

Andrzej SZOSTEK MIC

ALIENACJA – PROBLEM WCIĄŻ AKTUALNY W nawiązaniu do myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II

Papież konstatuje, że ludzie godzą się na alienację, nie protestują przeciw degradującym ich stosunkom społeczno-ekonomicznym, koncentrując uwagę na partykularnych i drugorzędnych potrzebach, głusi na potrzeby podstawowe i autentyczne. Problem alienacji nie jest już tylko problemem sprawiedliwości społecznej – choć nadal w tym wymiarze stanowi on wyzwanie dla ludzkości – lecz sięga głębiej, dotyka samoświadomości człowieka i perspektyw jego dojrzewania w wymiarze personalistycznym.

KAROLA MARKSA ROZUMIENIE ALIENACJI

Przypomnijmy: termin „alienacja” (wyobcowanie) wprowadzony został przez Georga Wilhelma Friedricha Hegla na oznaczenie wyobcowania państwa wobec ducha dziejów. Następnie Ludwig Feuerbach zinterpretował alienację jako efekt przeniesienia przez człowieka własnych przymiotów gatunkowych na stworzoną przezeń ideę Boga, któremu człowiek poddaje się, służąc Mu i składając ofiary. W ten sposób – zdaniem Feuerbacha – wytwór człowieka staje się jego panem¹. Karol Marks zaakceptował zasadniczą myśl Feuerbacha, wraz z jego krytyką religii, ale uznał, że alienacja ma swe zasadnicze źródło nie w wymiarze religijnym, lecz w wymiarze ekonomicznym i stanowi istotną przyczynę niesprawiedliwości społecznej, nękającej ludzkość od epoki niewolnictwa aż po współczesny mu kapitalizm². Marksa wizja dziejów ludzkości jest nader prymitywna, ale jej krytyczna ocena nie stanowi celu niniejszych rozważań. Przedstawił on dzieje ludzkości w sposób uproszczony, by wydobyć swą

¹ Por. L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa, 1959. Szerzej o alienacji w ogóle, a o alienacji religijnej w szczególności, zob. J. Guja, *Idea alienacji religijnej – źródła i konteksty współczesne*, w: „Studia z Historii Filozofii” 8(2017) nr 1, s. 113-130.

² Por.: K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, Książka i Wiedza, Warszawa 1969, s. 62n. Ściśle mówiąc, Marks wspomina także o azjatyckim sposobie produkcji, umieszczając go obok antycznego, kojarzonego z epoką niewolnictwa (zob. np. K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej. Przedmowa*, <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1859/ekon-pol/00.htm>). Leszek Kołakowski wyjaśnia, dlaczego – jego zdaniem – tak zwana ortodoksja marksistowska epoki stalinowskiej całkowicie usunęła z własnej wersji marksizmu tę „azjatycką ścieżkę”, poprzestając na schemacie niewolnictwo–feudalizm–kapitalizm (por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Aneks, Londyn 1988, s. 293n.). Dla nas jednak ten wątek ewolucji myśli marksistowskiej nie ma istotnego znaczenia.

zasadniczą myśl: już w epoce niewolnictwa nastąpił podział społeczeństwa na tych, którzy pomnażają swą pracę materialny dobrobyt ludzkości (niewolników), i tych, którzy dysponują efektami ich pracy (panów). Potem miejsce panów zajęli władcy feudalni, w podobny sposób wykorzystujący swych poddanych, a po rewolucji przemysłowej panami stali się kapitaliści wykorzystujący pracę robotników. Konflikt między panami a poddanymi stale narastał i – zdaniem Marksa – nie mógł zostać przezwyciężony na drodze przemian ewolucyjnych. Panujący opracowali cały system ochrony swych przywilejów, pogłębiając fatalną sytuację poddanych. Umocnieniu tej niesprawiedliwości służyło państwo z obowiązującym w nim prawem i aktywną rolą policji. Jedynym rozwiązaniem owego problemu była – zdaniem Marksa – rewolucja, która miała zniszczyć niesprawiedliwy porządek społeczno-ekonomiczny i sprawić, by odtąd sami pracownicy decydowali o wykorzystaniu tego, co swą pracą wyprodukowali. Ideałem, do którego mieli dążyć rewolucjoniści, był bezpaństwowy komunizm, pozwalający każdemu człowiekowi odzyskać jego człowieczeństwo (Marsk szczególnie nadzieję wiązał z proletariatem, grupą społeczną w systemie kapitalizmu najbardziej pokrzywdzoną i wyobcowaną). Drogą do osiągnięcia tego ideału musiała być przemoc, ponieważ wykluczone było, by „panowie” dobrowolnie zrzekli się swoich przywilejów. Taką oto – w wielkim skrócie – diagnozę nęka-ającej ludzkość choroby wraz z propozycją terapii przedstawił Karol Marks³.

Jak wiemy, myśl Marksa podjęli rewolucjoniści rosyjscy z Włodzimierzem Leninem na czele. I znowu: nie miejsce w niniejszym artykule na dyskusję o tym, czy (bądź w jakim stopniu) trafnie myśl ta została przez Lenina zrozumiana; niewątpliwie była mu ona potrzebna jako ideowe uzasadnienie rewolucji w Rosji – rewolucji, którą sam zaplanował i przeprowadził. Wiemy też, że zamysłem Lenina i innych ideologów komunizmu było „zarażenie” całego świata tak rozumianym ruchem rewolucyjnym. Wiemy wreszcie, że wskutek przemian politycznych po drugiej wojnie światowej ideologia marksizmu-leninizmu stała się oficjalną doktryną w krajach należących do tak zwanego obozu państw socjalistycznych, w tym w Polsce. W takich okolicznościach zetknął się z myślą Marksa Karol Wojtyła.

Problem alienacji podjął kard. Karol Wojtyła w ostatniej części swego studium antropologicznego *Osoba i czyn* – i to na samym jego końcu, w paragrafie zatytułowanym „Znaczenie przykazania miłości”⁴. Przedmiotem analiz Wojtyły była przede wszystkim kategoria uczestnictwa, do alienacji nawiązał

³ Przedstawiam tylko ten tok myśli Marksowskiej, do którego nawiązuje Karol Wojtyła. Marksa koncepcja alienacji i emancypacji, wpisana w jego krytykę kapitalizmu i burżuazji, jest oczywiście znacznie bogatsza i bardziej złożona. Monografii i artykułów poświęconych temu zagadnieniu opublikowano wiele, godne polecenia jest zwłaszcza przywołane wcześniej monumentalne dzieło Kołakowskiego (por. zwł. K o ł a k o w s k i, dz. cyt., s. 219-354).

⁴ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969, s. 323-326.

niejako pośrednio, w kontekście eksplikacji znaczenia systemu odniesienia „bliźni”, zwieńczającego całą jego refleksję nad sensem i doniosłością uczestnictwa. Więcej uwagi poświęcił alienacji w późniejszych publikacjach, rozwijających myśl zawartą w *Osobie i czynie*, a mianowicie w artykule *Osoba: podmiot i wspólnota*⁵ (który znalazł się także w książce *Der Streit um den Menschen*⁶, prezentującej dorobek „szkoły Wojtyły” w języku niemieckim) oraz w tekście „Uczestnictwo czy alienacja?” zgłoszonym (w języku francuskim) na Międzynarodowe Kolokwium Fenomenologiczne we Fryburgu szwajcarskim i wygłoszonym na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu we Fryburgu w roku 1975. Tekst ten ukazał się dwa lata później (w języku angielskim) w czasopiśmie „Analecta Husserliana”⁷. W obu tych artykułach autor formułował i uzasadniał pogląd, że alienacja stanowi antytezę uczestnictwa. Zwracam uwagę na te okoliczności opublikowania wspomnianych artykułów, świadczą one bowiem o tym, że kardynał Wojtyła wyraźnie chciał swoją koncepcję uczestnictwa jako przeciwieństwa alienacji – rozwinąć w stosunku do ujęcia formułowanego w studium *Osoba i czyn* – przedstawić na szerszym, międzynarodowym forum. Ważne jest także, że we wszystkich przywołanych tu publikacjach autor najpierw prezentuje swoją teorię uczestnictwa, a dopiero na jej podstawie podejmuje problem alienacji. W niniejszych rozważaniach należy zatem także zachować tę logikę.

KARDYNAŁA KAROLA WOJTYŁY KONCEPCJA UCZESTNICTWA

Całe antropologiczne studium *Osoba i czyn* ukazuje specyfikę ludzkiej osoby odsłoniętą poprzez właściwe jej działanie, czyli poprzez czyn. W trzech pierwszych częściach tego studium specyfika osoby analizowana jest w wymiarze, rzecz można, indywidualnym: poprzez refleksję nad świadomością, transcendencją osoby w czynie (w tej perspektywie nad wolnością) oraz integracją osoby w czynie (w ten wątek wpisana jest charakterystyka natury ludzkiej w wymiarze jej cielesności i psychiki). Dopiero w części czwartej⁸ autor podejmuje problem relacji międzyosobowych – czyni to jednak w zamiarze odsłonięcia specyfiki osoby poprzez jej czyn. W części tej Wojtyła zastanawia się, czego się dowiadujemy o osobie ludzkiej (i czy jest to wiedza istotna), biorąc pod uwagę, że człowiek działa wspólnie z innymi. Rozważania zawarte

⁵ Zob. t e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 371-414.

⁶ Zob. K. W o j t y ł a, T. S t y c z e Ń, A. S z o s t e k, *Der Streit um den Menschen*, tłum. J. Splett, T. Mechtenberg, Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer 1979.

⁷ Zob. K. W o j t y ł a, *Participation or Alienation?*, „Analecta Husserliana” 6(1977), s. 61-73.

⁸ Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 283-326.

w poprzednich częściach książki wydają się niezbędnym punktem wyjścia, zdaniem autora *Osoby i czynu* bowiem „tylko rzetelne zrozumienie ludzkiego działania może prowadzić do prawidłowej interpretacji współ-działania”⁹. W szczególności podkreśla on, że w tym współdziałaniu zachowana musi być personalistyczna wartość czynu. Jej istota leży w tym, że tylko poprzez czyn człowiek manifestuje swą osobową strukturę i spełnia się jako osoba. Znamienne, że dopiero w końcowej części swego studium Wojtyła wartość tę eksponuje, chociaż – wydawałoby się – jej sens i doniosłość zostały w stopniu wystarczającym ukazane w rozważaniach wcześniejszych, gdy jeszcze nie było mowy o współdziałaniu. Można przypuszczać, że czyni on to z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że w działaniu wspólnie z innymi dochodzi do głosu nowy ważny aspekt czynu, a przez to nowy wymiar spełniania się ludzkiej osoby, po drugie zaś dlatego, że w działaniu wspólnie z innymi wartość ta może być zagrożona.

Ów nowy aspekt ludzkiego czynu Wojtyła określa mianem *u c z e s t n i c t w a*. Wprowadzenie tego pojęcia nie wynika z prostej i dość banalnej konstatacji, że pojedynczy człowiek jest zbyt słaby, by samemu realizować swe życiowe plany, że potrzebuje pomocy innych (tak rozumiane współdziałanie obserwujemy przecież także wśród zwierząt). Autor stara się pokazać, że odniesienie do innych osób stanowi istotny wymiar bytowania i spełniania się osoby, że odniesienie to wpisane jest niejako w samą istotę ludzkiego bytu. „Uczestnictwo oznacza więc właściwość samej osoby, właściwość wewnętrzną i homogenną, która stanowi o tym, że bytując i działając «wspólnie z innymi», osoba bytuje i działa jako osoba”¹⁰ – pisze Wojtyła, ale dalej dodaje przestrożę: „Doświadczenie przekonywa nas o tym, że działanie «wspólnie z innymi» stwarza również okazję do różnorodnych ograniczeń samostanowienia, a więc transcendencji osobowej i integracji działania. [...] Działanie – synonim czynu – może w pewnych warunkach zamienić się na «passio»: na «dzianie się», które w jednych zachodzi pod wpływem innych. Krańcowych przykładów dostarcza tzw. psychologia masy, kiedy owo «dzianie się» ogarnia zbiorowość ludzką w sposób szczególnie gruntowny i niekontrolowany”¹¹.

Personalistyczne spełnianie się osoby poprzez realizację wymiaru uczestnictwa może być – zdaniem Wojtyły – zablokowane lub wręcz unicestwione w dwojaki sposób: albo brak uczestnictwa pochodzi od samego podmiotu, albo spowodowany jest wadliwym ustrojem społecznym. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z indywidualizmem, w drugim – z totalizmem. Indywidualizm prowadzi do zamknięcia się osoby w jej własnym „ja”. Owszem, indywi-

⁹ Tamże, s. 287.

¹⁰ Tamże, s. 295.

¹¹ Tamże, s. 295n.

dualista godzi się na współpracę z innymi, ale konieczność współpracy traktuje jako ograniczenie własnej wolności. „«Inni» są dla jednostki tylko źródłem ograniczeń, a nawet biegunem wielorakich przeciwieństw. Wspólnota, jeśli powstaje, to w tym celu, aby zabezpieczyć dobro jednostki wśród tych «innych»”¹². Totalizm (antyindywidualizm) przeciwnie, zmierza do ograniczenia praw i dążeń jednostki w imię realizacji dobra wspólnego całej społeczności. Zdaniem Wojtyły totalizm jest swoistym anty-indywidualizmem, ponieważ – jak w indywidualizmie – traktuje się w nim poszczególnych członków wspólnoty jako jednostki nastawione na realizację jedynie własnych interesów, ale akcentuje się związane z tym utrudnienie lub wręcz uniemożliwienie pomnażania dobra wspólnego. „W obu tych orientacjach, w obu systemach myślenia i postępowania, u korzenia odnajdujemy identyczny sposób myślenia o człowieku. Można sposób ten określać jako a- lub anty-personalistyczny”¹³. Ignoruje on bowiem właściwy osobie wymiar uczestnictwa, wymiar spełniania się osoby poprzez gotowość współdziałania z innymi.

W tym kontekście Wojtyła dochodzi do ważnego zagadnienia *d o b r a w s p ó ł n e g o*. Ma ono swój konieczny wymiar obiektywny: ludzie współdziałają, dążąc do realizacji pożytecznego dla wszystkich dobra-celu. Dobro wspólne nie zamyka się jednak w tym obiektywnym wymiarze. Właśnie dlatego, że współdziałają osoby – a więc rozumne i wolne podmioty – dążenie każdej z nich do osiągnięcia jakiegoś przedmiotowego wspólnego dobra powinno płynąć z własnego wolnego wyboru, z dostrzeżenia w tym współdziałaniu szansy i drogi do realizacji siebie samej. Dobro wspólne łączy zatem w sobie dwa wymiary: przedmiotowy i podmiotowy. Ten pierwszy jest w pewnym sensie podstawowy (każde działanie i współdziałanie jest rozumne dlatego, że zmierza do określonego celu), ale w wymiarze aksjologicznym ważniejszy jest wymiar drugi, ważniejsze jest, czy – i w jakim stopniu – dążąc do realizacji obiektywnego dobra, człowiek-osoba sam się realizuje i rozwija. Tak łączą się ze sobą dobro całej wspólnoty i dobro własne jej uczestnika. Nawiązując zwłaszcza do wspólnot naturalnych: rodziny i narodu, Wojtyła pisze: „Każdy człowiek oczekuje po tych wspólnotach bytowania, [...] aby w nich mógł wybierać to, co inni wybierają, i dlatego, że inni wybierają jako dobro własne, służące spełnieniu jego własnej osoby. Równocześnie zaś, w oparciu o tę samą zdolność uczestnictwa, która jest podstawą bytowania i działania wspólnie z innymi, człowiek oczekuje, aby we wspólnotach ugruntowanych na dobru wspólnym, własne jego czyny służyły wspólnocie, podtrzymywały ją i wzbogacały”¹⁴.

¹² Tamże, s. 300.

¹³ Tamże, s. 301.

¹⁴ Tamże, s. 309.

Wspomnianej opozycji personalizm–indywidualizm (oraz totalizm jako indywiduizm *à rebours*) odpowiada zróżnicowanie postaw poszczególnych uczestników wspólnoty. Wojtyła podkreśla różnicę między postawami autentycznymi, ugruntowanymi w wymiarze uczestnictwa, a nieautentycznymi, tylko pozornie respektującymi uczestnictwo. Podstawową postawą autentyczną jest postawa *s o l i d a r n o ś c i*: „Solidarność oznacza stałą gotowość do przejmowania i realizowania takiej części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty. Człowiek solidarny nie tylko spełnia to, co do niego należy z racji członkostwa wspólnoty, ale czyni to «dla dobra całości», czyli dobra wspólnego”¹⁵. Autentyczna jest jednak także postawa *s p r z e c i w u*. Ma ona miejsce, gdy uczestnik wspólnoty nie zgadza się z przyjętą w niej drogą realizacji dobra wspólnego, zwłaszcza w jego aspekcie podmiotowym: „Sprzeciw nie kłóci się zasadniczo z solidarnością. Ten, kto wyraża sprzeciw, nie usuwa się od udziału we wspólnocie. [...] Treścią sprzeciwu jest tylko sposób pojmowania, a przede wszystkim sposób urzeczywistniania dobra wspólnego, zwłaszcza pod kątem możliwości uczestnictwa”¹⁶. Co więcej, Wojtyła podkreśla, że w prawidłowo ukształtowanej wspólnocie (wyraźnie ma tu na myśli głównie państwo) musi być zapewniona możliwość tak rozumianego sprzeciwu. „Wspólnota ludzka wtedy posiada prawidłową strukturę, kiedy słuszny sprzeciw nie tylko posiada w niej prawo obywatelstwa, ale także taką skuteczność, jakiej domaga się dobro wspólne wraz z prawem uczestnictwa”¹⁷.

Postawami nieautentycznymi są natomiast konformizm i unik. Pozornie przypominają one solidarność i sprzeciw, ale różnica polega na tym, że konformista w przyjętym we wspólnocie modelu współdziałania widzi tylko własną, indywidualną korzyść, a nie zależy mu na dobru wspólnym. Konformista „nie tworzy wspólnoty, raczej niejako «pozwala się nieść» zbiorowości”¹⁸. Istotna dla tej postawy jest rezygnacja „ze spełnienia siebie w działaniu «wspólnie z innymi» i poprzez to działanie”¹⁹. „Człowiek-osoba niejako godzi się na to, że wspólnota odbiera mu siebie. Równocześnie zaś on odbiera siebie wspólnocie”²⁰. Nie wkłada bowiem w jej dynamiczny rozwój własnego zaangażowania, swej pomysłowości, swoich talentów i innych atutów. Z kolei unik polega na wyłączeniu się człowieka z życia wspólnego, gdy nie czerpie on własnych korzyści z realizacji przyjętego przez wspólnotę modelu owego życia. Jak sprzeciw zmierza do zmiany przyjętego w danej społeczności działania na

¹⁵ Tamże, s. 311n.

¹⁶ Tamże, s. 313.

¹⁷ Tamże, s. 314.

¹⁸ Tamże, s. 316.

¹⁹ Tamże, s. 317.

²⁰ Tamże.

działanie lepsze, lepiej realizujące dobro wspólne zarówno w wymiarze obiektywnym, jak i subiektywnym, tak unik oznacza po prostu wycofanie się z życia wspólnego, zamknięcie się, skupienie się tylko na sobie. Wojtyła zauważa jednak, że bywają ustroje społeczno-polityczne, które nie pozostawiają miejsca na sprzeciw – uczestnicy wspólnoty, którzy nie akceptują przyjętej drogi realizacji dobra wspólnego, są wówczas niejako skazani na unik. Trudno nie dostrzec aluzji do ustroju panującego w Polsce w czasie pisania *Osoby i czynu* (przypominam, że książka ta ukazała się drukiem w roku 1969), gdy autor stwierdza: „Jeżeli jednak istnieją racje usprawiedliwiające postawę «uniku», to te same racje muszą stanowić oskarżenie dla wspólnoty”²¹.

Konkluzję analiz Wojtyły na temat uczestnictwa stanowi wskazanie na jego fundament, na którym poniekąd nabudowane są postawy autentyczne. Fundamentem tym jest system odniesienia, „który określamy wyrazem «bliźni»”²², a który realizujemy najpełniej przez aprobatę przykazania „będziesz miłował”. System odniesienia „bliźni” sięga głębiej niż samo bycie członkiem wspólnoty. Bycie członkiem wspólnoty, ważne dlatego, że otwiera drogę do realizacji człowieka w wymiarze uczestnictwa, odnosi się do jakiegoś dobra wspólnego w wymiarze obiektywnym; uzasadnieniem danej wspólnoty jest to właśnie, że wszyscy jej członkowie współdziałają w realizacji tego dobra, zarazem spełniając przez to siebie w wymiarze podmiotowym. Układ odniesienia „bliźni” natomiast nie wiąże się z żadnym obiektywnym dobrem-celem, które chce osiągnąć wspólnota. Jest to układ odniesienia sięgający samego człowieczeństwa podmiotu i adresata tego odniesienia. „Pojęcie «bliźni» każe nam bowiem nie tylko dostrzegać, ale i cenić w człowieku to, co jest niezależne od członkostwa jakiejkolwiek wspólnoty. [...] Pojęcie «bliźni» uwzględnia – czyli bierze wgląd – na samo tylko człowieczeństwo, którego posiadaczem jest tak samo każdy «inny» człowiek jak i «ja» sam”²³. Te dwa systemy odniesienia: „członek wspólnoty” i „bliźni”, bynajmniej się nie wykluczają, ten pierwszy nie traci swojej ważności, ale uczestnictwo we wspólnocie wtedy tylko zachowuje swój głęboko ludzki sens, gdy osadzone jest na systemie odniesienia „bliźni”: „Wszelkie uczestnictwo we wspólnocie na tym się opiera, a zarazem też znajduje swój osobowy sens poprzez zdolność uczestniczenia w człowieczeństwie każdego człowieka. Na to właśnie wskazuje pojęcie «bliźni»”²⁴. Pojęcie to nasycone jest świadomością wartości, godności zarówno własnej osoby, jak i tych, w których człowieczeństwie uczestniczymy – stąd znaczenie przykazania „będziesz miłował”. Wojtyła na początku *Osoby i czynu*

²¹ Tamże, s. 318.

²² Tamże, s. 319.

²³ Tamże, s. 320.

²⁴ Tamże, s. 321.

zaznaczył, że jest to studium antropologiczne, nie zaś etyczne, że wobec tego perspektywa etyczna zostaje tu niejako wyłączona przed nawias²⁵. W przywołaniu przykazania miłości wyraźnie jednak owa wyłączona przed nawias perspektywa normatywno-etyczna dochodzi do głosu. Już w studium etycznym *Miłość i odpowiedzialność*²⁶ Karol Wojtyła wskazał, że ze względu na godność każdej osoby nie tylko niedopuszczalne jest instrumentalizowanie jej (co podkreślał już Immanuel Kant), ale – co więcej – zasługuje ona na miłość. W trakcie rozważań o uczestnictwie motyw ten powraca, nie może bowiem nie powrócić; uczestniczenie w człowieczeństwie człowieka nie pozwala pominąć tej normatywnej perspektywy wzajemnych relacji, która zawiera się w krótkim przykazaniu „będziesz miłował”.

Jest rzeczą godną uwagi, że autor podkreśla: „Wraz z analizą tego pojęcia [pojęcia «bliźni» – A.S.] docieramy do swoistej pełni znaczenia tej rzeczywistości, którą od początku niniejszego rozdziału określiliśmy jako «uczestnictwo»”²⁷. I chyba docieramy też do sedna personalistycznej wartości czynu, od której rozpoczął on swe rozważania o uczestnictwie. Wspomniałem, że zdawać by się mogło, iż istotne elementy układu osoba–czyn można odsłonić w perspektywie indywidualnej. Teraz okazuje się, że nie jest to możliwe. Dopiero odniesienie do drugiej osoby jako do bliźniego, dopiero relacja międzyosobowa zgodna z przykazaniem „będziesz miłował” odsłania całą pełnię relacji osoba–czyn, najgłębszy wymiar spełniania się człowieka jako osoby. Człowiek wtedy dojrzuje w swym człowieczeństwie, gdy niejako wychodzi poza siebie, gdy transcenduje siebie, żyjąc dla drugiego, gdy decyduje się złożyć drugiej osobie dar z siebie. Tej perspektywie spełniania się człowieka jako osoby Wojtyła poświęcił wiele uwagi zarówno przed opublikowaniem studium *Osoba i czyn*, jak i później, także w ramach swego papieskiego nauczania²⁸. (Wątku tego w etycznym jego znaczeniu nie będziemy tu rozwijać, choć jest fascynujący). Dopiero jednak po przedstawieniu zagadnienia uczestnictwa w całej pełni, aż po system odniesienia „bliźni” i przykazanie „będziesz miłował”, Wojtyła podejmuje szczególnie nas tu interesujący problem alienacji. Píše: „W działaniu oraz bytowaniu «wspólnie z innymi» oba te układy: «bliźni» i «członek wspólnoty» muszą wzajemnie się przenikać i wzajemnie dopełniać. Nie można dopuścić do ich rozłączenia, gdyż to kryłoby w sobie niebezpieczeństwo podstawowej alienacji”²⁹. W szczególności – zdaniem autora – wyobcowuje (alienuje) człowieka sytuacja, „gdy samo uczestnictwo wspólnoty przesłoni

²⁵ Por. tamże, s. 17.

²⁶ Zob. t e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.

²⁷ T e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 321.

²⁸ Zob. zwł. t e n ż e, *Mężczyznę i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Instytut Jana Pawła II–Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.

²⁹ T e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 324.

i ograniczy uczestnictwo w człowieczeństwie «innych»³⁰. I dość ostrożnie dodaje: „Chyba nieco jednostronnie upatrywano czasem niebezpieczeństwo odczłowieczenia ludzi poprzez układy rzeczy: przyroda, stosunki produkcji, cywilizacja. Chociaż w znacznej mierze nie sposób zaprzeczyć słuszności tej tezy, to przecież nie sposób przyjąć jej wyłączności”³¹. W końcowych zdaniach swego studium autor wypowiada się już bardziej zdecydowanie: „Jeżeli jakakolwiek ludzka wspólnota upośledzi ten system odniesienia [system «bliźni» – A.S.], wówczas sama skarże się na to, że zaniknie w niej pełnia uczestnictwa, że pomiędzy osobą a wspólnotą wyrośnie przepaść. Nie jest to tylko przepaść obojętności, ale przepaść zniszczenia, które szybciej może zagrażać osobie niż wspólnotcie – ale poprzez osobę musi objąć i wspólnotę”³².

Trudno w słowach tych nie dostrzec aluzji do doktryny marksistowskiej, która upatrywała zasadnicze źródło alienacji w relacjach ekonomicznych, a jedyną drogę jej przezwyciężenia – w rewolucji niszczącej cały dotychczasowy, panujący od wieków, niesprawiedliwy ustrój społeczno-ekonomiczny. Jak wiemy, droga do ideału komunizmu wieść miała między innymi przez walkę klasową, podsycaną nienawiścią uciśnionych wobec uciskających. Nie trzeba chyba nikogo przekonywać, jak odległa to perspektywa od systemu odniesienia „bliźni” i przykazania „będziesz miłował”.

W wykładzie *Uczestnictwo czy alienacja?* oraz w nieco później napisanym artykule *Osoba: podmiot i wspólnota* kardynał Wojtyła pełniej omawia kwestię uczestnictwa, a na tym tle ujmuje opozycję między uczestnictwem a alienacją. Novum w stosunku do studium *Osoba i czyn* stanowi wydobywanie dwóch zasadniczych wymiarów relacji międzyosobowej: relacji „ja–ty” („ja–drugi”) oraz relacji „my”. Pierwsza wprost odnosi się do kategorii „bliźni” – człowiek zdolny jest poznać „drugiego” jako „drugie «ja»”. Problem ten porusza Wojtyła już w studium *Osoba i czyn*: na gruncie zdolności poznania „drugiego «ja»”, dzięki temu swoistemu doświadczeniu „drugiego” jako osoby takiej, jaką jest „ja”, może autor budować antropologię (filozofię człowieka), a nie tylko „ego-logię”. W artykule *Uczestnictwo czy alienacja?* czytamy: „Świadomość, że «drugi» jest ‘innym «ja»’, wyznacza zdolność uczestniczenia w samym człowieczeństwie innych ludzi oraz inicjuje uczestnictwo”³³. Trzeba przy tym pamiętać, że skoro każda ludzka osoba jest jedyna i niepowtarzalna, to także „układ «ja»–«drugi»” nie jest ogólny, ale jest zawsze konkretny, za każdym razem jedyny i niepowtarzalny³⁴. Nie miejsce tu, by prezentować

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 324n.

³² Tamże, s. 325n.

³³ T e n ż e, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz inne studia antropologiczne, s. 450.

³⁴ Tamże, s. 451.

szczegółowo analizy tej relacji podjęte przez autora w obu przywołanych artykułach, podkreślić jednak warto, że wspomniany wcześniej normatywny charakter relacji „ja”–„drugi” został przez niego jeszcze dobitniej ukazany przez podkreślenie swoistej zwrotności tej relacji. Zwrotność owa nie polega jedynie na odwzajemnieniu ze strony „drugiego” mojego odniesienia doń jako do „drugiego «ja»” (choć dopiero takie wzajemne odniesienie buduje pełną relację międzyosobową), ale na tym, że prawidłowe odniesienie do drugiego „ja” – według Wojtyły – „w sobie tylko właściwy sposób wykazuje zdolność wracania do tego «ja», od którego [relacja ta – A.S.] wyszła”³⁵. Akceptując bowiem „drugiego” jako osobę, poniekąd wybieram go w sobie, czyli w moim „ja”³⁶. Już w związku z tym Wojtyła zauważa niebezpieczeństwo alienacji. Kluczowe znaczenie w tej kwestii mają swoiste weryfikacje negatywne, gdy „drugi” wywołuje w podmiocie uczucia negatywne (nienawiść, niechęć, agresję, zazdrość). Z jednej strony świadczą one o tym, że podmiot traktuje „drugiego” jako „drugie «ja»” (gdyby tak nie było, „drugie «ja»” nie budziłoby w nim tych uczuć), z drugiej strony jednak sygnalizują wolę podmiotu, który tej afirmacji „drugiego” nie chce zaakceptować. „Alienacja – pisze Wojtyła – oznacza taką sytuację w człowieku, taki stan, taką postawę, w których nie jest on niejako zdolny do przeżycia drugiego człowieka jako ‘drugiego «ja»’”³⁷. Autor przytacza drastyczne przykłady tego rodzaju wyobcowania człowieka: obozy koncentracyjne, więzienia i tortury, zauważa jednak, że przykładów takiej alienacji dostarcza także życie codzienne, i wyraża niepokój: „Zachodzi pytanie, czy niebezpieczeństwem alienacji nie jest zagrożona cała nasza cywilizacja, zwłaszcza atlantycka, z jej prymatem interesu i techniki”³⁸ (do kwestii tej powrócimy w dalszej części rozważań).

„My” oznacza społeczny wymiar wspólnoty (pojawia się dobro wspólne). „Zaimek ten wskazuje nie tylko na wiele podmiotów, na wiele ludzkich «ja», ale wskazuje również na swoistą podmiotowość tej wielości. I tym różni się «my» od «oni»”³⁹ – ważne jest, żeby uświadamiać sobie tę różnicę. Ważne też jest, by pamiętać, że relacja „my” bynajmniej nie zastępuje międzyosobowej relacji „ja”–„ty”, ale przeciwnie, inspiruje ją i ubogaca. Członkowie wspólnoty „my” nadal pozostają w relacji „ja”–„ty”, jednakże „ta nowa relacja, społeczna, stawia też nowe zadania i wymagania istotne dla między-osobowej relacji: «ja»–«ty»”⁴⁰. Wojtyła w tym kontekście wnikliwie analizuje również kategorię dobra wspólnego, którą w *Osobie i czynie* tylko zarysował – także te analizy

³⁵ T e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 397n.

³⁶ Por. t e n ż e, *Uczestnictwo czy alienacja?*, s. 455n.

³⁷ Tamże, s. 456.

³⁸ Tamże.

³⁹ T e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 403.

⁴⁰ Tamże, s. 404.

musimy tu jednak pominąć, podkreślając jedynie za autorem, że w społecznym wymiarze wspólnoty, podobnie, jak w wymiarze „ja”–„ty”, „uczestnictwo wiąże się z transcendencją, a przez to samo jest ugruntowane w osobie jako podmiocie oraz we właściwej tejże osobie dążności do samo-urzeczywistnienia, do samospełnienia”⁴¹. Ważny jest człowiek jako osoba, a nie jako przedstawiciel gatunku homo sapiens. W artykule *Osoba: podmiot i wspólnota* Wojtyła pisze: „Alienacja jako antyteza uczestnictwa – a więc jego przeciwieństwo czy zaprzeczenie – nie tyle «odczłowiecza» człowieka jako jednostkę gatunku, ile godzi w osobę jako podmiot”⁴². W artykule *Uczestnictwo czy alienacja?* dodaje zaś – a pamiętajmy, że tekst ten powstał w połowie lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia, gdy tak zwany blok państw socjalistycznych przeżywał już głęboki kryzys – „Słusznie wiąże się alienację w tym znaczeniu [czyli w odniesieniu do relacji «my» – A.S.] z wadliwym ustrojem społecznym, gospodarczym, politycznym, międzynarodowym. Jednakże kryterium naprawy ustroju nie może być ani tylko ekonomiczne, ani tylko polityczne, ani tylko socjologiczne. Musi być personalistyczne”⁴³.

PROBLEM ALIENACJI W UJĘCIU ŚW. JANA PAWŁA II

W encyklice *Centesimus annus*, ogłoszonej w roku 1991, z okazji stulecia wielkiego dokumentu katolickiej nauki społecznej, jakim była encyklika *Rerum novarum*, podejmowane są główne problemy poruszone przez Leona XIII, ale w kontekście „niektórych zjawisk najnowszej historii”⁴⁴. Jednym z najważniejszych „nowych zjawisk” był zaś niewątpliwie rozpad tak zwanego bloku państw socjalistycznych, zapoczątkowany – i to bezkrwawo – w Polsce w roku 1989. Św. Jan Paweł II tak wysoko cenił to wydarzenie, że cały trzeci rozdział encykliki zatytułował „Rok 1989”. Już w rozdziale tym jednak ostrzegał, by niewątpliwego zwycięstwa idei solidarności nie traktować pochopnie jako tryumfu kończącego zmaganie o ugruntowanie systemu sprawiedliwości społecznej na całym świecie. W kolejnym rozdziale, zatytułowanym „Własność prywatna i powszechne przeznaczenie dóbr”, autor encykliki podejmuje szereg trapiących dziś ludzkość problemów, które mają wyraźny wymiar ekonomiczny, ale możliwość ich przezwyciężenia postrzega on nade wszystko w wymiarze personalistycznym. W tym kontekście przywołuje raz jeszcze kwestię alienacji. Przypominając koncepcję marksistowską, poddaje krytyce tezę Marksa,

⁴¹ Tamże, s. 410.

⁴² Tamże, s. 413.

⁴³ T e n ż e, *Uczestnictwo czy alienacja?*, s. 460.

⁴⁴ J a n P a w e ł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 3.

że należy znieść własność prywatną na rzecz budowy społeczeństwa kolektywistycznego, i wskazuje na fatalne skutki ekonomiczne takiej „rewolucji”, jakich doświadczyły wszystkie kraje należące do tak zwanego obozu państw socjalistycznych, ale dodaje: „Nawet jeśli marksistowska analiza i rozumienie podstaw alienacji są fałszywe, to jednak alienacja połączona z utratą autentycznego sensu istnienia jest zjawiskiem obecnym również w rzeczywistości społeczeństw zachodnich. Występuje ona w sferze konsumpcji, gdy człowiek wikła się w sieć fałszywych i powierzchownych satysfakcji [...]. Alienacja występuje również w sferze pracy, kiedy jej organizacja jest nastawiona tylko na maksymalizację produkcji i zysku, pomija zaś to, w jakim stopniu pracownik przez własną pracę realizuje się jako człowiek”⁴⁵. W pewnym sensie Papież solidaryzuje się z Marksem, podziela pogląd, że stosunki ekonomiczne wywołują lub umacniają alienację i że radykalny kapitalizm – tak zdecydowanie krytykowany przez Marksa – jest rzeczywiście systemem alienującym człowieka, wyobcowującym go z jego człowieczeństwa. W tej kwestii, odnosząc się do czasów obecnych, stwierdza: „W społeczeństwie zachodnim przewyciężone zostało zjawisko wyzysku, przynajmniej w tych formach, które analizował i opisał Marks. Nie została natomiast przewyciężona alienacja przejawiająca się w różnych formach wyzysku, polegającego na tym, że ludzie posługują się sobą nawzajem i w sposób coraz bardziej wyrafinowany zaspokajając swoje partykularne i drugorzędne potrzeby, stają się głusi na potrzeby podstawowe i autentyczne, które również powinny określać sposoby zaspokajania innych potrzeb”⁴⁶.

Dramat wydaje się głębszy niż ten, który dostrzegał Marks. Zakładał on, że istnieje zasadnicza opozycja między klasą robotniczą a kapitalistami, i postulował przywrócenie sprawiedliwości społecznej oraz przewyciężenie alienacji na drodze rewolucji. Papież zaś konstatuje, że ludzie – zwłaszcza na Zachodzie – godzą się na alienację, nie protestują przeciw degradującym ich stosunkom społeczno-ekonomicznym, koncentrując uwagę na partykularnych i drugorzędnych potrzebach, głusi na potrzeby podstawowe i autentyczne. Oczywiście nadal ma miejsce konflikt między społecznościami zasobnymi (głównie państwami z kręgu euroatlantyckiego) a tak zwanym Trzecim Światem – ale czy aspiracje Trzeciego Świata nie ograniczają się także do wymiaru konsumpcji? Czy również ich dążenia nie sprowadzają się do pomnażania zasobności poprzez udział w zyskach, z pominięciem całej perspektywy uczestnictwa, które pozwala realizować pełnię osobowego człowieczeństwa? „Upadek systemu komunistycznego w wielu krajach usuwa niewątpliwie jedną z prze-

⁴⁵ Tamże, nr 41.

⁴⁶ Tamże. Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 26.

szkód, które nie pozwalały skutecznie i w sposób realistyczny stawić czoła tym problemom – stwierdza Papież – nie wystarcza jednak do ich rozwiązania. Istnieje wręcz niebezpieczeństwo rozpowszechnienia się radykalnej ideologii kapitalizmu, która odmawia nawet ich rozpatrywania, uważając *a priori* za skazane na niepowodzenie wszelkie próby stawienia im czoła, pozostawiając ze ślepą wiarą ich rozwiązanie swobodnej grze sił rynkowych⁴⁷. Problem alienacji nie jest już tylko problemem sprawiedliwości społecznej – choć nadal w tym wymiarze stanowi on wyzwanie dla ludzkości – lecz sięga głębiej, dotyczy samoświadomości człowieka i perspektyw jego dojrzewania w wymiarze personalistycznym.

Św. Jan Paweł II pragnął obudzić człowieka w człowieku. Już w pierwszej swej encyklice, poniekąd programowej, podkreślał, że „po drodze koniecznych przekształceń struktur życia ekonomicznego, będzie można postępować na-przód tylko za cenę prawdziwej przemiany umysłów, woli i serc”⁴⁸. Przemiana ta jest konieczna, ponieważ istnieje „bardzo realne i wyczuwalne już niebezpieczeństwo, że wraz z olbrzymim postępem w opanowaniu przez człowieka świata rzeczy, człowiek gubi istotne wątki swego wśród nich panowania, na różne sposoby podporządkowuje im swoje człowieczeństwo, sam staje się przedmiotem wielorakiej – czasem bezpośrednio nieuchwytniej – manipulacji poprzez całą organizację życia zbiorowego, poprzez system produkcji, poprzez nacisk środków przekazu społecznego”⁴⁹. Wprawdzie Papież nie wspomina tu o alienacji, ale w świetle poprzednich rozważań nietrudno zauważyć, że wyraża niepokój związany z tym właśnie niebezpieczeństwem.

Powracając do encykliki *Centesimus annus*, przypomnijmy, że radość św. Jana Pawła II z powodu przełamania systemu komunistycznego związana była głównie z przekonaniem, że otworzyły się przed człowiekiem perspektywy rozwoju osobowego, którego „celem nie jest tylko zrównanie poziomu życia wszystkich narodów z poziomem, który dziś osiągnęły kraje najbogatsze, ale tworzenie solidarną pracą życia bardziej godnego, konkretne przyczynianie się do umocnienia godności i rozwoju uzdolnień twórczych każdej poszczególnej osoby, jej zdolności do odpowiedzi na własne powołanie, a więc na zawarte w nim Boże wezwanie”⁵⁰.

W Polsce osiągnięcia Solidarności nie okazały się tak trwałe, jak tego oczekiwaliśmy. Przeżywamy znów kryzys naszej tożsamości i solidarności narodowej, choć zdawało się, że właśnie my, Polacy, mamy podstawy, by ją budować we własnym kraju i propagować w całym świecie. Czy apele

⁴⁷ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 42.

⁴⁸ Tenże, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 16.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tenże, *Centesimus annus*, nr 29.

św. Jana Pawła II o dążenie do przewyciężenia alienacji znalazły należyne oddźwięki w Kościele i w całej społeczności międzynarodowej? Wszak mentalność konsumpcjonistyczna zdaje się nadal święcić tryumfy, a głos Papieża traktowany jest jako manifestacja dość utopijnych życzeń. Tym bardziej jednak trzeba przypominać i propagować jego nauczanie. Człowiek bowiem pozostaje człowiekiem: stworzeniem uczynionym na obraz i podobieństwo Boga, który jest Miłością. I pragnie realizacji swego człowieczeństwa, pragnie przewyciężenia wielorakich alienacji, nawet jeśli pragnienie to bywa głęboko ukryte, a droga przez nie wytyczona okazuje się kręta i obfituje w przeszkody. Potrzebny jest człowiekowi drogowskaz – i ten drogowskaz uczestnictwa i budowania miłości pięknie ukazuje św. Jan Paweł II.