

IDEA SOLIDARNOŚCI W MYŚLI KAROLA WOJTYŁY

Wojtyła uważa, że drogą do spełnienia się człowieka jest prowadzące do budowania autentycznej wspólnoty uczestnictwo w człowieczeństwie innych. Takie uczestnictwo realizuje się szczególnie poprzez wrażliwość na ludzkie cierpienie i biedę – przez chrześcijańskie miłosierdzie. Kluczowe dla uczestnictwa są autentyczne postawy solidarności i sprzeciwu, które oznaczają otworzenie się podmiotu na innych i opowiedzenie się po stronie wspólnoty. To właśnie solidarność, mająca swoje źródło w miłości, a nie marksistowska rewolucja jest chrześcijańską odpowiedzią na sytuację ludzkiej biedy i niesprawiedliwości

Refleksja na temat znaczenia idei solidarności w myśli i działalności Jana Pawła II jest istotną częścią próby zrozumienia i oceny pontyfikatu obecnego Papieża. Refleksja ta, którą podejmowano już wielokrotnie w licznych artykułach i wypowiedziach¹, dotyczy zarówno teoretycznego znaczenia idei solidarności w myśli społecznej Jana Pawła II, jak też jego praktycznego zaangażowania w obronę praw człowieka na całym świecie i troski o ludzi pokrzywdzonych w różnych sytuacjach niesprawiedliwości, wyzysku i prześladowania w wymiarach: społecznym, religijnym, politycznym i ekonomicznym. Oczywiście refleksja nad znaczeniem idei solidarności w myśli Papieża i w praktyce jego pontyfikatu to również dostrzeżenie wielorakiej roli Jana Pawła II w powstaniu polskiego ruchu Solidarność, jak też w doprowadzeniu do upadku komunizmu i w zakończeniu powojennego podziału Europy².

Celem niniejszych rozważań jest – istotna dla zrozumienia wskazanych powyżej zagadnień – analiza tej refleksji na temat solidarności, która obecna jest w twórczości Karola Wojtyły jeszcze przed rokiem 1978. Refleksja ta – w sposób typowy dla Wojtyły – płynęła dwoma równoległymi, uzupełniającymi się nurtami: twórczości poetyckiej i filozoficznej. Dlatego też w pierwszej części pracy przyjrzymy się niezwykle dojrzałej refleksji na temat sprawiedliwości,

¹ Niezwykle bogatym źródłem informacji na omawiany temat jest książka G. Weigla *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II* (tłum. M. Tarnowska i in., Wydawnictwo Znak, Kraków 2000). Zob. też: R. Buttiglione, *Suwerenność narodu przez kulturę*, „Ethos” 1(1988) nr 4(4), s. 94-123; J. Kupczak OP, *Jan Paweł II a „Solidarność”*, „Wiadomości KAI” z 31 VIII 2000; T. Styczeń SDS, *Solidarność wyzwala*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993; M. Zięba OP, *Niezwykły pontyfikat*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997 oraz artykuły zamieszczone w „Ethosie” 3(1990) nr 3-4(11-12), „Dziesięciolecie «Solidarności»”.

² Najpełniejszym opracowaniem tego tematu pozostaje książka G. Weigla *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, tłum. W. Buchner, W drodze, Poznań 1995.

rewolucji i solidarności, którą dwudziestokilkuletni autor zawarł w dramacie *Brat naszego Boga*, napisanym w okresie bezpośrednio po zakończeniu drugiej wojny światowej. W części drugiej podejmiemy próbę przedstawienia poglądów Wojtyły na temat etycznej odpowiedzialności – źródła i warunku solidarności. Część trzecia dotyczyć będzie filozoficznej refleksji na temat solidarności w kontekście teorii uczestnictwa, której wykład znajdujemy w opus magnum Wojtyły, książce *Osoba i czyn*³, opublikowanej po raz pierwszy w roku 1969.

SOLIDARNOŚĆ Z UBOGIMI ZAMIAST REWOLUCJI

Po raz pierwszy idea solidarności – rozwijana w sposób zadziwiająco dojrzały – pojawia się w publikacjach Karola Wojtyły w dramacie *Brat naszego Boga*⁴, który mówi o życiowej drodze Adama Chmielowskiego, św. Brata Alberta – założyciela zakonu albertynów. Idea solidarności, chociaż słowa „solidarność” nie znajdujemy w tekście, pojawia się w rozważaniach autora w kontekście zobowiązań, jakie człowiek, przede wszystkim chrześcijanin, zaciąga wobec innych ludzi, zwłaszcza ubogich i cierpiących.

Dramat konfrontuje ze sobą kilka postaw, jakie można zająć wobec potrzeb innych ludzi. Pierwszą z nich, możemy ją określić jako indywidualistyczną, prezentuje malarz Maks. Zdaniem Maksa każdy człowiek jest odpowiedzialny przede wszystkim za siebie i przed sobą. W dyskusji z Adamem mówi on: „Jednostka tworzy siebie i jako jednostka dochodzi do społeczeństwa. Zadanie jej jest przede wszystkim jednostkowe. Posłannictwo przede wszystkim jednostkowe. Odpowiedzialność jednostkowa. Społeczeństwo zależy od tego, czy jednostka to swoje zadanie, posłannictwo i odpowiedzialność zdoła postawić, czy też je położy. Jeśli postawi, społeczeństwo składać się będzie z większej liczby jednostek wartościowych – i samo będzie raczej wartościowe. Jeśli natomiast położy, coraz więcej będziesz znajdował w nim ogrzewalni i przytułków, które są oczywiście zjawiskami przeciwspołecznymi”⁵. Maks uważa, że najcenniejszą rzeczą, jaką artysta może ofiarować innym, jest jego całkowite oddanie sztuce i dziełu tworzenia; zajmowanie się ubogimi – poza pojedynczymi aktami filantropii – jest zadaniem specjalnie powołanych do tego instytucji.

Adam poddaje krytyce poglądy Maksa z racji ich krótkowzroczności, braku realizmu i nieuwzględniania dobra wspólnego. We wzroście liczby ludzi korzystających z opieki społecznej i z miejskich przytułków Adam dostrzega przy-

³ Zob. kard. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969. Zob. też: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 2000 (wszystkie cytaty za tym wydaniem).

⁴ Zob. tenże, *Brat naszego Boga*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1979, s. 109-182.

⁵ Tamże, s. 123.

szłe zagrożenie dla stabilności i rozwoju społeczeństwa, w którym on sam razem z innymi zaprzyjaźnionymi artystami i intelektualistami zajmuje uprzywilejowaną pozycję. W polemice z Maksem Adam demaskuje pozorne bezpieczeństwo społeczeństwa, które obojętne jest wobec narastania ludzkiej nędzy, demoralizacji i bezradności: „Społeczeństwo nie wie, co w sobie nosi. Społeczeństwo jest chorym organizmem. Pozostaje ta wielka różnica, że chory organizm szybko musi się wydać, musi nie dociągnąć i opaść. Podczas gdy społeczeństwo długo może w sobie kryć chorobę. Raczej: może kryć się przed chorobą. Tak. Kryjemy się, uciekamy na małe wysepki zbytku, tzw. stosunków towarzyskich, tzw. układu społecznego, czując się w tym wszystkim bezpiecznie. Tymczasem – nie. Tymczasem to bezpieczeństwo jest wielkim kłamstwem, jest złudzeniem. To bezpieczeństwo wiąże nam oczy i zatyka uszy. Ale to wszystko musi wreszcie prysnąć”⁶.

W wypowiedziach polemizującego z Maksem Adama odnajdujemy zarówno poruszające, pełne realizmu i współczucia opisy nędzy osób korzystających z miejskich przytułków, jak też formułowane z pasją oskarżenie elit społecznych, obojętnych wobec potrzeb ludzi, którzy nie potrafią sami sobie pomóc: „Każdy z nas idzie swoją drogą. Każdy lepi swoje gniazdko. Tymczasem dla tylu ludzi drogi stały się za ciasne. Nie ma gdzie postawić stopy. Nie ma skrawka ziemi, który by można nazwać swoim. Nie ma kromki chleba, na którą by mogli zapracować. Nie ma dziecka, które by mogli wydać na świat z tym przeświadczeniem, że nie będzie zawalidrogą. A my w tym wszystkim poruszamy się, zadufani w siłę jakiegoś powszechnego układu, który każe przemilczać rzeczy krzyczące i tłumić usprawiedliwiony wybuch. Nie, nie. W nas wszystkich czegoś brak. Nie wiem jeszcze, czego. Męczę się, żeby odgadnąć. Ale wiem, że brak – i wiem, że to rozsadzi”⁷.

Krytyczna diagnoza postawy beztroski i bezmyślności, jaką elity społeczne zajmują wobec zjawiska ludzkiej nędzy, prowadzi Adama do pytania: co należy czynić? Jedną z możliwości, którą podsuwa mu tajemnicza postać nazywana w dramacie Nieznajomym, jest przekształcenie gniewu ubogich w społeczną rewolucję: „Rzesze nurtuje wielki, ogromny, bezbrzeżny gniew. Na razie ciągle jeszcze czai się on, zawisa na trzeszczących przesłach dotychczasowych porządków, ale to nie potrwa długo. Nie może potrwać. [...] Panie, ten gniew jest słuszny. Chodzi o to, aby ostatecznie zerwał się, aby jakaś powszechna, niemal nadludzka siła wyrwała go z trawersów, z mocno nadgniłych przęsł, na których na razie zawisa”⁸.

Nieznajomy podkreśla, że ubogim potrzebni są świadomi przywódcy – intelektualiści, którzy przekształcą ich gniew w akt rewolucyjnego zrywu niszczą-

⁶ Tamże, s. 122.

⁷ Tamże, s. 122n.

⁸ Tamże, s. 130n.

cego „trzeszczące przeszła dotychczasowych porządków”. W kontekście postaci Nieznajomego i reprezentowanych przez nią idei warto przywołać poglądy Hannah Arendt na temat roli intelektualistów podczas rewolucji. Píše ona: „Rewolucja Francuska dała życie nowej postaci na scenie politycznej, a mianowicie postaci zawodowego rewolucjonisty, [...] spędzającego czas na konstruowaniu teorii i na dysputach, których jedynym tematem była rewolucja”⁹. Analizując historię trzech wielkich nowożytnych rewolucji: francuskiej, amerykańskiej i rosyjskiej, Arendt zwraca uwagę na nieunikniony konflikt między oświeconymi zawodowymi rewolucjonistami-intelektualistami a tłumem. Podobny temat w odniesieniu do rewolucji październikowej podejmuje L. Kołakowski, dokonując charakterystyki marksizmu: „Na podstawie samego doświadczenia codziennego robotnicy nie są w stanie dojść do rozwiniętej świadomości socjalistycznej i uprzytomnić sobie w pełni własnej klasowej pozycji. Jest zadaniem oświeconej inteligencji przewodzić duchowo i politycznie klasie robotniczej i odsłonić przed nią perspektywy przyszłych walk”¹⁰. Kołakowski uważa, że właśnie przywódczej roli intelektualistów rewolucja rosyjska zawdzięcza swój szczególnie tragiczny i krwawy charakter: „Właśnie z tej racji, że marksizm rosyjski i socjaldemokratyczny ruch rosyjski pojawiły się bez żadnego związku z ruchem robotniczym i miały w pierwszej fazie czysto inteligencki charakter, marksizm w Rosji przybrał formę o wiele bardziej doktrynerską i fanatyczną niż na Zachodzie, gdzie należało treść doktryny nieustannie konfrontować z realnościami ruchu robotniczego. W Rosji, gdzie «rewolucja» była słowem magicznym inteligencji od dziesięcioleci, gdzie były wszystkie powody, aby w żadną reformistyczną perspektywę nie wierzyć, nikły liczebnie ruch inteligentów-rewolucjonistów w naturalny sposób wytwarzał atmosferę skrajnego doktrynerstwa”¹¹.

W dramacie *Brat naszego Boga* przekonanie, że wyłącznie na drodze rewolucji może zostać zbudowany nowy, sprawiedliwy porządek prowadzi Nieznajomego do zdecydowanej krytyki dotychczasowego życia Adama, zarówno jego pracy malarskiej, która jest rozproszeniem sił duchowych „na sentymentach, na nastrojach”¹², jak też działalności charytatywnej, która jedynie łagodzi i usypia w ubogich poczucie niesprawiedliwości i gniewu, odwracając przez to rewolucję.

Boską i ludzką odpowiedzią na zarzuty Nieznajomego jest opisany w dramacie proces nawrócenia Adama. Odpowiadając na wezwanie spowiednika: „Daj się kształtować miłości”¹³, poddany wewnętrznemu działaniu łaski, które

⁹ H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Czytelnik, Kraków 1991, s. 261n.

¹⁰ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Aneks, Londyn 1988, s. 631.

¹¹ Tamże, s. 663.

¹² Wojtyła, *Brat naszego Boga*, s. 131.

¹³ Tamże, s. 146.

sprawia, że nie mogą go zrozumieć przyjaciele, Adam przestaje należeć do siebie, „odslania w sobie tę Miłość, która przez niego pracuje”¹⁴. Kluczowym wydarzeniem w procesie uczenia się miłości przez Adama, który w dramacie przedstawiony jest w trakcie malowania obrazu *Ecce Homo*, staje się dostrzeżenie w innych ludziach, zwłaszcza w ubogich i cierpiących, obrazu i podobieństwa Bożego. W pierwszym akcie dramatu Adam przyznaje podczas rozmowy z Maksem, że jego życie jest ucieczką „przed kimś w sobie i przed kimś w tamtych wszystkich ludziach”¹⁵. Ucieczka ta kończy się, kiedy kładąc kres wewnętrznym rozterkom, Adam decyduje się pomóc nędzarzowi spotkanemu przypadkowo na ulicy. Konkretny uczynek mający swoje źródło w nadprzyrodzonej caritas odkrywa przed Adamem nowe, głębokie obszary jego wnętrza, do których nie dociera racjonalny dyskurs; jak sam mówi, uczynek ten uwalnia go od „tyranii inteligencji”¹⁶. Na przełomowe znaczenie tego aktu miłosierdzia wskazują słowa, które Adam kieruje do ubogiego: „Uratowałeś mnie”¹⁷.

Dostrzeżenie w ubogich obrazu i podobieństwa Bożego prowadzi Adama do realistycznej oceny ich wewnętrznej i zewnętrznej sytuacji. Przysłuchując się kłótni mieszkańców miejskiej ogrzewalni, kłótni, która wybuchła wokół pytania, czy ubliżające jest dla nich określenie „dziad”, Adam zaczyna rozumieć, że ubodzy chcą czegoś więcej: „Nie mieć się za wyrzutków, wydobyć się z tego trzęsawiska”¹⁸. To właśnie dostrzeżenie u klientów miejskiej opieki społecznej potrzeby respektowania ich godności jest jednym ze źródeł oporu Adama wobec perswazji Nieznajomego, dla którego jedynym ważnym celem jest przekształcenie gniewu ubogich w rewolucję. Podczas agitacji rewolucyjnej w ogrzewalni, dla Adama, jak też dla innych słuchaczy staje się jasne, że nieświadomi nędzarze mają być tylko instrumentem w rękach Nieznajomego, który chce wykorzystać ich do osiągnięcia celów wskazanych przez rewolucyjną ideologię walki klas. Za pomocą tego obrazu Wojtyła nawiązuje do paradoksalnej przemiany marksistowskiej idei dyktatury proletariatu w ideę bezwzględnej dyktatury komunistycznej partii nad proletariatem. Jak wyjaśnia to Kołakowski, przemiana ta dokonała się wskutek przyjęcia tezy, że ruch robotniczy nie jest w stanie o własnych siłach dojść do pełnej, teoretycznej świadomości rewolucyjnej: „Ruch robotniczy we właściwym sensie słowa, to jest polityczny ruch rewolucyjny, określa się w ogóle nie przez to, że jest ruchem robotniczym, lecz przez fakt posiadania «słusznej», to jest marksistowskiej, to jest z założenia «proletariackiej» ideologii. [...] Empiryczna, realna świadomość klasy robotniczej pojawia się przeto w tym systemie tylko jako przeszkoda, jako opór niedojrzałych warunków, które należy przezwyciężyć, nigdy jako źródło inspiracji.

¹⁴ Tamże, s. 134.

¹⁵ Tamże, s. 125.

¹⁶ Tamże, s. 153.

¹⁷ Tamże, s. 142.

¹⁸ Tamże, s. 150.

Partia jest absolutnie niezależna od rzeczywistej klasy robotniczej, chyba w tym znaczeniu tylko, że musi się starać o jej poparcie”¹⁹. W państwie dyktatury proletariatu masowy terror nie jest więc chwilową koniecznością, ale intelektualnie uzasadnioną, trwałą zasadą organizacji społeczeństwa: „Państwo dyktatury proletariatu jest [...] permanentnym olbrzymim obozem koncentracyjnym, gdzie rząd i państwo sprawują bezwzględną władzę nad wszystkimi stronami życia obywateli. [...] Przymus jest uniwersalny, a każda forma organizacji nie będąca narzędziem państwa musiałaby być z natury wrogiem państwa, czyli wrogiem proletariatu”²⁰.

Tymczasem w dramacie *Brat naszego Boga* sprzeciw Adama wobec rewolucji płynie również stąd, że przenikliwie dostrzega on stopień demoralizacji mieszkańców ogrzewalni, których postawę Nieznajomy ocenia w sposób idealistyczny²¹. W rozmowie z Nieznajomym Adam daje wyraz swojemu „nadprzyrodzonemu realizmowi”²² w ocenie człowieka, kiedy dobitnie stwierdza: „nędza człowieka jest głębsza niż zasób tych wszystkich dóbr, o których pan mówi. Tych wszystkich, do których może on się dźwignąć o sile własnego gniewu”²³. Dlatego też Adam stawia pytanie o to, co nastąpi po zwycięstwie rewolucji, kiedy ubodzy zniszczą już „trzeszczące przęsła dotychczasowych porządków”, i wyraża wątpliwość, czy nowy porządek zbudowany przez dotychczasowych nędzarzy rzeczywiście będzie bardziej szlachetny i sprawiedliwy. Zdaniem Adama konieczne jest „wychowanie gniewu” ubogich tak, aby „dojrzał i objawił się jako siła twórcza”²⁴, aby człowiek mógł się „dźwignąć do wszystkich dóbr”²⁵.

Dramat *Brat naszego Boga* ukazuje Adama Chmielowskiego, w którym narasta przekonanie mające zaowocować dziełem jego życia – stworzeniem zakonnych zgromadzeń braci albertynów i sióstr albertynek; przekonanie, że praca wychowawcza wśród ubogich, owo „wychowywanie gniewu”, możliwe jest tylko przez postawę solidarności. Podstawowym powodem odrzucenia rewolucyjnej agitacji Nieznajomego przez mieszkańców ogrzewalni jest fakt, że Nieznajomy to dla nich ktoś obcy, przychodzący z zewnątrz. „Daleko od nas do

¹⁹ Kołakowski, dz. cyt., s. 677n.

²⁰ Tamże, s. 776.

²¹ Na temat idealistycznej oceny proletariatu w myśli marksistowskiej por. m.in.: E. Voegelin, *Lud Boży*, tłum. M. Umińska, Znak, Kraków 1994, s. 73-78.

²² Wojtyła używa określenia „nadprzyrodzony realizm” w jednym ze swoich wczesnych artykułów (zob. K. Wojtyła, *Realizm w etyce*, „Tygodnik Powszechny” 1957, nr 12). Pojęcie to – kluczowe dla późniejszego rozwoju teologicznej antropologii Karola Wojtyły i Jana Pawła II – oznacza sposób rozumienia i oceny człowieka w świetle chrześcijańskiego Objawienia. Zob. J. Kupczak OP, *O znaczeniu antropologii teologicznej w myśli Jana Pawła II*, „Ethos” 15(2002) nr 3-4(59-60), s. 129-140.

²³ Wojtyła, *Brat naszego Boga*, s. 166.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

ciebie, daleko od ciebie ku nam”²⁶, „To i pójdziesz, a my pozostaniem”²⁷, „Ten o nas wszystko wie, kto tu żyje wśród nas. Inni nie wiedzą nic”²⁸ – wśród tego zgiełku zarzutów wykrzyczanych wobec nieznajomego rewolucjonisty Adam znajduje swój życiowy program: Być jednym z nich. Jest to program solidarności z ubogimi, który Brat Albert zostawi założonym przez siebie zakonnym zgromadzeniom.

Krytykom i teoretykom literatury pozostawmy pytanie o literacką wartość dramatu *Brat naszego Boga*; uważnego czytelnika utwór ten zadziwia powagą podjętych w nim tematów i dojrzałością proponowanych rozwiązań. Znajdujemy w nim polemikę z indywidualistyczną, atomistyczną wizją społeczeństwa, gdzie każdy jest odpowiedzialny wyłącznie za siebie. Centralne dla rozwiązań proponowanych przez autora pojęcie solidarności związane jest z antropologią, w której człowiek nie jawi się jako „samotna wyspa”, odizolowany od innych atom czy ludzka monada, ale wprost przeciwnie – jako ktoś, kto spełnia się i realizuje przez wzięcie odpowiedzialności za słabych i tych, którzy są bezradni. Zdaniem Wojtyły bardziej niż przez dialog, spotkanie i rozmowę, których Adam miał pod dostatkiem w kręgu zaprzyjaźnionych artystów w okresie przed swoim nawróceniem, człowiek realizuje się przez współczucie i miłosierdzie, nie przechodząc obojętnie obok tego, który cierpi.

Fundamentalne dla ludzkiej, a w szczególności chrześcijańskiej dojrzałości znaczenie solidarności z ubogimi ukazane jest w dramacie *Brat naszego Boga* poprzez polemikę z marksizmem, którego słabości i błędy przedstawione są w powracającej w dwóch pierwszych częściach dramatu konfrontacji Adama z Nieznajomym. Adam rozumie, że siła argumentacji Nieznajomego płynie z faktu, iż dostrzega on ludzką krzywdę i rażącą niesprawiedliwość sytuacji społecznej, ignorowaną przez elity społeczne i polityczne²⁹. Niemniej jednak, pozbawione świadomości rewolucyjnej ubogie masy są dla Nieznajomego jedynie instrumentem do zrealizowania celów, które wyznacza mu jego rewolucyjna ideologia.

Kluczowym słowem w konfrontacji Adama z Nieznajomym jest „świadomość”; zdaniem tego drugiego to właśnie dostrzegający nieodwołalną dialektykę historii przywódcy-intelektualiści mają uświadomić niewykształconym nędzarzom cel ich walki – zupełnie nowy porządek społeczny, do którego zmierza rewolucja. Określenie „świadomość” wskazuje jednak również na ważny ele-

²⁶ Tamże, s. 164.

²⁷ Tamże, s. 163.

²⁸ Tamże, s. 164.

²⁹ Na współczucie wobec ubogich jako źródło rewolucji zwraca uwagę H. Arendt (por. dz. cyt., s. 58-115). Na temat różnicy między rewolucyjnym współczuciem a chrześcijańskim miłosierdziem por. ks. J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, AA, Kraków 1999, s. 27-52; J. Kupczak OP, *Antropologiczna treść chrześcijańskiego miłosierdzia w świetle encykliki „Dives in misericordia” Jana Pawła II*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 10(2002) nr 1, s. 75-88.

ment w procesie nawrócenia Adama. Proces ten, związany z jego solidarnym opowiedzeniem się po stronie mieszkańców miejskich przytulisk i domów opieki społecznej, pokazuje, że świadomość nie jest jedynie wytworem stosunków społecznych, jak uważano w marksizmie. Wyrastająca z chrześcijańskiego miłosierdzia postawa solidarności pozwala przekraczać bariery różnic społecznych – pochodzący z klasy właścicieli ziemskich artysta i intelektualista dzięki przemianie serca staje się bratem ludzi ubogich. To nie rewolucja ani też zmiana stosunków własności i produkcji, ale dojrzewająca miłość zmienia świadomość Adama. Poprzez reinterpretację marksistowskiego rozumienia świadomości Wojtyła polemizuje z materialistycznym rozumieniem historii, według którego jedynie ekonomiczna struktura społeczeństwa i stosunki produkcji tworzą rzeczywiste siły sprawcze procesu dziejowego³⁰. Nawrócenie Adama Chmielowskiego wskazuje, że ostatecznie przyczyną sprawczą historii jest skierowane ku prawdzie ludzkie sumienie. Warto dodać, że myśl o sumieniu jako sile sprawczej historii K. Wojtyła rozwija w poemacie *Myśląc Ojczyzna...* z roku 1974: „Historia warstwą wydarzeń powleka zmagania sumień. W warstwie tej drgają zwycięstwa i upadki. Historia ich nie pokrywa, lecz uwydatnia... Czyż może historia popłynąć przeciw prądowi sumień?”³¹.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ ŹRÓDŁEM SOLIDARNOŚCI

Tematy podjęte w dramacie *Brat naszego Boga* często powracają we wcześniejszej twórczości poetyckiej i filozoficznej Karola Wojtyły. Jednym z nich jest polemika z indywidualistyczną antropologią obecna w pismach Wojtyły z lat pięćdziesiątych. W trzeciej części *Wykładów lubelskich*³², zatytułowanej „Zagadnienie normy i szczęścia”, Wojtyła dokonuje krytyki utylitarystycznej etyki Davida Hume’a i Jeremy’ego Benthama, wykazując, że u jej podstaw tkwi błąd indywidualistycznej antropologii. Rozważając teorię sprawiedliwości według Hume’a, Wojtyła zwraca uwagę, że zdaniem szkockiego filozofa człowiek jest z natury egoistą, który dba przede wszystkim o korzystny dla siebie bilans przyjemności i przykrości; także zainteresowanie okazywane innym ludziom, życzliwość i akceptacja sprawiedliwych praw płyną z utylitarnego pragnienia

³⁰ K. Wojtyła poddaje krytyce marksistowskie rozumienie walki klas w artykule *Problem walki* z 1958 roku (w: K. Wojtyła, *„Aby Chrystus się nami posługiwał”*, Znak, Kraków 1979, s. 175-178).

³¹ Tenże, *Myśląc Ojczyzna...*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 89. Myśląc o rzeczywistym wpływie ludzkich wyborów etycznych na historię, G. Weigel nazywa annus mirabilis 1989 w Europie Wschodniej „rewolucją sumienia” (Weigel, *Ostateczna rewolucja*, s. 9). Bardzo cenne rozważania na temat filozoficznego znaczenia sumienia w myśli Wojtyły i Jana Pawła II odnajdujemy w pracach T. Stycznia SDS (por. np. *Solidarność wyzwala*).

³² Zob. tenże, *Wykłady lubelskie*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1986.

maksymalizacji przyjemnych doznań³³. Podobnie w myśli Benthama pojawia się koncepcja człowieka, którego podstawowym dążeniem jest egoistyczna troska o własną korzyść i interes: „Co to jest szczęście? – referuje poglądy Benthama Wojtyła – To przeżywanie przyjemności przy wykluczeniu przykrości. Jest ono proporcjonalne do sumy przyjemności, których się zażywa, oraz przykrości, których się unika. Co to jest cnota? To, co najwięcej przyczynia się do szczęścia, co maksymalizuje przyjemność, a minimalizuje przykrość. Występek natomiast (przywara) to to, co minimalizuje szczęście, a przyczynia się do nieszczęścia, do zła”³⁴. Bentham uważa, że ze względu na tę podstawową zasadę – zasadę maksymalizacji szczęścia – etyka powinna w swoim rachunku przyjemności zbliżać się „swoją ścisłością do ścisłości dowodu matematycznego, zwłaszcza gdy chodzi o wyliczenie przyjemności czy też przykrości na przyszłość”³⁵. Zdaniem Wojtyły integralne ludzkie doświadczenie zadaje kłam utilitarystycznej redukcji wartości etycznych do odczuwanej przez jednostkę przyjemności; za szlachetne bowiem uznawane są postawy i zachowania, w których podmiot gotowy jest poświęcić swoje osobiste dobro dla innych.

W artykule *Kamień węgielny etyki społecznej* z roku 1958 Wojtyła podejmuje próbę definicji indywidualizmu: „Jeżeli u początku postawi się człowieka – jednostkę, która w samej swojej naturze nie nosi żadnych podstaw przynależności do społeczeństwa – jeżeli społeczeństwo i życie społeczne jest tylko rezultatem umowy, jak utrzymywał np. Hume, Hobbes czy Rousseau – wówczas jednostka ma też prawo dyktowania społeczeństwu we wszystkim swojej woli. Może co krok zrywać umowę społeczną i modyfikować ją wedle swojego uznania, kierując się własną korzyścią. Każdy pogląd, który wychodzi z takich założeń, bez względu na to, jaki potem głosiłby program – jest indywidualizmem. Jednostka w nim jest wcześniejsza i ważniejsza od społeczeństwa, społeczeństwo zaś, które swój byt zawdzięcza jej woli (woli wielu jednostek), jest też wyłącznie dla niej (dla nich)”³⁶. W artykule *Personalizm tomistyczny* z 1961 roku Wojtyła przeciwstawia dwa skrajne sposoby opisywania relacji „podmiot-wspólnota”: indywidualizm i totalizm³⁷. To przeciwstawienie stanie się osią jego rozważań o uczestnictwie w książce *Osoba i czyn*.

Istotną refleksję dotyczącą zagadnienia solidarności w myśli Wojtyły znajdujemy w jego książce *Miłość i odpowiedzialność*. Punktem wyjścia rozważań autora jest rozróżnienie między przedmiotem a podmiotem. Przedmiotem jest każda rzecz – byt, który istnieje w sposób nieosobowy, „coś”. Podmiot zaś to każda osoba – „ktoś” – która różni się od świata nieosobowego „swoim

³³ Por. tamże, s. 215-240.

³⁴ Tamże, s. 241.

³⁵ Tamże, s. 244.

³⁶ Wojtyła, *Kamień węgielny etyki społecznej*, w: tenże, „*Aby Chrystus się nami posługiwał*”, s. 170.

³⁷ Por. t e n ż e, *Personalizm tomistyczny*, w: tenże, „*Aby Chrystus się nami posługiwał*”, s. 440.

wnętrzem oraz swoistym życiem”, które się w niej koncentruje, „czyli życiem wewnętrznym”³⁸. Życie wewnętrzne osoby koncentruje się wokół prawdy i dobra, a jej podstawowymi wymiarami są poznanie i wola. W odróżnieniu od przedmiotu, podmiot kontaktuje się ze światem zewnętrznym właśnie poprzez swoje wnętrze.

Wojtyła pisze, że właściwą postawą człowieka wobec przedmiotu jest używanie go, to znaczy posługiwanie się nim jako środkiem do osiągnięcia jakiegoś celu. O ile jednak postawa używania w stosunku do przedmiotów jest całkowicie usprawiedliwiona, o tyle jest ona niedopuszczalna w stosunku do osób. Opierając się na myśli I. Kanta, Wojtyła formułuje normę personalistyczną, która opisuje, jakie powinno być nasze odniesienie do innych osób. Norma ta stwierdza, że „osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i [...] jako środek do celu. [...] Osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość”³⁹, czyli traktowanie jej dobra jako celu naszych zamierzeń.

Wojtyła uważa, że norma personalistyczna powinna stać się podstawą odniesienia do każdego człowieka. Zwraca ona uwagę na ponadrzeczową i ponadkonsumpcyjną wartość każdej osoby, a przez to prowadzi do budowania prawdziwej wspólnoty między ludźmi, której fundamentem jest odpowiedzialność za drugą osobę. Zdaniem Wojtyły norma personalistyczna jest więc kryterium prawdziwej ludzkiej miłości i solidarności z drugą osobą⁴⁰.

POSTAWA SOLIDARNOŚCI W KONTEKŚCIE UCZESTNICTWA

Karol Wojtyła dokonuje najbardziej dogłębnej refleksji na temat idei solidarności w kontekście swojej teorii uczestnictwa, zarówno w jej filozoficznym, jak też teologicznym wymiarze.

Filozoficzną refleksję nad pojęciem uczestnictwa Wojtyła rozpoczyna w książce *Osoba i czyn*. Zauważa on fundamentalne dla każdego doświadczenie, że człowiek działa „wspólnie z innymi”⁴¹. To podstawowe doświadczenie, zdaniem krakowskiego myśliciela, wskazuje na rzeczywistość uczestnictwa, kie-

³⁸ Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 24.

³⁹ Tamże, s. 42n.

⁴⁰ O związku etycznego doświadczenia powinności z afirmacją drugiego człowieka pisze również T. Styczeń SDS: „Chyba dla nikogo nie ulega wątpliwości, że obiektem właściwym sądu «powinieniem...», jego adresatem, przede wszystkim zaś powodem jego ukonstytuowania przez «ja» jest koniec końców osoba. Prawda o niej jest duszą tego właśnie sądu. Stwierdza on pod taką czy inną szczegółową, konkretną postacią, w taki lub inny sposób, koniec końców, że osobie jako osobie – czyli dla przysługującej jej godności – należna jest afirmacja! Osobie jako osobie zadany jest – innymi słowy – być solidarnym z osobą jako osobą, czyli każdą osobą” (*Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich*, w: tenże, *Solidarność wyzwala*, s. 48).

⁴¹ Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 311.

dy dobro drugiej osoby bądź dobro społeczności staje się dobrem własnym działającego podmiotu: „człowiek wybiera to, co wybierają inni, albo nawet [...] wybiera dlatego, że wybierają inni, widząc w takim przedmiocie wyboru wartość w jakiś sposób własną i homogeną”⁴². Poprzez działanie „wspólnie z innymi” człowiek współpracuje z innymi ludźmi nie tylko w wymiarze zewnętrznym, ale też uczestniczy w wewnętrznej przestrzeni drugiego człowieka: w jego refleksji dotyczącej celu, sensowności i moralności podejmowanego działania. Tak rozumiane uczestnictwo, zdaniem Wojtyły, jest warunkiem w pełni ludzkiego działania „wspólnie z innymi”, które buduje wspólnotę między podmiotami wspólnego działania.

Samo pojęcie „uczestnictwo” (łac. *participatio*) ma bogatą, dwudziestopięciowiekową historię – było stosowane w różnych systemach filozoficznych⁴³. W odróżnieniu od innych znaczeń „*participatio*”, Wojtyła jednak używa określenia „uczestnictwo” wyłącznie w kontekście personalistycznym: w odniesieniu do „ja”, które może uczestniczyć w wewnętrznym życiu, w podmiotowości „ty”⁴⁴, co otwiera podmiot na uczestnictwo we wspólnocie. Sposób rozumienia uczestnictwa przez Wojtyłę wpisany jest w jego rozróżnienie dwóch sposobów definiowania człowieka: kosmologicznego i personalistycznego, i niewątpliwie jest on związany z tym drugim rodzajem definicji⁴⁵.

Podstawowym problemem, który interesuje Wojtyłę w jego prezentacji teorii uczestnictwa jest napięcie między uczestnictwem a alienacją. Dyskusja nad uczestnictwem w kontekście problematyki alienacji również stanowi element polemiki Wojtyły z marksizmem, który uczynił z teorii alienacji jedno z podstawowych narzędzi analizy stanu społeczeństwa i człowieka. W artykule *Uczestnictwo czy alienacja?* z roku 1975 Wojtyła zwraca uwagę, że „wedle filozofii marksistowskiej człowieka alienują jego wytwory: ustrój ekonomiczny, polityczny, własność, praca. Również i religię podciągnął Marks pod to pojęcie. Stąd wyprowadza się wniosek, że wystarczy przeobrażać świat na płaszczyźnie tych wytworów, zmieniać ustrój ekonomiczny, polityczny, podjąć walkę z religią – a skończy się era alienacji, nadejdzie «królestwo wolności», czyli pełnej auto-realizacji każdego i wszystkich”⁴⁶. Wojtyła podkreśla, że wyłącznie ekonomiczne i polityczne rozumienie alienacji prowadzi do redukcji i zniekształcenia tego problemu; z alienacją człowieka bowiem mamy do czynienia zawsze, gdy

⁴² Tamże.

⁴³ Zob. Z. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1972.

⁴⁴ Ks. M. Jaworski przeciwstawia to ujęcie teorii Sartre’a, w której odniesienie do drugiego ma zawsze charakter uprzedmiotawiający (zob. M. Jaworski, „Ja” – „Ty” – „Bóg”, „Więź” 22(1979) nr 2-3, s. 37-43).

⁴⁵ Zob. K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: tenże, *Osoba i czyn...*, s. 435-443.

⁴⁶ Tenże, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: *Osoba i czyn...*, s. 460.

niespełnione są warunki do tego, aby mogły nastąpić spełnienie i autorealizacja podmiotu jako osoby⁴⁷. Takie rozszerzone, antropologiczne rozumienie alienacji, które pełni funkcję krytyczną nie tylko wobec kapitalizmu, ale wszelkiej struktury społecznej, politycznej czy ekonomicznej, a także wobec marksizmu, obecne jest również w nauczaniu społecznym Jana Pawła II⁴⁸. Problem napięcia między uczestnictwem a alienacją można ująć w formie pytania: jakie warunki powinno spełnić działanie „wspólnie z innymi”, aby prowadziło ono do spełnienia i samo-realizacji każdego ze współdziałających podmiotów? W swojej filozoficznej analizie spełnienia działającego podmiotu Wojtyła wprowadza pojęcie personalistycznej wartości czynu: „Wartość personalistyczna tkwi w samym spełnianiu czynu przez osobę, w samym fakcie, że «człowiek działa» w sposób sobie właściwy. A więc – że działanie to ma charakter autentycznego samostanowienia, że realizuje się w nim transcendencja osoby”⁴⁹.

Takie określenie personalistycznej wartości czynu pozwala Wojtyłę na bardziej precyzyjny opis uczestnictwa: „Dzięki uczestnictwu człowiek, działając wspólnie z innymi, zachowuje to wszystko, co wynika ze wspólnoty działania, a równocześnie – przez to właśnie – urzeczywistnia wartość personalistyczną własnego czynu”⁵⁰. W celu dopełnienia swojej analizy uczestnictwa Wojtyła wskazuje na dwa skrajne, patologiczne modele relacji między jednostką a społecznością, które – niejako w sposób systemowy – wykluczają uczestnictwo i deformują relację „ja–ty”, oraz „ja–my”. Te dwa błędne antropologiczne modele, których skutki widoczne są w życiu społecznym, to indywidualizm i totalizm: „Indywidualizm wysuwa dobro jednostki jako dobro naczelne i podstawowe, któremu należy podporządkować wszelką wspólnotę i społeczeństwo, przedmiotowy zaś totalizm stawia zasadę wręcz przeciwną – podporządkowuje jednostkę i jej dobro bez reszty wspólnocie i społeczeństwu”⁵¹. Zdaniem Wojtyły, zarówno indywidualizm, jak i totalizm wykluczają budowanie prawdziwej wspólnoty między ludźmi, gdyż źle ujmują relację między dobrem jednostki a dobrem wspólnym: „W indywidualizmie chodzi o zabezpieczenie dobra jednostki przed wspólnotą, w totalizmie – jak potwierdzają różne doświadczenia

⁴⁷ Por. tamże, s. 460n.

⁴⁸ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 41.

⁴⁹ Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 304.

⁵⁰ Tenże, *Osoba i czyn...*, s. 309.

⁵¹ Tamże, s. 313. Określenie chrześcijańskiej antropologii poprzez negację tych dwóch skrajnych i błędnych modeli relacji „jednostka–społeczeństwo” ma swoje precedensy w historii myśli chrześcijańskiej dwudziestego wieku. Na krytyce tych dwóch systemów opiera swój wykład personalizmu Emmanuel Mounier w słynnym artykule *Co to jest personalizm?* (zob. E. Mounier, *Co to jest personalizm?*, w: tenże, *Co to jest personalizm? oraz wybór innych prac*, tłum. A. Krasieński, A. Turowiczowa, D. Eska, Znak, Kraków 1960, s. 159-252). Odrzucenie indywidualizmu i kolektywizmu jest też punktem wyjścia do tworzenia teorii człowieka dla Paula Tillicha (por. P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Éditions du Dialogue, Paryż 1983, s. 87-151; tenże, *Systematic Theology*, University of Chicago Press, Chicago 1967, s. 174-178).

historii – o zabezpieczenie się przed jednostką w imię swoście pojętego dobra wspólnego”⁵².

Konsekwentna kontynuacja filozoficznej analizy uczestnictwa prowadzi Wojtyłę do wyodrębnienia dwóch rodzajów postaw jednostki wobec wspólnoty: postaw autentycznych i nieautentycznych. Zdaniem krakowskiego myśliciela postawa autentyczna oznacza taką relację podmiotu do innych, w której realizowana jest właściwość uczestnictwa: podmiot współdziała z innymi na rzecz dobra wspólnego, spełniając się przez czyny mające wartość personalistyczną. Dokonując analizy pojęcia odpowiedzialności w myśli Wojtyły, T. Styczeń SDS podkreśla, że istotą postawy autentycznej jest wierność swojemu sumieniu, w którym odczytywana jest wartość drugiej osoby i konieczność jej afirmacji. Analogicznie, u źródeł postawy nie-autentycznej ks. Styczeń dostrzega błąd sumienia, które nie informuje podmiotu o wartości drugiej osoby, bądź też niewierność podmiotu wobec głosu swojego sumienia⁵³.

Zdaniem Wojtyły podstawową postawą autentyczną jest solidarność, która jest „stałą gotowością do przyjmowania i realizowania takiej części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty”⁵⁴. Postawa solidarności ujawnia więc właściwą relację jednostki do dobra wspólnego, w której „człowiek znajduje spełnienie siebie w dopełnianiu innych”⁵⁵. Wojtyła uważa, że również sprzeciw jest wyrazem postawy solidarnej: „Ten, kto wyraża sprzeciw, nie usuwa się od udziału we wspólnocie, nie wycofuje swej gotowości działania na rzecz dobra wspólnego. [...] Treścią sprzeciwu jest tylko sposób pojmowania, a przede wszystkim sposób urzeczywistniania dobra wspólnego, zwłaszcza pod kątem możliwości uczestnictwa”⁵⁶. Postawa sprzeciwu jest więc formą solidarności, gdyż „ludzie, którzy się sprzeciwiają, nie chcą przez to odchodzić od wspólnoty. Wręcz przeciwnie, szukają własnego miejsca w tej wspólnocie – szukają więc uczestnictwa i takiego ujęcia dobra wspólnego, aby mogli lepiej, pełniej i skuteczniej uczestniczyć we wspólnocie”⁵⁷.

O ile postawy autentyczne – solidarność i sprzeciw – budują uczestnictwo i wspólnotę, o tyle postawy nieautentyczne: konformizm i unik, deformują relacje wewnątrz wspólnoty i w konsekwencji niszczą ją, wykluczając uczestnictwo. Zdaniem Wojtyły warto przyjrzeć się postawom nieautentycznym, gdyż

⁵² Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 314n. Wojtyła zwraca uwagę, że mimo oczywistych i widocznych na pierwszy rzut oka różnic zarówno indywidualizm, jak i totalizm opierają się na podobnej, błędnej antropologii: „Ich wspólnym korzeniem jest koncepcja człowieka jako jednostki mniej lub bardziej pozbawionej właściwości uczestnictwa” (tamże, s. 316).

⁵³ Zob. T. Styczeń SDS, *Solidarność wyzwala. Komunikuję, jeśli świadczę...*, w: tenże, *Solidarność wyzwala*, s. 77-86.

⁵⁴ Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 323.

⁵⁵ Tamże, s. 324.

⁵⁶ Tamże, s. 324n.

⁵⁷ Tamże, s. 325.

brak stałej, wspólnej troski o postawy autentyczne we wspólnocie powoduje, iż solidarność przeradza się w konformizm, a sprzeciw w unik. „Nazwa «konformizm» mówi o podobieństwie i upodabnianiu się do innych, co samo w sobie jest procesem naturalnym i – pod pewnymi warunkami – pozytywnym, a także twórczym, konstruktywnym. Takie twórcze i konstruktywne upodabnianie się ludzi we wspólnocie stanowi potwierdzenie solidarności i jej wykwit”⁵⁸. Negatywny wydźwięk słowa „konformizm” wskazuje niemniej na pewną deformację w tym upodabnianiu się do innych wówczas, gdy dokonuje się ono jedynie w sposób zewnętrzny i powierzchowny. „W postawie konformizmu zawiera się przede wszystkim pewne uleganie, swoista odmiana owego pati, w którym człowiek-osoba jest tylko podmiotem «dziania się», a nie sprawcą własnej postawy i własnego zaangażowania we wspólnotę. Człowiek nie tworzy wspólnoty, raczej niejako «pozwala się nieść» zbiorowości. W postawie konformizmu kryje się jeśli nie zaprzeczenie lub ograniczenie, to przynajmniej jakaś słabość osobowej transcendencji – samostanowienia i wyboru. Na tym polega personalistyczny brak tej postawy”⁵⁹. Przez konformizm człowiek rezygnuje ze spełniania siebie we wspólnocie, a przez to – rezygnując z uczestnictwa – odbiera siebie wspólnocie. Konformista zastępuje autentyczne – oparte na solidarności i sprzeciwie – więzi z innymi ludźmi przez „powierzchowne dostrajanie się do innych, bez przekonania i bez autentycznego zaangażowania”⁶⁰, a przez to pozbawia swoje czyny wartości personalistycznej. Konformizm, będący deformacją autentycznej solidarności, jest – zdaniem Wojtyły – „swoistą odmianą indywidualizmu: ucieczką od wspólnoty, która zagraża dobru jednostki”⁶¹.

Podobnie jak konformizm stanowi deformację autentycznej postawy solidarności, tak unik jest deformacją autentycznej postawy sprzeciwu. „Sprzeciw polega na podjęciu dobra wspólnego i uczestnictwa. Unik jest tylko wycofaniem się. Może na znak protestu, ale bez próby podjęcia uczestnictwa. Jest więc unik brakiem uczestnictwa, jest nieobecnością we wspólnocie”⁶². Krakowski myśliciel zwraca uwagę, że postawie uniku trudno czasami odmówić wartości personalistycznej, gdyż postawa ta może być świadomie wybrana przez kogoś, kto „nie może się zdobyć na solidarność, a nie wierzy w możliwość sprzeciwu”⁶³. W sytuacjach, gdy członek wspólnoty nie wierzy w możliwość uczestnictwa i spełniania się we współdziałaniu z innymi, postawa uniku może być formą oskarżenia pod adresem wspólnoty, która swoim członkom odbiera wiarę w możliwość uczestnictwa.

⁵⁸ Tamże, s. 327.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże, s. 328.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże.

Rozważania na temat uczestnictwa w książce *Osoba i czyn* Wojtyły kończy bardzo istotną, filozoficzną refleksją na temat przykazania miłości. Autor zwraca uwagę, że to fundamentalne dla uczestnictwa we wspólnocie przykazanie kształtuje naszą relację do innych poprzez wymóg szacunku dla ich człowieczeństwa, w którym możemy uczestniczyć przez odpowiednio pogłębiane więzi⁶⁴.

Kontynuację filozoficznej interpretacji przykazania miłości odnajdujemy w artykule K. Wojtyły *Uczestnictwo czy alienacja?*⁶⁵. Autor zwraca w nim uwagę na to, że warunkiem uczestnictwa w człowieczeństwie innych ludzi jest świadomość, że „ty” jest nie tylko kimś odrębnym od „ja”, ale że „ty” jest ukonstytuowane podobnie do „ja” – jest ono także jakimś „ja”⁶⁶. Chrześcijańskie przykazanie miłości oznacza takie właśnie odniesienie do bliźniego, w którym „rzeczywistość «drugiego» nie wynika przede wszystkim z samego poznania kategoryjnego, z człowieczeństwa jako z spojęciowania istoty «człowiek», ale wynika z pełniejszego jeszcze przeżycia, w którym dokonuje się jak gdyby przeniesienie tego, jako własne «ja», poza siebie, na «jednego z innych», który dzięki temu jawi się przede mną jako «inne » – «drugie » – «bliźni»”⁶⁷.

Teologiczny sens uczestnictwa obecny jest w myśli Wojtyły w dwóch uzupełniających się kontekstach: chrystologicznym i eklezjologicznym, a refleksja nad nim zawarta została w pracy *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*⁶⁸. W kontekście chrystologicznym każdy chrześcijanin określony jest poprzez zakorzenione w łasce uczestnictwo w potrójnej funkcji Chrystusa: kapłańskiej, królewskiej i prorockiej⁶⁹. Każdy z trzech wymiarów tego wertykalnego i ontologicznego uczestnictwa ma również charakter etyczny i dotyczy wymiaru eklezjalnego i horyzontalnego: wzywa każdego chrześcijanina do przyjęcia postawy uczestnictwa wobec innych ludzi. Tak pisze o tym autor: „Magisterium soborowe pozwala nam myśleć o uczestnictwie w trojakiej władzy Chrystusa nie tylko w znaczeniu ontologicznym, ale również w znaczeniu określonych postaw. Te właśnie postawy zaznaczają się w postawie świadectwa i nadają jej właściwy wymiar, jakby wewnętrzny kształt zaczerpnięty z samego Chrystusa: kształt jego posłannictwa i jego mocy”⁷⁰.

⁶⁴ Por. tamże, s. 332-335.

⁶⁵ Zob. tenże, *Uczestnictwo czy alienacja?*, s. 447-461. Wykład na ten temat kard. K. Wojtyły wygłosił 27 II 1975 roku na uniwersytecie we Fryburgu szwajcarskim.

⁶⁶ Twierdzenie takie jest możliwe jedynie przy odrzuceniu tezy Sartre’a, że poznanie drugiego człowieka ma zawsze charakter uprzedmiotawiający. Zdaniem Wojtyły, opierając się na doświadczeniu własnej podmiotowości, możemy również w jakimś stopniu poznać podmiotowość drugiej osoby (por. Jaworski, dz. cyt., s. 37-43).

⁶⁷ Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, s. 451.

⁶⁸ Zob. tenże, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1972.

⁶⁹ Por. tamże, s. 191-235; tenże, *Znak, któremu sprzeciwić się będą*, Pallottinum, Poznań 1976, s. 91-112.

⁷⁰ Tenże, *U podstaw odnowy*, s. 192.

Chrześcijanin uczestniczy zatem w potrójnej władzy (munus) Chrystusa⁷¹. Powszechne kapłaństwo wiernych, do którego wprowadza nas chrzest, wiąże się z postawą, w której „człowiek oddaje Bogu siebie i świat”⁷² przez uczestnictwo w liturgii i sakramentach, osobiste uświęcenie i modlitwę. Prorocki rys chrześcijańskiej postawy leży w „poczuciu odpowiedzialności za dar prawdy zawarty w Objawieniu”⁷³; odpowiedzialność ta realizuje się przez poznanie Bożej prawdy, wierność wobec niej w swoim życiu i głoszenie jej innym. Królewska godność chrześcijanina polega na panowaniu nad złem i grzechem oraz na urzeczywistnianiu „królewskiej wolności”⁷⁴ tak w sobie, jak i w innych ludziach. Kardynał Wojtyła podkreśla, że uczestnictwo w Chrystusowym munus regale, podobnie jak kapłańska i prorocka godność chrześcijanina, nie może być odpowiednio interpretowane w ramach indywidualistycznej antropologii, łączy się ono bowiem z odpowiedzialnością za innych przez solidarność, świadectwo i apostołstwo: kiedy „chrześcijanin utożsamia się niejako z posłannictwem samego Chrystusa”, prowadzi to go do „zajęcia właściwego miejsca w rozległej i zróżnicowanej wspólnocie Ludu Bożego”⁷⁵.

Jak wynika z powyższego opisu, chrystologiczny i eklezjalny wymiar uczestnictwa są nierozzerwalnie ze sobą związane. W studium *U podstaw odnowy* kardynał Wojtyła zwraca również uwagę na dwie postawy, w których – zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II – najpełniej wyraża się uczestnictwo w Kościele. Są nimi tożsamość i solidarność⁷⁶. Postawa ludzkiej tożsamości oznacza zrozumienie i odnalezienie siebie oraz życie zgodnie z prawdą o tym, kim jest człowiek. Postawa ta nierozzerwalnie związana jest z solidarnością: „Ewangelia uwydatnia, że u początku tak właśnie pojętej postawy tożsamości leży «utożsamianie się» Syna Bożego, Chrystusa, z ludźmi jako braćmi, dla których stanowi On w najszerszym zasięgu jakby nadprzyrodzone centrum ludzkiej solidarności”⁷⁷. Kardynał Wojtyła podkreśla, że sensem postawy ludzkiej tożsamości i solidarności jest właściwe podporządkowanie indywidualnej wolności jednostki dobru wspólnemu. Dokonanie tego podporządkowania w prawdzie falsyfikuje dwa podstawowe antropologiczne błędy naszych czasów: indywidualizm i totalizm.

⁷¹ W książce *U podstaw odnowy* można odnaleźć precyzyjny i szczegółowy opis uczestnictwa chrześcijanina w potrójnej władzy Chrystusa; autor pisze o różnych stanach i powołaniach w Kościele: kapłanach, świeckich, małżonkach i rodzicach.

⁷² Tamże, s. 195.

⁷³ Tamże, s. 212n.

⁷⁴ Tamże, s. 226.

⁷⁵ Tamże, s. 235.

⁷⁶ Nadanie pojęciu „uczestnictwo” eklezjalnego znaczenia wiąże się w książce *U podstaw odnowy* z określoną interpretacją eklezjologii Soboru Watykańskiego II: widzeniem Kościoła jako *communio*. Zob. J. Kupczak OP, *Znaczenie Soboru watykańskiego II dla teologii communio personarum Jana Pawła II*, „Polonia Sacra” 7(2003) nr 13, s. 67-88.

⁷⁷ Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 244.

*

Powstanie dwóch tekstów Karola Wojtyły, które stanowią podstawę niniejszych rozważań, dzieli przedział czasowy około dwudziestu lat. Pierwszy z nich, dramat *Brat naszego Boga*, jest refleksją na temat chrześcijańskiego powołania, dokonaną w kontekście polemiki autora z myślą marksistowską przywiezioną do Polski na sowieckich czołgach. Drugi tekst, inspirowana przez obrady Soboru Watykańskiego II książka *Osoba i czyn*, jest podsumowaniem filozoficznych poszukiwań Wojtyły i próbą sformułowania niezwykle nowatorskiej i dojrzałej filozofii człowieka. Mimo czasowego oddalenia tych dwóch tekstów, ich różnego charakteru, formy literackiej i kontekstu powstania zawarte w nich myśli na temat idei solidarności wykazują wiele punktów wspólnych.

Punktem wyjścia refleksji Wojtyły na temat solidarności jest polemika z koncepcją indywidualizmu, który zdaniem krakowskiego myśliciela jest podstawowym błędem współczesnej filozofii człowieka. Antropologiczny indywidualizm, rozumiany jako niezdolność do uczestnictwa, jest podstawą bardzo różniących się od siebie koncepcji filozoficznych: atomistycznej wizji społeczeństwa (prezentowanej na przykładzie poglądów malarza Maksa w dramacie *Brat naszego Boga*), utylitaryzmu Davida Hume'a i Jeremy'ego Benthama (poddanych krytyce w *Wykładach lubelskich*) oraz totalistycznych koncepcji społecznych (przeanalizowanych w książce *Osoba i czyn*).

Wojtyła uważa, że drogą do spełnienia się człowieka, które opisane zostało jako transcendencja osoby poprzez czyny mające wartość personalistyczną, jest prowadzące do budowania autentycznej wspólnoty uczestnictwo w człowieczeństwie innych. Takie uczestnictwo realizuje się szczególnie poprzez wrażliwość na ludzkie cierpienie i biedę – przez chrześcijańskie miłosierdzie. Kluczowe dla uczestnictwa są autentyczne postawy solidarności i sprzeciwu, które oznaczają otworzenie się podmiotu na innych i opowiedzenie się po stronie wspólnoty. To właśnie solidarność, mająca swoje źródło w miłości, a nie marksistowska rewolucja jest chrześcijańską odpowiedzią na sytuację ludzkiej biedy i niesprawiedliwości. Jedynie miłość chroni przed prowadzącymi do alienacji relacjami między jednostką a wspólnotą, gdyż chroni ona podmiotowość członków wspólnoty, pomagając nam dostrzec w drugim człowieku bogactwo i nie-redukowalność drugiego „ja”.

Przybywając 2 czerwca 1979 roku na polską ziemię, Jan Paweł II przywiózł z sobą właśnie to bogactwo przemyśleń na temat solidarności jako jedynej drogi autentycznego chrześcijańskiego wyzwolenia człowieka. W ten sposób rozpoczął pokojową rewolucję „Solidarności”.