

Jan Nowaczyk

Koegzystencjalny charakter bytu człowieka w świecie

Studia Włocławskie 10, 173-185

2007

Artykuł został 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.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JAN NOWACZYK

KOEGZYSTENCJALNY CHARAKTER BYTU CZŁOWIEKA W ŚWIECIE

1. Wstęp

Obecnie, jak nigdy dotąd, człowiek jest wielce świadomy faktu, że jest członkiem ludzkości i obywatelem świata. Współczesny system komunikacji i informacji interpersonalnej powoduje, że przeżywamy świat jako jedność. Łatwiej nam jest przeto zrozumieć, że egzystencja poszczególnych osób jest właściwie ich koegzystencją.

Wiek XX i pierwsze lata obecnego stulecia przechodzą do historii jako czas licznych odkryć naukowych, rewolucji w zakresie niespotykanego dotąd postępu i rozwoju elektroniki, umożliwiającej zaistnienie wielkiej przestrzeni wymiany wirtualnej między społecznością ludzką całego globu¹, znaczącego rozwoju dobrobytu i postępu materialnego. Ale, oprócz tych pozytywnych zdobyczy, czas ten stanowi również epokę bólu i cierpienia. Wystarczy na tym miejscu wymienić niektóre wydarzenia i fakty, jak na przykład: dwie wojny światowe, sowiecką rewolucję w 1917 r., miliony zabitych i rannych na wojnach i w obozach koncentracyjnych, piecze krematoryjne i komory gazowe, widmo komunizmu i użycia broni atomowej. Chociaż w drugiej połowie XX wieku ugruntowało się utrwalenie demokracji i ogłoszono prawa człowieka, mimo to nadal trwają wojny, wyścig zbrojeń i realne zagrożenie przeprowadzenia ataków terrorystycznych. Niepokój muszą budzić również takie zjawiska, jak: głębokie zróżnicowanie społeczne, wyzysk, krzywdzący podział dóbr i bogactw, głód i bezrobocie, alkoholizm i narkomania, seksomania, niebezpieczne eksperymenty genetyczne przeprowadzane na człowieku, aborcja, eutanazja itp. Biorąc to wszystko pod uwagę, należałoby stwierdzić, iż rację ma Carlos Valverde, gdy stwierdza, że wspólnym mianownikiem tych bolesnych wypaczeń stała się „pogarda dla osoby ludzkiej”². Pogarda ta sprawia, że zuchwały egoizm usiłuje kierować wszystkimi relacjami w zakresie komunikacji interpersonalnej, że podważo-

na zostaje zasadność przyjaznej koegzystencji wszystkich ludzi, narodów i państw na świecie. Egoizm nie akceptuje prawdy, iż „być osobą” jest ważniejsze od „posiadać środki materialnego dobrobytu”. Komfort dobrobytu nie zawsze dobrze służy człowiekowi i nie jest gwarancją wyzwolenia człowieka. Zdarza się niejednokrotnie, iż prowadzi wprost do duchowej degradacji. Tę prawdę dobitnie podkreślał w swoim nauczaniu Jan Paweł II, gdy opowiadał się za zdecydowanym zaakceptowaniem prymatu „być” nad „mieć”, czyli prymatu jakości nad kryterium ilości³.

Akceptując stwierdzenie J. Maritaina, iż społeczność ludzka jest społecznością osób⁴, a uznając wymogi przyjaznej koegzystencji, opartej na miłości, i postulaty personalizmu, należy pamiętać, iż dzięki otwarciu się na drugiego człowieka i poszanowaniu jego godności, dzięki życzliwości, miłości, sprawiedliwości i przyjaznemu dialogowi z innymi ludźmi stajemy się osobami w ścisłym tego słowa znaczeniu.

„Moralny chaos naszych społeczeństw, rosnące rozczarowanie w krajach kapitalistycznych, zmierzchn wartości duchowych, brak nadziei i pustka egzystencjalna, groźba nowych dyktatur, przerażająca niesprawiedliwość – wszystko to jest możliwe do przewyciężenia, jeśli osoby będą umiały i zechcą żyć jak osoby. A będzie to możliwe jedynie wtedy, kiedy będą umiały komunikować się z innymi osobami” – stwierdza C. Valverde⁵.

2. Heideggerowska koncepcja koegzystencji ludzkiej

Heidegger, chcąc wyjaśnić, iż człowiek nie jest rzeczą wśród rzeczy, ale jest podmiotem i jest osobą, pisze: „Charakteryzuje go [człowieka] raczej pod względem ontycznym to, iż jestestwu temu w jego bycie chodzi o sam ten byt. Do tej konstytucji bytowej bytu ludzkiego należy tedy, iż w swym bycie posiada on stosunek bytowy do tego bytu”⁶. Rzecz bowiem nie zajmuje się tym, czym jest, lecz spoczywa „bezsilna w tym, czym jest”⁷. Heideggerowska definicja człowieka domaga się bliższego wyjaśnienia i przynajmniej krótkiej analizy. Otóż: 1) byt ludzki (*Dasein*) pozostaje w relacji z bytem w ogóle (*Seinsverhältnis*), 2) byt ludzki jest rozumieniem bytu (*Sensverständnis*), 3) samoświadomość człowieka stanowi warunek nawiązania łączności interpersonalnej w zakresie koegzystencji ludzkiej. Wydaje się, iż akceptacja takiego porządku w realizacji dalszych rozważań znajduje swoje uzasadnienie.

2.1. Człowiek „rzucony w świat”

Refleksja dotycząca człowieka sięga początków dziejów ludzkości. Nie dziwi więc fakt, iż autor dzieła *Sein und Zeit* stawia sobie jako zada-

nie otwarcie drogi dla właściwego rozumienia bytu w ogóle, a w szczególności bytu człowieka. W związku z tym Heidegger pyta o byt człowieka, gdyż nie jest on rzeczą, ale bytem pytającym o byt, jest bytem, który w swym istnieniu zajmuje się swoim bytem. Co więcej, człowiek jest bytem zdolnym do refleksji⁸ nad swym własnym istnieniem. Tym więc, co najbardziej wyróżnia człowieka od innych bytów, jest fakt posiadania świadomości swego istnienia i perspektywy ogólnobytowej (uniwersum bytowe). Pytanie zaś dotyczące bytu w ogóle jest sposobem własnego bytu człowieka⁹. Dodajmy nadto, że Heidegger nie opisuje człowieka jako otwartości na świat, lecz zdecydowanie jako otwartość na byt.

Fenomenologia egzystencjalna nie izoluje człowieka od świata, skoro stanowią one jedność obustronnej zależności¹⁰. „Bycie człowiekiem” jest „byciem w świecie”, ale nie można ich traktować synonimicznie w filozofii Heideggera. Ich akceptacja jako synonimów eliminowałaby możliwość afirmacji Boga i drogi prowadzącej do Niego. Zresztą, Heidegger osobiście ostrzegął, że ontologiczna interpretacja bytu ludzkiego jako wyłącznie „bycia w świecie” nie przesądza ani pozytywnie, ani negatywnie o możliwym bytowaniu ludzkim skierowanym ku Bogu.

Człowiek jest „rzucony w stan nie bycia u siebie” (*Unheimlichkeit*)¹¹, czyli jest „bytem wrzuconym w świat” (*Geworfenheit*)¹². Jest „rzuconym” projektem, projektem początkowo niezrealizowanym, a więc zerem, a ta zerowość tworzy jego winę. Realizując siebie, nie uzyskuje panowania nad sobą¹³. Bycie w świecie jako takie odsłania się jako „nie bycie u siebie”, które prowadzi do lęku i uświadomienia sobie, że byt człowieka jest bytem skierowanym ku śmierci (*Sein zum Tode*).

Czym jest *Geworfenheit*? Niektórzy, jak na przykład M.A. Krąpiec, definiują tę ideę jako „bezwolne wrzucenie ludzkiej egzystencji w świat: świat bezrozumny, nabywający racjonalności w następstwie zakotwiczenia w nim ludzkiej myśli (a może w świat racjonalny, udzielający podstaw rozumienia człowieka, gdy ten skontaktuje się poznawczo z tym światem?)”¹⁴. Następstwem *Geworfenheit* są u Heideggera egzystencjalia człowieka, czyli określone egzystencjały (*modi essendi*). Wśród nich – interesujące nas – osadzenie w społeczności, czyli „współbycie” (*Mitsein*). Człowiecze „bycie w świecie” jest – mimo rzucenia człowieka w świat – „współbyciem”, a więc byciem z innymi ludźmi w ramach koegzystencji. Należy na tym miejscu zaznaczyć, że egzystencja konkretnej osoby jest nadal koegzystencją, chociażby się czuła samotnie. Bycie samemu nie jest zatem brakiem tej koegzystencji. Doświadczenie bycia samemu jest możliwe tylko na bazie bardziej pierwotnego bycia razem¹⁵. Taka samotność

jest najczęściej z wyboru. Ma ona bogatszą treść, niż bycie razem w świecie, posiada określoną wartość, gdyż w samotności najczęściej powstają znaczące i wspaniałe dzieła. Budującym przykładem w tym względzie może być Czesław Miłosz, laureat literackiej nagrody Nobla, który w czerwcu 1981 roku na spotkaniu koleżeńskim w Polsce mówił wprost: „Miałem to szczęście, że długo żyłem w izolacji i samotności. I jeżeli coś osiągnąłem, to dzięki **samotności, gorzkiej mędrców mistrzyni...** I teraz, kiedy słyszę z ust przyjaciół o moich zasługach, bronię się, wracając myślą do tych długich, a dobrych dla mnie okresów, kiedy sam na sam z moim sumieniem rozpamiętywałem moje niedostatki”¹⁶.

Łatwość spotkania się osób – sądzi Heidegger – uwarunkowana jest posiadaniem świadomości, że mój świat nie jest wyłącznie moim światem i twój świat nie jest tylko twoim, lecz świat egzystencji jest naszym światem (*die Welt des Daseins ist Mitwelt*). Bycie człowieka w świecie – to *existentialne*, to istotny aspekt egzystencji człowieka. Nie należy ujmować człowieka bez świata, gdyż jego życie w świecie nie jest dodatkiem do jego istnienia. Człowiek może się spełniać, rozwijać i urzeczywistniać jako cel sam w sobie tylko razem z innymi osobami w świecie¹⁷. Osoba jako taka nie realizuje się bez komunii z innymi ludźmi¹⁸.

2.2. Człowiek świadomy swego bytu

Byt ludzki (*Dasein*) – sądzi Heidegger – ma związek nie tylko z bytem, ale również byt ludzki jest rozumieniem bytu (*Seinsverständnis*). Relacja rozumienia jest czynnikiem odróżniającym byt człowieka od bytu rzeczy. Gdy autor *Sein und Zeit* chce wyjaśnić, że człowiek nie jest rzeczą wśród rzeczy, ale jest podmiotem i osobą, definiuje człowieka jako byt, który w swym bycie zajmuje się swoim bytem, zajmuje się, i to w sposób zupełnie nie przypadkowy, rozumieniem swego bytu. Ludzka zdolność rozumienia wyróżnia byt człowieka od bytu rzeczy. Jest więc bytem zdolnym do refleksji nad własnym bytem. „Byt ludzki – stwierdzi Heidegger – jest jestestwem, które w swym bycie odnosi się rozumnie do tego bytu”¹⁹.

Możliwa jest również nowa i głębsza interpretacja twierdzenia, że „człowiek w swym bycie zajmuje się swym bytem”. Dzieje się to wtedy, gdy subiektywność jest zarazem rozumieniem możliwości. Wtedy to właśnie twierdzenie „człowiek zajmuje się swym bytem” oznacza „zajmuje się swymi możliwościami i możliwościami swego świata”²⁰.

Jacques Maritain zaproponował konieczność odróżniania wspólnoty od społeczności: „wspólnota to przede wszystkim dzieło przyrody,

bardzo blisko związane z porządkiem biologicznym. Natomiast społeczność jest przede wszystkim dziełem rozumu, łączą ją bliższe związki z intelektualnymi i duchowymi zdolnościami człowieka”²¹. Jednak propozycja Maritaina nie spotkała się z powszechną akceptacją. Te dwie nazwy często używane są zamiennie, skoro w związku z dwoma podstawowymi formami społecznego charakteru człowieka: komunikacji (wspólnota) i kooperacji (społeczność), odniesienia osobowego i społecznego, miłości i pracy – wysuwa się postulat, aby komunikacja implikowała w sobie kooperację, a kooperacja – komunikację²². Istotne dla osobowości ludzkiej jest dążenie do wspólnoty. Osoba ze względu na swoją godność i swoje potrzeby chce być członkiem społeczności. Społeczność ludzka jest przeciwieństwem społeczności osób. Dzieje się tak dlatego, bo: 1) wrodzone jej doskonałości i jej otwartość na wymianę poznania i miłości wymagają nawiązania stosunków z innymi osobami, 2) ze względu na jej potrzeby, by być włączona w organizm kontaktów społecznych, bez których by nie było możliwe osiągnięcie pełnego życia i sukcesu. To właśnie społeczeństwo zapewnia osobie warunki egzystencji i rozwoju. Osoba ludzka nie może osiągnąć swej pełni sama, lecz tylko dzięki możliwości otrzymania potrzebnych dóbr od społeczeństwa. Chodzi tutaj nie tylko o dobra materialne, ale także – i to przede wszystkim – o pomoc współobywateli w działaniu zgodnie z rozumem i postulatami moralności. W tym właśnie sensie należy rozumieć słowa Arystotelesa, że człowiek jest z natury stworzeniem społecznym, towarzyskim (*dzoön politikon – animal sociale*). Jako taki powinien żyć w *polis*, społeczności lub wspólnocie obywateli. Jego rozum nie może się rozwijać bez pomocy w zakresie wychowania, nauczania i współdziałania innych ludzi. Społeczeństwo jest mu potrzebne, aby doskonalić swoją ludzką godność²³.

Człowiek uświadamia sobie swoje zakorzenienie w świecie i zarazem swoją odrębność od niego. Będąc świadomym swoich realnych związków ze światem, zdaje sobie sprawę, że jako byt osobowy, świadomy swego istnienia i ogarniający byt w ogóle, transcenduje go jako byt zdolny do wyboru przedmiotu swego poznania i miłości. Tym, co najbardziej różni człowieka od innych bytów jest świadomość swego bytu i perspektywa uniwersum bytowego. Człowiek pyta również o sens własnej egzystencji, przez co przejawia się najbardziej transcendencja osoby ludzkiej w stosunku do wszystkich innych bytów ziemskich²⁴. Natomiast rzecz nie pozostaje w relacji do swego własnego bytu, jest zwartą gęstością, jest bezsilna w tym, czym jest. Nie jest więc zdolna pytać, być zdumioną, znużoną, wesołą, smutną, niespokojną, ufną, zrozpaczoną itp.²⁵

Heideggerowska definicja człowieka jako bytu, który w swoim istnieniu zajmuje się rozumieniem swego bytu stwarza szansę dla wzajemnego porozumienia się i łączności interpersonalnej. Uwarunkowanie to jest niezbędne, gdy chodzi o zgodę i akceptację warunków dla zaistnienia przynajmniej jednej z form, opartej na miłości koegzystencji w świecie ludzkim.

2.3. Samoświadomość bytu jako warunek nawiązania łączności interpersonalnej

Zazwyczaj rozróżnia się dwie podstawowe formy społecznego charakteru człowieka: komunikację i kooperację. Skoro, zgodnie z stwierdzeniem Heideggera, człowiek jest jedyną istotą, która zajmuje się rozumieniem swego bytu, czyli osiąga samoświadomość, to nawiązanie łączności z drugą osobą jest rzeczywiście nawiązaniem kontaktu z istotą świadomą siebie, czyli zdolną do dawania siebie, do ubogacania siebie i drugiego człowieka w istnieniu. W porządku ontologicznym bycia mojej osoby – jak zauważa L. Feuerbach, który odkrył znaczenie, jakie dla realizacji osoby ma komunikacja międzyludzka – jest konstytutywnie odniesione do bycia innych. Filozofia dopiero w nowszych czasach uświadomiła sobie w pełni komunikację osobową i wspólnotę osób. Wtedy bliższą się stała sprawa ukonstytuowania osoby jako osoby w potrójnej relacji: „ja-świat”, „ja-ty” i „ja-Bóg”²⁶. W komunikacji – według A. Anzenbachera – chodzi o sferę międzyludzkich spotkań i stosunków. Osoby komunikują się ze sobą jako „ja” i „ty”. Prowadzą z sobą dialog, zachęcają się wzajemnie do samorealizacji, wychowują i tworzą wspólnotę. Mówimy wtedy o odniesieniu osobowym ludzi, a wspólnota jako odniesienie osobowe realizuje się w miłości²⁷. Osoba jako taka nie realizuje się w oderwaniu od innych. Kontakt personalny z innymi, wzajemna wymiana doświadczeń ma charakter wybitnie twórczy, zwłaszcza wtedy, gdy spotykają się osoby otwarte w sobie, wzajemnie przyjazne i przygotowane do wzajemnej komunikacji. Prawdziwa komunikacja między ludźmi bazuje na tym, że ubogacamy się poprzez ubogacanie innych. W porządku „mieć” bogacimy się przez walkę z innymi, a w porządku „być” ubogacamy siebie oddając się innym, w solidarnej i głębokiej z nimi łączności²⁸. Nigdy więc nie należy zapominać, że być osobą jest ważniejsze niż na przykład mieć pieniądze. Prymat kategorii „bycia więcej człowiekiem” w porównaniu z kategorią „więcej posiadać” powinien być sprawą pierwszorzędną wagi.

Drugą podstawową formą społecznego charakteru człowieka jest kooperacja, będąca współpracą ludzi dla osiągnięcia wspólnego celu.

Dobra materialne i wartości kulturalne, potrzebne dla samorealizacji ludzi, dają się wytworzyć tylko wspólnie. To stanowi o społecznym odniesieniu człowieka, które dokonuje się w procesie pracy. Już Arystoteles podkreślał, że ludzie łączą się głównie dla uzyskania pewnego dobra. Kto zaś nie potrafi żyć w społeczności – jak twierdzi Stagiryta – ten jest „albo nadludzką istotą, albo nędznikiem”²⁹.

Narzędziem naszej komunikacji z innymi ludźmi jest język (fonetyczny, graficzny i migowy). Właśnie poprzez język człowiek jest zawsze w dialogu z innymi. Dzięki językowi przyswajamy sobie wielkie bogactwo kultury intelektualnej innych, a jednocześnie sami ich ubogacamy. Dzieje się tak dlatego, ponieważ język jest nośnikiem idei, wartości i uczuć. Pamiętać należy, iż dla pożądanej skuteczności komunikacji językowej niezbędne jest pełne refleksji milczenie. Jedynie osoba milcząca i w ciszy medytująca zdolna jest do powiedzenia drugiemu czegoś ważnego. Komunikujący dialog wymaga również poszanowania prawa do swobodnej automanifestacji stanowiska drugiego człowieka. Autentyczny dialog czyni osobę. Dialogu nie zastąpi dialektyka, która jest tylko wymianą racji. W autentycznym dialogu chodzi nie tylko o wymianę poglądów, ale także o element szacunku i afektywnej sympatii dla drugiej strony³⁰.

Interpersonalna komunikacja rozpoczyna się od dialogu najczęściej słownego, ale jego koniecznym dopełnieniem jest miłość. Zrozumienie słowa „miłość” wymaga jednak niezbędnych wyjaśnień. Wydaje się, że najlepiej będzie sięgnąć do kultury greckiej. To właśnie Grecy wyrażali jej treść za pomocą trzech różnych nazw: *eros*, *filia* i *agape*. *Eros* – oznacza instynktowny pociąg seksualny mężczyzny do kobiety i odwrotnie; *filia* – synonim przyjaźni, *agape* – znaczy miłość jako najwyższy przejaw ludzkiej miłości ofiarnej i bezinteresownej³¹.

2.4. Egzystencja ludzka jako koegzystencja

Fenomenologia egzystencjalna nie izoluje człowieka od świata, ale stwierdza wprost: „Bycie człowieka jest (ale nie w sensie synonimicznym) byciem w świecie”. Człowiek i świat zależne są od siebie, stanowią więc jedność obustronnej zależności. Mój świat zatem nie jest wyłącznie moim światem, twój świat nie jest tylko twoim, lecz świat egzystencji, możemy stwierdzić, jest naszym światem (*die Welt des Daseins ist Mitwelt*)³². Ponieważ człowiek i świat tworzą jedność obustronnej zależności, przeto świat dla innych egzystencji ma znaczenie również dla mnie. Znaczy to, że „egzystencja moja jest koegzystencją z innymi egzystencjami. Moja obecność w świecie jest współobecnością, moje spotkanie ze światem jest

naszym spotkaniem, mój świat jest naszym światem”³³. Fakt bycia w świecie nie jest dodatkiem do mego bycia człowiekiem. „Moje bycie człowiekiem jest byciem w świecie”³⁴.

Heidegger – wspominając o jakichś bliżej nieznanach racjach nie będących następstwem poprzednich ustaleń, że moje bycie jest byciem w świecie, a mój świat jest naszym światem – traktuje koegzystencję jako *existentiale*, czyli istotny strukturalny aspekt egzystencji, odwołując się jednocześnie w sposób tajemniczy do argumentów zakładających koegzystencję w o wiele głębszym sensie. Doświadczenie „bycia samemu” – jego zdaniem – jest do przyjęcia tylko na gruncie bardziej pierwotnego „bycia razem”, a fakt „nie spotkać drugiego”, odsłania bardziej pierwotną wspólnotę osób. Jednak Heidegger – jak pisze Luijpen – lekceważy potrzebę wnikliwego, komunikatywnego badania tej propozycji. Inni myśliciele, jak np. J.-P. Sartre³⁵, czy powyżej wymieniony Luijpen, uważają taką postawę utajnionych badań za nie zasługującą na akceptację, a L. Binswanger stwierdza wprost, że nie można znaleźć u autora *Sein und Zeit* tego, co najbardziej właściwe dla bytu ludzkiego: „miłosnej wspólnoty mnie i ciebie”.

W omawianiu problemu koegzystencji należy podkreślić jej wielopostaciowość. Trzeba więc dokonać rozróżnienia jej poszczególnych wymiarów, poziomów, wersji, postaci i form, które stanowią nazwy o charakterze synonimicznym. Nie sposób tutaj pominąć socjologicznych i antropologicznych form koegzystencji. Zarówno socjolog, jak i antropolog poszukują podstawowych form koegzystencji z określonego swego punktu widzenia, choć ich cele mogą i są najczęściej różne. I tak w ramach każdej formy socjologicznej można być na przykład człowiekiem autentycznie ludzkim, mniej ludzkim lub nieludzkim. Natomiast za podstawowe formy antropologiczne jedni uważają: nienawiść, obojętność, miłość i sprawiedliwość, a drudzy wrogość, obojętność i przyjaźń. Nie podejmując próby uzasadnienia tej klasyfikacji i zaprezentowania analizy wymienionych form koegzystencji, ograniczę się jedynie do dwu postaci: miłości i nienawiści. W zakresie pierwszej formy koegzystencji można przytoczyć naukę Jezusa Chrystusa: „Nowe przykazanie daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, jakom ja was umiłowałem, abyście się i wy wzajemnie miłowali” (J 13, 34) oraz „Miłujcie nieprzyjaciół waszych, dobrze czynicie tym, którzy was mają w nienawiści, a módlcie się za prześladowającymi i spotwarzającymi was” (Mt 5, 44). Natomiast, co do nienawiści, drugiej postaci koegzystencji, odwołać się można do dwu typowych wystąpień i zachowań: 1) Thomas Hobbes zdecydowanie występował przeciw tra-

dycyjnej od czasów Arystotelesa tezie, że człowiek z natury jest istotą społeczną, jest altruistą. Jego zdaniem każdy człowiek jest istotą aspołeczną i drapieżnym egoistą – *homo homini lupus est*; 2) J.-P. Sartre wszystkie antropologiczne formy koegzystencji zredukował do jednego schematu: konflikt między nienawistnym spojrzeniem i zniechęconym „bytem-ogładanym”. Autor dzieła *L'Être et le Néant* nie znajduje miejsca dla autentycznej, przyjaznej, ludzkiej koegzystencji oraz dla intersubiektywności w sensie „bycia razem wielu podmiotów”. „*L'essence des rapports entre consciences n'est pas le Mitsein, c'est le conflit*”³⁶ oraz „Żadnych palenisk nie trzeba. Piekło to są inni (ludzie)”³⁷ – twierdzi Sartre.

2.5. Formy społeczności

Rozważania o formach, postaciach, czy też wymiarach koegzystencji poprzedzam krótkim wyróżnieniem trzech cech, charakteryzujących społeczną naturę człowieka. Tymi cechami, akceptowanymi już od czasów Arystotelesa są: 1) otwartość na innych ludzi; 2) potrzeba pomocy od innych; 3) naturalna tendencja zrzeszania się z innymi osobami³⁸. Otwartość na innych ludzi prowadzi do komunikacji interpersonalnej, która ubogaca człowieka i umożliwia mu realizację swego człowieczeństwa. Ponieważ człowiek – będący osobą, czyli tym, co w całej przyrodzie jest najszlachetniejsze (Tomasz z Akwinu) – sam sobie nie wystarcza, przeto potrzebuje pomocy ze strony innych osób. Akwinata wyraził to w sposób następujący: *homo est naturaliter animal sociale, eo quod sibi non sufficit ad vitam*³⁹. Ponieważ człowiek sam sobie nie wystarcza do życia i do swego rozwoju, przeto zrzesza się z innymi osobami tworząc różne społeczności, których celem – jak stwierdza Arystoteles – jest osiągnięcie wspólnego dobra – *bonum commune*. To dobro wspólnie zrealizowane winno zapewnić i umożliwić pomyślną egzystencję człowieka.

Różne i liczne są formy społeczności, jak na przykład naturalne i nadprzyrodzone, prywatne, państwowe i międzynarodowe. Najmniejszą społecznością naturalną jest rodzina, większą jest naród, a jeszcze większą państwo narodowe względnie wielonarodowe⁴⁰. Dodać należy, iż państwa zdecydowały się na utworzenie społeczności międzynarodowej, ponadpaństwowej – Organizacji Narodów Zjednoczonych⁴¹.

Obecnie w sposób szczególny akcentuje się potrzebę trwałej i dobrej rodziny. Od niej bowiem tak wiele zależy. Rodzina nie może być odizolowaną monadą, ale winna spełniać ważną funkcję w ramach wspólnoty osób. Rodzina jest dla dobra osoby i społeczeństwa. „Los jednej rodziny – napisał Józef Tischner – wiąże się z losami drugiej, a los rodzin jest

losem narodu [...]. Jesteśmy wielkim braterstwem narodowym, a dziecko każdej rodziny jest dzieckiem wszystkich”⁴².

Najlepsze warunki dla rozwoju narodu i jego obywateli stwarza własna państwowość i ustrój zgodny z wolą narodu. Poszczególne narody czynią wszystko, aby posiadać własną państwowość i odpowiedni do zaakceptowania przez obywateli ustrój. Natomiast państwo niestrudzenie zabiega o to, aby cieszyć się wolnością, posiadać niepodległość i suwerenność. Najwyższym celem państwa winno być dobro całej obywatelskiej społeczności oraz poszczególnych osób, a nie tylko grupy trzymającej władzę. Dodajmy, iż w aspekcie historycznym nadal kontrowersyjny jest pogląd dotyczący genezy społeczności państwowej.

Słusznie się zauważa, że alternatywą dla indywidualizmu i kolektywizmu jest personalizm. Indywidualizm przypisuje prymat jednostce wobec państwa. To oznacza, że jednostka wobec państwa nie ma żadnych obowiązków, ale państwo wobec jednostki winno spełniać funkcję służebną. Natomiast kolektywizm stawia państwo ponad jednostkę. W jednostce dostrzega tylko element ogółu i pomija przez to samo jej znaczenie osobowe. Jednostka ściśle mówiąc ma tylko obowiązki wobec państwa, ale pozbawiona zostaje praw. Otóż nie do przyjęcia są powyżej podane propozycje. Rozwiązanie pośrednie zaprezentował w tej kwestii personalista Maritain. Odróżnił on, gdy chodzi o człowieka, jednostkę i osobę. Jednostka podlega państwu, powinna służyć państwu. Natomiast człowiek jako osoba góruje nad państwem, i państwo winno służyć osobie. A ponieważ człowiek jest zarazem jednostką i osobą, przeto człowiek ma pewne obowiązki i określone prawa wobec państwa. W identycznej sytuacji postawiona jest druga strona, czyli państwo⁴³.

Wydaje się sprawą nie do pominięcia, aby podkreślić, iż społeczność międzynarodową, czyli ponadpaństwową stworzyły wszystkie państwa, zrzeszone w organizacji o światowym zasięgu, czyli ONZ. Naczelnym celem tej organizacji jest osiągnięcie trwałego pokoju, wolności, sprawiedliwości i rozwoju⁴⁴. Nie należy jednak zapominać, że nagłaśniane obecnie przez niektórych postulaty powstania i utrwalenia jednego, wszechobejmującego państwa światowego, zdolnego skutecznie zapewnić wszystkim ludziom i narodom **dobro wspólne** w sensie niepodzielności społeczeństwa staje się wyrazem tęsknoty do utopii⁴⁵.

3. Podsumowanie

1. Człowiek – zdaniem Heideggera – jest bytem, który w swoim bycie zajmuje się swym istnieniem i stara się je zrozumieć. Pozostaje więc

w relacji do bytu i do jego zrozumienia. Jest osadzony w świecie, gdyż ludzkie bycie jest „byciem w świecie”. Osadzony jest również w społeczności, ponieważ ludzkie bycie w świecie jest „byciem z innymi”. Stąd człowiek jest ze swej natury istotą społeczną, a jego „bycie z innymi” urzeczywistnia się w komunikacji (wspólnota) i kooperacji (społeczność), czyli odpowiednio w miłości i pracy.

2. W imię dobra i solidarności wszystkich mieszkańców globu ziemskiego, jako osób rozumnych i wolnych, ludzie dobrej woli stają dziś przed wielkim zadaniem budowania, utrwalania i promocji **koegzystencji w wersji sprawiedliwości i miłości**. Dwie pozostałe postaci koegzystencji: obojętność i nienawiść są mało, albo w ogóle nieprzydatne dla dobra w relacjach interpersonalnych. Mogą jedynie szkodzić słusznej sprawie.

3. Należy także zaznaczyć, że nawet w stopniu dostatecznym potencjalnie utrwalona koegzystencja pośród wszystkich ludów i narodów nie wyeliminuje do końca wszelkich konfliktów i nieporozumień w życiu społecznym jednostek. Jest przecież sprawą znaną, iż społeczny charakter człowieka prowadzi do napięć, nieporozumień, zatargów i konfliktów. I to nie jest już czymś negatywnym, skoro samorealizacja nie urzeczywistnia się bez wystąpienia kryzysów. Bywa bowiem tak, że samorealizacja potrzebuje takich kryzysów, aby się w nich można było sprawdzić i je pokonać, wyeliminować. Najczęściej wylicza się trzy – ściśle ze sobą występujące – rodzaje konfliktów. Są nimi: 1) jednostka a ogół; 2) miłość a praca; 3) zależność a emancypacja⁴⁶. Niestety, proponowane różne rozwiązania tych konfliktów rzadko bywają skuteczne i ostateczne. Konflikty, które chociaż jeden raz zaistniały, mają to do siebie, że zazwyczaj powracają. Zachodzi więc konieczna potrzeba usunięcia kardynalnej przyczyny ich zaistnienia, co w praktyce nie jest łatwe.

4. Wydaje się, że dla lepszego zrozumienia treści koegzystencji należy dokonać pewnego rozróżnienia. Czym innym bowiem z jednej strony jest u człowieka **samotność**, a czym innym z drugiej strony: **osamotnienie, odosobnienie, izolacja personalna, zerwanie więzi osobowej** itp. Bywa bowiem tak, że moje poczucie samotności nie przekreśla w świecie ludzkim ideopostulatu koegzystencji. Taka samotność jest poprzedzona osobistym i wolnym wyborem; jest to samotność najczęściej przemyślana, twórcza. Przykładem mogą być, przynajmniej niektórzy: poeci, malarze, muzycy, mistycy, myśliciele, wynalazcy, odkrywcy, wybitni uczeni itd. O takiej samotności można by powiedzieć, że jest „**gorzką mędrców mistrzynią**”. Natomiast osamotnienie, odosobnienie, izolacja personalna itp. implikują w sobie totalne zerwanie więzów z innymi, utratę na przyszłość nadziei,

która – chociaż ostatnia umiera – może doprowadzić wprost do rozpacz, kończącej się dla człowieka nierzadko w sposób tragiczny.

5. Sobór Watykański II w Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim o najmniejszej społeczności naturalnej, jaką jest rodzina, stwierdza: „Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są zobowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców. [...] Dlatego rodzina jest pierwszą szkołą cnót społecznych, potrzebnych wszelkim społecznościom. [...] a wreszcie przez rodzinę wprowadza się je (dzieci) powoli do obywatelskiej wspólnoty ludzkiej i ludu Bożego”⁴⁷.

PRZYPISY

¹ Zob. R. Kapuściński, *Nie ogarniam świata*, Warszawa 2007, s. 222.

² C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1998, s. 337.

³ Zob. J. Nowaczyk, *Papieża Jana Pawła II szacunek do ziemi*, w: *Jan Paweł II – Apostoł Prawdy*. Księga pamiątkowa ku czci i pamięci Ojca Świętego Jana Pawła II, Włocławek 2005, s. 230.

⁴ Zob. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 337.

⁵ C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 338.

⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1949, s. 12; W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, Warszawa 1972, s. 420, przyp. 37.

⁷ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris 1957, s. 116.

⁸ Do tej idei Heideggera nawiązał Sartre, gdy definiował: „Byt świadomości jest bytem, dla którego pytanie o jego byt pojawia się w jego własnym bycie” – *L'Être et le Néant*, dz. cyt., s. 116.

⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 12, 15; Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1978, s. 126.

¹⁰ Zob. W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 220.

¹¹ Tamże, s. 397.

¹² Tamże, s. 403.

¹³ Tamże.

¹⁴ M.A. Krąpiec, *Człowiek*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 379.

¹⁵ W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 222.

¹⁶ Zob. F. Grudniok, *Kochać kapłaństwo*, Kraków 1984, s. 201.

¹⁷ Zob. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1987, s. 262.

¹⁸ Zob. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 346.

¹⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 52–53; W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 79, przyp. 5.

²⁰ Zob. W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 341; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 42, 191.

²¹ Cytuję za C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 367.

²² Zob. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 263.

²³ Zob. Tomasz z Akwinu, *Contra gentiles*, III (*Suma filozoficzna*, ks. 3); J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 338, 345.

²⁴ Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 126.

²⁵ Zob. W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 336.

²⁶ Doskonałą formą pierwszej relacji jest sztuka, drugiej – miłość, trzeciej – religia. Każda z tych relacji, zharmonizowana z pozostałymi, konstytuuje, że dana osoba jest taka, a nie inna – zauważa C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 381.

- ²⁷ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 263.
- ²⁸ Podaję za C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 346: „Autorem szczegółowego, historycznego i systematycznego studium relacji międzyludzkich jest P. Lain Entralgo”.
- ²⁹ Arystoteles, *Polityka*, ks. I, rozdz. I, p. 9.
- ³⁰ Zob. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 346–347.
- ³¹ Tamże, s. 347, 348.
- ³² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 118.
- ³³ W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 221.
- ³⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 54.
- ³⁵ Zob. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, dz. cyt., s. 304.
- ³⁶ Tamże, s. 502.
- ³⁷ Tenże. *Przy drzwiach zamkniętych*, Warszawa 1956, s. 176.
- ³⁸ Zob. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1984, s. 66–68.
- ³⁹ *Summa theologica*, I–II, q. 129, a. 6 ad 1.
- ⁴⁰ Zob. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 68.
- ⁴¹ U Anzenbachera odpowiednikiem przyjętego schematu: rodzina, naród, państwo i społeczność ponadpaństwowa jest układ podobny: rodzina, społeczeństwo, państwo i ludzkość, a Valverde zaproponował porządek następujący: wspólnota rodzinna, wspólnota pracy, wspólnota obywatelska, wspólnota religijna.
- ⁴² J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 88.
- ⁴³ Zob. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 72–73.
- ⁴⁴ Tamże, s. 70–73.
- ⁴⁵ Zob. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 276.
- ⁴⁶ Tamże, s. 264–265.
- ⁴⁷ *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968, s. 489, 491.