

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

WE WROCŁAWIU

Ks. Bartłomiej Suwada

***Fenomenologiczna analiza relacji
międzyosobowych w kontekście wspólnot osób
z niepełnosprawnościami***

Rozprawa doktorska napisana
na seminarium naukowym
z antropologii filozoficznej i etyki
pod kierunkiem ks. bpa prof. zw. dra hab.
Ignacego Deca

Wrocław 2022

Spis treści:

Wstęp	3
Rozdział I	
Interdyscyplinarne ujęcie fenomenu wspólnoty	13
1. 1. Wspólnota jako kategoria socjologiczna.....	14
1. 2. Rola wspólnoty w rozwoju psychicznym człowieka.....	23
1. 3. Pedagogiczne ujęcie wspólnoty.....	42
1. 4. Teologiczna perspektywa wspólnoty.....	53
Rozdział II	
Filozoficzna perspektywa wspólnoty	68
2. 1. Osobowy wymiar wspólnoty.....	72
2. 2. Relacja i przestrzeń międzyosobowe w metafizyce wspólnoty.....	86
2. 3. Wartości i ich hierarchia w kontekście wspólnoty.....	98
2. 4. Wybrane formy wspólnoty.....	105
2. 5. Miłość jako kluczowa wartość wspólnoty.....	113
Rozdział III	
Fenomenologia i hermeneutyka jako sposoby analizy metafizycznej przestrzeni wspólnoty	123
3. 1. Opis i interpretacja w ujęciu fenomenologów.....	125
3. 2. Zastosowanie redukcji transcendentnej.....	138
3. 3. Znaczenie świadomościowego i duchowego wymiaru analiz fenomenologicznych.....	145
3. 4. Rozumienie jako proces i cel samorozumienia.....	154
3. 5. Znaczenie nadawane doświadczeniu relacji.....	160
Rozdział IV	
Empiryczne doświadczenie wybranych wspólnot osób z niepełnosprawnościami	168
4. 1. Założenia, idee i cele działania wspólnot osób z niepełnosprawnościami.....	169
4. 2. Codziennosc – świat przeżywany/doświadczany we wspólnocie.....	187

4.3 Relacje i przestrzenie międzyosobowe we wspólnotach osób z niepełnosprawnościami.....	194
4. 4. Systemy wartości wspólnot osób z niepełnosprawnościami.....	202
4. 5. Dobro czynione przez miłość we wspólnotach osób z niepełnosprawnościami.....	208
Zakończenie.....	213
Streszczenie.....	216
Summary.....	218
Резюме.....	220
Bibliografia.....	222

Wstęp

Człowiek powołany został do istnienia z miłości i do miłości¹. Stąd też, chociaż niezaprzeczalnie jest on istotą świadomą, wolną, posiadającą samą siebie, jest «bytem dla siebie»², potrzebuje więzi, potrzebuje drugiej osoby, potrzebuje wspólnoty, aby móc odkryć swoją podmiotowość, pełnię swojego człowieczeństwa, aby móc prawdziwie żyć, nie tylko egzystować.

Obecny wiek, jak możemy zaobserwować, jest czasem intensywnego rozwoju technologii informacyjnej, w tym także tzw. wirtualnej rzeczywistości. Wprawdzie dostrzegamy wiele korzyści płynących z tego rozwoju, jednakowoż przyznać musimy, że wzmożony postęp w tym obszarze przyczynia się do coraz większych trudności w nawiązywaniu naturalnych więzi w tzw. świecie rzeczywistym, czego skutkiem jest coraz częściej pojawiająca się «samotność wtórna»³. Wśród licznych negatywnych następstw tak postrzeganej samotności możemy wskazać depresję, na którą z każdym rokiem zapada coraz więcej osób⁴. Problem «samotności wtórnej» dotyczy także, w sposób znamieny, osób z niepełnosprawnościami, ale także ich rodzin, opiekunów oraz bliskich.

¹ Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, Wrocław 1990, nr 11.

² Por. D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, Kraków 2012, str. 39.

³ Ontyczny status samotności pozwala na poniższe rozróżnienie:

- Samotności ontologicznej wynikającej «z natury samego bycia, a ściślej z jego całkowitej odrębności, niepowtarzalności, niezastępowalności, niewymienialności, niezależności, niekomunikowalności i nieprzekazywalności (...)». Samotność jawi się jako ontologicznie pierwotna, a więc nie jest zrelacjonowana do jakichkolwiek więzi, nie daje się uchylić ani zredukować. Człowiek, mimo iż w tej koncepcji stanowi byt zamknięty, nie jest skazany na samotność, co potwierdzają teorie (...) J. J. Rousseau czy A. Schopenhauera.
- Samotności «wtórnej» ontologicznie rozumianej jako efekt osłabienia, naruszenia bądź zerwania jakichś więzi. Jej wersjami byłyby: kosmiczna (w obliczu poczucia obcości i wrogości wszechświata), religijna (brak duchowej łączności z Bogiem), społeczna (zerwanie więzi na linii jednostka – zbiorowość), kulturowa (wskutek wykorzenienia i braku asymilacji), psychiczna (nieumiejętność bądź zanik zdolności komunikowania się ze sobą), epistemologiczna (poczucie istnienia w niezrozumiałym i obcym otoczeniu), etyczna (poczucie skazania na samego siebie w kontekście dokonywania wyborów).

B. Krupa, *Samotność – znak czasu*, [w:] *Człowiek na rozdrożu. Zrozumieć, aby pomóc*, Z. B. Gaś [red.], Lublin 2013.

⁴ Według Światowej Organizacji Zdrowia depresja jest czwartą najpoważniejszą chorobą na świecie i jedną z głównych przyczyn samobójstw. Zachorowalność roczna wynosi 6 – 12 proc. wśród osób dorosłych w tzw. sile wieku, a u osób w wieku podeszłym jest wyższa i sięga nawet ponad 15 proc. Szacuje się także, że około 30 – 50 proc. ludzi cierpiało chociaż raz w swoim życiu na zaburzenia depresyjne. Powiatowa Stacja Sanitarno-Epidemiologiczna w Siedlcach, *23 lutego - Ogólnopolski Dzień Walki z Depresją*, Dostęp: 20.08.2021, <https://www.gov.pl/web/psse-siedlce/23-lutego---ogolnopolski-dzien-walki-z-depresja>.

Bezpośrednim impulsem do pochylenia się nad tematem poruszonym w niniejszej rozprawie doktorskiej stała się książka Iwony Lindyberg pt. *Świat(y) „upośledzonego” macierzyństwa*, która została wydana w 2012 roku. Autorka opisuje w niej macierzyństwo kobiet wychowujących dzieci z niepełnosprawnością intelektualną. Ukazuje ich codzienny świat pełen walki, rozczarowań, ale i nadziei i miłości. Dodatkowo w roku 2021 ukazał się reportaż w formie książki autorstwa Jacka Hołuba pt. *Żeby umarło przede mną. Opowieści matek niepełnosprawnych dzieci*, w którym poznajemy historię pięciu kobiet, matek dzieci z niepełnosprawnościami, zmagających się z niełatwą rzeczywistością, wykluczeniem, samotnością i obawą, że ich dzieci pozostaną kiedyś same, bez właściwej opieki. W końcu 29 października 2021 roku na Facebooku «*Matki SIŁAczki*» został opublikowany list otwarty do kapłanów Kościoła Rzymsko – Katolickiego w Polsce, którego autorką jest Pani Joanna Wołoch, matka dwójki dzieci z niepełnosprawnościami. W liście tym czytamy:

„Drodzy kapłani Kościoła w Polsce,

Jesteśmy grupą rodziców, opiekunów, przyjaciół osób z niepełnosprawnościami. W ramach «konsultacji wśród ludu Bożego» ogłoszonych przez papieża Franciszka, piszemy list do Was, by zapoczątkować dyskusję o problemach, które zauważamy i o sprawach, które bardzo leżą nam na sercu. Dotyczą one sytuacji rodzin osób niepełnosprawnych w Polsce, a zwłaszcza ich miejsca w polskim Kościele. Bardzo zależy nam na tych najsłabszych i na dobru rodzin, które zostają dotknięte niepełnosprawnością lub ciężką chorobą.

Wiara zajmuje ważne miejsce w sercach i umysłach naszych i wielu Polaków, dlatego zwracamy się do naszych pasterzy o pomoc i opiekę.

Pojawienie się dziecka niepełnosprawnego w rodzinie jest wielkim szokiem dla wszystkich, zwłaszcza dla rodziców. Każda matka i każdy ojciec modli się o zdrowe potomstwo, to jest zawsze najważniejsze pragnienie rodzicieli. Jednak czasem otrzymujemy dziecko niepełnosprawne, chore. To bardzo trudne doświadczenie dla każdego człowieka i nie każdy jest w stanie udźwignąć sam ten ciężar, potrzebuje pomocy.

My rodzice i opiekunowie niepełnosprawnych pociech wiemy, że przyjęcie ich z miłością i zrozumieniem dla ich trudności, zmienia optykę spojrzenia na całe

życie. Gdy na świat przychodzi chore dziecko w rodzinie następuje totalna przebudowa myślenia, zmieniają się wszystkie życiowe priorytety. Jest to niestety proces często bardzo bolesny i długotrwały. W wielu rodzinach owocuje w konsekwencji pozytywnymi zmianami, niestety jest tak samo wielu rodziców, którzy nie radzą sobie ze zrozumieniem tej ciężkiej sytuacji w jakiej się znaleźli. Również ci, którzy ją zaakceptowali przeżywają czasem ciężkie okresy, okresy buntu i wątpliwości. Pytają wtedy najczęściej «dlaczego», pytają siebie, pytają Boga, pytają kapłanów. Potrzebują pomocy, wsparcia, potrzebują wyciągniętej ręki drugiego człowieka, potrzebują bliskości Bożej. Niestety rzadko to otrzymują w Kościele, czują się wtedy niezrozumiani, niewysłuchani, nieważni, niepotrzebni. Oczywiście są kapłani, którzy z troską pochylają się nad rodzinami osób niepełnosprawnych i dają nam to wielką nadzieję, że będzie ich więcej. Jednak w tym momencie jest ich niestety niewielu. A jako uczniowie Chrystusa powinniśmy uświadomić sobie, że dziecko niepełnosprawne nie jest «ciężarem» ale «darem» i wiele wnosi do naszego życia. Brak jednak pomocy ze strony Kościoła niestety skutkuje odejściem z niego wielu cierpiących. Podejmują wtedy często trudne decyzje o aborcji lub też o oddaniu dziecka pod opiekę państwa. Jest to konsekwencją strachu przed życiem w niezrozumieniu, samotności, biedzie.

Dlatego my rodzice i opiekunowie dzieci z niepełnosprawnością potrzebujemy pomocy. Naturalnym naszym skojarzeniem jest od razu Kościół, miejsce gdzie zawsze powinniśmy otrzymać wsparcie, zwłaszcza to duchowe ale również i bytowe.

My katolicy przeżywając często straszliwy ból z powodu choroby dziecka przypominamy sobie obrazy biblijne: droga krzyżowa, zdrada Judasza, zaparcie się Piotra, Golgota. Jednak myśląc o wspólnocie jaką powinien być Kościół szukamy też Szymona z Cyreny, Weroniki czy rozglądamy się za jakimś mieszkańcem z Samarii, który zanieś nas do gospody.

Niestety zazwyczaj jest tak, że przechodzą obok nas rodzina, «przyjaciele», kapłani, wszyscy bardzo nam współczujący ale nie zatrzymujący się przy nas, mijają nas i idą dalej. Powoli «przestajemy istnieć» zawodowo, towarzysko, społecznie. Od wielu matek odchodzą nawet ojcowie ich dzieci. Zaczyna brakować finansów, a potrzeb pojawia się o ile więcej. Przychodzi bieda, przychodzi strach, przychodzi okropna

samotność, przychodzi obawa o przyszłość. «Przyszłość» to dla nas straszne słowo, bo nasze dzieci nie poradzą sobie bez nas.

Kościół powinien być taką naturalną wspólnotą ludzi wierzących, wspierających się nawzajem. Pan Jezus powiedział przecież «Jedni drugich brzemiona noście». Mówił również: «Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnie uczyniliście». Piękne cytaty Pisma Świętego nawołują do pomocy tym najsłabszym: «Lecz gdy urządzasz przyjęcie, zaproś ubogich, ułomnych, chromych, ślepych. I będziesz błogosławiony, bo nie mają ci czym odpłacić. Odpłatę bowiem będziesz miał przy zmartwychwstaniu sprawiedliwych».

Naszym pragnieniem jest by nikomu nie zabrakło miejsca w Kościele Chrystusa. Chcemy by każdy czuł się Jego częścią. Dlatego zwracamy się z prośbą o pochylenie się nad potrzebami rodzin osób niepełnosprawnych, o wysłuchanie ich i rozszerzenie pomocy, zwłaszcza duchowej, a jeśli jest taka możliwość i tej bytowej.

Bardzo brakuje nam miejsca dla osób z niepełnosprawnościami we wspólnocie Kościoła. A ci najsłabsi powinni mieć pierwszeństwo w ławach każdej świątyni.

Olbrzymim wsparciem i pomocą byłoby powoływanie razem z osobami świeckimi wspólnot przy parafiach, które zajmowałyby się pomocą osobom niepełnosprawnym i ich opiekunom. Wsparcie duchowe i otoczenie opieką tych rodzin ogromnie zmieniłoby codzienność tych osób, dałoby też nadzieję rodzicom, którzy dopiero spodziewają się chorego maleństwa na pomoc w trudnych chwilach diagnozy, narodzin, a potem wychowywania dziecka.

Naszym ogromnym pragnieniem jest również uczęszczanie z naszymi dziećmi na Eucharystię co niedzielę, jednak w wielu przypadkach powinna ona być dostosowana do warunków które pozwolą osobom zwłaszcza niepełnosprawnym intelektualnie na spokojne uczestnictwo w niej (np. brak głośnego śpiewu, organ, przyciemnione światło, krótkie kazanie). Z nadzieją prosimy o jedną niedzielą mszę w każdym mieście, gdzie szczególne warunki będą pozwalały na uczestnictwo w niej osób niepełnosprawnych intelektualnie, ale też i innych wiernych którzy z jakichkolwiek powodów wybierali by proste i ciche nabożeństwo.

Potrzeb jest o wiele więcej i nie sposób opisać ich w jednym krótkim liście. Rodzajów niepełnosprawności jest wiele i należałoby się pochylić nad każdą z nich

indywidualnie.

Z ogromną radością przyjmujemy chęć Kościoła do szerszego otwarcia się na nasze rodziny i ich potrzeby. Mamy nadzieję, że ten list to tylko pierwszy krok do głębokich rozmów i analiz. Oferujemy swoją pomoc i jesteśmy pełni nadziei na spotkania, których tematem będą potrzeby oraz warunki życiowe rodzin osób niepełnosprawnych”⁵.

Oba te wydarzenia stały się ostatecznym potwierdzeniem konieczności zajęcia się zagadnieniem osób z niepełnosprawnościami w perspektywie filozoficzno – teologicznej. Z jednej strony, aby przyjrzeć się ich sytuacji we Wspólnocie Kościoła, z drugiej zaś, aby dostrzec te przestrzenie w Kościele, w których możemy wskazać konkretne działania na rzecz osób z niepełnosprawnościami.

Stąd ostatecznie zdecydowaliśmy się, wyznaczyć sobie jako cel niniejszej rozprawy doktorskiej, zbadanie, czy w dzisiejszym świecie możemy odnaleźć wspólnoty zajmujące się osobami z niepełnosprawnościami, w których funkcjonowaniu doszukać się możemy znamion wspólnot, o których pisał niemiecki filozof i teolog Dietrich von Hildebrand.

Metody badawcze, które zostaną zastosowane w niniejszej rozprawie doktorskiej to metody fenomenologiczne (metoda oglądu i opisu, redukcja ejdetyczna, redukcja transcendentálna i rozważania konstytutywne) oraz metoda hermeneutyczna.

Mając świadomość złożoności podejmowanego zagadnienia, a także pragnąc w sposób jak najbardziej rzetelny zbadać podjęty temat, autor niniejszej rozprawy doktorskiej stworzył cztery rozdziały, z których pierwszy zawiera cztery paragrafy, a pozostałe trzy po pięć paragrafów oraz porusza problematykę nie tylko dotyczącą tematu głównego – wspólnoty – ale także kwestie, które poszerzają jego kontekst i pozwalają na wnikliwe przestudiowanie wspomnianej problematyki.

Stąd też bibliografia niniejszej pracy doktorskiej jest przebogata i możemy podzielić ją zgodnie z dyscyplinami naukowymi, w perspektywie których temat wspólnoty zostanie omówiony. Z opracowań dotyczących nauki socjologicznej należy wspomnieć

⁵ J. Woloch, *List otwarty do kapłanów Kościoła katolickiego w Polsce*, Dostęp: 29.10.2021, <https://www.facebook.com/matkasilaczka/posts/pfbid02CZ3EhrWGot6H67nwpYmHwJbjLziBoPLY3Vpcpa3TzKtMB5RgLzzXtUCz1mPqUg4xl>.

choćby dzieła napisane przez: F. Tönniesa, B. Mikołajewską i J. Siewierskiego⁶. Z dziedziny psychologicznej m.in.: J. Piaget, E. H. Erikson, J. Bowlby, B. Harwas – Napierała, J. Trempała, M. Respondek, E. Buszman, J. Joško-Ochojska, M. Gołyszny, N. Ogińska-Bulik i A. Matczak⁷. Wśród autorów z nauk pedagogicznych: I. Lindyberg, W. Dykcik, S. Bielecki, Cz. Kosakowski, A. Tikhonov i J. Szlaga⁸. Z dziedziny teologicznej należy wymienić choćby Pismo Święte i dokumenty Kościoła Rzymsko – Katolickiego oraz takich autorów jak: Benedykt XVI/Joseph Ratzinger, H. de Lubac, B. Biela, A. Czaja, A. A. Napiórkowski, A. Maliszewska i W. Janocha⁹. Wśród autorów

⁶ Zob. F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie*, Warszawa 2008; B. Mikołajewska, *Zjawisko wspólnoty: Wybór tekstów*, USA 1999; J. Siewierski, *Wspólnota i tradycja w ewolucji społecznej*, [w:] *Wybrane problemy współczesnego świata w refleksji socjologicznej*, E. Firlit, J. Gładys-Jakóbiak [red.], Warszawa 2016, str. 37 – 61.; więcej zob. bibliografia.

⁷ Zob. J. Piaget, *Studia z psychologii dziecka*, tłum. T. Kołakowska, Warszawa 2006; E. H. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, tłum. P. Hejmej, Poznań 2000; Tenże, *Dopełniony cykl życia*, tłum. A. Gomola, Poznań 2002; J. Bowlby, *Przywiązanie*, tłum. M. Polaszewska-Nicke, Warszawa 2016; *Psychologia rozwoju człowieka. Tom I. Charakterystyka okresów życia człowieka*, B. Harwas – Napierała, J. Trempała [red. nauk], Warszawa 2002; M. Respondek, E. Buszman, *Regulacja procesu neurogenezy: czynniki wpływające na powstawanie nowych komórek nerwowych w mózgu dorosłych ssaków*, [w:] *Postępy Higieny i Medycyny Doświadczalnej*, Wrocław 2015, Tom 69, str. 1451 – 1461; J. Joško-Ochojska, *Traumatyczne przeżycia matki ciężarnej a zdrowie jej Dziecka*, [w:] *Dziecko krzywdzone. Teoria, badania, praktyka*, Warszawa 2016, Vol. 15, No 3, str. 117 – 129; M. Gołyszny, „Stare” i „nowe” neuropeptydy jako modulatory czynności osi stresu (podwzgórze–przysadka–nadnercza), [w:] *Psychiatria*, Gdańsk 2018, Tom 15, nr 3, str. 135 – 147; N. Ogińska-Bulik, *Potraumatyczny wzrost: różnicowanie ze względu na rodzaj doświadczonego zdarzenia oraz płeć i wiek badanych osób*, [w] *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Psychologica*, Łódź 2013, nr 17, str. 51 – 66; *Psychologia dziecka*, A. Matczak [red.], Warszawa 2004; więcej zob. bibliografia.

⁸ I. Lindyberg, *Świat(y) „upośledzonego” macierzyństwa*, Kraków 2012; *Pedagogika specjalna*, W. Dykcika [red.], Poznań 1998; S. Bielecki, *Niepelnosprawni w Kościele*, [w:] *Kieleckie Studia Teologiczne*, Kielce 2009, nr 8, str. 279 – 282; Cz. Kosakowski, *Węzłowe problemy pedagogiki specjalnej*, Toruń 2003; A. Tikhonov, *Zjawisko niepełnosprawności: od przeszłości ku przyszłości*, [w:] *Aksjologiczne i prawne aspekty niepełnosprawności*, A. Drabarz [red.], Białystok 2020, str. 27 – 39; J. Szlaga, *Godność i upadek człowieka a jego środowisko* [w:] *Człowiek – wartości – sens*, K. Popielskiego [red.], Lublin 1996, str. 149 – 164; B. Aondo – Akaa, *Realizacja naturalnej i nadprzyrodzonej misji osób niepełnosprawnych w Kościele i społeczeństwie*, Kraków 2015; więcej zob. bibliografia.

⁹ Biblia Pierwszego Kościoła, przeł. R. Popowski, Warszawa 2016; Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen Gentium*, Wrocław 1986; Kongregacja Nauki Wiary, *Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Niepełnosprawnych (1981)*, nr 1, [w:] *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, K. Szczygieł [red.], Tarnów 1998; Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Wrocław 1994; Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, Wrocław 2021; Benedykt XVI, *Spe salvi*, Wrocław 2017; Benedykt XVI, *Sacramentum Caritatis*, Wrocław 2017; Benedykt XVI, *Deus Caritas est*, Wrocław 2021; Franciszek, *Bulla Misericordiae vultus*, Wrocław 2015; Benedykt XVI/Joseph Ratzinger, *Kościół. Wspólnota w drodze*, Kielce 2009; H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, Kraków 2019; B. Biela, *Struktura eklezjalnej wspólnoty we współczesnym nauczaniu Kościoła*, [w:] *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, Katowice 2011, str. 529 – 546; A. Czaja, *Podstawowe elementy eklezjologii communio*, [w:] *Teologia Praktyczna*, Poznań 2002, Tom 3, str. 44 – 58; A. A. Napiórkowski, *Wizja Kościoła w ujęciu papieża Franciszka*, [w:] *Studia Nauk Teologicznych*, Lublin 2020, Tom 15, str. 33 – 57; A. Maliszewska, *Kościół wobec niepełnosprawności:*

dyscypliny filozoficznej na pierwszym miejscu należy wymienić Dietricha von Hildebranda oraz badaczy jego myśli filozoficznej: R. Godek, A. Ryka, P. Kaźmierczaka, J. Bremera, I. Grochowską. Dalej św. Tomasza z Akwinu (w opracowaniu I. Deca i T. Stępień), M.A. Krapca (w studium I. Deca), K. Wojtyły (w omówieniu I. Deca, R. A. Podgórskiego i R. K. Wilka), J. F. Crosbyego i A. M. Wierzbickiego¹⁰. Pozostając w dyscyplinie filozoficznej i biorąc pod uwagę kwestie metodologiczne należy wskazać m. in.: E. Husserl, M. Heidegger, E. Stein, R. Sokolowski, J. Krokos, A. Strzyżewska, K. Świącicka, M. Waligóra, M. Maciejczak, Natalie Depraz, H. Buczyńska-Garewicz, A. Bronk, S. Łojek i S. Michałowski¹¹.

dobroczynność a miłosierdzie: stanowisko wybranych teologów niepełnosprawności, [w:] *Miłosierdzie: próba spojrzenia interdyscyplinarnego*, P. Sawa [red. nauk.], Katowice 2018, str. 178 – 192; W. Janocha, *Duchowieństwo katolickie w Polsce wobec osób z niepełnosprawnością. Studium socjologiczno – pastoralne*, Lublin 2020; więcej zob. bibliografia.

¹⁰ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2012; Tenże, *Przemienienie w Chrystusie*, Kraków 1982; Tenże, *Serce*, przeł. J. Koźbiał, Poznań 1985; R. Godek, *Fundamenty wspólnoty w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, Kraków 2020; A. Ryk, *Doświadczenie wspólnoty osób jako źródła przewyższania chaosu aksjonormatywnego współczesnego świata. Rozważania w perspektywie koncepcji Dietricha von Hildebranda*, [w:] *Studia Paedagogica Ignatiana*, Tom 21, nr 4, Kraków 2018, str. 19 – 30; Tenże, *Duchowa styczność osób w ujęciu Dietricha von Hildebranda. Implikacje pedagogiczne*, [w:] *Studia Paedagogica Ignatiana*, Tom 24, nr 1, Kraków 2021, str. 71 – 82; P. Kaźmierczak, *Dietrich von Hildebrand: Konteksty pedagogiczne kategorii wartości i cnoty*, [w:] *Studia Paedagogica Ignatiana*, Tom 19, nr 1, Kraków 2016, str. 93 – 106; J. Bremer, *Dietricha von Hildebranda koncepcja miłości chrześcijańskiej*, [w:] *Collectanea Theologica*, Tom 59, nr 1, Warszawa 1989, str. 19 – 38; I. Grochowska, *Wartość jedności w małżeńskiej wspólnotcie*, [w:] *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, Tom 23, nr 3, Warszawa 2015, str. 47 – 58; K. Wojtyła, *Osoba i czyn* [w:] tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994; Tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota* [w:] tenże *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994; I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława A. Krapca OP i kard. Karola Wojtyły*, Wrocław 2011; Tenże, *Ku prawdzie na skrzydłach wiary i rozumu. Tom I Rozważania filozoficzne*, Świdnica 2017; T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013; R. A. Podgórski, *Tomistyczno-fenomenologiczna filozofia osoby w personalizmie Karola Wojtyły*, [w:] *Studia Warmińskie*, Olsztyn 2016, Tom 53, str. 39 – 53; R. K. Wilk, *Człowiek – osoba – istota wolna. Ujęcie Karola Wojtyły*, [w:] *Jan Paweł II. Posługa myślenia. Tom 2*, B. Kastelik, A. Krupka, R. Woźniak [red.], Kraków 2015, str. 119 – 140; J. F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, Kraków 2007; A. M. Wierzbicki, *Karola Wojtyły filozofia osoby ludzkiej jako podstawa obrony praw człowieka*, [w:] *Roczniki filozoficzne*, Lublin 2008, Tom LVI, nr 1, str. 315 – 328; więcej zob. bibliografia.

¹¹E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka, , Warszawa 1975; Tenże, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1990; Tenże, *Fenomenologia i antropologia*, przeł. S. Walczewska, [w:] *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, Tom 32, Warszaw 1987; M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004; Tenże, *List o humanizmie*, przeł. Tischner [w:] *M. Heidegger, Znaki drogi*, Warszawa 1995; E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, przełożyli D. Gierulanka i J. F. Gierula, Kraków 2014; Taż, *Jednostka a wspólnota*, [w:] Taż, *Filozofia psychologii i humanistyki*, przełożyli P. Janik SJ, M. Baran SJ, J. Gaca, Kraków 2016; R. Sokolowski, *Wprowadzenie do fenomenologii*, Kraków 2012; J. Krokos, *Fenomenologia Edmunda Husserla, Alexander Pfändera, Maxa Schelera*, Warszawa 1992; A. Strzyżewska, *O metodzie fenomenologii Husserla, Humanistyka i Przyrodoznawstwo*,

I w końcu pochylając się nad empirycznym doświadczeniem wspólnot zajmujących się osobami z niepełnosprawnościami warto odnotować takich autorów jak: J. Vanier, A. Szemplińska, R. Śmigiel, A. Sokołowska, M. Ostaszewski, E. Tomasiak, E. Wiater, s. E. Myk, s. T. Gil, Ł. Wojtusik, P. Żyłka i A. Maliszewska¹².

Kolejne rozdziały poruszać będą następujące kwestie. W rozdziale pierwszym omówione zostanie szerokie, interdyscyplinarne ujęcie fenomenu wspólnoty z perspektywy socjologicznej, psychologicznej, pedagogicznej i teologicznej. Pozwoli nam to spojrzeć na zagadnienie wspólnoty z różnych aspektów i umożliwi uświadomienie sobie, że sama wspólnota związana jest niemalże z każdym aspektem życia ludzkiego, co w konsekwencji da nam sposobność do zaprezentowania osoby jako istoty wyrastającej ze wspólnoty, wzrastającej i rozwijającej się we wspólnocie oraz zdolnej do tworzenia wspólnoty. W tym rozdziale zatrzymamy się również nad zagadnieniem znaczenia wspólnoty w psychologicznym rozwoju osoby oraz nad pojęciem niepełnosprawności, dzięki czemu poszerzymy naszą perspektywę i lepiej będziemy mogli zrozumieć złożoność omawianego tematu, ale przede wszystkim pozwoli nam to zobaczyć, że osoby z niepełnosprawnościami obdarzone zostały w równym stopniu, podobnie jak osoby pełnosprawne, niezbywalną godnością

[w:] *Humanistyka i Przyrodoznawstwo*, Olsztyn 2014, nr 20, str. 203 – 219; K. Święcicka, *Husserl*, Warszawa 1993; M. Waligóra, *Wstęp do fenomenologii*, Kraków 2013; M. Maciejczak, *Świadomość intencjonalna w Badaniach logicznych E. Husserla*, [w:] *Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria*, Warszawa 1999, str. 71 – 92; Depraz, *Zrozumieć Fenomenologię. Konkretna praktyka*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa 2010; H. Buczyńska-Garewicz, *Język przestrzeni u Heideggera (cz.1)*, [w:] *Teksty Drugie*, Warszawa 2005, nr 4, str. 9 – 28; A. Bronk, *Hermeneutyka filozoficzna*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, A. Bronk [red.], Lublin 1995, str. 75 – 92; S. Łojek, *Hermeneutyczna koncepcja podmioty Martina Heideggera*, [w:] *Analiza i Egzystencja*, Szczecin 2017, nr 40, str. 5 – 27; S. Michałowski, *Doświadczenie wglądu. Ujawnienie się Ja a głębia poznania. Studium fenomenologiczne w ujęciu Edyty Stein*, [w:] *Prace Naukowe AJD. Pedagogika*, Tom 19, Częstochowa 2011, str. 133 – 176; więcej zob. bibliografia.

¹² J. Vanier, *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 1991; A. Szemplińska, R. Śmigiel, *Godność osoby niepełnosprawnej intelektualnie we wspólnotach zamieszkania L'Arche* [w:] *Wspomaganie rozwoju dzieci z rzadkimi zespołami genetycznymi*, A. Twardowski [red.], Poznań 2009; A. Sokołowska, *Korzyści i straty z asystentury osobom z niepełnosprawnością intelektualną w L'Arche w oczach asystentów poznańskiej wspólnoty*, Dostęp: 17.07.2019, file:///E:/Rozprawa%20doktorska/Rozdzia%C5%82%204/Arka.pdf; M. Ostaszewski, *W trosce o osoby niepełnosprawne intelektualnie*, [w:] *Studia Elbląskie*, Elbląg 2006, Tom VII, str. 135 – 145; E. Tomasiak, *Wspólnoty ludzi upośledzonych*, [w:] *Szkoła Specjalna*, Warszawa 1982, nr 4, str. 295 – 300; E. Wiater, *Bronki. Siostry od wykluczonych*, Broniszewice 2018; s. E. Myk, s. T. Gil, Ł. Wojtusik, P. Żyłka, *Siostry z Broniszewic. Czuły Kościół odważnych kobiet*, Kraków 2021; A. Maliszewska, *Kościół wobec niepełnosprawności: dobroczynność a miłosierdzie: stanowisko wybranych teologów niepełnosprawności*, [w:] *Miłosierdzie: próba spojrzenia interdyscyplinarnego*, P. Sawa [red. nauk.], Katowice 2018, str. 178 – 192; więcej zob. bibliografia.

osoby ludzkiej.

Biorąc pod uwagę fakt, iż niniejsza rozprawa doktorska porusza zagadnienie wspólnot zajmujących się osobami z niepełnosprawnościami, głównie z perspektywy filozoficznej, cały drugi rozdział poświęcony zostanie dwóm zagadnieniom. Najpierw zajmiemy się problematyką człowieka jako bytu osobowego, by ostatecznie ukazać go jako byt relacyjny. Następnie omówione zostaną najważniejsze założenia myśli D. von Hildebranda odnośnie wspólnoty, w perspektywie których spoglądać będziemy na wybrane przez nas relacje międzyosobowe.

Rozdział trzeci będzie rozdziałem metodologicznym, w którym w dość obszerny sposób omówione zostaną fenomenologiczne i hermeneutyczne narzędzia analizy metafizycznej. Sięgając do źródeł – Husserla, Heideggera i Stein – ukażemy m.in. na czym polega opis i interpretacja, redukcja transcendentálna, rozumienie jako proces i cel samorozumienia, a także zagadnienie wczucia.

W ostatnim rozdziale, w oparciu o metody objaśnione w rozdziale trzecim, opiszemy nasze empiryczne doświadczenie relacji międzyosobowych, które mogliśmy przeżyć w dwóch wybranych przez nas Wspólnotach: we Wspólnocie L'Arche w Poznaniu oraz we Wspólnocie Domu Chłopaków w Broniszewicach. Doświadczenia te pozwolą nam odpowiedzieć na pytanie, które postawiliśmy sobie jako problem badawczy niniejszej pracy doktorskiej.

Każdy wewnętrzny świat poszczególnej osoby stanowi piękną aczkolwiek tajemniczą przestrzeń, którą możemy poznać na tyle, na ile zostaniemy do niej wpuszczeni. Patrząc z tej perspektywy świat wspólnoty jawi się nam jako wielokolorowa paleta barw, na której każdy kolor stanowi osobną, fascynującą historię, która może «żyć» samodzielnie, a jednocześnie poprzez wzajemne więzi może tworzyć porywającą opowieść.

Świat osób z niepełnosprawnościami, a co za tym idzie wspólnoty zajmujące się osobami z niepełnosprawnościami stanowią przestrzeń jeszcze bardziej tajemniczą i niedostępną. Wynika to często z trudności w komunikowaniu się oraz wyrażaniu swoich potrzeb jakie posiadają osoby z niepełnosprawnościami. Stąd niejednokrotnie w pierwszym kontakcie z osobą z niepełnosprawnością rodzi się lęk i wycofanie. Kiedy jednak pozwolimy sobie na konfrontację z owym lękiem, nie wycofamy się i włożymy

wysiłek, aby móc zrozumieć osobę z niepełnosprawnością, otworzy się przed nami pociągający i intrygujący świat, w którym doświadczyć możemy absolutnej akceptacji i bezinteresownej miłości.

Z tego powodu wydaje się całkowicie zasadne podjęcie się przez nas zagadnienia wspólnot zajmujących się osobami z niepełnosprawnością w perspektywie filozoficzno – teologicznej.

Rozdział I

Interdyscyplinarne ujęcie fenomenu wspólnoty

Człowiek jest istotą społeczną. Do prawidłowego rozwoju potrzebuje drugiego człowieka. Potrzebuje wspólnoty, w której będzie wzrastał, w której będzie mógł się uczyć, i która będzie go wspierać, pozwalając by popełniał błędy, przeżywał kryzysy oraz wspólnie będzie świętować z nim jego sukcesy. Człowiek potrzebuje wspólnoty, która będzie szanować jego przyrodzoną godność, akceptować go w pełni i pozwoli mu odkryć jego tożsamość. Skutkiem tego, jak pisaliśmy już wcześniej, jest fakt, iż wspólnota obejmuje niemalże wszystkie aspekty życia ludzkiego. Wspólnota zatem jawi się nam jako zagadnienie złożone, kategoria interdyscyplinarna, na którą możemy spoglądać z odmiennych perspektyw, różnych wymiarów, dostrzegając całe jej bogactwo.

Niniejszy rozdział rozpoczniemy od spojrzenia na wspólnotę z perspektywy socjologicznej. Ukażemy ewolucję tego pojęcia, jaka dokonała się na przestrzeni lat, zatrzymując się dłużej na myśli Ferdinanda Tönniesa, autora fundamentalnego dla nas dzieła *Wspólnota i stowarzyszenie*. Dalej przejdziemy do stosunkowo szczegółowego opisu rozwoju człowieka z punktu widzenia psychologii, przedstawiając m.in. wpływ emocji, jakich doświadcza matka w czasie trwania ciąży, na rozwój płodowy dziecka oraz kolejne etapy rozwoju dzieci. Wszystko to prowadzi nas będzie do ukazania znaczenia wspólnoty we wzrastaniu i budowania własnej tożsamości przez osobę.

Dalej zatrzymamy się nad widzeniem pedagogicznym wspólnoty, przybliżymy termin niepełnosprawności oraz ukażemy jak w ciągu wieków zmieniało się podejście do osób z niepełnosprawnościami.

W końcu ostatni paragraf niniejszego rozdziału pozwoli nam zobaczyć biblijny i teologiczny aspekt wspólnoty, sytuację osób z niepełnosprawnościami we Wspólnocie Kościoła, by ostatecznie pochylić się nad zagadnieniem godności osoby ludzkiej.

1. Wspólnota jako kategoria socjologiczna

„Choć pojęcie wspólnoty interesuje socjologów już ponad 200 lat, nie zbliżyli się o krok do zadowalającej socjologicznej definicji tego pojęcia. Większość socjologów ma co prawda własne wyobrażenie o tym, czym jest wspólnota — lecz w tym właśnie tkwi źródło nieporozumień. Socjologowie bowiem, jak wszyscy inni, nie są wolni od emocji, które kojarzą się z tym słowem. Wszyscy, łącznie z socjologami – piszą autorzy – chcieliby żyć we wspólnocie. Uczucia wobec życia w kolektywach lub w sieciach nie są równie jednoznaczne. Uczucia skojarzone z tym terminem prowadzą często do mylenia tego, czym wspólnota *jest* (jej opis empiryczny) z tym, czym *być powinna* (opis normatywny)”¹³. Socjologiczne pojęcie wspólnoty nie jest zatem wolne od licznych wyobrażeń na temat czym winna ona być.

Nasze rozważania na temat wspólnoty, z perspektywy socjologicznej, rozpoczniemy od przywołania myśli Henry’ego Maine¹⁴. W swojej pracy naukowej ukazuje on, że początkowo społeczeństwo było patriarchalne. Władze nad rodziną sprawował najstarszy mężczyzna, a była to władza absolutna. Stąd społeczeństwo jawiło się jako zespół rodzin¹⁵. Meine „odkrył, że prawo prymitywne traktowało grupy rodzinne jako zespołowe jednostki zdefiniowane przez pokrewieństwo. Przystępstwo było aktem zbiorowym, ziemia była posiadana wspólnie. Jednakże, gdy społeczeństwa rozrastały się, bazą organizacji stawało się miejsce zamieszkiwania (*locality*), zastępując pokrewieństwo”¹⁶. W konsekwencji, jak ukazuje Meine, to państwo przejęło władzę, przywileje i obowiązki, które do tej pory przynależne były rodzinie¹⁷.

Ferdinand Tönnies¹⁸, ojciec teorii wspólnoty, w swojej najbardziej znanej

¹³ B. Mikołajewska, *Zjawisko wspólnoty: Wybór tekstów*, USA 1999, str. 13 – 14.

¹⁴ Sir Henry James Sumner Maine (1822 – 1888), był pionierem prawoznawstwa porównawczego. (...) uznawał pogląd, że podstawy prawne społeczeństw prymitywnych wyznaczone są przez więzy krwi i pokrewieństwo. W swych najbardziej znanych pracach, *Ancient Law. Its Connection with the Early History of Society and Relation to Modern Ideas* (1861) i *Popular Government* (1885), dowodził twierdzenia ewolucjonistów, że historia społeczeństw ludzkich jest postępowym ruchem od społeczeństw opartych na statusie przypisanym, związanym z więzami pokrewieństw, do rozwiniętej polityki opartej na prawnie wiążących porozumieniach (lub «kontrakcie»). A. Kapciak, [hasło:] *Maine sir Henry James Sumner*, [w:] *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Warszawa 2004, str. 179.

¹⁵ Por. B. Mikołajewska, *dz. cyt.*, str. 15.

¹⁶ Tamże, str. 15.

¹⁷ Por. Tamże, str. 15.

¹⁸ Ferdinand Julius Tönnies (1855 – 1936), socjolog niemiecki i założyciel Niemieckiego Towarzystwa Socjologicznego. Najbardziej znane jest jego rozróżnienie wspólnoty (*Gemeinschaft* i stowarzyszenia lub społeczeństwa (*Gesellschaft*). Podział ten odnosi się do różnych typów więzi społecznych mających

i wielokrotnie cytowanej pracy socjologicznej *Wspólnota i stowarzyszenie*, pisze: „Między wolą jednego człowieka a wolą innego człowieka mogą występować wielorakie relacje; każda taka relacja jest wzajemnym oddziaływaniem, wówczas bowiem, gdy jedna strona czyni coś albo daje, druga doznaje albo przyjmuje. Oddziaływania te mogą prowadzić do zachowania lub zniszczenia cudzej woli i ciała, czyli je afirmują albo negują. Teoria nasza obiera za przedmiot swych badań *stosunki wzajemnej afirmacji*. Każdy taki stosunek reprezentuje jedność w wielości albo wielość w jedności. Polega na odwzajemnianych aktach popierania, ułatwiania, wspomagania, traktowanych jako przejawy woli i jej sił. Grupę utworzoną przez taki pozytywny stosunek, ujmowaną jako istota lub rzecz o spójnym działaniu wewnętrznym i zewnętrznym, nazywamy *związkiem*. Sam ten stosunek, a zatem i związek, rozumiany jest już to jako realne i organiczne życie, co odpowiada istocie *wspólnoty (Gemeinschaft)*, już to jako twór idealny i mechaniczny, co odpowiada pojęciu *stowarzyszenia (Gesellschaft)*.”¹⁹

Dla Tönnies’a wspólnota jawi się jako trwała forma współżycia, wzajemna afirmacja osób, których relacje są poufne i intymne, a osoby te żyją w wąskim gronie. „«Wartość» człowieka jest oceniona według tego, *kim* on jest, a nie *co robi*. Mówiąc inaczej, we wspólnocie status jest przypisany, a nie osiągniany. Role są określone i w harmonijnej zgodzie ze sobą: człowiek nie doświadcza sprzeczności między

charakteryzować małe i duże społeczności., A. Kapciak, [hasło:] *Tönnies Ferdinand Julius*, [w:] *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Warszawa 2004, str. 401.

Pochodził z (...) z wielkiej rodziny chłopskiej mieszkającej w Haubargu koło Oldenswertu (...). Rodzina przeprowadziła się później w pobliże Husum. W Nordfrieslandzie zetknął się z wielorybnictwem i handlem zamorskim, tak więc oprócz wiejskich doświadczeń wszedł w grę drugi element jego społecznego pochodzenia, który ukształtował przypuszczalnie jego mało idealistyczny obraz społeczeństwa w jego socjologicznych dziełach (...). Już w wieku 16 lat zdał maturę z języków obcych takich jak łacina, greka, hebrajski, angielski, francuski i duński (...). W 1872 roku rozpoczął studia filologiczne i historyczne na uniwersytecie w Jenie (...). Studiował jeszcze na uniwersytetach w Bonn, Berlinie i Tybindze. Pod pseudonimem «Julius Tönnies» i «Normannus» opublikował kilka pism, a w 1877 roku pracą w języku łacińskim na temat wyroczni Amona w egipskim Oaza Siwa został promowany na doktora filozofii. Korzystna sytuacja materialna jego rodziny pozwoliła mu na prywatne studiowanie filozofii i tzw. nauk państwowych (m.in. prawoznawstwo, socjologia, nauki polityczne) (...). W 1881 roku habilitował się na uniwersytecie w Kilonii (...). W 1887 roku wydał swoje fundamentalne dzieło «*Gemeinschaft und Gesellschaft*» (*Wspólnota i stowarzyszenie*). Jako jeden z pierwszych socjologów krytykował publicznie od 1930 roku wzmacniający się nacjonalizm. Zmarł 9 kwietnia 1936 roku w Kilonii (...). R. Penkała, *Biografie niemieckie*, Dostęp: 20.08.2020, <https://www.biografie-niemieckie.pl/ferdinand-toennies>.

¹⁹ F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie*, Warszawa 2008, str. 21.

obowiązkami wynikającymi z różnych ról”²⁰. Wspólnota nie jest wyborem. „(...) udział w niej jest zrzędzeniem losu, pochodną urodzenia i nawykowego, bezrefleksyjnego uczestnictwa we wszystkim, co wspólnota uznaje za wartość i świętość. We wspólnotę się wrasta, nie da się wspólnoty skonstruować, «założyć», jak się zakłada spółkę. Powstaje ona i wzrasta organicznie, jak rosnące żywe drzewo, którego także nie sposób skonstruować. Wspólnota jest fuzją uczuć i myśli, tradycji i zobowiązania, członkostwa i woli. Tworzy ona związki oparte na motywacji głębszej niż interes i konwencjonalna racjonalność. Jej archetypem jest rodzina i prawdziwa wspólnota jest synonimem rodziny”²¹. Co istotne, „w obrębie wspólnoty jednostki są zakorzenione w silnej społecznej sieci krewnych i przyjaciół, z którymi budują bliskie więzi emocjonalne poprzez relacje „«twarzą w twarz». (...) Gemeinschaft może być określane przez pokrewieństwo, wspólne terytorium, a także przez wspólne wartości i normy oraz oparte na nich działania”²².

Dla Tönnies’a ważnym pojęciem w kontekście wspólnoty staje się dom, który jest źródłem pokrewieństwa. „Żyje się razem pod osłoną jednego opiekuńczego dachu; rzeczy są wspólną i wspólnie użytkowaną własnością; spożywa się wspólne zapasy przy wspólnym stole; zmarłych czci się jako niewidzialne duchy, jak gdyby byli wciąż potężni i sprawowali pieczę nad życiem potomków; współodczuwana bojaźń i szacunek – wszystko to sprzyja harmonijnemu współżyciu i współdziałaniu. Ale wola i duch pokrewieństwa nie są uzależnione od ścian domu i bliskości przestrzennej. Jeśli są żywe i silne, jak w stosunkach najbliższych i najściślejszych, to mogą karmić się samą pamięcią i mimo oddalenia dawać poczucie bliskości i uczestnictwa we wspólnym działaniu. Mimo to pragną fizycznej bliskości i z trudem jej się wyrzekają, tylko ona bowiem zaspokaja pragnienie miłości i daje poczucie równowagi. Dlatego zwyczajny człowiek naprawdę dobrze i błogo czuje się tylko w rodzinnym gronie, wśród swoich. Jest wtedy u siebie (*chez soi*)”²³.

Wspólnotę możemy podzielić na trzy poziomy: pierwszy opiera się na więzach krwi,

²⁰ Por. B. Mikołajewska, *dz. cyt.*, str. 16.

²¹ J. Siewierski, *Wspólnota i tradycja w ewolucji społecznej*, [w:] *Wybrane problemy współczesnego świata w refleksji socjologicznej*, E. Firlit, J. Gładys-Jakóbiak [red.], Warszawa 2016, str. 39.

²² D. Łucka, *Marzenie o wspólnotcie: retrospektywna fikcja czy wizja przyszłości? Komunitariańska koncepcja wspólnoty*, [w:] *Studia Socjologiczne*, Warszawa 2011, nr 4 (203), str. 29.

²³ F. Tönnies, *dz. cyt.*, str. 35.

drugi na wspólnym terytorium (sąsiedztwa, wioski), trzeci na bliskości intelektualnej albo duchowej (wspólnoty wyznaniowe)²⁴. Dla Tönnies'a te trzy poziomy wspólnoty: krew – pokrewieństwo, miejsce – ziemia oraz umysł mają swoje „socjologiczne odpowiedniki, którymi są ród, sąsiedztwo i przyjaźń. Łącznie stanowiły one bazę wszelkiej cnoty i moralności”²⁵.

Warto zauważyć, że „zachowanie członków wspólnoty jest regulowane przez wspólne normy i wierzenia, a także przez ich odpowiedzialność wzajemnie względem siebie i względem wspólnoty jako całości. (...) Wspólnota jest zorganizowana wokół tzw. woli naturalnej (...) – podświadomej, niemal instynktownej siły, motywującej ludzi do poświęcania czasu i służenia innym. Wola ta sprawia, że jednostka postrzega siebie jako środek służący celom grupy jako całości i jest zorientowana na całość społeczną, a nie na siebie. Bycie razem poprzez spontaniczną przynależność stanowi zatem istotę wspólnoty, a wspólnotowe więzi mają charakter autoteliczny”²⁶.

Członkowie wspólnoty są w nią całkowicie zaangażowani. Złączeni przez porozumienie stanowią jedność. „Wzajemne i wspólne wiążące skłonności, jako jednolitą wolę wspólnoty, będziemy tu nazywali porozumieniem (*consensus*). Jest to szczególny popęd i instynkt społeczny, który łączy ludzi jako członków pewnej całości (...). Porozumienie opiera się na bliższej wzajemnej znajomości, która to znajomość jest skutkiem i zarazem warunkiem bezpośredniego udziału jednej istoty w życiu drugiej, skłonności do współodczuwania radości i smutku. Porozumienie jest tym pewniejsze, im większe podobieństwo indywidualnych konstytucji psychicznych i doświadczenia albo im większa zgodność natury, charakteru, sposobu myślenia”²⁷. Co jeszcze ważne, jak zauważa Tönnies, „zarówno absolutna niewola, jak absolutna wolność osoby są nie do pogodzenia z istotą wspólnoty. Zniewolenie we wspólnocie jest przede wszystkim przynależnością do całości wspólnoty, na przykład do domu, choć przynależnością raczej bierną, taką, jaka cechuje przedmioty

²⁴ Por. Tamże, str. 34.

²⁵ D. Łucka, *dz. cyt.*, str. 17.

²⁶ Tamże, str. 29.

²⁷ F. Tönnies, *dz. cyt.*, str. 41 – 42.

posiadania, niż czynną, jaka cechuje tych, którzy sami rozporządzają swoim życiem”²⁸.

Do pełnego zrozumienia myśli Tönnies’a konieczne jest, abyśmy spojrzeli jeszcze, czym dla niego jest stowarzyszenie. W przeciwieństwie do wspólnoty, stowarzyszenie ma charakter publiczny i przejściowy. Niezależne osoby należące do stowarzyszenia jedynie stykają się ze sobą²⁹. „Przedmiotem teorii stowarzyszenia jest krąg ludzi, którzy żyją i mieszkają obok siebie w pokoju – podobnie jak członkowie wspólnoty – w istocie jednak nie związani ze sobą, lecz rozdzieleni. Członkowie wspólnoty pozostają związani mimo rozłąki, członkowie stowarzyszenia pozostają rozdzieleni mimo powiązań”³⁰. W stowarzyszeniu najważniejsze jest osobiste dobro jednostki. Jednostka chroni swoje granice i dobra osobiste, przez co pomiędzy członkami stowarzyszenia panuje nieustanne napięcie, które jest wręcz konieczne, aby stowarzyszenie mogło funkcjonować. „Zakres działania i władzy są ostro rozgraniczone, każdy baczy, by nikt inny nie naruszył jego zakresu, gotów dopatrywać się w tym akcie wrogości. Takie negatywne nastawienie względem siebie jest w stowarzyszeniu czymś normalnym, normą pokojowego współżycia podmiotów władzy. Nikt nie uczyni nic dla drugiego, nikt nikomu nic nie da, chyba że w oczekiwaniu równorzędnego rewanżu. Konieczne jest nawet, by to, co można otrzymać w zamian, wydawało się lepsze od tego, co można ofiarować (...)”³¹. W towarzyszeniu nie możemy zatem mówić o dobru wspólnym *par excellence*. Jednostki z własnej woli ustanawiają pomiędzy sobą wspólny zakres kompetencji («transakcję»), która powoduje, że przedmiot z jednej strony ofiarowany a z drugiej przyjęty staje się wspólnym dobrem – wartością społeczną na taki czas, jak długo w obu jednostkach będzie trwać z jednej strony wola dawania, a z drugiej przyjmowania.³² W konsekwencji w stowarzyszeniu nie możemy mówić o dobru, które jest kategorią subiektywną, a jedynie o wartości. „Prawdziwa wartość to wartość zaakceptowana przez wszystkich, dobro uznane przez całe stowarzyszenie. Wartość taka utwierdza się, jeśli nikt nie ceni danej rzeczy wyżej lub niżej niż inni. Tak nieprzypadkowa,

²⁸ Tamże, str. 250.

²⁹ Por. Tamże, str. 22 – 23.

³⁰ Tamże, str. 67.

³¹ Tamże, str. 67 – 68.

³² Por. Tamże, str. 68.

lecz konieczna jednomyślność występuje tylko w odniesieniu do czegoś rozumnego, słusznego, prawdziwego. Wszyscy razem stanowią tu niejako jedną osobę mierzącego, ważącego, świadomego sędziego, który wydaje obiektywny wyrok. Wszyscy muszą uznać ten wyrok i nim się kierować, jeśli tylko dysponują rozumem lub obiektywną myślą, czyli mierzą tą samą miarą, ważą na tej samej wadze”³³.

Podsumowując swoje rozważania Tönnies stwierdza, że w dziejach kultury możemy dostrzec dwie przeciwstawne sobie epoki: „(...) po epoce wspólnoty następuje epoka stowarzyszenia. Pierwszą epokę cechuje wola społeczna jako zgodność, obyczaj, religia, drugą – wola społeczna jako konwencja, polityka, opinia publiczna. (...):

A. Wspólnota

1. Życie rodzinne = *zgodność*. Człowiek uczestniczy w niej całą swoją skłonnością. Jej właściwym podmiotem jest *lud*.
2. Życie wiejskie = *obyczaje*. Człowiek uczestniczy w nich całym swoim usposobieniem. Ich właściwym podmiotem jest *społeczność*.
3. Życie miejskie = *religia*. Człowiek uczestniczy w niej całym swoim sumieniem. Jej właściwym podmiotem jest *Kościół*.

B. Stowarzyszenie

1. Życie wielkomiejskie = *konwencja*. Człowiek ustala ją przez ogół swoich dążeń. Jej właściwym podmiotem jest *stowarzyszenie jako takie*.
2. Życie narodowe = *polityka*. Człowiek ustala ją przez ogół swego wyrachowania. Jej właściwym podmiotem jest *państwo*.
3. Życie kosmopolityczne = *opinia publiczna*. Człowiek ustala ją przez ogół swego uświadomienia. Jej właściwym podmiotem jest *republika uczonych*”³⁴.

W swojej pracy Tönnies jasno i precyzyjnie ukazuje i wyjaśnia proces, który dokonuje się w dziejach kultury. Społeczeństwo ewoluuje. Społeczeństwo tradycyjne ustępuje miejsca nowoczesnemu. Jednakże, chociaż „cały rozwój zmierza ku stowarzyszeniu, [to jednak] (...) siła wspólnoty, choć coraz słabsza, utrzymuje się także w epoce stowarzyszenia i pozostaje realną rzeczywistością życia

³³ Tamże, str. 69 – 70.

³⁴ Tamże, str. 327 – 328.

społecznego”³⁵. Dlaczego tak się dzieje? Ponieważ wspólnota jest gwarantem autentyczności, a potrzeba bliskich, autentycznych więzi jest pierwotną potrzebą każdego człowieka. Problem, który się pojawia przy wspólnocie, to problem indywidualnej wolności. We wspólnocie „jednostka znajduje się (...) pod wpływem sił, które ją przerastają i które przeciwstawiają się jej twórczej aktywności. Wolność może być osiągnięta jedynie w stowarzyszeniu, poprzez tzw. wolę arbitralną (...), gdy jednostka może swobodnie, niezależnie od jakichkolwiek wpływów, na drodze racjonalnej kalkulacji formułować swoje cele. Wola arbitralna oznacza też wolę współpracy w celu realizacji tych celów; więzi z innymi są zatem istotne o tyle, o ile za ich pośrednictwem realizowane są indywidualne cele: wspólnotowość jest zatem czymś pożądanym, ale jednocześnie trudnym do osiągnięcia w nowoczesnym społeczeństwie”³⁶.

Ostatecznie „Tönnies dowodzi konieczności przejścia od wspólnotowej i korporacyjnej formy organizacji związków społecznych do zindywidualizowanych i racjonalnych form organizacji, substytucji wspólnoty przez państwo i prawo. Nowy typ organizacji zapowiadał charakterystyczne dla naszych czasów regulowanie życia nominalnie wolnych jednostek przez rządy i przepisy prawa”³⁷.

W naszych socjologicznych rozważaniach nad pojęciem wspólnoty wspomnieć musimy jeszcze dwóch myślicieli: Maxa Webera³⁸ i Emila Durkheima³⁹. „Max Weber

³⁵ Tamże, str. 329.

³⁶ D. Łucka, *dz. cyt.*, str. 30.

³⁷ J. Siewierski, *Pojęcie wspólnoty w refleksji socjologicznej*, [w:] *Wspólnota i tożsamość*, E. Firlić [red. nauk.], Warszawa 2019, str. 62 – 63.

³⁸ Max Weber – ekonomista i socjolog niemiecki (Erfurt, 1864 – Monachium, 1920). Privat – docent w Berlinie w 1893, uczył na uniwersytetach we Fryburgu Bryzgowijskim (1894) i w Heidelbergu (1897). Promotor socjologii opartej bardziej na «rozumieniu» rzeczywistości ludzkiej niż na «wyjaśnianiu» obiektywnych instytucji. Po Simmelu i von Wiesem, Max Weber wywarł przemożny wpływ na niemiecką socjologię. Jego celem było skonstruowanie idealnych typów życia społecznego, a za ich pomocą zrozumienie, a następnie wyjaśnienie społecznych zachowań ludzi. Nie licząc jego słynnego artykułu *Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus* (*Etyka protestancka i «duch» kapitalizmu*) opublikowane w «*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*» (1901), po śmierci Webera ukazała się jego *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921 – 1922, *Ekonomia i społeczeństwo*), (...). J. Didier, *Słownik filozofii*, Katowice 2000, str. 416.

³⁹ Emil Durkheim – filozof francuski (Epinal, 1858 – Paryż, 1917). Twórca francuskiej socjologii, czyli «nauki o obyczajach». Jednostka uzyskuje wartość jedynie poprzez społeczeństwo nadające jej funkcję i świadomość moralną: istnieje tylko dla i przez innych. «Jednostce tym mniej zależy na niej samej, im bardziej zależy jej tylko na niej samej», stwierdza Durkheim w swym dziele *Suicide* (1897, *Saamobójstwo*). Jego główna praca *De la division du travail social* (1893, *O podziale pracy w społeczeństwie*) wykazuje, że rozwój jednostki od samego dzieciństwa wiąże się z coraz ściślejszą

(...) proponuje (...) odnosić wspólnotę do związków między ludźmi wpływających z afektywnej bądź tradycyjnej przynależności uczestników, a stowarzyszenie do związków wpływających z racjonalnie motywowanych interesów⁴⁰. Dla Webera nie jest ważne, czy stosunki wzajemnej afirmacji zorientowane są na wartości moralne, czy osobiste korzyści poszczególnych członków. Dlaczego? Ponieważ uważa on, że „związek łączący jednostki, jak rodzina czy pojedynczy oddział wojskowy może być przeżywany przez członków jako wspólnota, choć równie dobrze jako stosunek stowarzyszenia”⁴¹. To zatem jednostki decydują, czy ich stosunki wzajemnej afirmacji będą przeżywane przez nich jako więzi wspólnotowe, czy jako relacje występujące w stowarzyszeniu.

Krok dalej w swoich twierdzeniach idzie Emil Durkheim. Dla niego wspólnota i stowarzyszenie to pojęcia tożsame. „Jednostka i to, co indywidualne jest niemal wyłącznie konsekwencją społecznego wpływu. Wiara religijna jednostki i jej natężenie, jej akty woli, skłonności samobójcze, a nawet kategorie umysłu są wyjaśniane przez odwołanie się do podłoża społecznego. Życie społeczne pozbawione aspektu wspólnotowego jest przez Durkheima kojarzone z dezintegracją i anomią charakteryzująca nowoczesny typ społeczeństwa”⁴². Dla Durkheima nie do przyjęcia było twierdzenie, że społeczeństwo to zbiór jednostek złączonych przez kontrakt. To zbyt mało. Takie społeczeństwo nie mogłoby istnieć. „Człowiek jest manifestacją wspólnoty. Wbrew dowodzeniom indywidualistów (liberałów i utylitarystów) zniszczenie wspólnoty oznacza nie tyle emancypację jednostki, co jej dezintegrację”⁴³.

Proces, o którym pisał Durkheim, nie jest wyłącznie tezą, którą odnaleźć możemy w jego dziełach naukowych, ten proces nie tylko rozpoczął się wiele lat temu, ale w obecnym czasie intensywnie się rozwija. „Postępujący rozkład wspólnot

zależnością od społeczeństwa. *Zasady metody socjologicznej* (1894, wyd. pol. 1968) zawierają podstawowe twierdzenia jego socjologii: Durkheim chciał traktować wartości i instytucje społeczne «jak rzeczy» i stworzyć obiektywną naukę o obyczajach, naukę nie wykluczającą jednak zinterioryzowanej świadomości moralnej. Był pionierem badań socjologicznych i przyczynił się do głębokiego odnowienia wiedzy o człowieku i krytyki religii – *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912, *Podstawowe formy życia religijnego*). Tamże, str. 85 – 86.

⁴⁰ J. Siewierski, *Pojęcie wspólnoty w refleksji socjologicznej*, dz. cyt., str. 63.

⁴¹ Tamże, str. 7.

⁴² Tamże, str. 8.

⁴³ Tamże, str. 10.

i pogłębiająca się pustka między jednostką i państwem zaznacza się w życiu ludzkim utratą emocjonalnych związków, ciepła kontaktów wzajemnych, solidarności, przyjaźni, a więc pewnych naturalnych aspektów życia, bez których, jak kiedyś sądzono, człowiek przestaje być człowiekiem. Wszelkie stosunki między ludźmi sprowadzają się do gry interesów na rynku (...)”⁴⁴.

Podsumowując, możemy przyjąć, że z socjologicznego punktu widzenia za „wspólnotę uznajemy taki związek społeczny między ludźmi, w którym wspólne wartości, afektywne relacje oraz więzi osobiste i nieformalne mają przewagę nad wspólnymi interesami, relacjami racjonalnymi oraz więziami bezosobowymi i formalnymi, które charakteryzują zrzeszenie”⁴⁵.

⁴⁴ Tamże, str. 12.

⁴⁵ A. Czerniak, T. Dołęgowski, J. Siewierski, *Rozwój gospodarczy a wartości wspólnotowe*, Warszawa 2012, str. 10.

1. 2. Rola wspólnoty w rozwoju psychicznym człowieka

Osoba, jak pisał Boecjusz⁴⁶, „(...) to jednostkowa substancja rozumnej natury – *persona est rationalis naturae individua substantia*”⁴⁷. I choć właśnie ta rozumna natura sprawia, iż jesteśmy do siebie podobni, to jednak już sam biologiczny początek naszego istnienia sprawia, że każdy z nas jest niepowtarzalny. Jak inaczej zrozumieć fakt, że powstajemy jako jedna „z miliardów możliwych kombinacji komórki płciowej ojca (jednej z 250-500 mln znajdujących się w nasieniu) i matki (jednej z około 400 dojrzewających w okresie płodności kobiety). Zapis wszystkich cech organizmu, dotyczący budowy i funkcjonowania każdej komórki ciała, wyglądu zewnętrznego, zdolności, temperamentu, predyspozycji osobowościowych oraz podatności na choroby mieści się w komórce jajowej wielkości 0,15 mm, o masie 1/1000 000 g oraz w plemniku, który jest pięciokrotnie od niej mniejszy (0,03 mm) i 90 000 razy lżejszy (zawartość główki to niemal wyłącznie jądro przenoszące DNA). W ciągu około 266 dni (38 tygodni) z jednej zapłodnionej komórki jajowej powstaje organizm składający się z ponad 200 milionów różnorodnych komórek, o wysokim stopniu specjalizacji, np. noworodek wyposażony jest w około 20 mln gruczołów wydzielających niezbędne enzymy trawienne, a jeden neuron jest w stanie utworzyć nawet 200 tysięcy połączeń”⁴⁸.

Od samego początku swego istnienia człowiek rozwija się. Rozwój ten następuje nie tylko w sferze fizycznej, ale także intelektualnej, psychicznej i duchowej. Na podstawie analizy wyników badań prenatalnych nie możemy jednoznacznie wskazać, kiedy rozpoczyna się życie psychiczne człowieka. Co istotne, jak pokazują

⁴⁶ Boecjusz Anicius Manliu Severinus (Boethiu, Seweryn z Pawii) – logik, filozof, teolog, dyplomata, ur. ok. 480 w Rzymie, zm. 524 prawdopodobnie w Pawii.

Studiował prawdopodobnie w Atenach i Aleksandrii. W 505 został senatorem, w 510 konsulem rzymskim; ok. 522 Teodoryk Wielki mianował go zwierzchnikiem urzędów dworskich i państwowych (*magister officiorum*). W 523, oskarżony o współudział w knowaniach grupy senatorów rzymskich z cesarzem bizantyjskim, uznany został winnym zdrady stanu i skazany na śmierć; wyrok zamieniono na przymusowe wygnanie w okolice Pawii, niebawem został stracony (...).

Rozmiałowany w nauce i filozofii starożytnej, przeszczepiał je na grunt rodzącej się zachodniej cywilizacji średniowiecznej w przekonaniu, że jego prace mają zasadnicze znaczenie dla pogłębiania i utrwalania wiary chrześcijańskiej. (...). [hasło:] *Boecjusz*, [w:] *Słownik filozofii*, A. Aduszkiewicz [red.], Warszawa 2004, str. 82 – 83.

⁴⁷ Cyt. za T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013 str. 63.

⁴⁸ *Psychologia rozwoju człowieka. Tom I. Charakterystyka okresów życia człowieka*, B. Harwas – Napierała, J. Trempała [red. nauk.], Warszawa 2002, str. 32.

badania neuroobrazowe mózgu, istotny wpływ na psychikę dziecka ma stan psychiczny matki w czasie ciąży. „Traumatyczne przeżycia ciężarnej wpływają na rozwój mózgu płodu, powodując hamowanie neurogenezy⁴⁹, atrofię neuronów⁵⁰ hipokampa⁵¹ i kory przedczołowej⁵², przerost jąder migdałowych⁵³, zaburzenia w synapsach⁵⁴, zaburzenia

⁴⁹Neurogeneza – to skomplikowany i wieloetapowy proces, w czasie którego powstają w pełni funkcjonalne komórki nerwowe. W dorosłym mózgu zachodzi dzięki obecności neuronalnych komórek macierzystych (NSC), zdolnych do nieograniczonej liczby podziałów mitotycznych i różnicowania się w odpowiedni fenotyp morfologiczny. Są umiejscowione w obrębie zakrętu zębatego hipokampa oraz strefy podkomorowej komór bocznych. Neurogeneza jest regulowana przez wiele czynników, które bezpośrednio lub pośrednio wpływają na różne jej etapy (...). Obecnie powszechnie wiadomo, że nowe komórki nerwowe powstają w określonych strukturach mózgowia przez całe życie organizmu, a wraz z wiekiem obniża się jedynie ich tempo namnażania i zdolność przeżycia. Lokalizacja powstawania nowych komórek nerwowych obejmuje regiony odpowiedzialne za pamięć, uczenie się i odbiór doznań węchowych. Wnioskuje się zatem, że ich funkcja sprowadza się do poprawy zdolności zapamiętywania, uczenia oraz odbioru informacji za pośrednictwem zapachu. Dzięki stałemu dostarczaniu nowych komórek nerwowych zapewniona jest plastyczność i szybka modyfikacja połączeń synaptycznych, co ułatwia adaptację do otoczenia. Odkrycie możliwości modulowania procesu neurogenezy daje nowe perspektywy i nadzieje na nowoczesną i skuteczną terapię schorzeń neurodegeneracyjnych. M. Respondek, E. Buszman, *Regulacja procesu neurogenezy: czynniki wpływające na powstawanie nowych komórek nerwowych w mózgu dorosłych ssaków*, [w:] *Postępy Higieny i Medycyny Doświadczalnej*, Wrocław 2015, Tom 69, str. 1451 – 1453.

⁵⁰Atrofia neuronów – zanik neuronów w hipokampie i korze przedczołowej spowodowane podwyższeniem w organizmie kortyzolu (nawet 10 – krotnie). Podwyższenie kortyzolu następuje w wyniku przeżyć traumatycznych i długotrwałego działania stresu. Por. J. Joško-Ochojska, *Traumatyczne przeżycia matki ciężarnej a zdrowie jej Dziecka*, [w:] *Dziecko krzywdzone. Teoria, badania, praktyka*, Warszawa 2016, Vol. 15, No 3, str. 118.

⁵¹Hipokamp – jest odpowiedzialny głównie za pamięć, rytmy biologiczne, w tym: sen i czuwanie, rytm dobowy wydzielania hormonów, rytm miesięczny (cykl menstruacyjny), a także odczuwanie lęku, rozpoznawanie emocji i kierowanie nimi. Fizjologicznie hipokamp pełni także ważną rolę w hamowaniu reakcji stresowej przez hamowanie wydzielania kortykoliberyny przez podwzgórze. Powtarzające się silne stresy lub stres przewlekły uszkadzają hipokamp, który nie hamuje już reakcji stresowej. Tamże, str. 118 – 119.

⁵²Kora przedczołowa – jest związana z procesami poznawczymi, takimi jak: kontrola popędów, planowanie, monitorowanie przebiegu zachowania i procesów poznawczych. Tam odbywa się korowe sterowanie funkcjami autonomicznymi oraz regulacja reakcji emocjonalnych biorących udział w mózgowym systemie nagrody. Obecnie podkreślany jest również jej udział w mechanizmach pamięci długotrwałej. Bardzo ważnym zadaniem kory przedczołowej jest rozpoznawanie dobra i zła. Osoby poddane przewlekłemu, traumatycznemu stresowi, mając zredukowaną korę przedczołową, mogą nie różnicować dobra i zła i mogą stać się osobami psychopatycznymi. Tamże, str. 119.

⁵³Jądra migdałowe – są związane głównie z negatywnymi emocjami, takimi jak: strach, lęk, złość, wściekłość i agresja. Odpowiadają także za pamięć emocjonalną, czyli rozpoznają daną sytuację traumatyczną i przypominają negatywne emocje, jakie jej towarzyszyły. W przewlekłym stresie dochodzi do powiększenia jąder migdałowych, czego konsekwencją jest agresja i jednocześnie towarzyszący jej lęk. Im większy stres, tym większa agresja i większy lęk. Tamże, str. 120.

⁵⁴Synapsy – Każdy neuron tworzy odrębną jednostkę komórkową i impuls z jednego neuronu na drugi lub na inną komórkę efektorową jest przekazywany poprzez synapsę (...). Zależnie od umiejscowienia synapsy na neuronie odbiorczym możemy wyróżnić synapsy akso-somatyczne – umiejscowione na ciele komórki nerwowej, akso-dendrytyczne – występujące na dendrytach oraz akso-aksonalne – obecne na końcowych odcinkach aksonu (...). *Neurocybernetyka teoretyczna*, R. Tadeusiewicz [red.], Warszawa 2009, str. 15.

plastyczności mózgu i wiele innych zmian. Silny, przewlekły stres podczas ciąży może być przyczyną poronienia, porodu przedwczesnego lub niskiej masy urodzeniowej dziecka. Zmiany w ośrodkowym układzie nerwowym mogą spowodować także depresję, choroby psychiczne, różne choroby somatyczne i zaburzenia osobowości”⁵⁵. Dlaczego tak się dzieje? Ponieważ „aby organizm mógł percypować i właściwie zareagować, każdy bodziec stresogenny (zewnętrzny czy wewnętrzny) musi zostać zarejestrowany przez układ nerwowy, a następnie dotrzeć do struktur limbicznych. Układ limbiczny, obejmujący korę mózgową, struktury podkorowe (w tym jądra migdałowe) oraz zakręt hipokampalny, komunikuje się za pomocą kaskady zdarzeń neurochemicznych z wieloma strukturami mózgu i ma szczególne znaczenie w wyzwalaniu reakcji stresowych. Informacje o bodźcach docierające ze środowiska zewnętrznego, na drodze do kory mózgowej, są przekazywane do odpowiednich pól czuciowych wzgórza. Stąd sygnały transmitowane są do ciał migdałowych poprzez połączenie neuronalne *explicite* lub poprzez połączenie wzgórza – kora mózgowa – ciała migdałowe – *implicite*. Pierwsze z tych połączeń jest krótszą i szybszą drogą neuronalną, ale ponieważ omija korę mózgową, stanowi tylko wejście pierwotne, a informacje płynące tą drogą nie docierają do świadomości. W połączeniu ze stymulacją noradrenergiczną z miejsca sinawego impulsy te są jednak niezbędne do wywołania pobudzenia emocjonalnego i alarmowego w pierwotnej reakcji na stres. Obie drogi przekazują impulsy do jąder bocznych ciał migdałowych, skąd informacje płyną do innych struktur, takich jak jądra podstawy przodomózgowia”⁵⁶.

To jednak nie wszystko. Współczesne badania wykazują, że na nasze zdrowie i zachowania mają wpływ doświadczenia naszych przodków. „Dias i Ressler (2014) po raz pierwszy dowiedli, że dziedziczone są nie tylko konkretne cechy w postaci koloru oczu czy długości nosa, ale również wspomnienia, uczucia i emocje. Wykonali doświadczenie, kojarząc u myszy zapach kwiatu wiśni z lękiem. Kiedy myszy dochowały się potomstwa, ono także zaczynało zachowywać się nerwowo w czasie

⁵⁵ J. Joško-Ochojska, *dz. cyt.*, str. 117.

⁵⁶ M. Gołyszny, „*Stare*” i „*nowe*” *neuropeptydy jako modulatory czynności osi stresu (podwzgórze–przysadka–nadnercza)*, [w:] *Psychiatria*, Gdańsk 2018, Tom 15 nr 3, str. 136.

wąchania zapachu kwiatu wiśni. Co więcej, takie samo przerażenie wykazywało również kolejne, trzecie, pokolenie tych myszy⁵⁷. To doświadczenie oraz szereg kolejnych badań „(...) dowodzą, że istnieje nowy rodzaj pamięci – pamięć komórkowa. Przez różnych naukowców nazywana jest czasami pamięcią epigenetyczną lub metaboliczną. Polega na tym, że komórki naszego ciała zapamiętują różne zmienne w środowisku, takie jak temperatura, ciśnienie, dostępność pożywienia itd. W związku z tym środowisko może wpłynąć na fizjologię potomstwa bez zmiany sekwencji genomu (...). W 2016 roku opublikowano artykuł, w którym na podstawie wnioskowania z wielu wcześniejszych prac naukowych wprowadzono pojęcie transmisji międzypokoleniowej. Według tej koncepcji zmiany biologiczne, wynikające z narażenia rodziców na stres, wpływają bezpośrednio na potomstwo przez zmiany w gametach oraz środowisku w macicy ciężarnej (Bowers, Yehuda 2016). Zwrócono uwagę, że początek transmisji międzypokoleniowej ma miejsce w okresie życia wewnątrzmacicznego⁵⁸.

Zaprezentowane wyniki badań w sposób naturalny rodzą pytanie: skoro nasi przodkowie (w szczególności rodzice) i ich doświadczenia mają tak ogromny wpływ na nasze zdrowie, zarówno psychiczne jak i fizyczne, aż na poziomie komórkowym, to czy od samego początku jesteśmy zdeterminowani i jakkolwiek zmiana jest niemożliwa? Zmiana jest możliwa. Z jednej strony dzięki tzw. wzrostowi potraumatycznemu⁵⁹, z drugiej dzięki ludziom, którzy nas otaczają. Niezaprzeczalnie

⁵⁷ J. Joško-Ochojska, *dz. cyt.*, str. 123.

⁵⁸ Tamże, str. 123.

⁵⁹ Wzrost potraumatyczny – Pojęcie potraumatycznego wzrostu/rozwoju zostało wprowadzone do literatury przez Richarda Tedeschiego i Lawrence'a Calhouna (1996). Nawiązuje ono do wcześniejszych poglądów G. Caplana czy E. Frankla, kontynuowanych przez K. Popielskiego (2009), którzy wskazywali, że doświadczanie silnie stresujących wydarzeń, będących źródłem cierpienia, może wiązać się nie tylko z negatywnymi następstwami, ale także z pojawieniem się pozytywnych zmian psychologicznych. W odniesieniu do omawianego zjawiska używa się też innych pojęć, takich jak znajdowanie korzyści (*benefit finding*), wzrost związany ze stresem (*stress-related growth*), transformacyjne radzenie sobie (*transformative coping*); rozkwit/rozkwitanie (*thriving/flourishing*) czy rozwój wynikający z przeciwności (*adversarial growth*) (Tedeschi, Calhoun, 2004, 2007). Pozytywne zmiany, składające się na potraumatyczny wzrost, jak podkreślają Tedeschi i Calhoun (1996), obejmują zmiany w relacjach interpersonalnych, percepcji siebie i filozofii życiowej. Ludzie w efekcie przeżytej traumy są w stanie nawiązywać bliższe relacje z innymi, odkrywać w sobie większe pokłady wrażliwości i współczucia dla innych, wykazywać większą skłonność do otwierania się przed innymi. Wiele osób pod wpływem traumatycznego doświadczenia odnajduje w sobie siłę, która pozwala im z dystansem przyrzeć się dotychczasowemu życiu i zmieniać je na lepsze. N. Ogińska-Bulik, *Potraumatyczny wzrost: zróżnicowanie ze względu na rodzaj doświadczonego*

„ogromne znaczenie mają (...) pozytywne emocje i wsparcie osób najbliższych. W najtrudniejszych przypadkach okazywana wielka miłość może zdziałać cuda. Powiedzenie «miłość buduje» można rozumieć w sensie dosłownym, bowiem odczuwanie miłości może doprowadzić nawet do wzrostu neurogenezy, czyli powstawania nowych neuronów w ośrodkowym układzie nerwowym. Intensywność pozytywnych uczuć wiąże się m.in. ze wzrostem ekspresji czynnika wzrostu nerwów (nerve growth factor, NGF), który jest odpowiedzialny za neurogenezę (Emanuele 2011). Zjawisko to odkryła niedawno Rita Levi-Montalcini, laureatka Nagrody Nobla w dziedzinie medycyny w 1986 roku. Biorąc pod uwagę, że mózg noworodka rozwija się w większym stopniu po urodzeniu, szansa na naprawę jest naprawdę duża”⁶⁰. Możliwość zmiany wynika zatem ze zdolności neuroplastycznych⁶¹ (plastycznych) naszego mózgu.

Celem jeszcze dokładniejszego zrozumienia jaki wpływ na naszą psychikę ma życie prenatalne prześledźmy pokrótce etapy rozwoju układu nerwowego, które dokonują się w tym czasie. „Pierwszy trymestr to okres kształtowania się układu nerwowego i osiągnięcia przez niego kontroli nad mięśniami oraz współdziałania w funkcjonowaniu zmysłu dotyku. Imponujące jest tempo rozwoju neuronów – kilka tysięcy nowych przybywa co minutę w 2. i co sekundę w 3. miesiącu. Następuje ich intensywne przemieszczanie i różnicowanie. Już 13. dnia od poczęcia tworzą się zawiązki układu nerwowego – ektoderma uwypukla się wyznaczając przyszłą oś ciała zwaną kresą pierwotną. Wzdłuż niej 19. dnia powstaje cewa (rynienka) nerwowa złożona z neuroblastów (pierwotnych neuronów), która zaczyna się w dwa dni później zamykać.

zdarzenia oraz płeć i wiek badanych osób, [w] *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Psychologica*, Łódź 2013, nr 17, str. 52 – 53.

⁶⁰ J. Joško-Ochojska, *dz. cyt.*, str. 125.

⁶¹ Neuroplastyczność lub plastyczność mózgu – Mózg ma szczególną zdolność ciągłego rozwoju, reagowania na zmieniające się warunki i przystosowywania się do nich. Ta cecha układu nerwowego nazywana jest neuroplastycznością (*neural plasticity*) – dzięki niej potencjalne możliwości człowieka są ogromne. Neuroplastyczność umożliwia rozwijanie się centralnego układu nerwowego mózgu pod wpływem zmiennych uwarunkowań otoczenia, zapamiętywanie i uczenie się nowych umiejętności, adaptację do zmian zachodzących w środowisku zewnętrznym i wewnętrznym, a także aktywizację procesów kompensacyjnych w wypadku schorzeń neurologicznych. Dzieje się tak ze względu na pewną właściwość neuronów umożliwiającą zachodzenie określonych zmian w układzie nerwowym w odpowiedzi na potrzeby organizmu i wyzwania otaczającej rzeczywistości. J. Panasiuk, *Uczenie się a mechanizmy neuroplastyczności*, [w] *Annales UMCS sectio N Educatio Nova*, Lublin 2016, No 1, str. 166.

Z niej rozwinię się rdzeń kręgowy i nerwy obwodowe. Jeśli jakieś szkodliwe czynniki zadziałają w tym czasie, może dojść do powstania rozszczepu kręgosłupa. Około 21. dnia powstają pierwsze komórki ośrodkowego układu nerwowego i trzy pierwotne pęcherzyki mózgowie (tyłomózgowie, śródmózgowie i przodomózgowie). W 4. tygodniu mózgowy odcinek pierwotnego układu nerwowego wygina się łukowato ku górze i ku przodowi. Pojawiające się w 4. tygodniu skurcze serca można uznać za jego pierwsze ruchy. Są one wyrazem generalnej zasady rozwojowej — nie ma struktury bez funkcji. Jeśli tylko pojawią się nawet bardzo prymitywne formy unerwionej struktury, która docelowo ma się ruszać, to ruch jest tym, co współtworzy jej dojrzewanie. Ruch zawiązków narządów i kończyn doskonalą ich strukturę, sam się doskonaląc. Pierwsze spontaniczne ruchy są wynikiem samogenerujących się impulsów nerwowych, których źródłem jest rdzeń kręgowy. Funkcjonuje on jak prymitywny mózg, koordynując ruchy. [W drugim miesiącu] powstaje pięć pęcherzyków mózgowych i rozpoczyna się różnicowanie komórek nerwowych kory mózgowej. W środkowej części mózgu tworzy się przysadka mózgowa (...). W 7. tygodniu półkule mózgowie zaczynają wypełniać górną część czaszki. W 43. dniu odnotowano pierwsze oznaki fal mózgowych. [W trzecim miesiącu] (...) cewa nerwowa wypełnia się komórkami nerwowymi. Doskonalą się zmysł dotyku (...). W 10. tygodniu rozwoju zasadnicze części mózgu są już ukształtowane (...). Dziecko balansując w macicy, wykonuje wiele ruchów (np. ziewania, przeciągania się), które utrwalają się i po urodzeniu będą charakterystycznymi dla gatunku schematami ruchowymi (...). W 11. tygodniu zwiększa się powierzchnia ciała czuła na dotyk. Górna część klatki piersiowej oraz ramiona stają się wrażliwe (...). Natomiast w 12. tygodniu przysadka mózgowa zaczyna wydzielać hormony (...). Zapis EEG wskazuje, że aktywność mózgu jest charakterystyczna dla gatunku ludzkiego, oraz wykazuje indywidualne cechy”⁶².

W kolejnych miesiącach życia prenatalnego mózg osiąga pełną liczbę neuronów oraz następuje ich intensywny rozwój. Neurony możemy dzielić ze względu na ich budowę oraz pełnioną funkcję. W roku 1996 Giacomo Rizzolatti

⁶² *Psychologia rozwoju człowieka. Tom I. Charakterystyka okresów życia człowieka*, B. Harwas – Napierała, J. Trempała [red. nauk.], dz. cyt., str. 20 – 22.

oraz jego współpracownicy odkryli system lustrzanych neuronów⁶³ (MNS), który ma ogromny wpływ na nasze funkcjonowanie oraz budowanie relacji⁶⁴.

Kolejną niezmiernie ważną kwestią w rozwoju psychofizycznym człowieka są zmysły. Zaczynają one pełnić swoją funkcję już w okresie prenatalnym. „Narządy zmysłów rozpoczynają funkcjonowanie w następującej kolejności: dotyk, równowaga, węch, smak, słuch, wzrok. Jeśli środowisko wewnątrzmaciczne nie stymuluje zakończeń nerwowych danego zmysłu, to one same wysyłają sygnały, tworząc obwody, po których bezpośrednio po urodzeniu mogą być przesyłane informacje do mózgu. Rozwój zmysłów jest wzajemnie od siebie zależny (*zjawisko intersensoryczności*). Pozbawienie bodźców jednego z nich lub dłuższe emitowanie bodźców o dużej sile w okresie krytycznym kształtowania się danej funkcji (np. słuchowej) może spowodować zahamowanie bądź zaburzenie rozwoju nie tylko danego zmysłu, ale też innych oraz funkcjonowania całego układu nerwowego (...)”⁶⁵.

⁶³ Neurony lustrzane – aktywność systemu lustrzanych neuronów odgrywa kluczową rolę w zakresie społecznego poznania oraz interpersonalnej komunikacji. Ludzka zdolność bowiem do rozpoznawania działań i gestów innych jednostek ma podstawowe znaczenie dla społecznego spostrzegania, komunikacji i społecznego zachowania. Zdolność ta jest podtrzymywana przez system lustrzanych neuronów, których pierwszorzędą funkcją jest umysłowe symulowanie czy odzwierciedlanie spostrzeganych działań (...). W sposób szczególny odzwierciedlająca aktywność systemu lustrzanych neuronów dokonuje się w następstwie uwzględnienia i syntetyzowania przez ten system stanów aktywności innych struktur mózgu związanych z procesami spostrzegania, emocji, poznania, pamięci, oceny i in., jak to się dzieje przede wszystkim w przypadku nie tylko języka, ale także intuicji, empatii, mentalizacji, procesów związanych z teorią umysłu (...). Dzięki aktywności lustrzanych neuronów możliwe jest uwzględnienie kontekstu w zakresie obserwowanych działań i społecznego poznania, i tym samym staje się też możliwe dwustronne, wzajemne połączenie działania z informacją o nim. Tego rodzaju wzajemne powiązania mogą mieć istotne znaczenie w kierowaniu realizowanym zachowaniem, pozwalając systemowi lustrzanych neuronów na uaktywnienie procesu adaptacji do współwystępujących wymogów realizowanego zadania albo też hamowanie wykonywania nieodpowiednich do tego zadania gestów czy innych form zachowania (Pineda i in. 2009; Chong i Mattindley 2009; Rostowski 2012). Okazuje się, że istotna rola dotycząca systemu lustrzanych neuronów polega przede wszystkim na tym, że umożliwiają one i usprawniają komunikację interpersonalną. Dzięki bowiem lustrzanym neuronom dokonuje się niejako w sposób bezpośredni, ale często nieświadomy czy podświadomy i automatyczny, komunikacja między dwoma lub większą liczbą ludzkich mózgów (...). System lustrzanych neuronów rozwija się zgodnie z programem wyznaczonym przez czynniki genetyczne i zaczyna funkcjonować już w okresie płodowym (Watkins 2011). Aktywność systemu lustrzanych neuronów leży u podłoża komunikacji między płodem a matką. Częstość oraz intensywność i złożoność form tej komunikacji wzrasta w okresie ciąży równoległe z rozwojem mózgu płodu. Noworodek tuż po urodzeniu przejawia pewne formy naśladownictwa i wzajemności, czyli rudymenarne formy komunikacji. T. Rostowska, J. Rostowski, *Rola systemu lustrzanych neuronów w rozwoju języka i komunikacji interpersonalnej*, [w:] *Psychologia rozwojowa*, Kraków 2014, Tom 19, nr 2, str. 50 – 51.

⁶⁴ Por. Tamże, str. 49.

⁶⁵ *Psychologia rozwoju człowieka. Tom I. Charakterystyka okresów życia człowieka*. B. Harwas-Napierała, J. Trempała [red. nauk], dz. cyt., str. 29.

Prenatalny rozwój człowieka kończy się wraz z jego narodzinami. Co istotne, „Uznanie dziecka przed urodzeniem za istotę ludzką jest wstępnym warunkiem rozpoznania i zaspokojenia psychicznych potrzeb (np. bezpieczeństwa, miłości), a to z kolei umożliwia jego prawidłowy rozwój. Poczęte dziecko, jako członek społecznej niszy ekologicznej, wprowadza zmiany w systemie wzajemnych relacji łączących jego rodziców ze sobą oraz z innymi, stając się ważnym podmiotem ich uczuciowych odniesień. Mogą oni poczuć się rodzicami (a nie przyszłą matką i przyszłym ojcem oczekującymi dziecka), kształtować przywiązanie do niego, co dostarcza im wielu radosnych przeżyć. Ciąża jest wtedy okresem psychoseksualnego i psychospołecznego dojrzewania, szansą osiągnięcia wyższego poziomu osobistego rozwoju”⁶⁶.

Wraz z narodzinami rozpoczyna się kolejny etap rozwoju psychofizycznego człowieka. Jean Piaget⁶⁷ wyróżnił cztery główne okresy rozwoju⁶⁸:

1. Okres sensoryczno-motoryczny – od 0 do 2 lat – Świat rozumiany jest przez niemowlęta za pośrednictwem oddziaływań zewnętrznych. Te zewnętrzne oddziaływania są przez niemowlęta odzwierciedlane w postaci schematów sensoryczno-motorycznych. W miarę upływu czasu schematy te stają się coraz bardziej złożone i powiązane. Ostatecznie następuje decentracja⁶⁹

⁶⁶ Tamże, str. 43.

⁶⁷ Jean Piaget – psycholog i pedagog szwajcarski (Neuchâtel 1896 – 1980). Jeden z założycieli i animatorów psychologii dziecka. Jego prace o etapowym rozwoju myśli i języka dziecka, jego koncepcję dziecka, jako czegoś innego niż «miniaturka dorosłego», cechuje wielka oryginalność. Przed nim traktowano dziecko jak małego dorosłego; Piaget podkreślił różnicę jakościową istniejącą między światem dorosłego a światem dziecka. Jego prace nad genezą ludzkiej inteligencji doprowadziły w końcu do badania najwyższych przejawów inteligencji, zwłaszcza myśli naukowej. Takie są założenia *Introduction à l'épistémologie génétique* (1950, *Wprowadzenie do epistemologii genetycznej*), otwierającej przed psychologią genetyczną nowy horyzont badawczy. Napisał m.in. *Mowa i myślenie u dziecka* (1923, wyd. pol. 1929), *Jak sobie dziecko świat przedstawia?* (1926, wyd. pol. 1933) (...). Od 1952 Jean Piaget wykłada na Sorbonie. W 1955 założył międzynarodowe Centrum Epistemologii Genetycznej (...). Jest twórcą pojęć takich, jak asymilacja, akomodacja, konserwacja, stadia rozwoju, równowaga, zrównoważenie itd. J. Didier, *dz. cyt.*, Katowice 2000, str. 416.

⁶⁸ Por. *Psychologia dziecka*, A. Matczak [red.], Warszawa 2004, str. 256 – 262.

⁶⁹ Decentracja – pojęcie, które skupia w sobie z jednej strony aspekt subiektywności i ekspresji podmiotu, z drugiej natomiast roszczenia do obiektywności rozumianej jako obiektywizowanie własnego punktu widzenia, własnych poglądów i przyjętej perspektywy. W szerszym ujęciu decentracja oznacza nakładanie na naszą osobistą perspektywę oglądu innych kontekstów i znaczeń, co (...) ma ogromne znaczenie dla kształtowania struktur umysłowych i rozwoju tożsamości podmiotu. J. Rzeźnicka-Krupa, *Konstruktywizm i pedagogika różnorodności w kontekście edukacji włączającej*, [w:] *Problemy wczesnej edukacji/ Issues in Early Education*, Gdańsk 2020, Tom 51 nr 4, str. 155.

i dziecko rozumie czym jest stałość przedmiotu⁷⁰. Piaget podzielił ten okres na sześć stadiów: 1. Ćwiczenie odruchów. 2. Rozwijanie schematów. 3. Odkrywanie procedur. 4. Intencjonalne zachowanie. 5. Nowość i eksploracja. 6. Reprezentacje umysłowe⁷¹.

2. Okres przedoperacyjny – od 2 do 6 lat – W trakcie rozwiązywania problemów dziecko posługuje się reprezentacjami⁷². Myślenie staje się szybsze, skuteczniejsze oraz możliwa jest społeczna wymiana myśli między dzieckiem a innymi osobami. W tym okresie zauważyć możemy u dziecka duży egocentryzm i centrację.
3. Okres operacji konkretnych – od 6 do 12 roku życia – Pojawiają się operacje, czyli „system wewnętrznych działań umysłowych, który stanowi podłoże logicznego rozwiązywania problemów. Dziecko dochodzi do rozumienia różnych postaci pojęcia stałości ilości oraz do klasyfikacji i rozumienia relacyjnego”⁷³.
4. Okres operacji formalnych – od 12 roku życia do dorosłości – Pojawia się umiejętność rozumowania hipotetyczno-dedukcyjnego. Punktem wyjścia w myśleniu dziecka stają się możliwości.

Jak zauważył Piaget, dziecko poznaje świat w wyniku własnej aktywności oraz oddziaływań zewnętrznych. „Za proces zdobywania wiedzy odpowiadają dwa

⁷⁰ Stałość przedmiotu – uświadomienie sobie, że przedmioty są bytami niezależnymi, które nie przestają istnieć, nawet gdy jednostka nie jest świadoma tego istnienia. Cyt. za: D. Aksamit, *Wspieranie rozwoju dzieci z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu umiarkowanym i znacznym w przedszkolu specjalnym – ujęcie praktyczne*, [w:] *Szkoła Specjalna*, Warszawa 2021, nr 4 (310), Tom LXXXII, str. 305 – 306.

⁷¹ Więcej informacji na temat tych sześciu stadiów możemy znaleźć w: *Psychologia dziecka*, A. Matczak [red.], Warszawa 2004, str. 258 – 262.

⁷² Reprezentacja – W wieku 18 – 24 miesięcy (...) dziecko zaczyna przechodzić z poziomu inteligencji sensomotorycznej na poziom inteligencji przedstawieniowej, czyli staje się zdolne do wewnętrznego (umysłowego) przedstawiania przedmiotów i zdarzeń (tj. tworzenia ich reprezentacji (...)), a następnie do rozwiązywania problemów poprzez wewnętrzną reprezentację (...). Jest kilka rodzajów reprezentacji (przedstawięń) ważnych dla rozwoju poznawczego. Są to, w kolejności ich występowania: naśladownictwo odroczone (opóźnione), zabawa symboliczna, rysunek, obraz umysłowy (psychiczny) i mowa. Każdy z wymienionych rodzajów reprezentacji zaczyna powstawać w wieku około 2 lat. Są to formy reprezentacji w tym sensie, że coś innego niż przedmioty i zdarzenia (strona znacząca) zostaje użyte do reprezentowania przedmiotów i zdarzeń (strony oznaczanej). Piaget wiązał używanie symboli i znaków z funkcją symboliczną lub funkcją semiotyczną. B. J. Wadsworth, *Teoria Piageta. Poznawczy i emocjonalny rozwój dziecka*, Warszawa 1998, str. 64 – 72.

⁷³ *Psychologia dziecka*, A. Matczak [red.], dz. cyt., str. 256.

wzajemnie uzupełniające się procesy: akomodacja i asymilacja. Należy podkreślić, że «asymilacja» polega na włączaniu informacji nowych w już istniejące struktury poznawcze. Natomiast istotą «akomodacji» jest modyfikacja wytworzonych uprzednio struktur poznawczych w wyniku napływających informacji i pojawiania się nowych problemów. Procesy asymilacji i akomodacji prowadzą do doskonalenia struktur poznawczych. Wiąże się to z faktem, że z jednej strony dzieci «dołączają» rzeczywistość zewnętrzną do swej struktury psychicznej, z drugiej są niejako zmuszane do modyfikowania i poszerzania repertuaru swych działań tak, by dostosowywać się do wymagań środowiskowych⁷⁴. Nie bez znaczenia jest także umiejętność «równoważenia». Piaget uważał, „że dla właściwego funkcjonowania w świecie pełnym zmian i niepewności konieczne jest istnienie stanu równowagi wewnętrznej. Pozwala on organizmowi poradzić sobie z dezorganizacją i konfliktami pojawiającymi się, gdy w systemie poznawczym dojdzie do konfrontacji sprzecznych ze sobą zdarzeń czy idei. Możliwy staje się wówczas, po chwilowym rozchwianiu, powrót do poprzedniego stanu równowagi lub osiągnięcie wyższego poziomu równowagi warunkującego większą stabilność systemu⁷⁵”.

Jean Piaget był zdania, że dla rozwoju poznawczego dziecka niezwykle ważne jest, aby miało ono kontakt z rówieśnikami. Uzasadniał to twierdzeniem, że rozwój poznawczy dziecka dokonuje się szybciej w sytuacji konfliktu. „[Kiedy] dzieci uzyskują informacje od dorosłych lub starszych dzieci, przyjmują je biernie nawet wtedy, gdy różnią się od ich poglądów – to skutek m.in. ulegania autorytetom. Inaczej jest, gdy źródłem informacji są rówieśnicy. Różnice w poglądach doprowadzają do sprzeczek i wymiany zdań. Dochodzi wtedy do sytuacji, w której dziecko zaczyna się interesować innym niż własny punkt widzenia i do zainteresowania się takim aspektem danej sytuacji, który mogło przeoczyć pracując samotnie. Konflikt zatem wytwarza w umyśle dziecka swoisty brak równowagi, który skłania go do ponownego przemyślenia danego zdarzenia, co prowadzi do pogłębienia jego rozumienia⁷⁶”.

⁷⁴ A. Stawecka, *Rozwój psychofizyczny dzieci w okresie późnego dzieciństwa*, [w:] *Studia Pedagogiczne. Problemy społeczne, edukacyjne i artystyczne*, Kielce 2009, nr 18, str. 62.

⁷⁵ S. Meadows, *Rozwój poznawczy*, [w:] *Psychologia rozwojowa*, P.E. Bryant, A.M. Colman [red.], Poznań 1997, str. 40.

⁷⁶ A. Stawecka, *dz. cyt.*, str. 65.

Powyższe koncepcje pozwalają wysunąć wniosek, że dla Piageta osoba jest istotą społeczną, której rozwój możliwy jest dzięki aktywnym kontaktom z rzeczywistością. Co więcej, „współczesne badania pozwalają na ujmowanie człowieka jako sprawcę zmian zachodzących w nim samym, jak i w jego otoczeniu, szczególnie w relacjach wiążących go z innymi ludźmi (w interakcjach społecznych). Oznacza to, że człowiek jest aktywny od początku swojego życia, komunikując otoczeniu swoje potrzeby i domagając się zaspokojenia ich we właściwym czasie i w odpowiedni dla siebie sposób. Wchodzi zatem ze swoim otoczeniem w aktywne interakcje, ujawniając swój specyficzny, charakterystyczny dla siebie wzorzec funkcjonowania (...)”⁷⁷.

Kolejnym ważnym badaczem rozwoju psychofizycznego człowieka był Erik H. Erikson⁷⁸. Uważał on, „że rozwój wynika z interakcji pomiędzy wewnętrznymi instynktami a zewnętrznymi kulturowymi i społecznymi wymaganiami; stąd nie psychoseksualne [jak w przypadku Freuda – przypis autora], lecz raczej psychospołeczne stadia rozwoju. Ponadto Erikson twierdził, że rozwój trwa przez całe życie, jako że u dziecka, a potem u dorosłego rozwija się poczucie tożsamości. By wykształcić kompletny i stabilny rys tożsamościowy, jednostka musi w czasie swego życia przetrzymać i pomyślnie rozwiązać osiem «kryzysów» czy «dylematów». Każdy z nich wynika z nowych relacji, zadań, wymagań stanowiących czy to dla dziecka, czy dorosłego wyzwanie (...). Każdy dylemat lub okres definiuje para przeciwności, takich jak ufność – nieufność, integralność – rozpacz. Prawidłowe rozwiązanie każdego z dylematów prowadzi do wzbogacenia o szczególne cnoty (...)”⁷⁹.

⁷⁷ D. Becelewska, *Repetitorium z rozwoju człowieka*, Jelenia Góra 2006, str. 19.

⁷⁸ Erik Homburger Erikson – ur. 15 czerwca 1902 we Frankfurcie n. Menem, zm. 12 maja 1994 w Harwich – amerykański psychoanalityk i psycholog rozwoju człowieka duńskiego pochodzenia. W 1933 roku ukończył Wiedeński Instytut Psychoanalityczny. Od 1939 roku wykładał na Uniwersytecie Kalifornijskim, następnie od roku 1951 na uniwersytecie w Pittsburgu, a w latach 1960–1970 na Uniwersytecie Harvarda. Twórca teorii rozwoju psychospołecznego. Był uczniem Anny Freud, córki Zygmunta Freuda. Zaliczany jest do «neofreudystów». Stworzył swoją teorię, którą zaliczono do podstaw psychoanalizy. Kładł w niej nacisk na rozwiązywanie kryzysów rozwojowych, pojawiających się w życiu każdego człowieka. Według Erika Eriksona człowiek przeżywa osiem kryzysów rozwojowych od wczesnego dzieciństwa do późnej starości. Ich rozwiązanie decyduje o konstrukcji osobowości człowieka. Swoją teorię przedstawił w książce *Dzieciństwo i społeczeństwo* (1963). W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa, 2001, str. 95.

⁷⁹ H. Bee, *Psychologia rozwoju człowieka*, Poznań 2004, str. 39.

Tabela 1. Stadia rozwoju psychospołecznego E. H. Eriksona⁸⁰

Stadium rozwoju	Biegun pozytywny	Biegun negatywny	Wartość (cnota) stanowiąca osiągnięcie danego stadium rozwojowego
Niemowlęctwo	Podstawowa ufność	Brak zaufania	NADZIEJA
Wczesne dzieciństwo	Autonomia	Wstyd i zwątpienie	WOLA
Średnie dzieciństwo	Rozwijanie inicjatywy	Poczucie winy	STANOWCZOŚĆ
Późne dzieciństwo	Pracowitość	Poczucie niższości	KOMPETENCJA
Dorastanie	Poczucie tożsamości	Pomieszanie ról, tożsamości	WIERNOŚĆ, ZDOLNOŚĆ PODEJMOWANIE ZADAŃ
Wczesna dorosłość	Intymność – bliskie relacje	Poczucie izolacji	MIŁOŚĆ
Średnia dorosłość	Produktywność	Stagnacja	TROSKA O INNYCH
Późna dorosłość	Integralność EGO	Rozpacz	MĄDROŚĆ

Na poszczególnych stadiach rozwoju osoba podejmuje konkretne zadania, dzięki którym możliwe staje się wzrastanie i dojrzewanie danej osoby. I tak⁸¹:

1. Niemowlęctwo – od narodzin do 1 roku życia – Dziecko całkowicie ufa matce (opiekunowi) oraz jest głęboko przekonane o własnych zdolnościach sprawczych. Na tym etapie fundamentalne znaczenie ma, aby matka (opiekun) darzyła dziecko miłością, odczytywała jego potrzeby oraz nigdy go nie zawiodła. Dzięki temu pomiędzy dzieckiem a matką (opiekunem) rodzi się bezpieczne przywiązanie, co w konsekwencji m. in. wpływa na prawidłowy rozwój tożsamości dziecka i w przyszłości będzie owocować dużym poczuciem własnej

⁸⁰ M. Jankowska, *Sposoby rozwiązywania kryzysów w teorii psychospołecznego rozwoju E. H. Eriksona w aspekcie rozwoju człowieka i zdrowia psychicznego oraz zaburzeń w rozwoju*, [w:] *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, Warszawa 2017, tom 32, nr 4, str. 48.

⁸¹ Por. H. Bee, *dz. cyt.*, str. 40.

wartości dziecka oraz właściwym sposobem budowania przez niego relacji.

2. Wczesne dzieciństwo – od 2 do 3 roku życia – Dziecko nabywa nowych umiejętności fizycznych, dzięki czemu zdobywa możliwość wolnego wyboru. Dziecko uczy się kontroli poprzez trening czystości, czyli zrezygnowanie z pieluchy i korzystanie z nocnika lub toalety.
3. Średnie dzieciństwo – od 4 do 5 roku życia – Działania dziecka nabierają cech celowości. W dziecku wzrasta poziom asertywności i agresji. Następuje konflikt edypalny⁸².
4. Późne dzieciństwo – od 6 do 12 roku życia – Dziecko zdobywa podstawowe umiejętności kulturowe i szkolne. Przyswaja obowiązujące normy i zaczyna posługiwać się narzędziami.
5. Dorastanie – od 13 do 18 roku życia – Osoba osiąga nową, dojrzałą tożsamość seksualną. Wybiera ścieżkę rozwoju zawodowego. Poszukuje nowych wartości.
6. Wczesna dorosłość – od 19 do 25 roku życia – Osoba nawiązuje relacje intymne (bliskie) z inną osobą i nie jest już to kwestia młodzieńczego zauroczenia. Zakłada rodzinę.
7. Średnia dorosłość – od 26 do 65 roku życia – Osoba wychowuje dzieci. Uczy następne pokolenia. Skupia się na sukcesach zawodowych. Coraz więcej uwagi przekierowuje z siebie na innych.
8. Późna dorosłość – od 65 roku życia do śmierci – Osoba integruje się. Akceptuje siebie. Godzi się ze swoją tożsamością. Dokonuje życiowego podsumowania. Godzi się ze swoją przemijalnością.

Przyglądając się tylko pobieżnie teorii E. H. Eriksona możemy śmiało wysunąć wniosek, że człowiek rozwija się poprzez rozwiązywanie kolejnych, nowych dylematów (kryzysów), które pojawiają się w wyniku kolejnych wymagań społecznych oraz w kontakcie z drugim człowiekiem. Co ważne, jeśli dany dylemat nie zostanie

⁸² Kompleks Edypa – Mitycznym prawozorem jest Edyp, grecki król Teb, który, nie znając swoich biologicznych rodziców, zabił ojca, a potem ożenił się z matką i miał z nią dzieci. Ma to być powszechne zjawisko wśród dzieci między 4 a 6 rokiem życia (faza falliczna rozwoju psychoseksualnego), polegające na pragnieniu seksualnego związku z rodzicem płci przeciwnej, przy jednoczesnej chęci pozbycia się rodzica tej samej płci, jako rywala seksualnego. W. Czernianin, H. Czernianin, *Zarys teorii psychoanalitycznej Zygmunta Freuda (1856-1939) w perspektywie psychologii literatury*, [w:] *Przegląd Biblioterapeutyczny*, Wrocław 2017, Tom VII, nr 1, (wersja elektroniczna), Dostęp: 2.09.2018, <https://www.bibliotekacyfrowa.pl/dlibra/publication/84162/edition/79785/content>, str. 21.

prawidłowo rozwiązany, człowiek niejako więźnie na danym etapie rozwoju psychologicznego, aż do momentu rozwiązania tego konfliktu, jednocześnie posuwając się w latach i rozwoju biologicznym. Dlatego niezmiernie ważne są początkowe dylematy, a co za tym idzie prawidłowa więź z matką (obiektom) i wspólnotą rodzinną.

Bardziej szczegółowo tematem znaczenia więzi z matką (obiektom) zajmował się John Bowlby⁸³. W swojej *teorii przywiązania* pokazuje on m.in., że w wyniku oddzielenia dziecka od matki oraz środowiska rodzinnego w dziecku rodzi się silne cierpienie psychiczne, które jest przez dziecko silnie uzewnętrzniane w jego zachowaniu. W konsekwencji dojść może do konkretnych zaburzeń emocjonalnych, które ujawnią się nie tylko w okresie dojrzewania, ale także w życiu dorosłym. Dzieje się tak, jak twierdzi Bowlby, ponieważ „w trakcie oddzielenia małego dziecka od matki ulega zniszczeniu jakiś bardzo delikatny mechanizm, ulega zerwaniu podstawowa więź łącząca jedną istotę ludzką z drugą”⁸⁴.

Dla Bowlby’ego tym, co istotne w relacji dziecka z matką jest *przywiązanie*. „Pojęcie to odnosi się do stanu, w którym dana jednostka odczuwa silną tendencję do szukania bliskości innej konkretnej jednostki, zwanej postacią przywiązania, szczególnie w sytuacjach stresu, trudności lub zagrożenia. Tendencja do tego rodzaju zachowania jest atrybutem osoby, która się przywiązała. Tendencja ta jest niezależna od chwilowej sytuacji i ulega jedynie powolnym zmianom w czasie. Tak więc o przywiązaniu mówimy niezależnie od tego, czy osoba, do której ktoś jest przywiązany, jest obecna, czy też nieobecna, a także niezależnie od tego, czy szuka u niej w danym momencie pomocy i ochrony, czy też nie szuka, np. mówimy,

⁸³ John Bowlby – (1907–1990) brytyjski lekarz i psychoanalityk. Ukończył studia medyczne w Trinity College w Cambridge, w University College Hospital w Londynie oraz trening psychoanalityczny w tradycji nawiązującej do M. Klein teorii relacji z obiektem. Przez długie lata pracował w Tavistock Clinic w Londynie, poświęcając się kierowaniu tego instytutu oraz pracy terapeutycznej z 115 małymi dziećmi i ich matkami. W latach 1958–1961 opublikował serię artykułów, w których przedstawił główne zarysy swojej teorii przywiązania. Pełne opracowanie teorii zawiera wydana w latach 1969–1980 trylogia *Attachment and loss (Attachment and loss. Vol. I. Attachment. New York: Basic Books. 1969; Attachment and loss. Vol. II. Separation: Anxiety and anger. New York: Basic Books. 1973; Attachment and loss. Vol. III. Loss. New York: Basic Books. 1980)*. Po przejściu na emeryturę J. Bowlby poświęcił się propagowaniu głównych idei swojej teorii, głosząc odczyty i konferencje w Wielkiej Brytanii i poza jej granicami. Zostały one następnie zebrane w dwóch książkach: *The making and breaking of affectional bonds*. London: Tavistock Publications. 1979 oraz *A secure base: Parent-child attachment and healthy human development*. New York: Basic Books. 1988. Cyt. za: P. Marchwicki, *Teoria przywiązania J. Bowlby’ego*, [w:] *Seminare. Poszukiwania naukowe*, Warszawa 2006, Tom 23, str. 365.

⁸⁴ Tamże, str. 367 – 368.

że dziecko jest przywiązane do matki także wtedy, gdy jej przy nim nie ma. Podobnie mówimy, że dziecko jest przywiązane do obecnej przy nim matki także wtedy, gdy bawi się ono spokojnie i nie szuka u niej pocieszenia, opieki lub pomocy”⁸⁵. Przywiązanie ma zatem istotny wpływ na rozwój psychiczny dziecka. W wyniku przeprowadzonych badań i obserwacji Bowlby wyróżnił trzy fazy rozwoju przywiązania w okresie niemowlęcym i poniemowlęcym.

1. *„Orientowanie się i sygnały kierowane bez rozróżniania osób (...).* Zachowania niemowlęcia w tej fazie są jednakowo przyjacielskie w stosunku do każdej osoby, która pojawi się w jego otoczeniu. Dziecko zwraca głowę w jej kierunku, śledzi ją wzrokiem, uśmiecha się, wokalizuje. Wszystkie te zachowania wywierają wpływ na osobę dorosłą i sprawiają, że więcej czasu przebywa ona w towarzystwie dziecka.
2. *Orientowanie się i sygnały kierowane do jednej lub więcej wybranych osób.* Dziecko zachowuje się ciągle przyjacielsko wobec każdej osoby w jego otoczeniu. Zaczyna ono jednak kierować swoje sygnały coraz wyraźniej pod adresem jednej, konkretnej osoby, która pełni wobec niego rolę matki. (...).
3. *Utrzymywanie bliskości wobec wybranej osoby przy pomocy sygnałów i lokomocji.* W fazie tej ustają przyjacielskie zachowania dziecka w stosunku do wszystkich bez wyjątku osób, z którymi ma ono kontakt. Osoby obce są traktowane z coraz większą ostrożnością i podejrzliwością. Dziecko jest przywiązane do matki lub do osoby pełniącej wobec niego rolę matki. Osoba ta staje się główną postacią przywiązania dziecka. Ponadto kilka innych osób z najbliższego otoczenia może zostać wybranych jako drugorzędne postaci przywiązania. Dziecko potrafi już poruszać się samodzielnie. Może więc chodzić za matką, szukać jej, wykorzystywać ją jako „bezpieczną bazę”⁸⁶ wypadową

⁸⁵ Tamże, str. 369 – 370.

⁸⁶ Terminy «bezpieczna baza», (ang. *secure base*) i «bezpieczne schronienie», (ang. *safe haven*) zostały wprowadzone przez M. Ainsworth, której pionierskie badania nad przywiązaniem niemowląt do matek wniosły – jak się powszechnie uważa – największy wkład do rozwoju teorii J. Bowlby’ego (...). Ainsworth na początku lat pięćdziesiątych pracowała razem z J. Bowlbym w londyńskiej klinice Tavistock. Potem udała się do Ugandy, gdzie przeprowadziła dziewięćmiesięczne obserwacyjne badania podłużne nad rozwojem przywiązania u dzieci w wieku od 2 do 14 miesięcy. W czasie przeprowadzania obserwacji uderzył ją fakt, że dzieci, które potrafiły już przynajmniej raczkować, kiedy okoliczności na to pozwalały, oddalały się od swoich matek w celu zbadania otoczenia, po czym

do eksploracji otoczenia i jako «bezpieczne schronienie», do którego może powrócić, kiedy jest wystraszone lub zmęczone. Jest to faza, w której działanie systemu przywiązania osiąga pełny poziom funkcjonalny⁸⁷.

Mary Ainsworth⁸⁸ na podstawie myśli Bowlby'ego oraz „w oparciu o wieloletnie badania relacji matka – dziecko wyodrębniła trzy style przywiązania. Kryterium wyróżniającym je była jakość relacji, wrażliwość i dostępność matki w sytuacji sygnalizowania potrzeb przez dziecko:

A. Styl bezpieczny – cechujący się zaufaniem dziecka do obiektu przywiązania. Oparty jest na doświadczeniu jego dostępności, ujawnianiu wrażliwości w sytuacjach zagrażających poczuciu komfortu;

B. Styl lękowo-ambiwalentny – kształtujący się w toku doświadczania niepewności co do dostępności obiektu przywiązania. Kształtuje on «wzmoczoną czujność», obniżone poczucie bezpieczeństwa, silny lęk przed rozstaniem (nawet w okolicznościach, kiedy matka jest dostępna). Pojawianie się w polu percepcyjnym obiektu przywiązania może wyzwać ulgę, ale także i złość;

C. Styl unikający – kształtujący się w toku doświadczania niedostępności obiektu przywiązania w sytuacjach zagrożenia, wzbudzonej potrzeby, bądź jego niewrażliwości na nie. Doświadczenie to utrzymuje system przywiązania w stanie aktywnym, uruchamia mechanizmy obronne; konsekwencją może być unikanie bliskiego kontaktu jako forma ochrony przed zranieniem. Widoczna jest rezygnacja walki o obiekt

od czasu do czasu do nich powracały. To balansowanie dziecka między szukaniem bliskości matki i eksploracją otoczenia pozwoliło autorce wysunąć wniosek, że uważna matka służy dziecku zarówno jako bezpieczna baza, z której może ono dokonywać wypadów w celu zbadania najbliższego otoczenia, jak i jako bezpieczne schronienie, do którego może powrócić, kiedy jest czymś przestraszone. Zaobserwowany model zachowania – jeśli jest niezmienny w czasie i w różnych kontekstach otoczenia – stanowi według M. Ainsworth najważniejsze kryterium diagnostyczne pozwalające stwierdzić istnienie więzi przywiązania między dzieckiem i matką. Tamże, str. 377.

⁸⁷ Tamże, str. 376 – 377.

⁸⁸ Mary Ainsworth – (01.12.1913 – 21.03.1999) – amerykańsko-kanadyjska psycholog rozwoju człowieka. Jedną z głównych twórczyń teorii przywiązania, autorka procedury obcej sytuacji. W badaniach nad procedurą obcej sytuacji Ainsworth, wzięło udział około stu rodziców z klasy średniej, a wszystkie dzieci były w wieku dwunastu do osiemnastu miesięcy. Do przeprowadzenia eksperymentu użyła małego pokoju z lustrem weneckim, aby móc niezauważona obserwować zachowanie niemowląt. P. Kleinman, *Psychologia. Przewodnik dla lubiących rozkminiać bez bólu*, przełóż. A. Trzecińska – Hildebrandt, Warszawa 2022, str. 257.

przywiązania a rozłąka nie musi wiązać się z przejawianiem negatywnych emocji”⁸⁹.

Co warte zauważenia, „kontynuatorzy badań M. Ainsworth wyodrębnili jeszcze tzw. styl zdeorganizowany. Dzieci z tym stylem w obliczu trudności nie mogą podjąć żadnej koherentnej strategii działania. Dominują u nich zachowania kontrolujące (Iniewicz 2008). Przyczyn kształtowania tego stylu szuka się najczęściej w traumatycznych wydarzeniach w życiu dziecka. Badania pokazują, że około 80% dzieci doświadczających przemocy fizycznej i seksualnej należy do tej grupy (Sidor 2003)”⁹⁰.

Ostatnią ważną kwestią związaną z rozwojem psychofizycznym człowieka, którą pragniemy poruszyć, jest porozumiewanie się. Badania wskazujące na znaczenie komunikowania się w rozwoju człowieka prowadzono już od bardzo dawna. Możemy chociażby przywołać badania Cesarza Fryderyka II Hohenstaufa (1194 – 1250), opisane przez średniowiecznego historyka. „Nakazał on matkom i mamkom karmić niemowlęta, myć je i pielęgnować, lecz zabronił im odzywać się do dzieci, ponieważ był ciekaw, w jakim języku zaczną mówić samoistnie, czy będzie to najstarszy język – hebrajski, czy też grecki, czy łacina, czy arabski, a może język rodziców? Cały trud na nic się nie zdał, gdyż wszystkie dzieci umarły. Nie mogły przeżyć, nie znając pieczy, nie widząc radosnych twarzy i nie słysząc słów miłości od swoich matek”⁹¹. To okrutne doświadczenie pokazuje, że potrzeba kontaktu i towarzystwa drugiego człowieka jest w nas ogromnie silna. Co więcej brak kontaktu z innymi ludźmi ma negatywny wpływ na nasze życie. „Najnowsze badania potwierdzają, że ludzie, którzy przetwarzają negatywne doświadczenia, mówiąc o nich, są bardziej zadowoleni z życia, a także cieszą się lepszym zdrowiem i samopoczuciem niż ci, którzy przeżywają je w skrytości (Francis 2003; Sousa 2002)”⁹². Jednak to nie wszystko. Wyniki badań

⁸⁹ M. Plopa, *O wrodzonej potrzebie doświadczania podmiotowości i miłości: perspektywa teorii przywiązania*, [w:] *Studia Elbląskie. Czasopismo naukowe Wyższego Seminarium Duchownego w Elblągu*, Elbląg 2019, nr XX, str. 487 – 488.

⁹⁰ A. Kotarba, *Wczesnodziecięce przywiązanie a dorosłe relacje: determinizm czy niezależność?* [w:] *Rocznik Naukowy Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy. Transdyscyplinarne Studia o Kulturze (i) Edukacji*, Bydgoszcz 2011, nr 6, str. 92.

⁹¹ R. B. Adler, L. B. Rosenfeld, R. F. Proctor II, *Relacje interpersonalne. Proces porozumiewania się*, Poznań 2018, str. 4.

⁹² Tamże, str. 5.

dostarczone przez przedstawicieli medycyny i nauk społecznych w latach 2001 – 2010⁹³ jasno pokazują, że dobre relacje i właściwa komunikacja wpływają nie tylko na nasze zdrowie, ale i życie. „Na przykład:

- Metaanaliza 150 badań, w których łącznie wzięło udział ponad 300 tysięcy osób, wykazała, iż osoby mające silne więzi społeczne – w tym wypadku bardzo dobre kontakty z rodziną i przyjaciółmi – żyją przeciętnie o 3,7 lat dłużej niż osoby funkcjonujące w społecznej izolacji.
- Ludzie, którzy mają silne więzi społeczne, są znacząco mniej narażeni na chorobę wieńcową, bez względu na to, czy palą papierosy, pija alkohol czy też regularnie uprawiają sport.
- Osoby rozwiedzione, żyjące w separacji i owdowiałe są od pięciu do dziesięciu razy częściej hospitalizowane z powodu chorób i zaburzeń psychicznych. Osoby żyjące w szczęśliwych związkach małżeńskich rzadziej chorują na zapalenie płuc i raka, przechodzą mniej zabiegów chirurgicznych niż single (warto wspomnieć, że jakość małżeńskiego pożycia była w tych badaniach ważniejsza niż formalny związek).
- Kobiety w ciąży przeżywające stres i pozbawione podtrzymujących więzi przeżywają komplikacje trzykrotnie częściej niż kobiety w podobnym stanie, ale mające silne wsparcie społeczne.
- Osoby żyjące w izolacji społecznej zapadają na zwykłe przeziębienie czterokrotnie częściej niż ludzie prowadzący aktywne życie towarzyskie.
- Studenci college’ów aktywnie działający społecznie rzadziej mają problemy psychiczne niż niezaangażowani.
- Bliskie więzi stwarzają więcej okazji do zaspokojenia potrzeby kontaktu fizycznego – od przyjaznego klepięcia w plecy po zbliżenia intymne – co daje korzyści natury poznawczej, emocjonalnej i fizycznej”⁹⁴.

Porozumiewanie się jest zatem dla nas niezbędne do właściwego rozwoju psychofizycznego. Interakcje z innymi budują nasze poczucie tożsamości. Rozmowy

⁹³ Badania przeprowadzili: Braithwaite i in., 2010; Cole i in., 2007; Fitzpatrick i Vangelisti, 2001; Holt – Lunstad i in., 2010; Mendes de Leon, 2005; Parker – Pope, 2010; Uchino, 2004). Por. Tamże, str. 6.

⁹⁴ Tamże, str. 6.

umożliwiają budowanie wszelkich relacji. Kontakt z innymi zaspokaja wiele naszych potrzeb od tych fizjologicznych do społecznych.

Przytoczone powyżej teorie, wyniki obserwacji i badań pozwalają nam wysunąć wniosek, że człowiek od momentu swego poczęcia jest podmiotem interakcji wspólnotowych i społecznych. Te interakcje są konieczne, aby człowiek wzrastał i rozwijał się. Czym jest rozwój? „Rozwój to nieodwracalny, uporządkowany ciąg strukturalnych i funkcjonalnych zmian, zależny od przyczyn zewnętrznych i wewnętrznych, obejmujący organizmy żywe, zmierzający ku wyższym, pełniejszym i doskonalszym stanom osoby”⁹⁵.

⁹⁵ E. Rzechowska, [hasło:] *Rozwój*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, Tom 17, Lublin 2012, kol. 460.

1. 3. Pedagogiczne ujęcie wspólnoty

W Encyklopedii Pedagogicznej XXI wieku czytamy, że terminem *wspólnota* „najczęściej określa się typ zbiorowości społecznej o silnej więzi międzykulturowej, której uczestników łączy poczucie wspólnej tożsamości, osobiste stosunki, wzajemna solidarność i współdziałanie (...). Wspólnota to połączona silną więzią psychiczną, harmonijna zbiorowość, której członkowie przeżywają i dzielą te same wartości i symbole stanowiące źródło ich tożsamości grupowej, respektując zasady porozumienia i współdziałania, a między nimi wytworzyły się obiektywne stosunki i zależności (Starosta 2002). Tak rozumiana wspólnota niekoniecznie musi być związana z określonym terytorium”⁹⁶. Czy możliwe jest zatem stworzenie tak rozumianej wspólnoty pomiędzy osobami z niepełnosprawnościami? Czy możliwe jest, aby pomiędzy osobami z niepełnosprawnościami oraz osobami zdrowymi wytworzyła się owa *wzajemność*, która jest fundamentalna w relacji wspólnotowej? By móc choć trochę przybliżyć się do odpowiedzi na to kluczowe pytanie w naszej pracy, musimy zatrzymać się nad pojęciami: norma, odchylenie od normy, niepełnosprawność, osoba z niepełnosprawnością.

Warto na początek zauważyć, że liczba osób z niepełnosprawnościami rośnie. Jeśli chodzi o sytuację w naszym kraju, „w 1993 r. żyło w Polsce około 4,5 mln osób niepełnosprawnych, a taki stan liczebny był prognozowany dopiero na 2005 r. Narodowy Spis Powszechny z 2002 r. doliczył się aż 5,456.7 tys. osób niepełnosprawnych, z czego wynika, iż co siódmy obywatel Polski był osobą niepełnosprawną, podczas gdy w 1978 r. niepełnosprawnością dotknięty był co czternasty mieszkaniec naszego kraju, zaś w 1988 r. co dziesiąty. Jak obrazują zestawienia danych ze spisów powszechnych w latach 1988–2002, liczba niepełnosprawnych wzrosła w międzyczasie do 14,3%. Wskazuje się na następujące rodzaje niepełnosprawności: niepełnosprawność pourazowa, niepełnosprawność od urodzenia i niepełnosprawność pochorobowa”⁹⁷.

Wśród przyczyn takiego stanu rzeczy możemy wskazać m. in. „dynamiczny rozwój

⁹⁶ [hasło:] *Wspólnota*, [w:] *Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku*, Tom VII, T. Pilch [red. nauk.], Lublin 2014, str. 276 – 278.

⁹⁷ S. Bielecki, *Niepełnosprawni w Kościele*, [w:] *Kieleckie Studia Teologiczne*, Kielce 2009, nr 8, str. 271.

medycyny, która choć ratuje życie, to jednak nie zawsze może przywrócić pacjenta do pełnej sprawności. Nie bez znaczenia jest też proces industrializacji i urbanizacji, stwarzający warunki sprzyjające rozwojowi chorób społecznych i zawodowych oraz rozmaitego rodzaju urazów i chorób cywilizacyjnych. Znamienny jest fakt ogólnej poprawy warunków bytowania, z czym wiąże się wydłużenie życia, a przez to wzrost populacji niepełnosprawnych⁹⁸. Słusznym zatem wydaje się stwierdzenie, że osoby z niepełnosprawnościami stają się coraz bardziej charakterystycznym znakiem naszych czasów⁹⁹. „Znakiem”, który słuszenie domaga się zauważenia i potraktowania z szacunkiem i godnością. Niepełnosprawność nie jest bowiem kategorią wykluczającą podmiotowość osoby ludzkiej. W końcu każdy człowiek doświadcza jakiejś brakowości, a co za tym idzie „brakowość jest (...) znakiem przygodności każdego bytu ludzkiego. Różnica pomiędzy brakowością u ludzi zdrowych i u ludzi niepełnosprawnych nie jest różnicą istotną metafizycznie, lecz tylko ilościową. Nie można więc na jej podstawie mówić o niepełnosprawności jako cesze bytowej pewnego rodzaju ludzi. Podstawowym aspektem, w którym pojawia się tak ujęty fenomen niepełnosprawności, jest strona przygodności człowieka, a w szczególności zaś przygodności egzystencjalnej”¹⁰⁰.

Biorąc po uwagę przedstawiony kontekst oczywistym wydaje się stwierdzenie, że norma i odchylenie od normy towarzyszą człowiekowi od zarania dziejów. „Pojęcie normy, normalność bywa niekiedy utożsamiane z pojęciem zdrowia, choć posiada znaczenie szerszy zakres znaczeniowy i może być rozpatrywane według różnych kryteriów, np. statystycznych, rozwojowych i w ujęciu społeczno-kulturowym. Odchylenie od normy występuje wówczas, gdy jednostka odbiega od typowych, najczęściej występujących w danej populacji (sytuacji) zachowań. Normalność może być adekwatnie charakteryzowana z pewnej perspektywy czasowej, czyli jej wymiar zależy od stadium rozwojowego, w którym znajduje się określona jednostka. Zachowanie człowieka oceniane jest w zależności od kontekstu społecznego, w jakim on żyje, wartościowane jest od tego, czy i w jakim stopniu spełnia on oczekiwania

⁹⁸ Tamże, str. 271.

⁹⁹ Por. Tamże, str. 271.

¹⁰⁰ A. Tomkiewicz, R. Bocheńska, *Wartość osoby niepełnosprawnej w społeczeństwie w świetle nauczania Jana Pawła II*, [w:] *Łomżyńskie Wiadomości Diecezjalne*, Łomża 1993, nr 4, str. 61.

określonej grupy społecznej; jeśli zaś powstaje i utrwała się przeświadczenie, że dana osoba nie spełnia oczekiwań, mówi się o zachowaniu zaburzonym¹⁰¹.

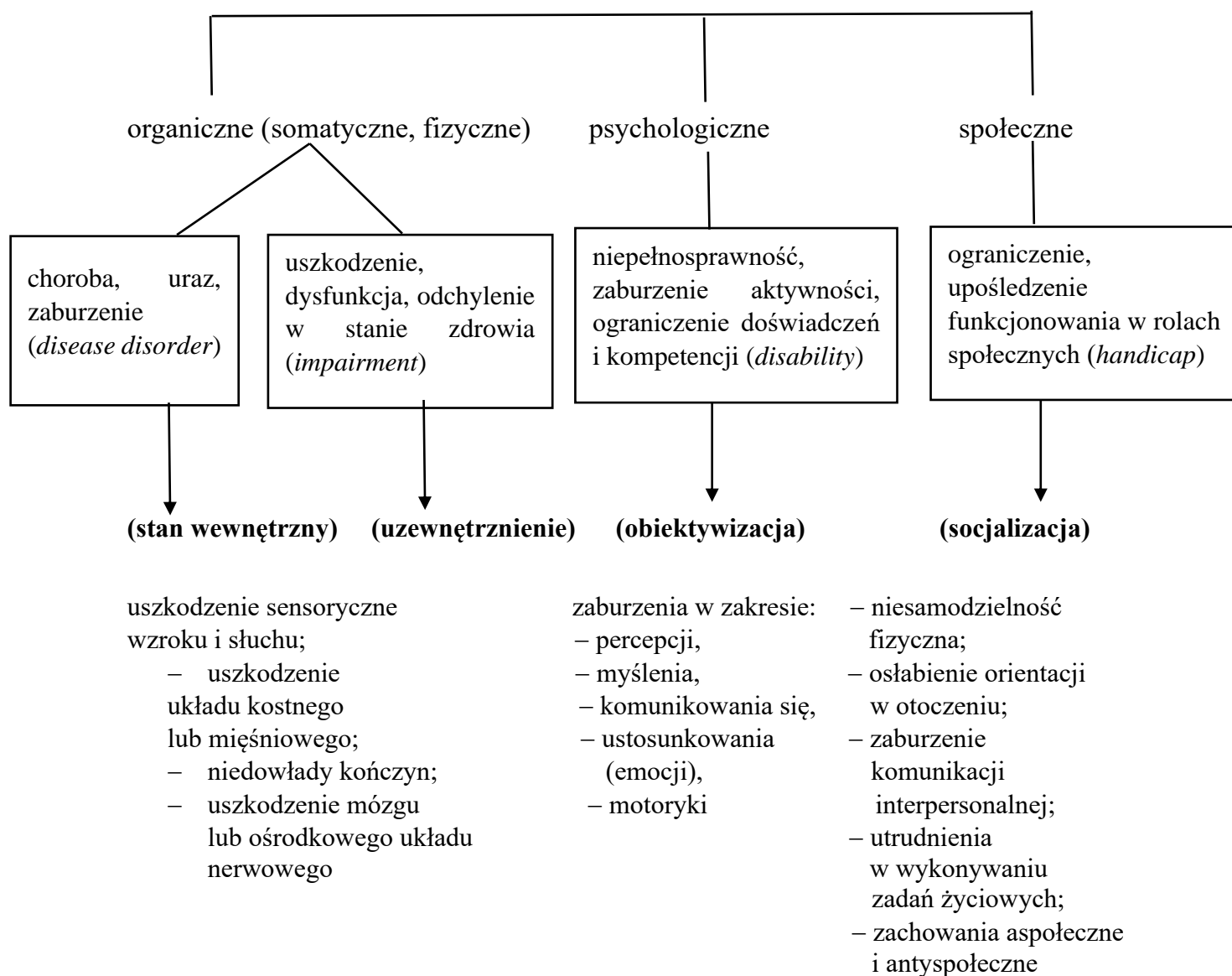
Tak zdefiniowana norma pozwala nam lepiej zrozumieć, że pojęcie „niepełnosprawność” obejmuje różne ograniczenia funkcjonalne jednostek ludzkich w każdym społeczeństwie, wynikające z uszkodzenia zdolności wykonywania jakiejś czynności w sposób uważany za normalny, typowy dla życia ludzkiego. Ograniczenia te mogą mieć charakter stały lub przejściowy, całkowity lub częściowy, mogą dotyczyć sfery sensorycznej, fizycznej i psychicznej. H. Bach (1985) wyróżnia rodzaje niepełnosprawności, które mogą występować oddzielnie lub we wzajemnym powiązaniu [niepełnosprawność sprzężona] i w różnych kombinacjach, przy czym granice między nimi są dość płynne. Stopień, w jakim utrudniają funkcjonowanie osobie niepełnosprawnej, jest relatywny w aspekcie subiektywnym, społecznym, sytuacyjnym i czasowym. (...)”¹⁰².

Niepełnosprawność ze względu na kryteria funkcjonowania i bariery możemy podzielić następująco:

¹⁰¹ *Pedagogika specjalna*, W. Dykcika [red.], Poznań 1998, str. 14.

¹⁰² Tamże, str. 15.

KRYTERIA FUNKCJONOWANIA I BARIERY¹⁰³



Powyższy schemat jasno pokazuje, że „niepełnosprawność jest wielozakresowa i wielopłaszczyznowa, czyli przejawia się w kilku wymiarach życia i że jest ona relatywna w stosunku do aktualnie obowiązujących norm i standardów społeczno-kulturowych”¹⁰⁴. Stąd też Światowa Organizacja Zdrowia (WHO) na określenie odchyłeń od normy w zakresie funkcjonowania człowieka stosuje trzy określenia:

1. „uszkodzenie (*impairment*) – oznacza utratę lub nieprawidłowość

¹⁰³ Schemat 1. Mechanizmy przyczynowo – skutkowe niepełnosprawności jako przejścia od stanu organicznych dysfunkcji do dysfunkcjonalności psychicznej i społecznej oraz do niepełnej sprawności życiowej według: Tamże, str. 16.

¹⁰⁴ Tamże, str. 16.

funkcjonowania fizjologicznego i anatomicznych struktur ludzkiego organizmu;

2. niepełnosprawność (disability) – to stan będący konsekwencją zaistniałego uszkodzenia, manifestujący się fizycznym ograniczeniem lub zniesieniem możliwości działania i podejmowania aktywności właściwych osobom pełnosprawnym;
3. upośledzenie (handicap) – to niekorzystna, gorsza w stosunku do pozostałych członków danej zbiorowości, sytuacja, będąca konsekwencją zaistniałego uszkodzenia lub niepełnosprawności i polegająca na utrudnieniu lub uniemożliwieniu osobie niepełnosprawnej podejmowania ról uważanych w danych warunkach społecznych i kulturowych za normalne dla osób jej płci i wieku (Błeszczyńska 2001).

Rozróżnienie owo pozwala dostrzec konsekwencje niepełnosprawności jako stanu w trzech płaszczyznach:

- biologicznej – zniesienie, ograniczenie lub zaburzenie przebiegu funkcji organizmu w zależności od stopnia uszkodzenia jego organów i układów;
- osobowej (psychicznej) – ograniczenie aktywności i działania;
- społecznej – ograniczenie uczestnictwa w życiu społecznym¹⁰⁵.

Niepełnosprawność jest zatem rzeczywistością niezwykle złożoną. W celu jak najbardziej precyzyjnego określenia, z jaką niepełnosprawnością zmagają się konkretna osoba, należy brać pod uwagę bardzo wiele czynników. „Za najważniejsze uważa się:

- rodzaj;
- widoczność;
- czas trwania;
- czas wystąpienia niepełnosprawności;
- wartość przypisywaną przez jednostkę i jej otoczenie społeczne sprawności utraconej;
- zdolność jednostki niepełnosprawnej i jej najbliższego otoczenia społecznego

¹⁰⁵ [hasło:] *Niepełnosprawność*, [w:] *Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku*, Tom III, T. Pilch [red. nauk.], Warszawa 2004, str. 646 – 647.

- (rodziny) do akceptacji ograniczeń zaistniałych w sferze biologicznej organizmu;
- zdolność jednostki do mobilizacji zachowanego potencjału i wykorzystania go dla własnego rozwoju;
 - wsparcie udzielane jednostce na poszczególnych etapach przeżywania niepełnosprawności przez otoczenie społeczne: rodzinę, środowisko lokalne, służby rehabilitacyjne, socjalne (Wright 1965; Obuchowska 1999)¹⁰⁶.

W celu jeszcze lepszego zrozumienia tej złożonej rzeczywistości, jaką jest niepełnosprawność, potrzebujemy wyjaśnić jeszcze dwa pojęcia. Pierwszym z nich jest dysfunkcjonalność. Warto podkreślić, że „nie jest [ona] równoznaczna z niepełnosprawnością, gdyż dotyczy zdrowia fizycznego, dotyczy też uszkodzenia narządu ruchu. W jej ocenie należałoby posługiwać się kryteriami biologicznymi lub medycznymi dotyczącymi organizmu ludzkiego i uwzględnić czas trwania (krótki) oraz zakres istniejącego uszkodzenia (wąski). Dysfunkcjonalność organizmu, narządów zmysłowego poznania świata można traktować jako predyspozycję wywołującą powstanie sytuacji problemowych, w których zachwiana została równowaga pomiędzy zewnętrznymi warunkami życia człowieka i jego ograniczonymi możliwościami¹⁰⁷. Pojęcie dysfunkcyjności oraz jej kryteria są o tyle istotne, że „na tej podstawie w polskim ustawodawstwie określa się grupę inwalidztwa, oceniającą poziom niepełnosprawności według możliwości podjęcia i wykonywania pracy zawodowej”¹⁰⁸.

Drugim pojęciem jest właśnie inwalidztwo. „Zdaniem A. Hulka (1969, s.18) inwalidą jest «jednostka, u której istnieje naruszenie sprawności i funkcji w stopniu wyraźnie utrudniającym (w porównaniu z osobami zdrowymi w danym kręgu kulturowym) pobieranie nauki w normalnej szkole, wykonywanie czynności życia codziennego, pracę zawodową, udział w życiu codziennym oraz w zajęciach w czasie wolnym od pracy». W przepisach prawnych dotyczących przyznawania przywilejów socjalnych wyróżnia się trzy grupy inwalidzkie związane z ograniczeniem lub brakiem możliwości wykonywania pracy zawodowej”¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Tamże, str. 647.

¹⁰⁷ *Pedagogika specjalna*, dz. cyt., str. 17.

¹⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁹ Tamże.

W ciągu dziejów podejście do osób z niepełnosprawnościami było bardzo różne. Wynikało to z faktu, że „niepełnosprawność fenomenologicznie (...) [była] traktowana zgodnie z przyjętymi na konkretnym odcinku rozwoju cywilizacyjnego modelami zachowania społecznego i ukształtowanymi nurtami intelektualno-naukowymi (...)”¹¹⁰. Wystarczy przywołać chociażby obyczaje panujące w Sparcie. Dziecko urodzone z niepełnosprawnością, słabe, chore było zabijane poprzez zrzucenie ze skały. Przez wieki zatem „ułomność była przedmiotem kpin, a jednocześnie budziła lęk i litość, «pogłębianą jeszcze przez niektóre passusy biblijne, stwierdzające, że niepełnosprawność jest karą za popełnione grzechy»”¹¹¹.

Były oczywiście przykłady pozytywne. Warto wspomnieć m.in. Pliniusza Starszego (I w. n.e.), [który dbał] „o lepsze kształcenie mowy głuchych («*Historia naturalis*») [oraz] (...) niewidomego Didymusa Aleksandryjskiego (IV w. n.e.) nauczyciela w szkole katechetycznej w Aleksandrii, który opanował sztukę czytania przy pomocy wypukłego alfabetu i wykonał sporo pomocy ułatwiających niewidomym poznanie otoczenia”¹¹².

Instytucjonalne zmiany w podejściu do osób z niepełnosprawnościami przyniósł wiek XVIII i XIX. Wówczas „osoby z niepełnosprawnościami stały się przedmiotem powstałej w państwach bardziej rozwiniętych biopolityki, wskutek której w trosce o nie zostały powołane liczne instytucje zamknięte”¹¹³. Z perspektywy czasu możemy stwierdzić, że służyły one nie tyle dobru osób z niepełnosprawnościami, co bardziej ochronie społeczeństwa przed nimi. „Pewne grupy niepełnosprawnych – zwłaszcza osoby określane jako umysłowo chore – uznawano za problem stanowiący «ciążar» społeczny, który należy izolować w zakładach zamkniętych. Spowodowało to ukrycie ogromnej liczby osób niepełnosprawnych w ośrodkach odosobnienia (...). W zakładach zamkniętych był często bardzo surowy rygor, a długoletni pensjonariusze byli «spisywani na straty» jako «społecznie martwi», oczekujący w nich jedynie końca swego życia. W taki sposób państwo rozwiązywało problemy zarówno samych

¹¹⁰ A. Tikhonov, *Zjawisko niepełnosprawności: od przeszłości ku przyszłości*, [w:] *Aksjologiczne i prawne aspekty niepełnosprawności*, A. Drabarz [red.], Białystok 2020, str. 27.

¹¹¹ Tamże.

¹¹² Cz. Kosakowski, *Węzłowe problemy pedagogiki specjalnej*, Toruń 2003, str. 24.

¹¹³ A. Tikhonov, *dz. cyt.*, str. 28.

niepełnosprawnych, jak i społeczeństwa”¹¹⁴. Później było jeszcze gorzej. Nastąpił wiek XX, w którym „ludzkość stanęła w obliczu licznych konfliktów wojennych, klęsk cywilizacyjnych, antyhumanitarnych eksperymentów społecznych, mających uzasadnienie w polityce «higieny społecznej» dotyczącej ludzi z niepełnosprawnościami, jak np. obowiązujące w 1938 r. w 33 stanach USA prawo «zezwalające na przymusową sterylizację kobiet z upośledzeniem umysłowym» albo systematyczny program eksterminacji «osób niezasługujących na życie w społeczeństwie» w hitlerowskich Niemczech”¹¹⁵.

Przełom nastąpił dopiero w II połowie XX wieku. „Po pierwsze, wyodrębniła się samoistna dziedzina naukowa *disability studies*¹¹⁶, umożliwiająca przeprowadzenie badań interdyscyplinarnych. Po drugie, postęp technologiczny oraz podejścia opierające się na koncepcji praw człowieka i samodzielnego funkcjonowania osób z niepełnosprawnościami stworzyły warunki do podniesienia jakości ich życia. Nowe technologie tworzą «dużo lepsze warunki dla niepełnosprawnych, pozwalając im na szersze uczestniczenie w rynku pracy zarobkowej i na stosunkowo samodzielne życie». W zmianach tych kluczową rolę odegrał (i nadal ma wielkie znaczenie) ruch o charakterze międzynarodowym, zapoczątkowany przez osoby z niepełnosprawnościami, którego głównym celem było podważenie głęboko zakorzenionego medycznego dyskursu i postrzeganie niepełnosprawności jako tragedii jednostki”¹¹⁷.

Głównym problemem pozostało jednak postrzeganie osób z niepełnosprawnościami. Teoria społeczna XX wieku określała „mianem niepełnosprawnych osoby z fizycznymi, sensorycznymi i poznawczymi zaburzeniami, a zatem niezdolnymi do pełnienia ważnych ról i funkcji społecznych, co czyniło osoby niepełnosprawne zależnymi od ludzi fizycznie zdrowych i społecznie produktywnych. Z punktu widzenia społeczeństwa niepełnosprawność jest zaburzeniem, a «wartości spajające społeczeństwo muszą wspierać interesy i działalność większości, dlatego też promują dynamiczną niezależność i osiągnięcia będące wynikiem

¹¹⁴ Tamże, str. 29.

¹¹⁵ Tamże, str. 28.

¹¹⁶ *disability studies* – studia nad niepełnosprawnością. Przypis autora.

¹¹⁷ A. Tikhonov, *dz. cyt.*, str. 28.

współzawodnictwa, zwłaszcza w sferze zawodowej. Ponadto powodują też skutki uboczne, stygmatyzując i tworząc negatywny jego obraz oraz upośledzając ludzi w tych jakże istotnych aspektach życia»¹¹⁸. W konsekwencji takiego myślenia osoby z niepełnosprawnościami zostają zepchnięte na margines życia społecznego, ponadto są dyskryminowane w przestrzeni publicznej, a co najgorsze traktowane są jak *przedmiot terapii medycznych*.

„W literaturze za przełomowy moment w historii niepełnosprawności uważa się list, który Paul Hunt¹¹⁹ w 1972 r. skierował do gazety «The Guardian», co wpłynęło na powstanie Związku Niepełnosprawnych Fizycznie Przeciwko Segregacji (*Union of the Physically Impaired Against Segregation – UPIAS*). Manifest tej organizacji pt. *Fundamental Principles of Disability* zawierał fundamentalne stwierdzenie: «z naszej perspektywy, to społeczeństwo upośledza osoby niepełnosprawne fizycznie»¹²⁰. To wydarzenie zapoczątkowało serię protestów i manifestacji, szczególnie w krajach demokratycznych, przyczyniając się w znacznym stopniu do poprawy życia osób z niepełnosprawnościami i co ważne, stało się „czynnikiem spustowym” do międzynarodowej debaty na temat postrzegania osób z niepełnosprawnościami oraz przywrócenia im podmiotowości w relacjach międzyludzkich, a co za tym idzie, uświadomienia sobie na nowo, że osoby z niepełnosprawnościami posiadają niezbywalną godność. „Godność [bowiem] jest uniwersalną wartością człowieczeństwa, którą posiada każdy człowiek jako istota ludzka, tzn. istota rozumna i wolna. Godność jest niezbywalna i niezniszczalna, stanowi

¹¹⁸ Tamże, str.30.

¹¹⁹ Paul Hunt – chorujący na rdzeniowy zanik mięśni pensjonariusz domu opieki w Hampshire (Anglia), zredagował pracę zbiorową pt. *Stigma: The experience of disability [Piętno: Doświadczenie niepełnosprawności]* (Hunt 1996). Składa się ona z dwunastu tekstów napisanych przez osoby niepełnosprawne – sześć kobiet i sześciu mężczyzn. Ich treść przełamała powszechny w tamtych czasach pogląd, że niepełnosprawność ma charakter medyczny i jest osobistą tragedią osoby nią dotkniętej. W roku 1972, po opuszczeniu domu opieki, Paul Hunt założył *Union of the Physically Impaired Against Segregation (UPIAS)* [Związek Upośledzonych Fizycznie Przeciw Segregacji]. UPIAS skupił niewielką, ale bardzo aktywną grupę osób niepełnosprawnych fizycznie, które czerpały inspirację do swojej działalności z teorii materializmu historycznego Karola Marksa oraz z zachodniej socjologii marksistowskiej. Celem związku było wyeliminowanie instytucjonalnych form opieki nad osobami niepełnosprawnymi z jednoczesnym zapewnieniem im pełnego uczestnictwa w życiu społecznym, niezależnej egzystencji, możliwości podjęcia pracy i prawa decydowania o własnym losie. A. Twardowski, *Kontrowersje wokół społecznego modelu niepełnosprawności*, [w:] *Kultura – Społeczeństwo – Edukacja*, Poznań 2019, nr 2 (16), str. 8 – 9.

¹²⁰ A. Tikhonov, *dz. cyt.*, str. 32.

wartość podstawową, której człowiek nie ma sam z siebie, lecz otrzymuje ją z chwilą swego zaistnienia. Może on ją tylko powiększać, rozwijając się duchowo. Jako konsekwencja sposobu istnienia ludzkiej osoby, godność ma charakter ontyczny, wrodzony, uniwersalny, niezbywalny, trwały i zobowiązujący. Istnienie tak pojmowanej godności jest niezależne od jakichkolwiek szczególnych ocen danego człowieka (np. osoby z niepełnosprawnością, osoby chorej czy wykluczonej ze społeczności) – ona po prostu jest¹²¹. Godność to „poczucie i świadomość własnej wartości, stąd też znaczy ona szacunek dla samego siebie”¹²². Ta uniwersalna wartość istoty ludzkiej chroniona jest przez prawa człowieka. One to określają, że „godne traktowanie człowieka oznacza, że jest on w każdej życiowej sytuacji podmiotem, że ma wolność wyboru, nie może być wykorzystywany, a jego prawa muszą być respektowane. Godność człowieka wyraża się zapewnieniem mu autonomii, wolności i równości, w tym także w sferze praw ekonomicznych i socjalnych. W sytuacjach, w których człowiek nie jest w stanie działać autonomicznie, niezbędne jest zapewnienie ochrony jego godności przez państwo, realizujące w tym zakresie postanowienia odpowiednich aktów legislacyjnych, których normy podlegają także interpretacji sądów”¹²³.

Jak widzimy, niepełnosprawność to zjawisko wielowymiarowe i przez wieki podejście do tej rzeczywistości było bardzo różne. „Nader ważnym osiągnięciem cywilizacyjnym jest to, że w XXI w. osoba niepełnosprawna może korzystać z wielorakich rozwiązań instytucjonalno-prawnych, technicznych i medycznych, mających na celu przywracanie jej sprawności. Jednak zjawisko niepełnosprawności pomimo radykalnych zmian w traktowaniu zaburzeń fizycznych, umysłowych i psychicznych oraz podniesienia jakości życia osób z niepełnosprawnością, mimo przyjętych antydyskryminacyjnych aktów prawnych na poziomie krajowym i międzynarodowym, mimo rozwoju medycyny, nauk społecznych i technologii – nadal stanowi wyzwanie dla ludzkości”¹²⁴. Stąd niezmiernie ważne jest, aby nieustannie uświadamiać sobie, że „każdy człowiek jest na swój sposób wyjątkowy, charakteryzują

¹²¹ B. Szczupał, *Godność jako ce działań i wyborów osób z niepełnosprawnością* [w:] *Ruch na rzecz lepszej przyszłości osób niepełnosprawnych*, D. Podgórska – Jachnik [red.], Tom 2, Łódź 2010, str. 24.

¹²² J. Szlaga, *Godność i upadek człowieka a jego środowisko* [w:] *Człowiek – wartości – sens*, K. Popielski [red.], Lublin 1996, str. 150.

¹²³ B. Szczupał, *dz. cyt.*, str. 24 – 25.

¹²⁴ A. Tikhonov, *dz. cyt.*, str. 37.

go cechy będące właściwością natury ludzkiej – odmienność od innych, niepowtarzalność oraz godność. W celu pełnego wykorzystania potencjału rozwojowego jednostki należy jak najlepiej wykorzystywać jej zachowane możliwości, a zatem – zamiast skupiać się na defektach, brakach czy ograniczeniach funkcjonalnych – podejmować jak najszersze działania kompensacyjne, zmierzające do usprawnienia zachowanych funkcji. Niezbędne jest przede wszystkim podmiotowe traktowanie każdego człowieka, przyznające mu prawo do godności, szacunku, własnej odrębności i niepowtarzalności, przeciwdziałanie marginalizacji społecznej oraz separacji instytucjonalnej, wielopłaszczyznowa pomoc rodzinom dzieci i młodzieży z niepełnosprawnością oraz szeroko rozumiana edukacja społeczna, mająca na celu przezwyciężenie uprzedzeń i stereotypów”¹²⁵.

Konkludując, możemy zatem stwierdzić, że osoba z niepełnosprawnością potrzebuje, jak każda osoba, wspólnoty, poczynając od tej najbardziej pierwotnej – rodziny. „Człowiek [bowiem] nie tylko «z natury» bytuje wspólnie z innymi i musi też wspólnie z innymi działać, ale może w działaniu i bytowaniu «wspólnie z innymi» osiągać właściwą sobie dojrzałość, która jest zarazem istotną dojrzałością osoby”¹²⁶, a co więcej „(...) człowiek spełnia siebie we wspólnocie z innymi”¹²⁷.

¹²⁵ B. Szczupał, *dz. cyt.*, str. 44 – 45.

¹²⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn* [w:] tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, str. 315.

¹²⁷ Tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota* [w:] tenże *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, str. 395.

1. 4. Teologiczna perspektywa wspólnoty

Kościół narodził się jako wspólnota. Wspólnota „złączona więzami wiary, nadziei i miłości, a to znaczy złączona ze sobą ze względu na wspólną wszystkim więź z Bogiem – Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym. Wyraża się ona i tworzy sakramentalnie w Eucharystii – jednym chlebie łamanym między wielu”¹²⁸. Taka wizja Kościoła została w sposób szczególny przypomniana przez Sobór Watykański II oraz posoborowe nauczanie Magisterium Kościoła. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium* czytamy: „Duch mieszka w Kościele, a także w sercach wiernych jak w świątyni, w nich przemawia i daje świadectwo przybrania za synów. Prowadząc Kościół do wszelkiej prawdy i jednoczenie we wspólnocie (*in communione*) i w posłudze, uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne oraz charyzmatyczne, i przy ich pomocy nim kieruje oraz owocami swoimi go przyozdabia. Mocą Ewangelii utrzymuje Kościół w ciągłej młodości, ustawicznie go odnawia i do doskonałego zjednoczenia z Oblubieńcem prowadzi. Albowiem Duch i Oblubienica mówią do Pana Jezusa Przyjdź! Tak to cały Kościół okazuje się jako «lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego»”¹²⁹. Możemy zatem powiedzieć, „że Kościół pielgrzymujący na ziemi rozwija się jako braterska wspólnota wszystkich wiernych i równocześnie jako wspólnota Kościołów lokalnych”¹³⁰. Kościół jawi się więc jako rzeczywistość złożona. „Chrystus jedyny Pośrednik, ustanowił swój Kościół święty, tę wspólnotę wiary, nadziei i miłości tu na tej ziemi, jako widzialny organizm, nieustannie go też przy życiu utrzymuje, prawdę i łaskę rozlewając przez niego na wszystkich. Wyposażona zaś w organa hierarchiczne społeczność i zarazem mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zrzeszenie i wspólnota duchowa. Kościół ziemski i Kościół – bogaty w dary niebiańskie – nie mogą być pojmowane jako dwie rzeczy odrębne, przeciwnie, tworzą one jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego. Dlatego też na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się ona do tajemnicy Słowa Wcielonego. Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu za żywe narzędzie zbawienia, nierozzerwalnie z Nim zjednoczone,

¹²⁸ [hasło:] *Wspólnota* [w:] *Słownik Teologiczny* 2, A. Zuberbier, Katowice 1989, str. 377.

¹²⁹ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen Gentium*, Wrocław 1986, nr 4.

¹³⁰ B. Biela, *Struktura eklezjalnej wspólnoty we współczesnym nauczaniu Kościoła*, [w:] *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, Katowice 2011, nr 44/2, str. 529.

nie inaczej też społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusowemu ku wzrastaniu ciała”¹³¹. Ta „*una realitas complexa*» jest w dokumentach Soboru Watykańskiego II określona jako jedność bądź pełnia katolicka (...), a nawet «święte misterium jedności» (...). Jest to jedność, która nie ma odpowiednika w społecznościach świeckich. Wyjątkowość jej pochodzi stąd, że dotyczy rzeczywistości bosko-ludzkiej, a jej rezultatem jest jedność w wielości¹³².

Od czasu Soboru Watykańskiego II pojęcie *communio* staje się zatem nowym sposobem patrzenia na Kościół. Sam Kościół uświadomił sobie, że jest Wspólnotą zamierzoną przez Boga, zakorzenioną w Bogu i prowadzącą do jedności z Bogiem¹³³. Co za tym idzie, a co warte jest podkreślenia, „słowo *communio* nie wyraża na pierwszym miejscu struktury Kościoła; wskazuje raczej na źródło, z którego Kościół bierze początek i dla którego żyje; wypowiada misterium Kościoła w biblijnym rozumieniu tego słowa, tzn. transcendentną rzeczywistość zbawczą, która w widzialny sposób się objawia. Chodzi mianowicie o dar osobowej więzi człowieka z Trójjedynym Bogiem i z innymi ludźmi, więzi zapoczątkowanej przez wiarę i skierowanej do pełni eschatologicznej (...)”¹³⁴. Oznacza to, że „komunia Kościoła ma swą podstawę w porządku stworzenia i stanowi ostateczną formę realizacji zbawczego planu Boga. Jego odwiecznym zamiarem jest obdarowanie ludzi udziałem w Boskim życiu i zawiązanie przez to wspólnoty (por. 1 Kor 1, 9; LG 2). Wielokrotnie wskazują na to soborowe dokumenty, mówiąc o powołaniu człowieka do wspólnoty z Bogiem (...), czy o wspólnocie z Bogiem jako zasadniczym celu Chrystusowego posłannictwa (...). Z niektórych stwierdzeń wynika jednoznacznie, że eklezjalna komunია oznacza na pierwszym miejscu udział («participatio») w Boskim życiu, a przez to osobową wspólnotę z Bogiem”¹³⁵. W związku z tym powiedzieć możemy, że Henri de Lubac, że „Kościół realizuje się w grupach ludzi, ale wykracza poza ich empiryczną rzeczywistość, bowiem nie podlega podziałom czy wzrostowi wraz ze zmianami

¹³¹ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, dz. cyt., nr 8.

¹³² B. Biela, dz. cyt., str. 529.

¹³³ Por. A. Czaja, *Podstawowe elementy eklezjologii communio*, [w:] *Teologia Praktyczna*, Poznań 2002, str. 44.

¹³⁴ Tamże, str. 45.

¹³⁵ Tamże, 46.

zachodzącymi w owych skupiskach. W swej jedności stanowi zatem coś więcej niż «cały zbiór pasterzy i stada». Nie istnieje jak platońska idea, ale jest zarazem czymś innym niż skupisko czy suma. Dzięki konstytuującemu go Bożemu Wezwaniu i Bożej Zasadzie, która go ożywia, Kościół jest czymś wcześniejszym i czymś więcej wobec tego wszystkiego, co można w nim policzyć i rozróżnić. Pierwsi Apostołowie, z których – by tak rzec – Kościół się narodził, zostali najpierw przez ten Kościół poczęci. Cały Kościół zatem – zachowując swoją niepowtarzalność i jednolitość – nierozłącznie, choć w różnych aspektach jest społecznością hierarchiczną i wspólnotą łaski”¹³⁶.

Sięgnijmy zatem do źródła. W Piśmie Świętym, w przekładzie Biblii Pierwszego Kościoła, słowo *wspólnota* pojawia się trzykrotnie, tylko w Nowym Testamencie. Najpierw w Dziejach Apostolskich: „I uczestniczyli wiernie w nauce apostołów i *we wspólnotcie*, w łamaniu chleba i w modlitwach” (Dz 2,42). Święty Łukasz, jak pisze Benedykt XVI, przedstawia wspólnotę – pierwotny Kościół – „za pomocą czterech pojęć – cech pierwotnej wspólnoty: wierności apostoelskiemu nauczaniu, która jest wyrazem otwartości na sukcesję apostoelską i funkcję świadków pełnioną przez następców Apostołów; wytrwałości w życiu wspólnotowym, w łamaniu chleba i w modlitwie. Można powiedzieć, że słowo i sakrament ukazują się tutaj jako dwa główne filary żywej budowli Kościoła. Trzeba jednak dodać, że słowo to związane jest z formą instytucjonalną i z odpowiedzialnością osobistą świadka; trzeba również dodać, że wyrażenie sakramentu za pomocą gestu łamania chleba ukazuje społeczny wymiar Eucharystii, która nie jest jakąś oderwaną od życia kultową czynnością, lecz formą egzystencji; życiem w postawie współdzielenia dobra, w komunii z Chrystusem, który daje nam samego siebie”¹³⁷.

Kolejny tekst biblijny, w którym pojawia się słowo *wspólnota* znajdujemy w I Liście św. Pawła Apostoła do Koryntian. „Godny wiary jest Bóg, od którego otrzymaliście powołanie *do wspólnoty* Jego Syna, Jezusa Chrystusa, Pana naszego” (1Kor 1, 9). I końcu List św. Pawła Apostoła do Galatów: „i gdy uznali daną mi łaskę: Jakub i Kefas, i Jan, ci uznawani za filary, podali mnie i Barnabie dłonie, znak wspólnoty, abyśmy my [szli] do pogan, a oni do obrzezanych” (Ga 1, 9).

¹³⁶ H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, Kraków 2019, str. 96 – 97.

¹³⁷ Benedykt XVI/Joseph Ratzinger, *Kościół. Wspólnota w drodze*, Kielce 2009 str. 35 – 36.

Już pobieżna analiza powyższych tekstów biblijnych pozwala również stwierdzić, że „eklezyjalna wspólnota nie jest przejawem ludzkiej aktywności, lecz owocem Boskiej inicjatywy. Jest Bożym darem, wielkim darem Ducha (CL 20). On jest pierwszym Budowniczym, jedynym Ożywicielem Kościoła”¹³⁸.

Pojęcie *communio* w swoich dokumentach (szczególnie w *Christifideles laici* i w *Novo Millennio Ineunte*) rozwijał św. Jan Paweł II. „Czynić Kościół domem i szkołą komunii, to — zdaniem papieża — wielkie zadanie, jakie czeka nas w rozpoczynającym się tysiącleciu, jeśli chcemy pozostać wierni Bożemu zamysłowi, a jednocześnie odpowiedzieć na najgłębsze oczekiwania świata (NMI 43)”¹³⁹. I dalej pisze św. Jan Paweł II: „Zanim przystąpimy do programowania konkretnych przedsięwzięć należy krzewić duchowość komunii, podkreślając jej znaczenie jako zasady wychowawczej wszędzie tam, gdzie formują się szafarze ołtarza, duszpasterze i osoby konsekrowane, gdzie powstają rodziny i wspólnoty (NMI 43). Chodzi o duchowość, którą znamionuje osobowe otwarcie na Boga i na to, co daje, czyli o postawę zawierzenia Bogu, kontemplacji Boga. Stanowi ona podstawę komunii człowieka z Bogiem i niesie wielką szansę obudzenia i ożywienia braterstwa wszystkich wiernych, ich otwartości na świat oraz ich współpracy z ludźmi dobrej woli. Bez tych postaw trudno tak urzeczywistnić Kościół, aby był domem dla swych dzieci i szkołą jedności dla świata”¹⁴⁰.

Również dla papieża Benedykta Kościół jawi się jako konkretna wspólnota: „(...) wspólnota uczniów Jezusa nie jest jakąś bezkształtną, pozbawioną indywidualności grupą. Posiada ona spoisty, jednomyślny rdzeń, złożony z Dwunastu, obok których, według Łukasza (Łk 10, 1-20), występuje również grono siedemdziesięciu albo siedemdziesięciu dwóch uczniów. Trzeba pamiętać, że dopiero po zmartwychwstaniu Dwunastu otrzymuje tytuł «Apostołów». Wcześniej nazywani są po prostu «Dwunastoma». Liczba ta, która czyni z nich wspólnotę ściśle określoną, jest tak ważna, że po zdradzie Judasza zostaje uzupełniona (Dz 1,15-26). Ewangelista Marek krótko i dobitnie opisuje ich powołanie przez Jezusa: «I ustanowił Dwunastu»

¹³⁸ A. Czaja, *dz. cyt.*, str. 48.

¹³⁹ Tamże, str. 45.

¹⁴⁰ Tamże, str. 58.

(3,14). Ich pierwszym zadaniem jest tworzyć razem wspólnotę Dwunastu. Z tym łączą się dwa kolejne zadania: «aby Mu towarzyszyli, by mógł wysyłać ich na głoszenie nauki» (Mk 3,14). Symbolika Dwunastu ma zatem decydujące znaczenie: to liczba synów Jakuba, liczba pokoleń Izraela. Tworząc grupę Dwunastu, Jezus jawi się jako protoplasta, założyciel nowego Izraela; jako jego początek i fundament wybranych zostało dwunastu uczniów. Nie można było wyrazić z większą jasnością i oczywistością narodzin ludu, który teraz kształtuje się i rozwija już nie przez fizyczne przekazywanie życia następnym pokoleniom, lecz przez dar «bycia z» Jezusem, który otrzymało Dwunastu. Zostają oni przez Niego posłani, aby ów dar przekazywać. Tutaj można już dostrzec temat jedności i wielości, gdzie w niepodzielnej wspólnocie Dwunastu, którzy tylko jako tacy stanowią symbol i realizują swoją misję, z pewnością dominuje punkt widzenia nowego ludu jako jedności. Grupa siedemdziesięciu albo siedemdziesięciu dwóch, o których mówi Łukasz, dopełnia ową symbolikę: siedemdziesiąt (siedemdziesiąt dwa), według tradycji żydowskiej (Rdz 10; Wj 1,5; Pwt 32,8), oznaczało liczbę 70 narodów świata. Fakt, że grecki tekst Starego Testamentu, powstały w Aleksandrii, został przypisany siedemdziesięciu (albo siedemdziesięciu dwóm) tłumaczom, miał oznaczać, że za sprawą owego tekstu w języku greckim święta księga Izraela stała się Biblią wszystkich narodów, co – po przyjęciu tego tłumaczenia przez chrześcijan – rzeczywiście później nastąpiło. Liczba siedemdziesięciu uczniów wskazuje na zamiar Jezusa w odniesieniu do całej ludzkości, którą ma formować gromada Jego uczniów; pokazują oni, że nowy Izrael obejmie wszystkie narody ziemi¹⁴¹. Ostatecznie to co spaja tę Wspólnotę to więź miłości, której „miarę wyznaczył Chrystus przez swoje oddanie aż po śmierć na krzyżu”¹⁴².

Warto, abyśmy zatrzymali się jeszcze przez chwilę nad wizją Kościoła w ujęciu papieża Franciszka. „Przez dziewięć lat pontyfikatu Franciszek zdążył już ogłosić trzy encykliki – *Lumen fidei* (*Światło wiary*) w 2013 r., *Laudato si* (*Pochwalony bądź*) w 2015 r. oraz *Fratelli tutti* (w 2020 r. – oraz pięć adhortacji: *Evangelii gaudium* (*Radość Ewangelii*) w 2014 r., *Amoris laetitia* (*Radość miłości*) w 2016 r., *Gaudete et exsultate* (*Cieszcie się i radujcie*) w 2018 r., *Christus vivit* (*Chrystus żyje*) w 2019 r. oraz *Querida*

¹⁴¹ Benedykt XVI/Joseph Ratzinger, *dz. cyt.*, str. 18 – 20.

¹⁴² Tamże, str. 26.

Amazonia (Umiłowana Amazonia) w 2020 r. Jakkolwiek w tych wszystkich siedmiu dokumentach można odnaleźć elementy obrazu Kościoła Franciszka, to najbardziej szczegółowo i czytelnie koncepcja ta została zarysowana w adhortacji *Evangelii gaudium*, stanowiącej swoisty manifest programowy obecnego papieża¹⁴³. Rzetelna analiza tego dokumentu „pozwała dostrzec dwa podstawowe wyznaczniki jego wizji Kościoła, a mianowicie teologii wyzwolenia oraz Kościoła biednych”¹⁴⁴. W jednym ze swoich przemówień Papież stwierdza: „Kościół jest powołany do tego, aby wyszedł sam z siebie i poszedł na obrzeża. Nie chodzi tu o geograficzne krawędzie, lecz o granice ludzkiej egzystencji, którymi są tajemnice grzechu, bólu, niesprawiedliwości, ignorancji, brakujących praktyk religijnych, myślenia czy doczesnej nędzy. Jeśli Kościół nie wychodzi sam z siebie, aby przepowiadać Ewangelię, to kręci się wokół siebie. Wówczas choruje. To zło, jakie się w ciągu dziejów rozwinęło się w kościelnych instytucjach, posiada swoje korzenie w egocentryzmie. Jest to duch teologicznego narcyzmu [...]. Taki egocentryczny Kościół rości sobie pretensje do posiadania w sobie Jezusa i nie pozwala Mu wyjść na zewnątrz [...]. Upraszczając, można powiedzieć: istnieją dwa obrazy Kościoła: Kościół przepowiadający, który sam z siebie wychodzi i który pełen bojaźni przyjmuje Słowo Boże i wiernie je głosi, oraz wyrefinowany Kościół, który żyje w sobie, z siebie i dla siebie”¹⁴⁵.

Możemy zatem zauważyć, że „Jan Paweł II czy też Benedykt XVI prezentowali koncepcję Kościoła jako *communio* w znaczeniu wspólnoty eucharystycznej. Obaj papieże koncentrowali się na zmaganiu cywilizacji życia z cywilizacją śmierci. Z kolei dla Franciszka istotą sporu cywilizacyjnego są nierówności społeczne, niesprawiedliwość i ubóstwo. Według Ojca Świętego z Argentyny w obecnej fazie światowego rozwoju gospodarczego i kulturowego centrum konfliktu znalazło się na styku cywilizacji chciwości i cywilizacji solidarności. Dlatego mówi on o kulturze czułości, którą chrześcijanie mają przeciwstawić kulturze odrzucenia. Franciszek zaznacza, że cieśla z Nazaretu w swoich przypowieściach głosił przede wszystkim biedę i wykluczenie, a nie zajmował się kwestiami moralnymi. Dobrze

¹⁴³ A. A. Napiórkowski, *Wizja Kościoła w ujęciu papieża Franciszka*, [w:] *Studia Nauk Teologicznych PAN*, Lublin 2020, Tom 15, str. 27.

¹⁴⁴ Tamże, str. 39.

¹⁴⁵ Wystąpienie papieża Franciszka, cyt. za: tamże, str. 40.

społeczeństwo poznaje się po tym – przekonuje – jak traktuje ono najbiedniejszych, poniżonych, zepchniętych na marginesy¹⁴⁶. Dla Franciszka Kościół zatem jawi się jako Wspólnota pochylająca się z czułością nad „ubogimi” tego świata. W bulli otwierającej *Rok Miłosierdzia* (2015), *Misericordiae Vultus*, Franciszek pisze: „Otwórzmy nasze oczy, aby dostrzec biedę świata, rany tak wielu braci i siostr pozbawionych godności. Poczujmy się sprowokowani, słysząc ich wołanie o pomoc. Nasze ręce niech ścisną ich ręce, przyciągnijmy ich do siebie, aby poczuli ciepło naszej obecności, przyjaźni i braterstwa. Niech ich krzyk stanie się naszym, tak byśmy razem złamali barierę obojętności, która często króluje w sposób władczy, aby ukryć hipokryzję i egoizm (...). Nie możemy uciec od słów Pana, i na ich podstawie będziemy osądzeni: czy daliśmy jeść głodnemu, czy daliśmy pić spragnionemu, czy przyjęliśmy przybysza i odzialiśmy nagiego, czy mieliśmy czas dla chorego i więźnia (por. Mt 25, 31-45). Podobnie zostaniemy zapytani, czy pomogliśmy przezwyciężyć wątpliwości, które rodzą strach i stają się źródłem samotności; czy potrafiliśmy pokonać niewiedzę, w której żyją miliony osób, a przede wszystkim dzieci pozbawione koniecznej pomocy, aby wyzwolić się z ubóstwa; czy okazaliśmy bliskość samotnemu i uciśnionemu; czy przebaczyliśmy temu, kto nas obraża, i odrzuciliśmy wszelką formę urazy i nienawiści, która prowadzi do przemocy; czy byliśmy cierpliwi na wzór Boga, który jest tak bardzo cierpliwy wobec nas; i wreszcie, czy powierzaliśmy Panu w modlitwie naszych braci i siostry. W każdym z tych «najmniejszych» jest obecny sam Chrystus. Jego ciało staje się znów widoczne w umęczonych, poranionych, ubiczowanych, niedożywionych, uciekinierach..., abyśmy mogli Go rozpoznać, dotknąć i troskliwie Mu pomóc. Nie zapominajmy o słowach św. Jana od Krzyża: «Pod wieczór życia będziemy sądzeni z miłości»¹⁴⁷.

Dla papieża Franciszka ci którzy są „na peryferiach Kościoła” to wykluczeni, odrzuceni, ubodzy, chorzy i cierpiący. Czy nie są to także osoby z niepełnosprawnościami? Tak często cierpiące, wykluczone, odrzucone, chore i ubogie, czekające na „ciepło naszej obecności”¹⁴⁸, czekające, aby stać się częścią kochającej

¹⁴⁶ A. A. Napiórkowski, *dz. cyt.*, str. 42.

¹⁴⁷ Franciszek, *Bulla Misericordiae vultus*, Wrocław 2015, nr 15.

¹⁴⁸ Por. Tamże.

Wspólnoty.

Jak zatem Wspólnota Kościoła postrzega osoby z niepełnosprawnościami?

Źródłem nauki Kościoła w kwestii osób z niepełnosprawnościami jest Pismo Święte. Ukazuje ich ono „w aspekcie społecznym, religijnym i historiozbowym”¹⁴⁹. I choć z jednej strony „Prawo Mojżeszowe ukazuje cierpienie, chorobę jako karę Bożą za grzechy (por. Wj 9,14-15, Kpł 26,14-16, Lb 12,9-14, Pwt 28, 21-22)”¹⁵⁰, to jednak z drugiej strony „bierze [ono] w obronę niepełnosprawnych, piętnując wyraźnie postawy dyskryminacji, gnębienia i prześladowania ludzi obciążonych ułomnością (...)”¹⁵¹. W Pięcioksięgu przeczytać możemy m.in.: „Nie będziesz złorzeczył głuchemu. Nie będziesz kładł przeszkody przed niewidomym, ale będziesz się bał Boga twego. Ja jestem Pan!” (Kpł 19,14); „Przeklęty, kto sprawia, że niewidomy błądzi na drodze. A cały lud powie: «Amen» (Pwt 27,18).” Co warte podkreślenia, „wysoką rangę wymienionym zakazom daje uroczysta akklamacja ludzi: «Amen». Przywołane prawo świadczy o wielkiej trosce w Izraelu względem niepełnosprawnych”¹⁵².

Podobne postrzeganie odnajdujemy w Księdze Hioba. Księdze, w której cierpienie osoby jest tematem dominującym. „Niewidomemu byłem oczami, chromemu służyłem za nogi.” (Hi 29,15). Sprawiedliwy Hiob rzetelnie wypełnia przepisy Prawa, a pomimo tego „doświadcza całkowitego osamotnienia i opuszczenia przez najbliższych (...)”¹⁵³. Staje się niejako znakiem przekleństwa i śmierci¹⁵⁴. „Żonie mój oddech niemiły” (Hi 19,17). „Bracia ode mnie uciekli, znajomi stronią ode mnie, najbliżsi zawiedli i domownicy, zapomnieli o mnie goście mego domu. Moje służące mają mnie za obcego, jak cudzoziemiec jestem w ich oczach (...) i cuchnę synom mego wnętrza, gardzą mną nawet podrostki, szydzą, gdy staram się podnieść. Odrazę wzbudzam u bliskich, nastają na mnie kochani” (Hi 19,13-19). Ostatecznie zatem Księga Hioba nie tyle, że odkrywa naturę cierpienia (ta pozostaje tajemnicą) co ukazuje ludzkie reakcje na cierpienie, odrzuca tradycyjne przekonanie, że grzech = kara oraz wskazuje, że najwyższym dobrem i najlepszym oparciem jest Bóg.

¹⁴⁹ S. Bielecki, *dz. cyt.*, str. 275.

¹⁵⁰ Tamże, str. 276.

¹⁵¹ Tamże, str. 275.

¹⁵² Tamże.

¹⁵³ Tamże.

¹⁵⁴ Por. Tamże.

W Nowym Testamencie czytamy „o żebrzących niewidomych, chromych i sparaliżowanych. Często muszą być oni przyniesieni lub przyprowadzeni do Jezusa przez innych. Zasadnicze przesłanie dokonanych przez Chrystusa uzdrowień ma na uwadze nie tyle choroby czy sam fakt uzdrowienia, lecz przyporządkowanie ich przesłaniu chrystologicznemu, bo Jezus jest Zbawicielem i pełnym mocy Synem Bożym”¹⁵⁵. „Idźcie i powiadomcie Jana o tym, co właśnie słyszycie i co widzicie: Niewidomi wzrok odzyskują, a niewładni w nogach chodzą; trędowaci doznają oczyszczenia, a głusi słyszą; umarli powstają, a ubodzy otrzymują Ewangelię. A błogosławiony, kto się nie potknie z mojego powodu”. (Mt 11, 4-6). Jezus „radkalnie zmienia podejście do dotkniętych (...) chorobą. (...) [On] objawia się jako Ten, który uświęca każdego człowieka (...)”¹⁵⁶. (Por. 1P 1, 13 - 25).

Chrześcijanin odkrywa zatem sens cierpienia, choroby i niepełnosprawności patrząc na nie przez pryzmat męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Co więcej, „Kościół w ciągu wieków wykazywał żywe zainteresowanie ludźmi dotkniętymi przez los i starał się naśladować przykład swego Mistrza – Jezusa Chrystusa”¹⁵⁷. On sam stając się człowiekiem ukrył swe znieważone oblicze w najbardziej ubogich i opuszczonych¹⁵⁸. „Oświadczam wam, że ile razy robiliście [coś] dla jednego z tych moich najmniejszych braci, dla mnie robiliście”. (Mt 25, 40).

Co prawda niepełnosprawni, chorzy, cierpiący są osobami, przy których Jezus szczególnie pragnie być blisko, jednak „nie do przyjęcia jest jednostronne spojrzenie na niepełnosprawnych jako adresatów pomocy i dobroci otrzymanej od Jezusa. Orędzie Biblii byłoby niepełne, gdyby widzieć jedynie w niepełnosprawnych przedmiot troski i ochrony”¹⁵⁹. Osoby z niepełnosprawnościami mogą, a nawet powinny być, na miarę swoich możliwości, aktywnymi członkami Wspólnoty Kościoła. Warto bowiem pamiętać, „że w chrześcijaństwie nie ma innej drogi niż bycie we wspólnocie i dla wspólnoty. Chrześcijaństwo od samego początku było Kościołem,

¹⁵⁵ Tamże, str. 276.

¹⁵⁶ Tamże, str. 276.

¹⁵⁷ Tamże, str. 277.

¹⁵⁸ Por. *Kolekta na wspomnienie św. Brata Alberta Chmielowskiego*, [w:] *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2009, str. 100’.

¹⁵⁹ S. Bielecki, *dz. cyt.*, str. 277.

czyli zgromadzeniem”¹⁶⁰.

W nauczaniu Kościoła „odnaleźć można wiele zaleceń wskazujących na konieczność pełnego włączenia osób niepełnosprawnych do udziału w życiu wspólnoty. Pasterze Kościoła wskazują na ich pełne prawa i niezbywalną godność wynikającą z faktu człowieczeństwa zakorzenionego w Bogu. Osoby z niepełnosprawnością nie mogą być jedynie podmiotami dobroczynnych działań, ale winny w pełni angażować się w życie wspólnoty, ubogacając ją swoim doświadczeniem cierpienia i wskazując na wartości nieprzemijające”¹⁶¹.

Św. Jan Paweł II w swoim nauczaniu dotyczącym ludzi ubogich, chorych, niepełnosprawnych opiera się na pojęciu osoby, odkupionej przez Jezusa Chrystusa. Dlatego „w swojej filozofii stawia [on] człowieka w centrum świata stworzonego przez Boga. Osoba ludzka jest za każdym razem bytem jedynym i неповtarzalnym. Człowiek «ma w sobie jakąś szczególną pełnię i doskonałość bytowania (...)»». Jako osoba człowiek jest bytem najwyższym i najdoskonalszym w świecie materialnym, a tym, co w sposób szczególnie widoczny odróżnia go od otaczającego świata, jest fakt posiadania rozumu i wolnej woli”¹⁶². Co więcej, jak od początku swego pontyfikatu przypominał św. Jan Paweł II, człowiek został powołany do istnienia z miłości i jego powołaniem jest miłość. „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus – Odkupiciel, jak to już zostało powiedziane, «objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi». To jest ów — jeśli tak wolno się wyrazić — ludzki wymiar Tajemnicy Odkupienia. Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo! «Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka

¹⁶⁰ A. Maliszewska, *Kościół wobec niepełnosprawności: dobroczynność a miłosierdzie: stanowisko wybranych teologów niepełnosprawności*, [w:] *Miłosierdzie: próba spojrzenia interdyscyplinarnego*, P. Sawa [red. nauk.], Katowice 2018, str. 188.

¹⁶¹ W. Janocha, *Duchowieństwo katolickie w Polsce wobec osób z niepełnosprawnością. Studium socjologiczno – pastoralne*, Lublin 2020, str. 11.

¹⁶² Tamże, str. 12 – 13.

wolnego, nie ma mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie» (Ga 3, 28). Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca — nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty — musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie «przyswoić», zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć. Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym. Jakąż wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek, skoro zasłużył na takiego i tak potężnego Odkupiciela (por. hymn *Exsultet* z Wigilii Wielkanocnej), skoro Bóg «Syna swego Jednorodzonego dał», ażeby on, człowiek «nie zginął, ale miał życie wieczne» (por. J 3, 16)¹⁶³.

„Punktem wyjścia każdej refleksji nad niepełnosprawnością, [pisał św. Jan Paweł II], muszą być fundamentalne założenia chrześcijańskiej antropologii: osoba niepełnosprawna, także wówczas gdy zraniony jest jej umysł lub zaburzona zdolność postrzegania czy rozumienia, jest podmiotem w pełni ludzkim, mającym święte i niezbywalne prawa przynależne każdemu człowiekowi. Istota ludzka bowiem, niezależnie od warunków, w jakich toczy się jej życie, oraz od zdolności, jakimi może się wykazać, ma wyjątkową godność i szczególną wartość od początku swego istnienia aż po naturalną śmierć¹⁶⁴. Stąd, „jak zaznacza Papież, «osoby niepełnosprawne to uprzywilejowani świadkowie człowieczeństwa». Są poniekąd nauczycielami i świadkami, czym jest miłość, która zbawia, stają się zwiastunami nowego świata, «którym nie rządzi już siła, przemoc, agresja, ale miłość, solidarność, otwartość na drugiego – nowego świata, przemienionego przez światłość Chrystusa, Syna Bożego, który dla nas, ludzi, stał się człowiekiem, został ukrzyżowany i zmartwychwstał». Zdaniem Jana Pawła II osoby z niepełnosprawnością są «miarą jakości życia w społeczeństwie». Tylko wówczas, gdy uznawane są prawa osób najsłabszych,

¹⁶³ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Wrocław 1994, nr 10.

¹⁶⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Niepełnosprawnych (1981)*, nr 1, [w:] *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, K. Szczygieł [red.], Tarnów 1998, str. 341.

społeczeństwo może twierdzić, że jest zbudowane na fundamencie prawa i sprawiedliwości: «niepełnosprawny nie jest osobą w inny sposób niż pozostali, a zatem uznając i chroniąc jego godność i prawa, uznajemy i chronimy godność i prawa nas wszystkich i każdego». Społeczeństwo, w którym byłoby miejsce tylko dla osób w pełni sprawnych, całkowicie samodzielnych, nie byłoby społeczeństwem godnym człowieka¹⁶⁵.

Benedykt XVI odnośnie osób cierpiących, a więc i osób z niepełnosprawnościami, wypowiedział się m.in. w encyklice *Spe salvi*. „Zasadniczo miarę człowieczeństwa określa się w odniesieniu do cierpienia i do cierpiącego. Ma to zastosowanie zarówno w przypadku jednostki, jak i społeczeństwa. Społeczeństwo, które nie jest w stanie zaakceptować cierpiących ani im pomóc i mocą współczucia współuczestniczyć w cierpieniu, również duchowo, jest społeczeństwem okrutnym i nieludzkim. Społeczeństwo nie może jednak akceptować cierpiących i wspierać ich w cierpieniu, jeśli nie są do tego zdolne jednostki. Co więcej, jednostka nie może akceptować cierpienia drugiego, jeśli ona sama nie potrafi odnaleźć w cierpieniu sensu, drogi oczyszczenia i dojrzewania, drogi nadziei. Zaakceptować drugiego, który cierpi, oznacza bowiem przyjąć na siebie w jakiś sposób jego cierpienie, tak że staje się ono również moim¹⁶⁶. Papież Benedykt XVI szczególnie upomina się o dostęp osób z niepełnosprawnościami do sakramentów. „Szczególną uwagę należy poświęcić ludziom niepełnosprawnym. Jeśli ich kondycja na to pozwala, wspólnota chrześcijańska winna umożliwić im uczestnictwo w celebracji sprawowanej w miejscach kultu. W związku z tym należy zadbać, by w budynkach sakralnych zostały usunięte wszelkie architektoniczne przeszkody, uniemożliwiające dostęp niepełnosprawnym. W końcu, należy również zapewnić Komunię eucharystyczną na tyle, na ile to jest możliwe, osobom upośledzonym umysłowo, ochrzczonym i bierzmowanym: otrzymują one Eucharystię w wierze, również w wierze ich rodziny lub wspólnoty, która im towarzyszy¹⁶⁷. Wspólnota Kościoła, jak podkreślał Papież, „stara się uczestniczyć w cierpieniu i doświadczeniach związanych z opieką zwłaszcza

¹⁶⁵ W. Janocha, *dz. cyt.*, str. 14.

¹⁶⁶ Benedykt XVI, *Spe salvi*, Wrocław 2017, nr 38.

¹⁶⁷ Benedykt XVI, *Sacramentum Caritatis*, Wrocław 2017, nr 58.

nad dziećmi z niepełnosprawnością, wspierając ich rodziny”¹⁶⁸. „Kościół jest rodziną Bożą w świecie. W tej rodzinie nie powinno być nikogo, kto cierpiałby z powodu braku tego, co konieczne. Jednocześnie jednak *caritas* – *agape* wykracza poza granice Kościoła; przypowieść o dobrym Samarytaninie pozostaje kryterium miary, nakłada powszechność miłości, która kieruje się ku potrzebującemu, spotkanemu «przypadkiem» (por. Łk 10, 31), kimkolwiek jest. Obok tego uniwersalnego przykazania miłości, istnieje również konieczność specyficznie eklezjalna — mianowicie, by w Kościele jako rodzinie żaden z jej członków nie cierpiał, gdy jest w potrzebie. Taki jest sens słów Listu do Galatów: «A zatem, dopóki mamy czas, czynmy dobrze wszystkim, a zwłaszcza naszym braciom w wierze» (6, 10)”¹⁶⁹.

Nie ulega wątpliwości, jak już to wyżej wskazaliśmy, że jednym „z największych orędowników osób zmarginalizowanych i wykluczonych w drugim dziesięcioleciu XXI wieku jest (...) papież Franciszek. Od samego początku swojego pontyfikatu wskazywał, kto dla niego, a przez niego dla Chrystusa, jest najważniejszy. Osoby z marginesu społecznego, wykluczone, chorzy, starsi. Wdowy i sieroty, także osoby z niepełnosprawnością, to ci, którym Jezus Chrystus poświęcał najwięcej uwagi w swoim nauczaniu. Czyni to również Franciszek”¹⁷⁰. W swoim nauczaniu „Franciszek apeluje, że trzeba towarzyszyć osobom z niepełnosprawnością w każdych warunkach życia, należy «energicznie i z czułością wziąć na siebie sytuację marginalizacji; podążać razem z nimi i namaścić ich godnością, by brali czynny udział we wspólnocie obywatelskiej i kościelnej». Jak zaznacza Papież, jest to proces wymagający i uciążliwy, jednak konieczny do kształtowania sumień zdolnych do «rozpoznawania każdego, jako osobę wyjątkową i niepowtarzalną» (...). Franciszek postrzega osoby z niepełnosprawnością nie tylko jako przedmiot działalności charytatywnej (niestety w dużej mierze osoby niepełnosprawne są tak postrzegane), ale każe odkryć w nich istniejący potencjał, który może ubogacić społeczeństwo oraz Kościół”¹⁷¹. Jak sam pisze: „Jesteśmy wezwani do rozpoznawania w każdej osobie niepełnosprawnej, także z niepełnosprawnością kompleksową i poważną, wyjątkowego

¹⁶⁸ W. Janocha, *dz. cyt.*, str. 19.

¹⁶⁹ Benedykt XVI, *Deus Caritas est*, Wrocław 2021, nr 25b.

¹⁷⁰ W. Janocha, *dz. cyt.*, str. 20.

¹⁷¹ Tamże, str. 20 – 21.

wkładu w dobro wspólne poprzez swą oryginalną biografię. Uznania godności każdego człowieka, dobrze wiedząc, że nie zależy ona od funkcjonalności pięciu zmysłów. Tego nawrócenia uczy nas Ewangelia. Trzeba rozwijać przeciwności wobec kultury uważającej niektóre istnienia za należące do ekstraklasy, a inne do II ligi: to jest grzech społeczny! Trzeba mieć odwagę, by oddać głos tym, którzy są dyskryminowani ze względu na niepełnosprawność, ponieważ niestety w niektórych krajach, także dziś, trudno ich uznać za osoby o równej godności, za braci i siostry w człowieczeństwie (...). Osoba niepełnosprawna, by budować siebie, musi nie tylko istnieć, ale także należeć do wspólnoty”¹⁷².

Na koniec naszych rozważań warto wspomnieć, że Magisterium Kościoła, posługując się klasyczną definicją bytu, w którym możemy wyróżnić: „akt (to, co rzeczywiście występuje w danym bycie) i możliwość (to, co jest dla bytu możliwe)”¹⁷³, uzasadnia nie tylko godność poczętego dziecka, ale także godność osoby z niepełnosprawnością. W encyklice *Evangelium Vitae* Ojca Świętego Jana Pawła II o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego z roku 1995 czytamy: „«Od chwili zapłodnienia komórki jajowej rozpoczyna się życie, które nie jest życiem ojca ani matki, ale nowej istoty ludzkiej, która rozwija się samoistnie. Nie stanie się nigdy człowiekiem, jeżeli nie jest nim od tego momentu. Tę oczywistą prawdę, zawsze uznawaną, (...) nowoczesna genetyka potwierdza cennymi dowodami. Ukazała ona, że od pierwszej chwili istnieje dokładny program tego, kim będzie ta żywa istota: człowiekiem, tym konkretnym człowiekiem, którego cechy szczególne są w pełni określone. Od zapłodnienia rozpoczynają się dzieje życia człowieka, choć potrzeba czasu, aby każda z jego wielkich potencjalnych zdolności w pełni się ukształtowała i mogła być wykorzystana». Chociaż obecność rozumnej duszy nie może być stwierdzona w żaden sposób doświadczalnie, to jednak sama wiedza naukowa o embrionie ludzkim «dostarcza cennej wskazówki dla rozumowego rozpoznania obecności osobowej od pierwszego momentu pojawienia się życia ludzkiego: czy jednostka ludzka

¹⁷² *Oroędzie z okazji Międzynarodowego Dnia Osób Niepełnosprawnych (3 grudnia 2019)*, [w:] *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, Watykan 2020, nr 1 (419), str.10.

¹⁷³ A. Maliszewska, *W pełni ludzie. Osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną przez pryzmat nauczania Kościoła katolickiego*, [w:] *Studia Bobolanum*, Warszawa 2018, nr 2, str. 53.

nie jest osobą ludzką?»¹⁷⁴. Idąc konsekwentnie za tym sposobem myślenia możemy dość do przekonania, że „to nie fakt posługiwania się np. rozumem, ale fakt «posiadania» go powoduje, że człowiek jest człowiekiem. Opierając się na klasycznej metafizyce, Tomasz z Akwinu twierdził, że natura ludzka nie musi manifestować się w taki sam sposób we wszystkich jednostkach danego gatunku, a zatem nawet jeśli ktoś nie używa rozumu, nadal przynależy do rodu ludzkiego na mocy zrodzenia z ludzkich rodziców. Rozumność jest cechą ludzkiej natury, a nie tylko cechą konkretnego osobnika. W związku z tym, z powodu przynależności do gatunku o naturze rozumnej, istoty ludzkie w okresie prenatalnym, noworodki, osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną czy osoby znajdujące się w tzw. stanie wegetatywnym mają naturę, którą cechuje rozumność, choć cecha ta może pozostawać w ich przypadku w stanie potencjalnym, a nie aktualnym»¹⁷⁵. Dlatego Magisterium Kościoła głosi „prymat osoby nad jej działaniem: [co oznacza, że] istnienie osoby jest uprzednie w stosunku do jej działań, to nie działania «stwarzają» osobę. Może być więc tak, że osoba nie manifestuje swych potencjalnych możliwości, co nie oznacza, że one w niej nie istnieją. Jeśli coś się nie jawi, nie oznacza to, że tego nie ma. Jak jednak rozpoznać, że osoba jest osobą, skoro tego nie manifestuje? Tu dochodzimy do momentu, w którym musimy a priori przyjąć, że tak jest. Kościół twierdzi, że skoro ktoś rodzi się z ludzkich rodziców, jest człowiekiem, czyli osobą ludzką (gdyż Magisterium nie czyni dystynkcji między istotą ludzką a osobą ludzką), a zatem ma potencjalnie ludzkie zdolności»¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, Wrocław 2021, nr 60.

¹⁷⁵ A. Maliszewska, *W pełni ludzie. Osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną przez pryzmat nauczania Kościoła katolickiego*, dz. cyt., str. 53 – 54.

¹⁷⁶ Tamże, str. 54.

Rozdział II

Filozoficzna perspektywa wspólnoty

Ks. prof. dr hab. Józef Majka¹⁷⁷ pisał, że „byt społeczny istnieje wszędzie tam, gdzie nastąpiło przekroczenie przestrzeni międzyosobowej, a więc gdzie już to bezpośrednio, już to pośrednio została nawiązana jakaś forma kontaktu między co najmniej dwiema osobami. Do kontaktu dochodzi wtedy, kiedy uświadomione stanowisko jakiejś osoby zostanie w taki sposób zakomunikowane drugiej osobie, że może ona odebrać informację o tym stanowisku i do niego się ustosunkować, czyli zająć własne stanowisko i ujawnić je pierwszej osobie już to bezpośrednio, już to pośrednio, natychmiast albo po upływie jakiegoś czasu”¹⁷⁸. Stąd ks. Józef Majka wyróżniał cztery rodzaje bytu społecznego: społeczność (wspólnota, zrzeszenie), styczność, czynności

¹⁷⁷ Ks. Józef Majka urodził się 31 maja 1918 r. w Suchorzowie, w pow. Tarnobrzeg, jako trzynaste, najmłodsze dziecko w rodzinie chłopskiej (...). 8 sierpnia 1942 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk bpa Edwarda Komara, administratora apostolskiego diecezji tarnowskiej (...). Po święceniach pracował ks. Majka jako wikariusz na trzech placówkach duszpasterskich: w Bieczu k/Gorlic (1942 – 45), w Nawojowej k/Nowego Sącza (1945) oraz w Nowym Sączu (1945 – 46). Dał się tam poznać nie tylko jako gorliwy duszpasterz, ale także jako wrażliwy działacz społeczny, charytatywny. Być może, iż to zdecydowało o powołaniu go w roku 1946 na kierownika Krajowej Centrali Caritas w Warszawie. Niedługo jednak dane mu było pełnić tę funkcję. W roku 1947 władze komunistyczne zlikwidowały organizację dobroczynną Caritas. Ks. Majka przeniósł się na studia społeczno – ekonomiczne na KUL do Lublina, kontynuując równocześnie studia teologiczne i filozoficzne. W roku 1950 uzyskał magisterium z teologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie oraz magisterium nauk społeczno-ekonomicznych na Wydziale Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych KUL. W roku 1952 uzyskał magisterium z filozofii chrześcijańskiej na Wydziale Filozoficznym KUL i w tym samym roku zdobył na tymże Wydziale doktorat z filozofii na podstawie pracy *Zagadnienie płac w świetle zasad katolickiego personalizmu*. W listopadzie tegoż roku podjął zajęcia dydaktyczne z zakresu katolickiej nauki społecznej na Wydziale Filozoficznym KUL. Wcześniej już prowadził zajęcia w Instytucie Teologicznym w Tarnowie. W roku 1957 ks. Majka został mianowany zastępcą profesora etyki społecznej na KUL – u. W listopadzie następnego roku odbył się na Wydziale Filozoficznym KUL jego przewód habilitacyjny w oparciu o rozprawę *Procent a lichwa w katolickiej nauce moralnej*. Działalność naukowo – dydaktyczną prowadził ks. Majka na KUL – u do 1971 r. W tym czasie był także wykładowcą na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie i we Wrocławiu. W 1970 r. na prośbę ks. abpa Bolesława Kominka przeniósł się z Lublina do Wrocławia na Papieski Fakultet Teologiczny. Tu przez 18 lat pełnił funkcję rektora Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego i Papieskiego Fakultetu Teologicznego, prowadząc przy tym bogatą działalność naukowo – dydaktyczną i publicystyczną. Tu napisał i opublikował najważniejsze prace swego życia, które zadecydowały o jego wysokim autorytecie naukowym w dziedzinie socjologii religii i katolickiej nauki społecznej. W roku 1988 ks. Majka przeszedł na emeryturę. Prowadził nadal działalność naukowo-dydaktyczną na PFT i ogłaszał dalsze swoje publikacje. Zmarł 19 marca 1993 r. w uroczystość św. Józefa, swego Patrona. Ciało jego spoczęło w grobowcu zasłużonych kapłanów na cmentarzu św. Wawrzyńca we Wrocławiu. I. Dec. *Ksiądz Józef Majka – szkic do portretu*, [w:] *Wrocławski Przegląd Teologiczny*, Wrocław 1993, R. 1, nr 2, str. 7 – 8.

¹⁷⁸ J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, str. 342.

społeczne oraz stosunki społeczne¹⁷⁹. „W przestrzeni międzyosobowej dostrzegamy jeszcze inne twory, o innej niż wspólnota lub zrzeszenie strukturze ontycznej, ale możemy je na pewno nazwać rzeczywistością intencjonalną o charakterze interpersonalnym. Mamy na myśli styczności, czynności i stosunki społeczne, które mogą stanowić niejako element składowy wspólnoty jako rzeczywistości złożonej, ale mogą także zachodzić poza nią jako zjawisko całkowicie odrębne”¹⁸⁰.

Warto jeszcze wskazać na rodzaje wspólnot, o których pisze autor *Filozofii społecznej*. Rozróżnia on: wspólnoty podstawowe np.: rodzina, klasztory; wspólnoty środowiskowe, w tym: wspólnoty sąsiedzkie, wspólnoty zakładów pracy, wspólnoty regionalne; naród; państwo; Kościół; wspólnota ludzkości¹⁸¹

Z przytoczonych powyżej myśli jasno wynika, że zagadnienie wspólnoty możemy rozważać na gruncie filozofii społecznej czy politycznej. Wszakże nie tylko. Niniejszy rozdział naszej pracy doktorskiej ma bowiem za cel ukazanie wspólnoty z perspektywy fenomenologii.

Rozpoczynając nasze rozważania pragniemy zatrzymać się najpierw nad zagadnieniem osoby. Będziemy je analizować na gruncie filozofii św. Tomasza

¹⁷⁹ R. Godek, *Fundamenty wspólnoty w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, Kraków 2020, str. 23.

¹⁸⁰ J. Majka, *dz. cyt.*, str. 341 – 342.

¹⁸¹ Por. Tamże, str. 355 – 364.

¹⁸² Tomasz z Akwinu – Thomas de Aquino, Doctor Angelicus, św., ur. w 1224/1225 Rocasecca koło Neapolu, zm. 7 III 1274 Fossanuova, teolog i filozof, dominikanin; T. rozpoczął studia w Neapolu, a kontynuował w Paryżu i Kolonii, jego nauczycielem był Albert Wielki. Od 1252 Tomasz rozpoczął wykładać w Paryżu, Orvieto, Rzymie i Neapolu. Kanonizowany w 1323, uznany za Doktora Kościoła. T. pisał obszerne dzieła systematyczne Komentarz do Sentencji, Summa przeciwko poganom (...), Summa teologii (...), komentarze (do Arystotelesa, do Biblii), kwestie dyskutowane mi.in. O prawdzie (De veritate), O mocy Bożej (De potentia Dei), O duszy (De anima) oraz mniejsze traktaty zwane opuskułami Byt i istota (De ente et essentia), O zasadach natury (De principiis naturae), O władzy (De regno), O jedności intelektu przeciw awerroistom (De unitate intellectus contra averroistas), O wieczności świata (De aeternitate mundi). (...). Według T., w bycie możemy wyróżnić 2 główne elementy, fakt, że on istnieje, czyli istnienie, oraz to, jaki ten byt jest, czyli istotę (essentia). Istnienia nie można zredukować ani wyjaśnić za pomocą istoty, co dowodzi odrębności. Istnienie ma się do istoty jak urzeczywistnienie (actus) do możliwości (potentia), co znaczy, że istnienie stanowi ostateczny kres powstawania danej rzeczy i że warunkiem koniecznym istnienia jest uprzednia obecność istoty. W przypadku bytów cielesnych istota też jest złożeniem urzeczywistnienia, którym jest forma, z możliwością, którą jest materia. Strukturę ontyczną bytów cielesnych można więc sobie przedstawić jako podwójne złożenie urzeczywistnienia i możliwości, w którym warstwą podstawową jest materia. Materia pełni funkcję zasady jednostkowania. Po materii przychodzi forma, która określa, czym dana rzecz jest, i urzeczywistnia w ten sposób tkwiąca w materii zdolność stania się czymś. Na koniec pojawia się istnienie, które sprawia, że rzecz zaczyna realnie istnieć. [hasło:] *Tomasz z Akwinu* [w:] *Słownik filozofii*, A. Aduszkiewicz [red.], Warszawa 2004, str. 508 – 512.

¹⁸³ Mieczysław A. Krąpiec – ur. 25 V 1921 Berezowica Mała k. Zbaraża, filozof, teolog katolicki, dominikanin; 1945 otrzymał święcenia kapłańskie; 1946 doktoryzował się pod kierunkiem J. Woronieckiego; od 1946 wykładowca filozofii w Kolegium Ojców Dominikanów w Krakowie; 1951 – 1996 pracownik nauk. – dydaktyczny KUL; od 1963 prof.; 170 – 1983 rektor KUL; zajmuje się metafizyką, antropologią filoz. oraz teorią poznania; gł. Prace: Realizm ludzkiego poznania (1959), Teoria analogii bytu (1959), Metafizyka: zarys teorii bytu (1966), Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej (1974), Człowiek i prawo naturalne (1975), Język i świat realny (1985), O rozumienie filozofii (1991); dzieła zebrane: Dzieła (t. 1 – 21, 1991 -2000); jeden z głównych przedstawicieli tomizmu egzystencjalnego w Polsce; współtwórca tzw. Lubelskiej szkoły filozoficznej (obok J. Kalinowskiego, S. Kamińskiego, S. Swieżawskiego); metafizyka jest punktem wyjścia jego refleksji filozoficznej; w analizach metafizycznych akcentował istnienie jako podstawowy element bytu ujmowany za pomocą, pierwotnych wobec języka i jakiegokolwiek innego poznania, sądów egzystencjalnych; K. głosił radykalny realizm w teorii poznania, przyjmując pierwotność poznania zdroworozsądkowego wobec innych form wiedzy; przyjmuje, zgodnie z założeniami neoscholastyki, możliwość racjonalnego poznania Boga, w którym to pomocne ma być używanie metody analogii; te podstawowe tezy filozoficzne stosuje do tematów bardziej szczegółowych np. polityki, zagadnień narodu i cywilizacji. [hasło:] *Krąpiec Mieczysław Albert*, [w:] Tamże, str. 291 – 292. Zmarł 8 maja 2008, Lublin (przypis aut.).

¹⁸⁴ Karol Wojtyła – papież Jan Paweł II, ur. 18 V 1920, Wadowice, filozof, teolog, poeta, dramaturg; po maturze w Wadowicach 1938 – 1939 podjął studia polonistyczne na Uniw. Jagiellońskim (UJ); był aktorem (Studio 39, Teatr Rapsodyczny); podczas okupacji. 1940 – 1944, pracował fizycznie w kamieniołomach zakładów chemicznych Solvay w Krakowie. W 1942 – 1945 uczestniczył w tajnych kompletach Wydziału Teologicznego UJ, 1946 ukończył teologię i otrzymał święcenia kapłańskie (Kraków); studia teologiczne kontynuował na Angelicum w Rzymie pod kierunkiem R. Garrigou – Lagrange’a (doktorat Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża 1948, wyd. pol. 1990). W 1953 habilitował się na UJ (Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera, wyd. 1959). Od 1954 prowadził wykłady z teologii moralnej i historii doktryn etycznych na KUL (1956 – 1978 kier. Katedry Etyki tamże, wokół W. powstała grupa zainspirowanych jego myślą etyków np. T. Styczeń). 1957 – 1958 napisał cykl artykułów popularyzujących etykę chrześcijańską publikowany w «Tygodniku Powszechnym» (Elementarz etyczny. 1982). W 1958 mianowany biskupem pomocniczym archidiecezji krak.; w 1963 – arcybiskupem metropolitą Krakowa.

jako że „pozostają [one] na przedłużeniu klasycznego nurtu filozofii”¹⁸⁵. Zwieńczeniem naszych dociekań będzie ukazanie osoby jako bytu wspólnotowego, by móc w kolejnym kroku pochylić się nad osobowym wymiarem wspólnoty.

Główna nasza uwaga w tym rozdziale skupiona jednak zostanie na zagadnieniu wspólnoty z punktu widzenia myśli Dietricha von Hildebranda.

Uczestniczył w pracach Soboru Watykańskiego II; od 1967 kardynał; 16 X 1978 wybrany papieżem. Główne prace filozoficzne: *Osoba i czyn* 1969, (...); *Miłość i odpowiedzialność* (1960, wyd. 3. 1982); *Problem teorii moralności w : W nurcie zagadnień posoborowych* (t. 3, 1969); *Mężczyzna i niewiastą stworzył ich* (1986); wykłady lubelskie (1954 – 1957); *Zagadnienie podmiotu moralności* (1991). (...) W. skupia się przede wszystkim w obrębie etyki i antropologii filozoficznej, czyniąc głównym swoim przedmiotem sprawczy czyn człowieka ujmowany przede wszystkim w jego wymiarze moralnym. Filozofia W. jest oryginalną próbą wykorzystywania dorobku intelektualnego dwóch prądów intelektualnych, fenomenologii (tutaj wchodzi w grę przede wszystkim myśl M. Schelera) i neoscholastyki. Podstawą myśli W. jest doświadczenie (to wkład fenomenologii), ujmowane jednak w szerokim kontekście zasad rządzących bytem i rzeczywistością (wątek neoscholastyczny). W etyce, wychodząc od analizy doświadczenia, W. nie godzi się ze sprowadzaniem go przez Schelera do analizy przeżycia wartości. Wedle W. wartości moralne ujawniają się głównie nie w emocjonalnym przeżyciu, ale w podejmowanych i wcielanych w życie ludzkich decyzjach, które podlegają osądowi sumienia. Czyn jest także podstawą antropologii W. Wyróżnił on dwa typy ludzkich zachowań. Jedne podlegają determinacją zewnętrznym wobec człowieka, drugie wypływają z jego wnętrza. W tej drugiej grupie ludzkich zachowań wyróżnił W. ponownie dwa typy. Pierwszy wypływa z pobudek nie uświadamianych przez konkretną osobę, druga z takich, które stanowią przedmiot jego świadomości. Ten drugi typ zachowań nazywa W. czynem. Czyn jest tym, w czym osoba przejawia się w sposób najbardziej fundamentalny. Czyn ten zawsze pozostaje w jakimś odniesieniu do innych osób. Wypływa z współlistnienia z innymi osobami i zwrotnie wpływa na kształt i jakość relacji między osobami. [hasło:] *Wojtyła Karol*, [w:] Tamże str. 538 – 539. Zmarł 2 kwietnia 2005, Watykan (przypis aut.).

¹⁸⁵ I. Dec, *Ku prawdzie na skrzydłach wiary i rozumu. Tom I Rozważania filozoficzne*, Świdnica 2017, str. 165.

2. 1. Osobowy wymiar wspólnoty

Z początku warto zauważyć, że istnienie jako osoba zakłada pewną niezależność w przestrzeni bycia i działania¹⁸⁶. „Bez względu na to, czy jest to definicja bycia osobą pochodząca z prawa rzymskiego: *persona est sui iuris et alteri incommunicabilis* («osoba jest bytem należącym do siebie i nieudzielanym dla innych»), czy nauczanie św. Tomasza, że osoba nie jest nigdy jedynie częścią jakiejś całości, lecz całością samą w sobie, bądź nauczanie Kanta, że każda osoba jest celem samym w sobie, czy też wiele innych ujęć bycia osobą w kategoriach wolności – gdziekolwiek spojrzemy, znajdziemy jakiś wątek niezależności, autonomii, należenia do siebie, istnienia ze względu na siebie, życie ze swego wnętrza, działania z siebie samego, determinowania siebie; jednym słowem jakąś odmianę wątku bycia sobą»¹⁸⁷.

Według św. Tomasza możemy wyróżnić „cztery podstawowe *pryncypia, archai*, czy zasady, które wyjaśniają człowieka od strony filozoficznej. Aby wystarczająco odpowiedzieć na pytanie, kim jest człowiek i co sprawia, że człowiek jest człowiekiem, musimy wskazać na cztery przyczyny:

1. materię, czyli możliwość materialną, która jest przyczyną zmienności materialnej człowieka, stanowiąc podstawę jego ciała;
2. formę, która sprawia, że człowiek pozostaje sobą, i jako dusza ożywia ciało;
3. możliwość niematerialną, która umożliwia poznanie i dążenie w sferze duchowej;
4. akt istnienia, który jest przyczyną tego, że człowiek w ogóle istnieje»¹⁸⁸.

Te cztery pryncypia jasno ukazują, że człowiek jest bytem wyjątkowym, „jedynym takim bytem materialnym, który posiada jednocześnie możliwość niematerialną. Właśnie to posiadanie jednocześnie możliwości materialnej i niematerialnej, niesie ze sobą bardzo istotne konsekwencje. Oznacza to bowiem, że jako istota inteligentna, człowiek wykracza poza świat przyrody, jest doskonalszy od wszystkich innych bytów materialnych. W filozofii człowieka doskonałość bytu posiadającego w swojej naturze intelekt opisujemy przy pomocy pojęcia osoby»¹⁸⁹.

¹⁸⁶ Por. J. F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, Kraków 2007, str. 11.

¹⁸⁷ Tamże.

¹⁸⁸ T. Stępień, *dz. cyt.*, str. 45 – 46. W celu pogłębienia tematu warto przeczytać: T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013 str. 42 – 116.

¹⁸⁹ Tamże, str. 63.

Co ciekawe u św. Tomasza koncepcja „bytu osobowego (...) została wypracowana w nawiązaniu do boecjańskiej definicji osoby, a także w oparciu o grecką (głównie arystotelesowską) i chrześcijańską tradycję antropologiczną. Wypracowanie owej teorii dokonało się nie tyle w związku z omawianiem kwestii o człowieku, ile raczej na kanwie interpretacji chrześcijańskiego dogmatu o Wcieleniu i o Trójcy Świętej”¹⁹⁰. Dlaczego? Ponieważ św. Tomasz próbował w sposób racjonalny wytłumaczyć fakt, że Jezus posiada dwie natury w jednej osobie.

Zatrzymajmy się jednak przez chwilę na definicji Boecjusza. „Osoba to jednostkowa substancja rozumnej natury – *persona est rationalis naturae individua substantia*”¹⁹¹. To co przykuwa naszą uwagę w tej definicji to natura. „Natura, jak pamiętamy, oznacza istotę bytu wraz ze wszystkimi przypadłościami i skutkami tych przypadłości. To istota bytu, a dokładniej mówiąc forma decyduje o tym, jakie przypadłości może podmiotować dany byt. Wśród przypadłości pierwsze miejsce zajmują władze, następnie zaś działania, które byt może wykonywać dzięki posiadaniu takich, a nie innych władz. W przypadku człowieka forma, czyli dusza, wyznacza posiadanie dwóch władz poznawczych: intelektu możliwościowego (*intellectus possibilis*) i intelektu czynnego (*intellectus agens*), które z kolei umożliwiają rozumne działania. Stąd też naturę także nazywa się istotą w działaniu. Dlatego też użycie przez Boecjusza terminu natura uprawnia nas do rozumienia jego definicji w taki sposób, że byt, który w swoich działaniach przejawia rozumność, jest bytem osobowym. Zatem jest to ujęcie osoby od strony jej działań”¹⁹².

Co na to św. Tomasz? Co prawda „nie zmienia [on] klasycznej definicji osoby, jednak sama definicja Boecjusza musi być w jego pismach nieco inaczej rozumiana, ponieważ inna jest tomaszowa metafizyka. Metafizyka Boecjusza jest metafizyką istoty, natomiast św. Tomasz, jak wiemy, wykrywa, że akt istnienia w bycie jednostkowym jest pryncypium istnienia tego bytu. A zatem ujęcie strukturalne człowieka musimy zawsze rozpoczynać od wskazania na akt istnienia, który jest pierwszym pryncypium człowieka”¹⁹³. Dlatego „poszukując – zgodnie z duchem tradycji – czynnika

¹⁹⁰ Tamże, str. 113.

¹⁹¹ Cyt. za T. Stępień, *dz. cyt.*, str. 63.

¹⁹² Tamże, str. 63 – 64.

¹⁹³ Tamże, str. 65.

konstituującego osobę, wskazał [on], iż o osobie stanowi ten sam element bytowy, który zasadniczo konstituuje byt jako taki. Elementem tym jest – zdaniem Tomasza – jednostkowe, konkretne istnienie. Zatem naczelnym elementem decydującym o osobie jest jednostkowe istnienie tej oto natury rozumnej. Chrystus jest więc tylko Osobą Boską, a nie ludzką, gdyż posiada tylko jedno – Boskie istnienie. Istnienie to aktualizuje ludzką naturę, czyniąc ją realnym źródłem rzeczywistych działań ludzkich. Osoba Logosu «przyjmuje» (*assumit*) w siebie i daje bytowość naturze ludzkiej Chrystusa (...). Św. Tomasz wyraźnie stwierdza, iż natura ludzka Chrystusa nie posiada własnego aktu istnienia. Stąd też Chrystus nie jest osobą ludzką, chociaż jest prawdziwym człowiekiem. W Chrystusie jest jedno istnienie – istnienie osoby Słowa Bożego i ono właśnie aktualizuje w porządku bytowym Jego ludzką naturę. Konkretny akt istnienia, jako najwyższa doskonałość bytowa, jako element nadający ostatecznie jedność, jako element najbardziej wewnętrzny i wszystko przenikający – decyduje o tym, że jakaś natura rozumna jest osobą. Osobę więc nie może konstituować – jak to głosili niektórzy w tradycji – jakaś cecha leżąca na linii istoty, ale akt istnienia”¹⁹⁴. Ostatecznie Akwinata wysuwa wniosek, że „istotę osoby konstituują jakby trzy elementy: samoistność (własny akt istnienia), rozumność i indywidualność. Osoba jest więc – zdaniem Tomasza – równocześnie bytem samoistnym, rozumnym i indywidualnym. Przez to samo jest w porządku bytów przygodnych, naturalnych naczelną i szczytową formacją bytową. «Osoba – pisze Tomasz w Sumie Teologii – jest tym, co przyroda posiada najdoskonalszego». Żaden z bytów pozaludzkich w otaczającym świecie nie jest w stanie przewyższyć «jakością» bytowania osoby ludzkiej”¹⁹⁵. Dla Doktora Anielskiego „człowiek jest osobą właśnie dlatego, że w inny sposób istnieje, a to nie jest warunkowane możliwością, lecz aktem istnienia. Należałoby zatem spojrzeć na zagadnienie osoby od strony niejako bardziej duchowej. To, że człowiek jest indywidualnością poprzez swoje ciało jest mniej ważne od indywidualności duchowej, od tego, że jest on „duchowym światem”. Widzimy

¹⁹⁴ I. Dec, *Ku prawdzie na skrzydłach wiary i rozumu*, dz. cyt., str. 113 – 114.

¹⁹⁵ Tamże, str. 114.

także, że jest to próba pokazania, że na problem osoby należałoby spojrzeć raczej od strony Boga, który jest osobą w stopniu najdoskonalszym”¹⁹⁶.

Swoje rozważania dotyczące osoby M.A. Krąpiec buduje na antropologii św. Tomasza z Akwinu¹⁹⁷. „Człowiek w swoim pierwotnym przeżyciu poznawczym – zauważa autor – doświadcza swego «ja» jako podmiotu i spełniacza aktów «moich». Doświadczane akty «moje» są różnego rodzaju. Są to zarówno czynności fizjologiczne, związane z materią, jak i czynności niematerialne (akty poznania pojęciowego i sądowego, akty decyzji, miłości). We wszystkich tych aktach «moich» doświadczamy obecności, immanencji «ja». Mamy świadomość, iż «ja» jest obecne, że «ja» istnieje i podtrzymuje w istnieniu wszelkie treści przeżywane przez «ja». Akty «moje» istnieją, «żyją» – jak się wyraża autor – życiem «ja». Z drugiej jednak strony doświadczamy, iż owo «ja», obecne we wszystkich aktach «moich», transcenduje owe akty (pojedyncze i razem wzięte) i ogarnia je, całościując w jeden byt, celowo od wewnątrz działający.”¹⁹⁸ Co ważne, jak podkreśla M.A. Krąpiec „akty «moje» mają strukturę zarówno materialną (akty fizjologiczne), jak i niematerialną (akty psychiczne wyższe) – to i owo «ja», podmiotujące i spełniające te akty, musi w swej strukturze zawierać elementy materialne i niematerialne. Jest bowiem ono podmiotem i spełniaczem nie tylko funkcji wegetatywnych, zmysłowych, ale i umysłowych. To właśnie samoistniejące «ja», będące podmiotem i spełniaczem wszystkich aktów «moich», – «ja», ogarniające całość bytu ludzkiego, nazywa Krąpiec – za św. Tomaszem – osobą. Mówiąc innymi słowy: osoba zdaniem Krąpca jest to «jaźń», natury rozumnej.”¹⁹⁹ To właśnie owa «jaźń» „organizuje sobie (formuje) jednostkową naturę jako konkretne, jednostkowe źródło działania rozumnego. To organizowanie sobie jednostkowej natury dokonuje się zasadniczo przez akty duchowe – gdyż chodzi tu o naturę pojętą jako źródło działania człowieka w aspekcie czysto ludzkim. Odpowiednie dobieranie sobie aktów jest właśnie tworzeniem sobie osobistej natury, konstruowaniem osobowej «twarzy». Dlatego też – oznajmia autor – ludzka osoba jest osobowością potencjalną,

¹⁹⁶ T. Stępień, *dz. cyt.*, str.66.

¹⁹⁷ Por. I. Dec, *Ku prawdzie na skrzydłach wiary i rozumu*, *dz. cyt.*, str. 123.

¹⁹⁸ Tamże, str. 123.

¹⁹⁹ Tamże.

a więc taką, która poprzez swoje czynności doskonali się, spełnia i zmierza ku pełni.”²⁰⁰, Co jeszcze warto zauważyć to fakt podwójnej transcendencji osoby, o której pisze M.A. Krapiec: „w stosunku do natury i w stosunku do społeczeństwa. Osoba wznosi się nad świat natury poprzez akty poznania intelektualnego, miłości i wolności. W stosunku zaś do społeczeństwa osoba dzierży priorytet poprzez to, iż posiada cechy: podmiotowości praw, zupełności i godności.”²⁰¹

W filozofii Karola Wojtyły możemy zauważyć, że „osoba jest bardziej rzeczywistością oglądową aniżeli kategorią spekulatywną. Ogląd ów dokonuje się od wewnątrz poprzez przeżycie siebie jako jedynej i niepowtarzalnej podmiotowości, która jest świadoma swego istnienia i działania. Jest to podmiotowość konkretnego człowieka, który – według słów Wojtyły – «jest jakby naocznym świadkiem siebie samego, swojego człowieczeństwa i swojej osoby».”²⁰² Taki sposób widzenia osoby przez Karola Wojtyłę wynika z jego próby integracji filozofii

²⁰⁰ Tamże, str. 124.

²⁰¹ Tamże.

²⁰² A. M. Wierzbicki, *Karola Wojtyły filozofia osoby ludzkiej jako podstawa obrony praw człowieka*, [w:] *Roczniki filozoficzne*, Lublin 2008, Tom LVI, nr 1, str. 318.

świadomości (I. Kant²⁰³, i M. Scheler²⁰⁴) i filozofii bytu (Arystoteles²⁰⁵ i św. Tomasz z Akwinu).²⁰⁶

²⁰³ Immanuel Kant – ur. 22 Iv 1724 Królewiec, zm. 12 II 1804 tamże; niem. Filozof, jeden z najśłynniejszych myślicieli nowożytności; syn rymarza. Po studiach filoz. i teologicznych K. został nauczycielem domowym, od 1755 docentem, a od 1780 prof. zwyczaj. W Królewcu; całe życie spędził w Królewcu, po kolei zdobywając stopnie naukowe w ramach miejscowego uniwersytetu (rozstał się go dopiero właśnie Kant); poza krótkimi wyjazdami za miasto (np. Gołdapi) nie podróżował; otrzymywane w okresie późniejszym swojego życia propozycje pracy gdzie indziej odrzucał; prowadził uregulowane i ubogie w wydarzenia życie (jego pedanteria stała się, w opinii współczesnych, czymś dla niego charakterystycznym), wymieniał jednak myśli z wieloma wybitnymi postaciami swojego czasu. Swoje najśłynniejsze dzieła czyli przede wszystkim Krytyki napisał dopiero w okresie starości, gdy osiągnął znośne warunki materialne (...). Jego biografię filozoficzną tradycyjnie dzieli się na 2 fazy; przedkrytyczną i krytyczną. Przy czym ta druga jest dla K. właśnie charakterystyczna. W jej ramach, jak określał sam filozof, dokonał «przewrotu kopernikańskiego» w filozofii, w którym chodziło o to, że nie przedmioty kształtują myśli człowieka, ale na odwrót, myśli obrazy przedmiotów. (...). Okres przejścia do epoki krytycznej wyznaczają pisma *Marzenia jasnowidza objaśnione przez marzenia metafizyki* (1766, wyd. pol. 1899 – praca poświęcona krytyce koncepcji E. Swedenborga) i *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiss* (1770). (...) Krytyka czystego rozumu słynne przełomowe dzieło (1781; II zmienione wydanie 1787, wyd. pol. 1986), w którym stworzył swój system «krytycznego (tzn. transcendentального) idealizmu» (zwanego również krytycyzmem). Pojęcie «krytycyzmu» oznaczało dla K. poszukiwania filoz. rozważające nie możliwości istnienia przedmiotu doświadczenia i poznania, lecz dotyczące możliwości i warunków możliwości samego procesu wszelkiego doświadczenia i poznania, dzięki któremu przedmiot jest dany człowiekowi. W duchu krytycyzmu podał w wątpliwość całą dotychczasową metafizykę jako niekrytyczną i dogmatyczną. K. rozważał możliwość filozofii będącej nauką ścisłą, dokonując analizy zdolności poznawczych człowieka i ich ograniczeń. Prawdziwe poznanie, zdaniem K. jest możliwe tylko przy współdziałaniu zmysłów i rozumu (...). Zmysły dostarczają, wg niego, człowiekowi wrażeń, które umysł porządkuje za pomocą swoich kategorii. Jeśli chodzi o poznanie, dokonywał podziału na «rzeczy same w sobie» (nuomeny – nierozpoznawalne dla umysłu; K. był jednak przekonany o ich istnieniu) oraz zjawiska. Działalność poznawcza umysłu nie rozciąga się na «rzeczy same w sobie», lecz na świat zjawisk; świat ten zaś poznajemy dzięki wrodzonej (apriorycznej) wiedzy dotyczącej czasoprzestrzennych uwarunkowań i ogólnej struktury (kategoria) rzeczy jako zjawisk. (...). Z tego punktu widzenia K. badał nie tylko możliwość uprawiania ścisłej nauki, ale odrzuca również jako nieuprawnione wszystkie spekulatywne (nieopierające się na doświadczeniu) wypowiedzi na temat duszy, nieśmiertelności, świata jako całość, wolności i Boga. (...). W praktyce jednak przesunął tę problematykę z terenu poznania teoretycznego na grunt etyki. Jego etyka podkreślała, że musimy przyjmować, iż człowiek jako istota rozumna jest wolny (jak również uznawać jego nieśmiertelność oraz istnienie Boga), gdyż są to tzw. «postulaty rozumu praktycznego». Podstawą etyki jest wg K. dobra wola, która przejawia się w respektowaniu wykonywania obowiązków. Nie jest natomiast, zdaniem K., podstawą etyki użyteczność, bądź poszukiwanie szczęścia. Etyka K. podporządkowuje postępowanie człowieka podstawowemu obowiązkowi, który został sformułowany w «imperatywie kategorycznym» prawa moralnego (...): «Postępuj wedle takiej tylko zasady, co do której mógłbyś jednocześnie chcieć, aby stała się prawem powszechnym. (...). Nieśmiertelność duszy jest, wg niego, koniecznym postulatem postępu w moralności, zaś istnienie Boga gwarancją sprawiedliwości. Wolność, nieśmiertelność duszy oraz istnienie Boga stały się w ten sposób postulatami praktycznego rozumu, który przypisywać im musi realne istnienie. Rozum zaś praktyczny, jako niepodlegający sugestii zjawisk, stawiał wyżej od teoretycznego (...). [hasło:] *Kant Immanuel* [w:] *Słownik filozofii, dz. cyt.*, str. 268 – 271.

²⁰⁴ Max Scheler – ur. 22 VIII 1874 Monachium, zm. 19 V 1928 Frankfurt n. M.; niem. Filozof, socjolog; uczeń R. Euckena, potem zwolennik fenomenologii, której metodologię S. zastosował do wielu problemów antropologicznych i z zakresu filozofii kultury («socjologia kultury»), m. in. w swoim gł. dziele *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/1916) (...). Inne prace: *Istota*

i forma sympatii (1923, wyd. pol. 1980, (...): *Resentiment i moralność* (1977), *Problemy socjologii wiedzy* (1990). [hasło:] *Scheler Max*, [w:] Tamże, str. 458.

Studiował filozofię, psychologię i medycynę w Monachium, Berlinie i Jenie (...). [W tej ostatniej] uzyskał doktorat w 1897 (...), a w 1899 habilitował się (...). Jako docent prywatny rozpoczął działalność w Jenie, kontynuował ją na Uniwersytecie Monachijskim (1906–1910). Zainteresowany ideami fenomenologii, przyłączył się do «monachijskiej grupy fenomenologów» (...). Przez pewien czas przebywał w Getyndze i Berlinie. W czasie wojny pogłębił swoje związki z katolicyzmem, które w latach powojennych okazały się jednak nietrwałe (...). W 1919 objął Katedrę Filozofii na Uniwersytecie w Kolonii, został także dyrektorem Instytutu Badawczego Nauk Społecznych. Wówczas intensywniej zajął się problematyką socjologiczną (...). Kilka miesięcy przed śmiercią objął Katedrę Filozofii we Frankfurcie nad Menem. (...). Dorobek Maxa Schelera, pomimo wielu modyfikacji jego poglądów, historycy filozofii zgodnie umieszczają w obrębie myśli fenomenologicznej Edmunda Husserla. Chociaż do swej koncepcji fenomenologii doszedł niezależnie od Husserla (osobiście poznał go dopiero w 1901 r.), to jednak wiele mu zawdzięczał, a w szczególności dzielił z nim podstawowe metodologiczne założenia tej orientacji. Były to: postulat bezzałożeniowości filozofii, wymagający jej niezależności od potocznego poglądu na świat, jak i od rezultatów nauk szczegółowych, oparcia filozofii na szeroko rozumianym doświadczeniu, wreszcie na nastawieniu badawczym mającym na celu odsłonięcie istoty badanego zjawiska. A. Prokop, *Poznawanie Schelera*, [w:] *Studia Sandomierskie. Teologia – Filozofia – Historia*, Sandomierz 2020, nr 27, str.341 – 344.

²⁰⁵ Arystoteles – ze Stagiry w Tracji (stąd przydomek «Stagiryta»), ur. 384 p.n.e., zm. 322 p.n.e., gr. Filozof, przyrodnik, założyciel Perypatu; (...); A. wywodził się z rodu, w którym zawód lekarza był dziedziczny; jego ojciec, Nikomach, podający się za potomka Eskulapa, był lekarzem na dworze króla macedońskiego, Amyntasa II, dziadka Aleksandra Wielkiego. W wieku chłopięcym A. utracił rodziców, zaopiekowali się nim krewni. Mając ok. 17 lat przybył do Aten, gdzie przez 20 lat uczył się i nauczał innych w Akademii Platonskiej; wykładał prawdopodobnie retorykę. (...). W 347, po śmierci Platona, A. opuścił Ateny, być może z powodu wyboru na kierownika szkoły Speuzypa. Przez trzy lata nauczał w Assos w Troadzie (...). W 342, wezwany na dwór Filipa II, został mianowany wychowawcą 13 – letniego syna królewskiego, Aleksandra III Macedońskiego. Po jego wstąpieniu na tron, w 335, A. wrócił do Aten i (...) założył szkołę filozoficzną; (...). Znane dziś pisma A. stanowiły pierwotnie jego dyspozycję wykładów w Perypacie i były przeznaczone do użytku szkolnego (tzw. *Pisma ezoteryczne*). Ok. 70 r. p.n.e. uporządkował je, zredagował i wydał w Rzymie jako tzw. *Corpus Aristotelicum Adronikos z Rodos*. (...). *Corpus Aristotelicum* został (...) podzielony na 7 grup. 1) *Pisma logiczne*, zwane *Organon (Narzędzie)*, (...). 2) *Pisma przyrodnicze*, wśród nich, m.in. *Fizyka* (...). 3) *Pisma biologiczne z dziedziny taksonomii organizmów żywych* (...). 4) *Pisma z zakresu psychologii*, wśród nich *O duszy* (...). 5) 14 pism o tzw. *Filozofii pierwszej (prote philosophia)* lub *teologii* (...). 6) *Pisma praktyczne*, obejmujące m.in. *Etykę Nikomachejską* oraz *Politykę* (...). 7) *Pisma z dziedziny retoryki i poetyki*. [hasło:] *Arystoteles*, [w:] *Słownik filozofii*, dz. cyt., str. 44 – 46.

Arystotelesowska teoria człowieka – podobnie jak jego teoria gospodarowania – nie jest apriorycznym, spekulatywnym wytworem czystego umysłu, lecz efektem rozumiejącej obserwacji ludzkiego życia i działania postrzeganego w kontekście innych bytów żyjących i całej przyrody. Nie można zapominać, że dla Arystotelesa «człowiek» jest nazwą wyłącznie gatunkową (człowiek jako egzemplarz gatunku), ponieważ nie zna jeszcze, wypracowanego wiele wieków później na gruncie filozofii chrześcijańskiej, pojmowania człowieka jako osoby. Swoją wizję człowieka Arystoteles – filozof, ale także przyrodnik – wyprowadził z badania i dogłębnej analizy wszystkich rodzajów bytów przyrodniczych. W obserwowanym realnym świecie wyróżnił byty pozbawione życia (gr. *ta onta apsycha*) oraz byty żyjące, czyli takie byty, które mają w sobie źródło życia. To źródło życia Stagiryta nazywał *psyché (ψυχή)*. W starożytnej łacinie określono je terminem *anima*, a w języku polskim terminem *dusza*. To właśnie *psyché/anima/dusza* stanowiła przedmiot szczególnego zainteresowania Arystotelesa. Jednak słowo *anima* – przejęte od Platona – niech nas nie wyprowadzi na błędne ścieżki idealizmu. Dla Arystotelesa *dusza* to rzeczywiste – niematerialne, lecz związane z materią – źródło życia każdego bytu, to energia sprawiająca, że byt realnie istnieje, a nie jak u Platona – przeciwstawiona ciału idea (wzór rzeczy), istniejąca (niezależnie od ciała) ponad empirycznym światem. Stagiryta oprócz geniuszu w zakresie rozumienia świata, tj. bycia metafizykiem, był także uczonym – przyrodnikiem, który

Karol Wojtyła komentując klasyczną definicję osoby pisze: „Osoba zawsze jest jednostką natury rozumnej, jak głosi pełna definicja Boecjusza: «*persona est rationalis naturae individua substantia*». Tym niemniej ani pojęcie natury (rozumnej), ani też jej indywidualizacja zdają się nie oddawać owej specyficznej pełni, jaka odpowiada pojęciu osoby. Owa pełnia to nie tylko konkretność, to już raczej jedność i niepowtarzalność. Język potoczny dysponuje tutaj lapidarnym, a zarazem dosadnym wyrażeniem zaimkowym: osoba – to ktoś. Ów zaimek jest kapitalnym skrótem semantycznym, natychmiast bowiem wywołuje skojarzenie, a w nim porównanie i przeciwstawienie do «coś»²⁰⁷ Co istotne, „człowiek jest właśnie «kimś» z powodu swej świadomej, oglądającej siebie od wewnątrz, obecności w świecie. Poznawczy kontakt z samym sobą odbywa się inaczej niż kontakt z innymi realnymi bytami, poznanie siebie jako «kogoś» wiąże się z przeżyciem swej wewnętrzności i niepowtarzalności.»²⁰⁸

refleksje metafizyczne, m.in. zawarte w traktacie *O duszy (De anima)*, poprzedził studiami przyrodniczymi. Podstawą tych studiów była obserwacja natury i badanie zgromadzonego materiału empirycznego. Uzyskane w ten sposób faktyczne dane poddawał analizie intelektualnej, skoncentrowanej na szukaniu przyczyn (bliższych oraz przyczyny ostatecznej) każdej rzeczy. I tu wkroczał Arystoteles – filozof, który zauważył i potrafił wskazać to, że w bytach żyjących życie występuje w wyraźnej hierarchii: najniżej znajduje się życie roślinne, wyżej sytuuje się życie zwierzęce, a na szczycie hierarchii bytów jest życie rozumne. Życie roślinne zaklasyfikował jako domenę roślin, ale także jako cechę zwierząt, które ponadto obdarzone są życiem zwierzęcym. Człowieka natomiast, posiadającego najwyższy rodzaj duszy – duszę rozumną – postrzegał jako taki byt, który oprócz życia roślinnego i zwierzęcego obdarzony jest specyficznym rodzajem życia – życiem rozumnym.

U Arystotelesa przedmiotem etyki nie jest pojęcie (idea) dobra, lecz dobro rozumiane jako szczęście, a szczęście polega na dobrym życiu, będącym efektem dobrego postępowania. Dobrym postępowaniem jest takie, które jest swoiście ludzkie. A skoro człowieka od zwierząt odróżnia rozum, to znaczy, że dobrym postępowaniem jest postępowanie rozumne. Dzięki rozumnemu postępowaniu człowiek osiąga szczęście. Rozumność działania jest pierwszym warunkiem szczęścia. Szczęście domaga się jednak również dóbr drugorzędnych, takich jak zdrowie, przyjaźń, majątek. I tu wkraczamy w obszar wyznaczony przez Arystotelesa ekonomice: dobra wytworzone dzięki rozumnej przedsiębiorczości są dobrami drugorzędnymi, jednak niezbędnymi, aby człowiek mógł osiągnąć szczęście. Gdy w sferze dóbr drugorzędnych zachodzą braki, zakłóca się pełnię szczęścia. Szczęście w swojej istocie jest czymś stałym, a nie wyrwykowym, i dlatego nie można go mylić z przyjemnością czy zadowoleniem. Nasze życie rozumne zasadza się na dwóch podstawowych czynnościach: poznawaniu i działaniu. T. Zawojńska, *Arystotelesowska koncepcja człowieka podstawą racjonalnej działalności gospodarczej*, [w:] *Zeszyty Naukowe Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego Ekonomia i Organizacja Gospodarki Żywnościowej*, Warszawa 2017, nr 117, str. 6 – 7.

²⁰⁶ Por. R. A. Podgórski, *Tomistyczno-fenomenologiczna filozofia osoby w personalizmie Karola Wojtyły*, [w:] *Studia Warmińskie*, Olsztyn 2016, Tom 53, str. 45.

²⁰⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., str. 123.

²⁰⁸ A. M. Wierzbicki, dz. cyt., str. 319.

W swoich rozważaniach Karol Wojtyła wskazuje „na dwie rzeczywistości doświadczane wprost przez każdego człowieka: na istnienie i działanie. Człowiek więc doświadcza siebie jako istniejącego i zarazem jako działającego. W doświadczanym działaniu doświadcza zarazem wprost istnienia – obecności swojego «ja». Jest to z jednej strony doświadczenie «ja» jako przedmiotu, ale zarazem «ja» jako podmiotu. W przeżyciu ludzkim ów przedmiot «ja» doświadczany jako istniejący i działający ujawnia się zarazem jako podmiot (także istniejący i działający). Można by powiedzieć, że zdaniem kard. K. Wojtyły owo «ja» jawi się nam w tymże doświadczeniu jako doświadczane i zarazem doświadczające. W tradycji filozofii klasycznej ów podmiot określano metafizycznym terminem *suppositum*.”²⁰⁹

Konkludując, możemy zauważyć, „że kard. K. Wojtyła przyjmuje bezpośrednie doświadczenie swego «ja» jako podmiotu, który jest nam dany i jest ujawniany w ludzkim dynamizmie, a w szczególności w ludzkim czynie. Ludzkie *operari*, a przede wszystkim jego najbardziej «ludzka» forma, świadome działanie, odsłania nam ten podmiot. Zatem struktura, zawartość treściowa *suppositum*, jest poznawana drogą pośrednią, poprzez analizę czynu. Wielowarstwowość ludzkiego działania wskazuje na wielowarstwową naturę ludzkiego *suppositum*. Autor, idąc tą drogą, wskazuje nam na konstytutywne elementy ludzkiej podmiotowości – *suppositum humanum*.”²¹⁰ Tymi konstytutywnymi elementami są: świadomość i sprawczość.

Jeżeli chodzi o sprawczość to Karol Wojtyła wyróżnia jej dwa typy: zewnętrzną – przechodnią i wewnętrzną – nieprzechodnią.²¹¹ „W pierwszym typie sprawczości uwidacznia się zależność między przyczyną, którą jest osoba («ja») a skutkiem zewnętrznym, znajdującym się poza podmiotem sprawczym. Samo działanie ma tu charakter przechodni. Natomiast w drugim, bardziej podstawowym typie sprawczości działanie w swoich skutkach dotyczy samego podmiotu działającego. Występuje tu zależność sprawcza, która wiąże działanie człowieka z własnym podmiotem. W tym typie sprawczości ujawnia się w szczególny sposób wolność

²⁰⁹ I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława A. Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*, Wrocław 2011, str. 70 – 71.

²¹⁰ Tamże, str. 71.

²¹¹ Por. Tamże, str. 72.

osobowa człowieka, zwana przez autora samostanowieniem²¹², zdolność stanowienia o sobie.”²¹³ Co oczywiste samostanowienie osoby ujawnia jej samoposiadanie. Wojtyła pisze: „Proste przeżycie «ja–chcę» nie może być w dynamicznym całokształcie człowieka odczytane poprawnie, jeśli nie uwzględnimy w nim owej specyficznej, osobie tylko właściwej złożoności, jaką wnosi samo-posiadanie. Tylko na jego gruncie możliwe jest samostanowienie, a każde «chcę» jest takim właśnie samostanowieniem. Jest nim nie jako wyrwana z dynamicznej całości treść przeżycia, ale jako treść w całości tej głęboko zakorzeniona. «Chcę» jako aktualne samo-stanowienie zakłada strukturalnie samo-posiadanie. Stanować bowiem można tylko o tym, co się realnie posiada. Może zaś stanowić tylko ten, kto posiada. Człowiek stanowi sam o sobie wola, gdyż sam siebie posiada. Równocześnie zaś wola, każde rzeczywiste «chcę», potwierdza i urzeczywistnia to samo-posiadanie właściwe tylko osobie – fakt, iż jest ona *sui iuris* [niezależny].”²¹⁴ Samoposiadanie pozwala człowiekowi doświadczyć „swoistej autozależności, tzn., że nikt nie może go zmusić do «tego oto» aktu «chcenia», ani nie może mu w nim radykalnie przeszkodzić. Owszem, może «ktoś» lub «coś» przeszkadzać w dokonywaniu przezeń wyboru, może usiłować go zmuszać, uwarunkowywać, wywierać presję na jego wybory, ale wszystkie te okoliczności nigdy nie są w stanie radykalnie zdeterminować jego wyboru, owego osobowego aktu «ja–chcę». Jest to zawsze wybór podjęty przez konkretnego człowieka – osobę. Możemy powiedzieć, że wybór ten zawsze musi być dokonany «osobiście». Widać przeto, że przeżycie «ja–chcę» jest nierozdzielnie związane z przeżyciami «mogę – nie muszę». Można by powiedzieć, że przeżycie «ja – chcę» leży pomiędzy tymi przeżyciami.”²¹⁵

Wynikiem analizy powyższych stwierdzeń jest definicja wolności właściwej.²¹⁶ „Wolność właściwa człowiekowi – czytamy w *Osoba i czyn* – to wolność osoby poprzez

²¹² Samostanowienie – jest głębszym i bardziej podstawowym wymiarem sprawczości ludzkiego «ja», poprzez którą człowiek w czynie odsłania się jako osobowy podmiot. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., str. 14.

²¹³ I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, dz. cyt., str. 72.

²¹⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., str. 152.

²¹⁵ R. K. Wilk, *Człowiek – osoba – istota wolna. Ujęcie Karola Wojtyły*, [w:] Jan Paweł II. *Posługa myślenia. Tom 2*, B. Kastelik, A. Krupka, R. Woźniak [red.], Kraków 2015, str. 130.

²¹⁶ Por. Tamże, str. 130.

wolę utożsamia się z samostanowieniem jako rzeczywistością doświadczalną i najbardziej podstawową zarazem”.²¹⁷

Podsumowując dla Karola Wojtyły „ten kto działa, jest osobą, jest «kimś», działającym jest zawsze «ktoś». Zdolność spełniania czynów wskazuje na duchowy czynnik konstytuujący człowieka – osobę, gdyż w czynie ujawnia się osobowa transcendencja, polegająca na nieusuwalnym odniesieniu czynu do prawdy. Transcendencja człowieka w czynie ujawnia się w zdolności do dania odpowiedzi wzywającej go prawdy; człowiek staje się odpowiedzialny za prawdę (...). Ważnym dookreśleniem jest to, iż nazwa «ktoś», którą określamy działający byt osobowy, przysługuje nie tylko tym, którzy aktualnie przejawiają strukturę samoposiadania i samopanowania, ale przysługuje również tym, którzy posiadają ją potencjalnie, czyli każdemu człowiekowi jako takiemu od chwili poczęcia.”²¹⁸

Powyższe analizy, dotyczące osoby, pozwalają nam bardziej zrozumieć a jednocześnie zgodzić się z tezą wysuniętą przez Dietrich’ a von Hildebranda²¹⁹,

²¹⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., str. 161.

²¹⁸ R. K. Wilk, dz. cyt., 130 – 131.

²¹⁹ Dietrich von Hildebrand (1889-1977) - filozof i etyk. (...) urodził się we Florencji 12 października 1889 roku. Jego ojcem był Adolf von Hildebrand, znany niemiecki rzeźbiarz i teoretyk sztuki, matką zaś Irena von Hildebrand, z domu Schäuuffelen (...). Młodość Dietrich spędził we Włoszech i Niemczech. Pobierał prywatne nauki u wybranych profesorów: Waltera Rietzlera, Ludwiga Curtiusa i Aloysa Fischera. (...) Po maturze w 1906 r. rozpoczął studia filozoficzne na Uniwersytecie w Monachium, gdzie był uczniem Theodora Lippsa i Alexandra Pfiindera. W roku 1909 przeniósł się na Uniwersytet w Getyndze ze względu na wykładającego tam Edmunda Husserla, którego badania logiczne uznał za ważne wydarzenie w filozofii współczesnej. W 1912 r. obronił pracę doktorską pod jego kierunkiem, pt. *Die Träger des Sittlichen innerhalb der Handlung (Nosiciel moralności w zakresie czynu)*, która ukazała się drukiem w 1916 r. pt.: *Die Idee der sittlichen Handlung (Idea moralnego czynu)*. (...) Wśród fenomenologów szczególnym uznaniem darzył Adolfa Reinacha, przyjaźnił się również z Maxem Schelerem, Gabrielem Marcellem, Jacquesem Maritainem oraz z Eugenio Pacellim, przyszłym papieżem Piusem XII. Zauważając niezgodność swego stanowiska filozoficznego z E. Husserlem, habilitował się w 1921 r. na Uniwersytecie Monachijskim na podstawie pracy *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, w której wyłożył podstawowe tezy swojej etyki. W międzyczasie miało miejsce istotne wydarzenie w jego życiu - mianowicie w 1914 r. Hildebrand przyjął katolicyzm. Odtąd aż do śmierci z wielkim zaangażowaniem uczestniczył w życiu i nauce Kościoła katolickiego. Na początku szczególnie zainteresował się osobą św. Franciszka z Asyżu i III świeckim zakonem franciszkańskim. Następnie intensywnie zajął się literaturą katolicką, a zwłaszcza św. Augustynem i św. Tomaszem z Akwinu (...). W latach 1919-24 pracował na monachijskim uniwersytecie jako Privatdozent. W roku 1924 otrzymał tam nominację na profesora nadzwyczajnego. W 1933 r., jako jeden z nielicznych niemieckich profesorów, pozostając w opozycji względem partii nazistowskiej, zdecydował się - z uwagi na zagrożenie życia – opuścić Niemcy (...). Hildebrand udał się do Austrii, gdzie wykładał na Uniwersytecie Wiedeńskim jako profesor nadzwyczajny od 1935 do 1938 r. oraz redagował tygodnik *Der Christliche Ständestaat* (w porozumieniu z austriackim kanclerzem federalnym E. Dollfussem), podejmując na jego łamach tematykę religijno-etyczną oraz społeczno-polityczną. (...). Z obawy przed aresztowaniem

który „opowiada się za wyższością sposobu bycia i wartości osoby indywidualnej wobec wszelkich wspólnot należących do świata doczesnego”²²⁰. Spowodowane jest to faktem, iż „żadna wspólnota nie jest osobą, nie ma wiedzy, świadomości, nie kocha, nie jest wolna i odpowiedzialna, nie może cieszyć się szczęściem wiecznym ani mieć tych przymiotów, które sprawiają, że osoba jest wyniesiona nieskończenie wysoko ponad wszelkie byty nieosobowe. Mimo całej swej wielkości wspólnota nigdy

przez Gestapo (Himmler wydał rozkaz, aby go rozstrzelać) Hildebrand przemieścił się okrężną drogą do Szwajcarii, a następnie do Francji, gdzie do czerwca 1940 r. wykładał w Instytucie Katolickim w Tuluzie. Zmuszony przez ekspansję hitlerowską do ucieczki z Francji (...), emigrował przez Hiszpanię i Portugalię do Brazylii, a w grudniu 1940 r. dotarł do Stanów Zjednoczonych Ameryki, gdzie w lutym 1941 r. przyjął stanowisko profesora na jezuickim Fordham University w Nowym Yorku. Pełnym profesorem został tam w 1949 r. i pracował w Fordham University aż do przejścia na emeryturę w 1960 r. (...).

Zainteresowania naukowe Hildebranda obejmowały wiele dziedzin. Dotyczyły one problematyki z zakresu etyki, filozofii jako takiej, antropologii, metafizyki, epistemologii, filozofii wspólnoty w (*philosophy of community*), filozofii nauki, kultury, sztuki, religii, a także estetyki, pedagogiki, moralności, mistyki i liturgiki katolickiej.

Cechy konstytutywne jego filozofii możemy znaleźć przede wszystkim w jego opracowaniu *What is philosophy?* Hildebrand szuka właściwego przedmiotu dla filozofii, który odróżniałby ją od innych nauk. Znajduje go w istotowo koniecznych i wysoce inteligibilnych przedmiotach, którymi są istoty i ufundowane w nich stany rzeczy. Przedmiot ten zatem ma nie zmysłową, lecz intelektualną naturę, a także jest stały, niezmienny, konieczny i ogólny. Hildebrand dodaje nadto, że przedmiot ten stanowi coś centralnego dla rzeczy, coś głębokiego i fundamentalnego. Nazywa ten przedmiot jednością, która odznacza się wewnętrzną ściśłą znaczeniowością (*meaningfulness*) i spójnością (*consistency*). Taki przedmiot określa jako aprioryczny w sensie różnym od wcześniej rozumianych a priori, który, jego zdaniem, ma zakorzenienie w samym świecie obiektywnym. Odznacza się on pełnią treściową i kwalitatywną. To, mówiąc językiem filozoficznej tradycji, jest *eidos* i *logos*, który bytuje sam w sobie jako pierwotna i ostateczna dana. Jest to, jego zdaniem, najdoskonalszy i najwyższy przedmiot dla ludzkiego poznania i intelektu, który sam wyjaśnia siebie oraz którego poznanie jest pierwszorzędnym i ostatecznym celem filozofii, dostarczającym prawdę o rzeczywistości. Jest to samo - zrozumiała rzecz o wewnętrznej, ściśle zdeterminowanej treści, stanowiąca zawartość samą w sobie (*in itself, intrinsic*). Konsekwentnie, istoty te, jego zdaniem, są najbardziej centralne dla rzeczywistości i najbardziej dla niej podstawowe. Nazywa on je także, zgodnie z augustyńską terminologią, *veritates aeternae* – prawdami wiecznymi; można je również określić jako *perfectiones purae* - czyste doskonałości. Stanowisko takie nazywamy w filozofii esencjalizmem (...).

Hildebrand wpisuje się w nurt filozofii klasycznej, najbardziej identyfikując się z jej kierunkiem platońsko augustyńskim. Jego pozycje zawierają najwięcej nawiązań właśnie do myśli Augustyna i najwięcej inspiracji dla niego płynie także z tego źródła. Biorąc pod uwagę jej całość, która nierzadko wykracza poza filozofię samego św. Augustyna, twierdzimy, że można ją określić i zinterpretować jako neoaugustynizm, w czym dadzą się zmieścić i platonizm, i elementy arystotelesowsko-tomistyczne, i filozofia chrześcijańska w ujęciu Ojców Kościoła, a następnie św. Anzelma i św. Bonawentury, filozofia podmiotu w wydaniu B. Pascala, J. H. Newmana, S. Kierkegaarda i G. Marcela, a także fenomenologia obiektywistyczna i ejdetyczna typu A. Reinacha i A. Pfiindera. Hildebrand nawiązywał nadto niejednokrotnie do filozofii teologa-humanisty św. Franciszka Salezego (...). R. Brzozowski, *Dietrich von Hildebrand (1889-1977) - współczesny filozof i etyk*, [w:] *Człowiek w kulturze*, Lublin 2008, nr 20str. 339 – 346.

²²⁰ J. Seifert, *Przedmowa do wydania polskiego*, [w:] D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., str. 20.

nie może być czymś w rodzaju osoby kolektywnej i dlatego nigdy nie może osiągnąć metafizycznej rangi przysługującej tylko osobie²²¹. Z drugiej strony, co należy podkreślić, „żadna osoba nie może być zredukowana do jej roli jako członka wspólnoty bądź do relacji z innymi osobami”²²². Ta nieredukowalność osoby do relacji wynika, według Hildebranda, z substancjalnego charakteru każdej osoby²²³.

Nie możemy jednak zaprzeczyć twierdzeniu, że również i „wspólnota jest nieredukowalna do indywidualnych osób będących jej członkami. Ponadto przynależność do wspólnoty jest częścią istoty osoby. Bycie członkiem wspólnoty osób od początku, jak bycie członkiem ludzkości lub rodziny, a także powołanie do stania się członkiem wspólnot swobodnie wybieranych, do których nie należy się ani z natury, ani z urodzenia, lecz które w pewnych wypadkach stanowią najwyższy rodzaj wyobraźalnych wspólnot, jak Kościół, wynika z istoty ludzkiej osoby oraz, przynajmniej w trynitarnej perspektywie wiary, jest istotną cechą bycia osobą jako taką i w dowolnej formie. Właściwa postać personalizmu rzeczywiście odznacza się uznaniem tego, że osoba jest powołana do *communio personarum* i dlatego określenie *res cogitans* nie charakteryzuje jej dostatecznie. Jedynie we wspólnocie z innymi, szczególnie w tych wspólnotach, które za podstawę zjednoczenia osób mają miłość, osoba może osiągnąć pełnię aktualizacji i rozkwitu”²²⁴. Jak bowiem cytowaliśmy to już wcześniej: „Zdaje się nie ulegać żadnej wątpliwości fakt, że człowiek spełnia siebie we wspólnocie z innymi”²²⁵.

Podsumowując nasze rozważania dotyczące osobowego wymiaru wspólnoty, za Hildebrandem możemy stwierdzić, że osoba jest najwyższą formą substancji²²⁶. „Jest świadomą, obdarzoną własnym «ja», spoistą w sobie, posiadającą sama siebie, wolną istotą. Refleksja nad tą jego specyficzną cechą ukazuje nam całkowicie nowe, znacznie głębsze warstwy sfery istnienia, z którą mamy tu do czynienia, i pozwala nam poznać ogromną różnicę względem substancji materialnych i witalnych również

²²¹ Tamże, str. 20 – 21.

²²² Tamże, str. 21.

²²³ Por. Tamże, str. 21.

²²⁴ Tamże, str. 21.

²²⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., str. 163.

²²⁶ Por. D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., str. 39.

pod względem sposobu wyrażenia właściwego substancji «bycia dla siebie»²²⁷. Co ważne, osoba istnieje jako „całkowicie skończona w sobie jedność, wolna od jakiegokolwiek elementu przypadkowości wewnętrzna spójność, ostre odgraniczenie i odróżnienie od każdego innego indywiduum (...). Osoby nie mogą się stapiać w jedność jak elementy jakiegoś kontinuum ani też występować ze swoim substancjalnym rdzeniem jako rzeczywiste, właściwe «części» jakiejś całości. Zespoleń, jakie może być udziałem tworców materialnych, jest u nich niemożliwe (...). A jednak osoba ludzka, która jak żadna inna znana nam z doświadczenia istota stworzona stanowi świat dla siebie, dopiero w styczności duchowej z innymi osobami, w łączności z nimi, krótko mówiąc: dopiero we wspólnocie w szerszym sensie tego słowa, znajduje spełnienie swoich istotnych skłonności (...). Tak więc (...) człowiek, chociaż jest tak wyraźnym światem dla siebie, może wychodząc poza siebie, nawiązywać styczność z innymi osobami w sposób, który buduje o wiele głębszą z nim więź niż owo zewnętrzne złączenie, jakie wiąże poszczególne części pewnego kontinuum”²²⁸.

²²⁷ Tamże, str. 39.

²²⁸ Tamże, str. 39 – 40.

2. 2. Relacja i przestrzeń międzyosobowe w metafizyce wspólnoty

Dla Hildebranda „wszelkie relacje, w których osoby są złączone ze sobą na sposób «ludzki», mają charakter materialny i wyłaniają się – o ile nie są z góry dane przez strukturę wspólnoty – z określonego rodzaju postaw. Zwłaszcza każda relacja miłości ma charakter materialny. Natomiast wszystkie relacje osadzone w sferze typowo prawnej są natury formalnej; taka jest np. relacja członka jakiegoś stowarzyszenia do innych jego członków, urzędnika do kolegów czy przełożonych, właściciela przedsiębiorstwa do wspólnika itp. Następnie istnieją relacje formalne oparte na relacji materialnej. Tak np. między małżonkami występuje również relacja formalna, podobnie ma się rzecz w pewnym sensie między rodzicami a dziećmi – jakkolwiek pod względem znaczenia relacja ta wyraźnie ustępuje relacji materialnej. Ważna różnica zachodzi następnie między relacjami określonymi z góry na zasadzie obiektywnej, a więc takimi, u których podstawy leży obiektywne przyporządkowanie mocą przynależności dwóch osób do pewnej wspólnoty, a takimi, których źródłem są tylko określone przeżycia”²²⁹.

W *Metafizyce wspólnoty*, Hildebrand wymienia następujące doznania, które konstytuują relację materialną: „Za punkt wyjścia weźmiemy przy tym typowy przypadek takiego właśnie doznania: wzajemne wejrzenie w siebie pełnej szacunku i czci miłości. Widzimy tutaj należące do istoty tego doznania połączenie następujących czynników:

1. Nie jest to styczność intencyjna, jak przy postawach nieoznajmianych, lecz styczność wkraczająca realnie w przestrzeń międzyosobową.
2. Postawa nie jest w swojej treści neutralna, lecz zawiera w sobie materialne zajęcie się drugim człowiekiem, jakościowe nastawienie do niego, w przeciwieństwie do oznajmiania czy pytania.
3. Postawa nie może być tylko jednostronna, lecz musi występować także w jakiś sposób u drugiej osoby – choćby tylko w sensie wyraźnego, jakościowego gruntownego przyjęcia, w przeciwieństwie do miłości całkowicie nieodwzajemnionej.
4. Postawa musi być obustronnie oznajmiona, w przeciwieństwie do przypadku, kiedy dwoje ludzi żywi do siebie wzajemnie cześć czy miłość, ale żadne z nich

²²⁹ Tamże, str. 133.

nie wie nic o uczuciach tego drugiego. Musi dojść do wzajemnego wejrzenia w siebie.

5. Postawa musi być w swojej treści tak ważka, aby wypowiedziane w niej słowo ustanawiało trwałe wzajemne nastawienie materialne obu osób, wychodzące poza aktualną styczność, w przeciwieństwie do wzajemnego wejrzenia w siebie samego tylko życzliwego zainteresowania czy złości itp.

6. Postawa musi być w swojej treści pozytywna, tzn. musi zawierać w sobie akceptację drugiego człowieka i ruch ukierunkowany na niego. Musi ona obie osoby łączyć, w przeciwieństwie do wzajemnego wejrzenia w siebie nienawiści.

Jeśli któregoś z tych sześciu momentów brakuje, nie może dojść do powstania relacji materialnej, choćby istniały wszystkie pozostałe”²³⁰.

Co ważne, żeby w ogóle zaistniała pomiędzy osobami relacja, materialna czy formalna, potrzeba aby wcześniej ukształtowała się „swoista triada: poznanie – prawda – wolność. Wydaje się, że w filozoficznej myśli Hildebranda te trzy rzeczywistości stanowią określoną jedność. Rozpatrywanie każdej z nich osobno tylko wówczas ma sens, jeśli czynimy to w perspektywie dwóch pozostałych kategorii”²³¹.

Wiemy już na podstawie wcześniejszego paragrafu, że dla Hildebranda osoba posiada następujące cechy: świadomość, własne «ja», wewnętrzna spójność, jedność osobowa, zdolność do «posiadania» samego siebie i wolność²³². Te cechy pozwalają, aby osoba stała się «światem samym w sobie», czy też «bytem samym w sobie». Na lepsze zrozumienie owej triady: poznanie – prawda – wolność pozwoli nam zatrzymanie się na dwóch kategoriach – cechach osoby. Pierwszą z nich jest świadomość, drugą wolność.

„Świadomość nierozzerwalnie wiąże się zarówno ze światem, który nas otacza, ale zarazem również z jakimś rodzajem świata wewnętrznego, którego każdy z nas jest nosicielem (...). Świadomość jest więc nierozzerwalnie związana ze światem poznawanych (doświadczanych) przedmiotów. Mogą one jednak mieć różną, czasami

²³⁰ Tamże, str. 134 – 135.

²³¹ Por. A. Ryk, *Doświadczenie wspólnoty osób jako źródła przewyciężania chaosu aksjonormatywnego współczesnego świata. Rozważania w perspektywie koncepcji Dietricha von Hildebranda*, [w:] *Studia Paedagogica Ignatiana*, Kraków 2018, Tom 21, nr 4, str. 21.

²³² Por. Tamże, str. 21.

bardzo specyficzną naturę. Mogą to być przedmioty materialne, symboliczne, osobowe, duchowe, religijne itp. Świadomość człowieka staje się więc w jakimś sensie wypadkową w całej swej złożoności procesu poznania, a zarazem rozpoznawania rzeczywistości jako takiej w jej wielowymiarowym charakterze. Każdy z doświadczanych przedmiotów posiada własną, specyficzną naturę, strukturę, funkcje, logikę, która w ten czy inny sposób staje się rozpoznaną treścią naszej świadomości”²³³. W konsekwencji możemy powiedzieć, że „świadomość nie jest (...) wyizolowaną formą świata, ale staje się jakąś formą mnie samego, staje się tożsamością mojego własnego, indywidualnego i w pełni subiektywnego «ja». «Ja» materialne, będące «bytem w sobie», posiada równocześnie «ja świadomościowe», będące indywidualnym «byciem w sobie» a zarazem jakimś «byciem dla siebie». Ta umiejętność przechodzenia od «bycia w sobie» do «bycia wobec» – czy też «dla siebie» – jest według Hildebranda kolejną cechą charakteryzującą osobę ludzką. To, innymi słowy, zdolność do prowadzenia swoistego wewnętrznego dialogu w relacji podmiot – przedmiot, toczzonego jednak zawsze w obrębie tej samej osoby”²³⁴.

Prawdziwa wolność natomiast, według Hildebranda, „jest przeciwieństwem stoickiego ideału ataraksji i apatii, przy którym stajemy się niewrażliwi na wszelkie dobra, a więc, będąc panem sytuacji, pozbywamy się wszelkich więzi. Prawdziwa wolność nie czyni nas bowiem niewrażliwymi ani na cierpienia, ani na dobrodziejstwa zsyłane przez Boga; prawdziwe wartości przejmują nasze serce o wiele głębiej i silniej, jesteśmy bowiem wolni od wszelkich irracjonalnych, nieuzasadnionych, krępujących nas więzów”²³⁵. Prawdziwa wolność jest zatem przeciwieństwem „różnorodnych form zniewoleń, takich jak: egocentryzm, drażliwość, wstręt, kompleks niższości, nieuzasadniona obawa przed ludźmi, nadmierne uleganie wpływom, zbyt duża zależność od opinii publicznej, kompleks niezależności”²³⁶.

Podsumowując, możemy powiedzieć, że potrzebujemy świadomości, aby móc poznawać nasz wewnętrzny świat oraz świat, który nas otacza. Jednocześnie nasza

²³³ Tamże, str. 21 – 22.

²³⁴ Tamże, str. 22.

²³⁵ D. von Hildebrand, *Przemienienie w Chrystusie*, Kraków 1982, str. 219.

²³⁶ A. Ryk, *dz. cyt.*, str. 22.

świadomość „narasta wraz z bogactwem doznań i przeżyć”²³⁷. Dzięki świadomości i poznawaniu możemy odkrywać prawdę o nas samych, o drugim człowieku oraz świecie. Prawda ta pozwala nam zbliżyć się do siebie, drugiego i świata. Wolność zaś jest dopełnieniem tych dwóch kategorii: poznania i prawdy, dzięki czemu możliwa jest «duchowa styczność» dwóch osób.

W myśli Hildebranda owa «duchowa styczność» „jest rodzajem wzajemnego przenikania się światów duchowych (światów doświadczanych i przeżywanych) «ja i ty». Owo wzajemne przenikanie może posiadać różną intensywność, dynamikę, a w konsekwencji w nieco odmienny sposób tworzyć załączki osobowej wspólnoty. Obok «ja – ty» pojawia się swoista relacja «my»”²³⁸. Co ciekawe, „nie jest tak bardzo ważne, czy jest to obecność fizyczna, cielesna czy duchowa. Nie jest do końca kluczowe, czy jest to obecność we mnie czy obok mnie. Ważna jest sama obecność, która nie pozwala pozostać obojętnym wobec tego, kto jest obecny. Styczność więc to uświadomienie sobie bezpośredniej obecności drugiego. Najniższy stopień tej obecności/styczności to, według Hildebranda, jakby samo wewnętrzne ukierunkowanie się na drugą osobę. Ma ono charakter jedynie intencyjny. Skierowuję moją myśl ku drugiej osobie, nie obejmując jej jednak żadnym duchowym realnym aktem. To rodzaj odniesienia intencjonalnego, które również samo w sobie może mieć różne «nasilenie»”²³⁹.

Hildebrand w swojej pracy w następujący sposób definiuje pojęcie «realny». „Termin «realny» (w przeciwieństwie do «intencjonalny» lub «intencyjny») będzie w dalszym ciągu używany na oznaczenie spotykanego jedynie w sferze styczności między osobami momentu różnicującego. Wyrażenie «styczność realna» nie będzie więc nigdy oznaczać rzeczywistego uczestnictwa w bycie, jakie np. występuje w stosunku między nasieniem a komórką jajową, lecz będzie oznaczać pewien decydujący stopień styczności. Słowo «intencjonalny» będzie zasadniczo oznaczać sensowny duchowo stan odniesienia osoby do obiektów w aktach i postawach – w przeciwieństwie do stanów, w których tego odniesienia do obiektów brak. Zgodnie

²³⁷ Tamże, str. 22.

²³⁸ Tamże, str. 23.

²³⁹ A. Ryk, *Duchowa styczność osób w ujęciu Dietricha von Hildebranda. Implikacje pedagogiczne*, [w:] *Studia Paedagogica Ignatiana*, Kraków 2021, Tom 24, nr 1, str. 74.

z takim znaczeniem terminu «intencjonalny», styczności realne z innymi osobami są oczywiście tak samo intencjonalne jak styczności «tylko» intencjonalne. Aby zatem uniknąć nieporozumień i aby móc w dalszym ciągu używać tego terminu w znaczeniu ustalonym przez fenomenologię, będziemy styczność duchową, przeciwstawną styczności realnej, nazywać intencyjną²⁴⁰.

„Styczność rozumiana więc w szerokim znaczeniu jako uświadomienie sobie obecności drugiej osoby otwiera pole do nawiązywania aktów o charakterze duchowym, będących zarazem aktami o charakterze społecznym, rozpatrywanych tu jednak nie w rozumieniu socjologicznym, a fenomenologicznym²⁴¹. W *Metafizyce wspólnoty* czytamy: „W porównaniu z takimi odniesieniami wobec innych ludzi, przy których druga osoba jest obiektem naszej postawy, sposób, w jaki jesteśmy do innych odniesieni w tak zwanych «aktach społecznych», stanowi zupełnie nowy stopień. Kiedy kogoś o czymś informujemy, coś mu obiecujemy lub nakazujemy, o coś go pytamy, lub prosimy, to jak gdyby przekraczamy przestrzeń interpersonalną – to swoiste duchowe medium, które znajduje się między osobami duchowymi i wykazuje analogię do przestrzeni świata zewnętrznego. Moja obietnica, moja prośba dosięga we wspomnianym wyżej sensie *realiter* drugiego człowieka, który się o niej dowiaduje (...). Tracą one swój sens, jeśli druga osoba o nich się nie dowiaduje. Rozkaz, prośba, informacja, o których drugi człowiek się nie dowiaduje, są jedynie zamierzeniem, kołem niepotrzebnie się obracającym, «ciśniętym oszczepem, który upada, nie osiągając celu». Sposób, w jaki tutaj odnoszę się do drugiego człowieka, wymaga, aby dowiedział się on o moim akcie, aby mój akt realnie go dosięgnął. Nie odnoszę się do drugiego człowieka tylko jako do przedmiotu – jak to ma miejsce przy niewyrażonej złości czy niewyrażanym uwielbieniu – lecz jak do podmiotu. Wprowadzam go niejako w charakterze partnera w sytuację duchową²⁴². Drugi człowiek staje się zatem dla mnie osobą – istotą duchową, a nie tylko obiektem fizycznym. „Zwracam się do niej z określonym przekazem, aby przyciągnąć jej uwagę. Nawiązuje się swoista relacja duchowa o charakterze społecznym. Następuje prosta wymiana

²⁴⁰ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., str. 42 – 43.

²⁴¹ A. Ryk, *Duchowa styczność osób w ujęciu Dietricha von Hildebranda. Implikacje pedagogiczne*, dz. cyt., str. 75.

²⁴² D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., str. 43 – 44.

pozdrawień, zdań, będących formułą odzwierciedlającą formalizację i rutynizację codziennego życia. Owe akty życia społecznego mogą być rozwijane wręcz w nieskończoną różnorodność i różnorodność tematyczną i treściową odniesień”²⁴³. Dla Hildebranda „osobowa, duchowa styczność w pierwszej fazie staje się często rodzajem zrutynizowanego aktu społecznego, w którym tożsamość tego, co duchowe, jest wynikiem procesu socjalizacji i inkulturacji osoby jako uczestnika życia w określonej wspólnocie czy – ogólnie rzecz ujmując – w grupie społecznej. W takim akcie realna treść przedmiotowa jest oznajmiana jednej osobie przez drugą. Owo oznajmienie nie jest jednak prostym przekazem treści. Za tym, co przekazywane, stoi ten, kto przekazuje, z określoną duchową przestrzenią, duchową przestrzenią własnej osoby. Rodzi się swoista «postawa oznajmiania» (...). Styczność jednej osoby z drugą w akcie społecznym nie jest więc zwykłą relacją czy odniesieniem jednych wypowiedzianych treści do innych, lecz swoistym duchowym zaangażowaniem się jednej osoby na rzecz drugiej, z całym „bagażem” swej duchowej tożsamości”²⁴⁴.

Dietrich von Hildebrand w swojej myśli filozoficznej dochodzi do przekonania, że w postawie oznajmianej możliwe są cztery stopnie styczności.

W pierwszym stopniu styczności osoba, do której zwracam się z konkretnym przekazem nie wykazuje nim żadnego zainteresowania. „Ktoś oznajmia swoją miłość i oznajmienie to dochodzi do kochanej osoby, ale nie zostaje ona nim swoiście «trafiona». Dowiaduje się o miłości, ale miłość nie trafia na właściwe pole (...). Ześlizguje się jakby po kochanej osobie, która się o niej dowiaduje tak, jak mogłaby się dowiedzieć np. o miłości, której przedmiotem jest ktoś inny. Oznajmiana postawa chybia tu niejako swego celu: adresat już nawet formalnie przyjmuje ją do wiadomości jako czystą informację”²⁴⁵. Możemy zatem uznać, „że ten rodzaj styczności jest swoistym życiem obok drugiego człowieka, ale bez głębszej i zasadniczej więzi duchowej. Przedmiotowa styczność jest wprawdzie obecnością i posiadaniem w polu własnej świadomości i intencjonalności drugiej osoby, następuje tu również prezentowanie określonej postawy oznajmiającej, ale brak wzajemności i swoistej

²⁴³ A. Ryk, *Duchowa styczność osób w ujęciu Dietricha von Hildebranda. Implikacje pedagogiczne*, dz. cyt., str. 75 – 76.

²⁴⁴ Tamże, str. 76.

²⁴⁵ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., str. 48.

symetrii we wzajemnym odniesieniu. Można powiedzieć, że owa styczność nie zawiera w sobie głębszej treści. Jest duchowo pusta. Styczność jest w takim wypadku byciem obok siebie”²⁴⁶.

W drugim stopniu styczności mój przekaz „trafia do drugiej osoby, jest dostrzeżona przez tę osobę, ale wywołuje w niej sprzeciw i odtrącenie. Następuje raczej przerwanie styczności, ucieczka z pola styczności, izolacja”²⁴⁷. Hildebrand opisuje to w następujący sposób: „(...) oznajmiana miłość trafia wprawdzie na właściwe pole, ale zostaje wyraźnie odtrącona i znajduje odpowiedź w postawie przeciwstawnej, jaką jest np. nienawiść. U pewnych ludzi miłość innego człowieka wzbudza wręcz złość, niechęć, a czasami nawet nienawiść. Oznajmiona miłość, którą odczuwają w jej swoistej jakości i o której istnieniu dowiadują się nie w sposób obojętny, drażni ich (...). Oznajmiona postawa dochodzi tutaj do wiadomości drugiej osoby formalnie jako taka, a więc nie jako czysta informacja. Chociaż wszakże jej materialna treść osiąga tę drugą osobę i jest przez nią «odczuwana», to jednak nie oddziałuje w sposób zgodny z zamierzeniem; w ostatecznym sensie zostaje też niewłaściwie zrozumiana, a może nawet «wyczuta» tylko częściowo”²⁴⁸.

Z kolejnym, trzecim stopniem styczności mamy do czynienia wówczas, gdy moja postawa oznajmiana zostanie przez drugą osobę afirmowana. „Oznajmiana postawa jest nie tylko odczuwalna, lecz także wywołuje w drugiej osobie pewien swoisty skutek. Jeśli więc ktoś, kto oznajmia drugiemu swoją do niego miłość i oznajmienie to działa ciepło i uszczęśliwiająco – jeśli zatem osiąga go nie tylko formalnie, lecz wywołuje w nim skutek zgodnie ze swą swoistą treścią materialną, to mamy do czynienia ze stycznością o wiele ściślejszą. Miłość zostaje przyjęta w pełnym znaczeniu tego słowa”²⁴⁹.

Czwarty, najwyższy stopień styczności następuje w sytuacji, gdy moja postawa oznajmiana zostaje przez drugą osobę dostrzeżona, afirmowana i odwzajemniona. Hildebrand pisze: „W tym przypadku obie osoby, wciągnięte w duchową sytuację

²⁴⁶ A. Ryk, *Duchowa styczność osób w ujęciu Dietricha von Hildebranda. Implikacje pedagogiczne*, dz. cyt., str. 77.

²⁴⁷ Tamże, str. 77.

²⁴⁸ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., str. 48 – 49.

²⁴⁹ Tamże, str. 49.

jednocześnie jako przedmiot i jako podmiot, zwracają się wzajemnie ku sobie. Jeśli miłość czy też nienawiść są oznajmiane jednocześnie przez obie osoby, duchowa styczność osiąga formalny punkt kulminacyjny, dochodzi do wzajemnego wejrzenia w siebie miłości czy nienawiści. Mamy tu punkt szczytowy prawzoru (*Urmodus*) duchowej styczności, którą możemy określić jako styczność «ja – ty»²⁵⁰.

Ostatni, czwarty stopień styczności w postawie oznajmianej nie wyczerpuje według Hildebranda wszystkich możliwości styczności, które zaistnieć mogą pomiędzy dwiema osobami. Hildebrand wymienia jeszcze: zespolenie i zjednoczenie.

O zespoleniu mówimy wówczas, gdy „treść czy też natura oznajmianej postawy ma walor afirmacji, to znaczy nie tylko samego pozytywnego ustosunkowania się do drugiej osoby, ale też rodzaj głębokiego szacunku, zachwytu, a nawet czasami uwielbienia. Taka sytuacja w najczystszej i najmocniejszej postaci otwiera przed osobami przestrzeń autentycznej miłości”²⁵¹. Odnośnie zespolenia, w *Metafizyce wspólnoty*, czytamy: „W porównaniu ze wszystkimi stopniami w styczności formalnej, które dotychczas poznaliśmy, dochodzi tu moment materialny o ogromnym znaczeniu, dzięki któremu zresztą również styczność jako taka otrzymuje zupełnie nową funkcję. Zawarte w miłości swoiste zainteresowanie się drugim człowiekiem ma w tej styczności taki skutek, że dochodzi do wytworzenia więzi o zupełnie nowym – również formalnie – charakterze. Dopiero tutaj możemy mówić o zespoleniu, więc o całkowicie nowym stopniu uczestnictwa w drugiej osobie, o transcendującym wejściu w jej sferę (...). Wzajemne wejrzenie w siebie miłości tworzy swoistą więź typu «ja – ty»”²⁵². Ta swoista więź daje możliwość zaistnienia jakiegoś «my». „Owo «my» jednak nie jest jednorodne i również, według Hildebranda, może posiadać określone stopnie czy fazy. Pierwszy rodzaj tej nowej formy ma charakter wspólnego, najczęściej jednoczesnego przeżycia czy doświadczenia określonej sytuacji. Rodzi się świadomość wspólnej, intencyjnej styczności w określonym przedmiocie. Często w grę wchodzi tu również współistniejące doświadczenia uczuciowości. Kolejny stopień zażyłości «my» rodzi się wówczas, gdy obydwie osoby są niejako wyodrębnione spośród innych osób, wiedzą

²⁵⁰ Tamże, str. 49.

²⁵¹ A. Ryk, *Duchowa styczność osób w ujęciu Dietricha von Hildebranda. Implikacje pedagogiczne*, dz. cyt., str. 78.

²⁵² D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., str. 51.

o sobie, o tej dla siebie wzajemnej wyjątkowości i mają głęboką świadomość, że doświadczają wspólnego i intencyjnego przeżywania określonego doświadczenia”²⁵³. Hildebrand o tej sytuacji pisze w następujący sposób: „Każdy z nich wie, że ten drugi o nim wie, i czuje, że znajduje się w tej sytuacji razem z nim. Owa swoista styczność «bycia obok siebie» dopiero tutaj staje się realna, przenika przestrzeń międzyosobową. Cecha charakterystyczna takiej styczności w odróżnieniu od wszystkiego, co było dotąd przedmiotem rozważań, jest nader wyraźna. Obie osoby nie tylko nie są wzajemnie dla siebie obiektami, lecz żadna z nich nie jest też dla drugiej adresatem. Raczej w ogóle się one nie «widzą», tylko stoją całkowicie obok siebie, chociaż są ze sobą jakoś powiązane. Tworzą coś, co można nazwać «my». Rola, jaką te osoby wobec siebie grają, jest zupełnie inna niż przy styczności «ja – ty». Stykają się one ze sobą bardziej jako część pewnej całości”²⁵⁴.

Kolejny, „wyższy stopień doświadczenia «my» pojawia się wówczas, gdy osoby nie tylko istnieją «obok siebie» we wspólnym doświadczeniu określonej wartości, ale również są powiązane ze sobą określoną duchową intencją, duchową siłą, zespalającą ich wzajemne duchowe dążenia. [Następny], czwarty stopień wspólnego doświadczenia «my» ma miejsce wówczas, gdy dochodzi do swoistego duchowego zjednoczenia podmiotów we wspólnym i wzajemnym doświadczeniu i współprzeżywaniu określonych wartości”²⁵⁵. O tym stopniu doświadczenia «my» Hildebrand w *Metafizyce wspólnoty*, pisze: „Ludzie ci nie tylko mają wspólny przedmiot, na którym skupiają swoją uwagę, lecz także uczestniczą wszyscy jako współpodmioty w spełnianiu jakiegoś aktu. Każdy z nich wie, że nie może spełnić tego aktu sam, lecz tylko wspólnie z innym człowiekiem czy też z innymi ludźmi”²⁵⁶.

W tym miejscu dochodzimy do zjednoczenia. Według Hildebranda zjednoczenie stanowi najwyższą formę zespolenia. Zawiera ono w sobie dwa elementy: czynienie dobra wobec drugiej osoby oraz pragnienie zespolenia z kochaną osobą. „Moment

²⁵³ A. Ryk, *Duchowa styczność osób w ujęciu Dietricha von Hildebranda. Implikacje pedagogiczne*, dz. cyt., str. 78.

²⁵⁴ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., str. 52

²⁵⁵ A. Ryk, *Duchowa styczność osób w ujęciu Dietricha von Hildebranda. Implikacje pedagogiczne*, dz. cyt., str. 79.

²⁵⁶ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., str. 53

płynącej dobroci – właściwa materia miłości – przejawia się w swoistej akceptacji drugiej istoty i jej szczęścia. Znajduje on wyraz we wszelkich dobrodziejstwach wyświadczanych drugiej osobie, we wszystkich ponoszonych dla niej ofiarach, w czulej trosce, jaką się ją otacza. Chęć zespolenia przejawia się w tęsknocie do wspólnoty z drugą osobą, do udziału w jej życiu, jej zainteresowaniach, jej myślach, jej obecności, przede wszystkim zaś do uczestnictwa w jej jestestwie oraz w uszczęśliwieniu przez wspólnotę z nią²⁵⁷. Mamy tu zatem do czynienia z sytuacją, gdy „relacja «ja – ty» przeradza się (...) w miłość rozumianą jako swoiste współuczestniczenie jednej osoby w życiu drugiej. Miłość ta najpierw musi zostać oznajmiona i przyjęta. Jedna osoba ofiarowuje się drugiej z prawdziwą i autentyczną wzajemnością. Następuje wzajemne wejście w siebie, przenikanie siebie²⁵⁸. Obiektywnie, rodzi się, rzeczywisty związek²⁵⁹.

Dla Hildebranda ważne miejsce wśród kategorii charakteryzujących relacje międzypersonalne zajmuje kategoria «przestrzeni międzypersonalnej». „Człowiek żyje nie tylko w przestrzeni w sensie naturalnym, w której znajduje się jego ciało, ciała innych ludzi oraz wszystkie rzeczy materialne i w której rozciąga się materia, lecz w pewien sposób również w «przestrzeni duchowej», w duchowym medium, które podobnie jak właściwa przestrzeń otacza jednostkę i oddziela ją od innych osób. Każda osoba zajmuje w niej pewne miejsce i wypełnia jakąś jej część. Każda realna, a nie tylko intencyjna styczność z inną osobą oznacza wchodzenie w tę przestrzeń²⁶⁰. Hildebrand wyróżnia kilka przestrzeni międzypersonalnych. Pierwszą nazywa «kosmiczną» przestrzenią międzypersonalną. „Przestrzeń duchowa, w której znajduje się każda stworzona osoba duchowa, jest jakby kopuła, ponad którą zasiada na tronie Bóg. Gdyby istniał tylko jeden jedyny człowiek, istniałyby też ta przestrzeń rozciągająca się nieskończenie między Bogiem a stworzeniem. W niej znajdują się poszczególne osoby, nawet jeśli sobie wyobrazimy, że są one wzajemnie zupełnie nieświadome swego istnienia. Nawet wtedy rozciąga się ona między nimi (...). W jej obrębie znajdują

²⁵⁷ Tamże, str. 57.

²⁵⁸ A. Ryk, *Duchowa styczność osób w ujęciu Dietricha von Hildebranda. Implikacje pedagogiczne*, dz. cyt., str. 79.

²⁵⁹ Por. D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., str. 59

²⁶⁰ Tamże, str. 174.

się specyficzne całości, które nazywamy tworamami wspólnotowymi, jak państwo, narody, rodziny itd. «Oddziela» ona od siebie poszczególne rodziny, państwa, narody, czyli rozciąga się między nimi w postaci jak gdyby «pustej» przestrzeni. Jest miejscem metafizycznego «upublicznienia», w którym jednostka jawi się w swojej sytuacji metafizycznej²⁶¹. W tej «kopule» – kosmicznej przestrzeni międzyosobowej możemy odnaleźć dodatkowo jeszcze inne przestrzenie, które nazwać możemy «międzyosobowymi». „Kiedy dwie osoby, czujące ku sobie wzajemną skłonność, nawiązują kontakt duchowy, to konstytuuje się nowa międzyosobowa przestrzeń własna między nimi. Chodzi tu o przestrzeń międzyosobową w ściślejszym sensie, którą obie te osoby mają jakby duchowo we władaniu i ogarniają, w której osadza się wszystko, co się między nimi rozgrywa. Im donioślejsze i głębsze staje się wzajemne wejrzenie w siebie, tym wyraźniej przestrzeń ta wyodrębnia się jako własny intymny świat. Ów całkowicie intymny świat dwóch kochających się osób, w który nikt trzeci nie może wejrzeć, jest z różnych stron zupełnie zamknięty i stanowi własną «przestrzeń wewnętrzną», «otwartą» tylko ku górze i połączoną z przestrzenią kosmiczną w takiej mierze, w jakiej relacja miłości jest inkorporowana w sferze wartości absolutnych²⁶².

Nieco inaczej rzecz ma się w sytuacji, gdy relacja kształtuje się między trzema lub więcej osobami. „Tutaj również tworzy się własna przestrzeń (...). Powstaje w niej pewna atmosfera, osadza się w niej wszystko, co się między nimi rozgrywa, i przejawia się «duch» konstytuujący wewnątrznie te wspólnoty. Ta przestrzeń własna nie ma charakteru owego absolutnie intymnego własnego świata, jaki potrafi się konstytuować między dwiema osobami. Nie jest ona przeniknięta wzajemnym wejrzeniem w siebie – nie pozostaje w takim «władaniu» osób. Jest bardziej «samodzielna» w stosunku do tych osób i ma charakter «środowiska», którego to charakteru nie ma dwuosobowa intymna przestrzeń wewnętrzna. Następnie wieloosobowa przestrzeń wewnętrzna nie jest czymś takim, do czego po jej ukonstytuowaniu nie mogłyby wejść albo przynajmniej «zaglądnąć» dalsze osoby²⁶³.

²⁶¹ Tamże, str. 174 – 175.

²⁶² Tamże, str. 175.

²⁶³ Tamże, str. 175 – 176.

Tak, więc właśnie to owo «otwarciu» i «zamknięciu» stanowi zasadniczą różnicę pomiędzy przestrzenią konstytuującą się w relacjach trzech i więcej osób a przestrzenią powstającą w relacjach dwuosobowych. Własna przestrzeń wieloosobowa „jest dostępna dla pewnych dalszych osób, tzn. będąc zamkniętą, ma jednak «drzwi», gdy tymczasem intymna przestrzeń dwuosobowa zamyka się w sobie tak, że dla osób trzecich jest zawsze niedostępna, co więcej: w najbardziej znamienym przypadku pełnego wzajemnego wejrzenia w siebie miłości nie ma dla osób trzecich nawet «okienka», nie mówiąc już o «drzwiach»”²⁶⁴.

Co jeszcze ważne, jeśli chodzi o ową własną przestrzeń wieloosobową, to możemy wyróżnić jej dwie postacie: «intymna» i «publiczna». O «intymnej» wieloosobowej przestrzeni własnej mówimy wówczas, gdy „trzy lub więcej osób, skłaniających się ku sobie wzajemnie, nawiązuje kontakt, (...) a każda z nich jest gotowa włączyć inne w swoje własne życie (...). Osoby te stoją naprzeciw siebie wyraźnie jako indywidua i każda z nich mniej lub bardziej uczestniczy w życiu własnym innych. Tak ma się rzecz w kręgu przyjaciół czy rodzinie, której członkowie mają nawet jedno wspólne własne życie zewnętrzne”²⁶⁵. Natomiast publiczna wieloosobowa przestrzeń własna konstytuuje się wówczas, kiedy trzy lub więcej osób nawiązują ze sobą kontakt duchowy, ale nie ma w nich „gotowości otwarcia swego własnego życia i (...) zamiaru duchowego wnikania we własne życie drugiej osoby. Nie zwracają się one do tego kogoś drugiego z aspiracją do wzajemnego wejrzenia w siebie w sensie przyjaznym lub wrogim. Każdy jest tu jakby dla siebie, zamknięty w swoim własnym życiu i ukierunkowany na inne przedmioty, ale wie o drugim i zwraca się do niego w jakichś celach – ujmuje inne osoby «od zewnątrz». Każda osoba reprezentuje niejako swój własny krąg życiowy, a kręgi te zamykają się samodzielnie względem siebie – ale w świadomej wzajemnej relacji”²⁶⁶.

²⁶⁴ Tamże, str. 176.

²⁶⁵ Tamże, str. 176.

²⁶⁶ Tamże, str. 176 – 177.

2. 3. Wartości i ich hierarchia w kontekście wspólnoty

Analizując twórczość Dietricha von Hildebranda możemy zauważyć, że „jednym z głównych źródeł [jego] koncepcji (...) była tradycja fenomenologii realistycznej, w nurcie której młody filozof zdobywał swoją formację intelektualną. Wiązała się ona z pierwszą fazą ruchu fenomenologicznego, której początek wyznaczała publikacja *Badania logiczne* Husserla (1900/01). W tym okresie wielu studentów uniwersytetu monachijskiego, w tym Dietrich von Hildebrand, za radą Theodora Lippsa przeniosło się do Getyngi, by słuchać wykładów Husserla. *Badania logiczne* były polemiką z pozytywizmem i relatywizmem oraz subiektywistycznym psychologizmem, którego rozkwit przypadał na drugą połowę XIX wieku. Głosiły one hasło «powrotu do rzeczy samych w sobie», takich, jakimi jawią się nam one w doświadczeniu; były zatem odwrotem od idealizmu w stronę obiektywizmu. Na powyższych założeniach metodologicznych oparte były prace fenomenologów tzw. koła monachijskiego, takich jak Max Scheler, Adolf Reinach, Alexander Pfänder i Moritz Geiger. Gdy Husserl w 1913 roku opublikował *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, które wyznaczały jego zwrot ku fenomenologii transcendentalnej, zajmującej się głównie zjawiskami świadomości, fenomenolodzy monachijscy nie poszli za jego przykładem i nadal rozwijali nurt fenomenologii realistycznej. Należący do ich grona Dietrich von Hildebrand już w swojej pracy habilitacyjnej *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, opublikowanej w roku 1922, opowiedział się za obiektywnym istnieniem wartości”²⁶⁷.

Hildebrand zauważa, że „uczestnictwo w świecie wartości oraz trwanie w zjednoczeniu z drugą osobą sprawia, że otwieramy się w pełni również na inne osoby. (...) osoba ludzka jako istota duchowa posiada stronę «zewnątrzną» i «wewnętrzną». Kiedy to, co «wewnętrzne» jest zamknięte, uśpione (z różnych powodów), to stykamy się z innymi tylko stroną «zewnątrzną», przywdziewamy maski i gramy role – rodzinne, zawodowe, społeczne. Akt zjednoczenia z drugą osobą, poprzez otwarcie na miłość

²⁶⁷ P. Kaźmierczak, *Dietrich von Hildebrand: Konteksty pedagogiczne kategorii wartości i cnoty*, [w:] *Studia Paedagogica Ignatiana*, Kraków 2016, Tom 19, nr 1, str. 97.

i uczestnictwo w sferze obiektywnych wartości, otwiera również naszą stronę «wewnętrzną»²⁶⁸.

Co istotne, dla Hildebranda „wartości należą do tego samego rodzaju daności (*Gegebenheiten*) co byt, prawda, poznanie. Danych tego rodzaju nie poznajemy poprzez dedukcję czy indukcję, lecz jedynie za pomocą intuicji intelektualnej. Hildebrand nie przyjmuje Schelerowskiej intuicji emocjonalnej jako sposobu poznania wartości. Wartości są danymi pierwotnymi, prafenomenami, nie można podać ich definicji. Prafenomen oznacza tu jedynie «bycie zrozumianym samemu przez siebie». Nie oznacza to, że nie może być on fundowany w czymś innym, czy że nie zakłada on istnienia czegoś innego. Wartość jest jedną z kategorii ważności²⁶⁹ (*Bedeutsamkeit*). Pozostałymi kategoriami ważności są obiektywne dobro dla osoby i to, co subiektywnie zadowalające. Hildebrand podkreśla obiektywność tych trzech kategorii ważności. Istnieją one w samym bycie niezależnie od naszych motywacji²⁷⁰. Wartość domaga się odpowiedzi, bowiem jako jedyna jest ważna sama w sobie. „Odpowiadając na wartość, osoba przekracza samą siebie i tym samym się rozwija. Życie odpowiedzią na wartość jest życiem moralnym w sensie ścisłym. Natomiast to, co subiektywnie satysfakcjonujące (np. zapalenie papierosa), nie posiada ważności samo w sobie, posiada ją jedynie w odniesieniu do naszej przyjemności. Osoba poprzestając na tym, co subiektywnie satysfakcjonujące, pozostaje zamknięta w kręgu własnego egocentryzmu. Redukcja życia do tego poziomu jest wyrazem hedonizmu lub pewnej postaci utilitaryzmu. Trzecią istotną kategorią doniosłości jest obiektywne dobro dla osoby, które polega na prowadzeniu do dobrostanu i szczęścia. Dążenie do obiektywnego dobra dla osoby jest, zdaniem Hildebranda, uzasadnione podmiotowym charakterem człowieka i związkiem tego dobra z godnością człowieka jako osoby. Dążenie do dobra dla osoby odpowiada poziomowi etyki eudajmonistycznej. Jeśli chodzi o relację pomiędzy wartością a obiektywnym dobrem

²⁶⁸ A. Ryk, *Doświadczenie wspólnoty osób jako źródła przewycięzania chaosu aksjonormatywnego współczesnego świata. Rozważania w perspektywie koncepcji Dietricha von Hildebranda*, dz. cyt., str. 25.

²⁶⁹ ważność/doniosłość – oznacza, że dany przedmiot staje się nam nieobojętny, że może motywować naszą wolę lub odpowiedzi afektywne. Por. D. von Hildebrand, *Ethics*, Chicago 1953, str. 24, cyt. za P. Kaźmierczak, dz. cyt., str. 97.

²⁷⁰ J. Bremer, *Dietricha von Hildebranda koncepcja miłości chrześcijańskiej*, [w:] *Collectanea Theologica*, Warszawa 1989, Tom 59, nr 1, str. 21.

dla osoby, w życiu moralnym konieczne jest uwzględnienie obydwu tych kategorii ważności. Negacja odpowiedzi na wartość skutkuje bowiem sprowadzeniem człowieka do sfery biologicznej, zaś negacja obiektywnego dobra dla osoby – pozbawieniem jej podmiotowości i charakteru osobowego”²⁷¹.

Ważność sama w sobie wartości „nie wynika z odniesienia do osoby. Kategoria obiektywnych dóbr dla osoby obejmuje zakres od dóbr koniecznych do życia po dobra płynące z realizacji wartości. Ważność obiektywnego dobra dla osoby pochodzi od jego związku z wartością. Posiada ono ważność tylko dla danej konkretnej indywidualnej osoby. Także obiektywne dobro dla osoby jest obiektywną charakterystyką bytu. Chociaż kategoria obiektywnego dobra dla osoby dominuje w klasycznym ujęciu «dobra», według Hildebranda jest ona drugorzędną w stosunku do ważności wartości. Postępując według tego, co subiektywnie zadowalające, nie uwzględniamy różnorodności, bogactwa, złożoności, ważności przedmiotu, lecz patrzymy nań z punktu widzenia przydatności dla nas. Pod względem ontologicznym wartości nie istnieją na sposób bytów substancjalnych. Jedynie te ostatnie mogą być ich nosicielami. Wartości — podobnie jak pojęcia i sądy — należą do bytów idealnych. Struktura pojęć i sądów posiada sobie właściwą, jednoznacznie określoną i konieczną istotę, chociaż nigdy nie możemy im przypisać realnej egzystencji w pełnym sensie, jak np. osobie. Wartości, pojęcia różnią się jednak od czystych fikcji i są przedmiotem poznania. Hildebrand zalicza je do tzw. «istotności właściwych» (*echte Wesenheit*), których istotę cechuje konieczność i jedność”²⁷².

Płaszczyznę „wartości Hildebrand dzieli na trzy, zasadniczo różne, nie dające się sprowadzić do siebie rodzaje wartości: wartość bytu jako istniejącego, wartości ontyczne i wartości jakościowe. Wartość bytu jako istniejącego, ma swą podstawę w bycie jako takim, jest ona przeciwieństwem do niebytu czy do czystej iluzji”²⁷³. Wartości ontyczne nie posiadają wartości przeciwnych, czyli antywartości oraz do ich urzeczywistnienia nie jest konieczny udział wolnej woli osoby. Wartościom jakościowym natomiast odpowiadają negatywne przeciwieństwa, czyli antywartości,

²⁷¹ P. Kaźmierczak, *dz. cyt.*, str. 97 – 98.

²⁷² J. Bremer, *dz. cyt.*, str. 21 – 22.

²⁷³ Tamże, str. 22.

a do ich urzeczywistnienia konieczny jest udział wolnej woli osoby. „Poza tym wartości ontyczne w znacznie większym stopniu są jednoznacznie powiązane ze swoim nosicielem, zaś wartości jakościowe mogą być rozpatrywane w oderwaniu od niego. Hierarchia wartości ontycznych odpowiada hierarchii bytów. Na samym dole hierarchii bytowej Hildebrand umieszczał sferę materii, nad nią sferę witalną, którą z kolei znacznie przewyższa sfera osoby duchowej. Na samym szczycie umieszczał natomiast sferę nadprzyrodzoną, sferę bytu absolutnego i nieskończonego”²⁷⁴.

Wśród wartości jakościowych Hildebrand wyróżnia „poszczególne rodziny, czy też dziedziny wartości, które posiadają wspólny temat. Główne rodziny wartości tworzą wartości moralne, intelektualne i estetyczne. Pomiędzy wartościami moralnymi, takimi jak hojność, pokora, czystość, sprawiedliwość i miłość występuje szczególne pokrewieństwo. Podobnie dzieje się w przypadku wartości intelektualnych, do których należą intelektualna przenikliwość, dowcip, głębia, błyskotliwość. Wartości estetyczne skupione wokół naczelnej wartości piękna obejmują wdzięk, majestat, wzniosłość (...). Cechą wyróżniającą wartości moralne jest ich konieczny związek z osobą, jej działaniem lub postawą. Co więcej, wiążą się one z odpowiedzialnością człowieka, a tym samym zakładają jego wolność, cechują się też szczególną powagą. Wartości moralne są przedmiotem ocen sumienia, są wreszcie niezbędne każdemu człowiekowi. Kolejną ich cechą jest fakt, że domagają się nagrody, antywartości moralne zaś kary. Wreszcie sfera wartości moralnych jest uprzywilejowanym pomostem pomiędzy światem wartości naturalnych i nadprzyrodzonych. Wszystkie wartości wskazują na Boga, który jest źródłem i pełnią wartości”²⁷⁵.

Hildebrand podkreśla, że odpowiedź na wartość „oznacza odpowiedź woli, serca czy rozumu, którą osoba daje noszącemu wartość dobru. Odpowiedź jest motywowana przez wartość, ale skierowana na przedmiot czy osobę, która jest jej nosicielem. Miłość jest zawsze skierowana na osobę ze względu na jej wartość. Odpowiedzi są niereceptywne, mają wyraźnie spontaniczny charakter, poprzedzają je akty poznawcze. Od wartości pochodzi apel, zaproszenie, żądanie kierujące się do serca, woli, rozumu osoby. Osoba dzięki swej wolności może go przyjąć, jak i odrzucić.

²⁷⁴ P. Kaźmierczak, *dz. cyt.*, str. 98.

²⁷⁵ Tamże, str. 98 – 99.

Przyjęcie może być nie tylko teoretyczne, rozumowe, jak np. przekonanie czy wątplenie, ale i wolitywne, i uczuciowe. Odpowiedź winna być adekwatna do motywującej ją wartości²⁷⁶. I chociaż, jak pisaliśmy wcześniej, „istnienie wartości nie jest zależne od udzielonej na nie odpowiedzi, [to] (...) zarówno wartości, jak i osoby tylko wtedy osiągają swój pełny sens, gdy istnieją wzajemnie. Najwyraźniej widać to przy wartościach moralnych, których żądanie powinnościowe domaga się ontycznych uwarunkowań w osobie, aby mogła ona udzielić na nie odpowiedzi. Żądanie to jest skierowane nie tylko do woli i rozumu — jak twierdzi filozofia klasyczna — lecz odnosi się także do sfery uczuciowej osoby, do jej postaw uczuciowych²⁷⁷. Stąd Hildebrand dzieli odpowiedzi na: „teoretyczne, wolitywne i uczuciowe. W odpowiedziach teoretycznych — jak przekonanie czy wątplenie — tematem jest prawda lub istnienie danego przedmiotu. Odpowiedź woli jest skierowana na fakt, że to, co wartościowe, ważne, powinno stać się realnością, powinno zaistnieć dzięki aktywności osoby. W miłości najistotniejsza rola przypada odpowiedziom uczuciowym. Są one głosem serca. Brak im wolności tak charakterystycznej dla odpowiedzi wolitywnych. Osoba nie może ich urzeczywistnić przez jakieś własne «tak», czy rozkazywać im przez swoją wolę. Odpowiedzi uczuciowe — np. miłość, radość — mają charakter daru, dlatego wola nie może ich całkowicie objąć²⁷⁸. Co istotne, osoba „posiada zdolność do przekraczania siebie. Wykraczanie poza własny egocentryzm, dokonujące się w relacji do wartości moralnych, stanowi kluczowy warunek rozwoju moralnego człowieka. Relacja osoby do wartości ma trzy kolejne stopnie: percepcja wartości, bycie poruszonym przez wartość oraz odpowiedź na wartość. Odpowiedź ta może się realizować w trzech różnych sferach życia moralnego: w sferze czynów, w sferze odpowiedzi wolicjonalnych i afektywnych oraz w sferze cnót. Sfera cnót jest zatem jedną z fundamentalnych sfer moralności, obejmującą trwałe cechy charakteru człowieka. Hildebrand stwierdza wręcz, że stanowi ona centrum i szczyt moralności²⁷⁹.

²⁷⁶ J. Bremer, *dz. cyt.*, str. 23.

²⁷⁷ Tamże, str. 23 – 24.

²⁷⁸ Tamże, str. 24.

²⁷⁹ P. Kaźmierczak, *dz. cyt.*, str. 99 – 100.

Ważnym z punktu widzenia tematu naszej pracy jest fakt, że na skutek „silnych bodźców płynących ze świata wartości nawiązuje się, poprzez przebudzenie owej wewnętrznej strony naszego «ja», swoista więź z innymi osobami – rodzi się wspólnota. Oczywiście nie jest to sytuacja jednorazowa, nagła, spontaniczna. Jest to cały proces, zamknięty w określonym ciągu zdarzeń, dziejący się w perspektywie określonego czasu i przestrzeni. Osoba wpisana w ten ciąg zdarzeń niejako mimochodem odkrywa świat nowych doznań, relacji i możliwości, jakie daje otwarcie się na świat wartości i drugiego człowieka. Jednak sama wspólnota podtrzymująca swą tożsamość dzięki sensotwórczemu uczestnictwu w obiektywnym porządku wartości może – dla Hildebranda – przybierać zróżnicowane formy od wspólnot dwuosobowych, np. w małżeństwie, do wspólnot wieloosobowych, jak np. państwo, naród itp.”²⁸⁰. Doskonale zdajemy sobie sprawę, że nie każda grupa czy społeczność buduje wspólnotę. W Metafizyce wspólnoty możemy przeczytać: „Nie wszyscy ludzie związani jakąś relacją, tworzą *eo ipso* również wspólnotę. Istnieje np. wielu ludzi zaprzyjaźnionych, którzy jednak nie konstytuują osobnego tworu wspólnotowego; z drugiej strony wielu ludzi w pewnych wspólnotach jest już związanych ze sobą jako człony całości, zanim jeszcze przeżyją wzajemną relację, a nawet bez takiej przeżytej relacji, jak to ma miejsce w przypadku wielu obywateli jednego państwa, wielu członków jednego narodu, a przede wszystkim ludzkości. Widzimy zatem, że tam, gdzie występuje wspólnota, osoby są obiektywnie i realnie połączone w nową realną całość – tworzą w jej składzie nową jednostkę, np. rodzinę, państwo, naród itp.”²⁸¹. Stąd, rozważając myśl Hildebranda, możemy zauważyć, że „odróżnia on wspólnotę od jedności nierealnych w ten sposób, że wspólnota nie jest tylko grupą osób posiadającą określone cechy, np. wzrost, wykształcenie, miejsce zamieszkania itp., ale zawsze składa się z konkretnych osób, jako swoistych «części składowych» samej wspólnoty. Osób posiadających swój własny świat doświadczany i przeżywany, osób rozumianych jako istoty duchowe. W konsekwencji dla Hildebranda wspólnota staje się nie rodzajem «zbiorowości», ale nową obiektywną, realnie istniejącą jednostką,

²⁸⁰ A. Ryk, *Doświadczenie wspólnoty osób jako źródła przewyciężania chaosu aksjonormatywnego współczesnego świata. Rozważania w perspektywie koncepcji Dietricha von Hildebranda*, dz. cyt., str. 26.

²⁸¹ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., str. 139.

posiadającą swą stronę zewnętrzną i wewnętrzną. Do tego co zewnętrzne we wspólnocie należy jej struktura, forma, wszystkie cechy o charakterze socjologicznym. Na wewnątrz wspólnoty składają się relacje, doświadczenia i przeżycia międzyosobowe dziejące się w perspektywie obiektywnego porządku wartości tych, którzy stanowią jej osobowy skład”²⁸². Widzimy zatem, że dla Autora *Metafizyki wspólnoty* wspólnota jest ściśle powiązana ze sferą wartości: „(...) im bardziej wspólnota jest rzeczywiście wspólnotą, im bardziej jest autentyczną całością, w której ludzie są prawdziwie zespoleni, tym ważniejsza jest w jej obrębie konstytutywna sfera wartości. Można wręcz powiedzieć, że tylko twory wspólnotowe ukonstytuowane na zasadzie sfery wartości są wspólnotami w pełnym znaczeniu”²⁸³. Czym jest owo „ukonstytuowanie wspólnoty na zasadzie sfery wartości»? Interpretując analizy Hildebranda nie można mieć wątpliwości, że chodzi mu przede wszystkim o zakorzenienie – zarówno życia jednostkowego, osobowego, jak i życia zbiorowego, wspólnotowego – w obiektywnym, sensownym, hierarchicznym porządku wartości. Stąd same wspólnoty mają również charakter hierarchiczny”²⁸⁴.

²⁸² A. Ryk, *Doświadczenie wspólnoty osób jako źródła przewycięzania chaosu aksjonormatywnego współczesnego świata. Rozważania w perspektywie koncepcji Dietricha von Hildebranda*, dz. cyt., str. 26 – 27.

²⁸³ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., str. 172.

²⁸⁴ A. Ryk, *Doświadczenie wspólnoty osób jako źródła przewycięzania chaosu aksjonormatywnego współczesnego świata. Rozważania w perspektywie koncepcji Dietricha von Hildebranda*, dz. cyt., str. 27.

2. 4. Wybrane formy wspólnoty

Osoba ludzka jako istota stworzona, która stanowi «świat dla siebie» „jest (...) też przeznaczona do tego, by być członkiem wspólnot, i uzdolniona do budowy wraz z innymi ludźmi takich wspólnot. Jakkolwiek nigdy i nigdzie nie może ona w swoim charakterze jako indywiduum doznać pod względem ontycznym uszczerbku i stopić się z innymi osobami w nową substancję osobowego czy nieosobowego typu, to jednak nie tylko faktycznie przedstawia sobą ζών πολιτικών (istotę wspólnotową), lecz także ze swej istoty jest przeznaczona i uzdolniona do tego, by funkcjonować jako członek wspólnot”²⁸⁵. Wspólnota jawi się nam zatem jako „twór realny, składający się z osób jako realnych «części» (...). Wspólnoty nie są jednościami, które istnieją tylko w naszym «wyobrażeniu» i którym w rzeczywistości odpowiada jedynie suma pojedynczych osób – jak np. umowne «jednostki podziału» bytu, które nie ingerują twórczo w byt [np. miesiąc czy godzina]. (...) wspólnoty są realnymi jednościami, które stanowią obiektywny *corpus*. Nie wystarczy uznać za jedyny realny fundament pojęcia wspólnoty przeżywanych relacji między osobami. Jedność wspólnoty nie polega tylko na związku, jaki konstytuuje się w aktualnej styczności, czyli w najlepszym razie w przeżywanej relacji. Osoby stanowią tutaj obiektywną, realną całość, której są członkami – ich związek jako członków całości jest w porównaniu z ich związkiem w przeżywanej relacji jeszcze czymś odrębnym”²⁸⁶. Z jednej strony zatem wspólnotę charakteryzuje jedność, z drugiej zaś pewien specyficzny typ całości. Ten „typ całości występuje (...) tam, gdzie mamy przed sobą prawdziwą jedność, składającą się z ontycznie samych w sobie samoistnych jedności jako jej autentycznych części. Pewna liczba dźwięków, następujących po sobie w określonej kolejności, może utworzyć melodię. Poszczególne dźwięki są same w sobie autentycznymi samoistnymi całościami, ale połączone za pomocą pewnej zasady jedności mogą utworzyć autentyczną nową jedność: melodię. Przy tym nie znikają one jako samoistne jedności. Nie stanowią jedynie kawałków całości i nie ona jest podstawą ich istnienia, lecz one jej (...). Ten (...) typ całości obejmuje (...) wspólnotę. Poszczególne osoby są samoistnymi jednościami. Każda

²⁸⁵ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., str. 130 – 131.

²⁸⁶ Tamże, str. 138 – 139.

z nich stanowi nawet, jak widzieliśmy wyżej, «świat dla siebie». Są one najwłaściwszą i najbardziej typową substancją w sferze znanego nam doświadczalnie bytu. Mogą jednak, skupione przez twórczą zasadę jedności, utworzyć nową realną jedność. Są autentycznymi częściami wspólnoty, ale fakt, iż konstytuują nową jedność jako części, w niczym nie narusza ich istotnego charakteru, który jest im właściwy jako samoistnym jednościom. W przeciwieństwie do odpowiedniego stanu rzeczy, jaki istnieje w sferze organizmu, konstytuują one wspólnotę i nie są w swoim istnieniu utrzymywane przez całość. Części są tu przed całością»²⁸⁷.

Warto jeszcze nadmienić, że na wspólnotę możemy spojrzeć w dwojaki sposób. „Możemy spojrzeć na wspólnotę - np. na państwo i jego cechy szczególne – jak gdyby od zewnątrz. Jesteśmy wtedy niejako widzami – jakkolwiek widzami w pełni rozumiejącymi, «współżyjącymi» z przedmiotem. Ale patrzymy na nią jak na jakiś twór innego rodzaju, np. dzieło sztuki czy jakiś organizm, i ujmujemy jej istotę w aspekcie zewnętrznym. Zupełnie inny sposób uobecnienia występuje wtedy, gdy będąc członkiem jakiejś wspólnoty, dostrzegamy swoją do niej przynależność, przez co jawi się ona naszemu spojrzeniu w swojej specyfice. W obu aspektach – zewnętrznym i wewnętrznym – istota wspólnoty ukazuje się jako istota jednego i tego samego tworu. Co więcej, identyczność tego, co nam się w każdym z aspektów jawi, można stwierdzić z perspektywy przedmiotu. Możemy od wewnątrz i od zewnątrz dotrzeć do tego samego punktu, w którym ujawnia się identyczność tego, co mamy przed sobą w obu aspektach»²⁸⁸.

Warto, abyśmy teraz pochylili się nad czynnikami, które według Hildebranda, konstytuują wspólnotę. Jako pierwszy czynnik Hildebrand wymienia szczególny rodzaj powiązania, jaki może wystąpić między dwiema osobami, a jakim jest duchowe zjednoczenie²⁸⁹. „Obie osoby – pisze Autor *Metafizyki wspólnoty* – są wtedy tak ze sobą związane i tak wyodrębnione z ogółu pozostałych ludzi, że konstytuują trwale nowy, osobny *corpus*»²⁹⁰. Czy to oznacza, że jedynie ten najwyższy stopień zespolenia daje możliwość stworzenia wspólnoty? Według Hildebranda, nie. Twierdzi

²⁸⁷ Tamże, str. 142 – 143.

²⁸⁸ Tamże, str. 148 – 149.

²⁸⁹ Por. Tamże, str. 150 – 151.

²⁹⁰ Tamże, str. 151.

on, że do ukonstytuowania się wspólnoty wystarczy czwarty stopień styczności, o którym pisaliśmy w paragrafie drugim tego rozdziału, w którym to stopniu następuje obustronne wejście w siebie miłości²⁹¹, lub inaczej następuje «formalne utożsamienie czyjegoś własnego życia ze swoim własnym»²⁹². „Wszędzie tam, gdzie nie następuje wprawdzie jeszcze zjednoczenie w autentycznym sensie, ale gdzie ktoś tak «utożsamia» swoje życie z życiem drugiego człowieka, że wydarzenia adresowane są ogólnie już nie do samego tylko «ja», lecz do «my» - co musi dziać się nie tylko jednostronnie, lecz obustronnie – pojawia się charakterystyczny stopień powiązania, który już sam z siebie prowadzi do utworzenia *corpusu*”²⁹³.

Oczywiście wspólnota konstytuuje się nie tylko przez stopnie styczności. Dlaczego? Hildebrand komentuje to w następujący sposób: „Widać bez trudu, że nie może to być jedyna droga, na której konstytuują się wspólnoty. Pomijając przecież fakt, że w przypadku klasycznych typów wspólnoty chodzi przeważnie o twory wieloosobowe, jest rzeczą oczywistą, że większość wspólnot, takich jak państwo, naród, rodzina, stowarzyszenie, partia polityczna itd., nie wymaga tego rodzaju wzajemnego związku swoich poszczególnych członków. Przecież nawet nie wszystkie one wymagają wyraźnej wzajemnej znajomości członków, nie mówiąc już o wspólnocie miłości, a tym bardziej o formalnym utożsamieniu własnego życia poszczególnego członka z własnym życiem innych członków w podanym właśnie sensie”²⁹⁴. Idąc za myślą Hildebranda, możemy zatem wskazać, że kolejnym czynnikiem konstytuującym wspólnotę mogą być pewne akty społeczne. „Tak jest np. w przypadku, kiedy pewna liczba osób specjalnym aktem społecznym zakłada stowarzyszenie. W spełnieniu aktu społecznego i tylko jego mocą powstaje wówczas prawdziwy twór wspólnotowy. Stowarzyszenie jest całością, która skupia poszczególnych członków w nową jedność. Bezkrwistość i nikłość tej wspólnoty nie powinny nam przesłaniać faktu, że jest to jednak – co prawda w najszerszym sensie tego słowa – rzeczywista wspólnota. Jakkolwiek wielki byłby kontrast np. w stosunku do wspólnoty miłości, to przecież stowarzyszenie jest wspólnotą w najszerszym sensie, która jasko taka skupia różne

²⁹¹ Por. Tamże, str. 152.

²⁹² Por. Tamże, str. 151.

²⁹³ Tamże.

²⁹⁴ Tamże, str. 153.

osoby w jedność *sui generis* (...). Akt społeczny pozostaje niejako poza wspólnotą, którą powołuje do życia. «Stwarza» on twór wspólnotowy, wydaje go świadomie na świat. Natomiast postawa miłości sama tworzy serce wspólnoty miłości, jest w niej zawarta jako jej jądro, wspólnota zaś jest jak gdyby otoczką, która się wokół tego jądra utworzyła, albo osłoną powstałą ze zrostu obu postaw z głębi samej osobowej relacji. Akt społeczny tworzy całkowicie nowy, transcendentny względem niego samego twór, natomiast postawa wobec innych osób buduje od wewnątrz twór wspólnotowy, jak komórka zarodkowa organizm²⁹⁵.

Dalszym czynnikiem kształtującym wspólnotę może być bardzo prymitywny twór, który przez Hildebranda została nazwany «kręgiem życiowym». Twór ten powstaje wówczas, gdy mniej lub bardziej znane sobie osoby zostają np. przez zamieszkanie określonej przestrzeni skupione w całość²⁹⁶. „Ich życie zewnętrzne jest w swoich najogólniejszych zarysach wspólne. Wytwarza się od zewnątrz jakieś prymitywnie wspólnotowe «bycie razem». Wspólnota taka – w zupełnym przeciwieństwie do dwuosobowej wspólnoty miłości i stowarzyszenia – powstaje nie wskutek szczególnych postaw dotyczących innych osób, lecz w wyniku zewnętrznego faktu współżycia, który wszakże jednostka musi sobie jakoś uświadamiać. Ta najniższego rzędu, najbardziej «nie duchowa» wspólnota tworzy się niejako przez «zrośnięcie» od zewnątrz. A jednak i ona posiada też stronę wewnętrzną, a nie tylko zewnętrzną; w przeciwnym razie nie byłaby rzeczywistą wspólnotą, która jako taka ze swej istoty musi mieć stronę zewnętrzną i wewnętrzną. Tylko że strona zewnętrzna jest tu jak gdyby przed wewnętrzną – co więcej: zewnętrzny czynnik wyraźnego faktycznego współistnienia stwarza ponad głowami osób sytuację, która stanowi postawę dla prymitywnego «my» w świadomości osób. Chodzi przy tym o bardzo sformalizowany i splotony odpowiednik formalnego utożsamienia własnego życia osób, które poznaliśmy jako podstawę dwuosobowej wspólnoty miłości²⁹⁷.

Ostatnim czynnikiem konstytuującym wspólnotę, któremu chcemy się bliżej przyjrzeć, jest *virtus unitiva* wartości. Ona to jest „najważniejszą

²⁹⁵ Tamże, str. 154 – 155.

²⁹⁶ Por. Tamże, str. 155.

²⁹⁷ Tamże, str. 155 – 156.

i najprawdziwszą (...), zasadą jedności wspólnot (...), która jako siła jednocząca działa sama z siebie, bez innych jednoczących czynników (...). Wspólna inkorporacja wszystkich ludzi w jeden świat wartości oznacza już ich jedność (...). Wartości i ich wpływ powodują, że druga osoba staje się pociągająca w sensie duchowym. Już w tym przypadku widoczne jest działanie *virtus unitiva* wartości. Świat wartości oprócz wspólnototwórczej *virtus unitiva* zespała czysto metafizycznie i obiektywnie tych, którzy znaleźli się w jego sferze działań. Obiektywne przyporządkowanie człowieka jako takiego światu wartości i źródła wszystkich wartości, czyli Bogu, jest inkorporacją do świata wartości. Ta inkorporacja sytuuje człowieka w sferę wspólnototwórczej mocy jedności”²⁹⁸.

Wiemy już, jakie czynniki według Hildebranda mogą konstytuować wspólnoty. Możemy zatem uczynić kolejny krok w naszej analizie jego myśli i pochylić się nad zagadnieniem podstawowych form wspólnoty, o których pisał Autor *Metafizyki wspólnoty*. „Dzieli więc von Hildebrand wspólnoty na dwuosobowe i wieloosobowe, na takie, do których przynależność ma charakter obiektywny i oparte na indywidualnych przeżyciach, na wspólnoty, w których przeważa pierwiastek materialny, tj. angażujący istotne cechy osoby, wspólnoty tylko formalne oraz wspólnoty łączące zarówno aspekt materialny, jak i formalny. Istnieją wspólnoty pierwotne i wtórne, nadbudowywane niejako na innych formach zbiorowości, koniecznych dla ich zaistnienia. Są również takie, które mają w sobie element zwierzchnictwa (władzy), i takie, których członkowie nie są poddani żadnej hierarchii. Są wreszcie byty społeczne mające swoich oficjalnych przedstawicieli i wspólnoty, w których reprezentacja tego rodzaju nie występuje”²⁹⁹.

Według Hildebranda zasadnicza różnica między wspólnotami dwuosobowymi a wieloosobowymi ma charakter aprioryczny³⁰⁰. Wspólnota dwuosobowa wymaga „formalnego utożsamienia życia własnego dwojga osób”³⁰¹. Oznacza to, że „dla takiej wspólnoty, dla jej «materialnej treści» decydujące jest to, że tworzą ją właśnie dwie konkretne osoby. Ich wzajemna relacja wymaga bowiem «nieporównywanie

²⁹⁸ I. Grochowska, *Wartość jedności w małżeńskiej wspólnocie*, [w:] *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, Warszawa 2015, Tom 23, nr 3, str. 50 – 51.

²⁹⁹ R. Godek, *dz. cyt.*, str. 165.

³⁰⁰ Por. Tamże.

³⁰¹ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, *dz. cyt.*, str. 187.

ściślejszego związku niż konstytucja wspólnot wieloosobowych». We wspólnotach dwuosobowych nie wytwarza się międzyosobowe upublicznienie, niezbędne we wszystkich wspólnotach obejmujących dużą liczbę jednostek, takich jak np. państwo³⁰². Co do wspólnot wieloosobowych, to muszą się składać przynajmniej z trzech osób, jak wskazuje Hildebrand. „Ich istotowa odmienność od wspólnot dwuosobowych – mniejszy i «luźniejszy» stopień wzajemnych relacji – sprawia, że nie mogą być tworzone tylko przez dwoje ludzi (...). Zbiorowości tego rodzaju powstają łatwiej niż wspólnoty dwuosobowe, nie wymagają bowiem tak wysokiego stopnia zinterioryzowanej więzi³⁰³.

Kolejnym czynnikiem pozwalającym różnicować wspólnoty jest sposób ich trwania. „Hildebrand wyróżnia wspólnoty, których egzystowanie łączy się nierozzerwalnie z życiem ich członków, toteż przestają istnieć wraz z ich śmiercią oraz takie, które funkcjonują nadal, mimo śmierci części lub nawet wszystkich swoich członków. Zbiorowościami pierwszego typu są wszystkie wspólnoty dwuosobowe, ale również wspólnoty takie jak rodzina i krąg przyjaciół, w którym śmierć jednej osoby sprawia, że nie są one już takimi, jakimi były wcześniej, tracą bowiem swój indywidualny, niepowtarzalny charakter (...). Z kolei we wspólnotach takich jak stowarzyszenie, partia polityczna, państwo, naród, ludzkość czy Kościół mamy do czynienia z sytuacją, w której śmierć członków nie zmienia ich istoty. Hildebrand zauważa, że – paradoksalnie – nawet po śmierci ich członkowie w pewnym sensie pozostają nimi nadal. Tego rodzaju byty wspólnotowe nie mogą istnieć – za wyjątkiem Kościoła – tylko w sytuacji śmierci wszystkich osób je tworzących, istnieją zaś «jako te same», mimo upływu czasu, a nawet pomimo śmierci wszystkich ich reprezentantów, gdyż żyją ich następcy³⁰⁴.

Możemy także należeć do wspólnoty na sposób obiektywny, lub ta przynależność może opierać się na przeżyciach (*Überleben*). Pierwszy sposób wynika z obiektywnej sytuacji, w jakiej się znajdujemy, „np. ze względu na przyjście na świat w danej rodzinie³⁰⁵, drugi zaś wynika z naszych wolnych i świadomych decyzji oraz przeżyć,

³⁰² R. Godek, *dz. cyt.*, str. 165 – 166.

³⁰³ Tamże, str. 165.

³⁰⁴ Tamże, str. 167.

³⁰⁵ Tamże, str. 168.

jakie posiadamy. „Pierwszy typ reprezentują całości takie jak: rodzina, państwo, naród, ludzkość, typ drugi: małżeństwo, krąg przyjaciół, zakon czy stowarzyszenie. Podstawą «przeżycia» może być zaś akt społeczny, postawa miłości lub inne świadome akty osoby. Przynależność oparta na przeżyciu oznacza konieczność subiektywnego odniesienia do danej wspólnoty, na którego podstawie budowana jest dopiero obiektywna do niej przynależność (...). Nie można być członkiem wspólnoty opartej na przeżyciu bez swojej wiedzy i woli”³⁰⁶.

Hildebrand wyróżnia również „wspólnoty «materialne» ugruntowane w pewnych wartościach i aktach oraz wspólnoty czysto «formalne» oparte na porozumieniach, umowach i innych podejmowanych przez ich członków czynnościach prawnych. Warto zaznaczyć, że w zdecydowanej większości wspólnot występują zarówno elementy materialne (nieformalne) jak i czysto formalne. Małżeństwo jest właśnie przykładem takiej wspólnoty. Małżeńska miłość powinna być wsparciem dla małżeńskiej wspólnoty materialnej, która implikuje zgodę obojga małżonków i która z kolei staje się formalną przyczyną wspólnoty. Zgoda na miłość czyni z małżeńskiej wspólnoty wspólnotę materialno-formalną”³⁰⁷.

Idąc za myślą Autora *Metafizyki wspólnoty*, możemy jeszcze wskazać „wspólnoty pierwotne i wtórne; takie, które mają tylko swoich członków, i takie, które także mają przedstawicieli; wspólnoty hierarchiczne, z elementem władzy jednych członków nad innymi i bez takiego elementu”³⁰⁸. Co charakteryzuje wspólnoty pierwotne i wtórne? „Wspólnoty pierwotne (...) nie wymagają żadnej innej «poprzedzającej» formy zbiorowości. Takimi typami są wspólnoty miłości, w tym małżeństwo, krąg życiowy, stowarzyszenie, a także Kościół i ludzkość. Wspólnoty wtórne «mocą swej zasady jedności» łączą tylko takie osoby, które wzajemnie są już złączone w jakiejś innej, pierwotniejszej formie. Zakładają one niejako inną formę społeczną «jako swój fundament». Tego rodzaju wspólnotą jest naród skupiający w jedną całość ludzi objętych wcześniej przynajmniej wspólnym kręgiem życiowym czy rodzina –

³⁰⁶ Tamże.

³⁰⁷ I. Grochowska, *dz. cyt.*, str. 51.

³⁰⁸ R. Godek, *dz. cyt.*, str. 172.

wyrastająca z małżeństwa – oraz państwo, które «jako minimum dla swego ukonstytuowania zakłada istnienie sfery upublicznienia międzyosobowego»³⁰⁹.

Podsumowując, musimy jeszcze zauważyć, że ukonstytuowanie „wspólnoty dokonuje się (...) z jednej strony w aspekcie strukturalnym, gdy dotyczy sposobu jej organizacji (...), z drugiej zaś wynika z samego zakresu danej wspólnoty, z jej «tematu» określającego koncentrację obejmowanych jednostek czy też sposób pojmowania bytu wspólnotowego. Owa «treść» danego typu wspólnoty stanowi o jej istotowym charakterze, odnoszącym się zarówno do jej faktycznego statusu ontycznego, jak i do sposobu jej definiowania. Ze względu odnośny zakres treściowy będziemy więc według von Hildebranda mieć do czynienia z szerokimi wspólnotami zogniskowanymi wokół treści religijnych i metafizycznych oraz różnymi typami wspólnot więzi, z wielkimi wspólnotami kultury, a także z takimi, które możemy określić jako wspólnoty pierwotnej, międzyludzkiej solidarności, czy też skupionymi wokół określonego celu»³¹⁰.

³⁰⁹ Tamże.

³¹⁰ Tamże, str. 173.

2. 5. Miłość jako kluczowa wartość wspólnoty

Osoba, jak zauważyliśmy już to wcześniej, aby właściwie i w pełni ukształtować siebie, potrzebuje drugiej osoby, potrzebuje wspólnoty. Czy jednak wspólnota nie ogranicza człowieka, nie krępuje go, by ostatecznie odebrać mu wolność? Według Ericha Fromma³¹¹ rozwiązaniem tego problemu jest miłość. Píše on: „Miłość jest aktywną siłą w człowieku, siłą, która przebija się przez mury oddzielające człowieka od jego bliźnich, siłą jednoczącą go z innymi; dzięki miłości człowiek przewycięża uczucie izolacji i osamotnienia pozostając przy tym sobą, zachowując swą integralność. W miłości urzeczywistnia się paradoks, że dwie istoty stają się jedną, pozostając mimo to dwiema istotami”³¹². Prawdziwa miłość konstytuuje autentyczną i głęboką więź międzyosobową, dlatego wymaga ona zaangażowania. „Miłość jest czynnym zainteresowaniem się życiem i rozwojem tego, co kochamy. Jeżeli nie ma tego czynnego zainteresowania, nie ma miłości”³¹³. Co istotne: „Jeżeli kocham drugiego człowieka, to czuję się z nim jednością – z nim lub z nią – ale z nim takim, jaki jest; a nie takim, jakim ja bym potrzebował, aby był jako narzędzie moich celów”³¹⁴. Co zatem jest warunkiem koniecznym miłości? E. Fromm uważa, że jest nim autentyczność. Autentyczność, czyli „bycie takim, jakim się jest i traktowanie drugiego takim, jakim jest; ani ja nie mogę być jego narzędziem, ani on moim. Jednak «bycie takim, jakim się jest» nie jest od razu możliwe. Stawanie się sobą jest procesem. Miłość więc jest zarówno warunkiem, jak i efektem prawidłowego rozwoju. W praktyce będzie polegała ona na poszukiwaniu obiektywnego dobra drugiej osoby oraz dążeniu do jedności, zgody, do posiadania jednej woli z nią. Dlatego wymaga umiejętności przyjęcia punktu widzenia drugiej

³¹¹ Erich Fromm (ur. 23 marca 1900 we Frankfurcie nad Menem, zm. 18 marca 1980 w Muralto) – niemiecki filozof, socjolog, psycholog i psychoanalityk pochodzenia żydowskiego. Na zainteresowania i postawę Fromma miały wpływ doświadczenia związane z I wojną światową i śmiercią wielu jego bliskich i znajomych, a także narastające w ówczesnych Niemczech nastroje szowinistyczne i antysemityczne. Doświadczenia te spowodowały u Fromma zainteresowanie psychologią i socjologią. Pragnienie znalezienia odpowiedzi na pytania dotyczące prawa społecznego istnienia ludzi wzbudziło jego zainteresowanie poglądami Marksa i Freuda, co miało bardzo duży wpływ na jego późniejszą twórczość. W swoich książkach bardzo często powołuje się na teorie Marksa, a także dokonuje rewizji teorii Freuda. W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 2001, str. 108.

³¹² E. Fromm, *O sztuce miłości*, Poznań 2008, str. 32–33.

³¹³ Tamże, str. 37.

³¹⁴ Tamże, str. 39.

osoby oraz uznania jej słuszných pragnień za swoje własne. Jest to warunek rozwoju obu osób”³¹⁵.

Niezwykle ciekawy komentarz dotyczący serca, sfery uczuć i filozofii znajdziemy u D. von Hildebranda. Píše on: „Cały Psalterz mówi o sercu jako o centrum, toteż kto ma uszy do słyszenia, usłyszysz jego wielki i wspaniały głos w słowach proroków i naszego Pana. Z tekstów filozoficznych na temat serca i sfery uczuciowości wyłania się jednak zupełnie inny obraz. To, co stanowi centrum człowieka, traktowane jest w nich jako rzecz mniej poważna, głęboka i ważna niż rozum i wola. Jest to przypadek drastycznego abstrakcjonizmu niosącego w sobie niebezpieczeństwo konstruowania teorii o rzeczywistości bez odwoływania się do niej. Ta postawa filozoficzna nieuchronnie rozmiąga się z faktami. Poruszamy się w dwóch odrębnych światach; jeden to świat serca w życiu człowieka, w Piśmie Świętym i w liturgii, drugi to filozoficzna teoria «afektów». Filozofia rzeczywiście aż do tej pory nie przyznała sercu należnej mu rangi. Podczas gdy rozum i wola stały się przedmiotem gruntownych badań, serce pozostało w cieniu. Jeśli nawet zajmowano się nim, to przyznawano mu pozycję nieporównywalną z rozumem czy wolą, która nie odpowiada rzeczywistemu znaczeniu i godności tego ośrodka duszy ludzkiej. Rozum i wola stawiane były zawsze wyżej od serca (...) A właśnie to serce Pana Jezusa, a nie rozum lub wola, stało się przedmiotem osobnego kultu. Fakt ten, w którym przejawia się działanie Opatrzności i Kościoła, powinien być dla nas wezwaniem do głębszego zrozumienia serca, a tym samym do zrewidowania naszego stosunku do sfery uczuć w ogóle”³¹⁶. Jak widzimy z powyższego tekstu Hildebrand, nie tylko nie neguje wartości sfery uczuć w filozofii, lecz wręcz przywraca jej właściwe miejsce.

Hildebrand uważa, że „punktem szczytowym możliwych związków między osobami jest zjednoczenie. Z takim typem relacji mamy do czynienia wówczas, gdy we wzajemnym odniesieniu osób możemy mówić nie tylko o postawach pozytywnych (...), jak dobroć, życzliwość, sympatia, szacunek, ale gdy pojawia

³¹⁵ T. Niemirowski, *Wolność i wspólnota jako podstawowe cele rozwoju człowieka*, [w:] *Paedagogia Christiana*, Toruń 2013, Tom 32, nr 2, str. 114.

³¹⁶ D. von Hildebrand, *Serce*, przeł. J. Koźbiał, Poznań 1985, str. 27.

się sama miłość, będąca w systemie etycznym Hildebranda **adekwatną odpowiedzią na wartość drugiej osoby**³¹⁷. [pogrubienie – autor].

Miłość jest zatem najtrwalszym spoiwem łączący wspólnoty. „Miłość jest zupełnie swoistą, najbardziej subiektywną spośród wszystkich odpowiedzi uczuciowych. Kochający «daruje» siebie kochanemu, w owym darze jest obecne potwierdzenie i intronizacja kochanego. Kochający udziela kochanemu kredytu wiary, jest to wiara w niego, pozytywna interpretacja jego czynów, przyjmowanie wszystkiego za dobre, dopóki nie stwierdzi wyraźnego błędu czy braku u kochanego. Kochający wierzy, że to, czego jeszcze nie poznał u kochanego, jest także dobre. Źródłem tej wiary jest rozciągnięcie piękna kochanej osoby — to właśnie piękno pobudziło kochającego do udzielenia odpowiedzi — na wszystkie znane i nieznanne cechy osoby³¹⁸. Nie oznacza to jednak, że miłość jest ślepym zapatrzeniem w drugiego. W miłości możliwe jest dostrzeżenie wad i błędów drugiej osoby, bowiem zawiera ona w sobie obiektywne spojrzenie na drugiego. Więcej nawet, „miłość uwrażliwia kochającego na błędy i braki kochanego, bo zależy mu na tym, aby był on wierny temu, co jemu właściwe, aby rozwinął swą prawdziwą istotę. Istotną cechą miłości jest przyjmowanie wszystkich wartościowych cech kochanego za cechy jemu właściwe, przynależne do niego samego. Błędy i wady kochanego kochający interpretuje jako niewierność tego ostatniego wobec swej istoty. Błędy drugiego widzimy obiektywnie dopiero wtedy, gdy go kochamy, gdyż wtedy ukazują się nam one w świetle całej jego osobowości. Tylko pycha i pożądlivości czynią ślepym na braki drugiego, bo brak im zatroskania o prawdziwe, obiektywne dobra dla kochanego³¹⁹.”

Miłość, według Hildebranda, zawiera „dwa podstawowe elementy: moment płynącej dobroci [*intentio benevolentiae*] i chęć zespolenia z kochaną osobą [*intentio uninis*]. Moment płynącej dobroci – właściwa materia miłości – przejawia się w swoistej akceptacji drugiej istoty i jej szczęścia. Znajduje on wyraz we wszelkich dobrodziejstwach wyświadczanych drugiej osobie, we wszystkich ponoszonych dla niej ofiarach, w czulej trosce, jaką się ją otacza. Chęć zespolenia przejawia się w tęsknocie

³¹⁷ R. Godek, *dz. cyt.*, str. 120 – 121.

³¹⁸ J. Bremer, *dz. cyt.*, str. 25.

³¹⁹ Tamże, str. 25 – 26.

do wspólnoty z drugą osobą, do udziału w jej życiu, jej zainteresowaniach, jej myślach, jej obecności, przede wszystkim zaś do uczestnictwa w jej jestestwie oraz w uszczęśliwianiu przez wspólnotę z nią³²⁰. Co należy podkreślić, „zjednoczenie osób, do którego dąży *intentio unionis*, może się ukonstytuować tylko we wzajemnym miłosnym wpatrzeniu-się-w-siebie. Głębia tego zjednoczenia zależy od jakości i intensywności miłości, ale przede wszystkim od duchowej głębi osób tworzących to zjednoczenie. Jediną drogą do niego jest miłość wzajemna. Wzajemne wpatrzenie-się-w-siebie-miłości tworzy spotkanie osób we wspólnym tu i teraz. Owa jedność osób trwa niezależnie od ich fizycznego oddalenia. Dopiero ona umożliwia prawdziwe życie wspólne, dialog”³²¹.

Idąc za myślą von Hildebranda, możemy zatem stwierdzić, że miłość z jednej strony jest odpowiedzią na wartość osoby, z drugiej zaś, jest darem. Ten dar mieści w sobie kilka elementów: afirmację, intronizację osoby kochanej, kredyt miłości i odpowiedź³²² „na wartość indywidualnej osoby, a nie na poszczególne jej cechy. W miłości bowiem ukochana osoba jawi się jako godna afirmacji, niezależnie od wad, które mogłaby posiadać. Ukazuje się zatem jako cenna, najlepsza, piękna i domaga się uznania dla swej wartości”³²³. Owa intronizacja oznacza dla Hildebranda „wyróżnienie danej osoby spośród innych osób, choćby identycznie uposażonych. Staje się ona wtedy szczególnie ważna i cenna, co napełnia kochającego radością i szczęściem”³²⁴.

Autor *Metafizyki wspólnoty* dzieli miłość na kategorie „ze względu na trzy istotne kryteria: jej stopień i natężenie, jakość i głębie oraz typy kategoryjne (rodzaje)”³²⁵. I tak, za Hildebrandem, „jako klasyczne kategorie miłości możemy wymienić:

1. miłość Boga,
2. miłość rodziców do dziecka,
3. miłość dziecka do rodziców,
4. miłość między rodzeństwem,

³²⁰ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., str. 57.

³²¹ J. Bremer, dz. cyt., str. 25 – 26.

³²² Por. J. Sośnicka, *Nie warto żyć bezmyślnym życiem. Filozoficzne refleksje nad tym, co ważne*, Łódź 2016, str. 80.

³²³ Tamże.

³²⁴ Tamże.

³²⁵ R. Godek, dz. cyt., str. 123.

5. miłość po prostu do człowieka będącego w naszym odczuciu godnym miłości,
6. miłość przyjacielską,
7. miłość małżeńską,
8. świętą miłość tematyczną,
9. miłość bliźniego,
10. miłość opartą na wspólnym sposobie myślenia (*Gesinnungsliebe*)³²⁶.

Miłość do Boga jako jedyna nie posiada rozróżnienia na *intentio benevolentiae* i *intentio uninis*. „Przy miłości Boga aspekty te zbiegają się ze sobą (...). Bóg jest obiektywnym dobrem dla nas i absolutnym źródłem szczęścia. Kochając Boga kochamy nie jakąś osobę czy jakieś dobro, lecz Dobro samo, Dobro, które nas pierwsze ukochało i kocha w sposób nieskończony. W filozofii greckiej nie było miejsca dla Boga kochającego człowieka. Chrześcijańska prawda o Bogu kochającym zmieniła spojrzenie na wartość człowieka, jak i na całą moralność. Na Bożą miłość odpowiadamy miłością Boga, która jest kością wszystkich moralnych postaw chrześcijańskich. Widzimy istotną różnicę między czysto humanitarnym ujęciem godności człowieka a takim, które dostrzega w człowieku obraz Boga, traktuje go jako nieśmiertelną duszę (...). Miarą naszej miłości do Boga jest miłość do drugiego człowieka i wypełnianie Bożych przykazań. Przykazania pochodzą od kochającego Boga, nie są więc jakimiś czysto prawniczymi zakazami, ich treść jest wypowiedzana tonem miłości”³²⁷.

Miłość rodzicielska. Charakteryzuje się „immanentnym (...) ukierunkowaniem spojrzenia na kochaną osobę oraz różnymi innymi elementami formalnymi bez jakiegokolwiek domieszki instynktów witalnych”³²⁸. Cechuje ją „swoiste «spojrzenie w dół», postawa «stania za dzieckiem, osłaniania go i obejmowania od góry». W miłości rodzicielskiej *intentio benevolentiae* ma pierwszeństwo przed *intentio uninis* – postawa płynącej dobroci, życzliwość jest o wiele ważniejsza niż wola zjednoczenia, która też przybiera tutaj szczególny wyraz – chodzi bowiem nie o rzeczywiste zjednoczenie osób, ale o odwzajemnienie miłości przez dzieci. Co charakterystyczne, dla miłości rodzicielskiej wzajemność, choć oczekiwana, nie jest najistotniejszym

³²⁶ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., str. 62.

³²⁷ J. Bremer, dz. cyt., str. 28.

³²⁸ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., str. 64.

wyznacznikiem, gdyż nawet bez niej rodzice kochają swoje dzieci. Hildebrand pisze, że «miłość rodzicielska zawiera w sobie gotowość rezygnacji z tej więzi, której jednakże pragnie». Miłość tego rodzaju jest więc całkowicie bezinteresowna, paradoksalnie: jest wzruszająca i tragiczna, bo nastawiona na to, by «czynić własną osobę zbędną» oraz rozumiejąca, przenikająca dziecko swoim spojrzeniem, nakierowana na uprzystępnienie mu zewnętrznego świata³²⁹.

Miłość dzieci do rodziców. Należy zauważyć, iż ta kategoria miłości ulega modyfikacji wraz ze wzrostem dzieci. Początkowo, odwrotnie niż to było w przypadku miłości rodzicielskiej, spojrzenie dziecka skierowane jest ku górze. „Dziecko wznosi z miłością wzrok ku rodzicom, którzy przecież są dla niego jakby przedstawicielami Boga i stanowią instancję normodawczą, wszystko udostępniającą i we wszystkim pośredniczącą³³⁰. To rodzice otwierają przed dzieckiem świat wartości oraz wiedzy. „Dla dzieci miłość rodziców jest milcząco zakładana i nie wymaga wzajemności (...). W tym typie miłości *intentio uninis* ukierunkowana jest na czerpanie z ojca i matki jako rodziców, a dopiero wtórnie na czerpanie z rodziców jako określonych indywidualności (...). Po okresie dojrzewania dorosłe dzieci bardziej chcą okazywać rodzicom swoją wdzięczność, niż «przebywać u nich» czy «czerpać z nich» jako rodziców. Na pierwszy plan wysuwa się już nie autorytet, ale indywidualność – *intentio benevolentiae* zajmuje miejsce dominującej wcześniej *intentio uninis*, a dodatkowo między rodzicami a dorosłymi dziećmi mogą też wytworzyć się inne typy miłości, jak miłość w ogóle czy miłość przyjacielska³³¹.

Miłość między rodzeństwem. „Charakterystyczne dla tej kategorii jest «stanie obok siebie» osób kochających się. Wzajemny stosunek rodzeństwa jest wyraźną więzią typu «my» i ten charakter jest właściwy również miłości między rodzeństwem, co nie przeszkadza temu, że miłość ta, jak w ogóle każda miłość, zgodnie ze swoją treścią spogląda na kochaną osobę i zawiera w sobie charakter «ja – ty» (...). W miłości między rodzeństwem jedna osoba spogląda ku drugiej jak gdyby z boku (...), lecz są też przy tym w pewnej mierze splecione (...) [przeżywając] siebie wzajemnie

³²⁹ R. Godek, *dz. cyt.*, str. 123 – 124.

³³⁰ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, *dz. cyt.*, str. 67.

³³¹ R. Godek, *dz. cyt.*, str. 124.

w poczuciu owej całkiem oczywistej i pierwotnej więzi (...), [a ich] spojrzenia biegną obok siebie ku różnym obiektywnym punktom, ale u źródła są ściśle ze sobą związane”³³².

Miłość po prostu. Ten rodzaj miłości zostaje ukonstytuowany nie na gruncie więzi naturalnych, biologicznych, „ale ze względu na wartość, którą dostrzegamy w drugiej osobie. Nasza postawa jest odpowiedzią na tę właśnie wartość. Ten typ miłości, w pewnych aspektach podobny do miłości przyjacielskiej czy miłości bliźniego, ukazuje myśliciel jako swoiste zafascynowanie osobowością drugiego człowieka, które osiąga stopień wyższy niż sympatia, szacunek czy podziw – staje się właśnie miłością do tej osoby. Miłość taką motywuje dostrzegana przez nas szczególna wartość jakiejś indywidualności, cały charakter i istota konkretnego człowieka, ze względu na co podejmujemy konieczny dla jej zaistnienia «rzeczywisty ruch ku kochanej osobie», której nie postrzegamy jednak jako reprezentanta pewnego «urzędu» jak w innych typach, ale bardziej swobodnie”³³³.

Miłość przyjacielska. Ten typ miłości zawiera w sobie dwa elementy. „Drugi człowiek jest tu kochany z racji swej indywidualności, ma też status pewnego «urzędu», a nie tylko fascynującej osobowości jak w poprzednim typie”³³⁴. Tym, co wyróżnia miłość przyjacielską „jest świadomość posiadania drugiego człowieka, pełne ufności «budowanie» na nim. Jest ona swoiście osadzona w miłości tego drugiego. Charakterystyczny jest dla niej moment «zaspokojenia» i sprostania pokładanym w sobie nadziejom, poczucie bezpieczeństwa i stały, niewzruszony kierunek miłości – bez tendencji do niebotycznych uniesień i bezbrzeżnego smutku, ale też specyficznego promiennego blasku, który całkowicie wynosi człowieka ponad codzienność i wytwarza jakąś jedyną w swoim rodzaju wrażliwość (...). Miłość ta zawiera w sobie typowe «wejrzenie w siebie» wzajemnego zrozumienia i otwarcie się na drugiego człowieka (...). Dwie osoby nie znajdują się tu całkowicie «naprzeciw siebie», jak w miłości małżeńskiej, ale też nie tak wyraźnie «obok siebie», jak w miłości między rodzeństwem, lecz niejako «ukośnie względem siebie», jakby w półkolu, ręka w rękę i wzajemnie

³³² D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., str. 69.

³³³ R. Godek, dz. cyt., str. 125 – 126.

³³⁴ Tamże, str. 126.

ku sobie spoglądając. *Intentio benevolentiae* i *intentio uninis* zasadniczo się równoważą, ale *intentio benevolentiae* ma pewną przewagę, ponieważ *intentio uninis* nie jest nastawione na zjednoczenie, lecz na pełną porozumienia więź z drugim człowiekiem. Każdy pozostaje w sferze własnego życia, chociaż kroczy przez życie w ścisłej więzi z drugim”³³⁵.

Miłość małżeńska. Właściwym tematem tego typu miłości jest „sama miłość i kochana osoba (...). W tego typu relacji osoby kochające znajdują się «całkowicie naprzeciw siebie», a *intentio uninis* dominuje nad *intentio benevolentiae*. Hildebrand twierdzi, że w miłości małżeńskiej następuje «ostateczne ofiarowanie siebie i odsłonięcie własnego najgłębszego słowa istotowego», gdy osoba kochająca pragnie uszczęśliwić osobę kochaną”³³⁶. Miłość małżeńska, jak pisze Autor *Metafizyki wspólnoty*, „jest pełnym zachwytem ogarnięciem swoistego indywidualnego uroku kochanej osoby, zrozumieniem wszystkich jej możliwych wartości w ich jednym w swoim rodzaju skupieniu od najgłębszej strony”³³⁷. To, co charakterystyczne dla miłości małżeńskiej, to «epifania», czyli dostrzeżenie w kochanej osobie pełnego blasku jej wartości³³⁸. Ten blask „prześwietla ją cała i czyni ją wewnątrznie cenną”³³⁹. Co ważne, „miłość małżeńska zakłada także ogólne uwarunkowanie, jakim jest przyporządkowanie wynikające z odmienności płci, gdy istotny jest zarówno element duchowy, jak i zmysłowy. Stan zakochania, odsłonięcie sfery intymnej, a także dążenie do zjednoczenia ujawnione w tym typie miłości sprawiają, że sfera zmysłowa może być przeżywana jako «pole wyrazu i spełnienie miłości małżeńskiej»³⁴⁰”.

Święta miłość tematyczna. Ten typ miłości jest możliwy do osiągnięcia w przestrzeni wartości religijnych i ugruntowany w osobie Jezusa Chrystusa. „Miłość tego rodzaju, podobnie jak miłość małżeńska, nastawiona jest na wzajemne wejście i zjednoczenie osób – owa wzajemność i wspólnota sposobu myślenia są zaś warunkami *sine qua non* dla jej zaistnienia. Inny człowiek jest w takim związku w pełni

³³⁵ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., str. 73 – 75.

³³⁶ R. Godek, dz. cyt., str. 126 – 127.

³³⁷ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., str. 75.

³³⁸ Por. R. Godek, dz. cyt., str. 127.

³³⁹ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., str. 76.

³⁴⁰ Por. R. Godek, dz. cyt., str. 127.

akceptowany w swojej indywidualności i w pełni rozumiany. Tematem tego typu miłości jest jednak przede wszystkim Chrystus, a jej blask jest «odblaskiem wspólnej miłości do Chrystusa». Taka postawa może więc dotyczyć tylko człowieka zanurzonego w Chrystusie (...). *Intentio uninis* i *intentio benevolentiae* osiągają najwyższy stopień i równoważą się wzajemnie, z pewną przewagą woli życzliwości. Mimo wysokiego natężenia świętą miłość tematyczną cechuje jednak powściągliwość. Nie następuje tutaj oddanie siebie samego drugiemu człowiekowi, wyłączona jest też sfera witalno – zmysłowa kochających się osób”³⁴¹. Hildebrand tak opisuje ten typ miłości: „Najgłębszym gestem tej miłości jest oddanie drugiego człowieka Chrystusowi. Podobnie jak kocha się drugiego wraz z Chrystusem, tak miłość ta nastawiona jest przede wszystkim na to, aby ten drugi należał całkowicie do Chrystusa”³⁴².

Miłość bliźniego. Ten typ miłości, podobnie jak poprzedni, „ogranicza się do najwyższych sfer wartości, jakkolwiek niekoniecznie do nadprzyrodzonych. Istnieją bowiem dwa, bardzo się zresztą od siebie różniące, rodzaje miłości bliźniego: naturalny, w którym druga osoba jest akceptowana jako stworzona na obraz i podobieństwo Boże, oraz chrześcijański nadprzyrodzony, w którym druga osoba jest kochana jako dziecko Boże i jako istota umiłowana przez Chrystusa i odkupiona Jego krwią (...). Zasadnicza różnica między nadprzyrodzoną miłością bliźniego a ową świętą miłością [tematyczną] polega jednak na tym, że pierwotną podstawą odpowiedzi na wartość nie jest indywidualność, szczególna myśl Boża, jaką w blasku swej wartości przedstawia sobą drugi człowiek, lecz blask wartości, który otacza każdego człowieka jako takiego, ponieważ posiada on nieśmiertelną duszę, nieskończenie umiłowaną przez Chrystusa i odkupioną Jego krwią. Następnie miłość ta jest najmniej spośród wszystkich rodzajów miłości nastawiona na miłość wzajemną (...). Miłość bliźniego ma to do siebie, że zawiera w sobie raczej apel do serdecznego samego w sobie zachowania drugiego człowieka niż oczekiwanie wzajemnej miłości (...). Ta heroiczna miłość jest właściwie nie do zranienia: obejmuje ona drugiego człowieka z takiego punktu, który jest nieosiągalny dla wszystkich ewentualnych nienawistnych «odpowiedzi» osoby kochanej. Jest to miłość zwycięska, niewzruszona, żarliwa.

³⁴¹ Tamże, str. 128.

³⁴² D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., str. 78.

Intentio benevolentiae przeważa w niej zdecydowanie nad *intentio uninis*³⁴³. Miłość bliźniego „jest w Bogu ugruntowana, widzi drugiego człowieka *in conspectu Dei*, dlatego ma moc roztopiania «lodowej skorupy pychy». Jak pisze von Hildebrand, «jest ona najbardziej nieodpartą potęgą na ziemi»³⁴⁴.

Miłość oparta na wspólnym sposobie myślenia (*Gesinnungslicbe*). W tym typie miłości więź międzypersonalna konstytuuje się „ze względu na wspólną sferę wartości. Przy tym jednak tego rodzaju połączenie osób może się wytworzyć tylko w odniesieniu do treści o najwyższej randze metafizycznej – etycznych czy religijnych, które także w życiu konkretnej osoby zajmują zasadnicze miejsce. Dopiero wtedy (...) gdy «dana osoba całkowicie oddaje się takiemu ideałowi, zostaje tak opromieniona jego słońcem», że jawi się nam jako godna miłości»³⁴⁵.

Podsumowując, warto zauważyć, że wszystkie wymienione typy miłości mogą istnieć zarówno niezależnie od siebie, jak i wspólnie. I choć widzimy zasadnicze różnice pomiędzy kolejnymi typami miłości, to jednak zawierają one jeden obiektywny element łączący je wszystkie. Według Hildebranda jest nim „tendencja do (...) zakotwiczenia w najwyższej sferze wartości, w kierunku pogłębienia jakościowego. Każda forma miłości może i pragnie stać się miłością w Bogu, a nawet miłością w Chrystusie»³⁴⁶.

Miłość jawi się nam zatem jako postawa, jak i relacja³⁴⁷.

³⁴³ Tamże, str. 79 – 80.

³⁴⁴ Por. R. Godek, *dz. cyt.*, str.129.

³⁴⁵ Tamże, str. 131.

³⁴⁶ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, *dz. cyt.*, str. 84.

³⁴⁷ Por. R. Godek, *dz. cyt.*, str.122.

Rozdział III

Fenomenologia i hermeneutyka jako sposoby analizy metafizycznej przestrzeni wspólnoty

Wśród wielu dostępnych metod badawczych w niniejszej rozprawie doktorskiej zdecydowaliśmy się na zastosowanie metod fenomenologicznych: „1. metoda oglądu i opisu tego, co i jak dane, 2. ideacja prowadząca do oglądu ejdetycznego i analiza istotnościowa, 3. redukcja transcendentálna, 4. metoda rozważań konstytutywnych”³⁴⁸ oraz metody hermeneutycznej.

Na wybór tych metod miały wpływ m.in. następujące fakty:

- a. „fenomenologia stara się zidentyfikować główne komponenty zjawiska lub doświadczenia, które czynią je unikalnymi lub możliwymi do odróżnienia od innych. Poprzez użycie redukcji ejdetycznej fenomenolog stara się rozpoznać, które z podstawowych komponentów czynią dany fenomen szczególnym (unikalnym). Dlatego badania fenomenologiczne skupiają się na tym, jak ludzie postrzegają i w jaki sposób mówią o obiektach lub zdarzeniach, zamiast opisywać fenomen zgodnie z góry ustalonym systemem kategoryjnym, konceptualnym i kryteriami naukowymi”³⁴⁹;
- b. „fenomenologia owocnie czerpie z innych dyscyplin, dzięki nim potrafi się odnawiać, co gwarantuje jej żywotność;
- c. fenomenologia, zanim stanie się lekturą i interpretacją tekstu, jest badaniem doświadczenia i opisowym sprawozdaniem dokonywanym przez jednostkowy podmiot”³⁵⁰;
- d. „Zgodnie z tym, co głosi hermeneutyka (z greckiego «interpretować» lub «objaśniać»), trzeba zrozumieć czyjś schemat myślenia (...) i język, który pośredniczy w sposobie doświadczenia świata, ażeby przetłumaczyć informacje, które pochodzą od tej osoby”³⁵¹.

³⁴⁸ J. Krokos, *Metody fenomenologiczne i ich aktualność. Zarys problemu*, [w:] *Studia Philosophiae Christianae*, Warszawa 1998, Tom 34, nr 2, str. 1.

³⁴⁹ I. Pietkiewicz, J. A. Smith, *Praktyczny przewodnik interpretacyjnej analizy fenomenologicznej w badaniach jakościowych w psychologii*, [w:] *Czasopismo Psychologiczne*, Poznań 2012, Tom 18, nr 2, str. 362.

³⁵⁰ N. Depraz, *Zrozumieć Fenomenologię. Konkretna praktyka*, przełożyła A. Czarnacka, Warszawa 2010, str. 3 – 4.

³⁵¹ I. Pietkiewicz, J. A. Smith, *dz. cyt.*, str. 362.

Niniejszy rozdział zawierać będzie zatem dość szczegółowy opis metod fenomenologicznych i metody hermeneutycznej oraz poruszy kwestię wczucia, o którym pisała Edyta Stein. Wydaje się bowiem niemożliwym, aby móc opisywać świat osób z niepełnosprawnością, nie poruszając wcześniej tych zagadnień.

3. 1. Opis i interpretacja w ujęciu fenomenologów

Z punktu widzenia fenomenologii rzeczywistość, która nas otacza, może być przez nas rozpatrywana z perspektywy naturalnej lub fenomenologicznej, albo inaczej rzecz ujmując, wobec otaczającej nas rzeczywistości możemy przyjąć nastawienie naturalne lub fenomenologiczne. „Nastawienie naturalne jest zorientowaniem (*focus*), które posiadamy, gdy jesteśmy zaangażowani w naszą pierwotną, nakierowaną na świat postawę, gdy intencjonalnie ujmujemy rzeczy, sytuacje, fakty oraz wszelkie pozostałe rodzaje przedmiotów. Nastawienie naturalne jest, by tak rzec, domyślną perspektywą, od której wychodzimy, perspektywą źródłową”³⁵². Co to oznacza? Otaczający nas świat zawiera w sobie rzeczy, których możemy doświadczać w sposób bezpośredni lub takie, których jeszcze nie doświadczyliśmy i możemy je ujmować za pomocą pustych intencji. „Istnieje zatem wiele rzeczy w świecie, wszystkie dane w różnych rodzajach prezentacji. Jest również sam świat, który dany jest w jeszcze inny sposób. Świat nie jest ogromną «rzeczą» ani nie jest sumą rzeczy, których doświadczyliśmy lub możemy doświadczyć. Świat nie jest unoszącą się w przestrzeni kulą ani zbiorem ruchomych przedmiotów. Świat przypomina bardziej kontekst, scenerię, tło albo horyzont dla wszystkich znajdujących się w nim rzeczy, dla wszystkich rzeczy, które mogą być intencjonalnie ujmowane i nam dane; świat nie jest jeszcze jedną rzeczą współzawodniczącą z innymi (...). «Świat» nie jest pojęciem astronomicznym; jest pojęciem skorelowanym z naszym bezpośrednim doświadczeniem. Świat, dla nas samych i dla wszystkich rzeczy naszego doświadczenia, jest pewną scenerią. Świat jest konkretem i aktualną całością dla doświadczenia”³⁵³.

Oprócz świata stanowiącego pewnego rodzaju «tło, scenerię» dla naszego spontanicznego doświadczenia jest jeszcze jedna ogromnie ważna osobliwość, którą możemy nazwać *jaźnią (self), ego, Ja*³⁵⁴. Owa jaźń, ego, „Ja jest centrum, wokół którego ta najszersza całość [świat] wraz ze znajdującymi się w niej rzeczami jest zorganizowana. Paradoksalnie, Ja jest rzeczą w świecie, ale rzeczą niepodobną

³⁵² R. Sokolowski, *Wprowadzenie do fenomenologii*, Kraków 2012, str. 54.

³⁵³ Tamże, str. 55 – 56.

³⁵⁴ Por. Tamże, str. 56.

do żadnej innej: jest rzeczą w świecie, która świadomie (*cognitively*) posiada świat, rzeczą, której świat, wraz ze znajdującymi się w niej rzeczami, manifestuje się. Ja jest odbiorcą manifestacji. Jest bytem, któremu świat wraz ze znajdującymi się w nim rzeczami może być dany, bytem, który może poznawczo przyjąć świat (...). Świat i Ja są skorelowane ze sobą w inny sposób niż konkretna intencjonalność jest skorelowana z rzeczą, którą intencjonalnie ujmuje. Świat i ego udzielają wszystkiemu pierwotnej dwoistości (*dual*), eliptycznego kontekstu³⁵⁵. Możemy zatem powiedzieć, że świat jak i rzeczy w świecie, przyjmowane są przez nas w sposób szczególny, jest to szczególny rodzaj przeświadczenia (*doxa*). „Nasze przeświadczenie jest skorelowane z byciem rzeczy, które zrazu i przede wszystkim jest przyjmowane zwyczajnie jako takie. W miarę upływu czasu i nabierania doświadczenia wprowadzamy modalności do naszego przeświadczenia; po tym jak odkryliśmy, że w niektórych przypadkach myliliśmy się, stopniowo wprowadzamy wymiar iluzji, błędu, rozczarowania lub «zwyczajnego» pozoru. Stopniowo dochodzimy do wiedzy, że rzeczy nie zawsze są tym, czym wydają się być; w grę zacznie wchodzić rozróżnienie między byciem (*being*) i złudzeniem (*seeming*), ale rozróżnienie to dokonuje się tylko sporadycznie i wymaga doskonałego wyrobienia³⁵⁶.

Podsumowując, nasze przekonanie o świecie jako całości, stanowiącym «kontekst, horyzont» dla rzeczy, których doświadczyliśmy lub możemy doświadczyć, jest przeświadczeniem źródłowym, które „nie podlega korekcie lub refutacji, tak jak inne poszczególne przeświadczenia. O ile w ogóle żyjemy jako istoty świadome, to przeświadczenie to obejmuje każde poszczególne przekonanie, jakie możemy żywić³⁵⁷. W związku z tym widzimy, że „w spontanicznej, naturalnej postawie skierowani jesteśmy ku wszelkiego rodzaju rzeczom, ale skierowani jesteśmy również ku światu jako horyzontowi, kontekstowi wszystkich rzeczy, które mogą być dane. Korelatem świata jest Ja, ego, podmiot sprawczy naturalnego nastawienia, podmiot, któremu dany jest świat wraz ze swoimi rzeczami, który będąc częścią tego świata, jednocześnie znajduje się w jego intencjonalnym posiadaniu³⁵⁸.

³⁵⁵ Tamże.

³⁵⁶ Tamże, str. 56 – 57.

³⁵⁷ Tamże, str. 57.

³⁵⁸ Tamże, str. 58 – 59.

Z nastawieniem fenomenologicznym lub transcendentalem mamy do czynienia wówczas, „gdy refleksyjnie spoglądamy na naszą postawę naturalną oraz wszystkie zachodzące w niej intencjonalności. To właśnie w tym fenomenologicznym nastawieniu dokonujemy filozoficznych analiz”³⁵⁹. Analityczny opis możliwy jest tylko w momencie, gdy w pewien sposób oddzielimy się od badanych intencjonalności. „Musimy nabrać do nich dystansu, zwrócić się do nich refleksyjnie, stematyzować je wszystkie i każdą z osobna. Oznacza to, że gdy jesteśmy w nastawieniu fenomenologicznym, to zawieszamy wszystkie intencjonalności, które właśnie badamy. Neutralizujemy je. Jednak ta zmiana uwagi nie oznacza stanowczo, że zaczynamy wątpić w te intencjonalności oraz ich przedmioty; nie zmieniamy ich z, powiedzmy, przeświadczeniowej pewności na wątpliwość. Nie zmieniamy naszych intencjonalności, utrzymujemy je takimi, jakimi są, ale kontemplujemy je”³⁶⁰. Innymi słowy nastawienie fenomenologiczne pozwala nam dotrzeć do istoty rzeczy. To dotarcie do istoty rzeczy możliwe jest dzięki fenomenologicznej redukcji lub inaczej redukcji transcendentalej, którą szerzej opiszemy w paragrafie drugim tego rozdziału.

W celu lepszego zrozumienia czym jest fenomenologia oraz na czym polega opis i interpretacja dokonywana przez fenomenologów, musimy zatrzymać się na chwilę w naszych rozważaniach nad podstawowymi pojęciami, które stanowią pewną bazę dla myśli fenomenologicznej. Edmund Husserl³⁶¹ stwierdza, że „fenomenologia (...) jest nauką o fenomenach (...)”³⁶². Wyróżnia on „fenomeny w sensie immanentnym: samo zjawianie się, przedstawianie, akty świadomości, w których te lub tamte

³⁵⁹ Tamże, str. 54.

³⁶⁰ Tamże, str. 59 – 60.

³⁶¹ Edmund Husserl – filozof niemiecki, twórca fenomenologii (Prosnitz, Morawy, 1859 – Fryburg Bryzgowijski, 1938). Był uczniem F. Brentano. Nauczał filozofii w Halle, Getyndze i we Fryburgu Bryzgowijskim. Z wykształcenia matematyk, był Husserl zrazu logikiem przyzwyczajonym do «opisywania» operacji umysłowych, do wyodrębniania «istot», które intelekt postrzega w relacjach logicznych. Z czasem staje się teoretykiem «doświadczenia przeżytego», kryjącego się za każdą operacją umysłową. Jego główne dzieła to: *Logische Untersuchungen* (1900 – 1901, *Badania logiczne*), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (1913, wyd. pol. 1967), *Medytacje Kartezjańskie* (1929, wyd. pol. 1982), *Erfahrung und Urteil* (1939, *Doświadczenie i sąd*). Jego fenomenologia, będąca początkowo filozofią matematyki i logiki, rozwinęła się następnie w filozofię świadomości, by wreszcie stać się filozofią życia. Wywarła głęboki wpływ na Schelera, Heideggera, egzystencjalizm (Sartre, Merleau – Ponty), ale także na logików (intuicjonizm Brouwera). Zainicjowała ponadto w całym środowisku filozoficznym silny nurt fenomenologiczny. J. Didier, *dz. cyt.*, str. 156.

³⁶²E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1975, str. 26.

przedmioty się przedstawiają, zjawiają, oraz fenomeny w sensie transcendentnym: tak a tak zjawiające się przedmioty same w sobie. Wypływa to z istotnej korelacji między samym zjawianiem się a tym, co się zjawia. Wydaje się, iż w tekstach Husserla można wyróżnić przynajmniej cztery następujące znaczenia terminu «fenomen»: 1^o to, co dane bezpośrednio i naocznie; 2^o przedmiot dania naocznego; 3^o wystąpienie, pojawienie się czegoś lub sposób dania czegoś; 4^o zjawisko, w którym coś się przejawia – strumień świadomości”³⁶³. Samo pojęcie „«fenomenologia» składa się z greckich słów *phainomennon* i *logos*. Oznacza on aktywność polegającą na zdawaniu relacji, nadawania logosu, z różnych fenomenów, z różnych sposobów, w jakie rzeczy mogą się przejawiać . (...) fenomeny mogą być badane, jeśli uświadomimy sobie, że świadomość jest «świadomością dotyczącą» czegoś, a nie zamkniętym w sobie pomieszczeniem. W przeciwieństwie do ciasnego zamknięcia kartezjańskiej, hobbesowskiej czy locke’owskiej teorii poznania, fenomenologia jest wyzwalająca (...). Fenomenologia uznaje rzeczywistość i prawdę fenomenów, ukazujących się rzeczy. Nie jest tak, jak chciałaby przekonać nas tradycja kartezjańska, że «bycie obrazem», «bycie postrzeganym przedmiotem» lub «bycie symbolem» jest tylko w umyśle. Są to możliwe sposoby istnienia rzeczy. Sposób, w jaki rzeczy się ukazują, jest częścią ich bycia. Rzeczy ukazują się takimi, jakimi są, oraz takimi, jakimi się przejawiają. Rzeczy nie istnieją po prostu, ale również manifestują się takimi, jakim są (...). Przejawy są rzeczywiste; należą do bytu (*being*). Rzeczy naprawdę się ukazują. Fenomenologia pozwala nam rozpoznać i odzyskać świat, który zdawał się być już utracony, gdybyśmy mieli zostać zamknięci w naszym własnym wewnętrznym świecie ze względu na filozoficzny zamęt (...). Obrazy, słowa, symbole, przedmioty spostrzeżone, stany rzeczy, inne umysły, prawa i konwencje społeczne – wszystko to jest uznane jako prawdziwie istniejące, jako mające udział w byciu i zdolne do ukazywania się w sobie właściwym stylu”³⁶⁴. Konkludując możemy zauważyć, że Husserl „to co dane bezpośrednio w doświadczeniu określa (...) mianem fenomenu,

³⁶³ J. Krokos, *Fenomenologia Edmunda Husserla, Alexander Pfändera, Maxa Schelera*, Warszawa 1992, str. 30.

³⁶⁴ R. Sokolowski, *dz. cyt.*, str. 28 – 30.

a proponowany przez niego ideał filozofii jako nauki ścisłej – mianem fenomenologii. Jej celem jest opis tego, co bezpośrednio obecne w świadomości”³⁶⁵.

Fenomenologia ma być również nauką ejdetyczną, czyli nauką o istocie. „We wcześniejszych pismach Husserla, a przede wszystkim w *Logischen Untersuchungen*, obok terminu «istota» (*das Wasen*) występuje termin «species» (*die Spezies*). Termin ten zdaje się wskazywać na coś, co jest w jakiś sposób wyabstrahowane, co jest mementem gatunkowym lub rodzajowym ogólnie pojętego przedmiotu. Tymczasem wydaje się, że Husserl tym terminem określa samą istotę czegoś lub że istota czegoś jest podstawą dla speciei. Species charakteryzuje się pewną idealnością, która jest wyłączającym przeciwieństwem realności i indywidualności (...)”³⁶⁶. Ostateczne wyjaśnienie czym jest istota odnajdujemy w *Ideii I*. „Nie jest ona faktem, który charakteryzuje się swego rodzaju przypadkowością i jest czymś indywidualnym i realnym. Istota w przeciwieństwie do faktu jest tym, co niezmiennie, konieczne i ogólne. Swą istotę ma każdy fakt i właśnie z racji tej istoty mógłby być inny. Fakt będąc tak a tak uposażony posiada swoją swoistość, czyli zasób istotnych predykabiljów. Muszą one przysługiwać mu jako czemuś tak a tak istniejącemu, aby mogły mu przysługiwać inne, wtórne, przypadkowe określenia. Tak więc istotą jest owo «co» (*Was*) pewnego indywiduum, pewien zasób momentów istotnościowych, który przynależy do każdego indywidualnego przedmiotu. Każdej zaś takiej istocie odpowiadają możliwe indywidua, które byłyby jej faktycznymi ujednostkowaniem. Taką istotę, owo «co» odnalezione we własnym bycie pewnego indywiduum «można przenieść na poziom idei»”³⁶⁷. Co ciekawe „czysta istota albo *ejdos* – jak stwierdzają *Medytacje* – jest unaocznionym albo dającym się unaocznić przedmiotem o charakterze ogólności (*Allgemeines*), który nie jest uwarunkowany przez żaden fakt”³⁶⁸. Skutkiem tego „fenomenologia określona jako nauka o fenomenach otrzymuje zatem nowy przedmiot: istoty materialne i staje się nauką o istocie

³⁶⁵ A. Strzyżewska, *O metodzie fenomenologii Husserla, Humanistyka i Przyrodoznawstwo*, Olsztyn 2014, nr 20, str. 205.

³⁶⁶ J. Krokos, *dz. cyt.*, str. 31.

³⁶⁷ Tamże, str. 32.

³⁶⁸ Tamże.

fenomenów. Istoty można przy tym rozumieć jako wydzieloną przez przebieg badań pewną jedność przedmiotów, które stanowią pole badań fenomenologii (...)”³⁶⁹.

I w końcu, fenomenologia została nazwana przez Husserla nauką o istocie zredukowanych fenomenów na sposób transcendentalny³⁷⁰. To zagadnienie poruszymy w paragrafie trzecim tego rozdziału.

Idąc dalej, skoro fenomenologia ma być ideałem filozofii, musi się ona stać, jak twierdzi Husserl, „krytyczną i ścisłą. Krytyczną, ponieważ badając podstawowe twierdzenia nauk pozytywnych, dąży do wykrywania z góry przyjmowanych i hipotetycznych tez stanowiących fundament wiedzy naukowej. Jako nauka ścisła reprezentować zaś miała ideał wiedzy pozbawiony tego typu nieuzasadnionych założeń. Naukowy charakter filozofii polegać miał według Husserla na powrocie do źródeł (czyli «do rzeczy samych») po odrzuceniu wszystkich sądów i teorii niebędących wynikiem jej własnej analizy. Przed tak rozumianą nauką postawione zostało zadanie określenia kluczowej dla niej problematyki i wypracowanie odpowiadających metod badawczych”³⁷¹. Każda analiza danego nam przedmiotu rozpoczyna się, według Husserla, od zaistnienia tegoż przedmiotu w naszej świadomości: „Tak więc punktem wyjścia radykalnej i autonomicznej filozofii ma być «widzenie» i opisywanie tego, co bezpośrednio dane. Widzenie oznacza u Husserla takie przeżycie świadome, w którym obcujemy z danym nam przedmiotem, ukazującym się niejako «we własnej osobie» jako coś, co aktualnie jest dla nas obecne. Tak pojęte widzenie, będące rodzajem samoprezentacji (*Selbstgegebenheit*) samego przedmiotu, może być uznane za rzeczywiste źródło poszukiwanej przez nas pewności”³⁷². I tu dochodzimy do niezwykle ważnego pojęcia, którym jest «intencjonalność». „Rdzeniem fenomenologicznej doktryny jest nauczanie, że każdy spełniany przez nas akt świadomości, każde nasze przeżycie jest intencjonalne: jest ono z istoty «świadomością dotyczącą» lub «przeżyciem dotyczącym» czegoś. Cała nasza świadomość jest skierowana na przedmioty. Jeżeli coś widzę, to widzę jakiś przedmiot spostrzeżenia wzrokowego, taki jak drzewo lub jezioro; jeżeli coś sobie wyobrażam,

³⁶⁹ Tamże, str. 33.

³⁷⁰ Por. E. Husserl, *dz. cyt.*, str. 7.

³⁷¹ A. Strzyżewska, *dz. cyt.*, str. 205.

³⁷² K. Świącicka, *Husserl*, Warszawa 1993, str. 40

to moje wyobrażenie przedstawia jakiś przedmiot wyobrażeniowy, np. wyobrażam sobie samochód jadący droga w dół; jeśli właśnie coś sobie przypominam, to jest to przedmiot miniony; jeśli właśnie coś sądzę, to odnoszę się do jakiegoś stanu rzeczy lub faktu. Każdy akt świadomości, każde przeżycie jest skorelowane z jakimś przedmiotem. Każde intencjonalne odniesienie posiada swój przedmiot odniesienia³⁷³. Czym jednak jest owa «intencjonalność» czy «intencjonalne odniesienie» w fenomenologii? Oznacza ono „świadomościową relację z pewnym przedmiotem”³⁷⁴. Tym, co powinno nas zatrzymać w tym pojęciu, to świadomość. „W tradycji kartezjańskiej, hobbesowskiej i locke’owskiej, które dominują w naszej kulturze, słyszymy, że jeśli jesteśmy czegoś świadomi, to przede wszystkim nas samych lub naszych idei. Świadomość jest pojmowana jako bańka mydlana albo zamknięte pomieszczenie; umysł to skrzynia. W tej zamkniętej przestrzeni, w tym kręgu idei i przeżyć, występują impresje i pojęcia, a nasza świadomość jest skierowana na nie, a nie na przedmioty «zewnętrzne». Możemy próbować wydostać się na zewnątrz poprzez wnioskowanie: możemy dowodzić, że nasze idee muszą być wywoływane przez coś wobec nas zewnętrznego, i możemy stawiając hipotezy lub konstruować modele tego, czym owe rzeczy mogą być, ale nie będziemy mieli z nimi bezpośredniej styczności”³⁷⁵. W konsekwencji zostajemy zamknięci we własnym, prywatnym świecie idei i pojęć, bez możliwości stworzenia relacji i więzi. Fenomenologia ze swoją intencjonalnością otwiera nas zatem na prawdę.

Idąc dalej w naszych fenomenologicznych rozważaniach, przyjrzyjmy się opisowej analizie świadomości. Dany przedmiot materialny widziany jest przez nas z pewnej perspektywy. Mamy świadomość, że to nasze spostrzeżenie tego przedmiotu jest częściowe, widzimy jakąś stronę tego przedmiotu. „Nie jest jednak tak, że doświadczam tylko tych stron, które są widoczne z mojego aktualnego punktu widzenia. Gdy na nie patrzę, to jednocześnie intencjonalnie ujmuję, intencjonalnie współujmuję te jego strony, które są zakryte. Widzę więcej niż tylko to, co rzuca mi się w oczy. Aktualnie widziane strony są otoczone nimbem potencjalnie widocznych,

³⁷³ R. Sokolowski, *dz. cyt.*, str. 23.

³⁷⁴ Tamże, str. 24.

³⁷⁵ Tamże.

ale aktualnie nieobecnych stron. Te inne strony są dane, ale dane jako właśnie nieobecne. One również są częścią tego, co przeżywam³⁷⁶. Możemy zatem określić, że wymiarem przedmiotowym tego, co jest nam dane, jest kompilacja stron obecnych i nieobecnych, zaś wymiarem podmiotowym naszego patrzenia jest powiązanie pustych i wypełnionych intencji³⁷⁷. W następstwie tego możemy stwierdzić, że każdy przedmiot może być nam dany w różny sposób, możemy go widzieć z różnych stron. Każdy z tych sposobów nazywamy *aspektem*. „Poszczególne aspekty mogą oglądać w danym momencie; mogą na minutę zamknąć oczy, po czym znowu je otworzyć. Jeśli nie zmieniałem miejsca, to będę miał dany ten sam aspekt. Aspekt może być mi dany jako tożsamość w różnorodności czasowo różnych przejawów. Nazwijmy każdy z tych momentalnych spostrzeżeń profilem aspektu (...). Profil jest czasowo zindywidualizowanym przedstawieniem przedmiotu. Słowo «profil» jest tłumaczeniem niemieckiego «*Abschattung*», które znaczy «zarys» lub «szkic»³⁷⁸. Co ważne, aspekt jest intersubiektywny, dostępny nie tylko dla mnie, profil zaś jest osobisty i subiektywny³⁷⁹.

Postępując dalej w naszych rozważaniach musimy zwrócić uwagę na fakt, że w analizach fenomenologicznych ważne miejsce zajmują trzy strukturalne formy: części i całości, tożsamość w różnorodności oraz obecność i nieobecność.

Kiedy myślimy o danym na przedmiocie, możemy dostrzec w nim pewną całość – inaczej konkret, ale i pewne części. Wśród części możemy wyróżnić kawałki oraz momenty. „Kawałki są częściami, które mogą trwać i być dane nawet poza całością; mogą być odłączone od swoich całości. Kawałki można również nazwać częściami samodzielnymi³⁸⁰. Te samodzielne części – kawałki – mogą również stać się konkretem. Inaczej rzecz ma się z momentami. „Momenty są częściami, które nie mogą trwać lub być dane poza całością, do której należą, nie mogą zostać odłączone. Momenty są częściami niesamodzielnymi. Przykładami momentów są: kolor czerwony (lub każdy inny kolor), który nie może występować poza jakąś powierzchnią

³⁷⁶ Tamże, str. 31.

³⁷⁷ Por. Tamże.

³⁷⁸ Tamże, str. 33.

³⁷⁹ Por. Tamże.

³⁸⁰ Tamże, str. 36.

lub rozciągłą przestrzenią; ton muzyczny, który nie może istnieć inaczej niż w powiązaniu z dźwiękiem; również wzrok, który nie może wystąpić inaczej niż jako zależny od oka”³⁸¹. W następstwie tego momenty nie mogą zmienić się w konkrety. Są w stanie natomiast stać się abstraktami, w sytuacji kiedy kontemplujemy je same w sobie. Co jeszcze warto zauważyć to fakt, że „niektóre momenty są ogniwami pośrednimi dla innych momentów, które wchodzą do całości tylko za pośrednictwem tych pierwszych (...)”³⁸².

Podsumowując, „Części i całości stanowią zawartość tego, o czym myślimy, kiedy wykraczamy poza zmysłowość i raczej niemą percepcję. Nadawanie nazw częściom jest istotą myślenia i ważne jest, aby dostrzegać różnicę między kawałkami a momentami, gdy staramy się w sposób filozoficzny zrozumieć, czym jest zrozumienie”³⁸³.

Druga struktura: tożsamość w różnaitości. Oczywistym jest stwierdzenie, „że identyczny fakt może zostać wyrażony w różnorodny sposób, będąc czymś innym od wszystkich tych wyrażen razem wziętych i każdego z osobna”³⁸⁴. Przedmiot lub fakt w takim razie mogą zostać przez nas dostrzeżone i opisane w rozmaity sposób. Dokonuje się różnaitość prezentacji danego przedmiotu czy faktu. Co jednak istotne, różnaitość prezentacji nie powoduje zmiany tożsamości danego przedmiotu czy faktu. Tożsamość jest nam stale dana. Możliwe jest to dzięki temu, że „tożsamość dana w różnaitości przejawów należy do innego wymiaru, niż wymiar tej różnaitości. Tożsamość nie jest częścią różnaitości (...). Tożsamość transcenduje swoja różnaitość prezentacji, wykracz poza nie. Tożsamość nie jest zwykłą sumą swoich przejawów; postrzeganie jej tylko jako ich sumy zrównywałoby te dwa wymiary, które należy odróżnić. Brak tej różnicy uczyniłby ze wszystkiego po prostu ciąg przejawów dany w jednym wymiarze bez możliwości dostrzeżenia tożsamości jako przekraczającej wymiar przejawów, jako czegoś danego przez nie, a także przez inne możliwe przejawy”³⁸⁵. Tożsamość i różnaitość prezentacji są niezbędne do przeprowadzenia

³⁸¹ Tamże, str. 37.

³⁸² Tamże, str. 40.

³⁸³ Tamże, str. 41.

³⁸⁴ Tamże.

³⁸⁵ Tamże, str. 43 – 44.

fenomenologicznej analizy. W skrócie możemy powiedzieć, że analiza fenomenologiczna określa „rozmaitość właściwą danemu rodzajowi przedmiotu”³⁸⁶.

Obecność i nieobecność. Spoglądając na dany przedmiot dostrzegamy go z pewnej perspektywy. Niektóre jego części widzimy wprost, inaczej mówiąc są obecne, inne natomiast na dany moment są dla nas niedostępne, są nieobecne. Inaczej jeszcze: występują na świecie rzeczy, z których istnienia zdajemy sobie sprawę, jednak do tej pory nie doświadczyliśmy ich w sposób bezpośredni, do tej pory są dla nas nieobecne. „Obecność i nieobecność są przedmiotowymi korelatami wypełnionych i pustych intencji. Każda pusta intencja celuje w przedmiot, w coś, czego nie ma, coś nieobecnego dla kogoś, kto intencjonalnie do tego czegoś się odnosi. Intencja wypełniona celuje w coś, co jest cieleśnie obecne dla kogoś, kto do tego czegoś intencjonalnie się odnosi”³⁸⁷. To rozróżnienie podprowadza nas do kolejnego ważnego pojęcia w fenomenologii, jakim jest «intuicja». Oznacza ono: posiadanie „przedmiotu jako aktualnie obecnego dla nas, w przeciwieństwie do posiadania go w intencji jako nieobecnego”³⁸⁸. Co warto podkreślić, obecność i nieobecność, wypełnione i puste intencje „są skierowane na jeden i ten sam przedmiot. Jedna i ta sama rzecz raz jest nieobecna, a innym razem jest obecna. Innymi słowy, istnieje tożsamość «poza» oraz «w» obecności i nieobecności. Obecność i nieobecność «dotyczą» jednej i tej samej rzeczy”³⁸⁹. W tym kontekście tożsamość przedmiotu jawi się nam jako pewna wypadkowa obecności i nieobecności. „Tożsamość nie jest dana tylko w obecności. Nawet gdy przedmiot jest nieobecny, intencjonalnie odnosimy się do samego przedmiotu, odnosimy się do jego tożsamości. Gdy jest on obecny, ponownie odnosimy się intencjonalnie do jego tożsamości, tym razem jednak w jego modusie obecności i dokładnie jako nie nieobecny”³⁹⁰.

Powyższe analizy pozwolą nam teraz, abyśmy dookreślili pojęcie «intencjonalność». W pierwszej kolejności należy zauważyć, „że intencjonalnością charakteryzuje się cała gama różnorodnych aktów, takich jak spostrzeżenie, wola, wyobrażenie, uczucie”³⁹¹.

³⁸⁶ Tamże, str. 44.

³⁸⁷ Tamże, str. 46.

³⁸⁸ Tamże, str. 48.

³⁸⁹ Tamże.

³⁹⁰ Tamże, str. 50.

³⁹¹ M. Waligóra, *Wstęp do fenomenologii*, Kraków 2013, str. 40.

Dalej „intencjonalność to swoisty łącznik między świadomością a otaczającym ją światem”³⁹². I w końcu, „w zależności od sposobu określenia natury i zakresu poszczególnych składników tej relacji, od charakteru przypisanego treści świadomości, różnorakie będzie rozumienie charakteru samej intencjonalności i analizy intencjonalnej”³⁹³. Wskutek tego analiza intencjonalna zależnie od przyjętych założeń interpretacyjnych, „może przyjąć kilka form. Po pierwsze może być analizą czysto fenomenologiczną, w której wstrzymujemy się od rozstrzygnięć metafizycznych (ontologicznych), pozostając na poziomie opisu struktur tego, co się jawi i w takich granicach, w jakich się jawi. Po drugie, może stać się analizą zorientowaną ontologicznie (lub metafizyczną), w której próbujemy określić relację sposobu, w jaki coś nam się jawi i tego, jak owo coś istnieje (...). Po trzecie, może przyjąć formę analizy zorientowanej na język. Intencjonalność jest wówczas rozpatrywana jako właściwość sądów (ewentualnie zdań) (...). Po czwarte, analiza intencjonalna może stać się analizą aktów konstytucji, badaniem konstytucyjnym. Skupia się wówczas na dociekaniu natury świadomości, sprawiającej, że materie, treści, wrażenia, daty wrażeniowe itp. jawią się nam od razu jako sensory, jako pewne jednostki znaczeniowe. Wszystkie powyższe sposoby rozumienia i prowadzenia analizy intencjonalnej mogą być oczywiście dokonywane równolegle – tak też przeważnie się dzieje”³⁹⁴.

Kolejnymi pojęciami, którym Husserl poświęcił wiele uwagi, a które z jednej strony miały charakteryzować fenomenologię jako « filozofią pierwszą», z drugiej zaś miały uprawomocnić i racjonalizować naszą wiedzę, są oczywistość i naoczność. „Husserl wyróżniał rozmaite typy oczywistości, np. oczywistość adekwatną i apodyktyczną. W opozycji do filozofii empirystyczno – pozytywistycznych, zawężających pojęcie doświadczenia do doświadczenia zmysłowego, dążył też do wykazania, że istnieją różne typy naoczności, a tym samym różne typy prawomocnie informującego doświadczenia (...). Husserlowi chodziło o to, że u podstaw każdej wiedzy leżą oczywistości wpływające z bezpośredniego i naocznego (źródłowego) oglądania pewnych «bazowych» stanów rzeczy. Każdy rodzaj wiedzy pośredniej oparty na wnioskowaniu

³⁹² Tamże.

³⁹³ Tamże.

³⁹⁴ Tamże, str. 41 – 42.

jest zawsze wnioskowaniem z czegoś na podstawie czegoś, a więc owo coś, na czym oparte jest wnioskovanie, musi być w końcu dostrzeżone - z większą lub mniejszą oczywistością - w jakimś typie naoczności. Ostatecznym źródłem prawomocności każdego rodzaju wiedzy byłoby odwołanie się do danych naocznie i z oczywistością pewnych stanów rzeczy. Nie należy tego rozumieć w sensie niezawodnego kryterium, od którego moglibyśmy domagać się odpowiedzi na pytanie, czy nasze właśnie dokonane doświadczenia są prawdziwe, czy nie”³⁹⁵.

Wyżej poczynione uwagi i przytoczone myśli pozwolą nam teraz dokonać pewnego podsumowania dotyczącego omawianych przez nas w tym paragrafie metod stosowanych w fenomenologii. W pierwszej kolejności należy zauważyć, że „idea filozofii pierwszej jako nauki absolutnego początku domaga się najpełniejszej wolności od wszelkich założeń. Ogląd i opis tego, co i jak dane, ma zapewnić realizację tego postulatu”³⁹⁶. Pojęcia stosowane przez Husserla „«ogład» i «ogładanie» (*Anschauuen, Schauen*) znaczą u niego zajęcie takiej postawy wobec przedmiotu, by był on dany «we własnej osobie», naocznie. Ujęcie naoczne bowiem nadaje słowu sens i dlatego nie pojęcia są podstawą do analiz fenomenologicznych, lecz dojrzenie w fenomenie tego, co się orzeka. Stąd fenomenologia ma się posługiwać czystą intuicją, tzn. poznaniem bezpośrednim. Nie może ona natomiast spełniać żadnych wyjaśnień w sensie teorii dedukcyjnych (...). Tak rozumiany ogląd ma zapewnić źródłowość i neutralność badań: przestrzeganie absolutnej nieuprzedzoności i wyłączenie wszelkich z góry powziętych założeń. Ogląd dotyczy zarówno tego, «co» jest dane, jak i tego, «jak» owo coś jest dane”³⁹⁷. Gdy już zostanie uchwycone przez nas „to, co dane i jak dane w oglądzie”³⁹⁸, wówczas można to zostać przez nas opisane za pomocą bezpośredniego pojęcia. „W opisie fenomenologicznym postępuje się podobnie, jak to czyni opisowy badacz przyrody, który na podstawie naoczności zmysłowej tworzy ogólnikowe i nieostre pojęcia”³⁹⁹.

³⁹⁵ S. Judycki, *Co to jest fenomenologia?* [w:] *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, Warszawa 1993, nr 1, str. 6.

³⁹⁶ J. Krokos, *dz. cyt.*, str. 38.

³⁹⁷ Tamże.

³⁹⁸ Tamże, str. 39.

³⁹⁹ Tamże.

Podążając za myślą Husserla możemy zatem stwierdzić, że „celem opisu fenomenologicznego jest nie tylko utrwalenie wyników badań, lecz także ich przekazanie drugim, by czytający mógł znaleźć się także «w obliczu» opisywanego przedmiotu”⁴⁰⁰.

⁴⁰⁰ Tamże, str. 40.

3. 2. Zastosowanie redukcji transcendentalnej

W naszym postrzeganiu rzeczywistości, jak wspomnieliśmy w poprzednim paragrafie, możemy przyjąć dwie perspektywy: nastawienie naturalne i nastawienie fenomenologiczne. „Zwrot ku fenomenologicznemu nastawieniu nazywamy fenomenologiczną redukcją, określeniem, które oznacza «odwodzenie» od naturalnych celów naszego zainteresowania, «z powrotem» do tego, co wydaje się być wyższym punktem widzenia, który celuje w same intencjonalności. Redukcja, od łacińskiego rdzenia *re – ducere*, jest prowadzeniem wstecz, zawieszeniem lub wycofaniem. Kiedy obieramy ten nowy punkt widzenia, to zawieszamy intencjonalności, które właśnie kontemplujemy. To zawieszenie, ta neutralizacja naszych przeświadczeniowych modalności, nazywana jest również *epoché*, terminem zaczerpniętym z greckiego sceptycyzmu, w którym oznacza on powściągliwość, jaką zdaniem sceptyków powinniśmy posiadać względem naszych sądów o rzeczach; głosili oni, że powinniśmy powstrzymać się z wydawaniem sądów do chwili, aż uzyskamy całkowitą oczywistość (...). *Epoché* w fenomenologii jest po prostu neutralizacją naturalnych intencji, która musi się dokonać, gdy je kontemplujemy”⁴⁰¹. Co warte podkreślenia, to fakt, że „*epoché* nie polega na bezdyskusyjnym podważeniu istnienia zewnętrznej względem podmiotu rzeczywistości. Nie ma na celu ani zanegowania świata, ani sprobematyzowania jego istnienia. Chodzi raczej o tymczasowe zawieszenie codziennego nastawienia względem niego na rzecz skupienia się na tym, co ściśle i bezpośrednio dane. *Epoché* polega więc jedynie na modyfikacji dotychczasowego nastawienia, bez orzekania o tym, jaki świat jest lub nie jest”⁴⁰².

Redukcja fenomenologiczna lub inaczej transcedentalna wychodzi od doświadczenia fenomenów psychicznych. „Odpowiednie zabiegi metodologiczne mają zapewnić, aby opis ten nie był swobodną relacją z tego, co podmiot doznaje, albo zdaje mu się, że doznaje, ale żeby nosił znamiona rygoru naukowego. Aby opis nie był opartą na wiedzy potocznej interpretacją życia psychicznego, podmiot musi zredukować własne nastawienie, musi «przełączyć» tryb świadomości. Przeprowadzenie fenomenologicznej *epoché* jest o tyle ważne, że według Husserla

⁴⁰¹ R. Sokolowski, *dz. cyt.*, str. 61.

⁴⁰² A. Strzyżewska, *dz. cyt.*, str. 207.

ma ona zapewniać fenomenologii status nauki fundamentalnej i bezzałożeniowej. Redukcja ma udostępnić absolutnie pewny punkt wyjścia, na którym filozof będzie mógł budować naukę fenomenologiczną⁴⁰³. Punktem wyjścia redukcji transcendentalnej jest wzięcie „w nawias wszelkich dotychczasowych twierdzeń o świecie (...). Wzięciu w nawias podlegają wszystkie dotychczasowe tezy na temat istnienia zewnętrznej rzeczywistości, więc w sposób konieczny także twierdzenia wypracowane przez wszelkiego rodzaju nauki⁴⁰⁴. Husserl w ten sposób pisze o tej kwestii: „Cały w naturalnym nastawieniu uznawany świat, w doświadczeniu rzeczywiście znajdujący, wzięty w sposób wolny od teorii, tak jak go rzeczywiście doświadczamy, jak się jasno wykazuje w powiązaniu doświadczeń, traci teraz dla nas całą swą moc obowiązującą, winien zostać ujęty w nawias bez sprawdzania, ale także bez podawania w wątpliwość. W podobny sposób ten sam los winien spotkać wszystkie, choćby najlepsze, pozytywistyczne albo inaczej ugruntowane teorie i nauki odnoszące się do tego świata⁴⁰⁵”.

Husserl pracował nad redukcją fenomenologiczną przez całe swoje życie, starając się ją nieustannie udoskonalać. Stąd możemy wskazać „kilka dróg i różnych sposobów argumentacji, prowadzących do redukcji. Badacze fenomenologii nie zgadzają się co do ich ilości, najczęściej jednak mówi się o drodze kartezjańskiej, drodze przez ontologię oraz drodze przez psychologię⁴⁰⁶”. Przyjrzyjmy się pokrótce każdej z wymienionych dróg.

Droga kartezjańska. Husserl podobnie jak Kartezjusz postanowił stworzyć nową filozofię pierwszą. Fenomenologia miała się stać fundamentem dla wszelkiej nauki, gdyż jej metody, wedle Husserla miały być adekwatne i pewne. Wedle Twórcy fenomenologii, dotychczasowa filozofia i nauka nie spełniły tych wymagań. „Bazują one na zawodnym spostrzeżeniu świata zewnętrznego. Rzecz prezentowana w takim spostrzeżeniu nigdy nie pojawi się w sposób adekwatny, dana jest bowiem poprzez skończoną, niepełną sumę prezentacji. Ciąg spostrzeżeń zawsze domaga się kolejnych uaktualnień (np. nigdy nie widzę przedmiotu z każdej strony na raz) – oparty jest

⁴⁰³ M. Pokropski, *Cielesna geneza czasu i przestrzeni*, Warszawa 2013, str. 26.

⁴⁰⁴ A. Strzyżewska, *dz. cyt.*, str. 207.

⁴⁰⁵ E. Husserl, *dz. cyt.*, str. 73.

⁴⁰⁶ M. Waligóra, *dz. cyt.*, str. 51.

on na tzw. współdomniemaniu. Dlatego powinienem zawiesić, wziąć w nawias, zredukować tzw. tezę naturalnego nastawienia – nietematyzowane przekonanie o istnieniu świata. Po dokonaniu *epoché* podstawowym obszarem staje się świadomość. Poznaje ją nie poprzez zawodne akty spostrzeżenia zewnętrznego, lecz dzięki spostrzeżeniom immanentnym. Pozbawione są one współdomniemania. Dlatego to, co dostępne jest dzięki spostrzeżeniu immanentnemu, może zostać poznane w sposób adekwatny. Co więcej, Husserl uznaje, że nie sposób wyobrazić sobie świata bez postrzegającej go świadomości (byłoby to bowiem wyobrażenie sobie «rzeczy samej w sobie»), można natomiast wyobrazić sobie świadomość, której treści nie dotyczą świata. Autor *Idei* uznaje, że świadomość istnieje w sposób absolutny (nie wymaga do swego istnienia nic poza samą sobą), świat zaś w sposób zależny od świadomości (...). Tak zostaje odkryta absolutna sfera czystej, transcendentalnej świadomości. W tej świadomości ciągle mogę odnaleźć fenomen świata. Mogę go także badać i opisywać, pokazując jednocześnie w jakiej relacji pozostają ze sobą świat i świadomość. Takie poznanie będzie jednak bazowało na aktach immanentnych, dzięki czemu będzie poznaniem pozbawionym współdomniemania”⁴⁰⁷. Co do całkowitej słuszności i pewności drogi kartezjańskiej wątpliwości miał już sam Husserl. Może bowiem zauważyć, że „droga kartezjańska zdaje się pogrążyć nas w najbardziej radykalne wątplenie i fenomenalizm”⁴⁰⁸.

Droga przez ontologię. Źródłem drogi ontologicznej jest ludzka potrzeba „bycia prawdziwie i w pełni naukowym. Zwraca ona uwagę na to, że kiedy naukowo badamy jakąś dziedziną bytu (*being*), to pozyskujemy zasób poznania, system sądów dotyczących badanych rzeczy. Dajmy na to, że osiągnęliśmy raczej dogłębne zrozumienie pewnego obszaru naukowego, takiego jak biologia molekularna albo fizyka ciał stałych. Bez względu na to, jak kompletna mogłaby być nasza wiedza na temat badanych rzeczy, to nadal niezbadane pozostają podmiotowe korelaty prawd, do których dotarliśmy. Strona przedmiotowa może być całkowicie poznana, ale podmiotowe dokonania skorelowane z przedmiotowymi osiągnięciami zostaną poniechane: rodzaje intencjonalności prezentującej badane rzeczy, sposoby weryfikacji właściwe badanym

⁴⁰⁷ Tamże, str. 51 – 52.

⁴⁰⁸ R. Sokolowski, *dz. cyt.*, str. 64.

przedmiotom, stosowane metody, formy intersubiektywnego korygowania i potwierdzania itd.”⁴⁰⁹. Co to oznacza? Oznacza to, że „tak długo, jak nauka jest po prostu obiektywna, jest ona zagubiona w pozytywności. Posiadamy prawdę o rzeczach, ale nie posiadamy prawdy o naszym posiadaniu tych rzeczy. Zapominamy o nas samych i gubimy nas samych właśnie wtedy, gdy jesteśmy zafascynowani rzeczami, które znamy. Prawdy naukowe unoszą się beżpańsko w powietrzu. Wydaje się, że nie należą do nikogo. Aby wypełnić tę lukę w nauce, aby być w pełni naukowymi, musimy przebadać podmiotowo – strukturalną aktywność dokonującą się w nauce, i aby tego dokonać nie wystarczy po prostu dalej zajmować się biologią molekularną lub fizyką ciał stałych. Należy odwrócić się od nauk szczegółowych i zająć nowe, refleksyjne stanowisko, stanowisko fenomenologiczne, które odda sprawiedliwość intencjonalnościom spełnianym, lecz nie tematyzowanym w naszych przednaukowych dążeniach (...). Ontologiczna droga do redukcji pomaga nam zatem dopełniać nauki szczegółowe poprzez stopniowe rozszerzanie. Posuwamy się do przodu do coraz szerszych kontekstów, aż do najszerszego kontekstu danego w nastawieniu fenomenologicznym⁴¹⁰”.

Porównując te dwie drogi: kartezjańską i ontologiczną, możemy zauważyć, iż: „droga ontologiczna postępuje stopniowo. Rozpoczyna ona od naukowych osiągnięć i krok po kroku rozszerza się o nowe wymiary, kierując nami przez całą drogę aż do nastawienia fenomenologicznego. Kartezjańska droga stara się tego dokonać szybko, w jednym kroku. Zawiesza wszystkie intencjonalności naraz (...). Droga ontologiczna jest powolna, ale pewna, droga kartezjańska jest szybka, ale ryzykowna”⁴¹¹.

Droga przez psychologię. Dla Husserla psychologia nie była samodzielną nauką. Uważał, że może być ona działem filozofii, pod warunkiem, że nie będzie „to być psychologia empiryczna, lecz pogłębiona, sfenomenologizowana psychologia aprioryczna (używał także określeń eidetyczna bądź fenomenologiczna) (...). Husserl czasem traktował drogę przez psychologię jako suplement drogi kartezjańskiej, często

⁴⁰⁹ Tamże.

⁴¹⁰ Tamże, str. 64 – 65.

⁴¹¹ Tamże, str. 68.

pisał jednak o niej jako niezależnym szlaku prowadzącym do redukcji transcendentalnej (...). [Husserl uważał, że] dzięki zastosowaniu *epoché* z subiektywnych aktów psychicznych będziemy w stanie wydobyć ich uniwersalne, transcendentalne struktury. Można tego dokonać zawieszając, redukując nastawienie, w którym traktujemy cudzą psychikę jako element realnego świata. Osoba badająca cudze przeżycia po dokonaniu *epoché* może ciągle badać fenomeny psychiczne innych podmiotów, tym razem jednak w nastawieniu transcendentalnym”⁴¹².

Warto, abyśmy jeszcze zatrzymali się na pojęciem «transcendentalny». Oznacza ono „wykraczający poza» i wywodzi się od łacińskiego rdzenia, *transcendere*, przekraczać lub wykraczać, od *trans* oraz *scando*. Świadomość nawet w nastawieniu naturalnym jest transcendentalna, ponieważ sięga poza siebie do tożsamości oraz do rzeczy, które są jej dane. Ego może być nazwane transcendentalnym o tyle, o ile jest zaangażowane w poznanie (*cognition*), docieranie do rzeczy. Transcendentalne ego jest to ego albo Ja jako podmiot sprawczy prawdy. Redukcja transcendentalna jest zwróceniem się ku temu ego jako podmiotowi sprawczemu prawdy, a transcendentalne nastawienie jest stanowiskiem, które zajmujemy, gdy tematyzujemy to ego i jego intencjonalności”⁴¹³. Trzeba nam jeszcze wspomnieć, że w języku transcendentalnym znajdziemy słowa, które powstały specjalnie na jego użytek. „Dwa z nich to *noemat* i jego korelat *noeza*. Pojęcie noematu odnosi się do przedmiotowego korelatu aktów intencjonalnych; obejmuje ono dowolny przedmiot ujmowany przez nas intencjonalnie w nastawieniu naturalnym: przedmiot materialny, obraz, słowo, jedność matematyczna, inna osoba. Dokładniej rzecz ujmując, odnosi się do tego rodzaju przedmiotowych korelatów jako widzianych w nastawieniu transcendentalnym. Odnosi się on do nich jako wziętych w nawias przez transcendentalno – fenomenologiczną redukcję. Czasami pojęcie to może być używane przymiotnikowo lub przysłówkowo: możemy powiedzieć, że dostarczamy noematycznej analizy, możemy badać noematyczną strukturę niektórych rzeczy, analizować przedmioty w sposób noematyczny. Każde zdanie, w którym używane są te słowa, jest wypowiedziane w języku transcendentalnym. Są to zdania filozoficzne. Zakładają

⁴¹² M. Waligóra, *dz. cyt.*, str. 54 – 55.

⁴¹³ R. Sokolowski, *dz. cyt.*, str. 70.

one, że wprowadzona została, właściwa filozofii, modyfikacja neutralizująca (...). Noemat jest często traktowany jako pewnego rodzaju byt, coś jak pojęcie albo «sens» różny od przedmiotu świadomości, coś, co służy jako nośnik, poprzez który świadomość zostaje odniesiona do konkretnej rzeczy”⁴¹⁴. Jeśli chodzi o pojęcie «noezy», to „odnosi się ono do aktów intencjonalnych, poprzez które odnosimy się intencjonalnie do rzeczy: spostrzeżeń, aktów sygnitywnych, pustych intencji, intencji wypełnionych, sądenia, przypominania. Odnosi się jednak do nich dokładnie jako do widzianych z fenomenologicznego stanowiska. Zakłada ono, że dokonaliśmy już redukcji transcendentalnej. Akty świadomości są tu ujmowane po ich zawieszeniu, po uchyleniu ich działania przez fenomenologiczną *epoché*”⁴¹⁵. Co ciekawe, „oba pojęcia «noeza» i «noemat», stworzone w fenomenologii, mają ten sam grecki rdzeń, czasownik *noein*, który oznacza «myśleć», «rozważać», «postrzegać». Greckie pojęcie *noésis* oznacza akt myślenia, natomiast pojęcie *noéma* oznacza to, co jest myślane. W języku greckim przyrostek *ma* dodany do czasownika oznacza wynik, efekt czynności wyrażonej przez czasownik. W ten sposób *phantasmata* oznacza przedmiot fantazjowania, *politeuma* oznacza efekt działania politycznego (byt polityczny), *réhma* oznacza efekt mówienia (słowo), *horama* oznacza przedmiot widzenia (widok, tak jak w słowie «panorama») oraz *migma* oznacza efekt mieszania (miksaturę). Pojęcie noematu oznacza zatem rzecz, która jest myślana, której jesteśmy świadomi”⁴¹⁶.

Podsumowując musimy uznać, że „doktryna o transcendentalnej redukcji jest szczególnie ważna, ponieważ na nowo definiuje, w jaki sposób filozofia może zostać powiązana z przedfilozoficznym życiem i doświadczeniem (...). Największym [bowiem] wkładem jaki fenomenologia wniosła do kultury i życia intelektualnego, jest potwierdzenie obowiązywania prawdy przedfilozoficznego życia, doświadczenia oraz myślenia. Kładzie ona nacisk na to, że użycia rozumu w nastawieniu naturalnym są obowiązujące i prawdziwe. Do prawdy docieramy przed wkroczeniem na scenę filozofii. To naturalne intencjonalności osiągają wypełnienie oraz oczywistość, a filozofia nigdy nie może ich zastąpić”⁴¹⁷. Co istotne redukcja transcendentalna

⁴¹⁴ Tamże, str. 70 – 71.

⁴¹⁵ Tamże, str. 72.

⁴¹⁶ Tamże.

⁴¹⁷ Tamże, str. 74.

nie pomija pytania o byt czy bycie. „Kiedy przechodzimy od nastawienia naturalnego do fenomenologicznego, to właśnie podnosimy kwestię bytu, ponieważ zaczynamy patrzeć na rzeczy dokładnie tak, jak są nam one dane, dokładnie tak, jak się manifestują, dokładnie tak, jak są określone przez «formę», która jest zasadą ujawniania się rzeczy”⁴¹⁸.

Warto ciągle pamiętać, że „za wszelkie dążenie człowieka do dobra, prawdy i piękna odpowiada on ostatecznie poznając prawidłowość norm, kierujących poznaniem, tak że w formach poznania prawdy teoretycznej wypowiada się i przyjmuje formy poznawcze wszelka inna prawda, każda prawda o wartościach i prawda praktyczna – tak, że odpowiadamy ostatecznie za rzetelność wartości i za prawdę osiągnąć poznawczych”⁴¹⁹.

⁴¹⁸Tamże, str. 76.

⁴¹⁹ *Husserliana*, Tom VIII, str. 19 i 166. Cyt. za A. Póltawski, *Fenomenologia a zrozumienie kim jesteśmy*, [w:] *Kwartalnik filozoficzny*, Kraków 2013, Tom XLI, Zeszyt 3, str. 7.

3. 3. Znaczenie świadomościowego i duchowego wymiaru analiz fenomenologicznych

W trakcie swojej pracy filozoficznej nad założeniami fenomenologii Husserl starał się znaleźć odpowiedź na niezmiernie ważne pytanie, które stawia sobie już w *Badaniach logicznych*. Zastanawiał się on „jak w akcie poznania może być ujęty przedmiot w swoich własnościach, jak możliwe jest skierowanie świadomości, jej zwracanie się ku przedmiotowi i następnie trafianie go takim, jakim jest”⁴²⁰. Tak postawione pytanie pokazuje, że Autor *Badania logicznych* „wiąże strukturę świadomości z obiektywnością poznania i przedmiotowością. Z tego też względu można powiedzieć, że tak jak wcześniej Kant, również Husserl stawia przed sobą zadanie krytyki rozumu. Jej elementami są krytyka i teoria poznania. Krytyka poznania ma za cel rozjaśnić istotę poznania i przedmiotu poznania — stanowi pierwszy i podstawowy zrab fenomenologii w ogóle. Fenomenologia znajduje się w szerszej tematyce teorii poznania, która obejmuje także zagadnienia znaczenia i przedmiotu, odpowiednio — teorię języka i ontologię formalną. Fenomenologia bada formę i strukturę aktu poznania oraz formę i strukturę świadomości w ogóle, a szczególnie jej funkcje (...) i stosunek aktów do przestrzenno – materialnych przedmiotów. Natomiast teoria znaczenia wyjaśnia, jak akt świadomości względnie wyrażenie językowe odnosi się do przedmiotu za pomocą znaczenia. Z kolei zadaniem ontologii jest badanie formalno-logicznej budowy przedmiotów i formalno-logicznych stosunków między nimi”⁴²¹. Czym zatem dla Husserla jest świadomość?

W *Badaniach logicznych* możemy odnaleźć następujące wyjaśnienie pojęcia «świadomość»:

- „1. Świadomość jako cały fenomenologiczny stan duchowego Ja. (Świadomość = fenomenologiczne Ja, jako «wiązka» lub spojenie przeżyć psychicznych).
2. Świadomość jako wewnętrzne spostrzeganie (*inneres Gewahrwerden*) własnych przeżyć psychicznych.

⁴²⁰ E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, wyd. 7, Tom U, część 1, Tübingen 1993, str. 8. Cyt. za M. Maciejczak, *Świadomość intencjonalna w Badaniach logicznych E. Husserla*, [w:] *Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria*, Warszawa 1999, nr 4, str. 71.

⁴²¹ M. Maciejczak, *dz. cyt.*, str. 71 – 72.

3. Świadomość jako ogólne określenie wszelkiego «aktu psychicznego» lub «przeżycia intencjonalnego»⁴²².

Pierwsze znaczenie „świadomości związane jest z określeniem psychologii jako nauki o realnych, konkretnych przeżyciach jakiegoś psychofizycznego podmiotu (interpretując je jednak w świetle późniejszych poglądów Husserla, odnoszących się do redukcji transcendentnej, można by to pojęcie wiązać także z określeniem fenomenologii jako nauki o transcendentnej podmiotowości). Pojęcie drugie jest najbardziej źródłowe i «w sobie wcześniejsze». Świadomość w tym znaczeniu towarzyszy wszystkim przeżyciom aktowym lub pewnym ich rodzajom i kieruje się na przeżycia jako swoje przedmioty. Trzecie pojęcie jest podstawowym pojęciem psychologii opisowej (...)⁴²³.

Co istotne, w fenomenologii nie możemy mówić o świadomości empirycznej, jak to ma miejsce w psychologii. Świadomość w nastawieniu fenomenologicznym jest innego rodzaju. W fenomenologii mamy do czynienia z czystą świadomością, która wyłania się w konsekwencji przeprowadzenia redukcji transcendentnej. Jak pisaliśmy wcześniej, „polega ona na odejściu od nastawienia naturalnego, czyli na wzięciu w nawias wszystkich sądów o istnieniu świata realnego (a więc także sądów o istnieniu realnego podmiotu świadomości). Dzięki niej otwiera się horyzont fenomenów «transcendentalnie» oczyszczonych, a tym samym – pole badań fenomenologii. Dochodzimy zatem do takiego punktu, gdzie mamy coś dane w sposób absolutny i niepowątpiewalny lub – jak później określił Husserl – do «archimedesowego punktu», na którym można absolutnie mocno polegać, na którym można osadzić pierwszą absolutnie pracę w nauce»⁴²⁴.

Husserl uważa, że świadomość „jest dana źródłowo i absolutnie nie tylko w swej istocie (*Essens*), ale i w swym istnieniu (*Existenz*). Jest to spostrzeżenie własnego przeżycia odbywającego się w ramach redukcji transcendentnej. Wyklucza ono pomyłki przynajmniej co do istnienia przedmiotu spostrzeżenia aktualnie zachodzącego przeżycia. Zatem to, co jest efektywnie immamentne – strumień świadomości

⁴²² E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Tom II, wyd. 1, str. 325. Cyt. za J. Krokos, *dz. cyt.*, str. 34.

⁴²³ J. Krokos, *dz. cyt.*, str. 34.

⁴²⁴ Tamże.

i związany z nim czysty podmiot, jest niepowątpiewalnie, a więc apodyktycznie oczywiste. Jest też dane źródłowo⁴²⁵. Dla Autora *Badań logicznych* czysta świadomość odznacza się charakterem absolutu poznawczego⁴²⁶. W konsekwencji dla Husserla czysta świadomość jawi się jako nowa przestrzeń bytowa, która „jest dziedziną bytu indywidualnego”⁴²⁷. Ta nowa dziedzina bytu jest rozumiana przez niego „jako wystarczająca samej sobie, zamknięta dziedzinę bytu, w którą nic nie może wtargnąć i z której nic nie może się wymknąć. Jest to dziedzina bytu absolutnego, który, aby istnieć, nie potrzebuje niczego, żadnego bytu charakterystycznego dla świata przyrody. Dziedzina ta jest wreszcie sferą irrealności, czymś pozaświatowym, w czym konstytuuje się wszystko, co realne, względnie co obiektywne”⁴²⁸.

Podsumowując zagadnienie świadomości, podążając za myślą E. Husserla, możemy wskazać, że fenomenologia ma być więc nauką dotyczącą istoty transcendentnie zredukowanych fenomenów, czyli istoty czystej świadomości (...). Osiąga [ona] prawdy niepowątpiewalne dzięki naocznemu i apodyktycznie oczywistemu poznaniu, jakim jest spostrzeżenie immamentne. Dociera także do absolutnej dziedziny bytowej, w której konstytuuje się wszelki sens bytu. Przy tym jako nauka ejdetyczna, badająca istotę, a nie fakty, ma wszystkie uprawomocnienia należne naukom ejdetycznym⁴²⁹.

Fenomenologia jest zatem nauką dotyczącą istoty, nauką ejdetyczną. Stąd Husserl oprócz redukcji transcendentnej opracował redukcję ejdetyczną. Zdaniem „Natalie Depraz⁴³⁰ fenomenologiczna *epoché* stanowi pierwszy, można by rzec negatywny moment metody. Drugim momentem jest «przekierowanie uwagi z zewnątrz na wewnątrz», czyli (...) przejście od Ja psychologicznego do fenomenologicznego oraz skupienie się na fenomenach obecnych efektywnie (*reell*).

⁴²⁵ Tamże, str. 35.

⁴²⁶ Por. Tamże.

⁴²⁷ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza, dz. cyt.*, str. 95.

⁴²⁸ J. Krokos, *dz. cyt.*, str. 35 – 36.

⁴²⁹ Tamże, str. 36 – 37.

⁴³⁰ Natalie Depraz – urodzona 13 grudnia 1964, profesor filozofii na uniwersytecie w Rouen i wykładowca na uniwersytecie Paris IV – Sorbonne; w latach 1998 – 2004 była dyrektorem programowym CiPH (Collège International de Philosophie). Jest wybitną przedstawicielką współczesnej fenomenologii francuskiej, specjalistka w zakresie fenomenologii Husserla. Do pola jej zainteresowań badawczych należy też teologia i teoria poznania. Nota bio-bibliograficzna [w:] N. Depraz, *dz. cyt.*, str. 306.

Trzecim, nazwijmy go pozytywnym, momentem jest doprowadzenie do prezentacji istoty fenomenu, czyli tego, co w jednostkowym zjawisku ogólne. Aby to osiągnąć, Husserl proponuje zabieg ideacji (wariacji imaginacyjnej), zwanej także redukcją ejdetyczną. Zdaniem Depraz redukcja ejdetyczna ma «za zadanie zakwestionować nasze nieprzezwykłe przywiązanie do szczegółowych danych zmysłowych i otworzyć tym samym przestrzeń czystej możliwości». Sfera możliwości oznacza dla Husserla niezliczone warianty przejawiania się danego obiektu, które możemy w wyobraźni ujrzyć, i które odnoszą się do tego, co w zmysłowym konkretnie ogólne, jego istoty. Metoda wariacji ma więc bazować na sile ludzkiej wyobraźni, dzięki której filozof może, w procesie przekształcania fenomenu, uchwycić jego cechy istotne. Zaletą stosowania wariacji imaginacyjnej, oprócz udostępnienia *eidos* fenomenu, jest też usunięcie z opisu cech będących efektem jednostkowego usposobienia obserwatora. Usuwając ze zjawiska to, co jednostkowe, usuwamy także to, co subiektywnie do niego wniesione⁴³¹. W intencjonalnym procesie redukcji ejdetycznej możemy wyróżnić trzy szczeble⁴³²:

„1. Na pierwszym szczeblu przeżywamy pewną liczbę rzeczy i odnajdujemy wśród nich podobieństwa. Zauważamy na przykład, że ten kawałek drewna unosi się na wodzie, że ten drugi kawałek drewna unosi się na wodzie oraz że ten trzeci kawałek drewna również zachowuje się w ten sposób. Na tym szczeblu odkrywamy raczej słaby rodzaj tożsamości nazywany typicznością (...).

2. Na drugim szczeblu spostrzegamy trzy indywidualne kawałki drewna, o których można powiedzieć, że posiadają nie tylko podobne predykaty, ale ten sam predykat (...). Teraz dokonuje się pewien rodzaj syntezy identyfikacyjnej, w której rozpoznajemy nie tylko podobieństwo, ale dokładnie to samo, jakieś «jedno w wielu» (...). Kiedy posługujemy się słowem, aby oznaczyć dokładnie tę samą cechę, to docieramy do *powszechnika empirycznego* (...).

3. Na naszym trzecim szczeblu staramy się dotrzeć do cechy, bez której istnienie rzeczy byłoby nie do pomyślenia. Staramy się przekroczyć powszechniki empiryczne ku *powszechnikom ejdetycznym*, ku koniecznościom, a nie tylko regularnościom.

⁴³¹ M. Waligóra, *dz. cyt.*, str. 29 – 30.

⁴³² Por. R. Sokolowski, *dz. cyt.*, str. 184.

Aby tego dokonać, przechodzimy od spostrzeżenia do dziedziny wyobraźni. Przechodzimy z faktycznego przeżywania do kanapowego filozofowania. Jeśli będziemy mieć szczęście, to osiągniemy intuicję ejdetyczną. Postępujemy w następujący sposób: skupiamy się na powszechniku, do którego dotarliśmy. Ustanawiamy przypadek tego ogólnego rodzaju. Następnie staramy się wyobrazić sobie zmiany w tym przedmiocie w procesie zwanym *uzmiennianiem imaginacyjnym*. Puszczamy wodze naszej wyobraźni i widzimy, jakie elementy moglibyśmy usunąć z tej rzeczy, zanim «się roztrzaska» czy «eksploduje» jako rodzaj przedmiotu, którym jest. Próbuje przesuwać granice, rozszerzyć powłokę danej rzeczy. Jeśli możemy pozbyć się pewnych cech i zachować nadal przedmiot, to wiemy, że te cechy nie należą do *eidosu* rzeczy. Jeśli jednak natchniemy się na cechy, których nie możemy usunąć, nie niszcząc rzeczy, to uświadamiamy sobie, że te cechy są ejdetyczne dla niej konieczne⁴³³. Podsumowując, „redukcja ejdetyczna skupia się na istotowej formie rzeczy. Redukcja ejdetyczna różni się jednak od redukcji transcendentalnej (...). Dzięki transcendentalnej redukcji fenomenologia kontemplanuje intencjonalność i jej przedmiotowe korelaty, ale wydobywa również ejdetyczne struktury takich noez i noematów i dlatego angażuje redukcję ejdetyczną. Fenomenologia zmierza do odkrycia, w jaki sposób muszą istnieć rzeczy i świadomość, aby doszło do ujawnienia⁴³⁴.”

E. Husserl wyróżniał jeszcze redukcję primordialną, czyli redukcję „do sfery «tego, co własne» (*Eigenheitssphäre*)⁴³⁵. Podążając za myślą Autor *Medytacji kartezyjskich*, możemy zauważyć, że:

1. Po dokonaniu redukcji primordialnej, pośród innych brył cielesnych (*Körper*) i elementów przyrody odnajduję jedyne ciało, które jest ciałem żywym (*Leib*), jest to moje własne ciało.
2. Najpierw konstytuuję innego jako alter ego (*Körper* zaczynam traktować, poprzez empatię, jako inne *Leib*). Empatia nie jest uznana przez Husserla za prawomocne narzędzie fenomenologiczne. Tutaj służy zaś najprawdopodobniej jako element,

⁴³³ Tamże, str. 184 – 186.

⁴³⁴ Tamże, str. 191.

⁴³⁵ M. Waligóra, *dz. cyt.*, str. 64.

który umożliwia wykonanie następnego teoretycznego kroku. Źródłowo prezentowana jest wyłącznie cielesna bryła innego (*Körper*). Reszta zaś dana jest pośrednio.

3. Ja, po przypisaniu innemu ciału właściwości ciała żywego (dzięki empatii), traktując je jako alter ego, przypisuje mu szczególne znaczenie. Zdaje sobie bowiem sprawę, że inne Ja gwarantują ważność przeprowadzanej przeze mnie konstytucji, świat po takiej konstytucji jest światem nie tylko dla Ja, ale również dla innych, współkonstytuujących go Ja, jest intersubiektywnie dostępny.

4. Wraz z bezpośrednio prezentowaną bryłą cielesną (którą wyróżniliśmy wstępnie poprzez empatię i traktujemy (tymczasowo) jako żywe ciało będące moim alter ego – tylko dlatego poświęcamy mu teraz uwagę, na tym etapie bowiem zaledwie domniemujemy, że jest innym Ja) współ – prezentowane są inne, «niewidoczne» elementy Innego Ja (...).

5. Uprawomocnionym fenomenologicznie uznaniem innego jako innego jest przeniesienie sensu następujące po etapie, który Husserl określa mianem *Paarung*, (łączenia w pary, parowania). *Paarung* jest typem transcendentnej asocjacji. Husserl kwalifikuje ją jako «syntezę pasywną», przebiegającą bez aktywnego «zaangażowania» Ja. Przykładem prostego łączenia w pary są dwie naocznie wyodrębnione daty, które występując razem tworzą jedność pewnego przedmiotu i traktowane są jako ukonstytuowana para (takich elementów może być oczywiście więcej). Stopień połączenia sparowanych elementów może być różny, jak widzieliśmy, na poziomie konstytucji ciała innego w asocjacji z moim ciałem, ciała te wciąż pozostają dwoma różnymi elementami.

Powyższa droga jest teoretycznym uprawomocnieniem intersubiektywności. Dokonuje się ono w ramach procesu konstytucji, w którym konstytuujemy innego, jako konstytuującego, a więc jako pełnoprawne Ja⁴³⁶.

Przypatrzyliśmy się po krótko świadomościowemu znaczeniu analiz fenomenologicznych. Pozostaje nam teraz przyjrzeć się wymiarowi duchowemu.

W *Idei fenomenologii. Pięć wykładów* możemy przeczytać: „Każda wielka filozofia jest nie tylko faktem historycznym, lecz nadto spełnia wielką, ba, jedyną w swym rodzaju funkcję teleologiczną w rozwoju duchowego życia ludzkości,

⁴³⁶ Tamże, str. 66 – 68.

wznosząc mianowicie na najwyższy poziom życiowe doświadczenie, [...] mądrość swego czasu”⁴³⁷. Fenomenologia zatem nie jest dla Husserla tylko nauką zajmującą się istotą życia świadomościowego, ale także dziedziną zajmującą się tym, co duchowe⁴³⁸. W tym kontekście możemy przywołać słowa samego Husserla: „czasy nowożytne w filozofii są nieustannym trudzeniem się, aby wniknąć w ten nowy wymiar, dojść do właściwych pojęć, do właściwego stawiania pytań i właściwej metody. Droga wiodąca do tego celu jest długa, zrozumiałe więc, że nowożytność, pomimo swej autentycznej woli nauki, nie doszła do żadnej filozofii, która zadośćuczyniłaby motywacji transcendentalnej. (...) Czy w tym chaosie i pospiesznym następowaniu po sobie filozofii można ośmielić się mieć nadzieję, że jest już wśród nich taka, w której transcendentalna tendencja nowożytności stała się całkowicie jasna i doprowadziła do mocno i trwale ukształtowanej apodyktycznie koniecznej idei filozofii transcendentalnej? (...) Filozofię transcendentalną wypracowaną w sposób czysty i prowadzącą rzeczywistość, naukową pracę dostrzec potrafię jedynie w transcendentalnej albo konstytutywnej fenomenologii”⁴³⁹. Fenomenologia jawi się zatem dla Husserla jako nauka, która może stawiać pytania o istotę podmiotowości oraz przestrzenie życia duchowego, co więcej, „zgłębiającą istotę subiektywności nie z punktu widzenia naturalnego (biologicznego, psychologicznego, czy antropologicznego), lecz transcendentalnego, umożliwiającego rozpoznanie godności człowieka jako osoby, a mówiąc ściślej: rozpoznanie faktu, że podmiotowość jest zarazem konstytuująca i konstytuowana i jako taka nie daje się zredukować do świata, lecz nadaje sens światu”⁴⁴⁰.

Autor *Badań logicznych* nie postrzega życia jako czystą teorię. Życie „konkretne życie – źródło istnienia świata – nie jest czystą teorią. (...) Życie to jest złożone z działania, uczuć, woli, sądów estetycznych, zaangażowania i obojętności itp. Wówczas zaś świat związany z tym życiem jest oczywiście przedmiotem teoretycznej kontemplacji, ale również światem pożądanym, odczuwanym, światem działania,

⁴³⁷ E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1990, str. 62.

⁴³⁸ Por. A. Wesołowska, *Fenomenologia a duchowy wymiar życia*, [w:] *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, Białystok 2016 Tom XXVIII, nr 1, str. 175.

⁴³⁹ E. Husserl, *Fenomenologia i antropologia*, przeł. S. Walczewska, [w:] *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, Warszawa 1987, Tom 32, str. 337.

⁴⁴⁰ A. Wesołowska, *dz. cyt.*, str. 177.

piękna i dobroci, brzydoty i zła. Wszystkie te pojęcia na równi stanowią istnienie świata, składają się na jego ontologiczne struktury w tym samym stopniu, co na przykład czysto teoretyczne kategorie przestrzenności⁴⁴¹”. Husserl widzi w rozumności, w poszukiwaniach racjonalności to, co człowieka kształtuje, co czyni z niego osobę. Ta myśl o rozumności jest jasnym nawiązaniem do Arystotelesa. W starożytności bowiem filozofia była „powrotem do siebie, do swej prawdziwej istoty wskutek nagłego wyrwania się z obłądu nieświadomości. (...) wyrwaniem się i zerwaniem z tym, co powszednie, swojskie, z fałszywie «naturalną» postawą zdroworoządkową; jest powrotem do tego, co pierwotne, (...) co autentyczne, powrotem do głębi, do istoty; jest całkowitym rozpoczęciem od nowa i owym punktem wyjścia, przeobrażającym przeszłość i przyszłość”⁴⁴². Stąd dla Autora *Badań logicznych* „fenomenologia nie jest niczym innym niż zachętą do ćwiczenia się w mądrości (rozumności) i prawdzie będącymi osobowo-egzystencjalnym a zarazem dziejowym celem ludzkości. Jest rozważaniem umożliwiającym zrozumienie własnej osoby jako nosiciela rozumu. Być osobą znaczy wykraczać poza to, co zmysłowe, to doświadczać pędu ku racjonalności, który stanowi impuls do nieustannego ćwiczenia się w mądrości (...). Nastawienie fenomenologiczne oznacza życie w prawdzie, w nieustannej samorefleksji i namyśle nad życiowymi celami, wymagające uwolnienia od żywionych przesądów, zajęcia postawy absolutnej odpowiedzialności, autentyczności”⁴⁴³.

Widzimy zatem, że tak pojmowana fenomenologia, staje się „nie tyle projektem filozofii, nauką czy metodą, ile szczególną postawą”⁴⁴⁴, postawą oglądu duchowego.

Dlaczego życie człowieka jest nie tylko faktem biologicznym, ale i duchowym? „(...) ponieważ człowiek jest nosicielem absolutnego rozumu (...). Dopiero w świetle fenomenologicznej perspektywy badawczej, prawdziwe, autentyczne i duchowe życie osoby jako przedmiot zainteresowania teoretycznego nie ulega zafałszowaniu, lecz w wyniku rzetelnego, źródłowego i wolnego od jakichkolwiek odniesień namysłu,

⁴⁴¹ E. Levinas, *Teoria intuicji w fenomenologii Husserla. Fragmenty*, przeł. P. Mrówczyński, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania. Interpretacje. Rozwinięcia*, J. Migasiński i I. Lorenc [red.], Warszawa 2006, str. 111 – 112.

⁴⁴² P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 2003, str. 232 – 233. Cyt. za A. Wesołowska, *dz. cyt.*, str. 179 – 180.

⁴⁴³ A. Wesołowska, *dz. cyt.*, str. 180 – 181.

⁴⁴⁴ Tamże, str. 182.

namysłu wolnego od naturalistycznych konotacji, badane jest jako życie subiektywności w sobie i dla siebie. Fenomenologia zmierza tym samym do uwyrażnienia nastawienia *par excellence* humanistycznego, jakim jest nastawienie personalistyczne, nakierowane na życie osoby i kierujące nią motywacje. To właśnie nastawienie personalistyczne otwiera drogę do wyjaśnienia konstytuującej funkcji subiektywności w świetle idei teleologii, do wyjaśnienia istoty transcendentalności, wyjaśnienia na podstawie przenikającej wszelki byt teleologii”⁴⁴⁵.

Podsumowując, możemy wskazać, że dla fenomenologii zarówno wymiar świadomościowy, jak i duchowy ma ogromne znaczenie.

⁴⁴⁵ Tamże, str. 185 – 187.

3. 4. Rozumienie jako proces i cel samorozumienia

U początku naszych rozważań nad samorozumieniem warto poczynić następującą uwagę: „fenomenologia hermeneutyczna umożliwia opis i interpretację znaczeń nadawanych przez jednostki swoim doświadczeniom, swojej codzienności oraz sensów, ukrytych znaczeń szerszego kontekstu społeczno-kulturowego. W fenomenologii hermeneutycznej pytamy o sens, istotę zjawisk po to, aby te zjawiska, fenomeny zrozumieć. Badanie służy odkryciu sensów, znaczeń poprzez interpretację. W (...) fenomenologii hermeneutycznej badane są zjawiska codzienności – to, czego człowiek bezpośrednio doświadcza. Zjawiska te są interpretowane w odniesieniu do innych doświadczeń człowieka i kontekstu społeczno-kulturowego, w jakim człowiek żyje. Świat sensów i znaczeń doświadczeń ludzkich jest rzeczywistością trudną do opisu, ale ważną”⁴⁴⁶. Tym bardziej, z jednej strony trudnym do opisu, z drugiej niezwykle fascynującym, jest świat osób z niepełnosprawnościami. Świat nieoczywisty, pełen pytań i wątpliwości, często niedostępny z powodu trudności we wzajemnej komunikacji.

Spoglądając na pojęcie «hermeneutyka» w kontekście historycznym możemy przywołać następujące znaczenie tego terminu:

- „a) czynność lub rezultat rozumienia i interpretacji tekstu (pisanego, mówionego), lub – szeroko tekstowo pojmowanych – wytworów kulturowych i ich dziejów;
- b) same reguły lub ich metodyczny układ, określający metodę interpretacji i rozumienia tekstu pisanego lub mówionego;
- c) XIX – wieczną sztukę i ogólną teorię interpretacji i rozumienia każdego tekstu;
- d) teorię (metodologię) nauk humanistycznych (...);
- e) kierunek filozoficzny w postaci ontologiczno-epistemologiczno-antropologiczno-historycznej ogólnej teorii każdego rozumienia.

W potocznym użyciu hermeneutyka oznacza sztukę lub naukę rozumienia. Współczesne definicje hermeneutyki wybierają najczęściej jedno z trzech głównych, tradycyjnych jego znaczeń: mówienia, wyjaśniania i przekładania (tłumaczenia). W badaniach hermeneutycznych chodzi dzisiaj najogólniej o problemy związane

⁴⁴⁶ T. Żółkowska, *Doświadczenie zaufania osób z głębszym stopniem niepełnosprawności intelektualnej. Szkice praktyk*, Warszawa 2019, str. 81.

z rozumieniem, interpretacją, człowiekiem, jego dziejami, kulturą i językiem (tekstem), o tradycję, która została przerwana i która wymaga odtworzenia”⁴⁴⁷.

Hermeneutyka stała się kierunkiem filozoficznym za sprawą Martina Heideggera⁴⁴⁸. Wskazuje on na „dwa zasadnicze sposoby pojmowania hermeneutyki: jako metody opisu i interpretacji bytu ludzkiego, potraktowanego na sposób tekstu, oraz jako sposobu interpretacji świata od strony *Dasein*. Nie chodziło mu bowiem ani o zbudowanie kolejnej teorii hermeneutycznej, ani o podanie metody nauk humanistycznych, lecz o właściwe ujęcie sensu bytu, zapomnianego przez metafizykę (...)”⁴⁴⁹. W konsekwencji tak ujęta hermeneutyka zakłada zmianę koncepcji człowieka. Heidegger proponuje „hermeneutyczną koncepcję człowieka. Proponując ją, niemiecki myśliciel zrywa z dotychczasową tradycją (...) stwierdzając, iż hermeneutyczna odpowiedź na pytanie o istotę człowieka bardziej adekwatnie niż odpowiedź tradycyjna opisuje, w jaki sposób rzeczywiście doświadczamy samych siebie. Uważa również, że tradycyjne odpowiedzi zniekształcają realne doświadczanie otaczającego nas świata, który dla nas, jako istot interpretujących, jest przede wszystkim siecią sensów i znaczeń”⁴⁵⁰.

Podmiot Autora *Bycie i czas* „rodzi się” jako krytyka podmiotu nowożytnego. Heidegger widzi go jako „podmiot niezaangażowany, oderwany od świata i zamknięty nań. Żadna relacja z zewnętrzną rzeczywistością nie określa jego podmiotowości.

⁴⁴⁷ A. Bronk, *Hermeneutyka filozoficzna*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, A. Bronk [red.], Lublin 1995, str. 76.

⁴⁴⁸ Martin Heidegger – filozof niemiecki (Messkirch, Badenia, 1889 – 1976). Uczeń Husserla. W 1914 publikuje pracę doktorską *Psychologiczna teoria sądu*. Profesor w Hamburgu, w 1927 wydaje *Bycie i czas*. Wpływ tego dzieła jest ogromny. Heidegger analizuje w nim sytuacje egzystencjalne, w jakich może się znaleźć człowiek. Z pracy tej Sartre zapożyczył prawie wszystkie analizy swojego dzieła *Byt i nicność*. Jednak późniejsze prace Heideggera potwierdziły stwierdzenie zawarte w przedmowie do *Bycia i czasu*, że centralnym punktem refleksji autora jest bycie – *Vom Wasen der Wahrheit (O istocie prawdy)* i *Brief über den Humanismus (1947, List o humanizmie)*. Myśl jego zmierza w stronę analizy języka poetyckiego (*Satz vom Grund*, 1957; *Die Sprache*) jako jedyne «miejsca», w którym objawia się byt. Myśliciel bardziej natchniony niż ścisły, prorok «dekadenckiej» epoki i ery atomowej, Heidegger wywiera niezwykły urok na współczesnych umysłach. Napisał również: *Kant a problem metafizyki* (1929, wyd. pol. 1989), *Holzwege* (1950, *Drogi donikąd*), *Der Feldweg* (1953, *Droga polna*), *Was heisst Denken* (1954, *Co nazywa się myśleniem*), *Was ist das die Philosophie* (1956, *Co to jest filozofia*), *Identität und Differenz* (1957, *Tożsamość i różnica*), *Czas i byt* (1962). J. Didier, dz. cyt., str. 143 – 144.

⁴⁴⁹ A. Bronk, dz. cyt., str. 78.

⁴⁵⁰ S. Łojek, *Hermeneutyczna koncepcja podmioty Martina Heideggera*, [w:] *Analiza i Egzystencja*, Szczecin 2017, nr 40, str. 5.

Aby odpowiedzieć sobie na pytanie o własne człowieczeństwo, zwraca się wyłącznie ku swemu wnętrzu, gdyż ani nie chce, ani nie może odwoływać się do niczego poza nim⁴⁵¹. Heidegger uważa inaczej. Człowiek, „napotykając byty, zawsze napotyka je jako sensowne (...). Człowiek (...) nie jest stojącym naprzeciw, «oderwanym» od świata podmiotem, postrzegającym wypełniające świat byty, lecz «jestestwem» (*Dasein*), które zawsze jest w świecie, w sieci znaczeń i sensów, konstytuujących jego rozumienie zarówno samego siebie, jak i wszystkiego, co może zostać przezeń w obrębie świata napotkane⁴⁵². Takie rozumienie człowieka wynika ze zmiany myślenia o świecie. Hermeneutyczne postrzeganie świata powoduje, że przestaje on być sumą bytów, a staje się sumą „powiązanych ze sobą sensów”⁴⁵³.

Przyjrzyjmy się temu zagadnieniu nieco bardziej szczegółowo. „Heidegger otwiera kwestię przestrzeni, wprowadzając jako naczelne pojęcie «bycie-w-świecie». Ani jednak «bycie-w» nie odnosi do jakiejś określonej przestrzeni, ani «świat» nie oznacza zewnętrznej rozciągłości. Człowiek jest «in-der-Welt-Sein». Pojęcie to implikuje radykalne odrzucenie Kartezjańskiego dualizmu u dwóch substancji: myślącej i rozciągłej. Człowiek nie jest ani jednym, ani drugim, lecz swoistą jednością, która poprzedza wszelkie możliwe rozdzielenie świadomości i ciała⁴⁵⁴.

Heidegger w *Bycie i czas*, pisze: „Jestestwo to byt, który się w swym byciu do tego bycia świadomie odnosi⁴⁵⁵. Widzimy jasno, że „człowiek jest tu określany nie poprzez dwie substancje, lecz poprzez rozumienie istnienia; rozumienie staje się jego sposobem bycia. Rozumienie łączy człowieka ze światem. Człowiek zawsze odnajduje się w świecie, wobec tego jego rozumienie bycia nie ogranicza się do siebie samego, lecz wykracza ku światu. Nie jest możliwe rozumienie własnego istnienia bez uchwycenia istnienia otaczającego świata. Świadomość bycia obejmuje w sposób konieczny obie rzeczy: człowieka i świat razem. To właśnie jako bycie przytomne człowiek jest «bytem-w-świecie»⁴⁵⁶.

⁴⁵¹ Tamże, str. 7.

⁴⁵² Tamże, 19.

⁴⁵³ Tamże.

⁴⁵⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Język przestrzeni u Heideggera (cz.1)*, [w:] *Teksty Drugie*, Warszawa 2005, nr 4, str. 10.

⁴⁵⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, str. 68.

⁴⁵⁶ H. Buczyńska – Garewicz, *dz. cyt.* str. 10.

To «bycie-w-świecie» nie oznacza położenia „dwóch ciał względem siebie, ma wskazywać na nierozdzielne współistnienie człowieka i świata”⁴⁵⁷. Heidegger używa zatem języka przestrzeni w sposób metaforyczny. Powoduje to, że „już na początku jego rozważań, zarysowuje się nowy sposób mówienia o przestrzeni, który stanie się dlań dalej językiem pierwotnego sensu przestrzenności. Jest to egzystencjalny sens «posiadania domu» czy «bycia u siebie», który wyraża szczególną relację zażyłego współistnienia. Jestestwo jest w świecie u siebie, a światem z kolei jest to, co stanowi domostwo człowieka. Tu już mamy nowy, właściwy sens bycia człowieka w świecie, jako stanu zamieszkiwania czy przyswajania pokonującego obcość. Język zamieszkiwania, bycia u siebie, czy bliskości okazuje się także językiem źródłowej przestrzenności: takie są właśnie wedle Heideggera najwcześniejsze pojęcia wyrażające doświadczenie przestrzenności”⁴⁵⁸. Idąc dalej w swoich rozważaniach, „zgodnie z fenomenologiczną zasadą odnajdywania źródłowości (...), [Heidegger] pokazuje jestestwo-będące-w-świecie w stanie jego elementarnego i początkowego istnienia, u źródeł jego bycia, innymi słowy, w jego codzienności. Jestestwo jest rozpatrywane takim, jakim jest ono na co dzień (...). Pojęcie «codzienności» mówi więc o tym, co jest najpierwszym, wyjściowym stanem człowieka w jego egzystencji («zrazu»), ale także o tym, że ten stan jest stale obecną rzeczywistością sposobu bycia jestestwa («zwykle»). Ponadto, ta powszedniość, czyli codzienność, jest niezróżnicowana indywidualnie, jednakowa dla każdego, więc przeciętna”⁴⁵⁹. Jestestwo, będąc w codzienności, przebywa w konkretnym świecie, miejscu. Ten świat Heidegger nazywa «światem rzeczy pod ręką». „Wszystko w tym świecie jest odbiciem praktycznej potrzeby codzienności. Świat codzienności, świat życia człowieka ma charakter przede wszystkim instrumentalny. Źródłowe istnienie rzeczy to ich pozostawanie w relacji pewnej użyteczności wobec człowieka. Przeciętne jestestwo w swej codzienności egzystuje wśród szeroko rozumianych narzędzi, wśród rzeczy, którymi dysponuje, których stale używa. Praktycznemu nastawieniu życia odpowiada instrumentalność rzeczy. Bycie użytecznym, pod ręką, w dyspozycji

⁴⁵⁷ Tamże.

⁴⁵⁸ Tamże, str. 11.

⁴⁵⁹ Tamże, str. 14.

człowieka (*Zuhandenheit*) jest więc źródłowym sposobem bycia świata względem człowieka/jestestwa”⁴⁶⁰. Nie jest to jedyny sposób w jaki świat jest dostępny dla człowieka. Heidegger wyróżnia „także intencjonalność spostrzeżeniową, poznawczą, w której świat jawi się jako obecny, jako dany przed nami (*Vorhandenheit*). Źródłowa, czyli konstytutywna dla bycia-w-świecie jest jednak codzienność zdominowana użytecznością. Pierwotne obcowanie z rzeczami nie dokonuje się w spostrzeżeniu zmysłowym, chwytającym ich zwykłą obecność, lecz w rozumieniu ich instrumentalnej przydatności (...). Świat życia poprzedza świat abstrakcyjnego poznania”⁴⁶¹.

W myśli Autora *Bycie i czas*, w kontekście naszej pracy ważne są jeszcze dwa pojęcia: «bliski» czy «bliskość» oraz «oddalenie» czy «dalekość». „«Bliskość» znaczy familiarność, poufałość, zażyłość, nieobcość, pokrewieństwo, a «oddalenie» czy «dalekość» – ich negację. Nie są to terminy mówiące o odległości mierzalnej przestrzennie. Jednak «bliski», «daleki» mają także znaczenie wyraźnie przestrzenne, uchwytywane ilościowo. Heidegger stara się sugerować, że w słowie «bliski» znaczenie swojskości, zażyłości poprzedza znaczenie odległości. Odwołanie się do tej dwuznaczności wspiera jego tezę o egzystencjalnym ugruntowaniu relacji przestrzennych.

W *Liście o humanizmie* Heidegger pisze: „Człowiek nie jest panem bytu. Człowiek jest pasterzem bycia”⁴⁶². Warto zauważyć, że „Pasterz bycia to ktoś, komu bycie się udziela, obdarza go sobą, kto wsłuchuje się w bycie i troszczy się o nie. Zgodnie z tym ujęciem człowiek niczego nie narzuca temu, co jest, i nie przymusza tego, co jest, do podporządkowania się jego woli. Temu, co jest, pozwala on raczej być tym, czym jest”⁴⁶³. Heidegger zauważa zatem, że nie jest „w stanie osiągnąć absolutnego poznania. W świadomości, że nasz obraz rzeczywistości jest tylko interpretacją, wyraża się postawa szacunku i pokory wobec tego, co nas otacza; postawa skrajnie odmienna od tej, która rości sobie prawo do orzekania o tym, co i jak prawdziwie jest. Interpretacja

⁴⁶⁰ Tamże, str. 15.

⁴⁶¹ Tamże.

⁴⁶² M. Heidegger, *List o humanizmie*, przeł. Tischner [w:] *M. Heidegger, Znaki drogi*, Warszawa 1995, str. 151.

⁴⁶³ S. Łojek, *dz. cyt.*, str. 25.

jest odpowiedzią na to, co jawi się nam jako to a to, tak a nie inaczej. A ponieważ to, co się jawi, jawi się zawsze jako niepowtarzalne, autentyczna odpowiedź stara się uchwycić i wyrazić – z konieczności w niedoskonały sposób – to, co w danym przejawie specyficzne, wyjątkowe; nie zamyka go więc w sztywnych ramach pojęć, nie sprowadza do już znanego, nie niweluje do tego, co uznaje za istotne, za prawdziwie będące. Ponieważ ujawnianie się rzeczy, wydobywanie się na jaw zakłada coś, z czego rzecz się wydobywa i co samo się nie ujawnia, autentyczna odpowiedź godzi się na to, co skryte, wręcz odsyła do tajemnicy, która wymyka się tej oraz każdej innej odpowiedzi; nie pragnie przenikać wszystkiego, co jest, światłem rozumu, również dlatego, że nie chce wszystkiego, co jest, czynić sobie poddanym”⁴⁶⁴.

⁴⁶⁴ Tamże, str. 25 – 26.

3. 5. Znaczenie nadawane doświadczeniu relacji

Husserl zauważa, że poznanie drugiego człowieka „wymaga swoistej zmiany nastawienia. Z nastawienia «naturalistycznego», ujmującego człowieka jako obiekt przyrody, trzeba przejść do nastawienia «personalistycznego», umożliwiającego uchwycenie człowieka w całej swoistości jego bytu osobowego. Istotną pomocą w zrozumieniu siebie, relacji z samym sobą, jest zagadnienie «wzucia», wypracowane na gruncie fenomenologii przez Edytę Stein⁴⁶⁵, której celem życia była służba innym»⁴⁶⁶.

Autorka *O zagadnieniu wzucia* „w swych analizach stwierdza, że występujące poznanie jest bezpośrednio i naoczne, jako odmiana doświadczenia zlokalizowanego w drugim podmiocie świadomym (nie zaś w tym, który tego poznania dokonuje). W związku z tym (co do danych w nim jakości przeżyciowych) jest wprawdzie pozbawione tzw. źródłowej naoczności (jaką w introspekcji obdarzone są dla poznającego jego własnej strony), a jednak pewna jego naoczność zagwarantowana jest przez naszą znajomość prezentujących się jakości czerpanych źródłowo z własnych doznań. Wreszcie, co nie jest u Edyty Stein wprost powiedziane, nie jest ono poznaniem natury intelektualnej, a raczej czuciowej. Poznajemy

⁴⁶⁵ Edyta Stein – św. Teresa Benedykta od Krzyża (1891–1942) — pochodząca z Wrocławia niemiecka Żydówka, jako nastolatka ateistka. Z wykształcenia doktor filozofii. Studia rozpoczęła na uniwersytecie w swoim rodzinnym mieście, a naukę kontynuowała w Getyndze pod kierunkiem profesora Edmunda Husserla. W latach 1916–1918 była jego asystentką. W 1922 r. zdecydowała się przyjąć chrzest w Kościele katolickim, a w roku 1933 wstąpiła do zakonu karmelitanek bosych. Zginęła w Auschwitz w 1942 r. Beatyfikowana w roku 1987, kanonizowana w 1998, a w 1999 r. ogłoszona współpatronką Europy. K. du Vall, *Edyta Stein w polskiej historiografii*, [w:] *Acta Universitatis Wratislaviensis. Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi XXXIII*, Wrocław 2011, Tom 33, str. 505.

Urodziła się (...) we Wrocławiu przy dzisiejszej ulicy Nowowiejskiej. Przyszła na świat w rodzinie żydowskiej. Była najmłodszym, siódmym dzieckiem Sigfrida i Augusty z d. Courant. Rodzina przybyła do Wrocławia ze względów finansowych z Lublińca, gdzie ojciec prowadził firmę handlującą drewnem. Edyta miała niespełna dwa lata, kiedy niespodziewanie umiera ojciec. Matka musiała się zatroszczyć o byt rodziny i wychowanie dzieci. Do pracy, na ile to było tylko możliwe, włączyła starsze dzieci, dla młodszych i dla najukochańszej córki nie miała zbyt wiele czasu. Mimo to między matką a Edytą nawiązały się szczególne więzi emocjonalne (...). Edyta Stein jest dziewczyną inteligentną, zdolną, o niezwykle silnej woli, jest przy tym ambitna, dumna i uparta (...). Stein, już na początku studiów szuka filozoficznej odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek. Odpowiedzi nie mogła jej dać psychologia eksperymentalna, badająca konkretne fakty, lecz nauka podstawowa, fundamentalna, obejmująca podstawy istnienia tego wszystkiego, co jest. J. Machnac, *Edyta Stein. Św. Teresa Benedykta od Krzyża*, Wrocław 2010, str. 13 – 18.

⁴⁶⁶ S. Michałowski, *Doświadczenie wglądu. Ujawnienie się Ja a głębia poznania. Studium fenomenologiczne w ujęciu Edyty Stein*, [w:] *Prace Naukowe AJD. Pedagogika*, Częstochowa 2011, Tom 19, str. 134.

więc przez właściwe wczucie, że ktoś inny coś przeżywa, angażujemy się sami w odczuwanie tego wspólnie z nim, solidaryzujemy się z nim, stajemy niejako u jego boku i jak się najczęściej wyrażamy – «współczujemy» z nim (choć słowo to w potocznym języku ma już zbyt silny nalot litości, uzalania się nad tym drugim człowiekiem, chęci wzięcia na siebie części ciężaru samotnego czucia i stąd nie bardzo się nadaje, gdy chodzi o odczuwanie czegoś pozytywnie zabarwionego). Z analiz E. Stein wynika, iż istnieje podstawowe doświadczenie – prawdziwe, rzetelne poznanie cudzych stanów psychicznych, przy którym z drugiej osoby pochodzi to, czego w niej wypatrujemy, szukamy, czyli jej stan psychiczny⁴⁶⁷.

Dla E. Stein «Ja indywidualne» to „zespolenie duszy i ciała w jedno. Dusza, jako substancjonalna jednostka objawiająca się w pojedynczych przeżyciach psychicznych, jest «ufundowana w ciele» tworzy z nim «indywiduum psychofizyczne». Jedność indywidualnego Ja dowodzi, że pewne procesy są dane jako należące razem do duszy i ciała (wrażenia, uczucia wspólne). Następnie powiązanie przyczynowe procesów fizycznych i psychicznych pośredniczy przez stosunek przyczynowy pomiędzy duszą i realnym światem zewnętrznym. Ciało z istoty konstytuuje się we wrażeniach, które są składowymi świadomości i jako takie przynależą do Ja. Nasza kondycja fizyczna ma znaczny wpływ na stan psychiki. Zwłaszcza że to, co psychiczne, jest świadomością związane z ciałem, a w obrębie tego obszaru przeżycia różnią się od tych, które w sposób poza istotny noszą na sobie charakter psychiczny, od «realizacji» życia duchowego⁴⁶⁸. Możemy zatem zauważyć, że „teoria wczucia Edyty Stein to po prostu szukanie dostępu do zagadnienia człowieka w ogóle. Na pytania: Kim jest człowiek? Jak jest zbudowany? -zdaniem uczonej nie uzyskamy odpowiedzi, bezpośrednio pytając samego człowieka, lecz analizując relacje międzyludzkie (postawa dialogiczna). Zatem mówimy nie o jednostce, a o wspólnotcie, w której szukamy możliwości odkrycia sensu życia, mając na względzie przebytą drogę⁴⁶⁹.

⁴⁶⁷ Tamże.

⁴⁶⁸ Tamże, str. 135.

⁴⁶⁹ Tamże.

Autorka *O zagadnieniu wczucia* zauważa, że cały otaczający nas świat podlega redukcji, jednak „mojego przeżywania nie da się wyłączyć”⁴⁷⁰. W jej dziele czytamy: „Cóż może jeszcze pozostać, gdy skreślamy wszystko, cały świat i {nawet} sam przeżywający go podmiot? Naprawdę pozostaje jeszcze nieskończone pole czystego badania; zastanówmy się bowiem, co oznacza owo wyłączenie: mogę wątpić, czy rzecz, którą przed sobą widzę, istnieje, zachodzi możliwość złudzenia i dlatego muszę wyłączyć stwierdzenie istnienia, nie mogę czynić zeń żadnego użytku; tym jednak, czego wyłączyć nie mogę, co nie podlega żadnej wątpliwości, jest moje przeżywanie tej rzeczy (uchwytywanie w spostrzeżeniu, w przypominaniu lub uchwytywanie jakiegoś innego jeszcze rodzaju) wraz ze swym odpowiednikiem, z pełnym «fenomenem rzeczy» (jawiącym się jako ten sam przedmiot w rozmaitych ciągach spostrzeżeniowych lub przypomnieniowych), który zachowuje cały swój charakter i który można uczynić obiektem rozważania. [Jeśli jednak chodzi o moje przeżywanie to] Ja, przeżywający podmiot, który ogląda świat i własną osobę jako fenomen, to Ja tkwi w moim przeżywaniu i tylko w nim, i to {jako} tak samo niewątpliwe i nie do wykreślenia, jak samo przeżywanie”⁴⁷¹. Stąd akt wczucia charakteryzuje się następująco: „Po pierwsze, nie należy on do kategorii spostrzeżeń zewnętrznych, gdyż nie jest bytem czasowo-przestrzennym, czyli bytem ucieleśnionym, będącym tu i teraz. Obecny przedmiot – cudze stany psychiczne – prezentują się z jednej strony. Inne są współdostrzegalne, ale nie są dane źródłowo. Źródłowo i bezpośrednio poznający spotyka się jedynie z wyrazami danych stanów psychicznych. Istotne jest więc rozróżnienie na stan i wyraz tego stanu, malujący się zwykle na twarzy drugiego człowieka. Spostrzeżenie zewnętrzne odnosi się jedynie do wyrazów, nie sięga do stanów drugiej osoby. Wzucie posiada jednak coś wspólnego z tego typu doświadczeniami – zarówno w akcie wczucia, jak i w spostrzeganiu zewnętrznym konieczne jest «tu i teraz». Drugie podobieństwo wymienionych aktów zawiera się w tym, iż sięgają one do samego obiektu nie uciekając do pośredników i reprezentantów”⁴⁷².

⁴⁷⁰ E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, przeł. D. Gierulanka i J. F. Gierula, Kraków 2014, str. 57.

⁴⁷¹ Tamże, str. 55 – 57.

⁴⁷² S. Michałowski, *dz. cyt.*, str. 136.

Do właściwego zrozumienia zagadnienia wczucia konieczne jest, według Edyty Stein, uświadomienie sobie, czym jest «źródłowość». Uczennica Husserla wskazuje na „dwa rozumienia tego terminu. Wedle pierwszego, źródłowość przysługuje wszelkim przeżyciom podmiotu, które mają miejsce – co ważne – w terażniejszości. W tym momencie coś spostrzegam, ale również aktualnie mogę sobie coś przypomnieć, czegoś oczekiwać, coś sobie wyobrażać. W drugim znaczeniu chodzi o źródłowość korelatu, do jakiego akt się odnosi. Nie każde przeżycie prezentuje swój podmiot w sposób źródłowy (jak w spostrzeżeniu zewnętrznym). Gdy – odwołując się do przykładów Edyty Stein – sam akt przypomnienia, oczekiwania, wyobrażenia, prezentuje się podmiotowi źródłowo, przedmiot owego przypomnienia, oczekiwania i wyobrażenia nie jest już dany źródłowo, lecz nieźródłowo. Czymś innym jest aktualne przeżycie radości, a czymś innym jego przypomnienie, które radosne wcale być nie musi. Akty wywołujące inne przeżycia (tu nieaktualne) w terażniejszości są aktami uobecnienia”⁴⁷³. W *O zagadnieniu wczucia* tak tę kwestię wyjaśnia Autorka: „Mamy więc we wszystkich rozpatrywanych przypadkach uobecnienia przeżyć trzy stopnie ich spełniania względnie odmiany sposobu rozgrywania się, bo w konkretnym przypadku nie zawsze przebiega się wszystkie te stopnie, lecz często poprzestaje się na którymś z niższych; {oto one}:

1. Pojawienie się przeżycia,
2. Wypełniające rozwinięcie {eksplikacja},
3. Zbierające uprzedmiotowienie wyeksplikowanego przeżycia.

Na stopniu pierwszym i trzecim uobecnianie przedstawia nieźródłową paralełę spostrzegania, na drugim stopniu – rozgrywania się przeżycia. Jednak podmiot ujętego we wczuciu przeżycia – i to fundamentalna nowość w stosunku do przypomnienia, oczekiwania, wytwórczego wyobrażania sobie własnych przeżyć – nie jest tym samym, który dokonuje wczucia, lecz innym; oba są rozdzielone, nie zaś – tak jak w tamtych przypadkach – związane świadomością tożsamości, ciągłością przeżyć (...). W moim nieźródłowym przeżywaniu czuję się niejako wiedziona przez przeżywanie źródłowe, niedoświadczane przeze mnie, a jednak obecne, dające znać o sobie w moim

⁴⁷³ Tamże.

niezróżdłowym przeżywaniu. Tak więc w dokonywaniu wczucia mamy pewien rodzaj aktów doświadczania *sui generis*⁴⁷⁴.

Dla Edyty Stein zatem wczucie jest „doświadczeniem cudzej świadomości w ogóle, niezależnie od tego, jakiego rodzaju jest doświadczany przedmiot i jakiego rodzaju podmiot, którego świadomości się doświadcza. Mowa była tylko o czystym Ja, o podmiocie przeżywania – zarówno po stronie podmiotu, jak i przedmiotu (...). Tak właśnie wygląda doświadczenie, jakie pewne Ja w ogóle posiada z innego Ja w ogóle {jako przedmiotu doświadczenia}. Tak człowiek ujmuje życie psychiczne swego bliźniego, ale tak również ujmuje – jako wierzący – miłość, gniew, nakaz swego Boga i nie inaczej może Bóg ująć jego życie. Bóg, mając poznanie zupełne, nie pomyli się co do przeżyć ludzi tak, jako to ludzie między sobą myślą się co do swych przeżyć. Ale i dla Niego ich przeżycia nie będą własnymi i nie przyjmą takiego sposobu prezentowania się”⁴⁷⁵.

W myśli wrocławskiej fenomenolog możemy dopatrzeć się, że uważa ona, iż człowiek może odkryć swoją istotę tylko w perspektywie Boga. „Byt Wieczny, Absolut jest Osobą, gdyż tylko od Osoby może pochodzić wolny czyn, jakim jest stworzenie i tylko od Osoby może pochodzić rozumny porządek w świecie. Osoba ludzka jest więc szczególnym odwzorowaniem Boga jako Osoby. Poszerzając źródła filozoficznej refleksji o prawdy, które przynosi Objawienie, Edyta Stein dostrzega w całym świecie, ale szczególnie w osobie ludzkiej, odwzorowanie Boga jako jedności trzech Osób. Całe nasze życie osobowe ma więc strukturę trynitarną, strukturę będącą odbiciem Bożej Trójjedności. Przejawem tego jest między innymi jedność naszego życia duchowego, na które składają się akty pamięci, rozumu i woli. W ten sposób już na płaszczyźnie naturalnej człowiek jest bytem, który w swojej strukturze osobowej posiada to, co zwraca go ku Bogu jako Temu, w którym odnajduje pra-źródło swojego istnienia i prawzór swojego osobowego bytu”⁴⁷⁶.

Co do postrzegania przez Uczennicę Husserla wspólnoty, to stwierdza ona, że „istotowo jest «ufundowana» w indywidualach, jej charakter zmienia

⁴⁷⁴ E. Stein, *dz. cyt.*, str. 67 – 68.

⁴⁷⁵ Tamże, str. 68 – 69.

⁴⁷⁶ S. Michałowski, *dz. cyt.*, str. 160.

się ewentualnie, jeśli jej przynależne jednostki zmieniają swój charakter, jeśli nowe dochodzą lub stare odchodzą. Prze to, że badamy «początek» wspólnoty, doszukujemy się jej korzenia w jednostce (...)»⁴⁷⁷. Stąd możemy wywnioskować, że Edyta Stein uważa, „iż podstawę każdej wspólnoty odnaleźć można w samej strukturze osoby, która m.in. poprzez kontakt z innymi oraz akty percepcji posiada wspólną w jakiejś części dla wszystkich, ogólną strukturę duchowo-psychiczną»⁴⁷⁸. Dlatego „(...) pierwotnie płodne {*zeugende*} życie, konstytuujący strumień świadomości, nie jest sprawą wspólnoty, lecz indywidualów, które ją konstytuują”,⁴⁷⁹ i dalej: „wspólnota łączy w sobie wielość podmiotów i sama jest nosicielem życia, które realizuje się za pośrednictwem tych podmiotów. Ponadto wiemy, że wspólnota dysponuje siłą witalną, która zasila jej przeżywanie; że indywiduala wnoszą wkład do tego źródła siły i są z niego zasilane, ale nie muszą z całej pozostającej im do dyspozycji siły żyć jako członkowie wspólnoty. W przeżywaniu wspólnoty otwiera się dla nich świat sensu. Znow, to jednostki są tymi, których działanie duchowe jest konstytutywne dla świata wspólnoty; nie wszystko, co należy do ich świata indywidualnego, przechodzi do świata wspólnotowego»⁴⁸⁰. Więcej nawet, „Wspólnota staje się świadoma samej siebie jedynie w nas, a nasza «świadomość wspólnotowa» nie konstytuuje żadnej ponadindywidualnej wiadomości wspólnotowej (...). Jednostka żyje, odczuwa, działa jako członek wspólnoty, i o ile to czyni, w nim i poprzez niego żyje, odczuwa i działa wspólnota. Kiedy jednak staje się ona świadoma przeżywania lub nim się zastanawia, to nie wspólnota staje się świadoma tego, co sama przeżywa. Lecz jednostka jest świadoma tego, co wspólnota w niej przeżywa»⁴⁸¹.

Edyta Stein spostrzega, że „postawy takie jak: miłość, zaufanie, wdzięczność, z drugiej strony zaś nastawienia negatywne: nieufność, nienawiść, a także neutralne, jak obojętność (...) stanowią (...) «intencjonalne uczucia duchowe», poprzez które odkrywany jest swoisty «nowy świat przedmiotów», tj. świat wartości, dzięki czemu same wartości lub przedmioty «ukazują się nam jako dobra» i wywołują

⁴⁷⁷ Taż, *Jednostka a wspólnota*, [w:] Taż, *Filozofia psychologii i humanistyki*, przeł. P. Janik SJ, M. Baran SJ, J. Gaca, Kraków 2016, str. 387 – 388.

⁴⁷⁸ R. Godek, *dz. cyt.*, str. 100.

⁴⁷⁹ E. Stein, *Jednostka a wspólnota*, *dz. cyt.*, str. 300.

⁴⁸⁰ Tamże, str. 335.

⁴⁸¹ Tamże, str. 267 – 268.

w doświadczającym podmiocie określone zachowania. Oparte na wartościach pozytywnych «życiodajne» postawy osób, mające (...) «cudowne skutki», ze względu na to, iż «same w ogóle się nie wyczerpują, lecz są źródłem (...), z którego mogą żywić innych, sama nie stając się uboższą», prowadzą do wytworzenia wspólnototwórczej «solidarności indywiduów» - życia wspólnotowego, które wymaga «otwartego i prostolinijnego oddania się, nieoddzielnego, lecz wspólnego (...) bycia zasilanym ze wspólnych źródeł, bycia poruszonym przez wspólne motywy»⁴⁸².

Co do relacji „między jednostką i innymi podmiotami, [Edyta Stein], za Ferdynandem Tönniesem, dokonała (...) rozróżnienia wspólnoty i społeczności. Różnica polega na tym, że społeczność tworzy się tam, gdzie osoba przeciwstawia się osobie jako podmiot przedmiotowi, natomiast tam, gdzie podmiot akceptuje innego jako podmiot i nie przeciwstawia się mu, lecz żyje z nim, tworzy się wspólnota. Stein opowiedziała się po stronie życia wspólnotowego (...). Osoby ofiarowują wspólnocie siłę witalną w tej mierze, w jakiej są członkami wspólnoty. Jest to zależne od tego, w ilu i w jakich wspólnotach osoba żyje, i jaką rolę w nich pełni. Czasami oddaje wspólnocie swoje siły witalne, a czasami je od wspólnoty otrzymuje. Drugim wymiarem osoby we wspólnocie jest, według Stein, wymiar duchowy. Tylko w subiektywnej duchowości osoby są wzajemnie na siebie otwarte i gotowe na dar»⁴⁸³. Zatem wspólnota „w przeciwieństwie do stowarzyszenia (...), nie jest (...) tworzona i likwidowana (zakładana i rozwiązywana) za sprawą aktu woli, lecz rośnie i umiera jak istota żywa. Nie służy ona również jakiemuś zewnętrznemu celowi, lecz – tak jak organizm – nie ma innego celu niż ten sobie właściwy, własnego ukształtowania, rozwoju swojego pierwotnego uposażenia. Podobnie jak ono ma swe podstawy w niepowtarzalności jednostek, które do niej wchodzi, tak też wszystkie organy i funkcje, które ona wykształca, są przez to określone. Nie mogą zostać «utworzone» formy funkcyjne, którym potem brakuje odpowiedniego wypełnienia (jak «urzędy» w stowarzyszeniu), ponieważ organy powstają tylko o tyle, o ile dostępny jest do tego materiał. Pojedyncze organy da się zastąpić; jednostki mogą odpaść, a nowe wstąpić, a wspólnota nie przestanie istnieć: zmienia ona ewentualnie przy takiej zmianie swój

⁴⁸² R. Godek, *dz. cyt.*, str. 102 – 103.

⁴⁸³ S. Michałowski, *dz. cyt.*, str. 149.

charakter, pewne organy obumierają (ustają funkcje) i tworzą się nowe. Kiedy wszyscy członkowie odejdą, to ⁴⁸⁴wówczas wspólnota umiera”.

Podsumowując warto zauważyć, że „dla Edyty Stein człowiek jako osoba, na którą składa się osobowość, jest wartością samą w sobie i trwającą dłużej niż istnienie, wobec której prawidłowym odniesieniem jest akt miłości. Charakterystyczne dla człowieka jako osoby są akty świadomego Ja, połączone ze związkami motywacyjnymi. Byt duchowy konstytuuje człowieka jako osobę, będącą pełnią bytu w personalizmie fenomenologicznym. Rozróżnia więc osobę psychofizyczną, która jest empiryczna, i osobę duchową – osobowość, podmiot przeżywający wartości”⁴⁸⁵. Ta osoba, stworzona na wzór Trójjedynego Boga – Wspólnotę Miłości – jest zdolna, aby w swojej codzienności budować wspólnotę z innymi.

⁴⁸⁴ E. Stein, *Jednostka a wspólnota*, dz. cyt., str. 415.

⁴⁸⁵ S. Michałowski, dz. cyt., str. 174.

Rozdział IV

Empiryczne doświadczenie wybranych wspólnot osób z niepełnosprawnościami

Zbudowanie więzi możliwe jest jedynie dzięki spotkaniu z Drugim. Kiedy jako byt osobowy wpuszczam Drugiego do «mojego świata», to znaczy otwieram się na Drugiego, poznaję go i pozwalam się poznać. Dopóki bowiem pozostajemy dla siebie anonimowi, dopóki nie nastąpi autentyczne spotkanie, dopóty stanowimy dla siebie dwa odrębne i obce «światy», które nie mają żadnych wspólnych przestrzeni – żadnych styczności, używając terminologii Hildebranda.

Nasze pierwsze doświadczenia ze Wspólnotą L'Arche miało miejsce we Wrocławiu w 2013 roku, kiedy zostaliśmy poproszeni, aby zorganizować dla mieszkańców Domu Arka («Tęcza») mieszczącego się przy ul. Jutrosińskiej wielkopostnego dnia skupienia. To niezwykle i osobliwe doświadczenie zaowocowało tym, iż później wielokrotnie wracaliśmy do Domu Wrocławskiej Wspólnoty L'Arche. Kiedy więc zrodziła się koncepcja napisania rozprawy doktorskiej o wspólnotach zajmujących się osobami z niepełnosprawnościami w sposób naturalny nasze myśli powędrowały do tej właśnie Wspólnoty. Jednak z przyczyn od nas niezależnych stało się to niemożliwe.

W konsekwencji rozpoczęliśmy poszukiwania innych wspólnot, w których możliwe byłoby przeprowadzenie obserwacji i badań koniecznych do opracowania wspomnianej rozprawy doktorskiej. I tak w 2018 roku, niedługo po otwarciu Pierwszego Domu Chłopaków trafiliśmy do Broniszewic, a w roku 2020 do Poznańskiej Wspólnoty L'Arche.

Otwartość, ciekawość, gotowość przyjęcia oraz szczerłość Mieszkańców obu Wspólnot wydała owoce w postaci napisania niniejszej pracy doktorskiej. To, co jednak zyskaliśmy najcenniejszego, to głębokie i autentyczne więzi oparte na wzajemnym szacunku i miłości. Więzy, które budują Dom, gdzie czujemy się w pełni akceptowani, kochani i potrzebni.

4. 1. Założenia, idee i cele działania wspólnot osób z niepełnosprawnościami

Każde spotkanie z drugą osobą jest wydarzeniem. Niekiedy jednak w czasie takiego spotkania dochodzi do „zrodzenia się” pewnej myśli, idei, koncepcji, wskutek której zmienia się życie nie tylko tych, którzy się spotkali, ale także życie wielu innych osób. Tak było w przypadku spotkania „teologa Thomasa Philippe i filozofa Jeana Vaniera. W jego konsekwencji w 1964 roku Jean zamieszkał z dwoma upośledzonymi intelektualnie mężczyznami – Raphaelem i Philippe – we francuskiej wiosce Trosly – Breuil pod Paryżem. Tak powstała wspólnota L'Arche, czyli po polsku Arka. Obecnie na całym świecie powstało, na wzór pierwszej⁴⁸⁶, 160 wspólnot działających w 38 państwach⁴⁸⁷ „zrzeszonych w Międzynarodowej Federacji L'Arche z siedzibą w Paryżu. Arka skupia kilka tysięcy osób w różnych kontekstach kulturowych i religijnych (...). Arka jest wspólnotą życia, w której dzielą swoją codzienność osoby z niepełnosprawnością intelektualną i wolontariusze, zwani tu asystentami. Wspólnoty pragną zapewnić swoim mieszkańcom wszystkie te wartości, które wiążą się z pojęciem «domu» – poczucie bezpieczeństwa, akceptację, warunki rozwoju, edukację, a także pracę, czy zajęcia terapeutyczne, przede wszystkim jednak więzi, które w konsekwencji są źródłem wzrastania i rozkwitu mieszkańców. Życie domowe jest centrum Arki, ponieważ w jego codzienności najpełniej objawiają się talenty osób dotkniętych upośledzeniem intelektualnym. Styl życia domów L'Arche cechuje prostota, a podstawowym zadaniem jest budowanie relacji między ludźmi (...). Życie wspólnotowe w Arce, wśród ludzi słabych, jest zakorzenione w prostych, materialnych rzeczach: gotowanie posiłków, spędzanie czasu razem przy stole, zmywanie naczyń, pranie, sprzątanie, organizacja domu, żeby stał się miejscem szczęśliwym i otwartym – czyli tysiące małych rzeczy, które wymagają czasu. To również oznacza zaspokajanie potrzeb ludzi słabszych: kąpiel, higiena, karmienie, pomoc w kupowaniu odzieży, pilnowanie wydatków – w ten sposób życie wspólnotowe staje się szkołą miłości⁴⁸⁸.

⁴⁸⁶ A. Szemplińska, R. Śmigiel, *Godność osoby niepełnosprawnej intelektualnie we wspólnotach zamieszkania L'Arche* [w:] *Wspomaganie rozwoju dzieci z rzadkimi zespołami genetycznymi*, A. Twardowski [red.], Poznań 2009, str. 227.

⁴⁸⁷ Stan na 08.2022 r. Źródło: <https://www.larche.org/in-the-world/>, Dostęp: 01.08.2022r.

⁴⁸⁸ R. Śmigiel, A. Szemplińska, *dz. cyt.*, str. 227.

Na Wspólnotę L'Arche możemy spojrzeć z różnych perspektyw. Każda lokalna „wspólnota jako żywy organizm ma kilka wymiarów:

- wymiar organizacyjny – prawny, w którym w Polsce wspólnota to oddział pozarządowej organizacji pożytku publicznego – Fundacji L'Arche, a na poziomie międzynarodowym Międzynarodowej Federacji L'Arche, która jest fundatorem;
- wymiar profesjonalny, w którym wspólnota lokalna jest organizacją pozarządową, działającą na rzecz integracji osób z niepełnosprawnością intelektualną świadczącą usługi terapeutyczno-opiekuńcze jak i pracodawcą dla osób zatrudnionych i miejscem zaangażowania wolontariuszy;
- wymiar interpersonalny, w którym wspólnota to miejsce przynależności dla osób z niepełnosprawnością intelektualną i bez niej, których łączą wzajemne partnerskie relacje;
- wymiar duchowy, w którym wspólnota jest środowiskiem, dzielącym wspólne wartości, przestrzenią wewnętrznej przemiany, wyrastającym z tradycji chrześcijańskiej i charakteryzującym się otwartością międzyreligijną;
- wymiar społeczny, w którym wspólnota to organizacja z misją, której członkowie niepełnosprawnością intelektualną i bez niej współpracują z innymi na rzecz budowania społeczeństwa, w którym jest miejsce dla każdego i każdy jest potrzebny⁴⁸⁹.

Jak widzimy z przytoczonego wyżej cytatu „wszystkie wspólnoty Arki na świecie stanowią międzynarodową strukturę i aby budować solidarność pomiędzy sobą powołały do istnienia Federację L'Arche, która ma osobowość prawną. Jej główna siedziba znajduje się we Francji. Na czele Federacji L'Arche stoi zarząd odpowiedzialny za decyzje prawne i finansowe dotyczące całej struktury oraz rada międzynarodowa. Federacja podzielona jest na kilka stref, a każda strefa ma swój zarząd, radę i koordynatora. Wspólnoty zorganizowane są w regiony – daje to możliwość realnych spotkań i wsparcia pomiędzy nimi. Kilka regionów położonych w geograficznym sąsiedztwie stanowi strefę⁴⁹⁰. W przypadku wspólnot znajdujących się na terenie Polski,

⁴⁸⁹ *Wspólnoty L'Arche w Polsce*, Dostęp: 02.01.2022, <https://www.larche.org.pl/o-nas/wspolnoty/>.

⁴⁹⁰ R. Śmigiel, A. Szemplińska, *dz. cyt.*, str. 228.

to „tworzą one aktualnie jeden region, który należy do Strefy Europy Północnej. Region Polski przyjął prawną formę «Fundacja Arka z siedzibą w Śledziejowicach»⁴⁹¹, ponieważ pierwsza wspólnota w Polsce powstała właśnie „w Śledziejowicach (...) w 1981 roku, trzy miesiące przed ogłoszeniem stanu wojennego. Inicjatywa pochodziła od Małych Sióstr Karola de Foucauld, z których jedna miała rodzoną siostrę z niepełnosprawnością intelektualną. Grunt, na którym powstał pierwszy dom był darem Archidiecezji Krakowskiej. W roku 1989, od kiedy w Polsce oddolnie mogły powstawać organizacje pozarządowe, wspólnota uzyskała osobowość prawną. W 1994 r powstała Wspólnota w Poznaniu, jako jeden z owoców środowiska wspólnot «Wiary i Światła». Kolejny był Wrocław – rok 1992, to owoc inicjatywy pochodzącej z parafialnej grupy wsparcia osób z niepełnosprawnością na Karłowicach i świeckiej wspólnoty «Duży Dom» opartej na duchowości Karola de Foucauld. Wspólnota w Warszawie ma także swoje korzenie w działalności «Wiary i Światła», a jej bezpośrednim impulsem powstania był duchowy testament rodziny Joanny Garlickiej. Kolejną wspólnotą jest Gdynia, którą od kilku lat niezależnie nosiły w sercu różne osoby: i te, które chciały zrobić coś dobrego; i byli asystenci, którzy po czasie zaangażowania we wspólnotach, powrócili w okolice Gdyni; i osoby z niepełnosprawnością, które miały swoje marzenia o dorosłości. Grupa inicjatywna uzyskała status projektu wspólnoty w 2018 r. Przybyli już pierwsi asystenci i wspólnota przygotowuje się na przyjęcie osób z niepełnosprawnością do pięknego, nowego domu. Najmłodsze polskie wspólnoty powstały w Bydgoszczy i w Opolu. Obie grupy uzyskały w grudniu 2021 roku status projektu wspólnoty⁴⁹².

Gdy chodzi o status prawny to „Fundacja Arka w Polsce jest organizacją pozarządową służącą celom społecznym i uzyskała status organizacji pożytku publicznego. Konsekwencją aspektu prawnego Arki jest odpowiedzialność za jakość opieki nad powierzonymi jej osobami z niepełnosprawnością wobec instytucji samorządowych lub państwowych. W wypadku samorządu będzie to Miejski Ośrodek

⁴⁹¹ Tamże.

⁴⁹² *Wspólnoty L'Arche w Polsce*, Dostęp: 02.01.2022, <https://www.larche.org.pl/o-nas/wspolnoty/>.

Pomocy Społecznej (MOPS), na szczeblu państwowym Państwowy Fundusz Rehabilitacji Osób Niepełnosprawnych (PFRON)”⁴⁹³.

Warto jeszcze wspomnieć, że „rozwój wspólnot jako członków Międzynarodowej Federacji L’Arche (...) ma kilka etapów:

1. Początkiem wspólnoty jest zazwyczaj grupa założycielska, ludzie, czyli ci, którzy z hojności serca chcą tworzyć miejsce dla osób z niepełnosprawnością intelektualną i budować z nimi trwałe relacje. Grupa nawiązuje kontakt z dyrektorem krajowym L’Arche i podejmuje refleksję nad misją i tożsamością L’Arche, by upewnić się, czy ku takiej wspólnocie chce zmierzać. Kiedy grupa jest ugruntowana w wyborze L’Arche, rozeznaje model wspólnoty, która ma powstać.
2. Następnym etapem rozwoju grupy jest rozeznanie sytuacji osób z niepełnosprawnością intelektualną w lokalnym środowisku oraz napisanie planu strategicznego i finansowego. Gdy plan jest zaakceptowany przez struktury krajowe (dyrektora krajowego L’Arche w Polsce i zarząd krajowy), jest rekomendowany do akceptacji przez Międzynarodową Federację L’Arche. Po uzyskaniu akceptacji grupa staje się projektem wspólnoty L’Arche.
3. Zatwierdzenie projektu otwiera drogę do utworzenia oddziału lokalnego Fundacji L’Arche, co oznacza powołanie zarządu lokalnego. Grupa wraz z wyłonionym zarządem realizuje wytyczone plany w celu utworzenia konkretnej formy wsparcia dla osób z niepełnosprawnością intelektualną. Oznacza to często praktycznie pozyskiwanie funduszy, rozpoczęcie budowy obiektu (lub remont) przeznaczonego na wybraną formę funkcjonowania wspólnoty. Na etapie bliskim przyjęciu osób z niepełnosprawnością, zostaje powołany dyrektor, który wraz z zarządem kieruje rozwojem projektu: organizuje spotkania wspólnoty, rekrutuje asystentów, kontaktuje się z władzami, prowadzi proces przyjęcia osób z niepełnosprawnością intelektualną. Kiedy struktury powstającej wspólnoty rozwijają się i umacniają, finansowa sytuacja staje się stabilna i nawiązane są relacje ze środowiskiem

⁴⁹³ R. Śmigiel, A. Szemplińska, *dz. cyt.*, str. 228.

lokalnym, projekt wspólnoty żyje misją L'Arche, jest to etap wnioskowania o status próbny wspólnoty.

4. Ostatnim etapem, gdy wspólnota jest stabilna i mocno rozwinięta i owocująca, jest uzyskanie statusu wspólnoty zatwierdzonej, która ma prawo głosowania na Międzynarodowym Zgromadzeniu L'Arche w sprawach dotyczących całej Federacji⁴⁹⁴.

Należy wspomnieć, że „dokumentami określającymi cele i zasady istnienia wspólnot są Międzynarodowa Karta L'Arche i Konstytucja Międzynarodowej Federacji Wspólnot L'Arche⁴⁹⁵, zaś fundamentem działania jest „poszanowanie godności każdego człowieka, bez względu na jego słabość⁴⁹⁶. Z przykrością bowiem musimy stwierdzić, że często „społeczeństwo (...) traktuje ludzi z niepełnosprawnością jako ludzi niższych potrzeb. W Arce odkrywa się, że właśnie ci ludzie posiadają ogromną wartość, są sercem wspólnoty. Pedagogia L'Arche polega na pomocy osobie z niepełnosprawnością w odkrywaniu źródła życia, które w niej bije, na pomocy w przeżywaniu życia w łączności z innymi. Celem wychowania we wspólnotach Arki jest wskazanie każdej osobie, na czym polega sztuka przyjmowania drugiego człowieka. Pedagogika L'Arche zakłada pomoc osobie z niepełnosprawnością w przeżywaniu jej człowieczeństwa w wielu aspektach egzystencji i pomoc w zaakceptowaniu własnej wartości i piękna, w nabywaniu wiary w siebie, swoje możliwości wzrostu i zdolności do czynienia rzeczy dobrych (...). W relacjach między członkami wspólnot to nie upośledzenie ma znaczenie zasadnicze, lecz całe bogactwo osobowości człowieka wraz z przymiotami jego serca (...). W Arce osoby z niepełnosprawnością spełniają się przez odkrywanie i realizację własnych darów na rzecz innych. To właśnie w relacji z innymi dowiadują się, że wiele potrafią. A jeżeli mogą coś ofiarować, przestają być na marginesie społeczeństwa, biorą odpowiedzialność za wspólnotę na miarę swoich możliwości, realizując się w powierzonych sobie zadaniach, np. dyżur w kuchni, zmywanie naczyń,

⁴⁹⁴ Tamże.

⁴⁹⁵ M. Ostaszewski, *W trosce o osoby niepełnosprawne intelektualnie*, [w:] *Studia Elbląskie*, Elbląg 2006, Tom VII, str. 141.

⁴⁹⁶ E. Tomasik, *Wspólnoty ludzi upośledzonych*, [w:] *Szkoła Specjalna*, Warszawa 1982, nr 4, str. 295.

przygotowanie stołu do wspólnego posiłku, prowadzenie modlitwy, robienie małych zakupów”⁴⁹⁷.

Jako cele wspólnot L’Arche możemy wskazać:

„1. (...) odpowiadanie na nieszczęście tych, którzy nazbyt często bywają odrzucani i przywracanie im miejsca w społeczeństwie przez tworzenie wspólnot przyjmujących osoby z upośledzeniem umysłowym .

2. «Arka» objawia dar osób z upośledzeniem umysłowym. Te właśnie osoby stanowią serce wspólnot i wzywają innych, aby dzielili z nimi życie.

3. «Arka» wie, że nie jest w stanie przyjąć wszystkich osób z upośledzeniem umysłowym . Nie jest rozwiązaniem, lecz znakiem — znakiem, że prawdziwie ludzkie społeczeństwo musi opierać się na przyjmowaniu i poszanowaniu najmniejszych i najsłabszych.

4. W pełnym podziałów świecie «Arka» pragnie być znakiem nadziei. Jej wspólnoty, oparte na więzach przymierza między osobami o różnym poziomie intelektualnym, pochodzeniu społecznym, religii i kulturze są znakiem jedności, wierności i pojednania”⁴⁹⁸.

Wśród zasad tworzących wspólnotę możemy wymienić następujące:

„1. Każda osoba niezależnie od swych darów czy ograniczeń ma takie samo jak inni człowieczeństwo. Ma niepowtarzalną i świętą wartość, posiada równą godność i jednakowe prawa. Podstawowe prawa osoby to: prawo do życia, do opieki, do miejsca, które będzie dlań domem, do edukacji, do pracy, ale także skoro najgłębszą potrzebą ludzkiej istoty jest kochać i być kochanym, prawo do przyjaźni, do komunii i do życia duchowego.

2. Aby rozwijać swe zdolności i swe dary, aby się realizować, każda osoba potrzebuje środowiska, w którym będzie mogła się rozwijać. Potrzebuje więzi łączących ją z innymi w rodzinie lub we wspólnocie. Potrzebuje życia w zaufaniu, poczuciu bezpieczeństwa, wzajemnej miłości. Potrzebuje uznania, akceptacji, oparcia poprzez serdeczne i prawdziwe relacje.

⁴⁹⁷ R. Śmigiel, A. Szemplińska, *dz. cyt.*, str. 234.

⁴⁹⁸ M. Ostaszewski, *dz. cyt.*, str. 141.

3. Osoby z upośledzeniem umysłowym często są obdarzone takimi zaletami, jak umiejętność przyjmowania innych, zachwyty, spontaniczność i autentyczność. W swym ogołoceniu i kruchości mają dar dotykania serc i wzywania do jedności. W ten sposób są dla społeczeństwa żywym przypomnieniem zasadniczych wartości serca, bez których wiedza, władza i aktywność tracą sens i mijają się z celem.

4. Słabość osoby ludzkiej i jej podatność na zranienie nie tylko nie stanowią przeszkody w osiągnięciu jedności z Bogiem, ale mogą tę jedność ułatwiać. W istocie często właśnie przez uznaną i zaakceptowaną słabość objawia się miłość Boga, która daje wolność.

5. Każda osoba, aby rozwijać wewnętrzną wolność, do jakiej jest powołana i aby wzrastać w jedności z Bogiem, musi mieć możliwość zakorzenienia w jakiejś tradycji religijnej, którą będzie się karmić⁴⁹⁹.

We wspólnotach L'Arche panuje głębokie przekonanie, że chociaż „osoby niepełnosprawne intelektualnie nie posiadają inteligencji intelektualnej, [to] jednak posiadają inteligencję emocjonalną, która czyni ich mistrzami w demaskowaniu masek, jakie nakładają na siebie «normalni», uciekając się do racjonalizacji. Demaskują nasze lęki, tęsknoty, dotykają zranień, obnażają zło, które chcemy ukryć i wskazują na dobro, które jest w nas”⁵⁰⁰.

Początki Wspólnoty L'Arche w Poznaniu sięgają lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku. W jej budowie brała udział spora grupa osób, jednakże główną inicjatorką i założycielką była Aleksandra Nawrocka. Inspiracją do założenia wspólnoty L'Arche w Poznaniu stała się dla niej styczność z Ruchem Wiara i Światło, śledziejowicką Arką oraz spotkanie z dwoma poruszającymi się na wózkach inwalidzkich mężczyznami z niepełnosprawnością intelektualną zamieszkałymi w Domu Pomocy Społecznej⁵⁰¹. Pani Aleksandra tak wspomina to spotkanie: „Widziałam, że w DPS-ie wiele z ich podstawowych potrzeb nie ma szans być zaspokojonymi. To nie były domy – to były instytucje, przechowalnie. Cały dobytek

⁴⁹⁹ Tamże, str. 141 – 142.

⁵⁰⁰ R. Śmigiel, A. Szemplińska, *dz. cyt.*, str. 234.

⁵⁰¹ A. Sokołowska, *Korzyści i straty z asystentury osobom z niepełnosprawnością intelektualną w L'Arche w oczach asystentów poznańskiej wspólnoty*, Dostęp: 17.07.2019, file:///E:/Rozprawa%20d oktorska/Rozdzia%C5%82%204/Arka.pdf, str. 139.

to jedna szafka, większość rzeczy wspólna. Osoby na wózkach z powodu barier architektonicznych nie mogły wyjeżdżać. To nie było życie. To było tragiczne. Oni potrzebowali zobaczyć świat, a Arka dawała takie szanse. Nie tylko im, ale też innym osobom”⁵⁰². W konsekwencji Pani Aleksandra „zaczęła (...) zapraszać ich do Poznania oraz gromadzić osoby, które towarzyszyły im podczas owych pobytów. Wśród tej grupy osób byli także współzałożyciele przyszłej poznańskiej Arki. W roku 1993 zakupili budynek przy ul. Żytniej, gdzie natychmiast rozpoczęli gruntowny remont, dostosowując go do potrzeb wspólnoty i osób niepełnosprawnych. W tamtym czasie nowopowstały zarząd wspólnoty, z Aleksandrą Nawrocką jako dyrektorem, poszukiwał osób, które mogłyby w owym domu zamieszkać. Rozeznawano pośród najbardziej potrzebujących wsparcia, ze względu na sytuację życiową bądź rodzinną, członków Wiary i Światła, mieszkańców DPS-ów, bądź uczestników jednego z warsztatów terapii zajęciowej (...). W sierpniu roku 1994 został otwarty pierwszy dom, w którym zamieszkały cztery osoby z niepełnosprawnością intelektualną wraz z trojgiem asystentów. W tym samym roku zaczęły także funkcjonować warsztaty terapii zajęciowej. W 1996 r. zaś zakupiony został ogród działkowy przy ul. Polańskiej, gdzie rozpoczęto budowę nowego domu. Już w sierpniu następnego roku zamieszkało w nim dwoje nowych członków i dwoje pracowników”⁵⁰³. Poznańska Wspólnota L’Arche „posiada strukturę organizacyjną, w której skład wchodzi: dyrektor, rada wspólnoty, zarząd wspólnoty, koordynatorzy asystentów, odpowiedzialni obu domów, odpowiedzialny za warsztat terapii zajęciowej, koordynator asystentów oraz odpowiedzialny za stan techniczny pojazdów. Częścią personelu poznańskiej Arki są ponadto: fundraiser, pielęgniarka, osoba zajmująca się administracją i kadrami. Poza tym wspólnota współpracuje ze specjalistami, takimi jak: psychologowie, fizjoterapeuci, logopedzi, którzy przychodzą na określone godziny do domów, by spotykać się ze stałymi mieszkańcami, z którymi pracują w danym zakresie. W przeszłości poznańska Arka korzystała z pomocy plastyka i muzyka przeprowadzających w domach zajęcia artystyczne. Wspólnota korzysta także z pomocy

⁵⁰² Tamże.

⁵⁰³ Tamże.

wolontariuszy”⁵⁰⁴. Obecnie zatem Wspólnota L’Arche w Poznaniu prowadzi dwa domy, jeden przy ul. Żytniej 34 i drugi przy ul. Polańskiej 13.

Drugą Wspólnotą, na którą chcemy spojrzeć w sposób refleksyjny, jest Dom Pomocy Społecznej dla Dzieci i Młodzieży prowadzony przez Zgromadzenie Sióstr św. Dominika w Broniszewicach⁵⁰⁵. Samo Zgromadzenie jest owocem spotkania założycielki – Służebnicy Bożej Matki Kolumby Białeckiej – z ludźmi, „którzy żyli na marginesie społeczeństwa lub zupełnie byli z niego wykluczeni z powodu ubóstwa, chorób, braku wykształcenia, utraty rodziny”⁵⁰⁶.

Służebnica Boża Matka Kolumba Białecka urodziła się jako „Róża Filipina Białecka (...) 23 sierpnia 1838 r. w Jańszyszczach. Była drugą z trzech żyjących córek państwa Białeckich: Franciszka i Anny Ernestyny. W wieku 8 lat przyjęła I Komunię św. Wcześniej nauczyła się modlitwy i kochała czas spędzany sam na sam z Jezusem Eucharystycznym. Odkrywając powołanie do służby Bożej, w dniu przyjęcia sakramentu bierzmowania, przed Cudownym Obrazem Matki Bożej w Podkamieniu, uczyniła prywatny ślub, poświęcając się Bogu w życiu zakonnym. Napotykała jednak wiele trudności, uniemożliwiających realizację tych planów, m. in. chorobę i brak zgody ojca. Po rozmowie z generałem Zakonu Kaznodziejskiego, o. Wincentym Jandel’em w Podkamieniu, 2 lipca 1856 r., zdecydowała się wstąpić do kontemplacyjno – czynnego Zgromadzenia Sióstr Dominikanek w Nancy, by po odbyciu tam nowicjatu, założyć podobne Zgromadzenie w Polsce. Po przyjęciu dominikańskiego habitu i otrzymaniu zakonnego imienia – s. Maria Kolumba oraz złożeniu ślubów zakonnych, s. Kolumba wróciła do Ojczyzny i tutaj, mimo wielu przeciwności, w 1861 r. założyła w Wielowsi pierwszy klasztor dominikanek. Wyznaczone Zgromadzeniu zadanie głoszenia prawd ewangelicznych najbardziej potrzebującym podejmowały siostry przez działalność pastoralną i oświatową. Zakładały szkoły, w których troszczyły się o rozwój religijny i moralny dzieci i młodzieży. Siostry opiekowały się także chorymi, wspierając ich w cierpieniu oraz towarzysząc im w godzinie śmierci.

⁵⁰⁴ Tamże, str. 140.

⁵⁰⁵ Broniszewice – to wieś znajdująca się obecnie w gminie Czermin, położona około 7 km. na płn. od Pleszewa [Południowa Wielkopolska]. *Historia naszego domu*, Dostęp: 08.08.2022, <https://broniszewice.dominikanki.pl/historia-domu/>.

⁵⁰⁶ E. Wiater, *Bronki. Siostry od wykluczonych*, Broniszewice 2018, str. 183.

Wszyscy, którzy spotykali się z Matką Kolumbą, dostrzegali jej wielką miłość do Boga i drugiego człowieka, niezwykłą skromność, dobroć, serdeczność i ofiarność. Często nazywali ją aniołem, pozostając pod urokiem jej świętości. Matka Kolumba odeszła z tego świata 18 marca 1887 r., w wigilię Uroczystości Św. Józefa. Została pochowana w ogrodzie w Wielowśi, obok kaplicy klasztornej⁵⁰⁷.

W Broniszewicach „siostry ze Zgromadzenia Sióstr św. Dominika wraz ze swoimi podopiecznymi pojawiły się (...) w 1926 roku. Wtedy to kupiły ten budynek [pałac⁵⁰⁸] wraz z otaczającym go pięknym parkiem (jest w nim nawet staw i wyspa) i kilkudziesięcioma hektarami ziemi od Związku Towarzystwa Dobroczyńności «Caritas», które prowadziło tu zakład wychowawczy dla Chłopców. Dochód z uprawy ziemi pozwalał siostron utrzymywać Dom Dziecka, który prowadziły w pałacu. Znalazło w nim miejsce prawie sześćdziesiąt dzieci osieroconych w wyniku I wojny światowej. Były one w wieku od trzech do osiemnastu lat i był to dom koedukacyjny, przyjmujący zarówno dziewczęta, jak i chłopców. Przebywające w nim sieroty i półsieroty otrzymywały nie tylko podstawową opiekę, ale były także uczone i przygotowywane do wykonywania zawodu umożliwiającego samodzielnie utrzymanie⁵⁰⁹. W roku 1939, gdy Polska została zajęta przez Niemców, „Broniszewice znalazły się na terenie włączonym bezpośrednio do Rzeszy. Siostry i ich podopiecznych wysiedlono z pałacu, rozproszyli się wiec po kraju. Kiedy dominikanki wróciły do pałacu po wojnie, w 1945 roku, był on w tragicznym stanie: zaniedbany i zniszczony. Mimo to prawie od razu zaczęły przyjmować pod swoją opiekę sieroty⁵¹⁰. Choć warunki były bardzo trudne to „w 1946 r. Sierociniec Sióstr Dominikanek liczył 60 miejsc, ogólna liczba wychowanków w tym roku wynosiła: 30 dzieci na stałe – w tym: dziewcząt 7 (4 w wieku 3 – 6 lat; 2 w wieku 7 – 14 lat i 1 w wieku 15 – 18 lat), chłopców 23 (3 w wieku 3 – 6 lat ; 18 w wieku 7 – 14 lat i 2 w wieku 15 – 18 lat). Latem

⁵⁰⁷ *Bohaterka początków*, Dostęp: 08.08.2022, <https://dominikanki.pl/oto-my/bohaterka-poczatkow/>.

⁵⁰⁸ Z roku 1892 pochodzi neoklasycystyczny pałac z wieżą o dachu piramidalnym w narożniku. Na elewacji wieży znajduje się data budowy – 1892 i inicjały właściciela – Józefa Brandta. Pałac znajduje się w centralnej części Broniszewic po zachodniej stronie szosy Pleszew-Chocz. W 1903 roku wieś znalazła się w rękach niemieckiej Komisji Kolonizacyjnej i została rozparcelowana w 1907 r. *Historia naszego domu*, Dostęp: 08.08.2022, <https://broniszewice.dominikanki.pl/historia-domu/>.

⁵⁰⁹ E. Wiater, *dz. cyt.*, str. 187.

⁵¹⁰ Tamże, str. 188.

przebywało tu 50 dzieci na koloniach letnich. Sierociniec przeznaczony był dla sierot i półsierot w wieku od 3 do 18 lat”⁵¹¹.

Gdy nastał rok 1950, „na wiosnę, komunistyczne władze odebrały siostrom ziemię, z której uprawy czerpały pieniądze na utrzymanie domu i dzieci. Ocalał jedynie park, uratowany podstępem – przez jedną noc dominikanki wybudowały w nim grotę Matki Bożej z Lourdes, po czym powiedziały urzędnikom, że jest to teren przeznaczony do sprawowania kultu i jako taki nie podlega nacjonalizacji (...). [W konsekwencji] siostry musiały dzierżawić własną ziemię, żeby móc się utrzymać. Ponadto w latach 1950 – 1951 (...) wszystkie tego typu ośrodki przeszły pod zarząd Głównego Zrzeszenia Katolików «Caritas» w Warszawie. Do Broniszewic zaczęto przysyłać wyłącznie dzieci niepełnosprawne intelektualnie, a zdrowe zabrano do państwowych placówek. Dotychczasowy Dom Dziecka został przemianowany na Dom Pomocy Społecznej”⁵¹².

Po roku 1989, w wyniku przemian w Polsce i decentralizacji ośrodków zajmujących się dziećmi, w tym dziećmi z niepełnosprawnościami, prowadzonych przez zgromadzenia zakonne, „dom w Broniszewicach wrócił do Zgromadzenia [Sióstr św. Dominika], jednocześnie ustało finansowanie go przez «Caritas», nota bene rozwiązany przez Episkopat Polski. Głównym problemem były jednak nie tyle pieniądze na pensje, co tragiczny stan budynku, przez całe lata nieremontowanego (...). [Skutkiem tego] realna stała się – w 1994 roku – wizja likwidacji Domu Pomocy Społecznej w Broniszewicach. Mieszkańcy mieli być przeniesieni do DPS w Pleszewie (...)”⁵¹³.

Wizja zamknięcia Domu spowodowała, że Siostry św. Dominika postanowiły zawalczyć o jego ocalenie. „Z dniem 1.09.1995 r. zmieniła się Siostra na stanowisku Dyrektora domu, która miała doprowadzić do końca sprawę likwidacji lub znaleźć fundusze na remont, a więc i pozostawienie pałacu, budynków pomocniczych i całego terenu przy Zgromadzeniu (...). Jeszcze w tym samym roku DPS otrzymał dotację z ówczesnego Urzędu Rady Ministrów – Departamentu Wyznań oraz z Państwowego Funduszu Rehabilitacji Osób Niepełnosprawnych. Były to pierwsze pieniądze,

⁵¹¹ *Historia naszego domu*, Dostęp: 08.08.2022, <https://broniszewice.dominikanki.pl/historia-domu/>.

⁵¹² E. Wiater, *dz. cyt.*, str. 188 – 189.

⁵¹³ Tamże, str. 189.

które pozwoliły rozpocząć kapitalny remont pałacu (...). Kolejne dotacje z Funduszu Kościelnego już przy Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji – Departament Wyznań przychodziły prawie każdego roku.

Niemalże w tym samym czasie podjęto starania o wyremontowanie budynku gospodarczego na cele rehabilitacyjne. Remont ten został przeprowadzony z pomocą funduszy z Państwowego Funduszu Rehabilitacji Osób Niepełnosprawnych (PFRON) i pomocą Sióstr pracujących w Stanach Zjednoczonych (...) – jest to aktualnie funkcjonujący budynek rehabilitacyjny”⁵¹⁴.

Nieustępliwość i zaangażowanie Sióstr św. Dominika doprowadziły do zawarcia nowej umowy – „zlecenia w sprawie prowadzenia i finansowania Domu Pomocy Społecznej. Umowa ta została zawarta dnia 10.01.1996 r. w Kaliszu pomiędzy Wojewodą Kaliskim a Zgromadzeniem Sióstr św. Dominika (...).

W 1999 roku weszła w życie reforma ustrojowa Państwa zmniejszająca liczbę województw i ustanawiająca powiaty. W wyniku tych zmian Broniszewice znalazły się terytorialnie w województwie wielkopolskim, powiecie pleszewskim. W dniu 1 marca 1999 r. zawarto dwa aneksy do Umowy – Zlecenia z dnia 10.01.1996 r.: jeden z nich zawarty został pomiędzy Domem Pomocy Społecznej w Broniszewicach reprezentowanym przez jego Dyrektora, a Starostwem Powiatowym w Pleszewie reprezentowanym przez Starostę Powiatu pleszewskiego; drugi aneks do wspomnianej umowy zawarto pomiędzy DPS w Broniszewicach, a Powiatowym Centrum Pomocy Rodzinie reprezentowanym przez jego dyrektora. Aneksy te regulowały sprawy funkcjonowania DPS w Broniszewicach do 2002 roku.

Dnia 24 czerwca 2002 r zawarto w Pleszewie umowę zlecenia pomiędzy Powiatem Pleszewskim reprezentowanym przez Zarząd Powiatu, a Zgromadzeniem Sióstr św. Dominika reprezentowanym przez Przełożoną Generalną w sprawie prowadzenia Domu Pomocy Społecznej oraz finansowanie tego zadania. Powiat Pleszewski zlecił, a Zgromadzenie jako zleceniobiorca przyjęło do wykonania prowadzenie Domu Pomocy Społecznej dla Dzieci w Broniszewicach w budynku stanowiącym własność Zgromadzenia.

⁵¹⁴ *Historia naszego domu*, Dostęp: 08.08.2022, <https://broniszewice.dominikanki.pl/historia-domu/>.

Na mocy Rozporządzenia Ministra Polityki Społecznej z dnia 19 października 2005 r. w sprawie domów pomocy społecznej (Dz. U. Nr 217 poz.1837) określono sposób funkcjonowania określonych typów domów pomocy społecznej, zwanych dalej «domami»; obowiązujący standard podstawowych usług świadczonych przez domy; rodzaje dokumentów wymaganych do uzyskania zezwolenia na prowadzenie domu; wzór wniosku o wydanie zezwolenia na prowadzenie domu oraz tryb kierowania i przyjmowania osób ubiegających się o przyjęcie do Domu Pomocy Społecznej.

Po wcieleniu w życie przez Dom Pomocy Społecznej w Broniszewicach programu naprawczego, zakładającego osiągnięcie standardu usług do końca 2006 roku, w dniu 29 grudnia 2006 roku Zgromadzenie sióstr św. Dominika z siedzibą w Krakowie otrzymało zezwolenie wojewody na prowadzenie Domu Pomocy społecznej dla dzieci i młodzieży niepełnosprawnych intelektualnie, z liczbą miejsc rzeczywistych 56.

Dom Pomocy Społecznej w Broniszewicach przeznaczony jest dla dzieci i młodzieży, jednak większość wychowanków będzie w nim mieszkać do swojej śmierci. Powodem tego stanu rzeczy jest silna więź emocjonalna, jaką chłopcy są związani z Domem, gdyż większość z nich przebywa tu od najmłodszych lat. Zmiana miejsca zamieszkania źle wpłynęłaby na ich psychikę i trudno byłoby się im zaaklimatyzować w innym miejscu»⁵¹⁵.

Siostry św. Dominika nie zadowolily się jednak osiągniętymi sukcesami. W roku 2013, w głowie s. Elizy Myk⁵¹⁶ i s. Tymoteusza Gil⁵¹⁷ zrodziła się myśl wybudowania nowego domu dla Chłopaków. „Był tylko drobny problem. Na koncie nie było zbyt wiele środków, brakowało nawet na bieżące potrzeby Chłopaków. Więc jak tu myśleć

⁵¹⁵ Tamże.

⁵¹⁶ s. Eliza Myk – [ur. 01.10.1974 r.] – wychowała się w Szczecinie. Do Zgromadzenia wstąpiła w 1993 roku tuż po maturze. Wysłana została na studia ekonomiczne po to, by zajmować się finansami dzieł prowadzonych przez zgromadzenie. Całe jej życie zakonne związane jest z dziećmi niepełnosprawnymi, najpierw była ich opiekunką, a potem tą, która troszczy się, aby żadne dziecko nie odczuło, że finanse domów są za «chude» na spełnianie ich marzeń i potrzeb. Życie z niepełnosprawnymi, niechcianymi, ubogimi, ostatnimi sprawia, że dotyka Boga i że On jest w zasięgu wzroku. Zaangażowana w budowę Domu Chłopaków w Broniszewicach. s. E. Myk, s. T. Gil, Ł. Wojtusik, P. Żyłka, *Siostry z Broniszewic. Czuły Kościół odważnych kobiet*, Kraków 2021, str. 235.

⁵¹⁷ s. Tymoteusza Gil – [ur. 31.07.1983 r.] – urodziła się w Sandomierzu w 1983 roku w wierzącej, «ortodoksyjnej» rodzinie. W 2002 roku, tuż po maturze, wstąpiła do Zgromadzenia Sióstr Dominikanek. Pedagożka i ekonomistka – uwielbia to ze sobą łączyć. Zapatrzona w życie swoich świętych idoli: Franciszka z Asyżu, Matki Teresy z Kalkuty ora Matki Kolumby Białeckiej. «To oni uczą mnie życia, miłości, relacji, współczucia». Zaangażowana w budowę Domu Chłopaków w Broniszewicach. Tamże.

choćby o rozpoczęciu budowy? Mimo to zaczęłyśmy się starać przynajmniej o szacunkowe wyliczenie kosztów budowy. Powstały plany, kosztorysy, ustaliłyśmy wstępną lokalizację, odbyły się konsultacje z konserwatorem zabytków. I wtedy właśnie powiedziano nam, że całość projektu to koszt około 5 milionów złotych”⁵¹⁸. Siostry oszołomione tą kwotą postanowiły spotkać się z s. Marią, która była dyrektorką nowoczesnego, doskonale prosperującego domu dla stu dziesięciu chłopaków z niepełnosprawnościami, prowadzonego w Ełku, przez Siostry Benedyktynki Misjonarki. Siostry Eliza i Tymoteusza tak wspominają to spotkanie: „Przedstawiłyśmy jej naszą sytuację – domu i chłopaków – a ona nam odpowiedziała, że nigdy nie miała szczególnie dużych kwot do dyspozycji. Jeśli coś było konieczne dla Chłopców, to choć nie miała na to środków, po prostu zaczynała to robić. W trakcie budowy czy remontów zawsze Pan Bóg się zatroszczył, żeby było czym zapłacić. Wtedy padły prorocze dla nas słowa: «Siostry, mam dla was jedną radę – zaczynajcie. O resztę pomartwi się Pan Bóg, wy tylko zaczynajcie»”⁵¹⁹.

I Siostry faktycznie zaczęły. Kwesty, dofinansowania, wystąpienia w telewizji, radiu, zaistnienie w przestrzeni internetowej (co spowodowało żywe zainteresowanie Domem Chłopców i wpłaty od darczyńców) zaowocowały uzbieraniem przez Siostry, w przeciągu 22 miesięcy, 7 mln złotych. Wskutek tego, 01.09.2018 r. Siostry św. Dominika otworzyły Pierwszy Dom Chłopców, w którym zamieszkało 56 podopiecznych, a trzy lata później 18.09.2021 r. Drugi Dom Chłopców, dzięki czemu w Broniszewicach może mieszkać dziś 67 podopiecznych. W wyniku otwarcia Drugiego Domu Chłopców, Wojewoda Wielkopolski zmienił treść punktu 2 i 3 decyzji, „w sprawie wydania Zgromadzeniu Sióstr św. Dominika z siedzibą w Krakowie, zezwolenia na prowadzenie Domu Pomocy Społecznej dla dzieci i młodzieży niepełnosprawnych intelektualnie w Broniszewicach”⁵²⁰. Obecnie punkty te mają następujące brzmienie:

⁵¹⁸ E. Wiater, *dz. cyt.*, str. 59.

⁵¹⁹ Tamże, str. 62.

⁵²⁰ *Decyzja Wojewody Wielkopolskiego*, Poznań dnia 19.05.2022 r., znak PS-II.9423.1.1.2022.3.8. (Archiwum Domu Pomocy Społecznej dla Dzieci i Młodzieży Niepełnosprawnych Intelektualnie w Broniszewicach).

„2. Wydać Zgromadzeniu Sióstr św. Dominika z siedzibą pod adresem: Al. Kasztanowa 36, 30 – 227 Kraków, zezwolenie na prowadzenie Domu Pomocy Społecznej DOM CHŁOPAKÓW w Broniszewicach, z siedzibą po adresem: Broniszewice 91, 63 – 304 Czermin, przeznaczonego dla dzieci i młodzieży niepełnosprawnych intelektualnie, z liczbą miejsc 67,

3. Wpisać Dom Pomocy Społecznej DOM CHŁOPAKÓW w Broniszewicach, z siedzibą pod adresem: Broniszewice 91. 63 – 304 Czermin, przeznaczony dla dzieci i młodzieży niepełnosprawnych intelektualnie, z liczbą miejsc 67, do rejestru domów pomocy społecznej po pozycją numer 44⁵²¹.

08.08. 2022 r. w dzień św. Dominika, Siostry rozpoczęły budowę kaplicy dla Chłopaków, w której uczestniczyć we Mszy Świętej będą mogli także Chłopcy poruszający się na wózkach inwalidzkich oraz Chłopcy o znacznym stopniu niepełnosprawności⁵²².

W Konstytucji Zgromadzenia Sióstr św. Dominika możemy przeczytać: „W ramach Zakonu dominikańskiego Zgromadzenie Sióstr św. Dominika, za Chrystusem, który został posłany do ubogich i źle się mających, przyjmuje jako swój cel: głoszenie prawdy ewangelicznej najbardziej potrzebującym. W zależności od potrzeb Zgromadzenie podejmuje: nauczanie prawdy ewangelicznej, podnoszenie oświaty środowiska, niesienie pomocy cierpiącym”⁵²³. W Statucie Domu Pomocy Społecznej dla Dzieci i Młodzieży prowadzonego przez Zgromadzenie Sióstr św. Dominika w Broniszewicach możemy przeczytać m.in.:

1. „(...)Dom prowadzony jest w duchu ewangelicznej miłości i poszanowania godności człowieka, zgodnie z misją Zgromadzenia.
2. Dom przeznaczony jest dla dzieci i młodzieży niepełnosprawnych intelektualnie. Nadzór nad działalnością Domu sprawuje Przełożona Generalna Sióstr św. Dominika. Merytoryczny nadzór z ramienia starosty Pleszewskiego sprawuje

⁵²¹ Tamże.

⁵²² Uzbieranie tak dużej kwoty pieniędzy wiązało się z ogromnym trudem Sióstr. Często także z niezrozumieniem i odrzuceniem ze strony instytucji państwowych i kościelnych, ale również hejtem ludzi związanych ze środowiskiem Kościoła Katolickiego, co dla Sióstr było wyjątkowo trudne. Więcej na ten temat można przeczytać w książkach: E. Wiater, *Bronki. Siostry od wykluczonych*, Wydawnictwo Stacja 7, Broniszewice 2018 oraz S. E. Myk, s. T. Gil, Ł. Wojtusik, P. Żyłka, *Siostry z Broniszewic. Czuły Kościół odważnych kobiet*, WAM, Kraków 2021.

⁵²³ *Konstytucje i zarządzenia Zgromadzenia Sióstr św. Dominika*, Kraków 2020, str. 36.

Powiatowe Centrum Pomocy Rodzinie, a w sprawach związanych z jakością usług i kwalifikacjami kadry Wojewoda Wielkopolski.

3. Celem istnienia i działalności Domu jest niesienie pomocy potrzebującym. Dom zapewnia całodobową opiekę, uwzględniając indywidualne potrzeby mieszkańców.
4. Dom świadczy usługi bytowe, opiekuńcze, wspomagające, religijne i edukacyjne uwzględniając godność, wolność, intymność i poczucie bezpieczeństwa mieszkańców oraz stopień ich fizycznej i psychicznej sprawności.
5. (...). Dom świadczy usługi zgodnie z obowiązującym standardem:
 - usługi bytowe zapewniające miejsce pobytu, wyżywienie, odzież i obuwie oraz utrzymanie czystości,
 - usługi opiekuńcze zapewniające udzielenie pomocy w podstawowych czynnościach życiowych, pielęgnację, pomoc w załatwianiu spraw osobistych,
 - usługi wspomagające polegające na umożliwieniu udziału w terapii zajęciowej, podnoszeniu sprawności i aktywizowaniu mieszkańców, umożliwieniu zaspokojenia potrzeb kulturalnych, stworzeniu warunków do rozwoju samorządności mieszkańców, utrzymaniu i rozwijaniu kontaktu z rodziną i środowiskiem, działaniu zmierzającemu do usamodzielnienia mieszkańca, w miarę jego możliwości, zapewnieniu bezpiecznego przechowywania środków pieniężnych i przedmiotów wartościowych, zapewnieniu przestrzegania praw mieszkańców, sprawnym załatwianiu skarg i wniosków mieszkańców,
 - usługi religijne zapewniające stałą opiekę duchową, możliwość przyjmowania sakramentów świętych, uczestnictwo w katechezie, pielgrzymkach, nabożeństwach związanych z okresami roku liturgicznego, dostęp do kaplicy i kontakt z kapłanem,
 - usługi edukacyjne zapewniające pobieranie nauki, uczestnictwo w zajęciach rewalidacyjnych, uczenie i wychowanie przez doświadczenie życiowe.

6. Zakres usług opiekuńczych i wspomagających określa się dla każdego mieszkańca indywidualnie, uwzględniając potrzeby i możliwości psychofizyczne osoby.

Struktura organizacyjna Domu:

1. Domem kieruje Dyrektor, a pod jego nieobecność Główny Księgowy.
2. Podstawową komórką organizacyjną mieszkańców Domu jest grupa.
3. Strukturę organizacyjną pracowników Domu tworzą:

1) Zespół opiekuńczo – terapeutyczny, w skład którego wchodzi:

- opiekunki,
- pielęgniarki,
- pokojowe,
- pracownicy socjalni,
- psycholog,
- psychiatra,
- kapelan,
- terapeuci,
- instruktorzy kulturalno-oświatowi,
- fizjoterapeuci,
- wolontariusze

Oraz pracownicy pierwszego kontaktu,

2) Dział ekonomiczno-finansowy.

3) Dział administracyjno-gospodarczy⁵²⁴.

Natomiast w Regulaminie Organizacyjnym Domu możemy odnaleźć m.in.:

„1. Mieszkaniec Domu ma prawo do:

- współdecydowania w sprawach dotyczących jego osoby,
- poszanowania swoich praw osobistych i godności,
- ochrony zdrowia,
- opieki duszpasterskiej,

⁵²⁴ Statut Domu Pomocy Społecznej dla Dzieci i Młodzieży prowadzonego przez Zgromadzenie Sióstr św. Dominika w Broniszewicach, §1, §2, §4. (Archiwum Domu Pomocy Społecznej dla Dzieci i Młodzieży Niepełnosprawnych Intelktualnie w Broniszewicach).

- podtrzymywania i rozwijania więzi z rodziną, krewnymi i znajomymi,
- korzystania z usług świadczonych przez Dom,
- zgłaszania skarg dyrektorowi domu i jednostkom nadrzędnym sprawującym nadzór nad Domem,
- udziału w życiu społeczności lokalnej,
- tworzenia i aktywnego udziału w różnych formach samorządności,
- odmowy uczestnictwa w zajęciach terapeutycznych,
- przebywania poza terenem Domu; w przypadku osób ubezwłasnowolnionych pod nadzorem opiekuna.

2. Obowiązkiem mieszkańca Domu jest:

- dbałość w miarę swoich możliwości o higienę osobistą, wygląd zewnętrzny oraz porządek w swoich rzeczach i pokoju,
- poszanowanie praw i wolności współmieszkańców i pracowników Domu,
- poszanowanie mienia Domu i rzeczy osobistych innych mieszkańców,
- przestrzeganie zasad współżycia społecznego,
- ponoszenie opłat za pobyt w Domu zgodnie z decyzją właściwego organu,
- przestrzeganie regulaminu obowiązującego w Domu,
- współdziałanie z Dyrektorem i pracownikami Domu dla dobra wszystkich i tworzenia przyjaznej, rodzinnej atmosfery⁵²⁵.

Obecnie zatem Wspólnota Sióstr św. Dominika w Broniszewicach prowadzi Dom Pomocy Społecznej dla Dzieci i Młodzieży Niepełnosprawnych Intelakualnie, w którego skład wchodzi Dwa Domy dla Chłopaków i budynek pałacowy, w którym znajdują się biura administracyjno–gospodarcze oraz pomieszczenia dla wolontariuszy, a także Ośrodek Rewalidacyjno–Wychowawczy, czyli „niepubliczna placówka oświatowa dla dzieci i młodzieży z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu głębokim lub znacznym ze sprzężeniami w wieku od 3 do 25 lat”⁵²⁶.

⁵²⁵ *Regulamin Organizacyjny Domu Pomocy Społecznej dla Dzieci i Młodzieży prowadzonego przez Zgromadzenie Sióstr św. Dominika w Broniszewicach*, §5. (Tamże).

⁵²⁶ *Ośrodek Rewalidacyjno – Wychowawczy*, Dostęp: 08.08.2022, <https://broniszewice.dominikanki.pl/osrodek-rewalidacyjno-wychowawczy/>.

4. 2. Codziennosc – swiat przezywany/doświadczany we wspólnocie

Każda osoba doświadcza codzienności. Bez względu na stan zdrowia czy stopień niepełnosprawności każdy z nas przeżywa własne życie codzienne. Jak zatem możemy zdefiniować codzienność? Po pierwsze definiuje się ona „jako «cała społecznie znormalizowana, rutynowa, powtarzalna i obowiązkowa strefa działania» (...). [Dalej jako] «ta przestrzeń życia, której doświadcza każdy człowiek, rozumiejąc subiektywnie mechanizmy nią rządzące» (...). [I w końcu jako] «przestrzeń społeczna, w której przebywa i porusza się jednostka»⁵²⁷. Współcześnie coraz częściej dostrzega się również, że w badaniach nad codziennością ważne miejsce zajmuje refleksyjność. „Wprowadzając kategorie refleksyjności teoretycy próbują zwrócić uwagę na jednostkę, na możliwość kreowania przez nią siebie samej, własnej tożsamości, własnego stylu życia”⁵²⁸.

Codzienne funkcjonowanie poznańskich domów L'Arche, jaki i Domów Chłopaków w Broniszewicach podporządkowane jest całkowicie dobru zamieszkujących je osób. Asystenci/pracownicy/wolontariusze robią wszystko, aby zadbać nie tylko o zaspokojenie podstawowych potrzeb mieszkańców, ale także wspierać ich rozwój, aby byli oni jak najbardziej samodzielni.

W domu poznańskiej Wspólnoty L'Arche przy ul. Żytniej mieszkają cztery osoby z niepełnosprawnością intelektualną: dwóch mężczyzn i dwie kobiety. W drugim zaś, przy ul. Polańskiej – siedem osób: cztery kobiety i trzech mężczyzn. Jeśli chodzi o asystentów, to ich liczba zmienia się, jednak odpowiedzialni za Wspólnotę starają się, aby każdym z mieszkańców domów opiekował się jeden asystent. Część asystentów mieszka w domach Wspólnoty na stałe, część dojeżdża na czas pracy.

Życie codzienne w domach poznańskiej Wspólnoty, to życie proste, charakteryzujące się przede wszystkim brakiem pośpiechu i otwartością na drugiego człowieka. Dzień powszedni rozpoczyna się przeważnie około godziny 7⁰⁰. Poranna toaleta, ubieranie się, samemu lub z pomocą asystentów. Następnie śniadanie spożywane razem i w miarę możliwości samodzielne przygotowywanie drugiego śniadania. Najpóźniej o godzinie 8⁴⁵ stali mieszkańcy domów udają się na warsztaty

⁵²⁷ T. Żółkowska, *dz. cyt.*, str. 95.

⁵²⁸ Tamże.

terapii zajęciowej. Odwożeni są albo samochodem lub jadą samodzielnie komunikacją miejską, ewentualnie odprowadzają ich asystenci.

W domach pozostają ci mieszkańcy, którzy z różnych przyczyn nie mogą uczestniczyć w warsztatach oraz część asystentów, którzy im towarzyszą. Osoby, które pozostały w domach, na miarę swoich możliwości i przy pomocy asystentów wykonują obowiązki domowe: sprzątaj, robią zakupy, gotują obiad czy uczestniczą w różnych spotkaniach np. promujących Wspólnotę. Około godziny 15⁰⁰ do domów wracają uczestnicy warsztatów, a przeważnie o godzinie 15³⁰ rozpoczyna się jeden z ważniejszych punktów dnia, czyli obiad. Poprzedza go wspólna modlitwa (każdy posiłek we Wspólnocie rozpoczyna się i kończy modlitwą), w czasie której, na znak jedności, wszyscy trzymają się za ręce. Zjedzenie obiadu złożonego z dwóch dań oraz deseru zajmuje czasem ponad godzinę. Nikt się nie spieszy. Tempo dostosowane jest do tych mieszkańców, którzy jedzą najwolniej. Każdy na każdego czeka. Nikt wcześniej nie odchodzi od stołu. Nie zajmuje się telefonem. Czas obiadu, to czas spotkania z drugim człowiekiem, czas uważnego słuchania, dzielenia się swoimi małymi radościami, ale i smutkami. Jest to czas świętowania i odpoczynku. W końcu jest to czas dzielenia, czas bycia z drugim i przy drugim, czas budowania relacji, czas wzajemności: służę innym i pozwalam, aby inni służyli mi. Często bywa tak, że na posiłki zapraszani są goście: członkowie rodzin, przyjaciele, znajomi zarówno mieszkańców, jak i asystentów. W czasie posiłków unika się wszelkich tematów, które wprowadziłyby nerwową atmosferę i ostatecznie zepsuły spotkanie oraz zabronione jest załatwianie w tym czasie jakichkolwiek interesów. Oczywiście posiłki dostosowane są do indywidualnych diet stałych mieszkańców, ale także uwzględnia się preferencje smakowe pozostałych uczestników posiłków. Po zakończeniu obiadu osoby, które w danym dniu mają dyżur, sprzątaj ze stołu, zmywają naczynia, ewentualnie czyszczą kuchenki i inne sprzęty kuchenne. Oczywiście w tych czynnościach towarzyszą im i pomagają asystenci.

Popołudnie jest czasem wypełnione różnego rodzaju aktywnościami. Asystenci dbają o to, aby mieszkańcy przebywali na świeżym powietrzu, ruszali się, rozwijali swoje umiejętności i pasje. Popołudnie to również czas przeznaczony na różnego rodzaju wyjścia: na basen, do kawiarni, kina czy na spotkania ze znajomymi. Ci, którzy

z różnych przyczyn pozostają w domach, wspólnie z asystentami oglądają telewizję, słuchają muzyki czy korzystają z Internetu, ale także grają w różnego rodzaju gry, np. gry planszowe. Popołudniowa aktywność jest dopasowana do możliwości, potrzeb i upodobań konkretnej osoby, jest to czas spędzony najczęściej indywidualnie z asystentem.

Wieczorem, około godziny 19⁰⁰ rozpoczyna się kolacja, wcześniej przygotowana przez dyżurnych z pomocą asystentów. Po niej przychodzi pora na modlitwę. Prowadzi ją jeden z mieszkańców wspierany przez asystenta. W czasie prostej, spontanicznej modlitwy, każdy z obecnych ma możliwość powierzenia swoich intencji czy spraw Panu Bogu. Po zakończeniu modlitwy część domowników zabiera się za obowiązki, których nie zdążyli wykonać w ciągu dnia, część przygotowuje się do snu (kąpiel, wieczorna toaleta). Asystenci, na ile tego wymaga sytuacja, towarzyszą mieszkańcom w tych czynnościach. Od godziny 22⁰⁰ wszyscy przebywający w domach starają się zachować ciszę, aby nie przeszkadzać tym, którzy postanowili już iść spać.

Nieco inny rytm dnia możemy zaobserwować w soboty, niedziele i dni świąteczne. W tych dnia nie odbywają się warsztaty terapii zajęciowej. W sobotę domownicy sprzątają swoje pokoje i pomieszczenia, z których korzystają wspólnie. W miarę swoich możliwości pomagają również w innych pracach w domu czy na terenie przylegającym do domu. Sobota to także czas na wspólne wyjścia, zakupy i inne formy aktywności. Niedziela i święta przeznaczone są na Mszę Świętą, świętowanie i odpoczynek. W tym czasie często domownicy spotykają się z członkami swojej rodziny, przyjaciółmi czy znajomymi. Uczestniczą także w wielu wydarzeniach kulturalnych. Raz w miesiącu, w czasie tzw. pustych weekendów, domy poznańskiej Wspólnoty L'Arche pustoszeją. Domownicy spędzają czas z rodziną, przyjaciółmi, poza domem.

Ogromnie ważną rolę w funkcjonowaniu domów Wspólnoty i budowaniu wzajemnych więzi osobowych mają cykliczne spotkania domowników oraz osób zaangażowanych we Wspólnotę, a także święta, które w sposób szczególny są celebrowane we Wspólnocie. Temat ten rozwiniemy w paragrafie trzecim niniejszego rozdziału.

Wchodząc do Pierwszego Domu Chłopaków możemy na ścianie przy drzwiach wejściowych przeczytać: Ten Dom to hojna odpowiedź Boga na zaufanie Jemu. Kiedy

zaś wejdziemy na jego pierwsze piętro, odnajdziemy tam tekst: Nasi Chłopcy żyją również dlatego, aby na ziemi byli ludzie, dla których jesteś całym światem! Bo jeśli doświadczają przy tobie miłości, akceptacji i poczucia bezpieczeństwa, nie potrzebują szukać innych przygód!

W Domu Chłopaków w Broniszewicach, dzień rozpoczyna się o godzinie 7⁰⁰ (na grupie III o 6³⁰), wówczas automatycznie podnoszone są rolety zewnętrzne, co jest sygnałem dla Chłopaków, że pora wstać. Z uwagi na stopień niepełnosprawności, posiadane dodatkowe schorzenie oraz wiek, Chłopcy zostali podzieleni na pięć grup (jest to tzw. «system rodinkowy»). W Pierwszym Domu Chłopaków są cztery grupy (na pierwszym piętrze: grupa I – Chłopcy najstarsi, chodzący i grupa II – Chłopcy w okresie dojrzewania, samodzielnie poruszający się; na parterze: grupa III – Chłopcy najmłodszy wiekowo i grupa IV – chłopcy mający problem z poruszaniem się oraz leżący), a w Drugim Domu Chłopaków jest jedna grupa – Chłopcy z zaburzeniem ze spektrum autyzmu. Każdą grupą/rodzinką w sposób szczególny opiekuje się wyznaczona Siostra. Pokoje są jedno- lub dwuosobowe (na grupie IV również trzyosobowe, ze względu na stan zdrowia i konieczność częstszego monitorowania Chłopców), a na poszczególnych grupach Chłopcy mają do dyspozycji dwie części wspólne – jadalnię i salę do zabawy. W miarę możliwości wystrój i tapeta w pokojach Chłopców jest dostosowana indywidualnie do ich zainteresowań czy pasji, np. jeden z Chłopaków jest żarliwym fanem zespołu Enej, stąd w jego pokoju znajduje się ogromna fototapeta przedstawiająca członków tego zespołu.

Po przebudzeniu samodzielni Chłopcy ubierają się, Ci zaś którzy potrzebują dodatkowej pomocy, otrzymują ją ze strony pracowników – «cioc» lub ze strony starszych bądź bardziej sprawnych «braci». Na dyżurze znajdują się dwie lub trzy «ciocie», na każdą grupę i jedna pielęgniarka na oba Domy. Około godziny 8⁰⁰ (na grupie III o 7⁰⁰) Chłopcy jedzą wspólnie śniadanie w swoich grupach, w jadalni (Ci, którzy tego wymagają są karmieni przez «ciocie» w swoich pokojach). Przed godziną 8 część Chłopaków z grupy III (Ci, którym stopień niepełnosprawności i stan zdrowia pozwalają) jadą do przedszkola integracyjnego lub szkoły specjalnej w Pleszewie. Po śniadaniu Chłopcy, którzy chodzą do ośrodka rewalidacyjno-

wychowawczego, zaczynają swoje zajęcia. Od godziny 9⁰⁰ rozpoczyna się rehabilitacja dla Chłopców, którzy pozostali w Domach. Rehabilitacja znajduje się w Pierwszym Domu Chłopaków na drugim piętrze i jest doskonale wyposażona w nowoczesny sprzęt do rehabilitacji osób z niepełnosprawnościami.

Po godzinie 12⁰⁰, rozwożony jest obiad na grupy i Chłopcy, którzy zostali w Domach, jedzą go wspólnie na swoich grupach, w jadalni. Ci zaś, którzy są przedszkolu, szkole i ośrodka rewalidacyjno-wychowawczym, jedzą obiad w swojej placówce. Około godziny 15 Chłopcy wracają z placówek szkolno-opiekuńczo-wychowawczych do Domów. Wówczas jedzą podwieczorek i spędzają czas w swojej rodzinie. Po godzinie 17 przywożona jest kolacja, po niej czas zabawy, telewizji, Internetu. Przed 20 Chłopcy przygotowują się do spania, a o 20 automatycznie opuszczane są rolety. Około godziny 21 Chłopcy zasypiają.

Najstarsi i najbardziej sprawni Chłopcy samodzielnie spędzają czas w ciągu dnia na dworze (jeśli pozwala na to pogoda), a młodsi i niesamodzielnymi zabierani są przez Siostry, «ciocie» lub wolontariuszy. Obok Pierwszego Domu Chłopaków znajduje się Farma Chłopaków, na której możemy odnaleźć owce, kozy, króliki, alpaki, pieska i koty. Zwierzętami szczególnie zajmuje się jeden z starszych Chłopaków, chociaż inni w miarę możliwości chętnie mu w tym pomagają. Oprócz farmy na terenie Domu Chłopaków znajduje się spory park i boisko do piłki nożnej, a w dawnym pałacu, na parterze, doskonale wyposażona sala do różnych gier, w tym także komputerowych. Chłopcy często także mają dogoterapię. Siostry zatroszczyły się, aby w Domu zamieszkały cztery berneńskie psy pasterskie ze specjalnej hodowli oraz osoba, która będzie zajmować się tą formą terapii. Nawet więcej, dwie z Sióstr ze Wspólnoty ukończyły z powodzeniem wymagane szkolenie w tym zakresie.

Siostry starają się, aby sobota, a szczególnie niedziela i święta były dla Chłopców czasem, gdy będą mogli oderwać się od codzienności. Bardzo często bywa tak, że na sobotę lub niedzielę zapraszani są goście, którzy zapewniają Chłopcóm wiele pozytywnych wrażeń np. zlot zabytkowych samochodów, festiwal kolorów, teatr dla dzieci itp. W niedzielę i święta zaś punktem centralnym jest Eucharystia o godzinie 11⁰⁰. Niestety ze względu na fakt, iż kaplica znajduje się w dawnym pałacu, na pierwszym piętrze i jest bardzo mała, nie wszyscy Chłopcy mogą uczestniczyć we

Mszy Świętej. Siostry pragną to zmienić, dlatego 08.08.2022 r. rozpoczęły budowę nowej kaplicy, która pomieści wszystkich Chłopców i będzie dostosowana do potrzeb osób z niepełnosprawnościami. Eucharystia często odprawiana jest przez zaprzyjaźnionych księży Wspólnoty Domu Chłopaków. Siostry starają się, aby w miarę swoich możliwości Chłopcy poznawali Pana Boga.

W życiu Wspólnoty ważne miejsce zajmują wolontariusze. To osoby, które wspierają Dom chłopaków na różne sposoby. Począwszy od wpłat finansowych, przez przesyłanie konkretnych rzeczy dla Chłopaków, po przyjazd do Broniszewic i spędzenie czasu z Chłopcami. Fizyczna obecność wolontariuszy pozwala na bardziej zindywidualizowane formy spędzania czasu z Chłopakami, którzy bardzo potrzebują kontaktu z drugą osobą. Istnieje możliwość, aby wolontariusze na dany czas zamieszkali w Broniszewicach. W dawnym pałacu przygotowane są dla nich pokoje, kuchnia, wspólny duży pokój, w którym odbywają się różne spotkania wolontariuszy wraz z Siostrami, które są za wolontariat odpowiedzialne oraz przestrzeń higieniczno-sanitarna. Wolontariusze na czas przebywania w Domu chłopaków podpisują właściwą umowę i regulamin, które zgodnie z prawem umożliwiają ich funkcjonowanie. Wolontariusze poprzez swoją bezinteresowność, kreatywność i twórczość organizują Chłopcóm różnego rodzaju zajęcia oraz aktywne formy spędzania czasu (dostosowane do potrzeb konkretnego Chłopaka). Dzięki wolontariuszom możliwe są również wyjazdy Chłopaków na wakacje, wycieczki, basen, do kina, restauracji itp. Wszelkie wyjścia z grupy odbywają się za wiedzą i zgodą Siostry Dyrektor, Siostry odpowiedzialnej za rodzinę oraz «cioć», które mają dyżur, zgodnie z obowiązującym prawem dotyczącym funkcjonowania Domów Opieki Społeczne oraz wolontariatu.

Historie Chłopaków oraz ich sytuacja rodzinna i prawna są bardzo różne. Niewielka część z nich ma rodziców, czy rodzinę, która w miarę możliwości odwiedza ich, a nawet zabiera na święta czy wakacje. Chłopcy ci bardzo wyczekują spotkania ze swoimi bliskim i często bywa tak, że już dzień wcześniej zaczynają przeżywać nadchodzące spotkanie. W większości jednak Chłopcy nie mają nikogo bliskiego, stąd Siostry starają się, aby Dom Chłopaków w Broniszewicach faktycznie był ich Domem. Stąd chociażby decyzja, aby zgodnie z obowiązującym prawem robić wszystko, by Chłopcy mogli

pozostać Broniszewicach do końca życia. Obecnie najmłodszy mieszkaniec Wspólnoty Domu chłopaków ma 2 lata, a najstarszy 70 lat.

Obok dawnego pałacu (który zajmuje centralne miejsce terenu należącego do Zgromadzenia Sióstr św. Dominika) znajduje się klasztor, w którym mieszkają Siostry. W porównaniu do dawnego pałacu czy Domów Chłopaków, wydaje się maleńki, prosty i szary – niczym nie wyróżniający się na tle innych zabudowań. Mieszka w nim obecnie dwadzieścia Sióstr w różnym wieku. Każda z nich jest zaangażowana w rozmaity sposób w funkcjonowanie Wspólnoty Domu Chłopaków. Zaczynając od konkretnych dyżurów w Domach Chłopaków, w tym dyżury pielęgniarek, przez prowadzenie zajęć w Ośrodku Rewalidacyjno–Wychowawczym, kończąc na codziennej opiece modlitewnej (dotyczy to szczególnie Sióstr starszych, które mają już chociażby trudności w poruszaniu się). Na ile jest to jednak możliwe, Siostry przede wszystkim spędzają czas z Chłopakami, budując z nimi bliskość i relacje.

Chłopcy z niepełnosprawnością intelektualną nie są łatwymi partnerami do relacji. Wielu z nich nie potrafi się komunikować, wielu ze względu na swoje zaburzenia czy historie życiowe jest agresywnych. Sprawia to, że ich codzienność nie jest łatwa. Siostry starają się zatem zapewnić Chłopcóm takie warunki, aby czuli się jak najlepiej, aby czuli się jak w domu. Z drugiej strony Siostry starają się także, aby wszystkie osoby zatrudnione w Domu Pomocy Społecznej, w miarę możliwości, bardziej czuły się jak «ciocie» i «wujkowie» Chłopców, niż jak pracownicy. Stąd w czasie dyżuru zawsze jest czas, żeby usiąść z Chłopcami, pobawić się, napić się kawy czy porozmawiać. Wykonanie obowiązków tj. np. sprzątanie jest ważne, ale nie najważniejsze. Najważniejsze są relacje, o których traktuje kolejny paragraf.

4. 3. Relacje i przestrzenie międzyosobowe we wspólnotach osób z niepełnosprawnościami

Podstawą rozwoju wspólnot L'Arche są wzajemne więzi. W dokumencie Zgromadzenia Ogólnego Federacji L'Arche z 1993 roku czytamy: „Aby rozwijać swe zdolności i swe dary, aby się realizować, każda osoba potrzebuje środowiska, w którym będzie mogła się rozwijać. Potrzebuje więzi łączących ją z innymi w rodzinie lub we wspólnocie. Potrzebuje życia w zaufaniu, poczuciu bezpieczeństwa, wzajemnej miłości. Potrzebuje uznania, akceptacji, oparcia poprzez serdeczne i prawdziwe relacje”⁵²⁹. Stąd także w poznańskiej Wspólnocie L'Arche ogromną wagę przywiązuje się do budowania wzajemnych relacji i powstawania silnych więzi. Jedną z uprzywilejowanych przestrzeni, w której możliwe jest budowanie relacji międzyosobowych we Wspólnocie są spotkania. „Istnieją różne typy spotkań – pisał Jean Vanier – lecz we wspólnocie wszystkie one mają jeden cel: komunię, tworzenie ciała, tworzenie poczucia przynależności. Nieważne, czy mamy dużo, czy mało spraw do rozpatrzenia, i tak wszystko podlega zasadniczemu celowi: spotkaniu miłości”⁵³⁰. Odpowiedzialni za Wspólnotę wraz z asystentami mocno dbają o to, aby spotkania w L'Arche, były czasem wzajemnego słuchania, dzielenia się, nie czasem narzucania swojej woli, sporów i kłótni. Aby to było możliwe wszystkie spotkania we Wspólnocie, nawet te dotyczące spraw organizacyjnych czy te służące do przekazania konkretnych informacji, mają swój cel i z góry ustalony porządek.

Podstawową formą spotkania jest posiłek. „Pani domu wie, że przygotowanie dobrego posiłku wymaga starannych przygotowań, od opracowania menu po kupno produktów, gotowanie, przygotowanie dań, sposób nakrycia stołu. Wszystko trzeba przemyśleć: jakość win, dobór kwiatów, sposób rozmieszczenia ludzi przy stole. Trzeba również pomyśleć, o czym chcemy rozmawiać przy stole. Dobrze się dzieje, jeżeli podczas posiłku są chwile wyciszenia, kiedy osoby siedzące obok siebie mogą ze sobą porozmawiać. Lecz potrzebne są również chwile jedności, kiedy wszyscy będą uczestniczyć w ogólnej rozmowie, a przede wszystkim razem się śmiać”⁵³¹. Stąd Jean

⁵²⁹ Karta L'Arche, cyt. za: A. Szemplińska, *Aktywność społeczna młodzieży studenckiej na rzecz osób z niepełnosprawnością intelektualną we wspólnotach L'Arche*, [w:] *Pedagogika katolicka*, Stalowa Wola 2017, nr 21, str. 95.

⁵³⁰ J. Vanier, *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 1991, str. 324.

⁵³¹ Tamże, str. 367.

Vanier widzi posiłek jako „małe codzienne święto, kiedy wszyscy spotykamy się przy stole, aby się pożywić i dostrzec siebie w radości, aby się dzielić”⁵³².

Kolejną formą spotkania są tzw. wieczory czy popołudnia domu, albo po prostu spotkania domu, kiedy to raz w tygodniu wszyscy mieszkańcy danego domu, wraz z asystentami i osobami zaangażowanymi we Wspólnotę, gromadzą się w części wspólnej, aby być ze sobą. Bardzo często te spotkania rozpoczynają się Eucharystią lub wspólną modlitwą, a po niej następuje uroczysty posiłek. Niezwykle ważnym elementem spotkań domu jest tzw. dzielenie. Spotkania domu służą bowiem „aby podzielić się z innymi przeżywaną rzeczywistością. Celem zasadniczym tych zebrań jest to, by każdy mógł sobie uzmysłowić sytuację pozostałych członków wspólnoty, by doszło do spotkania osoby z osobą. Istotą tych zebrań stanowi pełna zrozumienia umiejętność słuchania (...)”⁵³³, aby móc zrozumieć drugiego. Podobnie wyglądają spotkania organizowane raz w miesiącu, wieczorem, z tą różnicą, że spotyka się cała wspólnota, czyli oba domy, z ul. Żytniej i z ul. Polańskiej.

Także asystenci mają swoje spotkania. Odbywają się one raz w tygodniu i dotyczą tych asystentów, którzy przebywają w domu dłużej niż miesiąc. Podstawowym celem spotkań jest wzajemne wysłuchanie i usłyszenie siebie. Porusza się także sprawy bieżące i trudności, z którymi mierzą się asystenci w domu. Szuka się wspólnie najlepszych rozwiązań, które służyć będą przede wszystkim dobru mieszkańców, ale także spowodują, że asystenci rozbudzą w sobie świadomość, że mogą na siebie wzajemnie polegać, nie są pozostawieni sami sobie z problemami, z którymi się mierzą. Poruszane są także kwestie dotyczące funkcjonowania domu, najbliższych wydarzeń, ale także funkcjonowania mieszkańców, ich potrzeby czy zdrowie. Krótsze spotkania asystentów odbywają się także każdego dnia, rano. W czasie tych spotkań poruszane są sprawy, które należy załatwić czy wykonać konkretnego dnia.

Jean Vanier pisał, że sercem wspólnoty jest świętowanie. „W sercu wspólnoty znajdują się przebaczenie i święto. Są to dwie strony tej samej rzeczywistości, którą jest miłość. Święto stanowi wspólne doświadczenie radości, śpiew dziękczynienia. Uroczyste obchodzimy fakt, że jesteśmy razem i dziękujemy

⁵³² Tamże, str. 366.

⁵³³ Tamże, str. 327.

za ofiarowany nam dar. Święto pokrzepia serca, dodaje nadziei, siły do znoszenia cierpień i trudności codziennego życia”⁵³⁴. W poznańskiej Wspólnocie L’Arche nie jest inaczej. Święta, w tym także te związane z Kościołem Rzymsko – Katolickim (poznańska Wspólnota L’Arche jest wspólnotą katolicką), stanowią niezwykłą okazję, aby się spotkać i pogłębić powstałe więzi. Każde święto jest pieczołowicie zaplanowane i przygotowywane przez mieszkańców wraz z asystentami. Ważny jest wystrój domu, w tym części wspólnych, jak kaplica czy jadalnia, jak i strój, który założą mieszkańcy. Co ważne, w przebiegu świętowania bierze się pod uwagę każdego mieszkańca, szczególnie zaś dba się o to, aby osoby z największymi ograniczeniami – najslabsi, nie poczuli się wykluczeni z zabawy. Przeżywanie święta ma być czasem radości, czasem wspólnym, czasem, kiedy każdy będzie mógł wyrazić swoją wdzięczność.

Podobnie w Domu Chłopaków w Broniszewicach spotkania są czynnikiem konstytuującym wzajemne relacje i więzi. Nie mają one jednak z góry określonego celu i struktury. Chłopcy spotykają się każdego dnia w czasie posiłków i co prawda są to ważne spotkania, jednak nie są one tak celebrowane jak we Wspólnocie L’Arche. Ważniejszymi spotkaniami są te w czasie zabawy. Wówczas Chłopcy poznają się lepiej, integrują i uczą się zasad społecznego funkcjonowania. Ze względu na wiek i stopień niepełnosprawności Chłopcy w większości sytuacji uczą się przez zabawę. To ona stanowi dla nich źródło poznania, radości, ale i radzenia sobie z trudnymi emocjami, które rodzą się w czasie jej trwania.

Spotkaniem szczególnym jest niedzielna Eucharystia. Chłopcy przygotowują się do niej już od rana. Ubierają odświętne stroje, zastanawiają się i dyskutują, który ksiądz będzie odprawiał. W czasie Mszy Świętej angażują się w miarę swoich możliwości. Część z nich jest ministrantami: podają ampułki, dzwonią dzwoneczkami. Inni w procesji przynoszą dary do ołtarza. Jeszcze inni grają na bębenkach czy grzechotkach. Aktywnie uczestniczą w dialogowanym kazaniu, ze szczerością i prostotą udzielając odpowiedzi na postawione pytania. W czasie Eucharystii obowiązkowo odbywa się spontaniczna modlitwa powszechna, w czasie której Chłopcy na głos wypowiadają swoje intencje. Modlą się szczególnie za swoich bliskich, Siostry, dalej za swoje

⁵³⁴ Tamże, str. 356.

«ciocie» z grupy i wolontariuszy. Obowiązkowym wezwaniem jest intencja o zdrowie dla chorych a od czasu wybuch wojny na Ukrainie, o pokój.

Chłopcy pomimo swoich niepełnosprawności, czują, że Msza Święta jest czasem wyjątkowym, czasem spotkania z Panem Bogiem i drugim człowiekiem. Niezwykle przejmującym jest moment konsekracji, kiedy nagle na moment ustaje harmider i hałas spowodowany nieustanną aktywnością Chłopców oraz czas Komunii Świętej, kiedy widać, że są świadomi tego, iż nie przyjmują «zwykłego» chleba.

Ważną rolę odgrywają również spotkania i czas wspólnie spędzony z wolontariuszami, kiedy budują się między nim trwałe i silne więzi.

W tym kontekście chcielibyśmy przywołać krótką historię najmłodszego z Chłopaków, dwulatka. Pojawił się w Broniszewicach w czerwcu bieżącego roku. Został zabrany przez Siostry z jednego z domów dziecka. Urodził się m.in. z wodogłowie, nie widzi i bardzo słabo słyszy. Zamieszkał w grupie IV. Pierwsze dni i tygodnie były bardzo trudne. Chłopiec był wychudzony. Przyzwyczajony do jedzenia tylko mleka z butelki. Nie znosił, gdy ktoś go dotykał, czy brał na ręce. Reagował wtedy płaczem i krzykiem. Ewidentnie dotyk drugiego człowieka wywoływał u niego silny lęk. Najlepiej się czuł w łóżeczku, sam, odgradzony od drewnianych części łóżeczka specjalnymi ochraniaczami w kształcie węża, wypełnionymi elastycznym włóknem. Chłopiec rytmicznie odbijał się od tych ochraniaczy, obracając się z boku na bok, co dawało mu poczucie bezpieczeństwa i ukojenie.

Siostry stopniowo i konsekwentnie wprowadzały mu nowe smaki oraz delikatnie przyzwyczajały do ludzkiego dotyku. Dziś, po kilku miesiącach cierpliwego uczenia bliskości, Chłopiec nie tylko, że nie płacze, gdy jest brany na ręce, ale także zaczyna stopniowo szukać rączką kontaktu z drugą osobą. Dodatkowo urozmaicone jedzenie i codzienna rehabilitacja wzmocniły go na tyle, że sam potrafi już obrócić się na brzusek a także leżąc na plecach, przemieszczać się na specjalnej macie.

Podobnie jak we Wspólnocie L'Arche ważną przestrzenią tworząca więzy jest przeżywanie różnych świąt w Domu Chłopaków. Począwszy od zorganizowania dla każdego z nich urodzin, imienin, poprzez wydarzenia religijne jak I Komunia Święta, skończywszy na świątach związanych z Kościołem Rzymskokatolickim. (Zgromadzenie Sióstr św. Dominika należy do Kościoła Rzymskokatolickiego,

stąd Wspólnota Domu Chłopaków również jest katolicka). Siostry wraz z całym personelem oraz z wolontariuszami starają się, aby każdy tak świąteczny dzień był wyjątkowy. Przeżywany w ogólnej radości, gdzie każdy z Chłopaków czuje się zauważony i wyjątkowy.

Stałym elementem budowania relacji między wolontariuszami są wspólnie spędzone chwile, szczególnie w czasie codziennej Eucharystii (która nie jest obowiązkowa, bowiem często do Broniszewic przyjeżdżają osoby innego wyznania, niepraktykujące czy deklarujące się jako niewierzące), przy posiłkach (przede wszystkim obiedzie) oraz wieczorem, gdy Chłopcy udadzą się już spać. W tym czasie wolontariusze dzielą się swoimi przeżyciami, poznają się i planują jak spędzą czas z Chłopakami, kolejnego dnia. Siostry są bardzo otwarte. Nie oceniają, nie przymuszają do praktyk religijnych, dają świadectwo. Wspólnota Domu Chłopaków łączy ludzi różnych kultur, różnego wyznania, różnych światów. Chłopcy potrzebują obecności, bliskości i miłości drugiego człowieka i dla nich nie jest ważne, czym człowiek się zajmuje, czy jaką wiarę wyznaje.

Komunikacja, porozumiewanie się, jak wskazaliśmy w rozdziale pierwszym niniejszej rozprawy, jest niezwykle istotną kwestią w budowaniu własnej tożsamości, ale i wzajemnych relacji. Niestety, wielu spośród mieszkańców Domu Chłopaków nie potrafi mówić. Stąd w Ośrodku Rewalidacyjno–Wychowawczym u Dominikanek prowadzone są zajęcia z komunikacji wspomagającej i alternatywnej AAC⁵³⁵, dzięki czemu Chłopcy uczą się wyrażać swoje potrzeby, myśli, opinie, co w konsekwencji umożliwia nawiązywanie relacji z innymi. Oprócz tego ACC buduje w Chłopcach poczucie tożsamości, sprawczości i niezależności, dzięki czemu stają się oni autonomiczną jednostką, która ma wpływ na swoje życie. Ponadto w dominikańskiej placówce prowadzona jest teatroterapia, muzykoterapia, dogoterapia, alpakoterapia, hipoterapia a także elementy integracji sensorycznej, dzięki

⁵³⁵ Termin komunikacja alternatywna i wspomagająca stosuje się na określenie odmiennych sposobów porozumiewania się. Powszechnie używanym skrótem jest AAC (ang. augmentative and alternative communication). Komunikacja alternatywna rozumiana jest jako proces przyswajania sposobów zastępczych, które są substytutem braku mowy dźwiękowej. Z kolei komunikację wspomagającą ujmuję się jako proces wspomagania zdolności mówienia. M. Giziewska, *Komunikacja alternatywna i wspomagająca w procesie rozwoju mowy i komunikacji dzieci z zaburzeniem ze spektrum autyzmu*, [w:] *Logopedia Silesiana*, Katowice 2020, Tom 9, str.15.

czemu możliwa jest większa aktywizacja Chłopców oraz pobudzanie ich zmysłów, co pozytywnie wpływa na ich rozwój. Przykładem wykorzystania metod ACC była pierwsza spowiedź Chłopców z zastosowaniem Makatonu⁵³⁶. Chłopcy po kolei wchodzili do kaplicy z serduszkami, na którym były «przyczepione» grzechy, przedstawione w sposób graficzny. Spowiednik omawiając serduszko, «odrywał» kolejne grzechy, by ostatecznie udzielić rozgrzeszenia. Uradowani Chłopcy wychodzili z kaplicy z czystym sercem i «pokazywali» je wszystkim zgromadzonym przed kaplicą. Ci reagowali entuzjastycznie, gratulowali, przytulali Chłopców. Było to prawdziwe celebrowanie Sakramentu Pokuty i Pojednania w rodzinie.

Część Chłopców mieszkających we Wspólnocie, jak już to pisaliśmy wcześniej, nie ma kontaktu ze swoją biologiczną rodziną. Niezwykle ciekawym i wydaje się naturalnym zjawiskiem jest to, że Chłopcy sami spośród Sióstr «wybierają» sobie «mamę», a niekiedy (choć jest to zdecydowanie rzadsze zjawisko) z wolontariuszy «tate». Dzieje się to bardzo spontanicznie i dość niespodziewanie. Jak opowiada jedna z Sióstr, w jej przypadku było to w momencie, gdy po raz pierwszy przyjechała do Broniszewic. Na korytarzu spotkała jednego z Chłopaków, który gdy ją zobaczył, krzyknął: „Będiesz moja mamą!” i tak faktycznie się stało. «Wybrani» rodzice często stają się opiekunami prawnymi Chłopaków. Siostry i wolontariusze bardzo poważnie traktują swoje «rodzicielskie» zadania. Starają się każdego dnia mieć kontakt z «synem», aby czuł, że jest ważny i jest kochany, dzięki czemu konstytuuje się przestrzeń, w której możliwe jest stworzenie silnych więzi, opartych na zaufaniu i poczuciu bezpieczeństwa. Wśród «cioć» i «wujków» pracujących w Domu Chłopaków, wielu z nich jest rodzicami chrzestnymi Chłopców, dzięki czemu możliwe jest tworzenie w Broniszewicach «systemu rodzinkowego».

⁵³⁶ Program Językowy Makaton – system gestów i symboli graficznych. Makaton nie odkrywa czegoś nowego, ale wykorzystuje to, co dziecko już zna – proste gesty i rysunki graficzne. Gesty są formami wspomagającymi słowne porozumiewanie się (są stosowane symultanicznie z mową), służą jako dodatkowy środek, który wzmacnia przekazywany dziecku lub przez dziecko komunikat. Gestom zawsze towarzyszy poprawna gramatyczna mowa. W Makatonie oprócz znaków manualnych wykorzystywane są również symbole graficzne, z których korzystają osoby, które nie są w stanie wykonać gestu, wskazują wówczas na symbol i w ten sposób sygnalizują swoje potrzeby i zainteresowania. *Co to jest MAKATON?* Dostęp: 02.09.2022, <https://www.makaton.pl/http-wwwmakatonpl.html>.

Patrząc na poznańskie Domy oraz na Dom Chłopaków z Broniszewic, w kontekście *Metafizyki wspólnoty* Ditricha von Hildebranda możemy określić, że jest to ten „typ całości (...), gdzie mamy przed sobą prawdziwą jedność, składającą się z ontycznie samych w sobie samoistnych jedności jako jej autentycznych części. [Podobnie jak] pewna liczba dźwięków, następujących po sobie w określonej kolejności, może utworzyć melodię. Poszczególne dźwięki są same w sobie autentycznymi samoistnymi całościami, ale połączone za pomocą pewnej zasady jedności mogą utworzyć autentyczną nową jedność: melodię. Przy tym nie znikają one jako samoistne jedności. Nie stanowią jedynie kawałków całości i nie ona jest podstawą ich istnienia, lecz one jej (...)”⁵³⁷. Ten typ całości nazwać możemy Wspólnotą.

Idąc dalej, mamy możliwość w tych Wspólnotach dostrzec zarówno formalny, jak i materialny charakter relacji międzyosobowych. Z jednej strony bowiem są to wspólnoty, które zostały ukonstytuowane na podstawie pewnych umów i przepisów prawnych. Mają spisana swoją strukturę organizacyjną, cel i funkcjonowanie. Posiadają konstytucje, statuty i regulaminy. Możemy wskazać przełożonych, zarząd, odpowiedzialnych. Do tego w sposób jasny widoczne są relacje np. między odpowiedzialnymi a asystentami, przełożonymi a pracownikami. Biorąc zatem pod uwagę myśl Hildebranda jako jeden z czynników konstytuujących omawiane Wspólnoty, możemy wskazać pewien akt społeczny.

Z drugiej jednak strony widzimy wyraźnie, że osoby w tych Wspólnotach powiązane są „ze sobą na sposób «ludzki»”⁵³⁸. Wskazuje to jednoznacznie na materialny charakter ich więzi. Występuje tu zatem ta swoista więź, o której pisze Hildebrand („wzajemne wejrzenie w siebie pełnej szacunku i czci miłości”⁵³⁹), a która daje możliwość zaistnienia pewnego rodzaju «my». W konsekwencji możemy wskazać, że kolejnym czynnikiem konstytuującym te Wspólnoty jest owa duchowa styczność, o której pisał Hildebrand, i w końcu jako wiodącą siłę wspólnototwórczą, możemy określić wartości jednoczące te Wspólnoty, stawiając na pierwszym miejscu miłość.

⁵³⁷ D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., str. 142.

⁵³⁸ Tamże, str. 133.

⁵³⁹ Tamże, str. 134.

Poznańska Wspólnota L'Arche i Wspólnota Chłopaków z Broniszewic to wspólnoty wieloosobowe. Możemy wskazać w nich elementy wspólnot pierwotnych, które nie wymagają wcześniejszego istnienia innych form zbiorowości (tu możemy wskazać m.in. elementy formalne budujące te Wspólnoty), jak i elementy wspólnot wtórnych (kiedy np. popatrzymy na Dom Chłopaków, jako specyficzną formę rodziny). Trwałość tych Wspólnot nie jest uzależnione od pojawienia się nowych członków czy odejścia poszczególnych jej członków. Wspólnoty te trwają dalej, gdy np. pojawiają się nowi asystenci czy Siostry, lub gdy umiera jeden z mieszkańców. Co więcej, ze względu na wyznawaną wiarę, osoby, które umarły nadal są obecne we Wspólnotach.

Omawiane Wspólnoty oprócz elementów formalnych posiadają konkretną «treść», która stanowi o ich istotowym charakterze i jest fundamentem sposobu ich definiowania. Ową treść odnajdziemy w ostatnim paragrafie niniejszego rozdziału.

4. 4. Systemy wartości wspólnot osób z niepełnosprawnościami

Na początku tego paragrafu warto przypomnieć ważną myśl Hildebranda, o której pisaliśmy już wcześniej. Mianowicie zauważa on, że „uczestnictwo w świecie wartości oraz trwanie w zjednoczeniu z drugą osobą sprawia, że otwieramy się w pełni również na inne osoby. (...) osoba ludzka jako istota duchowa posiada stronę «zewnątrzną» i «wewnętrzną». Kiedy to, co «wewnętrzne» jest zamknięte, uśpione (z różnych powodów), to stykamy się z innymi tylko stroną «zewnątrzną», przywdziewamy maski i gramy role – rodzinne, zawodowe, społeczne. Akt zjednoczenia z drugą osobą, poprzez otwarcie na miłość i uczestnictwo w sferze obiektywnych wartości, otwiera również naszą stronę «wewnętrzną»⁵⁴⁰. To otwarcie wymaga czasu. „Wiele [bowiem] zahamowań we wspólnocie pochodzi stąd, że nie ośmielamy się wyrazić słowami pewnych rzeczywistości. Nie ośmielamy się przedstawić naszych odczuć. Boimy się uzewnętrznzić, boimy się, że inni surowo nas osądzą. Wyrażenie słowami pewnych odczuć prowadzi do wyzwolenia (...). Sam fakt wyrażenia przeżywanych trudności czy radości może zbliżyć do siebie wiele osób i zwiększyć stopień ich wzajemnego zrozumienia. Taki fakt wpływa na tworzenie się więzi”⁵⁴¹. W poznańskiej Wspólnocie L’Arche oraz Wspólnocie Domu Chłopaków w Broniszewicach zarówno odpowiedzialni za Wspólnoty, jak i ich członkowie, doskonale zdają sobie z tego sprawę. Stąd każdy nowy członek wspólnoty zostaje obdarowany tym czasem, aby poznać wspólnotę, zobaczyć jakimi wartościami się kieruje, zaufać i otworzyć się na innych.

Patrząc na wartości występujące w omawianych Wspólnotach, z perspektywy myśli Hildebranda możemy wskazać trzy ich rodzaje: „wartość bytu jako istniejącego, wartości ontyczne i wartości jakościowe”⁵⁴². Nie ulega wątpliwości, że w centrum obu Wspólnot stoi byt osobowy – osoba z niepełnosprawnościami – «świat sam w sobie», stosując pojęcie Hildebranda. Wspólnoty skierowane są ku temu najsłabszemu, który z jednej strony potrzebuje obecności drugiego, potrzebuje jego wsparcia, zatroskania,

⁵⁴⁰ A. Ryk, *Doświadczenie wspólnoty osób jako źródła przewycięzania chaosu aksjonormatywnego współczesnego świata. Rozważania w perspektywie koncepcji Dietricha von Hildebranda*, dz. cyt., str. 25.

⁵⁴¹ J. Vanier, *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia*, dz. cyt., str. 327.

⁵⁴² J. Bremer, dz. cyt., str. 22.

bliskości, miłości, z drugiej jednak strony jest darem dla wspólnoty. Darem, który wspólnota przyjmuje, z całym bogactwem i bagażem doświadczeń, ułomności, trudności, talentów, umiejętności, wewnętrznego piękna. To przyjęcie jest bezinteresowne. Wspólnota nie osądza, nie ocenia, nie krytykuje, wspólnota przyjmuje i kocha. W kontekście tych treści pragniemy przywołać pewien przykład. Jeden z Chłopców, który trafił do Broniszewic, nieustannie coś broił. Po każdej takiej sytuacji przybiegał do swojej «mamy» – jednej z Sióstr – i pytał: «Czy teraz mnie oddasz?». Po pewnym czasie Siostra zorientowała się, że Chłopiec w poprzednich miejscach, gdzie przebywał, często dostawał taką informację: «Jeśli będziesz niegrzeczny, to cię oddamy». I faktycznie ostatecznie Chłopiec był przenoszony z miejsca na miejsce. To zrodziło w nim przekonanie, że musi sobie «zapracować» na to, aby zostać w jakimś miejscu na dłużej, musi sobie «zapracować» na miłość i nie wolno mu popełniać błędów, ponieważ wtedy zostanie oddany. Zajęło sporo czasu, aby Chłopak ostatecznie uwierzył, że nie zostanie już porzucony, że nie musi «zasłużyć» sobie na miłość, że jest kochany i może popełniać błędy. Takich historii jest wiele.

W opisywanych Wspólnotach nie to, jacy są mieszkańcy, ale sam fakt, że istnieją, jest wystarczający, aby ich kochać, szanować i uznać, że obdarzeni zostali niezbywalną godnością osoby ludzkiej. Wspólnoty te tworzą osoby z niepełnosprawnościami, zwłaszcza z niepełnosprawnością intelektualną. Na podstawie wcześniejszych paragrafów możemy jednoznacznie stwierdzić, że nie istnieją żadne przesłanki, które mogłyby podważyć lub odebrać im tę godność, albo umniejszyć ich wartości jako bytów osobowych, używając terminologii św. Tomasza z Akwinu.

Wartości ontyczne koncertują się wokół Osoby Pana Boga, postrzeganego jako Wspólnota Trzech Osób Boskich. Pan Bóg widziany jest w tych Wspólnotach jako ten, który „jest sędzią sprawiedliwym, który za dobre wynagradza, a na nasze zło ma lekarstwo”⁵⁴³. To Ojciec pełen miłości, Który troszczy się o swoje dzieci, Który okazuje szczyt swojej bezinteresownej miłości w swoim Synu, Który działa nieustannie w Kościele przez swego Ducha i czyni człowieka zdolnym do miłości i czynienia z siebie bezinteresownego daru. To Bóg, który czyni cuda.

⁵⁴³ A. Czaja, *Szczerze o Kościele*, rozmawia T. Ponikło, Kraków 2014, str. 59.

Obie Wspólnoty zatem deklarują się jako katolickie, obie w swoich miejscach zamieszkania mają kaplice z Najświętszym Sakramentem, obie uznają Słowo Boże i Sakramenty za fundamenty budowania wspólnoty i wrastania człowieka. Stąd w obu Wspólnotach odnajdziemy głębokie pragnienie życia zgodnego z Ewangelią, a co za tym idzie, obie Wspólnoty ukierunkowane są na wartości chrześcijańskie – które stanowią wartości jakościowe, wedle kwalifikacji Hildebranda. Wydawać by się mogło, że skoro opisywane Wspólnoty obejmują osoby z niepełnosprawnością, w tym niepełnosprawnością intelektualną, to nie możemy mówić o wolnym wyborze dotyczącym religii czy świadomym wyznawaniu wiary. Nic bardziej mylnego. „Objawienie się Boga, przybliżenie do osoby z upośledzeniem umysłowym nie jest mniej możliwe niż do jakiegokolwiek człowieka, choć może się to dokonywać w zupełnie inny sposób. Wiemy o tym, że ludzie doświadczają Boga w różny sposób. Teologia duchowości dostarcza bogatego materiału do analizy tego zagadnienia. Ponadto doświadczenie Boga może dokonywać się w sposób niewidoczny dla innych i wcale nie musi być empirycznie dowiedzione, podobnie, jak nie musi być empirycznie dowiedziona wolna odpowiedź Bogu. Fakt, że czegoś nie obserwujemy, nie znaczy, że to nie istnieje. Czy wiara nie na tym właśnie polega, że wierzymy w to, czego (jeszcze) nie widzimy”⁵⁴⁴? Stąd byłoby czymś nie do zaakceptowania odmówienie osobom z niepełnosprawnościami, w tym osobom z niepełnosprawnością intelektualną, możliwości wejścia z Panem Bogiem w autentyczną, osobową relację. Szczególnie to widać podczas wspólnych modlitw czy celebrowania Eucharystii. Radość ze spotkania z Panem Bogiem jest wówczas tak autentyczna i szczerą, że zwłaszcza w tych momentach członkowie poznańskiej Wspólnoty L’Arche i Wspólnoty Domu Chłopaków w Broniszewicach stają się świadkami obecności Pana Boga pośród nich.

Wracając do tematu wartości jakościowych - przypomnijmy, że Hildebrand, wśród tych wartości wyodrębnia „poszczególne rodziny, czy też dziedziny wartości, które posiadają wspólny temat. Główne rodziny wartości tworzą wartości moralne, intelektualne i estetyczne. Pomiędzy wartościami moralnymi, takimi jak hojność, pokora, czystość, sprawiedliwość i miłość występuje szczególne pokrewieństwo.

⁵⁴⁴ A. Maliszewska, *W pełni ludzie. Osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną przez pryzmat nauczania Kościoła katolickiego*, dz. cyt., str. 71 – 72.

Podobnie dzieje się w przypadku wartości intelektualnych, do których należą intelektualna przenikliwość, dowcip, głębia, błyskotliwość. Wartości estetyczne skupione wokół naczelnej wartości piękna obejmują wdzięk, majestat, wzniosłość (...)”⁵⁴⁵. Co warto zauważyć, to wartości jakościowe w sposób szczególny domagają się z naszej strony odpowiedzi.

Odpowiedzialni za Wspólnoty starają się stwarzać możliwości i otwierać takie przestrzenie, aby wymienione wartości nie pozostały tylko w sferze deklaratywnej, lecz miały przełożenie na życie codzienne. Używając terminologii Hildebranda, aby odpowiedź na wartości obejmowała przestrzeń teoretyczną, wolitywną i uczuciową oraz „realizowała się w trzech różnych sferach życia moralnego: w sferze czynów, w sferze odpowiedzi wolicjonalnych i afektywnych oraz w sferze cnót”⁵⁴⁶. Szczególnie jest to istotne w przypadku Wspólnoty Domu Chłopaków, którzy są jeszcze na etapie poznawania i uczenia się wartości. Stąd codzienne życie w Domach stwarza możliwość, aby zauważyć i usłyszeć drugiego. Przyjść mu z pomocą w razie potrzeby. Ucieszyć się razem z nim, zapłakać. Domy dają możliwość, aby wzajemnie sobie służyć.

Warsztaty, szkoły, Ośrodek – dają szansę, aby rozwijać swoje pasje i umiejętności. Otwierać się na świat piękna, prawdy i dobra. Świat delikatności i kruchości. Pozwalają rozbudzać swoje zmysły i zachwycać się otaczającym światem.

W końcu wyjazdy, wycieczki, wyjścia kulturalne z jednej strony uczą nowych zachowań i pozwalają nabyć mieszkańcom umiejętności społecznych, z drugiej zaś strony otwierają również członków Wspólnot na wartości estetyczne.

Przyglądając się życiu obu Wspólnot możemy zauważyć, że ich członkowie są niezwykle hojni. Z jednej strony hojni w ofiarowywaniu swojego czasu dla innych, z drugiej strony hojni w dzieleniu się najmniejszymi rzeczami. I tu możemy wskazać na konkretny przykład. W momencie wybuchu wojny na Ukrainie w obu Wspólnotach powstały konkretne inicjatywy niosące pomoc przybywającym do naszego kraju uchodźcom, a członkowie Wspólnot dzielili się z nimi własnymi rzeczami, które mogłyby się im przydać. Nie sposób zatem przy temacie hojności pominąć dobroczynność, którą wyraźnie widać w funkcjonowaniu obu Wspólnot. Co warto

⁵⁴⁵ P. Kaźmierczak, *dz. cyt.*, str. 98 – 99.

⁵⁴⁶ Tamże, str.100.

podkreślić, obie Wspólnoty utrzymują się nie tylko z pieniędzy z instytucji państwowych, ale bardzo często są to pieniądze wpłacane przez ludzi dobrej woli. W miarę swych możliwości poznańska Wspólnota L'Arche i Wspólnota Domu Chłopaków w Broniszewicach wspierają inne organizacje niosące pomoc, lub w ramach działalności utworzonych Fundacji sami tę pomoc świadczą.

Warto jeszcze podkreślić to, co zauważyliśmy już wcześniej. Obie Wspólnoty są szczerze otwarte na osoby pochodzące z innych kultur, wyznające inną wiarę, czy kierujące się w życiu innymi wartościami. Bardzo często dochodzi w tych Wspólnotach do spotkań ludzi, którym na co dzień bardzo daleko do siebie. Okazuje się, że w tych miejscach możliwe jest nie tylko ich wzajemne egzystowanie, ale zaczynają one dostrzegać i skupiać się na tym co ich łączy. Stąd, jak ukazano w poprzednich paragrafach, ogromnie ważną wartością w obu Wspólnotach jest gościnność oraz prosta radość wynikająca z faktu bycia razem. Gościnność ta oraz radość szczególnie są widoczne w czasie przeżywania przez Wspólnoty jakiegoś święta. Jednakże dostrzec je możemy każdego dnia, nawet wówczas, gdy ktoś pojawi się tam nagle, bez zapowiedzi. Można by zaryzykować stwierdzenie, że mamy tu do czynienia z ewangeliczną gościnnością i radością, którą widzimy chociażby w domu Marty, Mari i Łazarza⁵⁴⁷.

Oczywiście w opisywanych Wspólnotach dochodzi do sytuacji nieporozumień, kłótni czy sporów. W końcu żadna Wspólnota ludzka nie jest wolna od tego typu sytuacji. We Wspólnocie Domu Chłopaków każdego dnia dochodzi do nieporozumień, czy nawet wybuchów agresji (wynikających bardzo często ze stopnia posiadanych przez Chłopców niepełnosprawności, a co z tego wynika, chociażby z trudności w komunikowaniu swoich potrzeb, myśli czy przekonań). Stąd w obu Wspólnotach istnieje głębokie przekonanie, o którym pisał Jean Vanier, że sercem wspólnoty jest nie tylko święto, ale i przebaczenie⁵⁴⁸.

Świat wyznawanych wartości jest więzią spajającą omawiane Wspólnoty. W poznańskiej Wspólnocie L'Arche życie wyznawanymi wartościami wydaje się nieco prostsze, co wynikać może z wieku i większej dojrzałości członków tej Wspólnoty

⁵⁴⁷ Por. Łk 10, 38 – 42 czy J 12, 1 – 8.

⁵⁴⁸ Por. J. Vanier, *dz. cyt.*, str. 356.

oraz z faktu, iż liczba jej członków jest zdecydowanie mniejsza w porównaniu do Wspólnoty Domu Chłopaków z Broniszewic. Stąd też poznańska Wspólnota ma możliwość, aby zapewnić swoim członkom asystentów w proporcji 1:1. W Broniszewicach jest to nierealne. Poza tym większość Chłopców należących do Wspólnoty Chłopaków jest w wieku dziecięcym lub w okresie dojrzewania, co rodzi dodatkowe trudności i problemy, szczególnie u osób z niepełnosprawnością intelektualną.

Warto jeszcze zatrzymać się przez moment przy sytuacji odejścia – śmierci któregoś z członków Wspólnoty. Oczywiście jest to wydarzenie trudne, budzące w naturalny sposób smutek. W analizowanych Wspólnotach rozmawia się otwarcie na temat śmierci. Członkowie Wspólnot mogą w sposób wolny wyrażać swoje emocje. Ważnym elementem przeżycia czasu żałoby jest wówczas uczestniczenie w pogrzebie zmarłego członka Wspólnoty oraz autentyczna, prosta wiara w życie wieczne.

Podsumowując należy podkreślić, że w obu Wspólnotach widzimy nieustanne dążenie do tego, aby ich członkowie w miłości widzieli „adekwatną odpowiedź na wartość drugiej osoby”⁵⁴⁹.

⁵⁴⁹ R. Godek, *dz. cyt.*, str. 121.

4. 5. Dobro czynione przez miłość we wspólnotach osób z niepełnosprawnościami

W Broniszewicach, w dawnym pałacu, w części wspólnej wolontariatu, na drugim piętrze widnieje napis: Niedoskonałe dzieci rodzą się po to, aby na Ziemi byli ludzie, dla których nie ma znaczenia: twoje wykształcenie, twoje pieniądze, wiek, jak chodzisz ubrany, w co wierzysz, co osiągnąłeś, jakie masz przekonania, bo dla nich jest ważna twoja obecność i to, czy ich kochasz! Hildebrand natomiast uważał, że „Miłość jest zupełnie swoistą, najbardziej subiektywną spośród wszystkich odpowiedzi uczuciowych. Kochający «daruje» siebie kochanemu, w owym darze jest obecne potwierdzenie i intronizacja kochanego”⁵⁵⁰. Patrząc na poznańską Wspólnotę L’Arche i Wspólnotę Domu Chłopaków w Broniszewicach możemy dostrzec, że wszelkie działania, wszelkie dobro z jakim mamy w nich do czynienia, ma swe źródło w miłości. Odpowiedzialni w obu Wspólnotach kierują się zasadą, o której wspomina Siostra Eliza: „Moja tamtejsza dyrektorka⁵⁵¹ kładła mi do głowy, że dziewczynki są najważniejsze i nie mogą odczuć finansowych problemów domu. Wiedziała, że jako księgowa nie mogę powiedzieć: «W tym miesiącu nie mamy pieniędzy na pieluchy, na leki, na ubrania, na opał czy marzenia Dziewczyn», nawet jeśli tak realnie ich nie było. To zresztą jest szkoła mojej rodzonej mamy: nie pozwolić nikomu przy mnie odczuć braku bezpieczeństwa z powodu braku pieniędzy”⁵⁵². Co może być zaskakujące w kwestii miłości, prawdziwymi nauczycielami niejednokrotnie okazują się osoby z niepełnosprawnościami.

Patrząc na omawiane Wspólnoty z perspektywy myśli Dietricha von Hildebranda możemy wskazać, że w obu Wspólnotach mamy do czynienia z miłością do Boga jako Dobro samo i źródło szczęścia. Miłość mieszkańców tych Domów do Pana Boga wyraża się w prostych gestach, szczerości na modlitwie np. podczas modlitwy powszechnej w czasie Eucharystii i autentycznej wierze w to, że On pragnie ich dobra. Chcielibyśmy podkreślić to jeszcze raz: „ograniczenia ciała i umysłu osób z niepełnosprawnością intelektualną nie powinny spowodować, że odmawiamy im tego,

⁵⁵⁰ J. Bremer, *dz. cyt.*, str. 25.

⁵⁵¹ Mowa o sytuacji, gdy Siostra Eliza pracowała jako księgowa w domu w Mielżynie, gdzie Siostry opiekują się Dziewczynkami z niepełnosprawnościami.

⁵⁵² E. Wiater, *dz. cyt.*, str. 46.

co najbardziej ludzkie: poznania i wyboru lub odrzucenia Boga”⁵⁵³ oraz okazywania Mu przywiązania i miłości w sposób właściwy tylko im. W końcu „święty Paweł pyta w swoim liście, czy jest coś, co może odłączyć nas od miłości Chrystusa⁵⁵⁴? Czy jest coś, co może spowodować, że człowiek przestaje kochać Chrystusa, a Chrystus człowieka? Zapytajmy w podobny sposób: Czy jest coś, co uniemożliwia nam kochanie Chrystusa? Czy odmawiając upośledzonym możliwości miłowania Boga, nie odpowiadamy pozytywnie na to Pawłowe pytanie: tak, od miłości Chrystusa może nas oddzielić niepełnosprawność”⁵⁵⁵. Patrząc na mieszkańców obu Domów, w Poznaniu i Broniszewicach, przychodzi nam do głowy odpowiedź wręcz przeciwna.

Idąc dalej, możemy stwierdzić, że w obu Wspólnotach występuje miłość do człowieka będącego w naszym odczuciu godnym miłości, miłość bliźniego oraz miłość oparta na wspólnym sposobie myślenia⁵⁵⁶. Jak już to pisaliśmy wcześniej, w centrum obu Wspólnot stoi człowiek, który postrzegany jest jako osoba obdarzona niezbywalną godnością, jako bliźni, jako osoba myśląca w podobny sposób.

Jako pewnego rodzaju różnicę możemy wskazać, iż w poznańskiej Wspólnocie L’Arche jej członkowie złączeni są również przez miłość przyjacielską, w której „każdy pozostaje w sferze własnego życia, chociaż kroczy przez życie w ścisłej więzi z drugim”⁵⁵⁷. W Domu Chłopaków w Broniszewicach mamy bardziej do czynienia z miłością rodziców do dziecka, dzieci do rodziców i rodzeństwa do siebie. Różnica ta wynikać może przede wszystkim z faktu, iż w większości Chłopców z Broniszewic są w wieku szkolnym lub w okresie dojrzewania. Naturalna potrzeba bliskości z mamą i tatą przejawia się u nich chociażby w poszukiwaniu «dobrego obiektu zastępczego», stosując pojęcie Johna Bowlby’ego. Dla Chłopaków Siostry są niezwykle ważne. W książce *Bronki. Siostry od wykluczonych* możemy przeczytać: „I wtedy⁵⁵⁸ pani Krysia, nasza psycholog (...) fajnie mi to wyjaśniała. Otóż dla nich [dla Chłopaków] poczucie bezpieczeństwa jest związane z widokiem białego habitu, dla nich kojarzy

⁵⁵³ A. Maliszewska, *W pełni ludzie. Osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną przez pryzmat nauczania Kościoła katolickiego*, dz. cyt., str. 72.

⁵⁵⁴ Por. Rz 8,35.

⁵⁵⁵ A. Maliszewska, *W pełni ludzie. Osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną przez pryzmat nauczania Kościoła katolickiego*, dz. cyt., str. 72.

⁵⁵⁶ Por. D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, dz. cyt., str. 62.

⁵⁵⁷ Tamże, str.75.

⁵⁵⁸ Mowa o sytuacji, kiedy siostry zastanawiały się na zamknięciem Domu.

się on z matką. I jeśli ten habit znika z otoczenia, oni tracą poczucie bezpieczeństwa. A to przekłada się na cofnięcie w rozwoju, a nawet depresję i śmierć”⁵⁵⁹. Ale i w życiu Sióstr Chłopcy z Broniszewic odgrywają ogromną rolę. Widać to chociażby z wypowiedzi Sióstr odnośnie Chłopaków:

«Nasi Chłopacy fascynują nas swoją wolnością wobec rzeczywistości, ukrytych schematów i konwenansów. Wypada im zachowywać się spontanicznie zawsze i wszędzie».

«Uwielbiamy, gdy po skończonych zakupach w sklepie wchodzi za ladę, żeby pocałować panią ekspedientkę w rękę lub się do niej przytulić na podziękowanie, że ich obsłużyła».

«Nie rozumiemy kiedy ktoś uparcie mówi o Nich «roślina» czy «zwierzątko» bez ugryzienia się w język, przecież są tak głęboko żyjącymi ludźmi».

«Może intelektem ich przerastamy, ale w miłości im nie dorównujemy. Wystarczy sobie uświadomić, co ma większą wartość w oczach Boga, żeby zacząć o Nich myśleć z szacunkiem».

«Kochamy w Nich to, że nie wiedzą, ile mają lat, nie wiedzą, jaki jest rok, miesiąc czy dzień. Nie trudno się domyślić, że również nie znają tabliczki mnożenia i nie odmieniają rzeczowników przez przypadki, a są najlepszymi nauczycielami jakim być człowiekiem».

«Uwielbiamy, gdy wchodzimy do jakiejś restauracji z Nimi, a Oni od progu na cały głos pytają czy są tu frytki z sosem czosnkowym i wszyscy goście na chwilę milkną, a potem się do nich uśmiechają».

«Przy nich czujemy się bezpieczne, szczęśliwe i wolne».

«Jesteśmy szczęśliwi, kiedy Chłopcy wyjeżdżają na wakacje w różne części Polski i tam są rozpoznawani po imionach przez spotykanych ludzi. A jeśli ich ktoś nie rozpoznaje to sami pytają: Nie znasz mnie z fejsbuka?».

«I tak w ostateczności każdy z nas sprawnych dochodzi do odkrycia, że w życiu najważniejsza jest miłość, przytulenie, spojrzenie, czekanie, marzenie. Oni to wiedza zawsze».

⁵⁵⁹ E. Wiater, *dz. cyt.*, str. 41.

«Oni mają czas, żeby kochać, patrzeć, przytulać się, czekać, marzyć. Bez nich świat byłby nie do zniesienia, w tym swoim zabójczym tempie i gonitwie za sukcesem, sławą, pieniędzmi».

«Często boimy się osób z niepełnosprawnością intelektualną. Ale już po pierwszym dniu życia z nimi nie wyobrażamy sobie, że mogłoby ich zabraknąć kiedykolwiek przy nas».

«Uwielbiamy Ich za to, że nie ma w Nich pretensji i żalu, że Ich życiu towarzyszy niepełnosprawność. Cieszą się życiem przy każdej okazji».

Podobne głosy możemy odnaleźć także, wśród asystentów z poznańskiej Wspólnoty L'Arche:

„Rozwój relacyjny. Nauka życia, bycia człowiekiem. Tutaj mam miejsce, żeby sobie wszystko przewartościować; odkryć, co jest dla mnie naprawdę ważne. Myślę, że to jest mega nauka życia w rodzinie, tworzenia relacji, a to jest dla mnie najważniejsze. Mniej inwestuję w siebie w tym sensie, że zdobywam wiedzę, pieniądze, a bardziej relacje. Wiele rozmawiam z ludźmi o relacjach – tym żyję.

Arka przygotowała mnie do małżeństwa. To jest codzienne życie, kiedy spotykasz się z różnymi ludźmi codziennie rano i żyjesz z nimi cały dzień, aż do wieczora i następnego dnia to samo. I tak przez cały czas. U mnie to były trzy lata – w takim czasie dużo rzeczy wychodzi i uczysz się akceptować swoje i innych wady, zauważać dobre rzeczy i wspólnie budować przestrzeń, która jest uformowana tutaj przez różne tradycje i wartości. Można tę przestrzeń kreować właśnie w dialogu. Arka uczy mnie życia. Tego, że życie polega na gotowaniu, sprzątanu, zrobieniu zakupów i wspólnym spędzaniu czasu codziennie non-stop. Bo tak naprawdę na tym polega życie, a nie na jakichś fajnych eventach i tym, że tylko wtedy jest fajnie, kiedy robimy coś super. Tylko zwykłe rzeczy. Przygotowała mnie do dalszego życia, czyli tego co wybieram – małżeństwa.

Tutaj stykam się z codziennością. Mogę przybrać maskę przez 8 godzin dla kogoś, ale tutaj wychodzą takie sytuacje, w których się już nie da udawać. Jak ja reaguję na coś, co nie wychodzi, jak ja reaguję na czyjś błąd, jak ja reaguję na swój błąd. Mógłbym udawać i się męczyć, ale to do niczego nie prowadzi – ani do budowania siebie, ani do budowania drugiego człowieka, ani do budowania wspólnoty, a tym bardziej

więzi. (...) Arka jest naprawdę takim miejscem, gdzie potrzeba dużo cierpliwości, pokory i miłości do siebie samego”⁵⁶⁰.

Przebywanie wśród osób z niepełnosprawnościami nie jest łatwe. Bardzo często to co nas od nich oddziela to lęk przed ich «niedoskonałością». Boimy się czy przypadkiem słowem lub gestem nie urazimy ich. Boimy się, że przez swoją niedelikatność czy brak doświadczenia sprawimy im ból fizyczny czy nawet nieświadomie uczynimy im krzywdę. Boimy się w końcu nieprzewidywalności ich zachowania, nagłego wybuchu złości, płaczu, nadmiernej ekscytacji. Lęk odbiera nam możliwość wejścia w intrygujący i piękny świat osób z niepełnosprawnościami. Kiedy jednak zdobędziemy się na odwagę konfrontacji z własnymi lękami zostaniemy hojnie «wynagrodzeni». Odkryjemy wówczas świat, w którym nie liczy się siła, władza, pieniądze, ulotna popularność. Odkryjemy świat bezinteresownej miłości, w którym jesteśmy kochani nie za nasz wygląd, umiejętności, posiadane majątki czy pieniądze lub co gorsza za popularność. Kochani jesteśmy za fakt bycia. Przyjęci ze wszystkimi naszymi niedoskonałościami. Przyjęci do wspólnoty osób, dla których jesteśmy ważni. I choć lęk bywa silny i bardzo często potrzebujemy czasu, aby się z nim skonfrontować, to możemy mieć pewność, że gdy wyciągniemy rękę, zostaniemy poprowadzeni przez osoby, dla których niepełnosprawności nie mają tajemnic, dla których życie z taką czy inną «niedoskonałością» jest po prostu codziennością. Wówczas poczujemy się bezpieczni. Wówczas odkrywamy, że miłość to nie tylko «motylki w brzuchu», ale miłość to przede wszystkim decyzja, by wziąć odpowiedzialność za drugą osobę, by jej towarzyszyć w jej codzienności, w jej radościach, w jej smutkach. I może się nagle okazać, że możliwe się staje, by siostra zakonna stała się dla kogoś czułą matką, ale i silną kobietą, która dla swoich «dzieci» potrafi walczyć. I nagle odkryć możemy, Kościół, który staje się Domem dla chorych, cierpiących, wykluczonych, bezdomnych, uciśnionych, bezbronnych, zranionych – staje się Domem dla ubogich.

⁵⁶⁰ A. Sokołowska, *dz. cyt.*, str. 152 – 154.

Zakończenie

Celem niniejszej rozprawy doktorskiej było zbadanie, czy w dzisiejszym świecie możemy odnaleźć wspólnoty zajmujące się osobami z niepełnosprawnościami, w których funkcjonowaniu doszukać się możemy znamion wspólnot, o których pisał niemiecki filozof i teolog Dietrich von Hildebrand. Mianowicie: możemy wskazać na konkretne elementy, które dla Autora *Metafizyki wspólnoty* stanowią wyznacznik, aby dany typ całości nazwać wspólnotą. Opisywane Wspólnoty spełniają kryteria, aby przyporządkować je do wspólnot pierwotnych i wtórnych opisywanych przez D. von Hildebranda. Relacje międzyosobowe, które zaobserwowaliśmy w tych Wspólnotach mają charakter formalny i nieformalny, co więcej powstające więzi między członkami omawianych Wspólnot posiadają charakter materialny. Niezwykle istotnym faktem jest występująca w tych Wspólnotach owa duchowa styczność, która jest charakterystyczna dla filozofii wspólnoty Dietricha von Hildegarda. I w końcu, co wydaje się najistotniejsze, siłą wspólnototwórczą oraz więzią spajającą te Wspólnoty są wartości, którym niemiecki Filozof poświęca wiele uwagi, w tym na pierwszym miejscu miłość, która dla Hildebranda jest najważniejszą odpowiedzią jaką możemy udzielić drugiej osobie, ze względu na jej wartość.

Jako metody badawcze zastosowaliśmy metody fenomenologiczne (metoda oglądu i opisu, redukcja ejdetyczna, redukcja transcendentálna i rozważania konstytutywne) oraz metodę hermeneutyczną.

Uświadamiając sobie złożoność podejmowanego zagadnienia, a także pragnąc w sposób jak najbardziej rzetelny zbadać podjęty temat, podzieliliśmy niniejszą rozprawę doktorską na cztery rozdziały, z których pierwszy zawiera cztery paragrafy a pozostałe trzy po pięć paragrafów.

Kolejne rozdziały dotyczyły następujących kwestii. W rozdziale pierwszym omówione zostało interdyscyplinarne ujęcie fenomenu wspólnoty z perspektywy socjologicznej, psychologicznej, pedagogicznej i teologicznej. Pozwoliło to nam spojrzeć na zagadnienie wspólnoty z różnych aspektów i umożliwiło uświadomienie sobie, że sama wspólnota związana jest niemalże z każdym aspektem życia ludzkiego, co w konsekwencji dało nam sposobność do zaprezentowania osoby jako istoty wyrastającej ze wspólnoty, wzrastającej i rozwijającej się we wspólnocie oraz zdolnej

do tworzenia wspólnoty. W tym rozdziale zatrzymaliśmy się również nad zagadnieniem znaczenia wspólnoty w psychologicznym rozwoju osoby oraz nad pojęciem niepełnosprawności, dzięki czemu poszerzyliśmy naszą perspektywę i lepiej mogliśmy zrozumieć złożoność omawianego tematu, ale przede wszystkim pozwoliło nam to zobaczyć, że osoby z niepełnosprawnościami obdarzone zostały w równym stopniu, podobnie jak osoby pełnosprawne, niezbywalną godnością osoby ludzkiej.

Cały drugi rozdział poświęcony został dwóm zagadnieniom. Najpierw zajęliśmy się problematyką człowieka jako bytu osobowego, by ostatecznie ukazać go jako byt relacyjny. Następnie omówiliśmy najważniejsze założenia myśli D. von Hildebranda odnośnie wspólnoty, w perspektywie których spoglądaliśmy wybrane przez nas relacje międzyosobowe.

W rozdziale trzecim w dość obszerny sposób objaśniliśmy fenomenologiczne i hermeneutyczne narzędzia analizy metafizycznej. Przywołując koncepcje Husserla, Heideggera i Stein ukazaliśmy m.in. na czym polega opis i interpretacja, redukcja ejdetyczna, redukcja transcendentálna, rozumienie jako proces i cel samorozumienia, a także zagadnienie wczucia.

W ostatnim rozdziale, w oparciu o metody objaśnione w rozdziale trzecim, opisaliśmy nasze empiryczne doświadczenie relacji międzyosobowych, które przeżyliśmy w dwóch wybranych przez nas Wspólnotach: we Wspólnocie L'Arche w Poznaniu oraz we Wspólnocie Domu Chłopaków w Broniszewicach.

Spędzony przez nas czas w opisywanych Wspólnotach zaowocował nie tylko niniejszą rozprawą doktorską, ale przede wszystkim głębokimi więziami, dzięki którym staliśmy się częścią tych Wspólnot.

Pragniemy jeszcze nadmienić, że niniejsza rozprawa doktorska oprócz zarysowanego problemu badawczego posiadała jeszcze jeden niezwykle istotny cel. Mianowicie pragniemy, aby stała się ona «głosem» tych wszystkich «Małuczkich» i «Ubogich», którzy nie są w stanie stanąć we własnej obronie i upomnieć się o swoje prawa, w tym prawa do godnego życia. Chcielibyśmy, aby ta praca stała się przyczynkiem do dyskusji o miejscu osób z niepełnosprawnościami we Wspólnocie Kościoła (tego powszechnego, ale przede wszystkim tego lokalnego) i w społeczeństwie. W końcu naszym celem było ukazanie realnej codzienności

wspólnot zajmujących się osobami z niepełnosprawnościami. Codzienności pięknej, czulej i wrażliwej, ale także trudnej, bolesnej i nieoczywistej.

Biorąc pod uwagę omówione przez nas zagadnienia w niniejszej pracy doktorskiej oraz przeżyte przez nas doświadczenia możemy stwierdzić, iż Poznańska Wspólnota L'Arche i Wspólnota Domu Chłopaków w Broniszewicach zawierają w sobie elementy wspólnot opisywanych przez Dietricha von Hildebranda. Elementy te nie pozostają jednak na poziomie teorii, lecz realizowane są każdego dnia w życiu tych Wspólnot.

Streszczenie

Potrzeba tworzenia relacji międzypersonalnych jest mocno zakorzeniona w każdej osobie. Biorąc już od momentu poczęcia, czyli swego zaistnienia na tym świecie, człowiek buduje więzi. W następstwie tego powstają różne wspólnoty, dzięki którym osoba może wzrastać, rozwijać się i odkrywać siebie. Wspólnota jawi się nam zatem jako przestrzeń konieczna, aby człowiek mógł odkryć swoją podmiotowość i pełnię swojego człowieczeństwa. Nie inaczej ma się rzecz z osobami z niepełnosprawnościami. Oni także potrzebują relacji międzypersonalnych, potrzebują wspólnot.

Co ważne, samo pojęcie wspólnoty, jest zagadnieniem złożonym, kategorią interdyscyplinarną, na którą możemy spoglądać z odmiennych perspektyw, różnych wymiarów, dzięki czemu dostrzec możemy całe jej bogactwo.

Biorąc pod uwagę powyższe uwagi wyznaczaliśmy sobie jako cel niniejszej dysertacji zbadanie, czy w dzisiejszym świecie możemy odnaleźć wspólnoty zajmujące się osobami z niepełnosprawnościami, w których funkcjonowaniu doszukać się możemy znamion wspólnot, o których pisał niemiecki filozof i teolog Dietrich von Hildebrand.

Metody badawcze, które zastosowaliśmy w niniejszej rozprawie doktorskiej to metody fenomenologiczne (metoda oglądu i opisu, redukcja eidetyczna, redukcja transcendentálna i rozważania konstytutywne) oraz metoda hermeneutyczna.

Praca została podzielona na cztery rozdziały, z których pierwszy zawiera cztery paragrafy, a pozostałe trzy – po pięć paragrafów. Praca porusza problematykę nie tylko dotyczącą tematu głównego – wspólnoty – ale także kwestie, które poszerzają jego kontekst i pozwalają na wnikliwe przestudiowanie wspomnianej problematyki.

Aby zrealizować cel niniejszej dysertacji, najpierw przybliżyliśmy opracowania filozoficzne dotyczące relacji między ludźmi. Następnie zajęliśmy się literaturą naukową związaną z życiem osób z niepełnosprawnościami. Na podstawie tego materiału, własnych doświadczeń i badań, staraliśmy się przeanalizować więzi, jakie powstają we wspólnotach osób z niepełnosprawnościami. Postanowiliśmy zbadać, na ile w tych wspólnotach tworzą się trwałe i szczególne relacje. Jako materiał źródłowy wykorzystaliśmy przede wszystkim własne badania w wybranych wspólnotach osób

z niepełnosprawnościami: Wspólnota Domu Chłopaków w Broniszewicach oraz Wspólnota L'Arche w Poznaniu.

W poszczególnych rozdziałach przedstawiliśmy takie zagadnienia jak:

- fenomen wspólnoty w nauce;
- kategoria wspólnoty w filozofii;
- wybrane narzędzia analizy w filozofii;
- filozoficzna analiza relacji w wybranych wspólnotach osób z niepełnosprawnościami na podstawie własnych badań.

Ostatecznie doszliśmy do przekonania, że omawiane Wspólnoty zawierają w sobie elementy wspólnot opisywanych przez Dietricha von Hildebranda. Przede wszystkim więzi, jakie powstają w tych Wspólnotach są niezwykle głębokie, oparte na zaufaniu i wzajemnym szacunku. Tym jednak, co najbardziej uderza, jest autentyczna i prosta miłość wyrażana w codziennych gestach życzliwości.

Musimy jasno stwierdzić, że powstały już pewne opracowania naukowe dotyczące Poznańskiej Wspólnoty L'Arche, jednakże w przypadku Wspólnoty Domu Chłopaków w Broniszewicach niniejsza dysertacja jest pierwszym opracowaniem naukowym. Otwiera to perspektywę dla kolejnych osób, które pragnęłyby pochylić się nad poruszonym zagadnieniem wspólnot zajmujących się osobami z niepełnosprawnościami. Tematem niezwykle ważnym, pięknym, ale również delikatnym i trudnym.

Ze względu na złożoność omawianego tematu mamy świadomość, iż niniejsza rozprawa doktorska nie wyczerpuje wszystkich aspektów problematyki i tematyka ta wymaga dalszych badań.

SUMMARY

The need to create interpersonal relationships is deeply rooted in every person, because from the moment of conception, i.e. from the moment of being in this world, a person builds bonds. As a result, various communities are formed through which a person can grow, develop and discover himself. The community appears to us as a necessary space for man to discover his subjectivity and the fullness of his humanity. It is no different for people with disabilities. They also need interpersonal relationships, they need communities.

Importantly, the very concept of community is a complex issue, an interdisciplinary category that we can look at from different perspectives, different dimensions, thanks to which we can see all its richness.

Considering the above remarks, we have set ourselves the goal of this dissertation to investigate whether in today's world we can find communities that take care of people with disabilities, in whose functioning we can find the features of communities that the German philosopher and theologian Dietrich von Hildebrand wrote about.

The research methods that we used in this dissertation are phenomenological methods (method of viewing and description, eidetic reduction, transcendental reduction and constitutive considerations) and the hermeneutic method.

The work has been divided into four chapters, the first of which contains four paragraphs, and the remaining three - five paragraphs each. The work raises issues not only related to the main topic - community - but also issues that broaden its context and allow for a thorough study of the aforementioned issues.

In order to achieve the goal of this dissertation, we first introduced philosophical studies on relationships between people. Next, we focused on the scientific literature related to the lives of people with disabilities. On the basis of this material, our own experience and research, we tried to analyze the bonds that are formed in communities of people with disabilities. We decided to investigate to what extent lasting and special relationships are formed in these communities. As a source material, we mainly used our own research in selected communities of people with disabilities: the Community of the Boys' Home in Broniszewice and the L'Arche Community in Poznań.

In individual chapters, we have presented such issues as:

- the phenomenon of community in science;
- the category of community in philosophy;
- selected tools of analysis in philosophy;
- philosophical analysis of relations in selected communities of people with disabilities based on own research.

Ultimately, we came to the conclusion that the Communities in question contain elements of the communities described by Dietrich von Hildebrand. First of all, the bonds that are formed in these Communities are extremely deep, based on trust and mutual respect. But what is most striking, is the genuine and simple love expressed in everyday acts of kindness.

We must clearly state that some scientific studies on the Poznań L'Arche Community have already been prepared, however, in the case of the Community of the Boys' House in Broniszewice, this dissertation is the first scientific study. This opens a perspective for other people who would like to focus on the discussed issue of communities dealing with people with disabilities - an extremely important, beautiful, but also delicate and difficult topic.

Due to the complexity of the discussed topic, we are aware that this dissertation does not exhaust all aspects of the issue and this topic requires further research.

РЕЗЮМЕ

Потребность в создании межличностных отношений глубоко укоренилась в каждом человеке. Потому что с момента зачатия, т.е. с момента пребывания в этом мире, человек строит узы. В результате формируются различные сообщества, благодаря которым человек может расти, развиваться и открывать себя. Община предстает перед нами как необходимое пространство для раскрытия человеком своей субъективности и полноты своей человечности. Это не отличается для людей с ограниченными возможностями. Им также нужны межличностные отношения, им нужны сообщества.

Важно отметить, что само понятие сообщества – это сложный вопрос, междисциплинарная категория, на которую мы можем смотреть с разных точек зрения, в разных измерениях, благодаря которым мы можем видеть все ее богатство.

Принимая во внимание вышеизложенные замечания, мы поставили перед собой цель данной диссертации исследовать, можем ли мы в современном мире найти сообщества, заботящиеся о людях с ограниченными возможностями, в функционировании которых мы можем найти черты сообществ, отмеченных немецким философом и теологом Дитрихом фон Гильдебрандом.

Методами исследования, которые мы использовали в данной докторской диссертации, являются феноменологические методы (метод просмотра и описания, эйдетическая редукция, трансцендентальная редукция и конститутивные соображения) и герменевтический метод.

Работа разделена на четыре главы, первая из которых содержит четыре абзаца, а остальные три - по пять абзацев каждая. В работе поднимаются вопросы, не только связанные с основной темой - сообществом, но и вопросы, расширяющие ее контекст и позволяющие всесторонне изучить вышеперечисленные вопросы.

Для достижения цели этой диссертации мы впервые ввели философские исследования отношений между людьми. Далее мы сосредоточились на научной литературе, связанной с жизнью людей с инвалидностью. На основе этого материала, собственного опыта и исследований мы попытались проанализировать

те связи, которые формируются в сообществах людей с ограниченными возможностями. Мы решили исследовать, насколько прочные и особые отношения складываются в этих сообществах. В качестве исходного материала мы в основном использовали собственные исследования в отдельных сообществах людей с ограниченными возможностями: Сообщество Дома мальчиков в Бронишевицах и Сообщество L'Arche в Познани.

В отдельных главах мы представили такие вопросы, как:

- феномен общности в науке;
- категория общности в философии;
- избранные инструменты анализа в философии;
- философский анализ отношений в избранных сообществах людей с инвалидностью на основе собственных исследований.

В конечном итоге мы пришли к выводу, что рассматриваемые Сообщества содержат элементы сообществ, описанных Дитрихом фон Гильдебрандом. Прежде всего, связи, которые формируются в этих Сообществах, чрезвычайно глубоки, основаны на доверии и взаимном уважении. Но больше всего поражает искренняя и простая любовь, выражающаяся в повседневных добрых делах.

Мы должны четко заявить, что уже были подготовлены некоторые научные исследования по Познанскому сообществу L'Arche, однако в случае с Сообществом Дома мальчиков в Бронишевицах эта диссертация является первым научным исследованием. Это открывает перспективы для других, которые хотели бы сосредоточиться на обсуждаемом вопросе сообществ, занимающихся людьми с ограниченными возможностями. Это чрезвычайно важная, красивая, но в то же время деликатная и непростая тема.

В связи со сложностью обсуждаемой темы мы понимаем, что данная докторская диссертация не исчерпывает всех аспектов вопроса и данная тема требует дальнейшего исследования.

Bibliografia

Źródła

Pismo Święte

Biblia Pierwszego Kościoła, przeł. R. Popowski, Warszawa 2016.

Dokumenty Magisterium Kościoła Rzymsko – Katolickiego

Sobór Watykański II

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen Gentium*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, Wrocław 1986.

Nauczanie papieskie

Benedykt XVI, *Deus Caritas est*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, Wrocław 2021.

Benedykt XVI, *Sacramentum Caritatis*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, Wrocław 2017.

Benedykt XVI, *Spe salvi*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, Wrocław 2017.

Franciszek, *Bulla Misericordiae vultus*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, Wrocław 2015.

Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, Wrocław 2021.

Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, Wrocław 2000.

Jan Paweł II, *List do rodzin*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, Wrocław 2021.

Jan Paweł II, *List ustanawiający Światowy Dzień Chorego*, [w:], *Jan Paweł II. Modlitwy. Ewangelia cierpienia*, M. Dziubiński [red.], Wydawnictwo Rebis, Poznań 2005, str. 13 – 15.

Jan Paweł II, *Ludzie niepełnosprawni w społeczeństwie. Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami VII Międzynarodowej Konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. 21.11.1992*, [w:], *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, K. Szczygieł [red.], Wydawnictwo Biblos, Tarnów 1998, Tom 1, str. 237 – 241.

Jan Paweł II, *Christifideles laici*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, Wrocław 2017.

Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z osobami starszymi, chorymi i ułomnymi*, [w:], *Jan Paweł II w Austrii 10 IX 1983 – 13 IX 1983 i Szwajcarii 12 VI 1984 – 17 VI 1984, 15 VI 1982. Przemówienia i homilie*, J. Sobiepan [red.], Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988, str. 44 – 47.

Jan Paweł II, *Przesłanie Ojca Świętego z okazji 30-lecia powstania ruchu „Wiara i Światło”*, [w:] *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, Wydawnictwo Città del Vaticano. Watykan 2001, nr 6 (234), str. 8.

Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, Wrocław 1994.

Jan Paweł II, *Salvifici Doloris*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, Wrocław 2001.

Jan Paweł II, *Trzeba raz jeszcze stwierdzić: każde życie jest święte. Przemówienie do uczestników XI Międzynarodowego Kongresu Medycyny Perinatalnej. 14.04.1988*, [w:], *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, K. Szczygieł [red.], Wydawnictwo Biblos, Tarnów 1998, Tom 1, str. 209 – 211.

Paweł VI, *Humanae Vitae*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, Wrocław 1999.

Dokumenty Kongregacji

Kongregacja Nauki Wiary, *Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Niepełnosprawnych* (1981), nr 1, [w:] *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, K. Szczygieł [red.], Wydawnictwo Biblos, Tarnów 1998.

Oređzia

Oređzie z okazji Międzynarodowego Dnia Osób Niepełnosprawnych (3 grudnia 2019), [w:] *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, Wydawnictwo Città del Vaticano, Watykan 2020, nr 1 (419), str.10.

Inne

Mszał Rzymski dla diecezji polskich, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2009.

Słowniki i encyklopedie

Didier J., *Słownik filozofii*, Wydawnictwo „Książnica”, Katowice 2000.

Encyklopedia Katolicka, Tom 17, Edward Gigilewicz [red.], Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2012.

Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku, Tom III, T. Pilch [red. nauk.], Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2004.

Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku, Tom VII, T. Pilch [red. nauk.], Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2008.

Okoń W., *Nowy słownik pedagogiczny*, Wydawnictwo Akademickie "Żak", Warszawa 2001.

Słownik filozofii, Aduszkiewicz A. [red.], Wydawnictwo Świat Książki, Warszawa 2004.

Słownik socjologii i nauk społecznych, A. Kubikowska [red.], Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.

Słownik Teologiczny 2, A. Zuberbier [red.], Księgarnia Św. Jacka, Katowice 1989.

Statuty, regulaminy i decyzje

Decyzja Wojewody Wielkopolskiego, Poznań dnia 19.05.2022 r., znak PS II.9423.1.1.2022.3.8. (Archiwum Domu Pomocy Społecznej dla Dzieci i Młodzieży Niepełnosprawnych Intelktualnie w Broniszewicach).

Konstytucje i zarządzenia Zgromadzenia Sióstr św. Dominika, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2020, str. 36.

Regulamin Organizacyjny Domu Pomocy Społecznej dla Dzieci i Młodzieży prowadzonego przez Zgromadzenie Sióstr św. Dominika w Broniszewicach, (Archiwum Domu Pomocy Społecznej dla Dzieci i Młodzieży Niepełnosprawnych Intelktualnie w Broniszewicach).

Statut Domu Pomocy Społecznej dla Dzieci i Młodzieży prowadzonego przez Zgromadzenie Sióstr św. Dominika w Broniszewicach (Archiwum Domu Pomocy Społecznej dla Dzieci i Młodzieży Niepełnosprawnych Intelktualnie w Broniszewicach).

Literatura

Adler R. B., Rosenfeld L. B., Proctor II R. F., *Relacje interpersonalne. Proces porozumiewania się. Na podstawie XIII wydania amerykańskiego*, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2018.

Aksamit D., *Wspieranie rozwoju dzieci z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu umiarkowanym i znacznym w przedszkolu specjalnym – ujęcie praktyczne*, [w:] *Szkoła Specjalna*, Wydawnictwo APS, Warszawa 2021, nr 4 (310), tom LXXXII, str. 297 – 313.

Aondo-Akaa B., *Realizacja naturalnej i nadprzyrodzonej misji osób niepełnosprawnych w Kościele i społeczeństwie*, Kraków 2015.

Becelewska D., *Repetitorium z rozwoju człowieka*, Wydawnictwo Kolegium Karkonoskiego Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Jeleniej Górze, Jelenia Góra 2006.

Bee H., *Psychologia rozwoju człowieka*, Wydawnictwo: Zysk i S-ka, Poznań 2004.

Benedykt XVI/ Ratzinger J., *Kościół. Wspólnota w drodze*, tłum. D. Chodyniecki Wydawnictwo Jedność, Kielce 2009.

Benisz H., *Kwestia humanizmu i ludzkiego (sposobu) bycia w filozofii Heideggera*, [w:] *Humanistyka i Przyrodoznawstwo*, Wydawnictwo UWM w Olsztynie, Olsztyn 2013, nr 19, str. 239 – 266.

Bernacki M., *Etyczny i teologiczny wymiar hermeneutyki (według Michała Januszkiewicza)*, [w:] *Teksty Drugie*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2019, nr 3, str. 305 – 3016.

Biela B., *Struktura eklezjalnej wspólnoty we współczesnym nauczaniu Kościoła*, [w:] *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, Wydawnictwo: Księgarnia św. Jacka Katowice 2011, Tom 44, nr 2, str. 529 – 546.

Bielecki S., *Niepełnosprawni w Kościele*, [w:] *Kieleckie Studia Teologiczne*, Rocznik wydawany przez Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach, Kielce 2009, nr 8, str. 279 – 282.

Bochenek A., Reicher M., *Anatomia człowieka Tom 4*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 2010.

Bowlby J., *Przywiązanie*, tłum. M., Polaszewska-Nicke, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016.

Bremer J., *Dietricha von Hildebranda koncepcja miłości chrześcijańskiej*, [w:] *Collectanea Theologica*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 1989, Tom 59, nr 1, str. 19 – 38.

Bronk A., *Hermeneutyka filozoficzna*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, A. Bronk [red.], Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995, str. 75 – 92.

Brzozowski R., *Dietrich von Hildebrand (1889-1977) - współczesny filozof i etyk*, [w:] *Człowiek w kulturze. Pismo poświęcone filozofii i kulturze*, Czasopismo Katedry Filozofii Kultury i Podstaw Retoryki Jana Pawła II Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 2008, nr 20, , str. 339 – 346.

Buczyńska-Garewicz H., *Język przestrzeni u Heideggera (cz.1)*, [w:] *Teksty Drugie*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2005, nr 4, str. 9 – 28.

Crosby J. F., *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.

Czaja A., *Podstawowe elementy eklezjologii communio*, [w:] *Teologia Praktyczna*, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2002, Tom 3, str. 44 – 58.

Czarnocka M., *Edmunda Husserla idea nauki i projekt fenomenologii jako nauki ścisłej*, [w:] *Filozofia i nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne*, Czasopismo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk oraz Instytutu Filozofii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Warszawa 2019, Tom 7, część 2, str. 247 – 264.

Czerniak A., Dołęgowski T., Siewierski J., *Rozwój gospodarczy a wartości wspólnotowe*, SGH, Warszawa 2012.

Czernianin W., Czernianin H., *Zarys teorii psychoanalitycznej Zygmunta Freuda (1856-1939) w perspektywie psychologii literatury*, [w:] *Przegląd Biblioterapeutyczny*, Wrocław 2017, tom VII, nr 1, (wersja elektroniczna), Dostęp: 2.09.2018, <https://www.bibliotekacyfrowa.pl/dlibra/publication/84162/edition/79785/content>, str. 13 – 34.

De Lubac H., *Medytacje o Kościele*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2019.

Dec I., *Ksiądz Józef Majka – szkic do portretu*, [w:] *Wrocławski Przegląd Teologiczny*, Wydawnictwo Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, Wrocław 1993, R. 1, nr 2, str. 7 – 18.

Dec I., *Ku prawdzie na skrzydłach wiary i rozumu. Tom I Rozważania filozoficzne*, Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Świdnickiej „ADALBERTUS”, Świdnica 2017.

Dec I., *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława A. Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, Wrocław 2011.

Depraz N., *Zrozumieć Fenomenologię. Konkretna praktyka*, przeł. A. Czarnacka, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.

Du Vall K., *Edyta Stein w polskiej historiografii*, [w:] *Acta Universitatis Wratislaviensis. Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi XXXIII*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011, Tom 33 str. 505 – 510.

Dykcik W., *Tendencje rozwoju pedagogiki specjalnej. Osiągnięcia naukowe i praktyka (z perspektywy 50 – lecia pracy pedagogicznej z osobami z niepełnosprawnością)*, Poznańskie Towarzystwo Pedagogiczne, Poznań 2010.

Erikson E. H., *Dopełniony cykl życia*, tłum. A. Gomola, Wydawnictwo Rebis, Poznań 2002.

Erikson E. H., *Dzieciństwo i społeczeństwo*, tłum. P. Hejmej, Wydawnictwo Rebis, Poznań 2000.

Fordoński A., *Kategoria wspólnoty we współczesnej społecznej nauce Kościoła katolickiego*, [w:] *Dialogi Polityczne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Toruń 2011, nr 14, str. 31 – 46.

Frankl V. E., *Lekarz i dusza. Wprowadzenie do logoterapii i analizy egzystencjalnej*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2018.

Fromm E., *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Wydawnictwo Rebis, Poznań 2001.

Gilicka M., *Husserlowska eksplikacja jako wyższa forma intuicyjnej metody fenomenologicznego oglądu*, [w:] *Studia z Historii Filozofii*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2017, nr 1(8), str. 95 – 111.

Giziewska M., *Komunikacja alternatywna i wspomagająca w procesie rozwoju mowy i komunikacji dzieci z zaburzeniem ze spektrum autyzmu*, [w:] *Logopedia Silesiana*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Katowice 2020, Tom 9, str. 10 – 18.

Godek R., *Fundamenty wspólnoty w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2020.

Godek R., *Istota poznania filozoficznego według Dietricha von Hildebranda*, [w:] *Logos i Ethos*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2015 Tom 39, nr 2, str. 117–136.

Gołyszny M., „*Stare*” i „*nowe*” *neuropeptydy jako modulatory czynności osi stresu (podwzgórze–przysadka–nadnercza)*, [w:] *Psychiatria*, Wydawca Grupa Via Medica, Gdańsk 2018, Tom 15, nr 3, str. 135 – 147.

Gorczyca J., *Dietricha von Hildebranda koncepcja poznania wartości moralnych*, [w:] *Analecta Cracoviensia*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 1987, Tom 19, str. 427 – 439.

Grochowska I., *Wartość jedności w małżeńskiej wspólnoty*, [w:] *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, Wydawnictwo Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Warszawa 2015, Tom 23, nr 3, str. 47 – 58.

Grzybowski J., „*Kim przez swe życie stajemy się dla innych*”. *Myślenie i miłość, filozofia i polityka w życiu Hannah Arendt i Martina Heideggera*, [w:] *Roczniki Filozoficzne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2016 Tom 64, nr 3, str. 79 – 114.

Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.

Heidegger M., *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, Wydawnictwo Fundacja Aletheia, Warszawa 1995.

Hildebrand von D., *Koń trojański w mieście Boga*, tłum. J. Wociał, Wydawnictwo Fronda, Warszawa 2006.

Hildebrand von D., *Liturgia a osobowość*, tłum. M. Grabowska, Wydawca: Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny, Kraków 2014.

Hildebrand von D., *Małżeństwo*, tłum. J. Kubaszczyk, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2017.

Hildebrand von D., *Przemienienie w Chrystusie*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1982.

Hildebrand von D., *Rola obiektywnego dobra dla osoby w dziedzinie moralności*, tłum. J. Szewczyk, [w:] *Znak*, R. XXVII, Wydawca: Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 1975, nr 10.

Hildebrand von D., *Serce*, przeł. J. Koźbiał, Wydawnictwo W drodze, Poznań 1985.

Hildebrand von D., *Spustoszona winnica*, tłum. T. G. Pszczółkowski, Wydawnictwo Fronda, Warszawa 2006.

Hildebrand von D., *What is philosophy?*, Publishing house Routledge, London – New York 1991.

Husserl E., *Fenomenologia i antropologia*, przeł. S. Walczewska, [w:] *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, Tom 32, IFiS PAN, Warszawa 1987.

Husserl E., *Fenomenologia*. [„Encyklopedia Brytyjska”: wersja I], [w:] *Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna*, Czasopismo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Wydział Filozoficzny UAM, Poznań 2015, Tom 4, nr 2, str. 102 – 121.

Husserl E., *Idea fenomenologii*. przeł. Pięć wykładów, J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990.

Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1975.

Jankowska M., *Sposoby rozwiązywania kryzysów w teorii psychospołecznego rozwoju E. H. Eriksona w aspekcie rozwoju człowieka i zdrowia psychicznego oraz zaburzeń w rozwoju*, [w:] *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, Wydawnictwo Towarzystwa Uniwersyteckiego Fides et Ratio, Warszawa 2017, tom 32, nr 4, str. 45 – 64.

Janocha W., *Duchowieństwo katolickie w Polsce wobec osób z niepełnosprawnością. Studium socjologiczno – pastoralne*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2020.

Janocha W., *Duchowieństwo katolickie w Polsce wobec osób z niepełnosprawnością. Studium socjologiczno – pastoralne*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2018.

Januszkiewicz M., *Martin Heidegger i fenomenologiczno – hermeneutyczne pojęcie dyskursu*, [w:] *Porównania*, Półrocznik Wydziału Filologii Polskiej i Klasycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2017, nr 21, str. 65 – 78.

Joško-Ochojska J., *Traumatyczne przeżycia matki ciężarnej a zdrowie jej Dziecka*, [w:] *Dziecko krzywdzone. Teoria, badania, praktyka*, Kwartalnik Fundacji Dajemy Dzieciom Siłę, Warszawa 2016, Vol. 15, No 3, str. 117 – 129.

Judycki S., *Co to jest fenomenologia?* [w:] *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, Kwartalnik Wydziału Filozofii UW, Warszawa 1993, nr 1, str. 25 – 38.

Kaźmierczak K., *Dietrich von Hildebrand: Konteksty pedagogiczne kategorii wartości i cnoty*, [w:] *Studia Paedagogica Ignatiana*, Wydawnictwo Ignatianum, Kraków 2016, Tom 19, nr 1, str. 93 – 106.

Kleinman P., *Psychologia. Przewodnik dla lubiących rozkminiać bez bólu*, przeł. A. Trzecińska – Hildebrandt, Wydawnictwo Zwierciadło, Warszawa 2022.

Kosakowski Cz., *Węzłowe problemy pedagogiki specjalnej*, Wydawnictwo Edukacyjne „Akapit” s.c., Toruń 2003.

Kotarba A., *Wczesnodziecięce przywiązanie a dorosłe relacje: determinizm czy niezależność?* [w:] *Rocznik Naukowy Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy. Transdyscyplinarne Studia o Kulturze (i) Edukacji*, Wydawnictwo Kujawsko-Pomorskiej Wyższej Szkoły w Bydgoszczy, Bydgoszcz 2011, nr 6, str. 87 – 96.

Kożuchowski J., *Problem Nieśmiertelności duszy w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, [w:] *Studia Elbląskie*, Czasopismo naukowe Wyższego Seminarium Duchownego w Elblągu, Elbląg 2016, Tom XVII, str. 251 – 260.

Krause A., *Współczesne paradygmaty pedagogiki specjalnej*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2010.

Krokos J., *Fenomenologia Edmunda Husserla, Alexander Pfändera, Maxa Schelera*, Agencja Wydawnicza Katolików, Warszawa 1992.

Krokos J., *Metody fenomenologiczne i ich aktualność. Zarys problemu*, [w:] *Studia Philosophiae Christianae*, Wydawnictwo Naukowe UKSW w Warszawie, Warszawa 1998, Tom 34, nr 2, str. 103 – 111.

Krupa B., *Samotność – znak czasu*, [w:] *Człowiek na rozdrożu. Zrozumieć, aby pomóc*, Z. B. Gaś. [red.], Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Ekonomii i Innowacji w Lublinie, Lublin 2013.

Krzemińska D., *Język i dyskurs codzienny osób z niepełnosprawnością intelektualną*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2012.

Kulbaka J., *Niepełnosprawni. Z dziejów kształcenia specjalnego*, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2012.

Kurzydło D., *Bierzmowanie osób niepełnosprawnych intelektualnie*, [w:] *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego Koszalin 2017, nr 24, str. 231 – 242.

Levinas E., *Teoria intuicji w fenomenologii Husserla. Fragmenty*, przeł. P. Mrówczyński, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania. Interpretacje. Rozwinięcia*, J. Migasiński i I. Lorenc [red.], Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, str. 110 – 130.

Lindyberg I., *Świat(y) „upośledzonego” macierzyństwa*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2012.

Łojek S., *Hermeneutyczna koncepcja podmioty Martina Heideggera*, [w:] *Analiza i Egzystencja*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2017, nr 40, str. 5 – 27.

Łucka D., *Marzenie o wspólnocie: retrospektywna fikcja czy wizja przyszłości? Komunitariańska koncepcja wspólnoty*, [w:] *Studia Socjologiczne*, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, działającej poprzez Instytut Filozofii i Socjologii i Komitetu Socjologii oraz Uniwersytetu Warszawskiego, działającego poprzez Wydział Socjologii, Warszawa 2011, nr 4 (203), str. 27 – 45.

Machnac J., *Edyta Stein. Św. Teresa Benedykta od Krzyża. Wprowadzenie w życie i twórczość*, Wydawnictwo i Drukarnia DTSK „Silesia”, Wrocław 2010.

Maciejczak M., *Świadomość intencjonalna w Badaniach logicznych E. Husserla*, [w:] *Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria*, Kwartalnik Wydziału Filozofii UW, Warszawa 1999, nr 4, str. 71 – 92.

MacIntyre A., *Edyta Stein. Prolog filozoficzny 1913 – 1922*, przeł. J. Guerrero van der Meijden, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2019.

Majka J., *Filozofia społeczna*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1982.

Maliszewska A., *Kościół wobec niepełnosprawności: dobroczynność a miłosierdzie: stanowisko wybranych teologów niepełnosprawności*, [w:] *Miłosierdzie: próba spojrzenia interdyscyplinarnego*, P. Sawa [red. nauk.], Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2018, str. 178 – 192.

Maliszewska A., *W pełni ludzie. Osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną przez pryzmat nauczania Kościoła katolickiego*, [w:] *Studia Bobolanum*, Wydawnictwo Naukowe Collegium Bobolanum, Warszawa 2018, Tom 29, nr 2, str. 45 – 76.

Manterys – Zakrzewska E., *Upośledzeni umysłowo. Poza granicami człowieczeństwa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.

Marchwicki P., *Teoria przywiązania J. Bowlby’ego*, [w:] *Seminare. Poszukiwania naukowe*, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Łomianki 2006, Tom 23, str. 365 – 383.

Mazur G., *Struktura bytowa człowieka w ujęciu Maxa Schelera*, [w:] *Colloquia Theologica Ottoniana*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2015, nr 1, str. 89 – 106.

Meadows S., *Rozwój poznawczy*, [w:] *Psychologia rozwojowa*, P.E. Bryant, A.M. Colman [red.], Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997.

Męczkowska A., *Podmiot i pedagogika. Od oświeceniowej utopii ku pokrytycznej dekonstrukcji*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2006.

Michałowski S., *Doświadczenie wglądu. Ujawnienie się Ja a głębia poznania. Studium fenomenologiczne w ujęciu Edyty Stein*, [w:] *Prace Naukowe AJD. Pedagogika*, Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2010, Tom 19, str. 133 – 176.

Mikołajewska B., *Zjawisko wspólnoty: Wybór tekstów*, Wydawnictwo Lintons Video Press, New Haven CT 1999.

Miłość jako sprawność moralna w wychowaniu, I. Jazukiewicz, E. Rojewska [red. nauk.], Wydawnictwo Przedsiębiorstwo Produkcyjno-Handlowe ZAPOL Dmochowski, Sobczyk Sp.j., Szczecin 2013.

Müller A. U., Neyer M. A. OCD, *Edyta Stein. Życie niezwyklej kobiety*, przeł. W. Szymona OP, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2019.

Myk E., Gil T., Wojtusik Ł., Żyłka P., *Siostry z Broniszewic. Czuły Kościół odważnych kobiet*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2021.

Napiórkowski A., *Wizja Kościoła w ujęciu papieża Franciszka*, [w:] *Studia Nauk Teologicznych*, Wydawnictwo Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk, Lublin 2020, Tom 15, str. 33 – 57.

Neurocybernetyka teoretyczna, R. Tadeusiewicz [red.], Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009.

Niemirowski T., *Wolność i wspólnota jako podstawowe cele rozwoju człowieka*, [w:] *Paedagogia Christiana*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Toruń 2013 Tom 32, nr 2, str. 103 – 117.

Niepełnosprawność, Półrocznik naukowy, *Teoretyczne i metodologiczne konteksty pedagogiki specjalnej*, Fundacja Rozwoju Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2009, nr 1.

Ogińska-Bulik N., *Potraumatyczny wzrost: różnicowanie ze względu na rodzaj doświadczonego zdarzenia oraz płeć i wiek badanych osób*, [w] *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Psychologica*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2013, nr 17, str. 51 – 66.

Osoby niepełnosprawne a życie rodzinne. Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach nr 66, A. Malina [red.], Księgarnia św. Jacka, Katowice 2011.

Ostaszewska A., *Psychoterapia integratywna w podejściu chrześcijańskim*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot 2017.

Ostaszewski M., *W trosce o osoby niepełnosprawne intelektualnie*, [w:] *Studia Elbląskie*, Czasopismo naukowe Wyższego Seminarium Duchownego w Elblągu, Elbląg 2006, Tom VII, str. 135 – 145.

Panasiuk J., *Uczenie się a mechanizmy neuroplastyczności*, [w] *Annales UMCS sectio N Educatio Nova*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Lublin 2016, No 1, str. 163 – 179.

Pedagogika specjalna, W. Dykcika [red.], Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 1997.

Piaget J., *Studia z psychologii dziecka*, tłum. T. Kołakowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

Pietkiewicz I., Smith J. A., *Praktyczny przewodnik interpretacyjnej analizy fenomenologicznej w badaniach jakościowych w psychologii*, [w:] *Czasopismo Psychologiczne*, Wydawnictwo Stowarzyszenia Psychologia i Architektura, Poznań 2012, tom 18, nr 2, str. 361 – 369.

Piłat R., *Doświadczenie i pojęcie. Studia z fenomenologii i filozofii umysłu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006.

Płopa M., *O wrodzonej potrzebie doświadczania podmiotowości i miłości: perspektywa teorii przywiązania*, [w:] *Studia Elbląskie*, Czasopismo naukowe Wyższego Seminarium Duchownego w Elblągu, Elbląg 2019, Tom XX, str. 485 – 501.

Płotka W., *Problematyzacja oczywistości, czyli o redukcji jako początku filozofowania*, [w:] *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, Kwartalnik Wydziału Filozofii UW, Warszawa 2009, nr 1, str. 151 – 166.

Podgórski R. A., *Tomistyczno-fenomenologiczna filozofia osoby w personalizmie Karola Wojtyły*, [w:] *Studia Warmińskie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2016, Tom 53, str. 39 – 53.

Pokropski M., *Cieleśna geneza czasu i przestrzeni*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013.

Półtawski A., *Fenomenologia a zrozumienie kim jesteśmy*, [w:] *Kwartalnik filozoficzny*, Wydawnictwo Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2013, Tom XLI, Zeszyt 3, str. 5 – 18.

Problemy edukacji, rehabilitacji i socjalizacji osób niepełnosprawnych, *Czasopismo naukowe, Zagadnienia funkcjonowania z ograniczoną sprawnością*, J. Rottermunda [red.], Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2009, Tom 7.

Problemy edukacji, rehabilitacji i socjalizacji osób niepełnosprawnych, *Czasopismo naukowe, W stronę podmiotowości osób niepełnosprawnych*, A. Klinik [red.], Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2008, Tom 4.

Problemy edukacji, rehabilitacji i socjalizacji osób niepełnosprawnych, *Czasopismo naukowe, Człowiek z niepełnosprawnością w przestrzeni społecznej*, Z. Gajdzicy [red.], Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2009, Tom 11.

Problemy edukacji, rehabilitacji i socjalizacji osób niepełnosprawnych, *Czasopismo naukowe, Problematyka osób niepełnosprawnych w oglądzie teoretyków i praktyków*, A. Klinik [red.], Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2012, tom 15.

Prokop A., *Poznawanie Schelera*, [w:] *Studia Sandomierskie. Teologia – Filozofia – Historia*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2020, nr 27, str. 341 – 352.

Przyłębski A., *Hermeneutyczna przyszłość filozofii*, [w:] *Principia*, Czasopismo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, Tom 37 – 38, str. 291 – 312.

Psychologia dziecka, A. Matczak [red.], Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 2004.

Psychologia jakości życia, A. Bańka [red.], Wydawco Stowarzyszenia Psychologia i Architektura, Poznań 2005.

Psychologia rozwoju człowieka. Tom I. Charakterystyka okresów życia człowieka, B. Harwas – Napierała, J. Trempała [red. nauk.], Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

Respondek M, Buszman E., *Regulacja procesu neurogenezy: czynniki wpływające na powstawanie nowych komórek nerwowych w mózgu dorosłych ssaków*, [w:] *Postępy Higieny i Medycyny Doświadczalnej*, Czasopismo Instytutu Immunologii i Terapii Doświadczalnej Polskiej Akademii Nauk im. Ludwika Hirszfelda, Wrocław 2015, Tom 69, str. 1451 – 1461.

Rogers C. R., *O stawaniu się sobą*, przeł. M. Karpiński, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2021.

Rostowska T., Rostowski J., *Rola systemu lustrzanych neuronów w rozwoju języka i komunikacji interpersonalnej*, [w:] *Psychologia rozwojowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014, Tom 19, nr 2, str. 49 – 65.

Ruch na rzecz lepszej przyszłości osób niepełnosprawnych, D. Podgórska – Jachnik [red.], Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Łodzi, Łódź 2010.

Ryk A., *Doświadczenie wspólnoty osób jako źródła przewyższania chaosu aksjonormatywnego współczesnego świata. Rozważania w perspektywie koncepcji Dietricha von Hildebranda*, [w:] *Studia Paedagogica Ignatiana*, Wydawnictwo Ignatianum, Kraków 2018, Tom 21, nr 4, str. 19 – 30.

Ryk A., *Duchowa styczność osób w ujęciu Dietricha von Hildebranda. Implikacje pedagogiczne*, [w:] *Studia Paedagogica Ignatiana*, Wydawnictwo Ignatianum, Kraków 2021, Tom 24, nr 1, str. 71 – 82.

Rzeźnicka-Krupa J., *Konstruktywizm i pedagogika różnorodności w kontekście edukacji włączającej*, [w:] *Problemy wczesnej edukacji/ Issues in Early Education*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego we współpracy z Instytutem Pedagogiki Wydziału Nauk Społecznych, Gdańsk 2020, Tom 51 nr 4, str. 153 – 166.

Sawicki M., *Hermeneutyka Pedagogiczna*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1996.

Siewierski J., *Pojęcie wspólnoty w refleksji socjologicznej*, [w:] *Wspólnota i tożsamość*, E. Firlit [red. nauk.], SGH Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2019, str. 57 – 74.

Siewierski J., *Wspólnota i tradycja w ewolucji społecznej*, [w:] *Wybrane problemy współczesnego świata w refleksji socjologicznej*, E. Firlit, J. Gładys-Jakóbiak [red.], SGH Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2016, str. 37 – 61.

Sobczak S., *Epistemologia wartości Maxa Schelera jako podstawa myślenia pedagogicznego*, [w:] *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio J Paedagogia-Psychologia*, Czasopismo Wydziału Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2017, Tom 30, nr 3, str. 17 – 26.

Sobota D. R., *Narodziny fenomenologii z ducha pytania. Johannes Daubert i fenomenologiczny rozruch*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2017.

Sokolowski R., *Wprowadzenie do fenomenologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.

Sokołowska A., *Korzyści i straty z asystentury osobom z niepełnosprawnością intelektualną w L'Arche w oczach asystentów poznańskiej wspólnoty*, Dostęp: 17.07.2019, file:///E:/Rozprawa%20doktorska/Rozdzia%C5%82%204/Arka.pdf.

Sośnicka J., *Nie warto żyć bezmyślnym życiem. Filozoficzne refleksje nad tym, co ważne*, Wydawnictwo Politechniki Łódzkiej, Łódź 2016.

Spory o (bez)założeniowość filozofii, A. Pietras, D. Żuromski, M. Furmana [red.], Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, Słupsk 2011.

Stawecka A., *Rozwój psychofizyczny dzieci w okresie późnego dzieciństwa*, [w:] *Studia Pedagogiczne. Problemy społeczne, edukacyjne i artystyczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach, Kielce 2009, nr 18, str. 61 – 74.

Stein E., *Budowa Osoby ludzkiej. Wykład z antropologii filozoficznej*, przeł. G. Sowinski, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2015.

Stein E., *Filozofia psychologii i humanistyki*, przeł. P. Janik SJ, M. Baran SJ, J. Gaca, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2016.

Stein E., *O zagadnieniu wczucia*, przeł. D. Gierulanka, J. F. Gierula, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2014.

Stępień T., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawskie Towarzystwo Teologiczne, Warszawa 2013.

Strzyżewska A., *O metodzie fenomenologii Husserla*, [w:] *Humanistyka i Przyrodoznawstwo*, Wydawnictwo UWM w Olsztynie, Olsztyn 2014, nr 20, str. 203 – 219.

Szczupał B., *Godność jako ce działań i wyborów osób z niepełnosprawnością* [w:] *Ruch na rzecz lepszej przyszłości osób niepełnosprawnych tom 2*, D. Podgórska – Jachnik [red.], Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Łodzi, Łódź 2010, str. 23 – 51.

Szemplińska A., *Aktywność społeczna młodzieży studenckiej na rzecz osób z niepełnosprawnością intelektualną we wspólnotach L' Arche*, [w:] *Pedagogika katolicka*, Czasopismo Katedry Pedagogiki Katolickiej Wydziału Zamiejscowego Prawa i Nauk o Społeczeństwie KUL w Stalowej Woli, Stalowa Wola 2017, nr 21, str. 93 – 101.

Szemplińska A., Śmigiel R., *Godność osoby niepełnosprawnej intelektualnie we wspólnotach zamieszkania L'Arche* [w:] *Wspomaganie rozwoju dzieci z rzadkimi zespołami genetycznymi*, A. Twardowski [red.], Wydawnictwo Naukowe Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego, Poznań 2009.

Szlaga J., *Godność i upadek człowieka a jego środowisko* [w:] *Człowiek – wartości – sens*, K. Popielski [red.], Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1996, str. 149 – 164.

Szymańska M., *Koncepcja integralnego rozwoju osoby według Karola Wojtyły kluczem do rozumienia dramatu moralnego człowieka*, [w:] *Kultura – Media – Teologia*, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie, Warszawa 2018, nr 32, str. 162 – 178.

Śliz A., Szczepański M., *Miejskie wspólnoty i stowarzyszenia. Próba portretu socjologicznego*, [w:] *Miscellanea Anthropologica et Sociologica*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2018, Tom 19, nr 1, str. 34 – 45.

Święcicka K., *Husserl*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1993.

Termińska K., *Rodzina i Ty. Fenomenologia wiązania*, Wydawnictwo Eneteia, Warszawa 2008.

Tikhonov A., *Zjawisko niepełnosprawności: od przeszłości ku przyszłości*, [w:] *Aksjologiczne i prawne aspekty niepełnosprawności*, A. Drabarz [red.], Wydawnictwo Temida 2, Białystok 2020, str. 27 – 39.

Tomasik E., *Wspólnoty ludzi upośledzonych*, [w:] *Szkoła Specjalna*, Wydawnictwo APS, Warszawa 1982, nr 4, str. 295 – 300.

Tomkiewicz – Bętkowska A., *ABC Pedagoga specjalnego. Razem łatwiej. Nowe doświadczenia*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2015.

Tomkiewicz A., Bocheńska R., *Wartość osoby niepełnosprawnej w społeczeństwie w świetle nauczania Jana Pawła II*, [w:] *Łomżyńskie Wiadomości Diecezjalne*, Łomża 1993, nr 4, str. 60 – 82.

Tönnies Ferdinand, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

Trempała J., *Dwa przełomy w badaniach nad rozwojem psychicznym człowieka*, [w:] *Przegląd Psychologiczny*, Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Psychologicznego i Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2001, Tom 44, nr 1, str. 85 – 92.

Twardowski A., *Kontrowersje wokół społecznego modelu niepełnosprawności*, [w:] *Kultura – Społeczeństwo – Edukacja*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2019, nr 2 (16), str. 7 – 23.

Vanier J., *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia*, przeł. M. Żurowska, Wydawnictwo Editions Spotkania, Warszawa 1991.

W przestrzeni niepełnosprawności. Wybrane przestrzenie niepełnosprawności. Teoria, diagnoza, badania, M. Penczek, A. Szafrąskiej [red.], Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2018.

Wadsworth B. J., *Teoria Piageta. Poznawczy i emocjonalny rozwój dziecka*, tłum. M. Babiuch, Wydawnictwo WSiP, Warszawa 1998.

Waligóra M., *Wstęp do fenomenologii*, Wydawnictwo Towarzystwa Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2013.

Wesołowska A., *Fenomenologia a duchowy wymiar życia*, [w:] *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, Czasopismo Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2016, Tom XXVIII, nr 1, str. 175 – 190.

Węgrzecki A., *Wokół filozofii spotkania*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.

Wiater E., *Bronki. Siostry od wykluczonych*, Wydawnictwo Stacja 7, Broniszewice 2018.

Wierzbicki A. M., *Karola Wojtyły filozofia osoby ludzkiej jako podstawa obrony praw człowieka*, [w:] *Roczniki filozoficzne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2008, Tom LVI, nr 1, str. 315 – 328.

Wilk R. K., *Człowiek – osoba – istota wolna. Ujęcie Karola Wojtyły*, [w:] *Jan Paweł II. Posługa myślenia. Tom 2*, B. Kastelik, A. Krupka, R. Woźniak [red.], Wydawnictwo UPJPII WN, Kraków 2015, str. 119 – 140.

Wojtyła K., *Osoba i czyn* [w:] tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1994.

Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota* [w:] tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1994.

Woloch J., *List otwarty do kapłanów Kościoła katolickiego w Polsce*, Dostęp: 29.10.2021, <https://www.facebook.com/matkasilaczka/posts/pfbid02CZ3EhrWGot6H67nwpYmHwJbjLziBoPLY3Vpcpa3TzKtMB5RgLzzXtUCz1mPqUg4xl>.

Wołowicz A., Zastępa E., *Jakość życia z dzieckiem z niepełnosprawnością intelektualną. Raport z badań*, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2010.

Wybrane problemy pedagogiki specjalnej. Teoria, diagnoza, terapia, M. Sekułowicz [red.], Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2006.

Zaorska M., *Kategorie poważnej choroby i niepełnosprawności w Nowym Testamencie – percepcja istoty oraz wymiary interpretacji*, [w:] *Szkoła Specjalna*, Wydawnictwo APS, Warszawa 2018, nr 1, str. 21 – 32.

Zawojcka T., *Arystotelesowska koncepcja człowieka podstawą racjonalnej działalności gospodarczej*, [w:] *Zeszyty Naukowe Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego Ekonomia i Organizacja Gospodarki Żywnościowej*, Wydawnictwo Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie, Warszawa 2017, nr 117, str. 5 – 18.

Żółkowska Ż., *Doświadczenie zaufania osób z głębszym stopniem niepełnosprawności intelektualnej. Szkice praktyk*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2019.

Strony internetowe

<https://broniszewice.dominikanki.pl/osrodek-rewalidacyjno-wychowawczy/>.

<https://dominikanki.pl/oto-my/bohaterka-poczatkow/>.

<https://www.biografie-niemieckie.pl/ferdinand-toennies>.

<https://www.gov.pl/web/psse-siedlce/23-lutego---ogolnopolski-dzien-walki-z-depresja>.

<https://www.larche.org.pl/o-nas/wspolnoty/>.

<https://www.larche.org/in-the-world/>.

<https://www.makaton.pl/http-wwwmakatonpl.html>.