

Alienacje współczesnego człowieka

We współczesnym dyskursie naukowym pojęcie alienacji czyli wyobcowania oznacza, jak wiadomo, taki (zawiniony, bądź spowodowany przez czynniki zewnętrzne) stan psychiki i ducha, w którym człowiek czuje się obcy w swoim otoczeniu, ale także w stosunku do samego siebie. Alienacja nie jest pojęciem nowym. Starożytność grecka знаła termin *allotrioun*, używany w kontekście umów handlowych, a oznaczający przekazanie bądź odebranie praw danej osobie¹. W interesującym dla omawianego w niniejszym przedłożeniu znaczeniu termin ten pojawia się również w Biblii, w Liście do Efezjan (4, 18), którego autor, opisując stan duchowy pogan, stwierdza, iż są oni „wyobcowani z życia Bożego” (gr. *apellotriomenoi tes dzoes tou teou*). Nowożytna kariera tego pojęcia rozpoczęła się wraz z koncepcją „umowy społecznej” (*contrat social*) J. J. Rousseau (1712-1778). Poddając się woli powszechnej istota ludzi doznaje alienacji (*aliénation*), gdyż jej idealnym stanem jest stan pierwotnej i w niczym nieskrępowanej jedności z naturą. W kontekście dialektyki G. F. Hegla (1770-1831) pojęcie wyobcowania posiada konotację pozytywną i oznacza konieczne stadium utraty siebie, by w efekcie siebie na nowo odzyskać. Jako autoalienację człowieka określa L. Feuerbach (1804-1872) religię, natomiast K. Marks (1818-1883) zwracał uwagę na wyobcowanie człowieka wobec produktów swojej własnej działalności mówiąc o „wyobcowanej pracy”.

¹ Por. W. P o s t. *Entfremdung*. I. *Philosophisch*. W: *Lexikon für Theologie und Kirche*. T. 3. Freiburg im Br. 19953 s. 679.

Pojęcie alienacji zostało z powodzeniem rozwinięte także na gruncie psychologii, gdzie oznacza stany duchowe, w których osobowość rozpada się na wyizolowane fragmenty, przy czym procesy dezintegracyjne mogą być także, jak pokazał E. H. Erickson (1902-1994), cechą kryzysów w okresach rozwoju osobowości i pełnić funkcję pozytywną.

Niezależnie od uwarunkowań, w jakich pojawiało się pojęcie alienacji w refleksji antropologicznej ostatnich stuleci, fakt jej istnienia jest bezsporny. Istnieją mechanizmy alienujące, czyli sprawiające, iż wytwory społecznego współdziałania ludzi usamodzielniają się i występują jako rzeczywistości skierowane przeciwko ich twórcom, którzy tracą nad nimi kontrolę². Można jednak również skonstatować pewne ciążenie człowieka ku uleganiu alienującym go okolicznościom i strukturom, co pośrednio wskazuje na to, iż źródła alienacji trzeba szukać w nim samym.

Forma gramatyczna (liczba mnoga) użyta w tytule niniejszego przedłożenia sugerowałaby, iż chodzi nie tyle o wyjaśnienie samej istoty alienacji, ile o pokazanie złożonych czynników alienujących i przestrzeni alienacji współczesnego człowieka. Zanim te czynniki zostaną egzemplarycznie przedstawione, nie obejdzie się jednak bez przynajmniej pobieżnej refleksji na temat istoty alienacji.

1. Istota alienacji

Do klasycznych kontekstów, w których pojawia się pojęcie alienacji należy obszar stosunków społecznych. Właśnie w tym obszarze umiejscawiał pojęcie alienacji K. Marks. Dokonał on wnikliwej analizy wpływu stosunków produkcji i własności na człowieka i doszedł do wniosku, iż to właśnie one są przyczyną alienacji, „odczłowieczenia” człowieka, czyli zaprzeczenia istocie człowieczeństwa. W kontekście materialistycznej koncepcji, zgodnie z któ-

² Por. W. Grana t. *Alienacja*. W: EK T. 1 kol: 367-369.

rá istota człowieczeństwa jest jedynie wypadkową stosunków społecznych, jedynym środkiem zaradczym wobec alienacji wydawała się być zmiana tych stosunków i to zmiana rewolucyjna, polegająca m. in. na zniesieniu własności prywatnej. Poglądy Marksa doczekały się niejako podwójnej weryfikacji. Pierwszą było całkowite fiasko systemu, zbudowanego na teoretycznych podstawach marksizmu, systemu, który nie tylko nie doprowadził do wyeliminowania alienacji, ale stworzył szereg nowych jej form. Drugą była weryfikacja teoretyczna, której wiele uwagi poświęcił K. Wojtyła w swoim dziele „Osoba i czyn” i towarzyszących mu studiach antropologicznych.

Rozważając współczesne formy alienacji warto najpierw przypomnieć główne wnioski analiz Wojtyły. Jego zdaniem marksistowska koncepcja alienacji nie dociera do istoty rzeczy. Fakt, iż zbudowany na ideologii marksistowskiej system stosunków społecznych przyniósł nowe formy alienacji, ale także fakt istnienia różnorodnych jej przejawów w alternatywnym systemie stosunków społecznych, opartym na gospodarce rynkowej, wskazują, iż alienacja nie jest jedynie problemem tkwiącym w układach rzeczowych, ale jej źródła należy szukać w samym człowieku. Alienacja jest zatem problemem na wskroś personalistycznym.

Przyczyny alienacji Karol Wojtyła upatruje w zapoznaniu głębi *uczestnictwa*, do jakiej stworzona jest każda ludzka istota. Pojęcie uczestnictwa, kluczowe dla myśli filozoficznej Wojtyły, związane jest z ukierunkowaniem osoby ludzkiej na inne osoby. Relacyjność nie jest bowiem jedynie akcydentalnym wymiarem osoby ludzkiej, pewnym jej społecznym uzupełnieniem, ale należy do jej istoty. Bytowanie wspólnie z bliźnimi jest czymś więcej niż tylko cechą człowieka jako gatunku, którą moglibyśmy określić jako „instynkt stadny”. Osoba ludzka posiada zdolność transcendowania samej siebie, przekraczania siebie i wychodzenia ku drugim. Zdolność ta stoi u źródeł dwóch zasadniczych rodzajów relacji międzyosobowych: relacji pomiędzy dwoma osobami (relacji typu „ja” – „ty”, bądź „ja” – „drugi”), jak też relacji osoby do wspólnoty (relacji

typu „my”). Oba te układy odniesienia pozostają w stosunku do siebie w ścisłej zależności, ale nie dają się do siebie nawzajem sprowadzić³.

W pierwszym z nich człowiek uczestniczy w człowieczeństwie drugiego człowieka. Relacja ta polega na tym, iż samoświadome i samoposiadające się „ja” najpierw uświadamia sobie fakt człowieczeństwa innego człowieka, co prowadzi do przeżycia tego „innego” jako podobnego sobie, jako również jakiegoś „ja”. Efektem takiego przeżycia jest to, iż to inne „ja”, ów „inny”, „obcy” staje się „drugim” i „bliźnim”. Przykazanie miłości nie jest niczym innym jak tylko wezwaniem do przeżycia drugiego człowieka jako osoby, czyli jako drugiego „ja”⁴. Właśnie ta zdolność przekraczania siebie i wychodzenie ku drugiemu „ja” spełnia człowieka jako osobę, gdyż dopiero działając i żyjąc wspólnie z innymi człowiek spełnia siebie. Nie jest on bowiem w stanie, jak to już wyakcentowała soborowa Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*”, w pełni zrealizować i spełnić siebie inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie⁵.

Druga z podstawowych relacji interpersonalnych dotyczy uczestnictwa osoby w budowaniu prawdziwej wspólnoty ludzkiej. Oznacza to nie tylko bycie wśród innych osób, ale bycie wspólnie z nimi. Choć układ typu „my” zawiera w sobie wielkie bogactwo rzeczywistości autentycznie ludzkiej, to jednak nie powinien on likwidować ani zastępować układu typu „ja - ty”, który ma znaczenie fundamentalne. Bez tej relacji wszelkie układy wspólnotowe nie będą służyły dobru osoby.

Pojawiające się w tym kontekście pojęcie uczestnictwa Wojtyła definiuje jako właściwość każdej osoby, mocą której człowiek zwraca się do drugiego „ja”, przeżywając jego człowieczeństwo.

³ Por. K. Wojtyła *Osoba i czyn*. Lublin 2000 s. 334-335.

⁴ T e n ż e. *Uczestnictwo czy alienacja*. W: *Tenże. Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin 2000 s. 453.

⁵ KDK 24.

Na tle tych rozważań Karol Wojtyła umiejscawia problem alienacji. Zostaje ona określona jako antyteza, zaprzeczenie lub osłabienie uczestnictwa, czyli wykluczenie „możliwości przeżycia innego człowieka jako *drugiego «ja»*”⁶. Istotą alienacji jest zatem (częściowe) pozbawienie człowieka możliwości spełnienia siebie w podstawowej dla niego relacji międzypersonalnej, spowodowane przez czynniki zewnętrzne (struktury), bądź poprzez przybraną przezeń postawę⁷.

Zaburzenie relacji międzypersonalnych prowadzi w efekcie do tego, iż także wspólnota nie rozwija się w kierunku prawdziwego „my”. Główne spoiwo prawdziwej wspólnoty, jakim jest przeżycie człowieczeństwa drugich, ulega erozji. Wspólnota przestaje być czynnikiem sprzyjającym rozwojowi podmiotowości wszystkich, a rozwija się wręcz kosztem tej podmiotowości, tworząc struktury sprzyjające alienacji, bądź wprost alienujące.

2. Przestrzenie alienacji

Po tych zasadniczych rozważaniach dotyczących istoty alienacji, rozumianej wraz z Karolem Wojtyłą jako problem personalistyczny, a nie jedynie jako problem struktur społeczno-ekonomicznych, warto wskazać na niektóre czynniki alienujące, jak też na skutki i przejawy alienacji we współczesnym świecie.

a) Człowiek odcielesniony czyli utrata własnego ciała

Zjawisko alienacji może dotyczyć nie tylko sfery stosunków międzyludzkich, ale także głębi ludzkiej osoby. Stopień, w jakim człowiek jest zdolny uczestniczyć w człowieczeństwie bliźnich

⁶ W o j t y ł a, *Uczestnictwo czy alienacja* s. 456.

⁷ T e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*. W: Tenże, *Osoba i czyn inne studia antropologiczne*, s. 412.

i w przeżywaniu ich jako sobie podobnych, pozostaje w ścisłym związku z przeżyciem własnego człowieczeństwa, czyli przeżyciem „ja” jako osoby, jako tej specyficznej istoty cielesno-duchowej, która żyje na granicy światów materii i ducha. Cały szereg zjawisk obecnych we współczesnym świecie, nierzadko patologicznych, bądź patogennych, wskazuje na to, iż mamy do czynienia z istotnym zaburzeniem stosunku człowieka do samego siebie. Jednym z przejawów takiego „pęknięcia” wewnątrz ludzkiej istoty jest zjawisko, które można by nazwać „odcieleśnieniem” człowieka, czyli zaburzeniem stosunku człowieka do własnego ciała. Pojęcie alienacji pragnie być w tym kontekście rozumiane w specyficznej, właściwej dla psychologii konotacji i oznacza stan, w którym człowiek odczuwa i postrzega swoje ciało jako obce⁸.

Istotę współczesnego zjawiska „odcieleśnienia” można by opisać sięgając do języka niemieckiego, który w odniesieniu do ciała ludzkiego używa dwóch różnych pojęć. Podczas gdy pojęcie *Leib* podkreśla specyfikę ludzkiego, ożywionego duszą ciała ludzkiego, słowo *Körper* wskazuje na jego aspekt przedmiotowy i jest używane np. przy wyliczaniu części ciała (*Körperteile*), ale także dla określenia innych ciał fizycznych, jak np. ciała niebieskie (*Himmelskörper*). Adaptując to semantyczne rozróżnienie do omawianej tutaj problematyki można by powiedzieć, iż we współczesnej men-

⁸ Zjawisko zaburzenia stosunku człowieka do własnego ciała nie jest niczym nowym. Można wskazać na szereg koncepcji myślowych przeszłości, które odzwierciedlały, ale też prowokowały zaburzenie stosunku człowieka do własnego ciała. Na podłożu platońskiego dualizmu, który dokonał radykalnego oddzielenia dwóch aspektów ludzkiej istoty: aspektu cielesnego i aspektu duchowego, narodził się manicheizm, który towarzyszył refleksji teologicznej niektórych myślicieli wczesnochrześcijańskich. Dzięki autorytetowi św. Augustyna elementy platońskiego dualizmu były widoczne także u myślicieli późniejszych, w ich dystansie do sfery cielesnej i jej dynamizmów oraz w różnych formach spirytualizmu. Z drugiej strony także materialistyczny monizm wywarł wpływ na kształtowanie stosunku człowieka do własnego ciała, którego dynamizmy, wraz z czynnościami wyższymi oraz wytworami ludzkiego ducha i kultury, bywają rozumiane wyłącznie jako efekty procesów biochemicznych, czy też bioelektrycznych.

talności nastąpiło przesunięcie od traktowania ciała jako „Leib” do rozumienia go wyłącznie jako „Körper”, jako jedno z wielu ciał, bytów, danych człowiekowi w otaczającej go przyrodzie. Ciało stało się przedmiotem, materiałem, który można dowolnie kształtować w celu osiągnięcia różnych celów. Wyrażenie „moje ciało” stało się wyrażeniem analogicznym do takich wyrażen jak np. „mój samochód”, „mój dom”, „mój ogród”. Ciało nie jest już traktowane jako integralna część osoby, a staje się obiektem odrębnym do podmiotu. Wyrażenie „ja i moje ciało” nie zakłada już nierozdzielnej jedności, a staje się określeniem dwóch różnych bytów: *umysłu*, któremu dane jest *ciało* jako materiał, aby było przezeń dowolnie kształtowane. Współczesnemu człowiekowi coraz trudniej jest postrzegać ciało jako integralną część osoby ludzkiej, staje się ono raczej czymś w rodzaju nieustannego projektu, budulcem, podatnym na modelowanie, towarem, które może zostać spieniężony.

Wyobcowanie człowieka w zakresie stosunku do własnego ciała widać wyraźnie we współczesnych patologiach, które w swojej masowości muszą być uznane za zjawiska nowe. Takie jednostki chorobowe jak bulimia, anoreksja czy też dysmorfofobia (przemienne pragnienie zmiany kształtu poszczególnych części własnego ciała) są w zasadzie zaburzeniami psychicznymi, dotyczącymi jednak ciała. O ile w przypadku zaburzeń łaknienia chorych poddaje się psychoterapii, o tyle cierpiący na dysmorfofobię mogą liczyć na całą armię wyspecjalizowanych chirurgów plastycznych, powiększających kobiece piersi, zmieniających kształt nosów, odsysających zbędną tkankę tłuszczową itd. Niezależnie od tego, jak chciałoby się ocenić takie zabiegi nie sposób zaprzeczyć, że u ich podstaw stoi ostry konflikt na linii akceptacji własnego ciała, własnej fizycznej kondycji, konflikt, który tak dalece potrafi zdeintegrować osobowość, iż dana osoba jest przekonana, iż „w tej konkretnej skórze” nigdy nie będzie szczęśliwa⁹.

⁹ Tutaj też należy szukać źródeł współczesnego kultu ciała i zdrowia. W wy-

Przedmiotowe podejście do ciała, i to nie tylko własnego, ale generalnie – każdego ludzkiego ciała widać szczególnie wyraźnie w niektórych koncepcjach współczesnej bioetyki. Nieumiejętność postrzegania ciała jako integralnego składnika osoby ludzkiej, sprzężone z redukcjonistycznym pojęciem ludzkiej osoby, stoją u podstaw współczesnego zakwestionowania godności niektórych istot ludzkich znajdujących się w początkowych, bądź końcowych fazach swojej egzystencji. Zdaniem niektórych współczesnych bioetyków mogą istnieć takie istoty ludzkie, które nie są osobami. Pogląd ten bazuje na przekonaniu, iż jako osoby mogą być określone jedynie te istoty ludzkie, które aktualnie spełniają pewne kryteria, takie jak np. świadomość, umiejętność nawiązania kontaktu z otoczeniem, umiejętność postrzegania siebie jako istoty istniejącej w czasie, a więc umiejętność sformułowania pragnienia kontynuacji swojej egzystencji. Istoty ludzkie, które jeszcze nie, bądź już nie spełniają tych kryteriów (jak np. embriony, czy też ludzie, którzy utracili trwale zdolność do aktywności umysłowej), nie są też osobami¹⁰. Tym więc tym, co decyduje o ludzkiej godności, byłyby duchowe i umysłowe umiejętności, ciało ludzkie byłoby natomiast jedynie biologicznym substratem, swego rodzaju „nośnikiem” tychże. Gdy umiejętności tych zabraknie, żyjące ciała są jedynie materiałem, któremu nie przysługuje żaden specjalny

danej w 2002 r. książce niemieckiego psychiatry i teologa, Manfred Lütz, wskazuje na cechy charakterystyczne „społeczeństwa religii zdrowia”, w którym kwitnie kult cielesnej tężyzny, język medycyny staje się językiem sakralnym, wizyta u lekarza staje się rodzajem pielgrzymki, a dietetycy zajmują miejsce spowiedników. Już sam podtytuł książki pointuje kierunek krytyki Lütza: „Przeciw sadystom diety, szaleństwu zdrowia i kultowi sprawności”. Por. M. Lütz, „LebensLust”. *Wider die Diät-Sadisten, den Gesundheitswahn und den Fitness-Kult*. München 2002.

¹⁰ Pytając o korzenie filozoficzne redukcjonistycznego pojęcia osoby trzeba wskazać na wprowadzony przez Kartezjusza rozróżnienie między tym, co cielesne (co Kartezjusz nazywa „rzeczą rozciąglą” – *res extensa*) oraz umysłem, który jedynie może być określony jako „rzecz myśląca” – *res cogitans*. Koncepcja ta zaczęła żyć własnym życiem, a adaptowana i przetwarzana przez późniejszych myślicieli, jak np. przez Johna Locka, zaowocowała deprecjacją cielesności.

status i który może być wykorzystany jako surowiec (jak np. w przypadku tzw. „klonowania terapeutycznego”), bądź też którego czynności życiowe mogą być przerwane (boć jest to żyjąca tkanka), by uniknąć niedogodności (takich jak np. konieczność długotrwałej opieki czy też wysokie jej koszty)¹¹.

Takie podejście do ludzkiego ciała przebiega z wypowiedzi czołowych protagonistów współczesnej biotechnologii. James Watson, jeden z autorów modelu podwójnej helisy DNA i laureat nagrody Nobla, przemawiając w pięćdziesiątą rocznicę¹² swojego wielkiego odkrycia opowiedział się zdecydowanie za nieograniczonym modelowaniem cech (zarówno cielesnych, jak i charakterologicznych) ludzkich istot poprzez modyfikacje wyposażenia genetycznego. Oczywiście Watson motywuje swoje stanowisko dobrem ludzkości, nie pozostawia jednak wątpliwości co do całkowicie instrumentalnego rozumienia ludzkiej cielesności¹³. Ciało ludzkie, by użyć nomenklatury komputerowej, nie jest niczym więcej niż *hardware*, będąca podstawą działania *software*, czyli ludzkiego umysłu, jak to określił jeden z doradców byłego amerykańskiego prezydenta, Billa Clintona, wpływowy amerykański teoretyk nauki, Ray Kurzweil. Nanotechnologia ma umożliwić transport ludzkich *software* w coraz to nowe i ulepszone *hardware*¹⁴.

¹¹ Zależnie od kontekstu, w którym pojawia się tego rodzaju deprecjacja ciała i cielesności, ludzki umysł będzie czymś jakościowo odmiennym od ciała, bądź jedynie rodzajem „przebudzonej” do samoświadomości materii, jednak w obu przypadkach sama cielesność ludzka nie posiada żadnego, szczególnego statusu moralnego, a jest jedynie materią, podobną do innych żywych ciał.

¹² Rocznicą ta była obchodzona 24 kwietnia 2003 r. Francis Crick i James Watson opublikowali swój model podwójnej helisy DNA w prestiżowym czasopiśmie „Nature” w dniu 25 kwietnia 1953 r.

¹³ Por. *Genetically enhanced humans to come, say DNA pioneers*. W: <http://www.newscientist.com> (NewScientist.com news service z 24.04.2004).

¹⁴ R. K u r z w e i l. *Die Maschinen werden uns davon überzeugen, dass sie Menschen sind*. „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 5.07.2000 s. 52.

W tym kontekście warto zauważyć, jak wiele miejsca w najnowszych wypowiedziach *Magisterium Ecclesiae* zajmuje przypomnienie ontycznej jedności osoby ludzkiej i związanej z nią godności ludzkiego ciała. W nauczaniu Jana Pawła II teologia ciała zajmuje istotne miejsce i krystalizuje się w pojęciu „oblubieńczego sensu ciała”. Ciało ludzkie jest czymś więcej, niż jedynie żywym układem, który cechują zależności i funkcje, jest bowiem istotnym elementem osoby, która przez ciało się wyraża i objawia¹⁵. Jest ono, jak podkreśla Jan Paweł II, właśnie dlatego ciałem ludzkim, iż zostało ukształtowane i jest ożywiane przez duszę duchową¹⁶. Dlatego też nie może być ono uważane jedynie jako przedmiot, jako rzecz, którą człowiek posiada¹⁷. Człowiek *ma* ciało jedynie w tym sensie, iż *jest* ciałem.

Magisterium Kościoła podkreśla także normatywny charakter ludzkiego ciała. W koncepcji etyki personalistycznej dynamizmy ciała ludzkiego posiadają „charakter wskazująco-imperatywny”¹⁸. Kryterium i źródłem moralności nie jest jedynie ludzki umysł, lecz fundament i źródłem wymogów moralnych jest także ludzka cielesność. W tym kontekście warto pokusić się o pewną uwagę marginesową. Chodzi mianowicie o kontrowersję między różnymi typami współczesnej teologii moralnej, szczególnie między tzw. moralnością autonomiczną, a obecnym w oficjalnym nauczaniu Kościoła chrześcijańskim personalizmem. Spór ten można rozpoznać w tle wydanej przez Jana Pawła II w 1992 r. encykliki „*Veritatis splendor*”. Jednym z przedmiotów tego sporu jest właśnie znaczenie ludzkiej cielesności. Przypisywanie jej znaczenia istotnego faktora w formułowaniu norm moralnych określone zostało przez zwolenników moralności autonomicznej jako biologizm,

¹⁵ Por. DV Wstęp 3.

¹⁶ Por. KKK 364.

¹⁷ Por: Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. *Karta pracowników służby zdrowia* nr 42.

¹⁸ Tamże nr 41.

a tego typu rozumowanie – jako naznaczone naturalistycznym błędem (niem. *naturalistischer Fehlschluss*). W ramach koncepcji moralności autonomicznej dynamizmy ludzkiego ciała mają jedynie status przedmoralnych dóbr, które wprawdzie w poszukiwaniu norm moralnych powinny być brane pod uwagę, ale z których normy te w żadnym wypadku nie wynikają. Ludzka cielesność jest w zasadzie traktowana jako „przedludzka natura”, jako podstawa ludzkiej wolności, przez co posiada ona pewne moralne znaczenie. Moralność jest jednak sprawą autonomicznego rozumu, a normom moralnym stawia się tylko jeden wymóg: muszą one być racjonalnie uzasadnione. Krytycznie wobec tej koncepcji można zapytać, czy nie nosi ona na sobie znamion tego samego niedoceniańcia ciała i cielesności ludzkiej, którym oznacza się ponowoczesne zjawisko „odcieleśnienia”?

2. *Homo oeconomicus* czyli mentalność mrowiska

Już w szkicach antropologicznych komentujących i rozwijających przemyślenia zawarte w dziele „Osoba i czyn”, Karol Wojtyła stawia retoryczne pytanie, czy niebezpieczeństwo alienacji nie zagraża całej cywilizacji zachodniej ze względu na same jej podstawowe zasady, mianowicie prymat interesu i prymat techniki¹⁹. Encyklika *Centessimus annus* wskazuje na dwie ekstremalne formy alienacji w przestrzeni społecznej. Są nimi indywidualizm i totalizm. U podstaw obu tych form alienacji stoją nieprawidłowo ukształtowane relacje międzyosobowe lub też ich brak. Zamiast dostrzec i uznać godność osobową w sobie i drugich oraz kształtować wzajemne stosunki z jej poszanowaniem, człowiek traktuje bliźniego wyłącznie jako środek do realizacji własnych celów. Jak pisze Jan Paweł II, u podstaw każdego rodzaju alienacji leży odwrócenie środków i celów: „Człowiek, nie uznając wartości i wiel-

¹⁹ W o j t y ł a. *Uczestnictwo czy alienacja* s. 456.

kości osoby, w samym sobie i w bliżnim, pozbawia się możliwości przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa i nawiązania solidarności i wspólnoty z innymi ludźmi, dla której został stworzony przez Boga²⁰.

Dotyczy to także stosunków makrospołecznych, a więc kształtu struktur społecznych, gospodarczych, i politycznych. Specyfiką współczesności, na którą w tym kontekście należy wskazać, jest fakt, iż nie będą to już w takiej mierze struktury lokalne, narodowe, co struktury międzynarodowe, globalne. Zjawisko globalizacji stanowi splot czynników, wynikłych z procesów, rzecz by można, nieuchronnych, spowodowanych przede wszystkim postępem komunikacyjnym, ale także czynników, wynikających z decyzji i preferencji poszczególnych ludzi i ludzkich grup²¹. Istotny w omawianym tutaj kontekście może być fakt, iż zjawisko globalizacji niezwykle przyspieszyło usamodzielnienie się sfery ekonomicznej wobec społecznych i politycznych instrumentów kontroli. Efektem tego procesu może być rodzaj „ekonomiczno-teoretycznego fundamentalizmu” (*ökonomietheoretischer Fundamentalismus*²²), który w swojej dynamice pretenduje do roli teorii wyczerpująco wyjaśniającej ludzką rzeczywistość, a więc przybiera cechy swego ro-

²⁰ CA 41.

²¹ Wskazywanie na zagrożenia związane z procesem globalnych struktur nie ma na celu potępienia całego procesu globalizacji. Jest to, w pewnym sensie, proces nieuchronny, zawierający ponadto także wiele elementów pozytywnych. Por. CA 58: „Współcześnie dokonuje się proces powstawania współzależności gospodarczych na skalę światową. Zjawiska tego nie należy uważać za negatywne, gdyż może stwarzać niezwykle możliwości osiągnięcia większego dobrobytu. Coraz bardziej jednak odczuwa się potrzebę, by w miarę wzrastającego umiędzynarodowienia gospodarki powstawały odpowiednie i skutecznie działające międzynarodowe organy kontrolne i kierownicze, dzięki którym gospodarka służyłaby dobru wspólnemu”.

²² E. A l t v a t e r. *Verselbständigung des Ökonomischen gegenüber politischen und gesellschaftlichen Steuerungen*. W: *Der Globalisierungsprozess. Facetten einer Dynamik aus ethischer und theologischer Perspektive*. Red. G. Virt. Freiburg-Wien 2002 s. 41.

dzaju laickiej „teologii”. Teoria ta pojmuje człowieka jako *homo oeconomicus*, jako istotę, która kieruje się wyłącznie ekonomiczną racjonalnością. Oczywiście pojęcie to nie zostało stworzone po to, by wyczerpująco opisać istotę człowieka jako taką, a miało być jedynie jednym z modeli ludzkiego działania, mającym sens w perspektywie pewnej dziedziny nauki²³. Problem jednak w tym, iż ekonomiczne spojrzenie na człowieka szybko wypiera inne wymiary człowieczeństwa i staje się podstawą struktur opartych na wyłącznie ekonomicznej perspektywie, a w swoim ekstremalnym przejawie stawia żądanie podniesienia ekonomicznej racjonalności do naczelnej zasady funkcjonowania społeczeństwa. Ta pretensja do totalnego wyjaśnienia istoty człowieka i ludzkiej społeczności nabiera cech niemalże religijnych. Elmar Altvater, profesor teologii politycznej na uniwersytecie w Berlinie, przedstawia mechanizm funkcjonowania tej nowej „ekonomicznej teologii” w niezwykle ostrych, choć nie pozbawionych racji stwierdzeniach: „Monopol interpretacyjny [tego rodzaju – przyp. MM] teologii jest zazdrośnie strzeżony przez cechowych arcykapłanów (*Hohepriester der Zunft*), Zewnętrzne rzeczowe determinanty (*externe Sachzwänge*) są objaśniane opinii publicznej przez ‘Analistów’ (*Analysten*), gatunek posiadaczy prawdy [...]”²⁴. Altvater wskazuje przede wszystkim na wpływ międzynarodowych rynków finansowych, których rozwój i usamodzielnienie, także wobec polityki i interesów poszczególnych państw, prowadzi, jego zdaniem, do tego, iż światowy rynek pieniądza staje się gigantycznym fetyszem, który poprzez milczący przymus stosunków ekonomicznych zniewala ludzi i poddaje pod swój dyktat całe społeczeństwa. Wprawdzie polityka nie znika

²³ Por. A. S u c h a n e k. *Homo oeconomicus*. W: *Lexikon der Wirtschaftsethik*. Red. G. Enderle i in. Freiburg- Basel-Wien 1993 kol. 426 n. Zdaniem Suchanka pojęcie „homo oeconomicus”, określa ogólną zasadę działania człowieka, który w warunkach niedoboru (*Knappheitsbedingungen*) racjonalnie i z ukierunkowaniem na siebie samego dopasowuje się do zastanej sytuacji (tamże kol. 427).

²⁴ A l t v a t e r s. 41.

zupełnie, ale jej racjonalność staje się całkowicie racjonalnością ekonomiczną.

Trudno nie dostrzec faktu, iż takie spojrzenie na stosunki społeczne nie stwarza przestrzeni dla rozwoju osoby i jej uczestnictwa w człowieczeństwie innych i we wspólnym kształtowaniu stosunków społecznych. Człowiek jest postrzegany wyłącznie jako ekonomiczny faktor, co pogłębia jego izolację „w złożonym układzie stosunków zdeterminowanych przez bezwzględną rywalizację i wyobcowanie, w którym jest on traktowany jedynie jako środek, nie zaś cel”²⁵.

Korelatem tego rodzaju modelu społecznego jest wytworzenie i promowanie specyficznej mentalności, bez której egzystencja całego systemu byłaby niemożliwa. Istotą tej mentalności jest uwikłanie człowieka „w sieć fałszywych i powierzchownych satysfakcji”²⁶, przez co gubi on osobowy wymiar jego egzystencji, i sam zostaje zredukowany do poziomu konsumenta i to w odniesieniu do konsumpcji materialnej. Posiadane dobra, ale także stopień zorganizowania i wkomponowania w system ich wytwarzania stają się kryterium wartości poszczególnych ludzi. W dramatyczny sposób stapiają się tutaj ze sobą oba wymienione na początku tego punktu wymiary alienacji: indywidualizm i totalizm; człowiek przejąwszy mentalność producenta i konsumenta dóbr, zredukowany do *homo oeconomicus* tworzy globalne struktury oparte na tej samej logice ekonomicznej, a te z kolei stają się źródłem społecznego przymusu i pewną formą współczesnego totalitaryzmu.

3. Człowiek ezoteryczny czyli utrata boskiego „TY”

I wreszcie trzeci aspekt alienacji, wynikający wprawdzie z poprzedniego, ale go jednocześnie przekraczający. W swoim pod-

²⁵ CA 41.

²⁶ Tamże.

stawowym wymiarze transcendencji człowiek pozostaje istotą relacyjną, nie tylko w odniesieniu do ludzkiego „ty”, ale także w odniesieniu do jeszcze innego, do Boskiego „Ty”. Pojęcie alienacji, jak to już wspomniano na wstępie, zajmuje w kontekście refleksji nad znaczeniem religii bardzo poczesne miejsce. Religia miała być przyczyną i jednocześnie produktem alienacji człowieka, a Bóg jedynie projektem ludzkim, jak twierdził Feuerbach. Jednak patrząc na rozwój współczesnych społeczeństw trzeba stwierdzić, iż zapowiadany przez marksistów proces rzekomego „uwalniania” człowieka z niewoli jego własnej projekcji postępuje dosyć niemrawo. W kontekście ludzkiej historii intuicja nakazująca określić człowieka jako istotę nieuleczalnie religijną nosi w sobie znamiona intuicji prawdziwej. Oczywiście religia może wyobcowywać. Może ona służyć człowiekowi jako sposób ucieczki od samego siebie i świata, może także stać się czynnikiem niszczącym, gdy nie oczyszczony, mocno antropomorficzny obraz Boga przybiera cechy niemal demoniczne. Religia *może* alienować, ale *nie musi*.

Kiedy analizujemy mentalność społeczeństw krajów, wysoko rozwiniętych na przestrzeni ostatnich dziesiętności lat, dostrzegamy dziwne przesunięcie w dziedzinie odniesienia do religii. W społeczeństwach epoki ponowoczesnej nie nastąpił prorokowany przez Nietzschego „zierzch bogów” (*Götterdämmerung*). Nie tylko nie sprawdziła się prognoza Marksa, iż wyzwolenie z religijnych przesądów będzie naturalnym procesem, nieuchronnie towarzyszącym wzrostowi dobrobytu. Przeciwnie, zdecydowany ateizm stracił na atrakcyjności. Nie oznacza to jednak powrotu do jakiegś oczyszczonej w ogniu oświeceniowej krytyki wersji religii chrześcijańskiej. Jej miejsce zajęła cała paleta propozycji religijnych reprezentujących szeroko rozumiany nurt ezoteryczny, wrogi wobec wszelkich form zinstytucjonalizowanej religii, nieufny wobec rozumu, kładący nacisk na indywidualne doświadczenie. We współczesnym dyskursie pojęcie religii zastępowane jest często pojęciem duchowości (niem. *Spiritualität*). Legitymowanie się pewną (najle-

piej wyjątkową, oryginalną) duchowością staje się niezwykle modne w wykształconych środowiskach społeczeństw bogatych.

Patrząc krytycznie na zdobywające coraz więcej zwolenników propozycje duchowości ezoterycznej należy wskazać na zasadniczą różnicę między nimi, a chrześcijaństwem, która jednocześnie ma znaczenie kluczowe dla omawianej w niniejszym przedłożeniu problematyki alienacji. Duchowość ezoteryczna nie umożliwia spotkania człowieka z Boskim „Ty”, bo Go nawet nie zakłada. Na miejsce boskiego „Ty” wkracza boskie „To”; moc, wszechogarniająca całe istnienie, przenikająca wszystko, co żyje, jednak bezosobowa. Dlatego też głównym elementem religii ezoterycznych nie jest dialog, gdyż człowiek zwracając się ku tak rozumianej boskości nie napotyka żadnego partnera. Głównym elementem ezoterycznej religijności jest odpowiednia technika – medytacja, asceza, przemiana świadomości w kierunku myślenia pozytywnego. Z tej racji propozycje ezoteryczne tak bardzo odpowiadają współczesnym technokratom. W obu przypadkach – w przypadku techniki i w przypadku magii – chodzi bowiem o to samo: o odpowiednią formułę. Znając odpowiednią formułę fizykalną można zbudować na jej podstawie techniczne urządzenie; znając formułę magiczną, można uzyskać dostęp do boskiego „To” i zacząć korzystać z jego zasobów. Efektem tego rodzaju myślenia jest wplątanie człowieka w spiralę aktywności quasi-religijnej zmierzającej do maksymalnego wykorzystania dostępu do boskiego źródła mocy, aktywności naznaczonej ciągłą niepewnością i niepokojem, czy aby zastosowane techniki medytacyjne i terapeutyczne są optymalne. Brak jest bowiem wszelkiej obiektywnej weryfikacji poza subiektywnie pojętą skutecznością. Współczesny zwolennik ezoteryki to „duchowy nomada”, wędrujący od jednej propozycji do drugiej. Zasadniczym elementem weryfikacyjnym takiej religijności nie jest bowiem pytanie o prawdę, ale indywidualne odczucie jej skuteczności, przy czym rola autosugestii nie jest krytycznie brana pod uwagę. Z chrześcijańskiego punktu widzenia można będzie jednak zadać pytanie, czy taka religijność człowiekowi wystarczy. Czy

zadowoli go boskie „To” wkraczające w miejsce Boskiego „Ty”, skoro w przestrzeni widzialnej nie zaspokaja go świat rzeczy i dopiero spotkanie z drugą osobą może przyczynić się do jego spełnienia?

Jedną z przyczyn popularności ezoteryki jest zapewne fakt, iż w zupełności podziela ona i promuje mentalność konsumencką, nastawioną na posiadanie i przeżycie szybkiej satysfakcji, ekstremalnie indywidualną i hedonistyczną. Fala „Nowej Ery” (*New Age*), która narodziła się z poczucia frustracji związanej z nastawionym na płytką konsumpcję praktycznym materializmem, paradoksalnie opiera się na bardzo podobnej mentalności: już nie tylko drugi człowiek, ale także Bóg ma stać się środkiem do celu. Duchowość tego typu wykrzywia i w zasadzie przekreśla ten wymiar osoby ludzkiej, który leży u podstaw ludzkiej religijności: wymiar transcendencji. Głęboka intuicja każe człowiekowi szukać „Innego”, szukać Boskiego „Ty”, który może wreszcie spełnić ludzką tęsknotę za pełnią uczestnictwa. Tymczasem ezoteryczny bóg jest bezosobową energią, a uczestnictwo w niej ma tylko jeden cel: ma stanowić podstawę do celebracji świętości własnego „ja”. Jeżeli istnieje w ezoteryce osobowy bóg to jest nim każdorazowo sam człowiek, który, posiadłszy w pełni wolność od ograniczeń i niezależność od zewnętrznych norm nabiera rzekomo cech boskich²⁷. Boskie „To” nie jest transcendentne wobec świata, ale się w nim całkowicie zawiera. Religie ezoteryczne nie są zatem religiami spotkania i dialogu, ale religiami autocelebracji. Jeżeli jednak szczytem i spełnieniem człowieka jest jego uczestnictwo w boskim „Ty”, to tego typu religijność stanowi czynnik alienujący, oddalający człowieka od jego ostatecznego spełnienia.

Zadanie chrześcijaństwa w tej sytuacji nie będzie inne, niż to, które wiara w Chrystusa spełniła u swych początków, napotykając

²⁷ Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego. *Jezus Chrystus dawcą wody życia. Chrześcijańska refleksja na temat New Age* nr 1.1.

pogańskie kultury cesarstwa rzymskiego. Zadaniem tym będzie krytyczne ich ocena, ich osądzenie w świetle wiary. Ezoteryczny boom musi być zrozumiany nie tylko jako zagrożenie, ale jako wyzwanie i szansa. Obecna u źródeł ezoteryki tęsknota za duchową głębią jest płaszczyzną, na której chrześcijaństwo może wyjść naprzeciw dążeniom współczesnych ludzi. Może, jeżeli jego propozycja będzie wystarczająco przekonująca. Duchowej pustki społeczeństw ponowoczesnych nie można bowiem jedynie spychać na karb oświeceniowej krytyki i pooświeceniowego impetu sekularyzacyjnego, bądź też zniszczeń związanych z wojującym ateizmem. Wszystkie te faktory, niszczące bezlitośnie chrześcijańskie korzenie cywilizacji, równie bezlitośnie odsłoniły jej faktyczne słabości. W wielu wypadkach chrześcijaństwo samo zaniedbało swoje duchowe korzenie, a alianse między władzą duchową i świecką z perspektywy historycznej okazywały się niejednokrotnie pyrusowym zwycięstwem.

Zakończenie

Problem alienacji nie jest tematem jedynie historycznym, gdyż jej istota nie da się sprowadzić do wadliwych stosunków i struktur społecznych, ale dotyczy jądra ludzkiej osoby i jej stosunku do własnego człowieczeństwa i człowieczeństwa bliźnich. Wydaje się, iż dynamice, z jaką społeczeństwa wytwarzają ciągle nowe modele myślenia i struktury społeczne, sprzyjające alienacji poszczególnych ludzi i całych wspólnot ludzkich, powinna zostać przeciwstawiona dynamika rozwoju świadomości uczestnictwa, które jest wyrazem fundamentalnego wymiaru każdej ludzkiej istoty – wymiaru transcendencji. Obnażanie mechanizmów alienujących i alienujących modeli myślenia stanowi ciągle aktualne zadanie teologii, szczególnie tej jej części, która bada społeczny wymiar ludzkiej egzystencji.