

Wal, Jan

Realizacja dobra wspólnego w dialogu i poprzez dialog

Warszawskie Studia Pastoralne 12, 60-75

2010

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PROBLEMATYKA SPOŁECZNO-PSYCHOLOGICZNA

KS. JAN WAL

REALIZACJA DOBRA WSPÓLNEGO W DIALOGU I POPRZEZ DIALOG

„Należy pamiętać – mówił Paweł VI – że istnieją dwa podstawowe dla kierunku naszego życia pytania. Pierwsze dotyczy bytu – czym on jest? Rodzi się z naszych zdolności poznawczych, stawia przed nami problemy naukowe i teologiczne, problemy z zakresu kultury i świadomości. Pytanie to jest podstawowe, niezbędne, pierwszoplanowe, ale spekulatywne i nie rozstrzyga problemu najwyższego celu naszego istnienia.

Pytanie drugie dotyczy działalności ludzkiej. Skierowane jest przede wszystkim do woli i można je sformułować w sposób następujący; co zrobić aby nadać życiu sens, sens najwyższy? Dotyczy ono aspektu moralnego, który jest równie niezbędny a czasem nawet ważniejszy pod pewnymi względami niż aspekt spekulatywny. Los życia ludzkiego zależy w ostatecznym rozrachunku, od odpowiedzi, jaką udzielimy na to pytanie dotyczące działalności, jakiej powinno być poświęcone nasze życie. [...] Robić, robić dobrze, czynić dobro – ma o wiele większe znaczenie dla ostatecznego osądu niż wartość naszego istnienia, niż być i znać. Wówczas zaś rzeczą najważniejszą jest użytek, jaki czynimy z naszej woli”¹.

KS. JAN WAL – prof. dr hab., konsultant Komisji Charytatywnej Konferencji Episkopatu Polski. Od roku 1998 kierownik katedry teologii pastoralnej ogólnej Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Od 2003 r. wchodzi w skład Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk. Główne kierunki badań to: dialogika, duszpasterstwo społeczne, teologia charytatywna. Autor licznych artykułów naukowych i publikacji książkowych.

¹ Paweł VI, *Wolność i wola w wyborze dobra. Przemówienie na audiencji generalnej, 16 listopada 1977*, w: Paweł VI, *Nauczanie społeczne. Przemówienia i inne dokumenty 1976–1978*, t. 2, Warszawa 1979, s. 73.

Umiejętność godnego i godziwego życia jest o wiele trudniejsza, niż mogłoby się wydawać, zwykle przybiera ona postać życiowego rzemiosła, i tak się zdarza najczęściej ale może także niekiedy stać się sztuką, artystyzmem życia.

1. Ontologiczny, etyczny i pragmatyczny charakter dobra wspólnego

W świetle powyższej wypowiedzi dobro wspólne można definiować zarówno do strony ontologicznej, jak i etycznej. Ontologicznie ujmując problem sięgamy do źródeł dobra wspólnego. W takim ujęciu „... dobro wspólne, jest z natury ustanowionym udziałem ludzkich osób i nadrzędnej rzeczywistości, spełniającej się w każdej z nich w sposób proporcjonalny”². W sensie etycznym, za dobro wspólne należy uważać „analogicznie rozumianą pełnię osobowych wartości ludzkich jednostek, uznawaną przez nie za wspólny cel, osiągniany we współdziałaniu i wzajemnym uzależnieniu”³. Ksiądz Jan Krucina zauważa, że skoro dobro wspólne jest realizowane w działaniu, należy uwzględnić nie tylko moralną wartość ludzkich czynów, ale także ich skuteczność, czyli element pragmatyczny.

Ten ostatni zależy nie tylko od prakseologicznej poprawności ludzkiego działania, ale również od instrumentarium działania. Można powiedzieć więc, że za „...instrumentalne dobro wspólne uważamy tu całokształt środków, warunków, urządzeń i instytucji życia społecznego, które są konieczne, by jego uczestnicy osiągnęli właściwy im stopień doskonałości”⁴. Cytowany autor w oparciu o te trzy definicje dobra wspólnego usiłował wypracować tzw. definicję integralną. Według niego „Dobrem wspólnym jest z natury wypływająca zbiorowa wartość, obejmująca w odpowiedniej mierze doskonałość wielości osób ludzkich, osiąganą przez nie we wzajemnym współżyciu i współdziałaniu, poprzez korzystanie ze społecznych urządzeń i środków”⁵. W tej definicji ważne są trzy rzeczy. Dobro wspólne wynika ze społecznej natury człowieka, a u jego podwalin leży moralne prawo naturalne.

Nie da się wskazać innych podstaw dla dobra wspólnego całej rodziny ludzkiej.

² J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972, s. 69.

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 70.

⁵ Tamże.

Po wtóre dobro wspólne jest wynikiem zespolonego trudu wielu ludzi, dzięki czemu można realizować także dobra, których człowiek indywidualnym wysiłkiem nie byłby w stanie osiągnąć. Zasadne jest zatem stwierdzenie, że w stosunku do dóbr indywidualnych dobro wspólne stanowi nową *quasi* jakość. Po trzecie wreszcie realizując dobro wspólne należy bazować na tym, co w powyższej dziedzinie już osiągnięto, czyli korzystać z postępu zarówno organizacyjnego, technologicznego, jak i cywilizacyjnego a mianowicie z ogólnie dostępnych społecznych urządzeń i środków.

„Dobro wspólne we właściwym tego słowa znaczeniu jest wspólne nie tylko dlatego, że wszyscy do niego dążą i realizują je zbiorowym wysiłkiem, lecz także dlatego, że jest ono pojmowane i realizowane, jako jedno dla wszystkich, choć jego realizacja przyczynia się do udoskonalenia każdego z nich”⁶.

Dobro wspólne stanowi wartość uniwersalną, albo jest udziałem wszystkich ludzi bez wyjątku, przynajmniej potencjalnie, czyli w tym znaczeniu, że z partycypacji w dobru wspólnym, jego tworzeniu i podziale, nie można wykluczyć nikogo, albo przestaje być dobru wspólnym. Nie należy zatem utożsamiać dobra wspólnego ani z racją stanu, ani też z interesem społecznym, bo racja stanu jednych społeczności nie musi się pokrywać z racją stanu innych społeczności, a tzw. interes społeczny często bywa interesem tylko określonej grupy społecznej. Tak rozumiane dobro społeczne, jest dobru wspólnym zewnętrznym, sformułowanym, jako cel nałożony danej społeczności niejako z zewnątrz, np. przez władzę, gremia opiniotwórcze itp⁷.

Natomiast nas interesuje dobro wspólne wewnętrzne, czyli dobro całej zbiorowości ludzkiej i wszystkich jej części. Takie dobro nie jest tylko sumą dóbr jednostkowych, ale czymś daleko więcej. Nie stoi ono w opozycji do dobra jednostkowego, bo dobro jednostkowe jest realizowane, między innymi przez dobro wspólne⁸.

Dobro wspólne zaczyna się już realizować na etapie możliwości uczestnictwa w jego tworzeniu. Kolejne cechy dobra wspólnego wskazuje ks. Józef Majka. Jego zdaniem dobro wspólne implikuje redystrybucję,

⁶ J. Majka, *Wprowadzenie do encykliki „Populorum progressio”*, w: Paweł VI, *Populorum progressio*, Paris 1968, s. 26.

⁷ Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, s. 158.

⁸ Por. tamże, s. 158.

czyli jakieś rozdzielenie pomiędzy ludzi, by mogło stać się udziałem wszystkich.

Dobro wspólne kształtuje ład społeczny. Na jego straży stoi władza społeczna, a jej celem ma być służba dobru wspólnemu. Dobro wspólne wreszcie musi być godziwe, to znaczy dobre w sensie moralnym i umożliwiające autentyczne doskonalenie ludzi⁹.

Dobro wspólne nadto winno integrować wartość życia (aspekt etyczny) z jakością życia (aspekt pragmatyczny). Wartość życia to jego sens, jaki odnajdujemy w czynieniu dobra, w egzystencji na sposób daru i w podejmowaniu codziennego krzyża. Natomiast jakość życia wynika ze standardu gospodarczego. Samej jakości życia nie należy jednak ograniczać tylko do pewnego poziomu, komfortu życia. „Można spotkać się coraz częściej z przekonaniem, iż właściwy rozwój jest możliwy wtedy, kiedy do dyspozycji pełnego rozwoju człowieka stoją wystarczające środki oraz warunki niezbędne, utrzymane w odpowiedniej proporcji”¹⁰. Do jakości życia nie wystarczy zatem odpowiedni zasób wartości materialnych, czy właściwy poziom usług, niezbędna jest jeszcze jakaś świadomość panowania nad tymi środkami i ich zależności od naszych osobowych dyspozycji. O jakości życia decydują także czynniki duchowe: poczucie bezpieczeństwa, klimat miłości i życzliwości ze strony otoczenia oraz możliwość realizacji własnych aspiracji życiowych. To te właśnie, ostatnie czynniki zwiększają „komfort psychiczny życia”¹¹. Integracja wartości życia z jakością życia nie jest łatwa, bo często te dwie rzeczywistości stoją do siebie w opozycji. Ma to miejsce wówczas, gdy wartość życia, wymagająca osobistej ascezy, zderza się z dążeniem do budowania jakości życia w oparciu o postawę konsumpcyjną. Integracja wartości i jakości życia stanowi jeden z ważnych etapów dialogu na temat dobra wspólnego.

2. Dialog elementem składowym dobra wspólnego

„Rozwój jednostki ludzkiej koniecznie wymaga kontaktowania się z innymi istotami ludzkimi. Ten kontakt musi być międzypodmiotowy,

⁹ Por. tamże, s. 171.

¹⁰ J. Krucina, *Odpowiedź Kościoła na apel cywilizacji technicznej*, w: *Jakość życia. Człowiek wobec cywilizacji technicznej*, red. J. Krucina, Wrocław 1977, s. 233.

¹¹ Por. J. Wał, *Jakość życia w świetle katolickiej nauki społecznej*, w: *Zmieniające się przedsiębiorstwo w zmieniającej się politycznie Europie*, t. 6, red. T. Wawak, Kraków 2003, s. 35–43.

tak aby respektował wartości ludzkie innych. Jedynie we wzajemnym dawaniu i otrzymywaniu można osiągnąć pełną godność ludzką¹². Nie da się realizować dobra wspólnego bez poszanowania godności osobowej każdego człowieka. Dlatego musimy postawić pytanie w jaki sposób godność osobowa człowieka w dialogu jest nie tylko szanowana, ale także dowartościowywana? Dokonuje się to na trzy sposoby. Dialog wychodzi od uznania transcendentnej godności człowieka, z której wynika niezbywalność i nienaruszalność jego podstawowych praw. W dialogu, poprzez partnerstwo odniesień, akcentowana jest równość wszystkich ludzi w ich godności, jest to zarówno prawo do równości, jak i równość praw. Dialog również wskazuje na korelatywność praw i obowiązków, to znaczy, że odpowiednikiem naszych praw są obowiązki płynące z analogicznych praw innych¹³. Dialog jest dobrem wspólnym przez promocję godności ludzkiej i upowszechnianie, stanowiących jej konsekwencję praw człowieka. Zadanie jego na tym się jednak nie kończy. Jest on także skutecznym narzędziem wypracowywania spójnej koncepcji praw człowieka oraz integracji uprawnień i powinności ludzkich (uprawnienia bardziej są akcentowane w cywilizacji euroatlantyckiej, natomiast w cywilizacjach wschodnich zdecydowany priorytet mają powinności)¹⁴. W dialogu dokonuje się równocześnie: „przypominanie, wyjaśnianie, obrona i promocja praw człowieka”¹⁵. Między dialogiem a godnością występuje swoiste sprzężenie zwrotne. Dialog uwypukla godność człowieka i przysługujące mu prawa, godność zaś zwraca uwagę na jego dialogiczne powołanie. Godność człowieka odsłania bowiem dwa dialogiczne atrybuty jego osobowości: bytowanie dialogalne (człowiek może się w pełni rozwijać tylko we wspólnocie z innymi ludźmi) i racjonalne dowartościowanie (istotnym przejawem godności jest rozumność, wspólne wszystkim ludziom struktury umysłowe oraz takie same prawidła poznawcze)¹⁶.

¹² C.J. van der Poel, *W poszukiwaniu wartości ludzkich*, Warszawa 1979, s. 11.

¹³ Por. J.J. Kondziela, *Osoba we wspólnocie*, Katowice 1987, s. 42n.

¹⁴ Por. B. Quelquejeu, *Approche et situation philosophiques de droit de l'homme*, w: *Droits de l'homme défi pour la charité*, présentation P. Huot-Pleuroux, Paris 1983, s. 86n.

¹⁵ Por. J. Kowalski, *Od Platona i Arystotelesa do Organizacji Narodów Zjednoczonych i Benedykta XVI. Historia odkrywania podstawowych praw człowieka*, w: *W prostocie prawdy, w pokorze miłości. Studia i materiały dedykowane Ks. prof. zw. dr. hab. Janowi Walowi*, red. T. Borutka, A. Baczyński, M. Ostrowski, Kraków 2008, s. 312.

¹⁶ Por. J.J. Kondziela, *Osoba we wspólnocie*, dz. cyt., s. 42.

Dialog jest ważnym elementem składowym dobra wspólnego także z tej racji, że stanowi przejaw kultury solidarności. W dialogu mamy do czynienia z dwoma rodzajami poznania, z poznaniem rozumiejącym i poznaniem uczestniczącym. Poznając, uczymy się rozumieć nie tylko prawdę stanowiącą przedmiot lub temat konkretnego dialogu, ale także usiłujemy zrozumieć drugiego człowieka, z którym aktualnie prowadzimy dialog. Co więcej w tym drugim wypadku z poznaniem rozumiejącym, będącym rozumieniem dynamicznym, bo „Rzeczywistość ludzka nie jest statyczna”¹⁷ łączy się poznanie uczestniczące, które jest jakąś formą współ-czucia. „Poprzez współczucie (uwaga własna: rozumiane jako współ-czucie) poznajemy wstyd, radość, smutek, niepokój innych. A poznajemy w ten sposób, że sami zaczynamy się wstydić, smucić, cieszyć, niepokoić, cierpieć. Gdy ty się śmiejesz i ja się śmieję, gdy ty płaczesz i ja płaczę. Ja i ty stajemy się jak dwa rezonujące na siebie instrumenty muzyczne”¹⁸. Konsekwencją poznania uczestniczącego stają się solidarne zachowania. „Solidarność nie jest tylko sympatią, współczuciem, zainteresowaniem losem bliźniego, lecz realnym zobowiązaniem [...]. Jest ona mocną i trwałą wolą angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra każdego i wszystkich, wszyscy bowiem jesteśmy odpowiedzialni za wszystkich”¹⁹. W tym kontekście solidarność nie jest tylko postawą człowieka w odniesieniu do bliźnich, ale winna stać się zasadą całego życia społecznego²⁰. Dialog wnosi do kultury solidarności niezwykle cenną rzecz, a mianowicie personalizuje działanie tej zasady.

Dialog wreszcie stanowi dobro wspólne także z tego powodu iż posiada zdolność wypracowywania zasad i osiągnięcia kompromisów umożliwiających harmonijne współżycie społeczne. Wprawdzie do tych zasad można dojść także na drodze monologicznej (dedukcyjnej)²¹, ale już wypracowanie kompromisów, byłoby niemożliwe bez społecznego dialogu. Jest rzeczą charakterystyczną, iż na kreatywne walory dialogu

¹⁷ C.J. van der Poel, *W poszukiwaniu wartości ludzkich*, dz. cyt., s. 21.

¹⁸ J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 1999, s. 15.

¹⁹ J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1988, s. 495.

²⁰ Por. H. Skorowski, *Solidarność*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. ks. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 471, kol. 1.

²¹ Takie monologi są w gruncie rzeczy też dialogami, tylko że dialogami intencjonalnymi (ewokowanymi) – por. J. Wal, *Słowo w dialogicznej przestrzeni obcowania*, w: *Przez słowo – w słowach – o słowach*, red. T. Borutka, A. Węgrzyniak [współdział A. Matuszek], Bielsko Biała 2009, s. 32.

w tym względzie, zwracał uwagę, już w 1916 roku Michał Dobrzyński, nadając swoim refleksjom, właśnie formę *Dialogu o zasadach i kompromisach*²².

3. Pogłębienie prawdy o dobru wspólnym w dialogu

Dobro wspólne winno stać się tematem różnorodnych refleksji w dialogu. Zwróciliśmy już uwagę, że dobro wspólne znajduje swoje uzasadnienie na bazie prawa naturalnego. „Głębsze rozumienie prawa naturalnego – co podkreśla Bernard Häring – może stanowić ważny punkt centralny, gdzie spotykają się, by współpracować w dążeniu do bardziej braterskiego świata i pokoju na ziemi wszyscy ludzie...”²³. Problem jednak polega na tym, że niektórzy kwestionują istnienie prawa naturalnego, np. pozytywiści prawni nie mówią o źródłach prawa, tylko o źródłach stanowienia prawa, zaś spośród tych którzy tego nie czynią wielu uważa, że prawo naturalne jest niezmienne w swojej istocie, podlega jednak zmianom w swoim istnieniu, w zależności od epoki historycznej, czy kręgu kulturowego. Joseph Arntz pisze: „Jeżeli punktem wyjścia jest natura niezmienna, to wszystko pozostałe jest zmianą naszego poznania owego niezmiennego faktu”²⁴.

Dialog w tej materii ma służyć nie tylko uznaniu prawa naturalnego, ale także nakreśleniu wyraźnych granic pomiędzy jego istotą, a istnieniem, bo jeśli się tego nie uczyni prawo naturalne będzie relatywizowane.

Drugim ważnym przedmiotem dialogu w tej dziedzinie stał się problem realizacji dobra wspólnego w dobie globalizacji. Chodzi zwłaszcza o funkcjonowanie zasad społecznych: pomocniczości i solidarności w globalizującym się świecie. Jan Paweł II wyraźnie nakreślił potrzebę globalizacji solidarności²⁵. W dobie zachodzących przemian cywilizacyjnych niezbędna jest także, jak się wydaje globalizacja pomocniczości. Jest ona szczególnie aktualna choćby w takich sytuacjach, jak redukcja

²² Por. M. Dobrzyński, *Zasady i kompromisy. Wybór pism*, opr. W. Bernacki, Kraków 2001, s. 268–293.

²³ B. Häring, *Moralność jest dla ludzi. Etyka chrześcijańskiego personalizmu*, Warszawa 1978, s. 169.

²⁴ J. Arntz, *Prawo naturalne i jego dzieje*, „Concilium” 1–10(1968), s. 371.

²⁵ Por. Jan Paweł II, *Potrzebna jest globalizacja solidarności. Przemówienie do ludzi pracy, 1 maja 2000*, w: J. Orzeszyna, *Kościół wobec globalizacji*, Kraków, 2003, s. 88.

zadłużenia, zwłaszcza gdy społeczeństwa nie ponoszą winy za zaciągnięte długi, a spłata zadłużenia stała się faktycznie niemożliwa²⁶. Analogiczna kwestia dotyczy pomocy instytucji międzynarodowych w przewyżnianiu opóźnień rozwojowych całych społeczeństw i narodów. Stosunek zasady pomocniczości do zasady solidarności jest komplementarny. „Można powiedzieć, że zasada pomocniczości zakłada zasadę solidarności, ale się z nią nie utożsamia”²⁷. Ponieważ te dwie zasady warunkują realizację dobra wspólnego dialog winien doprowadzić w realizacji zasady pomocniczości do tego, by uprawnień „od dołu” ściśle odpowiadały obowiązki „od góry” oraz by konieczna interwencja „od góry”, nie naruszyła zasad: autonomii, samostanowienia, przedsiębiorczości, kompetencji własnej i odpowiedzialności, tych, którzy w hierarchii społecznej stoją niżej²⁸. Z kolei, gdy chodzi o zasadę solidarności dialog winien kształtować postawę uczestnictwa tych „co na dole” i odpowiedzialności za społeczność i wspólnoty wyższego rzędu, te ostatnie zaś muszą się wyrzec fiskalizmu, pazerności i marnotrawienia środków, chociażby na: sztuczne potrzeby, biurokratyczne przerosty, czy chybione inwestycje.

Trzeci obszar dialogowy na temat dobra wspólnego wiąże się z budowaniem w świecie cywilizacji miłości. Każde dobro, także dobro wspólne stanowi bowiem owoc miłości. „Koncepcja «cywilizacji miłości» wyrasta swymi korzeniami z nauki Soboru Watykańskiego II, który w konstytucji *Gaudium et spes* podjął radykalny program humanizacji świata”²⁹. Budowanie w świecie cywilizacji miłości obejmuje następujące problemy: rozwój cywilizacji życia, opcję preferencyjną na rzecz ubogich oraz awans kulturalny świata. Potrzeba dialogu na rzecz ugruntowywania cywilizacji życia, wynika z dwóch powodów. Na pierwszy z nich wskazuje Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* podkreślając, że konsekwencje oderwania wolności od obiektywnej prawdy są bardzo niebezpieczne dla życia społecznego (EV, 96). Terroryzm i zamachy na życie ludzkie są tego wyraźnym dowodem. Równie niebezpieczne jest, co wcześniej podkreślił ten sam autor, rozerwanie związku miłości z odpowiedzialnością. Odpowiedzialność za miłość sprowadza się do odpowiedzialności

²⁶ Por. tamże, s. 88.

²⁷ T. Borutka, *Propedeutyka katolickiej nauki społecznej*, w: T. Borutka, J. Mazur, A. Zwoliński, *Katolicka nauka społeczna*, Częstochowa 1999, s. 63.

²⁸ Por. tamże, s. 61n.

²⁹ J. Krasieński, *Przez wiarę i nadzieję ku cywilizacji miłości*, Sandomierz 1987, s. 540.

za osobę, z niej wypływa i do niej też powraca. Dlatego właśnie jest to odpowiedzialność ogromna. Ale ogrom jej rozumie tylko ten, kto ma gruntowne poczucie wartości osoby³⁰. Sankcjonowanie przez różne parlamenty aborcji i eutanazji świadczy o tym, że wielu współczesnych polityków miłości z odpowiedzialnością nie łączy. Dlatego niezbędny jest w tej materii twórczy dialog.

Kolejny wielki temat dialogu w aspekcie budowania cywilizacji miłości to opcja preferencyjna na rzecz ubogich. Opcja preferencyjna na rzecz ubogich stanowi specjalny rodzaj pierwszeństwa, jaki powinien być przyznany ludziom wielorako ubogim. Opcję preferencyjną na rzecz ubogich, zwykle łączy się z ewangelicznym błogosławieństwem ubogich (por. Mt 5, 3–12). Jest jednak pewna różnica. Ewangeliczni, ubodzy, prostaczkowie, mali, to mężczyźni i kobiety, którzy dobrowolnie wybrali taki styl życia³¹. Przy opcji preferencyjnej chodzi o ludzi doświadczonych przez los. Część z nich być może zaakceptowała swoją trudną sytuację, ale wielu się buntuje i ma poczucie krzywdy. Opcja preferencyjna na rzecz ubogich dotyczy także ludzi, którzy z własnej winy popadli w nędzę, zwłaszcza, nędzę moralną. Opcja ta nie jest partykularyzmem, ani sekciarstwem³².

Ludzie biedni potrzebują szczególnej pomocy innych, pomocy dla samopomocy. Także ci którzy dobrowolnie zeszedli na margines życia wymagają pedagogicznego wsparcia i kwalifikowanej opieki. Bez takiej pomocy trudno byłoby mówić o humanizacji społeczeństwa. Aleksander Kamiński podaje kilka cech nowoczesnej i skutecznej pomocy ludziom wielorako ubogim. Po pierwsze winna być ona unaukowiona (diagnoza społeczna, wywiad środowiskowy). Zasadniczym miejscem jej świadczenia mają być: rodzina oraz środowiska lokalne. Czynności opiekuńcze należy pedagogizować. Przypadki wymagające opieki kwalifikowanej muszą być realizowane przez profesjonalistów, a nie wolontariuszy. Należy kłaść wreszcie szczególny nacisk na profilaktykę opiekuńczą³³. Ale opcja preferencyjna na rzecz ubogich ma jeszcze inny wymiar. Jest to wymiar perspektywiczny. „Chleb dzielony” dzisiaj, staje się źródłem pokoju społecznego. Miłosierdzie dzisiejsze przygotowuje sprawiedliwość

³⁰ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Londyn 1965, s. 105.

³¹ Por. J.F. Six, *Les Béatitudes aujourd'hui*, Paris 1984, s. 89.

³² Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, Rzym – Lublin 1987, s. 397.

³³ Por. A. Kamiński, *Funkcje pedagogiki społecznej*, Warszawa 1980, s. 83.

jutra³⁴. Trzecim nurtem dialogu w ramach budowania cywilizacji miłości jest awans kulturalny świata. Na to zagadnienie kładł wielki nacisk Jan Paweł II powołując do spraw dialogu z kulturami Papieską Radę do Spraw Kultury. Zwykle odróżnia się cywilizację od kultury. Cywilizacja jest pojęciem szerszym, bo obejmuje zarówno naturę, jak i kulturę. Podobno istnieje około 200 definicji kultury³⁵. Jedną z lepszych definicji kultury sformułował Hervé Carrier. W jego ujęciu „Kultura to, świat zhumanizowany, tworzony świadomie i nieświadomie we wspólnocie, mający swoją reprezentację przeszłości i swój projekt przyszłości, własne instytucje i własne wytwory typiczne, swoje zwyczaje i swoje wierzenia, swoje aktywności i swe właściwości charakterystyczne, swój oryginalny sposób komunikacji, pracy, celebrowania i świętowania, tworzenia techniki oraz dzieła objawiające swego ducha, a także swoje wartości ostateczne”³⁶. Kultura pełni rolę służebną wobec ludzi. Jest dobrem zbiorowym, wspólnym całej ludzkości. Bardzo często jednak kultura pełni także funkcję służebną wobec grup partykularnych³⁷. Przykładem tego jest chociażby kultura ludowa. Te dwie funkcje służebne nie muszą i nie powinny stać do siebie w opozycji. Stałyby zaś w opozycji, gdyby ta druga funkcja służebna miała charakter hermetyczny, dyskryminujący innych uczestników życia kulturalnego. Dlatego właśnie potrzebny jest dialog kultur. Dialog kulturowy jest nieodzowny, zwłaszcza w dzisiejszej rzeczywistości, także z tej racji, że ludzkość przeżywa wstrząs kulturalny spowodowany nowymi formami urbanizacji i industrializacji, naciskiem środków społecznego przekazu oraz oddziaływaniem przemysłu kulturowego³⁸. Centralnym punktem dialogu kulturowego jest właściwe umiejscowienie *logosu* i *etosu* w życiu kulturalnym. *Logos* jest transcendentny w stosunku do *etosu* „poprzedza go tak, jak myśl poprzedza czyn, zasada – działanie, cel – środki, teoria – praktykę, a potrzeba – zaspokojenie”³⁹. Mówiąc o transcendencji *logosu* mamy na uwadze porządek istotowy, w porządku istnieniowym

³⁴ Por. *Toi aussi fais de même. La charité pour aujourd'hui. Textes de Jean Rodhain*, Paris 1980, s. 144n.

³⁵ Por. J. Krasieński, *Przez wiarę i nadzieję...*, dz. cyt., s. 533.

³⁶ H. Carrier, *Évangile et cultures de Léon XIII Jean Paul II*, Paris 1987, s. 19n. [tłumaczenie definicji własne].

³⁷ Por. M. Czerwiński, *Profile kultury*, Warszawa 1978, s. 38 n.

³⁸ Por. H. Carrier, *Działalność Stolicy Apostolskiej na rzecz dialogu z kulturami*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym 1986, s. 338.

³⁹ *Rozmyślenia o cywilizacji*, red. J. Baradziej, J. Goćkowski, Kraków 1997, s. 139.

etos bywa często pierwszy, wola bowiem w jakiejś mierze warunkuje poznanie. Zdaniem Jana Pawła II, aby awans kulturalny świata nie ulegał zakłóceniom należy przestrzegać następujących zasad: respektować odpowiedzialną wolność twórczości, rozwijać różne formy współpracy kulturalnej, poszukiwać w kulturze wartości uniwersalnych, wreszcie służyć poprzez kulturę człowiekowi integralnie rozumianemu⁴⁰.

4. Dobro wspólne: koegzystencji, kooperacji i transformacji – skutkiem i owocem dialogu

Dialogi podejmujące w różnej formie zagadnienie dobra wspólnego są zwykle dialogami praktycznymi.

Dialog służy dobru wspólnemu także wówczas, gdy prowadząc go na różne tematy, nawet teoretyczne, przechodzimy do etapu wytyczania płaszczyzn współdziałania, pragnąc „czynić prawdę miłości” (por. Ef 4, 15)⁴¹.

„Grzechem głównym różnych spotkań jest to, że często nic z nich nie wynika. Ludzie porozmawiają ze sobą, wymieniają poglądy, rozchożdzą się i życie biegnie dalej normalnym torem. Tymczasem prawda i dobro zobowiązują. Nie wystarczy w dialogu znaleźć prawdę i dobro. Należy ustalić w jaki sposób te wartości będą chronione, respektowane, promowane i urzeczywistniane. Dlatego ostatnią fazą dialogu musi być wytyczenie płaszczyzn współdziałania”⁴².

W wytyczaniu płaszczyzn współdziałania chodzi o obszary ludzkiej koaktywności podialogowej. Nie tylko jednak same obszary są tutaj ważne. Należy na tym etapie dialogu zwrócić także uwagę na środki i sposoby działania, wybierając takie, które byłyby obiektywnie dobre (bo cel nie uswięca środków), a zarazem skuteczne, to znaczy gwarantowałyby nie tylko przyjazną i życzliwą koegzystencję (współistnienie), twórczą i owocną kooperację (współdziałanie), ale także prowadziłyby do zamierzonej i skutecznej transformacji (przemiany rzeczywistości), zgodnej z ustaleniami dialogu.

⁴⁰ Por. Jan Paweł II, *Wolność, współdziałanie, uniwersalność, służba człowiekowi – warunkami prawdziwego rozwoju kultury. Przemówienie do naukowców i przedstawicieli świata uniwersyteckiego – Madryt, 3 listopada 1982*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura...*, dz. cyt. s. 188n.

⁴¹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 122.

⁴² J. Wal, *Vademecum dialogu*, Kraków 1998, s. 112.

Z doświadczenia życiowego wiemy, że zaplanować coś, to jedno, a zrealizować, to drugie. Plany mogą pokrzyżować nieprzewidziane okoliczności, ale także nasza własna nieudolność, rutyna, czy zwyczajne lenistwo. Dlatego tak ważne są w okresie podialogowym czynniki wspomagające realizację ustaleń procesu dialogowego. Jeśli je wprowadzimy w nasze życie dialog będzie humanizował nie tylko dzieje ludzkie, ale także nas samych i naszą pracę. Chodzi tutaj o uaktywnienie następujących funkcji humanizacyjnych: motywacyjnej, inspirującej i wychowawczej⁴³. Należy na tym miejscu wspomnieć jeszcze o jednej funkcji, a mianowicie funkcji racjonalizacyjnej⁴⁴. Stopień aktywności człowieka zależy od głębi jego motywacji. Motywacja może mieć charakter naturalny, lub nadprzyrodzony (religijny). W motywacji naturalnej doniosłą rolę odgrywają trzy potrzeby, związane z osobowym dowartościowaniem: potrzeba dokonań, potrzeba przynależności i potrzeba znaczenia⁴⁵. Optymalny układ motywacyjny występuje wówczas, gdy te dwa rodzaje motywacji harmonijnie się ze sobą łączą.

Realizacja ustaleń dialogu, nie powinna być sztywna, schematyczna, ma zawierać w sobie elementy innowacyjności. Inspiracji do innowacyjności należy szukać w naszych osobistych uzdolnieniach, predyspozycjach osobowych, zamiłowaniach, kompetencjach zawodowych, czy doświadczeniach życiowych.

Należy nadto zadbać, by realizacja ustaleń dialogu, miała element samowychowawczy i służyła naszemu osobistemu doskonaleniu. Aby tak się stało działaniu, jakie podejmujemy w tej dziedzinie, musi towarzyszyć refleksja, pokora i zdrowy krytycyzm. Pouczający może być w tym względzie przykład innych, a także umiejętność uczenia się nie tylko na błędach cudzych, ale także na naszych własnych błędach.

Na końcu trzeba wreszcie wspomnieć o elemencie racjonalizacyjnym, który zmierza zarówno do usprawnienia samej organizacji pracy

⁴³ Por. W. Jędrzycki, *Humanizacja pracy i kierowania*, Warszawa 1978, s. 145.

⁴⁴ Por. J. Wal, *Dialog a zarządzanie w nauce społecznej Kościoła*, w: *Zmieniające się przedsiębiorstwo w zmieniającej się politycznie Europie*, t. 3, red. T. Wawak, Kraków 2000, s. 85.

⁴⁵ Por. E. Griffin, *Język przyjaźni*, Warszawa 1994, s. 64n. Emory Griffin mówi nie o „potrzebie znaczenia tylko o potrzebie władzy”, ale potrzeba władzy jest tylko jednym z przejawów, choć może najczęściej dochodzącym do głosu, potrzeby znaczenia. Natomiast „potrzebę dokonań” należałoby tutaj identyfikować z szeroko rozumianą „potrzebą twórczości”, będącą wyrazem samorealizacji.

i współdziałania, jak też pragnie uczynić bardziej efektywnym cały proces realizacji ustaleń dialogu.

Szczególną rolę w realizacji ustaleń dialogu spełniają: asertywność i empatia. Asertywność „...oznacza zdolność człowieka do szczerego, zrównoważonego i precyzyjnego wyrażania własnych myśli, przekonań, prężyć i pragnień, w sposób akceptowany społecznie, przyznając jednocześnie innym ludziom prawo do czynienia tego samego”⁴⁶. Asertywność należy do kategorii zachowań społecznych, a więc można się jej uczyć⁴⁷. Wydaje się jednak, iż w tej materii znaczącą rolę odgrywają także wrodzone predyspozycje osobowe. Z kolei empatia, to nic innego jak zdolność wczuwania się w niepowtarzalny świat drugiego człowieka, bez utożsamiania się z nim oraz gotowość uczestnictwa w tajemnicy jego osobowego życia⁴⁸. Także empatia stanowi zespół cech wrodzonych oraz nabytych przez wychowanie i samowychowanie. Asertywność w procesie realizacji ustaleń dialogu gwarantuje z jednej strony nieodzowną dynamikę własnej aktywności, z drugiej zaś równorzędność relacji osób w tej realizacji uczestniczących. Z kolei empatia pozwala nam zrozumieć reakcje innych ludzi oraz poprzez właściwą aktywizację lepiej wykorzystać twórczy potencjał tkwiący w ich osobowości.

Realizacja ustaleń dialogu winna najpierw ugruntowywać ich koegzystencję. Współistnienie z innymi ludźmi ma charakter egzystencjalnego dramatu dlatego może także rodzić: strach, nerwowość, lęk i być źródłem stresów. Powoduje to zaburzenie postawy bezpieczeństwa. Przeciwnostwem poczucia zagrożenia jest bytowanie w pokoju. Bytowanie w pokoju wiąże się z dwoma egzystencjalnymi atrybutami: świadomością braku jakichkolwiek zagrożeń egzystencjalnych ze strony drugiego człowieka oraz z poczuciem współuczestniczenia w dziele integralnego rozwoju jednostek i całych społeczeństw⁴⁹. Można zatem powiedzieć, że pokój stanowi pełną rezygnację ze stosowania jakiegokolwiek formy przemocy, zarówno personalnej, jak i strukturalnej, przy równoczesnym trwałym zaangażowaniu na rzecz integralnego rozwoju całego i każdego czło-

⁴⁶ M. Dziewiecki, *Empatia i asertywność jako korelaty dojrzałości człowieka*, w: *Studia z psychologii rozwoju*, red. ks. J. Makselon, Kraków 2002, s. 69.

⁴⁷ por. R. Alberti, M. Emmons, *Asertywność*, Gdańsk 2003, s. 230.

⁴⁸ Por. M. Dziewiecki, *Empatia i asertywność...*, art. cyt., s. 57n.

⁴⁹ Por. J. Kondziela, *Badania nad pokojem. Teoria i jej zastosowanie*, Warszawa 1974, s. 79n.

wieka oraz wszystkich ludzi. Trzeba jednak pamiętać, że o bytowaniu w pokoju decyduje obok dwu wymienionych czynników: braku zagrożenia i możliwości uczestnictwa w rozwoju, także trzeci, a mianowicie osobowe poczucie spełnienia. Mamy w nim do czynienia ze spokojem sumienia, świadomością realizacji życiowych aspiracji oraz doświadczeniem własnej tożsamości i wartości. Zasadnym zatem jest przekonanie, że realizacja ustaleń dialogu, chociaż nie zlikwiduje wszystkich egzystencjalnych lęków, niepokojów i niepewności, to jednak wiele z nich wyeliminuje, przełamując uprzedzenia, stereotypy myślowe, czy brak zaufania do ludzi, a więc ułatwi naszą pokojową koegzystencję z nimi. W świetle przedstawionych wywodów koegzystencja ma charakter aktywny, wyraża się kooperacją. Jednym z ważnych przejawów kooperacji jest realizowanie ustaleń dialogów. To niesie ze sobą niewątpliwe ryzyko. Ale nie podjęcie takiego ryzyka też byłoby ryzykiem. Podejmowanie tego typu ryzyka w całej rozciągłości mieści się w kategoriach racjonalności⁵⁰.

Skuteczność współdziałania w realizacji ustaleń dialogu, zależy zasadniczo od czterech czynników: głębi zaangażowania osobowego, kompetencji własnych, predyspozycji psychicznych i doświadczenia dialogowego. Ten typ zaangażowania, jakim jest współdziałanie w realizacji ustaleń dialogu można nazwać za Serge Moscovici altruizmem. Wyodrębnia on trzy rodzaje altruizmu: *altruizm oczekujący* (mający na celu podtrzymywanie stosunków międzyludzkich i zmniejszenie dystansu między osobami); *altruizm normatywny* (polegający na respektowaniu nakazów moralnych i norm odpowiedzialności) oraz *altruizm uczestniczący* (wyzwalający zaangażowanie jednostek ze względu na wartość dobra wspólnego)⁵¹. W przypadku realizacji ustaleń dialogu zwykle mamy do czynienia z wszystkimi trzema formami altruizmu. Ale to nie wyczerpuje zagadnienia. Altruizm, jak podkreślał w jednym z telewizyjnych wywiadów o. Innocenty Bocheński zawsze wiąże się z elementem daru, ofiary, poświęcenia, a więc rezygnacji z jakiejś części siebie na rzecz innych. Każde współdziałanie jednak, ma także drugą stronę medalu: jest to: „życiowa przygoda”, szansa, zafascynowanie tajemnicą, pragnienie własnego wewnętrznego ubogacenia. Tego nie

⁵⁰ Por. S. Borzym, *Obecność ryzyka. Szkice z filozofii powszechnej*, Warszawa 1998, s. 177.

⁵¹ Por. *Psychologia społeczna w relacji ja – inni*, red. S. Moscovici, Warszawa 1998, s. 67n.

można zadekretować, wymagać, żądać, czy wymuszać, ale tego należy oczekiwać, spodziewać się, życzyć sobie ze strony innych.

Celem podialogowej kooperacji jest transformacja rzeczywistości, zgodnie z ustaleniami dialogu. Chodzi o coraz to pełniejsze życie w prawdzie, pomnażanie dobra wspólnego i doskonalenie świata. Taka transformacja wymaga cierpliwości.

Chodzi o cierpliwość podwójną: w stosunku do procesów kulturowych które inicjujemy poprzez współpracę podialogową, ale także w stosunku do ludzi, z którymi inicjujemy te procesy. Niemniej ważna niż cierpliwość jest tutaj odwaga egzystencjalna, która jest „...gotowością do podejmowania wysiłku w wytrwałym zmaganiu się z trudnościami, jako odpowiedź na to, co dla człowieka ważne i wartościowe”⁵². Istotnymi komponentami takiej odwagi są: rozważa, wytrwałość i decyzyjność⁵³. Rozważa polega na roztropności, wytrwałość koresponduje z cierpliwością, a decyzyjność bliska jest stanowczości.

Podejmowanie dialogu, konsekwentna realizacja jego ustaleń, to droga mądrości. Człowiek mądry ustawicznie szuka pełnej prawdy i dobra, zwłaszcza dobra wspólnego. „Mądrość jest pojęciem z pogranicza filozofii i teologii, jest połączeniem wiedzy z dobrocią serca i sięganiem ku nieskończoności i wieczności”⁵⁴.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag diskutiert die Frage der Verwirklichung des Gemeinwohls im Dialog und durch den Dialog. Zu Beginn versucht man, das Gemeinwohls zu definieren und auf seine verschiedenen Aspekte zu weisen. Der Dialog allein ist ein gemeinsames Gut. Nicht nur weil es zu suchen hilft, sondern auch, weil es das Gefühl der Würde des Menschen stärkt. Er ist auch ein Ausdruck einer Kultur der Solidarität und zur Erleichterung einer harmonischen gesellschaftlichen Verkehr und zur Verbesserung der Beziehungen führt.

Im weiteren zieht er die Aufmerksamkeit auf wichtige Fragen im Zusammenhang mit dem Gemeinwohl, die Gegenstand eines ständigen Dialogs sein müssen. Dies sind Fragen des Naturrechts, die Umsetzung der Grundsätze der Subsidiarität und Solidarität in einer globalisierten Welt und eine Zivilisation der Liebe in der

⁵² Z. Wójcik, *Odwaga egzystencjalna. Próba psychologicznej definicji odwagi w oparciu o założenia Paula Tillicha*, w: *Człowiek przełomu tysiącleci...*, dz. cyt., s. 85.

⁵³ Por. tamże, s. 85.

⁵⁴ W.J. Cynarski, *Proces globalizacji. Dialog kultur, czy konflikt wartości?*, Rzeszów 2002, s. 151.

Welt (deren Hauptkomponenten sind: die Sorge um das menschliche Leben zu bauen, die vorrangige Option für die Armen und kulturellen Fortschritt der Welt). Die Liebe bringt immer die guten Früchte.

Das Gemeinwohl des Dialogs, als dessen Resultat und die Frucht, sind: die Verbesserung der friedlichen Koexistenz von Menschen, die Entwicklung einer umfassenden kooperativen Partnerschaft, die das Thema des Dialogs und der Umsetzung der tatsächlichen Feststellungen enthält, aber auch die Transformation, die garantiert: besseres Leben in der Wahrheit, multipliziert das Gemeinwohl und die Humanisierung der Geschichte.

Die Abschlusserklärung des Beitrags stellt fest, dass der Dialog der Weg der Weisheit ist, weil sie die Erkenntnis der Güte des Herzens vereint und geht in die Unendlichkeit und Ewigkeit.

tum. Bogusław Spurgiasz