie pracowników w środowisku Lean*, [w:] *XIII Międzynarodowa Konferencja Lean Management*, Wyd. Lean Enterprise Institute Polska, Wrocław 2014, s. 67.

34 Zob. R. Rutka, *Wpływanie na zachowania przez formalizację*, [w:] *Organizacja zachowań zespołowych*, R. Rutka, P. Wróbel (red.), PWE, Warszawa 2012, s. 157–158.

35 Por. G. Aniszewska, *Zarządzanie w sytuacji zmian*, [w:] *Kultura organizacyjna*, G. Aniszewska (red.), PWE, Warszawa 2007, s. 205.

- Downar W., *Zarządzanie procesowe w przedsiębiorstwie usługowym*, [w:] *Przedsiębiorstwo usługowe. Zarządzanie*, B. Filipiak, A. Panasiuk (red.), PWN, Warszawa 2008.
- Encyklopedia Zarządzania, *Model Leavitta*, https://mfiles.pl/pl/index.php/Model_Leavitta (dostęp: 20.12.2015).
- Grajewski P., *Konfiguracja struktury a zachowania uczestników organizacji*, [w:] *Organizacja zachowań zespołowych*, R. Rutka, P. Wróbel (red.), PWE, Warszawa 2012.
- Griffin R.W., *Podstawy zarządzania organizacjami*, PWN, Warszawa 1996.
- Hamel M.R., *Warsztaty Kaizen*, Wyd. Lean Enterprise Institute Polska, Wrocław 2014.
- Horbal R., Kagan R., Koch T., Sobczyk T., *Minione 10 lat ruchu Lean w Polsce – wnioski i perspektywy*, [w:] *Ciągłe doskonalenie w oparciu o zasady Lean manufacturing*, Wyd. Lean Enterprise Institute Polska, Wrocław 2012.
- Imai M., *Kaizen. Klucz do konkurencyjnego sukcesu Japonii*, Wyd. MT Biznes, Kraków 2007.
- Jakubik M., Kagan R., Hanusyk K., Koch T., *Motywowanie pracowników w środowisku Lean*, [w:] *XIII Międzynarodowa Konferencja Lean Management*, Wyd. Lean Enterprise Institute Polska, Wrocław 2014.
- Jemielniak D., Latusek-Jurczak D., *Zarządzanie. Teoria i praktyka w pigułce*, Poltext, Warszawa 2014.
- Karaszewski R., *Total Quality Management – zarządzanie przez jakość. Wybrane zagadnienia*, TNOiK, Toruń 1999.
- Konecki K., *Kultura organizacyjna. Główne perspektywy analityczno-badawcze*, [w:] *Szkice z socjologii zarządzania*, K. Konecki, P. Tobera (red.), Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2002.
- Kożusznik B., *Zachowania człowieka w organizacji*, PWE, Warszawa 2014.
- Kroeber A.L., Kluckhohn C., *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. *Peabody Museum of American Archeology and Ethnology Papers, Harvard University*, 1952, <https://archive.org/details/papersofpeabodymvol47no1peab> (dostęp: 20.09.2015).
- Krzyżanowski L., *Podstawy nauki o organizacji i zarządzaniu*, PWN, Warszawa 1994.
- Nogalski B., Szpitter A., *Kultura organizacyjna w zarządzaniu organizacją wielokulturową*, <http://janek.uek.krakow.pl/~kzso/3.4.pdf>, (dostęp: 20.06.2015).
- Rutka R., *Wpływanie na zachowania przez formalizację*, [w:] *Organizacja zachowań zespołowych*, R. Rutka, P. Wróbel (red.), PWE, Warszawa 2012.
- Sikorski Cz., *Kultura organizacyjna. Efektywne wykorzystanie możliwości swoich pracowników*, Wyd. C.H. Beck, Warszawa 2006.
- Sosnowski R., *Wdrażanie nowoczesnych systemów i narzędzi zarządzania procesami technologicznymi*, Wyd. Politechniki Śląskiej, Gliwice 2010.
- Sosnowski R., *Wdrażanie nowoczesnych systemów i narzędzi zarządzania procesami technologicznymi*, Wyd. Politechniki Śląskiej, Gliwice 2010.
- Spillan J.E., *Zarządzanie na styku kultur*, [w:] *Bariery internacjonalizacji przedsiębiorstwa*, M.K. Nowakowski (red.), Wyd. KeyText, Warszawa 1997.
- Stoner J.A.F., Wankel Ch., *Kierowanie*, PWE, Warszawa 1992.
- Zbiegień-Maciąg L., *Kultura w organizacji*, PWN, Warszawa 1999.

Abstract

ORGANIZATIONAL CULTURE IN MANAGEMENT. CULTURE OF CONTINUOUS IMPROVEMENT AND ITS SIGNIFICANCE FOR THE COMPANY

This article discusses selected concepts of organizational culture, as well as their typology was presented by Charles Handy. The objective of the article is to highlight the culture of continuous improvement, which was formed on the basis of Japanese management systems and is implemented in companies around the world. Aim of the study will be achieved through discussion and visualization of the characteristic elements of different types of organizational cultures.

Keywords: organizational culture, typology of organizational culture, employee motivation, Kaizen, continuous improvement, Lean.

KATARZYNA CIUŁA-URBANEK – doktor nauk społecznych w zakresie socjologii, absolwentka Wyższej Szkoły Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie oraz Wyższej Szkoły Prawa i Administracji w Rzeszowie. Ukończyła studia na kierunku socjologia oraz administracja. Stopień doktora uzyskała na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Aktualnie Prezes Zarządu Wydawnictwa Novum. Obszary zainteresowań: socjologia organizacji i zarządzania, inżynieria społeczna, komunikacja społeczna, psychologia społeczna – w szczególności filozofia kaizen w aspekcie kultury organizacyjnej przedsiębiorstwa.

Kultura organizacyjna jako fundament w budowaniu reputacji przedsiębiorstwa

DANUTA SZWAJCA, MAŁGORZATA GĄSIOREK

Streszczenie

Dynamiczny postęp techniczny oraz rozwój cywilizacyjny wywołuje wiele zmian w sposobie postrzegania miejsca i roli sfery biznesu w życiu społeczno-gospodarczym. Obserwuje się wzrost świadomości i siły oddziaływania różnych grup interesu (interesariuszy) na funkcjonowanie i decyzje przedsiębiorstw. Dotyczy to takich podmiotów, jak: klienci, inwestorzy, partnerzy biznesowi, pracownicy, media, administracja publiczna, lokalne społeczności, organizacje społeczne. Ich opinie znajdują wyraz w reputacji, uważanej za najcenniejszy zasób współczesnego przedsiębiorstwa. Reputacja budowana jest latami poprzez wzajemne relacje przedsiębiorstwa z interesariuszami na bazie takich fundamentalnych wartości, zawartych w jego kulturze organizacyjnej. Celem artykułu jest wskazanie roli kultury korporacyjnej w kształtowaniu reputacji przedsiębiorstwa na podstawie analizy współczesnych koncepcji i teorii w tym obszarze oraz prezentacji wyników badań, dotyczących kultury etycznej w przedsiębiorstwach działających na polskim rynku.

Słowa kluczowe: kultura organizacyjna, reputacja przedsiębiorstwa

Wprowadzenie

Ostatnie dziesięciolecia to okres bardzo dynamicznego postępu technicznego i technologicznego oraz nasilających się procesów globalizacyjnych, w którym nastąpiły bardzo poważne zmiany w postrzeganiu roli i znaczenia sfery biznesu w kontekście rozwoju społecznego i cywilizacyjnego. Zmiany te znajdują wyraz w pojawiających się w obszarze nauk społecznych (takich jak: ekonomia, socjo-

logia, zarządzanie, marketing) nurtów i koncepcji, dotyczących redefiniowania podstawowych funkcji przedsiębiorstwa. Chodzi tu przede wszystkim o teorię interesariuszy oraz koncepcję społecznej odpowiedzialności biznesu (*Corporate Social Responsibility – CSR*).

Teoria interesariuszy została sformułowana przez R.E. Freemana w 1984 roku.¹ Według jej założeń każde przedsiębiorstwo powinno dążyć do realizacji nie tylko własnych celów ekonomicznych, ale także uwzględniać potrzeby innych grup interesu (interesariuszy) w swoim otoczeniu. Chodzi tu o takie grupy, jak: klienci, dostawcy i kooperanci, inwestorzy, pracownicy, władze administracyjne, media, lokalne społeczności, organizacje i społeczeństwo jako całość. Konieczność ta wynika przede wszystkim z faktu rosnącej presji i możliwości oddziaływania tych grup na decyzje i działania podmiotów gospodarczych. W praktyce oznacza to, że zanim przedsiębiorstwo podejmie istotną decyzję strategiczną (np. zaplanuje i wdroży nowe rozwiązanie technologiczne), musi przeprowadzić szerokie konsultacje i uzyskać akceptację wielu grup interesariuszy: środowiskowych grup lobbystycznych, władz lokalnych, inwestorów, klientów, dostawców, a także własnych pracowników.

Z kolei idea CSR rozwinęła się w latach 90. ubiegłego wieku w ramach nurtów prospołecznościowych, będących reakcją na negatywne skutki procesów globalizacji i postępu technicznego oraz nieuczciwe działania przedsiębiorstw, dostrzegane zwłaszcza w sferze marketingu.² Najogólniej *Corporate Social Responsibility* można określić się jako koncepcję uwzględniania interesów społecznych i ochrony środowiska, a także relacji z różnymi grupami interesu przez przedsiębiorstwo w prowadzeniu działalności biznesowej. To podejście jest oparte na zasadach dialogu społecznego i poszukiwaniu rozwiązań korzystnych zarówno dla przedsiębiorstwa, jak i wszystkich grup interesariuszy: pracowników, konsumentów, partnerów biznesowych, instytucji państwowych, organizacji pozarządowych i lokalnych społeczności. W praktyce oznacza to dobrowolne podejmowanie działań na rzecz poprawy życia interesariuszy i społeczeństwa jako całości, które wynika z rosnącej świadomości istnienia związku odpowiedzialnego zachowania ze stabilnym rozwojem firmy.

Idee CSR pojawiły się głównie na skutek wzrostu roli takich grup, jak: organizacje konsumenckie, partie zielonych, obrońcy praw człowieka, a także coraz większą aktywność organizacji międzynarodowych, przede wszystkim ONZ i Unii Europejskiej, które podejmują wiele inicjatyw i projektów w tym zakresie.³

- 1 R.E. Freedman., *Strategic Management. A Stakeholder Approach*. Pitman Publishing, London 1984.
- 2 D. Szwajca, *Corporate Social Responsibility versus Marketing – Theoretical and Practical Perspective*. „Human Resources Management and Ergonomics” 2013, No. 1.
- 3 A. Paliwoda-Metiolańska, *Odpowiedzialność społeczna w procesie zarządzania przedsiębiorstwem*. Wyd. C.H. Beck, Warszawa 2009, s. 27–30.

Jedną z najważniejszych inicjatyw jest ustanowienie i wdrażanie międzynarodowej normy SA 8000 (*Social Accountability 8000*), określającej społeczną odpowiedzialność biznesu. Norma ta, wprowadzona przez amerykańską organizację *Social Accountability International* w 1998 roku, określa wymogi, jakie powinno spełniać przedsiębiorstwo w zakresie społecznej odpowiedzialności. Powstała na bazie standardów i zaleceń takich międzynarodowych organizacji i dokumentów, jak: Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ, Konwencja Narodów Zjednoczonych, Międzynarodowa Organizacja Pracy, Konwencja Praw Dziecka. Nawiązuje także do norm z zakresu jakości (ISO 9001) oraz środowiska (ISO 14001). Norma SA 8000 obejmuje dziewięć obszarów: praca dzieci, praca przymusowa, bezpieczeństwo i higiena pracy, wolność zrzeszania się, dyskryminacja, kary dyscyplinarne, godziny pracy, wynagrodzenie i systemy zarządzania.⁴ Standard SA 8000 jest weryfikowalny, a poprzez wdrożenie jego wymagań staje się gwarantem społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstwa. Posiadanie certyfikatu, który podlega re-certyfikacji po trzech latach, daje wiele korzyści: firma postrzegana jest jako wiarygodna i etyczna, buduje i umacnia pozytywną opinię w środowisku, co w konsekwencji poprawia jej pozycję na tle konkurencji.

Wszystkie przedstawione czynniki powodują, że podmioty gospodarcze są oceniane nie tylko przez pryzmat kryteriów ekonomiczno-finansowych, ale także społecznych, prawnych i etycznych. Opinie różnych grup interesu znajdują odzwierciedlenie w reputacji, uważanej za najcenniejszy zasób współczesnego przedsiębiorstwa. Reputacja to zintegrowana ocena przedsiębiorstwa, jego przeszłej i obecnej działalności oraz perspektyw rozwoju, formułowana przez różne grupy interesariuszy: klientów, partnerów biznesowych, inwestorów, pracowników, media, administrację publiczną, lokalne społeczności. Reputacja, jako zestaw opinii i przekonań determinuje postępowanie i zachowania interesariuszy względem firmy, a więc wpływa na:⁵

- decyzje inwestorów o zakupie i zatrzymaniu akcji bądź udziałów,
- skłonność klientów do kupowania produktów i rekomendowania ich innym,
- zaangażowanie partnerów biznesowych we współpracę,
- przychylność mediów i grup nacisku,
- nastawienie władz i instytucji nadzorczych,
- szacunek konkurentów i ewentualne ograniczanie barier wejścia do ich sektora,
- skłonność interesariuszy do pozostania z firmą i jej wsparcia w sytuacjach kryzysowych.

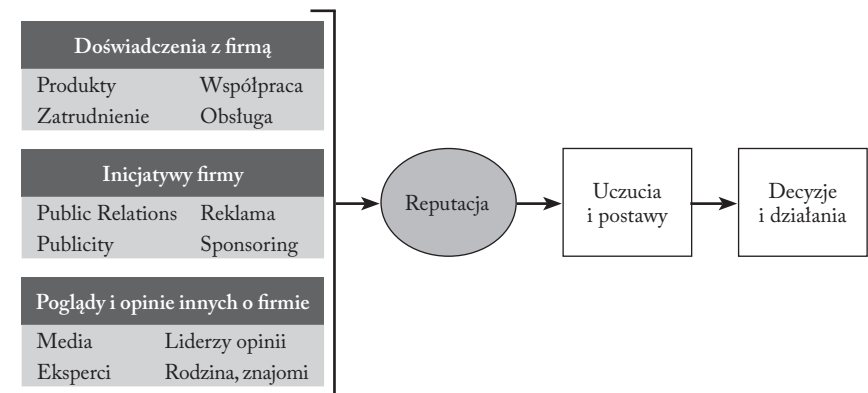
⁴ www.iso.org/pl/sa-8000

⁵ Por. R.J. Burke, G. Martin, C.L. Cooper: *Corporate Reputation. Managing Opportunities and Threats*. Gower Publishing Ltd., England 2012, s. 4.

Dobra reputacja znajduje odzwierciedlenie w wynikach ekonomiczno-finansowych firmy oraz w jej wartości rynkowej. Jest ona uważana za jeden z najcenniejszych zasobów współczesnego przedsiębiorstwa.

1. Determinanty i narzędzia budowania reputacji przedsiębiorstwa

Zbudowanie i utrzymanie pozytywnej reputacji jest bardzo trudnym wyzwaniem dla przedsiębiorstwa. Opinie interesariuszy są bowiem formułowane na podstawie wielu różnorodnych czynników, wśród których można wymienić: własne doświadczenia oceniającego z firmą, inicjatywy ocenianego przedsiębiorstwa w postaci działań marketingowych i szeroko pojętej komunikacji z otoczeniem, a także opinie i poglądy osób trzecich, w tym mediów, liderów opinii, ekspertów, znajomych i rodziny (rys. 1). Znaczenie i wpływ tych determinantów na reputację jest różny w odniesieniu do poszczególnych grup interesariuszy.



Rys. 1. Determinanty budowania reputacji przedsiębiorstwa. Źródło: Opracowanie własne

Największe znaczenie w budowaniu reputacji wśród klientów mają ich własne doświadczenia z firmą oraz poglądy i opinie innych. Opinie klientów na temat firmy są kształtowane przede wszystkim za pośrednictwem kupowanych i użytkowanych towarów – produktów materialnych i usług. Jakość wyrobów i poziom obsługi determinują stopień zadowolenia nabywców oraz ich uczucia i lojalność względem dostawcy. Drugim istotnym czynnikiem, na bazie którego kształtują się opinie klientów o przedsiębiorstwie i jego ofercie, są opinie innych: ekspertów, liderów opinii, mediów, znajomych i rodziny, a także innych użytkowników. Rozwój nowoczesnych mediów, zwłaszcza społecznościowych, umożliwia szybką wymianę doświadczeń między konsumentami i dzielenie się

swoimi wrażeniami na temat produktów. Współczesny rynek zmienia się w otoczenie niskiego zaufania. W rezultacie konsumenci wierzą innym konsumentom należącym do sieci społecznościowej bardziej niż przedsiębiorstwom i ekspertom.⁶ Inicjatywy przedsiębiorstwa w postaci działań marketingowych, takich jak: reklama, PR czy sponsoring, są mniej wiarygodne od informacji przekazywanych z ust do ust. Służą one przede wszystkim kreowaniu pożądanego wizerunku firmy w otoczeniu, który jest weryfikowany przez klientów z rzeczywistością poprzez własne i cudze doświadczenia, co stanowi podstawę kształtowania reputacji.

Dla partnerów biznesowych (dostawców, pośredników, kooperantów) najistotniejsze są także własne doświadczenia ze współpracy z przedsiębiorstwem, na bazie których jest oceniana jego wiarygodność, rzetelność, dotrzymywanie warunków umów, łatwość komunikacji itp. Opinie partnerów biznesowych są także formułowane na bazie poglądów i opinii innych podmiotów, zwłaszcza: dotychczasowych partnerów, specjalistów branżowych, wywiadowni gospodarczych, agencji badawczych oraz w mniejszym stopniu mediów. Relatywnie najmniej istotne w tym względzie są informacje przekazywane przez samą firmę w ramach komunikacji marketingowej (reklama, PR, sponsoring).

Opinie inwestorów o przedsiębiorstwie opierają się głównie na jego wynikach finansowych, stopniu realizacji założonych celów, stabilności i perspektywach rozwoju. Źródłem tych informacji są raporty, sprawozdania, biuletyny oraz inne materiały przygotowywane przez firmę, informujące o jej ekonomiczno-finansowej kondycji. Na drugim miejscu pod względem ważności znajdują się opinie i poglądy innych podmiotów, takich jak: eksperci branżowi, audytorzy, analitycy giełdowi. Ważne dla inwestorów są także informacje opracowywane i przekazywane przez media, zwłaszcza prestiżowe czasopisma i portale internetowe, które przyznają przedsiębiorstwom i spółkom różnego typu nagrody i wyróżnienia (np. własne doświadczenia są głównym źródłem i podstawą kształtowania reputacji wśród pracowników). Oceniają oni przedsiębiorstwo jako pracodawcę, a więc przez pryzmat warunków pracy, atrakcyjność wynagrodzeń, możliwości awansu i rozwoju, relacji z przełożonymi i współpracownikami. Pozostałe źródła, a więc informacje przekazywane przez firmę w materiałach reklamowych czy sprawozdaniach oraz opinie innych mają zdecydowanie mniejsze znaczenie.

Przychylność przedstawicieli mediów jest pozyskiwana w trakcie bezpośrednich kontaktów, a więc podczas konferencji prasowych, wywiadów udzielanych przez pracowników firmy, spotkań z okazji jubileuszy oraz innych wydarzeń (tzw. eventów). W większości przypadków te imprezy są inicjowane przez przedsiębiorstwo w ramach działań PR, ale także są organizowane przez media.

Jednakże często przypisywaną dziennikarzom i reporterom cechą jest poszukiwanie sensacji, dlatego starają się oni pozyskiwać informacje o firmie w bardzo różnych źródłach, których przedsiębiorstwo nie jest w stanie kontrolować.

Administracja publiczna, reprezentowana przez władze centralne i lokalne, urzędy, instytucje kontrolne i innych przedstawicieli państwa, oceniają przedsiębiorstwo jako podmiot prawa na podstawie dokumentów potwierdzających przestrzeganie bądź nieprzestrzeganie unormowań prawnych (deklaracje podatkowe, raporty finansowe, dokumentacja sądowa itp.), co można określić jako doświadczenia z firmą. Znacznie mniej istotne są przekazy komunikacyjne samego przedsiębiorstwa oraz opinie innych, zwłaszcza mało wiarygodnych i rzetelnych mediów.

W budowaniu reputacji wśród lokalnych społeczności największe znaczenie mają także ich bezpośrednie doświadczenia z przedsiębiorstwem, które jest oceniane przez pryzmat uzyskiwanych korzyści w postaci wspierania rozwoju lokalnego, budowy infrastruktury, organizowania akcji pomocowych itp. Ważne są także informacje pochodzące od innych, zwłaszcza wiarygodnych, prestiżowych mediów, szanowanych autorytetów, uznanych ośrodków badawczych. Najmniej wiarygodne i skuteczne wydają się w tym przypadku własne inicjatywy firmy, tj. reklama i PR.

Znaczenie wskazanych determinantów reputacji dla poszczególnych grup interesariuszy zaprezentowano w tab. 1.

Tabela 1. Znaczenie determinantów w kształtowaniu reputacji przedsiębiorstwa

Grupa interesariuszy	Własne doświadczenia	Inicjatywy firmy	Poglądy i opinie innych o firmie
Klienci	●●●	●	●●●
Partnerzy biznesowi	●●●	●	●●
Inwestorzy	●	●●●	●●
Pracownicy	●●●	●	●
Media	●	●●	●●●
Administracja publiczna	●●●	●	●
Lokalne społeczności	●●●	●	●●

● małe znaczenie ●● średnie znaczenie ●●● duże znaczenie Źródło: Opracowanie własne

Jak widać w tabeli, dla większości interesariuszy najistotniejsze są własne doświadczenia z firmą, a także poglądy i opinie innych, wiarygodnych podmiotów, zaś najmniejsze znaczenie mają celowe działania marketingowe przedsiębiorstwa typu reklama i PR.

6 Ph. Kotler, H Kartajaya, I. Setiawan, *Marketing 3.0*. MT Biznes, Warszawa 2010, s. 47.

2. Kultura organizacyjna w kontekście kształtowania relacji z interesariuszami

Każdą organizację charakteryzuje pewna niewidoczna właściwość, która w dużo większym stopniu niż strategie, struktury, regulaminy i procedury wpływa na sposób jej funkcjonowania i relacje z otoczeniem. Jest nią kultura organizacyjna, przejawiająca się w zachowaniach i reakcjach jednostek oraz grup, w ich opiniach i postawach, sposobie rozwiązywania problemów, metodach organizacji pracy, stylistyce wnętrza, stylu ubierania się itp. Kultura organizacyjna to zespół norm, wartości, wzorców zachowania, mitów, symboli oraz wytworów materialnych, określających specyficzne postawy i przekonania oraz zachowanie członków organizacji.⁷ Kształtowane normy i wzorce zachowań są wynikiem oddziaływania wielu wewnętrznych i zewnętrznych czynników, związanych z realizacją własnych celów organizacji w określonych warunkach otoczenia.

Jednym z najbardziej znanych ujęć kultury organizacyjnej jest tzw. model kliniczny E. Scheina.⁸ Definiuje on kulturę organizacyjną jako zespół podstawowych założeń, które dana grupa ustanowiła w trakcie pokonywania problemów adaptacji do otoczenia i budowania wewnętrznej integracji. Według jego koncepcji jest ona złożona z trzech następujących poziomów:⁹

1. podstawowe założenia – całkiem niewidoczne i nieuświadomione,
2. normy i wartości – częściowo widoczne i uświadomione,
3. artefakty – widoczne i uświadomione.

Poziomy te różnią się nie tylko widocznością, ale także trwałością. Najtrwałszym i najgłębszym, a jednocześnie najtrudniejszym do identyfikacji poziomem są podstawowe – niekwestionowalne i nienaruszalne – założenia kulturowe. Ich korzenie tkwią głęboko w naturze człowieka i kształtujących jego strukturę psychiczną elementów środowiska zewnętrznego. Drugi poziom to normy i wartości, które są względnie trwałe i łatwiejsze do zaobserwowania. Zwykle dzieli się ją na deklarowane – otwarcie głoszone przez członków organizacji, umieszczane w dokumentach i materiałach reklamowych, oraz przestrzegane – znajdujące odzwierciedlenie w rzeczywistych działaniach i zachowaniach. R. Leoncioni wskazuje na cztery typy korporacyjnych wartości, z których fundamentalne znaczenia dla kultury organizacyjnej mają tzw. wartości kluczowe. Są one akceptowane i wyznawane przez wszystkich pracowników, którzy powinni się nimi kierować w swoich działaniach. Kształtowanie kultury korporacyjnej polega na dopasowaniu wartości kluczowych i powszechnego zachowania wszystkich członków or-

ganizacji.¹⁰ Najbardziej widocznymi i rozpoznawalnymi elementami są artefakty, tworzące trzeci poziom kultury organizacyjnej. Wyróżnia się artefakty językowe (język, mity, legendy), behawioralne (ceremonie, rytuały) oraz fizyczne (technologia, architektura budynków i wnętrza, przedmioty materialne). Gdyby kulturę organizacyjną widzieć jako górę lodową, to artefakty stanowiłyby jej szczyt wystający ponad powierzchnię wody, a podstawowe założenia byłyby częścią zanurzoną w głębi oceanu. Chociaż kultura organizacyjna jest wszechobecna i stanowi podłoże wszelkich działań w organizacji, trudno ją uchwycić i zidentyfikować. Jest przekazywana w procesie społecznym, a jej składniki – wartości, normy, zasady, założenia – są zwykle przyswajane podświadomie.¹¹

Kultura organizacyjna spełnia wiele istotnych funkcji, dotyczących wewnętrznej integracji oraz dostosowania przedsiębiorstwa do otoczenia. Przede wszystkim pomaga członkom organizacji zrozumieć, za czym organizacja się opowiada, jak działa i co uważa za najistotniejsze w swoich działaniach, a także:¹²

- umożliwia szybką, sprawną i jednoznaczną komunikację pomiędzy uczestnikami organizacji: sprawia, że dobrze się rozumieją,
- standaryzuje zachowania ludzkie, zwiększając przewidywalność i zastępując doraźną kontrolę,
- umożliwia podobną interpretację i ocenę otaczającej rzeczywistości i zachodzących w niej zmian przez wszystkich członków organizacji,
- buduje wspólnotę aspiracji, celów, dążeń, nadziei i lęków.

Można powiedzieć, że kultura organizacyjna to osobowość, „dusza” przedsiębiorstwa, tworząca jego tożsamość i odróżniająca je od innych podmiotów. Kultura organizacyjna przedsiębiorstwa i jego tożsamość są ze sobą ściśle powiązane. Tożsamość to system komunikatów wizualnych, werbalnych i behawioralnych, jakie organizacja wysyła do swego otoczenia wewnętrznego i/lub zewnętrznego, będących wyrazem wartości i przekonań, jakimi kieruje się w codziennym działaniu, służącym wyróżnieniu organizacji spośród innych poprzez zajęcie określonego miejsca w umysłach odbiorców.¹³ Jest ona zatem zbiorem widocznych, ujawnionych elementów, pozwalających identyfikować i definiować dany podmiot. Tożsamość można więc uznać za część kultury organizacyjnej, obejmującą artefakty fizyczne, behawioralne, a także częściowo językowe. Róż-

10 R.M. Leoncioni, „*Make Your Values Mean Something.*” Harvard Business Review”, July 5–9/2002.

11 A. Tracz, *Audyty kultury organizacyjnej na przykładzie firmy X.* [w:] *Zarządzanie – kontekst strategiczny, kulturowy i zasobowy.* (red.) M. Przybyła, Wyd. Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu, Wrocław 2007, s. 142.

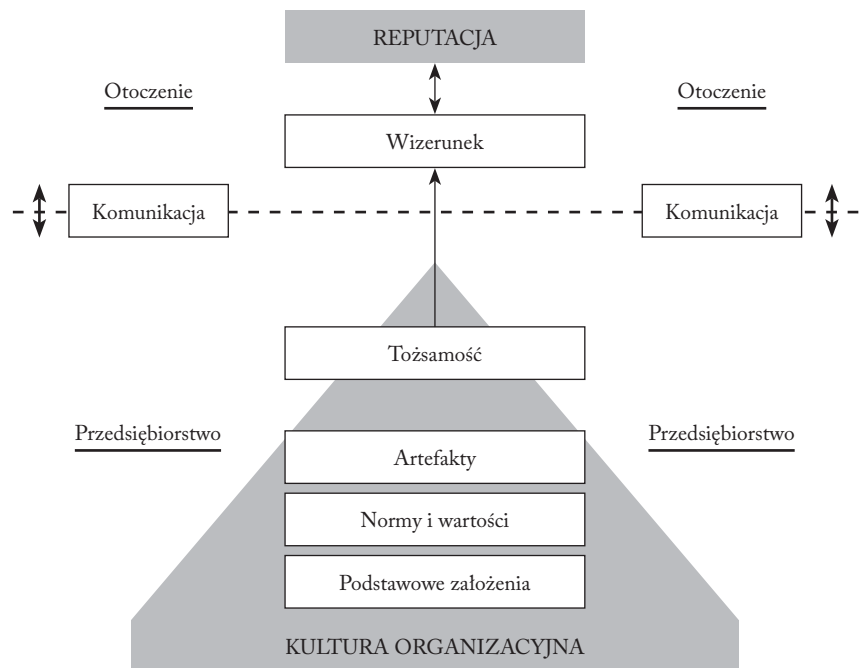
12 A.K. Koźmiński, D. Jemielniak., D. Latusek, *Współczesne spojrzenie na kulturę organizacyjną. E-mentor* nr 3(30) 2009.

13 A. Wilczak, *Tożsamość-wizerunek-reputacja organizacji. Analiza wzajemnych relacji.* [w:] *Public relations w przedsiębiorstwie.* (red.) D. Tworzydło, T. Soliński. Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania z siedzibą w Rzeszowie, Rzeszów 2006, s. 210.

7 *Zarządzanie. Teoria i praktyka.* (red.) A.K. Koźmiński, W. Piotrowski, PWN, Warszawa 2002, s. 42.

8 Zob. E. Schein, *Organizational Culture and Leadership. A Dynamic View.* Jossey-Bass, San Francisco, 1985.

9 *Zarządzanie. Teoria i praktyka*, op. cit., s. 373–376.



Rys. 2. Miejsce kultury organizacyjnej w budowaniu reputacji przedsiębiorstwa
Źródło: Opracowanie własne

nica polega na tym, że tożsamość może być w znacznie większym stopniu niż kultura kreowana i kontrolowana przez organizację.¹⁴ Relacje pomiędzy kulturą organizacyjną a tożsamością są wzajemne. Z jednej strony tożsamość firmy jest efektem działania jej kultury organizacyjnej, która poprzez tożsamość pokazuje kierujące nią normy i wartości. Z drugiej strony tożsamość współtworzy kulturę, przyciągając ludzi o określonych cechach osobowościowych i wyznawanych wartościach, które nie są akceptowane przez innych¹⁵.

Tożsamość przedsiębiorstwa stanowi podstawę kreowania jego wizerunku w otoczeniu, a wizerunek jest jednym z istotnych elementów kształtowania reputacji. W ten sposób można wskazać rolę kultury organizacyjnej w budowaniu reputacji przedsiębiorstwa (rys. 2).

14 P. Kocoń., *Tożsamość organizacji i kultura organizacyjna – definicje i relacje*. „Economy and Management” 1/2009, s. 150.

15 A. Lelonkiewicz., *Zarządzanie tożsamością firmy*. www.egospodarka.pl/6523.

Reputacji nie można utożsamiać z wizerunkiem, chociaż stanowi on jeden z elementów wpływających na nią. Wizerunek można zbudować stosunkowo szybko za pomocą działań marketingowych i PR, natomiast reputacji nie. Reputacja jest budowana na podstawie konfrontacji słów i czynów, deklaracji przedsiębiorstwa z ich spełnieniem. Tym, co odróżnia wizerunek od reputacji jest więc doświadczenie odbiorców, wrażenia z bezpośrednich kontaktów z przedsiębiorstwem, reprezentowanym przez jego pracowników.¹⁶

Reputacja, jako wynik relacji przedsiębiorstwa z interesariuszami jest budowana przez pracowników, kierujących się normami i wartościami zawartymi w kulturze organizacyjnej – w reputacji znajdują one swoje odzwierciedlenie. Reputacja opiera się na czterech fundamentalnych wartościach: odpowiedzialności, zaufaniu, wiarygodności oraz solidności. Dobra reputacja budowana jest latami poprzez wzajemne relacje przedsiębiorstwa z kluczowymi interesariuszami na bazie wymienionych wartości.¹⁷ Można więc powiedzieć, że kultura organizacyjna stanowi fundament, na którym „wznoszona” jest reputacja. Naruszenie deklarowanych norm i wartości lub nieprzestrzeganie przyjętych zasad i standardów powoduje pogorszenie, a w skrajnych przypadkach – całkowite zniszczenie reputacji.

3. Kultura etyczna przedsiębiorstw w Polsce – wyniki badań¹⁸

Zasady etyczne, jakimi kierują się pracownicy i pracodawcy w swoich działaniach, stanowią podłoże kształtowania kultury organizacyjnej przedsiębiorstwa, a więc i jego reputacji. ICAN Institute, Pracodawcy RP oraz firma Crido Taxand przeprowadziły badania dotyczące stanu i uwarunkowań kultury etycznej w miejscu pracy. Badanie zostało przeprowadzone w listopadzie 2012 roku za pomocą metody wywiadu wspomaganego komputerowo – CAWI. Wykorzystano kwestionariusz internetowy, składający się z 23 pytań, który skierowano do kadry kierowniczej i pracowników poszczególnych działów przedsiębiorstw działających w Polsce. Zebrano 1737 ankiet, a po odrzuceniu niepełnych do pogłębionej analizy wybrano 767 kwestionariuszy. Wśród respondentów znalazło się: 45,5% osób pełniących funkcję prezesa lub członka zarządu, 65% mężczyzn, ponad 71% osób w wieku 30–49 lat, 84% osób z wyższym wykształceniem, ponad 76% z nich mieszka w mieście powyżej 100 tys. mieszkańców.

16 D. Szwejca., *Zasoby marketingowe przedsiębiorstwa jako źródło przewagi konkurencyjnej*. Wyd. Politechniki Śląskiej, Gliwice 2012, s. 108.

17 E. Głuszek, *Budowanie reputacji przedsiębiorstwa poprzez inicjatywy społeczne – dylematy i wyzwania*. [w:] *Zarządzanie – kontekst strategiczny, kulturowy i zasobowy*. (red.) M. Przybyła, Wyd. Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu, Wrocław 2007, s. 160.

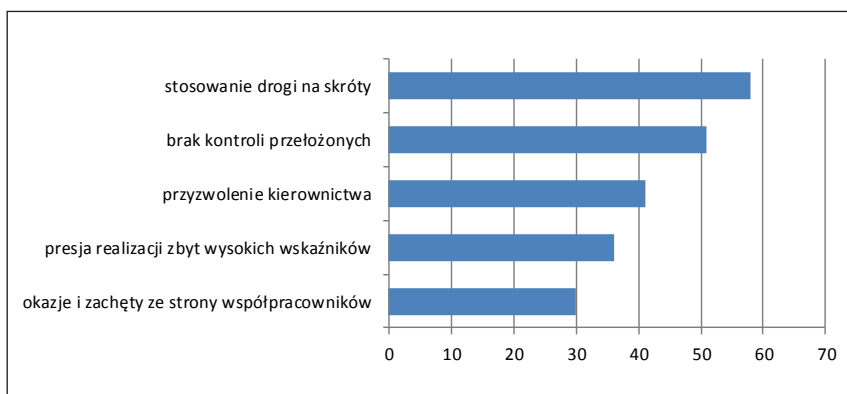
18 *Jak zbudować kulturę etyczną w firmie*. ETYCZNY BIZNES. Skuteczne praktyki HR. ICAN Institute, Warszawa 2013.

Zdaniem większości badanych, przedsiębiorstwa w Polsce często (65%) lub bardzo często (9%) łamią zasady etyczne (według 24% – rzadko i tylko 2% – nigdy). Do najczęściej występujących problemów w firmach, z etycznego punktu widzenia, zaliczono:

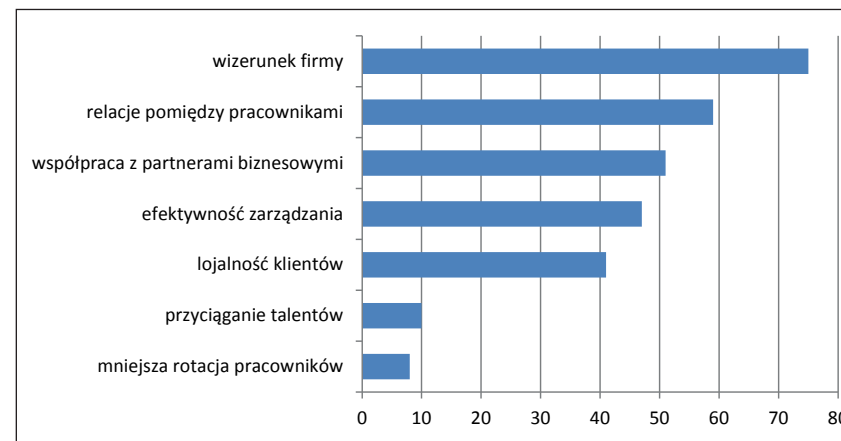
- niepełne wykorzystanie czasu pracy przez pracowników (41%) – najczęściej wskazywane przez osoby w wieku 50–59 lat,
- niewykorzystanie potencjału pracowników przez przełożonych (37%) – najczęściej wskazywane przez osoby w wieku 20–29 lat,
- wykorzystywanie sprzętu firmowego do celów prywatnych (36%),
- częste niedotrzymywanie zobowiązań przez współpracowników (26%),
- konflikt interesów (25%).

Najbardziej były wskazywane: dyskryminacja (3%), molestowanie seksualne (0,65%) i przemoc fizyczna (0,39%). Wśród odpowiedzi spontanicznych jako przykłady nieetycznych zachowań znalazły się: nepotyzm, nieudzielanie urlopu w pełnym wymiarze, niewypłacanie dodatkowego wynagrodzenia w pełnym wymiarze za przepracowane soboty, niejasność ruchomej części płacy, przygotowanie umów o pracę z opóźnieniem.

W budowaniu kultury etycznej w przedsiębiorstwie kluczową rolę odgrywa kadra kierownicza, począwszy od najwyższego szczebla. To właśnie menedżerowie, poprzez swoje zachowania i postawy względem podwładnych, a także względem przełożonych wyznaczają normy i standardy etyczne. Wskazują na to odpowiedzi respondentów, dotyczące głównych powodów nieprzestrzegania i łamania zasad etycznych (rys. 3).



Rys. 3. Powody nieprzestrzegania i łamania zasad etycznych. Źródło: Jak zbudować kulturę etyczną w firmie. ETYCZNY BIZNES. Skuteczne praktyki HR. ICAN Institute, Warszawa 2013, s. 17.



Rys. 4. Wpływ nieetycznych zachowań pracowników na wybrane aspekty. Źródło: Jak zbudować kulturę etyczną w firmie. ETYCZNY BIZNES. Skuteczne praktyki HR. ICAN Institute, Warszawa 2013, s. 19.

Na drugim i trzecim miejscu, po stosowaniu drogi na skróty, czyli omijaniu niektórych procedur (58%), wskazano: brak kontroli przełożonych (51%) oraz przyzwolenie kierownictwa (41%).

Wymienione przyczyny przekładają się na rozkład ryzyka łamania standardów wśród różnych grup pracowników. Zdaniem ankietowanych, najbardziej narażeni na to ryzyko są pracownicy zatrudnieni w działach sprzedaży i zakupów, a także zarząd. W najmniejszym stopniu ryzyko to dotyczy pracowników pionów korporacyjnych, HR, prawnych oraz BHP.

Okazuje się, że kultura etyczna w przedsiębiorstwie ma bardzo duży wpływ na jego reputację. Świadczą o tym odpowiedzi respondentów na pytanie, na co wpływają nieetyczne zachowania pracowników (rys 4).

Zdaniem większości nieetyczne zachowania pracowników wywierają największy negatywny wpływ na: wizerunek firmy, relacje pomiędzy pracownikami, współpracę z partnerami biznesowymi oraz w znacznym stopniu na lojalność klientów, a więc na relacje z głównymi interesariuszami.

Wnioski końcowe

Reputacja przedsiębiorstwa jest budowana przede wszystkim na podłożu własnych doświadczeń interesariuszy z firmą, a także rzetelnych i wiarygodnych opinii innych. Kluczowe znaczenie w tym procesie mają postawy i zachowania kierownictwa i szeregowych pracowników, w których ujawniają się wyznawane i przestrzegane w firmie wartości, składające się na jej kulturę organizacyjną. Jak wynika

z cytowanych badań, zasady etyczne, na których opiera się kultura organizacyjna ocenianych przedsiębiorstw, działających na polskim rynku, są bardzo często łamane. Najczęściej wskazywanymi przyczynami takiego stanu rzeczy są: przyzwolenie kierownictwa i brak kontroli przełożonych. Świadczy to o dość niskim morale zarówno przełożonych, jak i podwładnych, przy czym większa odpowiedzialność spoczywa na tych pierwszych. Zdaniem etyków, problemy etyczne w biznesie odzwierciedlają problemy dotyczące całe społeczeństwo. Tezę tę może potwierdzić między innymi fakt, że zdają się one być mniejsze w społeczeństwach chętnie respektujących zasady moralne, większe zaś w tych, w których ludzie przejawiają tendencje do ich łamania, jeśli ich przestrzeganie wiąże się z jakimiś kosztami¹⁹.

Literatura

- Burke R.J., Martin G., Cooper C.L.: *Corporate Reputation. Managing Opportunities and Threats*. Gower Publishing Ltd., England 2012.
- Freeman R.E., *Strategic Management. A Stakeholder Approach*. Pitman Publishing, London 1984.
- Głuszek E., *Budowanie reputacji przedsiębiorstwa poprzez inicjatywy społeczne – dylematy i wyzwania*. [w:] *Zarządzanie – kontekst strategiczny, kulturowy i zasobowy*. (red.) M. Przybyła, Wyd. Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu, Wrocław 2007.
- Jak zbudować kulturę etyczną w firmie*. ETYCZNY BIZNES. Skuteczne praktyki HR. ICAN Institute, Warszawa 2013.
- Kocoń P., *Tożsamość organizacji i kultura organizacyjna – definicje i relacje*. „Economy and Management” 1/2009.
- Kotler Ph., Kartajaya H., Setiawan I., *Marketing 3.0*. MT Biznes, Warszawa 2010.
- Koźmiński A.K., Jemieliński D., Latusek D., *Współczesne spojrzenie na kulturę organizacyjną*. *E-mentor* nr 3(30) 2009.
- Lelonkiewicz A., *Zarządzanie tożsamością firmy*. www.egospodarka.pl/6523
- Macintyre A., *Dlaczego problemu etyki biznesu są nierozwiązywalne?* [w:] *Etyka biznesu* (red.) A. Zaporowski, Poznań 1997.
- Paliwoda-Metiolańska A., *Odpowiedzialność społeczna w procesie zarządzania przedsiębiorstwem*. Wyd. C.H. Beck, Warszawa 2009.
- Schein E., *Organizational Culture and Leadership. A Dynamic View*. Jossey-Bass, San Francisco, 1985.
- Sikorski C., *Kultura organizacyjna*. C.H. Beck, Warszawa 2006.
- Sz wajca D., *Corporate Social Responsibility versus Marketing – Theoretical and Practical Perspective*. „Human Resources Management and Ergonomics” 2013, No. 1.
- Sz wajca D., *Zasoby marketingowe przedsiębiorstwa jako źródło przewagi konkurencyjnej*. Wyd. Politechniki Śląskiej, Gliwice 2012.

- Sz wajca D., Gorczyńska A., *Communication of company with the environment in process building reputation*, „Journal of Knowledge Society” 2/2013
- Tracz A., *Audyt kultury organizacyjnej na przykładzie firmy X*. [w:] *Zarządzanie – kontekst strategiczny, kulturowy i zasobowy*. (red.) M. Przybyła, Wyd. Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu, Wrocław 2007.
- Wilczak A., *Tożsamość-wizerunek-reputacja organizacji. Analiza wzajemnych relacji*. [w:] *Public relations w przedsiębiorstwie*. (red.) D. Tworzydło, T. Soliński. Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania z siedzibą w Rzeszowie, Rzeszów 2006.
- Zarządzanie. Teoria i praktyka*. (red.) A.K. Koźmiński, W. Piotrowski, PWN, Warszawa 2002.

Abstract

ORGANIZATIONAL CULTURE AS A FOUNDATION IN BUILDING OF CORPORATE REPUTATION

Dynamics of technological progress and the development of civilization causes many changes in the way the place and role of the business sector in the socio-economic life. There is a growing awareness and the impact of various interest groups (stakeholders) on the functioning and decisions of the companies. This applies to entities such as customers, investors, business partners, employees, media, government, local communities, civil society organizations. Their opinions are reflected in reputation, which is considered the most valuable resource of the modern enterprise. Reputation is built for many years through mutual relations company with stakeholders on the basis of such fundamental values enshrined in its organizational culture. The purpose of this article is to identify the role of corporate culture in shaping corporate reputation based on the analysis of contemporary concepts and theories in this area and presenting the results of research on ethical culture in companies operating on the Polish market.

Key words: organizational culture, corporate reputation.

MAŁGORZATA GĄSIOREK – doktorantka w Akademii Ignatianum w Krakowie. Absolwentka filologii polskiej Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku Białej. Jej zainteresowania badawcze oscylują wokół antropologiczno-kulturowych i psycho-ewolucjonistycznych interpretacji widowisk sportowych.

DANUTA SZWAJCA – dr hab. nauk ekonomicznych w dyscyplinie nauk o zarządzaniu, pracownik naukowy Wydziału Organizacji i Zarządzania Politechniki Śląskiej, wykładowca na studiach podyplomowych i szkoleniach dla kadry kierowniczej przedsiębiorstw w Wyższej Szkole Bankowej w Poznaniu (oddział w Chorzowie). Autorka i współautorka ponad 140 publikacji z zakresu zarządzania przedsiębiorstwem i marketingu, w tym m.in. monografii: „Potencjał konkurencyjny przedsiębiorstwa w warunkach globalizacji” (2010), „Pro-rynkowa orientacja instytucji finansowych w erze informacji” (2011), „Zasoby marketingowe przedsiębiorstwa jako źródło przewagi konkurencyjnej” (2012) oraz artykułów publikowanych w czasopiśmie krajowych („Marketing i Rynek”, „Przegląd Organizacji”, „Organizacja i Kierowanie”) i zagranicznych („Journal of Knowledge Society”, „Human Resources Management and Ergonomics”, „AD ALTA: Journal of Interdisciplinary Research”).

¹⁹ Zob. Macintyre A., *Dlaczego problemu etyki biznesu są nierozwiązywalne?* [w:] *Etyka biznesu* (red.) A. Zaporowski, Poznań 1997.

