

Jan Kowalski

Przyczyny alienacji współczesnego człowieka

Wrocławski Przegląd Teologiczny 3/1, 31-45

1995

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 KOWALSKI

PRZYCZYNY ALIENACJI WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA

Człowiek współczesny żyje w świecie strachu i niepokoju. Przyszłe pokolenia nazwą prawdopodobnie obecną epokę czasem przejścia od jednego porządku społecznego do drugiego. Sytuacja taka miała już miejsce w średniowieczu, które można nazwać czasem pomiędzy cywilizacją greckorzymską a pełną cywilizacją europejską. Obecnie jednak człowiek jest wprzęgnięty w niespokojną przemianę świata, którego nie można ocalić, w inny, którego nie można sobie jeszcze wyobrazić. Zalew doświadczeń, w jakie jest on włączony od dwóch, a nawet trzech pokoleń, dezorientuje go. Zmienia się bowiem życie w swoich aspektach społecznych, ekonomicznych i biologicznych. Praca rzemieślnicza ustępuje miejsca maszynie. Nowe sposoby podróżowania i komunikowania się wzajemnego, rewolucjonizują strukturę społeczną, łącząc kultury najbardziej pierwotne z bardziej cywilizowanymi. Wojny i współczesny handel prowadzą do wymieszania ras, religii i języków. W takiej sytuacji człowiek czuje się wyalienowany¹.

Pojęcie alienacji nie jest czymś nowym, niemniej jednak jest jednym z najszerzej używanych i nadużywanych w obecnych czasach². J. Gründel wywodzi to pojęcie jeszcze ze starożytności greckorzymskiej oraz z Biblii³. Prawo obywatelstwa zdobywa ono jednak od czasów G.W.F. Hegla⁴ i

¹ Por. S. K. L a n g e r, *The Growing Centre of Knowledge*, w: *Philosophical Sketches*, Baltimore 1964, s. 135; por. S. O ' R i o r d a n, *Psychologie de la vie personnelle, et sociale selon le second concile du Vatican*, w: *Eglise et communauté humaine*, Paris 1968, s. 114-115; por. J. F o l l i e t, *L'homme dans le monde d'aujourd'hui*, w: *L'Eglise dans le monde de ce temps. Etudes et commentaires autour de la Constitution pastorale „Gaudium et spes” de Vatican II sous la direction de G. Barauna*, Paris 1968, t. II, s. 334-340.

² Por. J. P. R o b i n s o n, P. R. S h a v e r, *Measures of social psychological attitudes*, Ann Arbor 1970.

³ Por. J. G r ü n d e l, *Entfremdung*, w: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg 1992, koll. 295-297.

⁴ Por. W. G r a n a t, *Alienacja*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1985, t. I, kol. 367-369; por. W. V., *Alienation*, w: *Dictionnaire de morale*, Fribourg 1983, s. 3-4.

E. Durkheima. R. Schacht przytacza i omawia kilkadziesiąt sposobów rozumienia tego pojęcia. Próbę integracji różnych teorii alienacji przeprowadza M. Seeman. Jego zamierzeniem jest stworzenie konstrukcji pojęciowej, łatwej do zoperacjonalizowania w paradygmacie nauk społecznych. O ile K. Marks rozumie alienację w kategoriach ontologii bytu społecznego, jako obiektywną charakterystykę sytuacji człowieka, to M. Seeman odwołuje się do kategorii psychologicznych, czyli do subiektywnych stanów osoby. Żeby zadośćuczynić dyskursywności wykładu, stara się pojęcie alienacji formułować w kategoriach zrozumiałych i wymierzalnych. Stąd sięga on do takich pojęć, jak oczekiwanie, wartość czy wzmocnienie⁵. W związku z tym proponuje on wielowymiarową koncepcję alienacji, wyróżniając pięć różnych rozumień, a mianowicie: poczucie bezsilności, bezsensu, anomii (poczucie utraty orientacji), izolacji i wyobcowania⁶.

Poczucie bezsilności określa się jako żywione przez jednostkę oczekiwanie, że od jej zachowania nie zależą bądź to jego skutki, bądź oczekiwane wzmocnienia. Niektórzy utrzymują, że pojęcie poczucia bezsilności bliskie jest poczuciu umiejscowienia, kontroli. Nie określają jednak, na czym to podobieństwo, względnie różnice miałyby polegać⁷.

Poczucie bezsensu jako alienacji ma miejsce wtedy, gdy jednostka nie posiada jasności, w co powinna wierzyć, gdy jednostka nie posiada minimum jasności niezbędnego do podejmowania decyzji. Za M. Seemanem K. Korzeniowski uważa, że „poczucie bezsilności odnosi się do odczuwanej możliwości kontrolowania efektów zachowania, podczas gdy poczucie bezsensu do odczuwalnej możliwości ich przewidywania (...). Te dwa rozumienia alienacji logicznie są od siebie niezależne (...), jednakże przekonanie, iż żyje się w rozumnym świecie, może mieć wpływ na przekonanie o możliwości kontrolowania efektów własnych działań”⁸.

Poczucie anomii M. Seeman definiuje jako oczekiwanie, że nieaprobowane zachowania są konieczne dla osiągnięcia określonych celów. Wprowadza on zatem w to pojęcie wprawdzie amoralną, ale jakąś normę. Natomiast u innych autorów, np. D. Deana, sens anomii mieści się w moralnym zagubieniu człowieka⁹.

⁵ Por. K. Korzeniowski, *Alienacja człowieka*, w: *Człowiek jako podmiot życia społecznego*, Wrocław 1983, s. 224.

⁶ Por. M. Seeman, *On the meaning of alienation*, „American Sociological Review”, 24(1959) 783-791.

⁷ Por. G. Sedek, *Wyuczona bezradność*, w: *Człowiek jako podmiot życia społecznego*, Wrocław 1983, s. 169.

⁸ Korzeniowski, *Alienacja*, s. 226.

⁹ Por. Seeman, *On the meaning*, s. 789; por. D. Dean, *Alienation. Its meaning and measurement*, „American Sociological Review”, 26(1961) 753-758.

Źródłem dla poczucia izolacji jako alienacji jest koncepcja G. Nettlera, według której płynie ono z przypisywania niskiej nagradzającej wartości celom i przekonaniom, które są wysoko wartościowane w jakimś społeczeństwie, czyli wyobcowania ze społeczeństwa i kultury. M. Seeman używa w miejsce tego typu alienacji dwóch pojęć, a mianowicie izolacji od wartości i izolacji społecznej¹⁰.

Wreszcie alienacja rozumiana jako poczucie wyobcowania jest pojęciem bliskim K. Marksa i E. Fromma. Ten ostatni definiuje je jako rodzaj doświadczenia, w którym osoba przeżywa siebie jako coś obcego¹¹. Natomiast C.W. Mill mówi o „stawianiu się (człowieka) przez osobowość instrumentem obcego celu”. Nie jest rzeczą prostą określić, z czego człowiek się wyobcowuje. Można pytać, czym jest „ja” człowieka czy jego wewnętrzna natura, z których może się wyobcować. Jeśli człowiek wyobcował się z siebie, to w co się przeobraził? M. Seeman jest zdania, że wyobcowanie jest stopniem, w jakim „zachowanie jednostki jest zależne od antycypowanych, zewnętrznych wobec niego rozumień”. Innymi słowy, jest to niemożność zaangażowania się jednostki w aktywność samonagradzającą¹².

Jednak gdy wyróżni się za M. Seemanem wiele odmiennych rozumień alienacji, nie wiadomo, jakie istnieją między nimi relacje. Trzeba wobec tego pytać, czy alienacja jest zjawiskiem jednorodnym albo jednowymiarowym, czy też wielowymiarowym. D. Dean jest zdania, że korelują one ze sobą. Podobne jest zdanie innych, m.in. L. Svoles, dla którego alienacja może być traktowana jako jeden, zgeneralizowany wymiar i jednocześnie jako zjawisko wielowymiarowe¹³.

Wielowymiarowo traktuje koncepcję alienacji K. Marks, wyróżniając kilka jej form, a więc alienację ekonomiczną, polityczną, ideologiczną i religijną¹⁴.

K. Wojtyła podkreśla, że pojęcie alienacji jest jedną z ważnych, jeśli nie podstawowych kategorii współczesnego myślenia człowieka. Wyraża przekonanie, że „przy wielości orzekań na temat tego, co jest alienacją, choćby orzekań znanych z filozofii marksistowskiej, nie widać w pełni ustalonego poglądu na to, czym ona jest i co stanowi jej istotę”¹⁵.

¹⁰ Por. G. N e t t l e r, *A measure of alienation*, „American Sociological Review”, 22(1957); por. S e e m a n, *On the meaning*, s. 790.

¹¹ Por. E. F r o m m, *The same society*, N. York 1955, s. 19.

¹² Por. S e e m a n, *On the meaning*, s. 791.

¹³ Por. L. S v o l e, *Social integration and certain corollaries*, „American Sociological Review”, 21(1956) 711.

¹⁴ Por. J. G a l a r o w i c z, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994, s. 244.

¹⁵ K. W o j t y ł a, *Osoba. Podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne”, 24(1976) z. 2,

Jednocześnie sugeruje on, że istnieje możliwość wypracowania jej pojęcia poprzez dokonanie redukcji różnych faktycznych jej opisów (w których zawiera się tylko stwierdzenie lub sugestia, że ona w danych sytuacjach zachodzi) i przeniesienia jej na grunt osoby jako podmiotu i wspólnoty. „Wydaje się, że na drodze takiej redukcji ujawni się pełniej istota alienacji. Dopiero zaś pełniejsze poznanie tego, czym ona jest, może stanowić podstawę do orzekania, co nią jest w danych wypadkach czy sytuacjach, i dlaczego”¹⁶.

K. Wojtyła sam próbuje podać pojęcie alienacji. Określa ją najkrócej jako wyobcowanie człowieka z człowieczeństwa. Dodaje jednak, że polega ona nie tyle na „odczłowieczeniu” człowieka jako jednostki, gatunku, ile godzi w osobę jako podmiot. Można by więc powiedzieć, dodaje J. Galarowicz, że tym miejscem, gdzie jest ona obecna, jest nie natura jednostkowa człowieka, ale podmiot osobowy¹⁷. Sam zaś K. Wojtyła sądzi, że „człowiek jako jednostka gatunku jest i nie przestaje być człowiekiem, bez względu na jakiegokolwiek układy stosunków międzyludzkich czy społecznych, natomiast człowiek jako osobowy podmiot może w tych stosunkach ulegać alienacji, czyli poniekąd «odczłowieczeniu»”¹⁸. „Odczłowieczenie” zaś sprowadza się do tego, że człowiek zostaje pozbawiony w jakimś zakresie i w jakimś stopniu możliwości spełnienia siebie we wspólnocie. Przekreśleniu lub ograniczeniu ulega uczestnictwo jako właściwość osoby i relacja do wspólnoty. Dla K. Wojtyły „uczestnictwo” w znaczeniu potocznym oznacza mniej więcej tyle co udział¹⁹. Zaś w znaczeniu filozoficznym oznacza ono właściwość samej osoby, właściwość wewnętrzną i homogenną, która stanowi o tym, że bytując i działając „wspólnie z innymi”, osoba bytuje i działa jako osoba²⁰.

W nauczaniu kościelnym sam termin i pojęcie jawi się późno, bo dopiero w Encyklice Jana Pawła II *Redemptor hominis*. J. Tischner uważa, że „fakt ten ma swoją wymowę”. „Chyba po raz pierwszy, dodaje on, jedno z klasycznych pojęć marksizmu znalazło się w tekście papieskiej Encykliki, aby demaskować zło istniejącego świata”²¹. Tym samym punkt widzenia

s. 38; Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, s. 38; Z. Majchrzyk, *Podmiot alienacji u polskich marksistów*, Lublin 1974 (mps).

¹⁶ Wojtyła, *Osoba*, s. 38; por. tenże, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 364.

¹⁷ Por. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, s. 224.

¹⁸ Wojtyła, *Osoba*, s. 21.

¹⁹ Por. tenże, *Osoba i czyn*, s. 322.

²⁰ Por. tamże, s. 334; tenże, *Osoba*, s. 20-21; Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, s. 233.

²¹ J. Tischner, *Drogami ludzkich spraw*, „Tygodnik Powszechny”, 33(1979) nr 16 (1578), s. 1.

przeciwnika, zauważa krakowski filozof, staje się wspólnym punktem widzenia katolicyzmu i marksizmu. Jest to, jego zdaniem, ich spotkanie i dialog na płaszczyźnie etycznej. Dzieli ich wizja świata i wizja człowieka, ale łączy w każdym razie jedno, a mianowicie, że nikt z nich, to znaczy marksizm i katolicyzm, nie życzy sobie alienacji²².

Marksistowska teoria alienacji składa się, jak wiadomo, z szeregu tez o różnym znaczeniu. Natomiast Jan Paweł II, jak sądzi J. Tischner, a z którym polemizuje J. Sieg, wprawdzie nawiązuje do młodego K. Marksa, ale bierze pod uwagę jeden tylko wątek teorii alienacji ekonomicznej. Tym samym dokonuje jakby reinterpretacji tego pojęcia, gdy pisze: „owoce (...) wielorakiej działalności człowieka zbyt szybko i w sposób najczęściej nie przewidywany nie tylko i nie tyle podlegają alienacji w tym sensie, że zostają odebrane temu, kto je wytworzył, ile – przynajmniej częściowo, w jakimś pochodnym i pośrednim zakresie skutków – skierowują się przeciw człowiekowi. Zostają przeciw niemu skierowane lub mogą być kierowane przeciw niemu. Na tym zdaje się polegać główny rozdział dramatu współczesnej ludzkiej egzystencji w jej najszerszym i najpowszechniejszym wymiarze. Człowiek coraz bardziej bytuje w lęku. Żyje w lęku, że jego wytwory – rzecz jasna nie wszystkie i nie większość, ale niektóre i to właśnie te, które zawierają w sobie szczególną miarę ludzkiej pomysłowości i przedsiębiorczości – mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciwko człowiekowi”²³. A zatem, zdaniem Papieża, istotą alienacji jest skierowanie przeciwko człowiekowi owoców jego pracy. I choć młody K. Marks pisze podobnie, to jednak Jan Paweł II idzie innym tropem. Dla niego, twierdzi J. Tischner, źródłem alienacji jest to samo, co jest źródłem niewłaściwych stosunków własnościowych – wrogość człowieka wobec człowieka. „Akcent pada na stosunki międzyludzkie, na rolę człowieka, na jego odpowiedzialność albo nieodpowiedzialność, na brak rzetelnej troski o dobro wspólne”²⁴.

Z poglądem tym nie zgadza się J. Sieg. Sądzi on, że ani obecne „poczucie językowe ani też intencja Papieża (...) nie pozwalają na odczytanie terminu «alienacja» w sensie specyficznie marksistowskim”²⁵. Wydaje się, że J. Sieg niewłaściwie odczytuje myśl J. Tischnera. Krakowski filozof pisze wprawdzie, że Jan Paweł II „sięga po pojęcie «alienacji», którego znaczenie ustaliły (...) teksty młodego Marksa”, ale dodaje jednak, iż Papież „idzie innym tropem”. Jego akcent „pada (...) na rolę człowieka, na jego

²² Tamże.

²³ J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 15.

²⁴ T i s c h n e r, *Drogami*, s. 1.

²⁵ J. S i e g, *Głos w kwestii znaczenia terminu „alienacja” w encyklice „Redemptor hominis”*, w: *„Redemptor hominis”. Tekst i komentarz*, Kraków 1980, s. 206.

odpowiedzialność”²⁶. Zatem odwołuje się do koncepcji K. Wojtyły, którą ten autor później, już jako Papież, podaje w Encyklice *Centesimus annus*.

Jan Paweł II powraca do problemu alienacji w Encyklice *Laborem exercens*. Nie używa jednak tego terminu²⁷. Termin ten oraz sama jego koncepcja pojawia się w Encyklice *Centesimus annus*. Papież poddaje krytyce pojęcie alienacji w marksizmie, który wywodzi ją „jedynie ze sfery stosunków produkcji i własności”, czyli przyznaje jej „fundament materialistyczny (...) negując prawomocność i pozytywność relacji rynkowych również w dziedzinie, która jest im właściwa”²⁸. Sam zaś sprowadza pojęcie alienacji do wizji chrześcijańskiej, dostrzegając, że polega ona „na odwrócenia relacji środków i celów: człowiek nie uznając wartości i wielkości osoby w samym sobie i w bliźnim, pozbawia się możliwości przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa i nawiązania tej relacji solidarności i wspólnoty z innymi ludźmi, dla jakiej został stworzony przez Boga”²⁹.

Trzeba zauważyć, że przytoczone określenie alienacji zawiera treści znanej już definicji Jana Pawła II z jego okresu przedpapieskiego, choć wyrażonej w nieco innym języku. Jak przed laty, jako profesor uniwersytetu, także w Encyklice daje on bliższe wyjaśnienie pojęcia alienacji. Powołując się na Sobór Watykański II, że człowiek staje się naprawdę sobą poprzez wolny dar z siebie (KDK 24), dodaje, iż dar ten jest możliwy dzięki podstawowej „zdolności transcendencji” osoby ludzkiej. Człowiek nie może oddać się czemuś, co stanowi projekcję osobowości czysto ludzkiej, abstrakcyjnemu ideałowi lub fałszywej utopii. Będąc osobą może uczynić z siebie dar dla innej osoby czy innych osób, a w końcu dla Boga, bo Bóg jest sprawcą jego istnienia i tylko On może w pełni ten dar przyjąć (KDK 41). Wyobcowany jest zatem taki człowiek, który nie chce wyjść poza samego siebie, czynić z siebie daru ani stworzyć autentycznej ludzkiej wspólnoty, dążącej ku swemu ostatecznemu przeznaczeniu, którym jest Bóg. Wyobcowane jest społeczeństwo, które przez formy społecznej organizacji produkcji i konsumpcji utrudnia zarówno realizację tego daru, jak i budowanie tej międzyludzkiej solidarności”³⁰.

Interesująca jest refleksja W. Granata nad kwestią alienacji. Zastanawia się on nad wewnętrżnością i zewnętrżnością człowieka. Jednocześnie stawia pytanie, w jaki sposób staje się on wewnętrżnym lub uzewnętrżnionym. Jego zdaniem „kiedy swój świat wewnętrzny, tj. swoje «ja» zwróci całkowicie ku

²⁶ T i s c h n e r, *Drogami*, s. 1.

²⁷ J a n P a w e ł I I, Encyklika o pracy ludzkiej *Laborem exercens*, nr 5-8.

²⁸ T e n z e, Encyklika *Centesims annus*. W setną rocznicę Encykliki *Rerum novarum*, nr 91.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, nr 41.

peryferiom, będzie się stawał człowiekiem zewnętrznym (...). Jeśli (...) odda się całkowicie sprawie gromadzenia majątku, tj. całą swą troskę zwróci ku pieniądzwowi, mieszkaniu, gospodarce, a zapomni o innych płaszczyznach życiowych będzie to człowiek zewnętrzny (wyalienowany) (...). Skierowany ku peryferiom swego życia, wewnątrznie ubożeje i schnie. Ulegają w nim powolnej atrofii władze życia umysłowego, moralnego, religijnego, a ludzkie «ja» coraz bardziej staje się zależne od warunków i sił zewnętrznych, którym nie może się oprzeć³¹. Zatem teolog ten zewnętrzną utożsamia z alienacją.

Obojętnie czy przyjmuje się papieską koncepcję alienacji, czy wizję W. Granata, jawi się pytanie o przyczyny alienacji. Zresztą obydwaj, a zwłaszcza teolog lubelski, już je jakoś w definicji zawierają.

Już Sobór Watykański II wskazuje na samego człowieka jako przyczynę alienacji. „W samym bowiem człowieku wiele elementów zwalczą się nawzajem. Będąc (...) stworzeniem, doświadcza on z jednej strony wielorakich ograniczeń, z drugiej strony czuje się nieograniczony w swoich pragnieniach i powołany do wyższego życia. Przyciągany wielu ponętami musi wciąż wybierać między nimi i wyrzekać się niektórych. Co więcej, będąc słabym i grzesznym, nierzadko czyni to, czego nie chce, nie zaś to, co chciałby czynić (por. Rz 7,14-15). Stąd cierpi rozdarcie w samym sobie, z czego z kolei tyle i tak wielkich rozdzwiewków rodzi się w społeczeństwie” (KDK 10).

Jako osoba, człowiek stanowi byt dla siebie. Cechuje go wewnętrzność. Jego „indywidualizacja” nie jest mu dana przez materię i stopień życia, ale przez ducha; stąd i jego indywidualność nie polega jedynie na różnorodności cech, ale na zróżnicowaniu pochodzącym z samego aktu stwórczego. Jest on wezwany do istnienia przez Słowo Boże i jako taki jedyny i nie do zastąpienia³². Jednocześnie nosi on w sobie obraz i podobieństwo Boże, wynikające z jego stworzenia, a także nadprzyrodzone podobieństwo łaski, wpływające z Chrystusowego odkupienia oraz przeznaczenia eschatologicznego³³. To właśnie jest źródłem jego nieograniczonych pragnień, na jakie wskazuje Sobór Watykański II. Równocześnie jest on świadom, że pragnienia te nie są możliwe do zrealizowania. Jest on przecież tylko bytem przygodnym, a zarazem ograniczonym. Rodzi to wielorakie alienacje, choćby poczucie bezsilności wobec oczekiwań, jakie w nim tkwią.

³¹ W. G r a n a t, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 458.

³² F. B o e c k l e, *Pour former la conscience chrétienne. Principes d'une morale*, Paris 1967, s. 23.

³³ Por. tamże, s. 22 i 24.

Do wielorakich ograniczeń doświadczanych przez człowieka trzeba zaliczyć możliwość pełnego poznania świata go otaczającego. Chodzi nie tylko o świat przyrody, o świat makrokosmosu, ale także o świat, który św. Jan Ewangelista nazywa „tym światem”, a który dla niego oznacza świat, który wyszedł z ludzkiej ręki i nie zawsze naznaczony jest piętnem dobra. Najczęściej wyciśnięte jest na nim piętno zła.

Dochodzi do tego wewnętrzne rozdarcie, jakie odczuwa człowiek, a co jest skutkiem grzechu pierworodnego³⁴. Wprawdzie Chrystus umarł i zmarłych wstał, aby pokonać królestwo grzechu, i chociaż grzech pierworodny został w zasadzie przez Niego zwyciężony, niemniej jednak człowiek nadal odczuwa jego skutki, dopóki trwa w ciele. Właśnie te skutki, czy są one uświadamiane czy też nie, są źródłem jego głębokiego niepokoju, podziału i rozłamu i to nie tylko w nim samym, ale także „w różnych kręgach, w których on żyje: rodzinnym, środowiskowym, zawodowym, społecznym, jak to można często doświadczalnie stwierdzić”, pisze Jan Paweł II, odwołując się do biblijnego miasta i wieży Babel (Rdz 11,1-9)³⁵. Podobne skutki rodzące alienację posiada każdy grzechy osobisty, będący aktem wolności człowieka, a zatem tego, co stanowi jego istotny element jako obrazu Bożego. Ma on także świadomość, że pod ludzką warstwą grzechu „działają czynniki, które stawiają go poza człowiekiem, na pograniczu, tam gdzie ludzka świadomość, wola i wrażliwość stykają się z siłami ciemności, które według św. Pawła, działają w świecie i niemal go opanowują (Rz 7,7-25; Ef 2,2; 6,12)”³⁶. Jest to myśl Apostoła Narodów, na którą powołuje się Sobór Watykański II: „Jestem cielesny, zaprzędany w niewolę grzechu. Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę, to właśnie czynię. (...) A zatem już nie ja to czynię, ale mieszkający we mnie grzech. Stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło. (...) W członkach (...) moich dostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę, pod prawo grzechu, mieszkającego w moich członkach. Nie-szczęśny ja człowiek” (Rz 7,14-24). Podobnie jak św. Paweł, skutki grzechu tak pierworodnego, jak i osobistego odczuwa w sposób uświadomiony lub też nie każdy człowiek; rodzi to głębokie poczucie bezsensu jako alienacji.

Z poczucia, podkreślanej przez Sobór, nieograniczoności pragnień u człowieka każdego wieku, zwłaszcza współczesnego, istnieje potrzeba lepszego poznania samego siebie. Właściwie wszystko ku temu zmierza. Rozwój nauk humanistycznych, możliwość lepszego zrozumienia mechaniz-

³⁴ Por. J a n P a w e ł II, Adhortacja apostołska *Reconciliatio et poenitentia*, nr 4 i 7.

³⁵ Tamże, nr 13.

³⁶ Tamże, nr 14.

mów ludzkiej świadomości, ludzkich grup jest szansą wyjątkową. Stwierdzić to można zarówno w poszukiwaniach uczonych, najbardziej zaawansowanych, aż po teksty codziennych magazynów prasowych. Czy się tego chce, czy też nie, nie można się już wyrwać z tego dynamicznego „kręgu poznania siebie”³⁷.

Z drugiej strony, rodzi się u współczesnego człowieka cała ofensywa podejrzeń powszechnych i radykalnych wobec wszystkiego. Im większy postęp w studium, nawet nad wiarą, tym większa liczba podejrzeń i znaków zapytania: czy głoszone tezy już się nie zdyskwalifikowały?; czy nie są to tylko czyjeś iluzje?; czy nie są to pytania według kategorii, które już dawno minęły?

Nie bez znaczenia jest i to, że współczesny człowiek odczuwa strach przed pójściem aż do „końca samego siebie”. Poznanie siebie i podejrzliwość krytyczna, stawiają go w rzeczywistości mocniejszej niż strach. Jest to coś z tego, o czym mówi w swoich wyznaniach A. Camus: „Oto mój stary niepokój w próżni mojego serca, jak bolesna rana, którą drażni każdy ruch. Ja znam jego imię, jest to strach przed wieczną samotnością; nienawidzę tego świata, w którym jesteśmy zredukowani do Boga (...), a z drugiej strony, czy jest rzeczą możliwą być świętym bez Boga? Oto jedyny problem, jaki mi się obecnie jawi”³⁸, a P. Emmanuel wyznaje: „tak bardzo obawiam się wyjść z siebie, że powstrzymuję się jak tylko mogę przed proszeniem Boga, aby mnie uczynił odrodzonym”³⁹.

Zarówno podejrzliwość nadkrytyczna, jak i strach przed pójściem w poznaniu siebie aż do końca, stanowią niewątpliwie jedną z podstawowych przyczyn alienacji współczesnego człowieka. Można powiedzieć, że jest ona jedną z najbardziej obecnie rozpowszechnionych.

Na pograniczu między wewnętrznymi i zewnętrznymi przyczynami alienacji współczesnego człowieka postawić trzeba przemieszczenie się świadomości moralnej. W epoce tak niespokojnej jak obecna wszystko to, co utrwaliło się przez wieki poprzednie, rozpada się. Wiele zwyczajów zostaje poddanych zakwestionowaniu. Obserwuje się poszerzenie się świadomości moralnej w stosunku do jej dawnych odniesień. Z jednej strony nie można już redukować całości zasad postępowania uważanych za dobre do listy przykazań lub zobowiązań. Z drugiej, wartości niegdyś bardzo cenione są obecnie bardzo krytykowane (m.in. prawo do życia od momentu poczęcia). Być może, że charakteryzują się one zbyt wielką stabilnością (np.

³⁷ Por. B r o, *Quand Dieu ouvre l'avenir*, w: *Penitence et reconciliation aujourd'hui*, Lyon 1974, s. 39.

³⁸ Cyt. za: B r o, art. cyt., s. 40.

³⁹ Tamże.

posiadanie, mocarstwowość, komfort, porządek, bezpieczeństwo). Stąd w epoce wielkiego dynamizmu jawi się moralna dynamiczna.

W moralnej dynamicznej świadomości zła na pewno pozostaje, a dążenie ku dobru wyraża się poprzez twórczy niepokój, który popycha nieustannie człowieka do ciągłej zmiany, do poznania i przemiany świata. Istnieje jednak wielka trudność, gdy chodzi o rozróżnienie między dobrem i złem. Wydaje się bowiem, że świadomość moralna zwraca się obecnie do nowych rzeczywistości. Także społeczeństwo nie jest jednomyślne co do tego, co może być uważane za dobro. To zaś wprowadza niepokój oraz poczucie braku bezpieczeństwa. Bowiem stawką jest życie człowieka w społeczeństwie. A jest ono możliwe tylko wtedy, gdy dobro jednostki uczestniczy w dobru wspólnym. Dlatego szuka się nowych norm i chciałoby się zabezpieczyć, głosząc zasady „nowej moralnej”. Niektórzy chcieliby znaleźć taką moralną, która miałaby tyle autorytetu, że doprowadziłaby wszystko do porządku. Inni protestują i krytykują każdy system. Wbrew tym dwom postawom, punkt widzenia większości staje się często normą moralną. Prowadzi to do lęków, niepokojów, załamania, braku poczucia bezpieczeństwa, słowem – do alienacji.

Nie można też pominąć i tego, gdy szuka się przyczyn alienacji współczesnego człowieka, że nawet jeśli nie chce się rysować zbyt ciemnego obrazu współczesnego społeczeństwa, trzeba stwierdzić, że obecnie na co dzień człowiek spotyka się z rzeczywistościami, które choć nie są gorsze niż w epokach poprzednich, ukazują pogarszanie się sytuacji etycznej. Pogoń za pieniądzem staje się coraz ostrzejsza (spekulacje, napady, liczne formy szantażu). Nawet ci, którzy oskarżają jakiś system, często nie kierują się niczym innym, jak tylko chęcią zdobycia dóbr materialnych. Dostrzega się brak należytej uwagi na prawdziwe potrzeby wychowawcze. Urbanizacja mas faworyzuje przestępstwa. Laksyzm seksualny i gwałty są wykorzystywane komercyjnie. Propaganda prasy, radia i telewizji popycha do coraz większej konsumpcji i stwarza sztuczne, coraz to nowe pragnienia.

W zamian potępia się eksploatowanie człowieka we wszystkich jego formach, ataki na życie, totalitaryzm, pogarszające się warunki pracy, wykorzystywanie pracowników emigracyjnych, dysproporcje wydatków na zbrojenia. Świadomość tego wszystkiego, co jest rozdarciem harmonii i relacji w świecie, staje się zjawiskiem społecznym w tym sensie, że grupy ludzkie widzą się solidarnymi w dobru lub złu, w radości lub cierpieniu. Ale rodzą się pytania, jaki jest zakres dobra i zła, jak określić dobro i zło, jakie są kryteria odpowiedzialności społecznej. To wszystko powoduje rozdarcie w człowieku.

Tenże człowiek odkrywa, że nie można żyć jedynie etyką indywidualistyczną. Nie wystarczy ona do określenia jasnego i prostego odpowiedzialności każdego na płaszczyźnie społecznej. W związku z tym stawia sobie

pytanie: jaką odpowiedzialność można mieć w wypadku suszy w Afryce? Gdy ludzie wyniszczają się w wojnie, choćby w Bośni i Hercegowinie; gdy media donoszą, że ludzie są torturowani, rodzi się dla odrobiny myślącego frustrujące pytanie, jak dalece jest on za to wszystko odpowiedzialny. Czyż tej odpowiedzialności nie domaga się coraz bardziej świat współczesny? Stanowi to przynajmniej część obrony wartości uważanej obecnie za istotną, a mianowicie wolności. Nie aby czynić, co się chce, lecz aby świadomie wziąć na barki problemy świata, własne działania i ich konsekwencje. To pewne, że to branie na swoje barki problemów świata dokonuje się w powiązaniu z innymi, ale każdy ma swoją część. I tu pytanie, jaką?

Rozwija się paradoks, alienujący paradoks ogólnego wezwania do solidarności, w którym robi się jednak wyłom z powodu usuwania się albo uginania pod poglądem większości. Stąd, dla przykładu, dążność do pokoju opiera się w pewnych wypadkach o wiele bardziej na strachu, że się będzie miało kłopoty (wojna w Zatoce Perskiej), niż na prawdziwym wymaganiu współpracy i otwarcia się. Mówi się, że „strach przed żandarmem jest początkiem mądrości”, ale rodzi się niepokojące każdego pytanie: jeśli jakiegóż dnia żandarma zabraknie, co stanie się z mądrością?

Opisana sytuacja stawia pod znakiem zapytania moralną tradycyjną, nazywaną „protekcijną”, wypracowaną w czasie, gdy świat był nieznanym, gdy człowiek nie umiał opanować świata przyrody, gdy głód, wojny i epidemie były na porządku dziennym, innymi słowy z moralną „nakazów i zakazów”. To zaś z kolei wprowadza w stan niepokoju i rozdarcia tych, którzy na niej zostali wychowani. Nawiasem mówiąc, można pytać, czy taka moralna nie jest głoszona jeszcze i obecnie w wielu środowiskach polskich. Niebezpieczeństwo i alienacja pogłębiają się przy zetknięciu tych ludzi z moralną osobową czy wspólnotową, z jaką spotkać się mogą i spotykają się, dla przykładu, w ruchu oazowym czy katechumenalnym albo przy zmianie duszpasterza w parafii⁴⁰. Jeszcze wyraźniej ujawnia się to przy moralnej odpowiedzialności.

Właśnie to, co obecnie tworzy napięcia i poczucie braku bezpieczeństwa, to rodzenie się świadomości bardziej personalnej, ponad barierami „nakazanego i zakazanego”. Jest to otwarcie ku moralnej odpowiedzialności, bardziej wymagającej, bo zakłada ona większy wysiłek refleksji, informacji i słuchania. Nie chodzi o odrzucenie wszystkich zasad, lecz o danie im właściwego miejsca w punkcie ustalenia minimum, a nie absolutu. Oprócz tego zasady i normy nie mogą zmuszać do czynienia dobra. Tylko wybór wartości może im nadać sens. Stąd konieczny osobisty wysiłek. Nie można

⁴⁰ Por. *Pour une pratique chrétienne de la politique. Asssemblée plénière de l'Episcopat, Lourdes 1972.*

bowiem przy moralnej odpowiedzialności opierać się tylko na sloganach o krótkotrwałym żywocie czy na opinii publicznej. Trzeba konsultować wiele źródeł, a nawet, jeśli to możliwe, widzieć je na miejscu. Oznacza to także słuchanie tych, którzy są w centrum sytuacji stawiającej pytania. Chodzi również o próbę zrozumienia przyczyn pewnych faktów, racji i konsekwencji różnych wyborów. To wszystko przebiega jeszcze przez konieczny dialog z innymi, bez którego jest rzeczą trudną poznać własne możliwości lub ograniczenia. Potrzebny jest też dialog między teologią a naukami humanistycznymi, który zrodzi słowo otwarte, naukę otwartą, która zamiast prowadzić, jak to można jeszcze stwierdzić w niektórych kazaniach, do rozdzielenia „moralnego” od „teologalnego”, pozwoli „moralnemu” stać się „teologalnym”. Niestety, ogólnie rzecz biorąc, jest to zbyt trudne, nie tylko dla przeciętnego człowieka, ale i chrześcijanina, i rodzi niepokój, zniechęcenie, a nawet załamanie. Tymczasem prawdziwa norma postępowania chrześcijańskiego nie ma jedyne go imienia: „moralna”; sytuuje się ona wewnątrz człowieka i nazywa się w y b o r e m, a jednocześnie stawia naprzeciw siebie drugiego. Ma na imię „powolność Duchowi Świętemu, który zmienia serce człowieka”.

Jeszcze wyraźniej niż przyczyny wewnętrzne tkwiące w człowieku Sobór Watykański II uwypukla wielorakie czynniki zewnętrzne, które można ogólnie nazwać społecznymi, a które przynajmniej w części zostały już zarysowane w związku ze zmianami koncepcji teologiczno-moralnych. Według Soboru, człowiek współczesny przeżywa „nowy okres swojej historii, w którym głębokie i szybkie przemiany rozprzestrzeniają się stopniowo na cały świat. (...) Wywołane inteligencją człowieka i jego twórczymi zabiegami, oddziałują ze swej strony na człowieka, na jego sądy i pragnienia indywidualne i zbiorowe, na jego sposób myślenia i działania, zarówno w odniesieniu do rzeczy, jak i do ludzi” (KDK 4).

J. Folliet słusznie nazywając taką sytuację kryzysem, wskazuje na jego cechy charakterystyczne. Należą do nich m.in. duch nauki i techniki, nauk matematycznych, przyrodniczych i humanistycznych, ściśle łączących się z różnego rodzaju technikami. Przemienia on zarówno kulturę ludzką, jak i kulturę historyczną oraz sposób myślenia⁴¹. Wskazuje on także na podbój przestrzeni przez człowieka dzięki postępowi techniki, czy to gdy chodzi o przestrzeń ziemską, działalność ludzką odnawiającą to, co geolog francuski E. Suess nazywa „obliczem ziemi”, czy to o przestrzeń jako taką. Bierze on pod uwagę także podbój czasu przez człowieka obejmującego bądź przeszłość, dzięki zadziwiającemu postępowi historii, protohistorii

⁴¹ Por. J. F o l l i e t, *L'homme dans le monde d'aujourd'hui*, w: *L'Eglise dans le monde de ce temps*, dz. cyt., s. 334.

i prehistorii, bądź przyszłość, w którą pragnienie ludzkie wkracza i pragnie wkroczyć coraz wyraźniej poprzez technikę planifikacji i nowy typ znajomości, który G. Berger nazywa „prospektywną”, opartą o statystykę i kalkulację możliwości.

J. Folliet wskazuje także na podbój człowieka przez samego siebie, a to dzięki postępowi nauk biologicznych, psychologicznych i socjologicznych. Pozwalają mu one na bezpośredni wpływ na społeczeństwo poprzez użycie właściwych technik działania na człowieku jako jednostce i społeczności. Wynikiem tego jest, że rodzaj ludzki trapi troską o przewidzenie swojego rozwoju demograficznego i jego kontroli. Demografia wyrwa się spod kontroli tradycyjnych ekologii i zwyczajów. Żyje on czasem *plannings familiaux* i „polityką populacji”⁴².

Wszystkie te faktory wprowadzają przyśpieszenie historii tak wyraźnie, że stwierdzenie tego staje się zjawiskiem społecznym. Toteż Sobór stwierdza, iż dynamizm historii staje się tak szybki, że trudno za nim nadążyć (KDK 5). Właśnie to nienadążanie za historią rodzi poczucie bezsensu, a nawet bezsiły.

Opisane zmiany wywierają swoje piętno na porządku społecznym. Następują zaburzenia we wspólnotach, cywilizacjach i kulturach tradycyjnych w sensie, jakie temu słowu nadają etnologowie. Grupy, „rodziny patriarchalne, klany, szczepy, plemiona” ulegają przemianom, które je doprowadzają do rozpadu i wprowadzają nowe stosunki społeczne. Dominuje społeczeństwo przemysłowe (niektórzy mówią nawet o społeczeństwie postprzemysłowym) i cywilizacja miejska. Społeczeństwo przemysłowe doprowadza niektóre narody do bogactwa gospodarczego, zmieniając do głębi ustalone od wieków pojęcia i warunki życia społecznego (KDK 6). Skutkiem zaś cywilizacji miejskiej jest wzrost liczby miast i ich mieszkańców; migracja do miast sprawia, że „miejski sposób życia obejmuje swym wpływem ludność wiejską”⁴³. Stąd zanika w niektórych regionach, a w niektórych zaniknęła, cywilizacja rolnicza, która trwała tysiące lat (od neolitu), a z którą Kościół przez długi czas jest silnie związany, szczególnie w krajach europejskich. Środki społecznego przekazu zmieniły technikę informacji i są zdolne do szybkiego rozpowszechniania nie tylko informacji, ale i uczuć, prowadząc tym samym do reakcji łańcuchowej i do przyśpieszenia historii. Łatwość przemieszczania się wywołuje eksplozję migracji, która stanowi istotny rys obecnej epoki. Przemieszczani, wykorzenieni migranci, z konieczności muszą zmieniać sposób życia. Opisana sytuacja, obok pozytywów,

⁴² Tamże, s. 335.

⁴³ KDK 6; por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 38; R. C o s t e, *L'encyclique „Centesimus annus”*, „Esprit Vie”, 101(1991) 308.

sprawia, że człowiek współczesny żyje w świecie alienogennym. Zauważa to już Sobór Watykański II, dla którego „tak szybkie przemiany dokonujące się nieraz bezładnie, a także sama (...) świadomość rozdzźwięków istniejących w świecie, rodzi lub wzmagą sprzeczności i zakłócenia” (KDK 8). Obok braku równowagi wewnątrz samego człowieka powstają rozdzźwięki w rodzinie, między rasami, a nawet między różnymi stanami jednego społeczeństwa, między narodami bogatymi a mniej zamożnymi oraz ubogimi, w końcu między instytucjami międzynarodowymi powstałymi z pragnienia pokoju, które przenika narody, a ambicją szerzenia własnej ideologii, a także zbiorową chciwością żywioną przez narody lub inne ugrupowania ludzkie (KDK 8).

R. Coste nazywa współczesną sytuację kryzysem wzrostu, czyni to zresztą za Soborem Watykańskim II. Kryzys ten naznaczony jest sprzecznościami i brakiem równowagi. Pomijając sprzeczności psychologiczne wewnątrz samego człowieka, jawią się one wyraźnie jako zewnętrzne w życiu społecznym, między bogactwem, wzrostem ekonomicznym ustawicznie rosnącym, a biedą ogromnych mas trapiionych głodem i analfabetyzmem, co przeszkadza im w uczestniczeniu we współczesnej kulturze.

Sprzeczności zewnętrzne jawią się także wyraźnie coraz to żywiej między wolnością a nowymi rodzajami niewoli społecznej i psychologicznej (autorytaryzmy, totalitaryzmy, eksploatacja człowieka w pracy, dominacja publicystyki, propagandy czy działania psychologicznego). Nie można także zapomnieć o sprzecznościach między świadomością solidarności i jedności światowej a licznymi podziałami politycznymi, społecznymi, ekonomicznymi, rasowymi i ideologicznymi, między dążeniami do pokoju a niebezpieczeństwem wojny, jakie nigdy dotąd nie istniało, zdolne wszystko unicestwić. Występuje także sprzeczność nawet w wymianie idei, słów, przybierających różne znaczenie w zależności od różnych ideologii, aż do unicestwienia wszelkiego prawdziwego dialogu. Nie brak wreszcie sprzeczności w pilnym poszukiwaniu „doskonalszego porządku doczesnego, gdy tymczasem nie idzie za nim w parze postęp duchowy” (KDK 4).

Z tych sprzeczności rodzi się brak równowagi, który ujawnia się w bolesnych napięciach. „Wielu współczesnych ludzi, uwikłanych w tak skomplikowane sytuacje, doznaje trudności w trafnym rozeznawaniu odwiecznych wartości i zarazem w należyтым godzeniu ich z nowo odkrytymi. Stąd gnębi ich niepokój, gdy miotani, to nadzieją, to trwogą, stawiają sobie pytanie o współczesny bieg spraw”⁴⁴.

⁴⁴ KDK 4; por. P a w e ł VI, Encyklika *Populorum progressio*, nr 8; R. M a h e u, *Questionnaire pour aider la reflexion*, w: *Le developpment des peuples. Lettre encyclique „Populorum progressio”*, Paris 1967, s. 175.

Można snuć dalszą refleksję uszczegółowiając zarówno przyczyny wewnętrzne jak i zewnętrzne alienacji współczesnego człowieka, wraz z tymi, które stoją na ich pograniczu. Nie zmieniają one jednak nakreślonego obrazu. Być może, że zmuszają jednak wyraźniej i silniej do refleksji nad ich zniesieniem lub przynajmniej ograniczeniem. Refleksję taką snuje Kościół przynajmniej od Leona XIII. Swój szczyt osiąga ona, jak się wydaje, w nauczaniu Jana Pawła II, dotyczącym problematyki człowieka, zapoczątkowanym w pierwszej jego encyklice *Redemptor hominis*, a ukoronowanym sformułowaniem zawarty w jego książce-wywiadzie *Przekroczyć próg nadziei*.