



10/2011 (20)

Remigiusz Król

Polemika Tadeusza Ślipki z ideologią materialistyczną

STRESZCZENIE

W niniejszej publikacji: *Polemika Tadeusza Ślipki z ideologią materialistyczną* ukazują wybitnego polskiego etyka, autora *Zarysu etyki ogólnej i szczegółowej*, który przedstawiając własne ujęcie etyki chrześcijańskiej, należy do grona tych, którzy podejmują polemikę z ideologią materialistyczną na gruncie filozofii. Mam tutaj na myśli krytyczne jego nawiązanie do idei heglowskich, marksistowskich, dokonane zapewne w tym celu by – poprzez swoistego rodzaju aprobatę zauważonych i przeanalizowanych przez marksizm zjawisk, wyrazić jednakoż krytyczne stanowisko zarówno gdy idzie o założenia materializmu i ateizmu, a także konkluzje, do jakich dochodzą myśliciele tych orientacji. Profesor Ślipko bezwzględnie krytykuje podłoże ideologiczne filozofii materialistycznych upatrując w tym swoistym redukcjonizmie próbę sprowadzenia człowieka-osoby do bytu zależnego, bytu społecznego, ściśle zdeterminowanego bezwzględnymi prawami natury biologiczno-ekonomicznymi.

Ślipko w imię realizmu tomistycznego uznaje człowieka za podstawę „rozstrzygnięć fundamentalnych” i to na gruncie ontologii, antropologii, jak i szczegółowej etyki indywidualnej. W ramach podbudowanej tomistyczną antropologią – etyki społecznej podsumowuje swe naczelnne tezy i założenia dotyczące koncepcji człowieka. Nie jest to zbędne przypomnienie o faktach już znanych, lecz uświadomienie ścisłego związku takich kategorii charakteryzujących byt ludzki jak działanie, wybór, cel – które z kolei wyznaczają bieg naszego, osobowego życia. A to z kolei stanowi o istocie, naturze i esencji ludzkiej.

→ **SŁOWA KLUCZOWE** – CZŁOWIEK, OSOBA, BYT SPOŁECZNY,
SUBSTANCJA, INDYWIDUALIZM, KOLEKTYWIZM,
IDEOLOGIA, BYT LUDZKI

SUMMARY

Tadeusz Ślipko's Polemics with the Materialist Ideology

The following publication: *Tadeusz Ślipko's Polemics with the Materialist Ideology* presents an outstanding Polish ethicist, the author of *Zarys etyki ogólnej i szczegółowej* (Eng. *An Outline of General and Detailed Ethics*). Presenting his own perspective on Christian ethics, he belongs to those who undertake polemics with the materialist ideology on the basis of philosophy. The author reveals here his critical references to the ideas of Hegel or Marx, probably made so as to express – through a kind of acceptance of the phenomena observed and analysed by Marxism – a critical stand both when it comes to the assumptions of materialism and atheism as well as the conclusions at which the thinkers of this orientation arrive. Professor Ślipko is absolutely critical of the ideological basis of materialist philosophy, seeking in this reductionism attempts to bring the man-person to some dependent being, social being, strictly determined by the absolute bio-economic laws of nature.

Ślipko, in the name of Thomistic realism, perceives man as the basis of „fundamental resolutions”, and that is on the basis of ontology, anthropology as well as detailed personal ethics. Within social ethics, supported with Thomistic anthropology, he sums up his principal theses and assumptions with reference to the conception of man. It is not the unnecessary reminding of the facts already known, but rather realizing the close relationship between categories characterizing human being such as action, choice, purpose – which, in turn, determine the course of our personal life. And this, in turn, determines human being, nature and essence.

→ **KEYWORDS** – MAN, PERSON, SOCIAL BEING, SUBSTANCE, INDIVIDUALISM, COLLECTIVISM, IDEOLOGY, HUMAN BEING

Tadeusz Ślipko, wybitny polski etyk, autor *Zarysu etyki ogólnej i szczegółowej*¹, przedstawiając własne ujęcie etyki chrześcijańskiej, należy do grona tych, którzy podejmują polemikę z ideologią materialistyczną na gruncie filozofii. Mam tutaj na myśli krytyczne jego nawiązanie do idei heglowskich, marksistowskich, dokonane zapewne w tym celu, by – poprzez swoistego rodzaju aprobatę zauważonych i przeanalizowanych przez marksizm zjawisk – wyrazić jednakowoż krytyczne stanowisko zarówno gdy idzie o założenia materializmu, jak i ateizmu, a także

¹ T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, oraz: tenże, *Zarys etyki szczegółowej*, Kraków 1982.

konkluzje, do jakich dochodzą myśliciele tych orientacji. Profesor Ślipko bezwzględnie krytykuje podłoże ideologiczne filozofii materialistycznych, upatrując w tym swoistym redukcjonizmie próbę sprowadzenia człowieka-osoby do bytu zależnego, bytu społecznego, ściśle zdeterminowanego bezwzględnymi prawami natury biologiczno-ekonomicznymi. Rozważmy zatem ten problem w ujęciu historycznym, aby lepiej zrozumieć złożoność zagadnienia. Otóż godnym przypomnienia jest fakt, iż pojęcie alienacji zostało wprowadzone do filozofii i opracowane przez Georga W.F. Hegla. Oznacza ono akt „stawania się” innym lub po prostu akt stawania się. Świat materialny jest wytworem Ducha. W heglowskiej filozofii historii zasada negacji jest zawsze połączona z alienacją. Wynika to z koncepcji samorozwoju Ducha i jego realizacji w Przyrodzie, która jest właśnie alienacją Ducha, a następnie zostaje dialektycznie zanegowana w procesie dziejów ludzkich. Proces przewycięzania alienacji polega na powrocie Ducha do siebie samego poprzez uświadomienie sobie swych dzieł². W *Fenomenologii Ducha* pojęcie to stosuje się zarówno do ludzkiego doświadczenia siebie, jak i do Boga.

Auguste Cornu podaje następującą definicję tego zjawiska:

Alienacja w heglowskim i marksistowskim znaczeniu tego słowa oznacza, że byt eksterioryzuje to, co jest w nim samym, co stanowi jego istotę. I, że to, co eksterioryzuje, ujmuje jako coś odmiennego od siebie samego, jako rzeczywistość, która jest mu zarazem przeciwstawna i obca³.

W procesie rozwoju świata alienacja jest dla Hegla zjawiskiem pozytywnym, twórczym, pomimo iż jest ona negacją. Dzieje się tak, ponieważ odgrywa ona bardzo istotną rolę w procesie dialektycznym. Alienacja jest przyczyną powstania antytezy, którą dla bytu jest jego wyalienowana istota. To właśnie poprzez alienację Duch Absolutny osiąga swą samowiedzę, eksterioryzując to, co jest jego istotą. To, co wyalienowane, z początku jawi się jako obce i przeciwstawne bytowi, z którego się wywodzi, lecz okazuje się, iż aspekt pozytywny i negatywny – czyli ów byt oraz efekt alienacji – są jedynie dwoma biegunami tej samej rzeczywistości. Dialektyczny ruch stwarza syntezę i doprowadza do

² Por. B. Suchodolski, *U podstaw materialistycznej teorii wychowania*, Warszawa 1957, s. 100.

³ A. Cornu, *Alienacja u Hegla, Feuerbacha i Marksa*, Wrocław 1966, s. 5.

powstania nowego, zdezalienowanego bytu⁴. Należy zaznaczyć, iż w ujęciu heglowskim alienacja ma obiektywny charakter,

nie o to idzie, że człowiek przeżywa subiektywnie swój stosunek do rzeczywistości jako obcość, lecz o to, że owa rzeczywistość naprawdę staje się obca wobec człowieka⁵.

Ta uwaga będzie szczególnie istotna dla celów niniejszej refleksji, ponieważ obiektywne pojmowanie alienacji przejęte od Hegla – Marks, z którym na niwie filozofii społecznej polemikę podejmuje T. Ślipko.

Pojęcie alienacji wywodzi się zatem z *Fenomenologii Ducha* i może być dwojako ujmowane. Po pierwsze, alienacja jako wyobcowanie (*Entfremdung*) – wyzbycie się siebie, stawanie się czymś obcym samemu sobie. Jeden ze znawców problematyki określa to pojęcie jako „czynienie czegoś obcym” (*making alien*) poprzez zrzeczenie się albo przeniesienie praw. Wymieniony tu autor odwołuje się do socjopsychologicznej kondycji samoświadomości i jej sprzeczności, będącej bezpośrednim rezultatem dynamicznego charakteru zasady tożsamości. To pojęcie jest odpowiedzią na kantowską filozofię świadomości. *Entfremdung* jest stanem rozdzielonej samoświadomości, ujętej w relacji do idei jedności świadomości. Pojawia się w kontekście autokreacji świadomości, poprzez doświadczenie wychodzenia na zewnątrz siebie w myśli, i jest możliwością każdego rozwoju⁶. Pojęcie to pochodzi od Platońskiego *alloiosis*, występującego w nauce o kontemplacji, a sam termin zostaje potem przetłumaczony przez św. Augustyna jako *alienatio*. Św. Augustyn wykorzystał to pojęcie w doktrynie ekstazy, gdzie człowiek przewycięża swoją cielesność, a jego duch wznosi się od świata materialnego ku Bogu, jednocząc się z Nim. Jednakże w tym ujęciu stan wyalienowania jest stanem pozytywnym, a nie negatywnym – tak jak u Hegla⁷. Podobnie stanem pozytywnym będzie wyjście poznawcze (kognitywne) w stronę transcendentnego bytu w tomizmie.

⁴ Por. tamże, s. 7-8.

⁵ A. Schaff, *Alienacja jako zjawisko społeczne*, Warszawa 1999, s. 18.

⁶ Por. E.D. Reed, *A Theological Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit, With Particular Preference to its Themes of Identity, Alienation and Community*, Mellen University Press 1996, s. 103.

⁷ Por. A. Schaff, *Alienacja jako zjawisko społeczne*, dz. cyt., s. 14-15.

Po wtóre, alienacja jako eksterioryzacja (*Entausserung*) – termin ten używany jest na określenie wyzbycia się siebie, ale także stania się czymś zewnętrznym wobec siebie. Adam Schaff zwraca uwagę, iż pojęcie to wywodzi się z *kenosis*, doktryny teologicznej, którą rozwinął św. Augustyn w oparciu o *List św. Pawła do Filipian*. Zgodnie z nią inkarnacja Chrystusa jest wyzbyciem się Jego boskości, czyli wyzbyciem się samego siebie w akcie eksterioryzacji, narodzenia się w ludzkiej postaci pociągającego za sobą wyzbycie się cech boskich w celu nabycia cech ludzkich. Heglowskie *Entausserung* oznacza, iż Duch wyzbywa się siebie, staje się czymś obcym swej własnej istocie, wychodzi poza siebie w celu kreacji rzeczywistości materialnej⁸.

U późniejszych filozofów – kontynuatorów, interpretatorów i krytyków Hegla, takich jak Karol Marks – owe różnice znaczeniowe ulegają stopniowemu zanikowi. Sam Hegel w swoim dziele *Fenomenologia Ducha* nie używa w ogóle słowa *Alienation*, lecz zastępuje je powyżej wymienionymi dwoma terminami. Adam Landman w komentarzach do tłumaczenia tych pojęć wykazuje, iż trudno jest znaleźć terminy w języku polskim, które wiernie oddawałyby treść obydwu pojęć i subtelną różnicę występującą pomiędzy nimi. *Entausserung* jest czasem używane w znaczeniu bliższym „wyobcowaniu”⁹. Łączy je to, iż obydwa mogłyby być przetłumaczone jako „alienacja”. Jednakże dla dobrego zrozumienia Hegla istotne jest uwzględnienie tych różnic. Widać to wyraźnie w następującym cytacie, który opisuje rolę alienacji (w obydwu znaczeniach) w stawaniu się substancji:

Działanie natomiast i stawanie się, dzięki któremu substancja staje się czymś rzeczywistym, polega na wyobcowaniu osobowości, gdyż jaźń posiadająca *bezpośrednio*, czyli *bez wyobcowania* znaczenie sama w sobie i dla siebie, nie ma substancji i staje się igraszką we władzy rozhukanych żywiołów. Substancją tej jaźni jest więc jej własna eksterioryzacja (*Entausserung*), a eksterioryzacja jest substancją, albo inaczej mówiąc: [jaźń i substancja] są duchowymi mocami, które porządkują się w świat i przez to się utrzymują¹⁰.

⁸ Por. tamże, s. 13-14.

⁹ Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia Ducha*, przekł. A. Landman, Warszawa 1965, s. 62-63.

¹⁰ Tamże, s. 63.

Powyższe dwa rozumienia alienacji wywoływały niejednokrotnie spory interpretacyjne wokół filozofii Hegla. Młodohegliści, tacy jak Bruno Bauer, David F. Strauss czy Mojżesz Hess, którzy zapoczątkowali humanistyczną filozofię komunizmu, wskazywali na odniesienie heglowskiej idei alienacji do struktur społecznych. Tą drogą podążył także Karol Marks, dla którego alienacja stała się kluczowym zagadnieniem przy wyjaśnianiu zasadniczych problemów filozofii oraz nauk społecznych¹¹.

Marks krytykuje heglowskie pojęcie alienacji. Według niego wyraża się tutaj pewną bardzo istotną prawdę, jednakże nadinterpretacja idealistyczna zniekształca ją i czyni abstrakcyjną. Ukazuje ona bowiem proces stawania się człowieka dzięki działalności wytwórczej, jednakże proces ten jest pojmowany przez Hegla abstrakcyjnie. Alienacja rozgrywa się wyłącznie na poziomie świadomości, na płaszczyźnie duchowej. Człowiekowi obcy jest świat jego wytworów i jego własna istota, ponieważ nie posiada on wystarczającej samowiedzy. Marks zarzuca Heglowi to, iż jego filozofia ogranicza się jedynie do sfery duchowej, wyalienowana jest tutaj tylko samowiedza. Hegel nie zauważa, że tak pojmowana alienacja jest tylko odbiciem w świadomości realnego wyobcowania człowieka, którego przyczyna tkwi nie na płaszczyźnie duchowej, ale w układzie realnych warunków¹².

Erich Fromm wskazuje na socjopsychologiczne znaczenie heglowskiego pojęcia, podkreślając, iż w doświadczeniu alienacji osoba odczuwa siebie samą jako coś obcego. Podkreśla subiektywne znaczenie tego terminu jako uczucia separacji, oddzielenia od grupy, bezsensowności czegokolwiek, ponieważ nie istnieją żadne cele¹³.

Hannah Arendt wskazuje na drugie znaczenie alienacji – *Entausserung*. Wykazuje, jak idea przewyciężenia alienacji w sferze publicznej: pracy i polityce nadaje sens organizacjom społecznym. Według niej od Hegla i Marksa przewyciężenie alienacji prowadzi do aktywnego uczestnictwa w życiu społecznym

¹¹ Por. *Słownik filozofii marksistowskiej*, red. T. Jaroszewski, Warszawa 1982, s. 12.

¹² Por. B. Suchodolski, *U podstaw materialistycznej teorii wychowania*, dz. cyt., s. 102.

¹³ Por. E.D. Reed, *A Theological Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*, dz. cyt., s. 107.

poza miejscem pracy, ponieważ jest likwidacją przepaści między jednostkową a społeczną egzystencją człowieka¹⁴.

Powyższe interpretacje pokazują, jak wielki wpływ miała idea alienacji oraz dezalienacji na późniejszych filozofów i jakie występowały różnice pomiędzy nimi w interpretacji tego pojęcia. Esther D. Reed twierdzi, iż jest ono na tyle pojemne, że ujmuje zarówno

quasi-metafizyczną ideę czystej, wiecznej myśli, jest terminem dotyczącym ludzkiej psychiki, albo może być wykorzystane w kwestiach politycznych i społecznych¹⁵.

Inspiracją dla Ludwika Feuerbacha była filozofia Hegla, jednakże szybko ze zwolennika stał się jej przeciwnikiem. Odszedł od idealizmu na rzecz materializmu i sensualizmu, pragnął powrotu filozofii do przyrodoznawstwa. Jednakże u podstaw jego filozofii wciąż tkwi heglowski schemat rozwoju świadomości i osiągania samowiedzy. Rozwój ten odbywa się poprzez pokonywanie kolejnych etapów alienacji i interioryzacji, w których świadomość uprzedmiotawia swą istotę, a następnie ją poznaje i przyswaja ją już jako uświadomioną¹⁶. Jednakże podmiotem tego rozwoju nie jest już Duch, lecz ludzkość. Alienacja stała się dla Feuerbacha jednym z kluczowych pojęć, przy pomocy których wyjaśniał pochodzenie i istotę religii. Na pierwszym miejscu w swojej filozofii stawiał człowieka, który jest najdoskonalszym tworem przyrody. Według niego idea Boga pochodzi z ludzkiej świadomości, Bóg jest stworzony na obraz i podobieństwo człowieka, a religia jest wytworem alienacji. Jego filozofia religii przechodzi w antropologię, ponieważ to właśnie antropologia ma być kluczem do teologii.

W religiach politeistycznych własności odróżniające jednego Boga od innych zostają deifikowane w postaci wielu bóstw antropomorficznych. W monoteizmie to, co wspólne wszystkim ludziom, czyli istota człowieka, jest przeniesione w sferę transcendentną i tym samym ubóstwione.

Człowiek, wychodząc od istnienia przyrody, dochodzi do tego, że spełnia ona jakąś funkcję, czyli że została dla niego

¹⁴ Por. tamże, s. 107.

¹⁵ Tamże, s. 107-108.

¹⁶ Por. R. Panasiuk, *Lewica Hegłowska*, Warszawa 1969, s. 51.

stworzona. Pojęcie stworzenia prowadzi do namysłu nad przyczyną owego stanu, czyli nad istnieniem Stwórcy. Chociaż, jak możemy zauważyć, pierwszą przyczyną powstania religii jest uzależnienie człowieka od przyrody, to jednakże nie jest ono tutaj czynnikiem najważniejszym. To, co najistotniejsze w powstaniu religii, to autoprojekcja istoty człowieka, która jest wyrazem jego wyobcowania wobec samego siebie.

Religia jest samorozdwojeniem człowieka: człowiek tworzy sobie Boga jako istotę sobie przeciwstawną. Bóg nie jest tym, czym jest człowiek – człowiek nie jest tym, czym jest Bóg. Bóg jest istotą nieskończoną – człowiek skończoną; Bóg jest doskonały – człowiek niedoskonały; Bóg jest wieczny – człowiek przemijający; Bóg jest wszechmocny – człowiek bezsilny; Bóg jest święty – człowiek grzeszny; Bóg i człowiek to krańcowe przeciwieństwa: Bóg jest tym, co absolutnie pozytywne, kwintesencją wszelkiej rzeczywistości, człowiek jest tym, co absolutnie negatywne, kwintesencją wszelkiej nicości¹⁷.

Jest czymś absolutnie zrozumiałym, iż tak ostra granica między Bogiem-stworzycielem a stworzeniem (człowiekiem) jest czymś absurdalnym na gruncie jakiegokolwiek filozofii chrześcijańskiej. Bóg – Absolutne Ty, Ojciec – racja wszystkiego to przede wszystkim miłość, przebaczenie i zrozumienie człowieka aż do samego końca. Dla Ślipki Bóg to wzorzec wszystkich wzorców godnych do naśladowania.

Człowiek feuerbachowski ma świadomość samego siebie i swej gatunkowej istoty, jednakże nie uświadamia sobie bezpośrednio, że jest to jego istota. Wydaje mu się, iż jest ona czymś zewnętrznym wobec niego jako jednostki oraz że jest ona czymś przewyższającym jednostkę, czymś potężniejszym i pierwotniejszym. Tak więc człowiek przenosi na Boga swoje najlepsze cechy, alienując je i tworząc Boga takim, jakim on sam chciałby być. Bóg to niedościgniony ideał. Jednakże na skutek alienacji religijnej człowiek sam siebie redukuje do czegoś marnego, podrzędnego, wszelkie jego próby podniesienia się na wyższy poziom, stania się lepszym, doskonalszym są z góry skazane na niepowodzenie, ponieważ nigdy nie osiągnie on ideału – nie stanie się Bogiem.

¹⁷ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, przekł. A. Landmann, Warszawa 1959, s. 87.

Z tego powodu religię należy, wedle Feuerbacha, przezwyciężyć, ponieważ ma ona destruktywny wpływ na człowieka. Jednakże filozof ten nie potępia całkowicie religii. Twierdzi, iż stanowi ona ważny etap w rozwoju ludzkości, bowiem jest pierwszym krokiem w uzyskaniu przez człowieka samoświadomości. Aby to uzyskać, człowiek musi najpierw uprzedmiotować swoją istotę tak, aby zobaczyć, jaka ona jest, a następnie uświadomić sobie, że jest ona jego własną istotą. Tak więc, alienując swoje istotowe własności, człowiek uprzedmiotawia je w postaci bóstwa, by następnie ponownie je odkryć już jako pochodzące od niego samego. Gdy człowiek uświadomi sobie, że to, co nazywa „Bogiem”, jest jego własną wyidealizowaną istotą, wówczas przezwycięży alienację religijną i osiągnie samowiedzę.

Jak widać wpływy Hegla na Feuerbacha są znaczne, również w teorii alienacji. Tak jak u twórcy *Fenomenologii Ducha* Duch powraca do siebie po wyobcowaniu się w świat materialny, u Feuerbacha to człowiek powraca do siebie po wyalienowaniu się w ideę Boga. Tutaj także w pewnym sensie powstaje nowa jakość, ponieważ zdealienowany człowiek jest bogatszy o nowe doświadczenie, które sprawia, że staje się on najwyższym przedmiotem dla samego siebie, staje się celem samym w sobie i na nowo staje się miarą wszechrzeczy.

Feuerbach wzięł proces alienacji od Hegla, ale odwracając go. Człowiek obiektywizuje swą własną naturę w przedmiotach, które są zewnętrzne w stosunku do niego. Ale przejawiając się w taki sposób, nie tylko tworzy przedmioty: te stają się niezależne, obce, sprzeciwiają się mu i panują nad nim. Człowiek uzewnętrzniał swe bogactwo w Bogu, zubożając się o tyle, o ile wzbogacił Boga¹⁸.

Od takiego rozumienia alienacji wychodzi Karol Marks w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych*, również Fryderyk Engels przyznaje się do fascynacji tą teorią – pomimo iż obaj krytykują Feuerbacha: Engels za idealizm, natomiast Marks za niedostrzeżenie tego, iż istota człowieka jest wytworem stosunków społecznych. Engels opisuje swoje wrażenia po przeczytaniu *O istocie chrześcijaństwa* następującymi słowami:

¹⁸ E. Bottigelli, *Karl Marx manuscripts de 1844 r.*, Paris 1962, w: A. Schaff, *Alienacja jako zjawisko społeczne*, dz. cyt., s. 20.

Czar prysnął; systemat został rozsadzony i odrzucony na bok; sprzeczność jako istniejąca jedynie w wyobraźni została usunięta. Trzeba było samemu przeżyć wyzwalający wpływ tej książki, ażeby móc sobie to wyobrazić. Zapał był powszechny; wszyscy staliśmy się w jednej chwili feuerbachistami¹⁹.

Mówiąc o „systemacie”, Engels ma na myśli filozofię Hegla. Otóż zarówno młodohegliści, jak i późniejsi autorzy *Manifestu Komunistycznego*, nie mogli pogodzić materializmu z heglowskim pojmowaniem przyrody jako wyalienowanego tworu Idei Absolutnej. Feuerbach neguje istnienie owej Idei, natomiast afirmuje materializm, twierdząc, iż „Przyroda istnieje niezależnie od wszelkiej filozofii”²⁰.

Mojżesz Hess, przedstawiciel lewicy heglowskiej, analizuje teorię alienacji Feuerbacha i wykazuje, iż znajduje ona zarówno wyjaśnienie, jak i praktyczne zastosowanie w dziedzinie gospodarczej i społecznej. Według niego alienacja religijna jest wyrazem stosunków społecznych w ustroju kapitalistycznym²¹. Aby zlikwidować ją, należy zmienić ustrój na taki, który będzie zgodny z naturą człowieka. Hess podejmuje pierwszą próbę syntezy młodoheglizmu i komunizmu.

Karol Marks, w przeciwieństwie do swych poprzedników, wykazuje, iż alienacja nie ma podłoża duchowego. Źródłem tego zjawiska są według niego materialne stosunki produkcji, a w szczególności podział pracy, który występuje w kapitalizmie. W *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* – dziele, które najpełniej przedstawia tę teorię – Marks oznajmia, iż istotę gatunkową człowieka stanowi świadoma, swobodna i twórcza działalność, czyli praca. Tak więc z pracą mamy do czynienia wtedy, gdy człowiek coś produkuje nawet bez fizycznej potrzeby, co odróżnia go od zwierząt. Warto zaznaczyć, iż pojęciem „istota gatunkowa” przed Marksem posługiwał się Feuerbach, natomiast autor *Kapitału* przejął to pojęcie, zinterpretował i dookreślił.

W miarę jak rośnie wartość świata rzeczy, zwiększa się wprost proporcjonalnie do tego deprecjacja świata ludzi. Praca wytwarza nie tylko towary; wytwarza samą siebie i robotnika jako towar,

¹⁹ F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, Łódź 1945, s. 25.

²⁰ Tamże, s. 24-25.

²¹ Por. A. Cornu, *Alienacja u Hegla, Feuerbacha i Marksa*, dz. cyt., s. 13.

i to w takim stosunku, w jakim w ogóle wytwarza towary. Fakt ten wyraża tylko tyle: przedmiot, który praca wytwarza, jej produkt, przeciwstawia się jej jako obca istota, jako siła niezależna od producenta. Produkt pracy jest pracą utrwaloną w przedmiocie, pracą uprzedmiotowioną, jest uprzedmiotowieniem pracy. Urzeczywistnieniem pracy jest jej uprzedmiotowienie (...). To urzeczywistnienie pracy oznacza odrzeczywistnienie robotnika, uprzedmiotowienie występuje jako utrata przedmiotu i dostanie się w jego niewolę, przyswojenie jako alienacja²².

Alienacja pracy zawiera w sobie trzy zjawiska: 1) alienację działalności wytwórczej; 2) alienację produktu owej działalności – wytworu pracy; 3) autoalienację, która jest wyobcowaniem istoty gatunkowej człowieka. Dwa pierwsze punkty przedstawiają alienację obiektywną, natomiast trzeci – subiektywną. Punkt trzeci jest konsekwencją dwóch poprzednich. Człowiek nieidentyfikujący się ze swoimi czynami – tymi, które sięgają aż do jego własnej istoty i są jej przejawem oraz postrzegający swoje twory jako niebędące nimi siłą rzeczy – wedle Marksa – staje się także obcy swojej istocie. Praca wyalienowana, praca dla pieniędzy nie wypełnia istoty pracy, nie pozwala człowiekowi na samorealizację, a wręcz ją ogranicza. Twórca staje się anonimowy, przestaje się identyfikować ze swoimi dziełami. Ludzie stają się niewolnikami przedmiotów, ponieważ tracą nad nimi kontrolę. Relacje między ludźmi stają się relacjami między rzeczami, następuje reifikacja tych stosunków, która dodatkowo jest usprawiedliwiana przez ekonomię polityczną²³.

Na czym polega alienacja pracy? Po pierwsze na tym, że praca jest dla robotnika czymś zewnętrznym, tzn. nie należy do jego istoty, że wobec tego robotnik nie potwierdza się w swojej pracy, lecz zaprzecza, nie czuje się zadowolony, lecz nieszczęśliwy, nie rozwija swobodnie energii fizycznej i duchowej, lecz umartwia swe ciało i rujnuje się duchowo. Robotnik czuje się zatem sobą dopiero poza pracą (...). Toteż praca jego nie jest dobrowolną, lecz narzuconą, nie jest ona zaspokojeniem potrzeby pracy, lecz tylko środkiem do zaspokojenia potrzeb poza nią (...). Wreszcie zewnętrzny w stosunku do robotnika charakter pracy uwidacznia się w tym, że nie jest ona jego własnością²⁴.

²² K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1962-1977, s. 547.

²³ Por. A. Cornu, *Alienacja u Hegla, Feuerbacha i Marksa*, dz. cyt., s. 15.

²⁴ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, dz. cyt., s. 550-551.

Alienacja nie jest przypadkowym zbłądzeniem człowieka. To jest nieuchronny proces spowodowany podziałem pracy, w wyniku którego powstała własność prywatna. Niewola społeczeństwa jest niewolą wobec wytworów pracy ludzkiej, które wymykają się człowiekowi spod jego panowania, aby przejąć nad nim kontrolę. Powyższe stwierdzenia odnoszą się do alienacji obiektywnej, gdzie produkty pracy alienują się wobec swego stwórcy²⁵. Jednakże istnieje drugi aspekt tego zjawiska, który jest nazywany autoalienacją lub też alienacją subiektywną. Polega ona na tym, iż człowiek traci cechy właściwe tylko ludziom. Praca wyobcowana powoduje, iż człowiek jest obcy w stosunku do swego rodzaju. Praca jest dla robotnika czymś zewnętrznym, odrębnym od jego istoty. Sprzedając swoją siłę roboczą, człowiek sam staje się towarem. Autoalienacja to nie tylko wyobcowanie człowieka względem własnego „ja”, ale także wobec innych osobników swego gatunku. Robotnik, zamiast się potwierdzać w pracy jako człowiek, zaprzecza sobie i swojemu człowieczeństwu. Stanowisko Marksowskie jest głęboko humanistyczne. W *Przyczynku do Heglowskiej filozofii prawa* Marks zauważa, iż człowiek jest najwyższą istotą dla człowieka i muszą zniknąć takie stosunki społeczne, w jakich człowiek jest poniżany, ujarzmiony i godny pogardy²⁶. W podsumowaniu Marks powraca do tej myśli, zaznaczając, iż

jedynym możliwym w praktyce wyzwoleniem jest wyzwolenie dokonujące się na podstawie tej teorii, która głosi, że najwyższą istotą dla człowieka jest człowiek²⁷.

Jak już wspomniałem, tak zasadniczy krytyk koncepcji marksistowskich, jakim jest Ślipko – tomista, musi (a sądzę, iż nie odbiegam tu zasadniczo od intencji referowanego przeze mnie filozofa) uznać humanistyczny wydźwięk Marksowskich, a nie marksistowskich koncepcji: człowiek jest dobrem, celem, a nie środkiem w życiu społeczno-ekonomicznym. Lecz pozbawienie jednostki wyższego, duchowego oparcia w wyższym porządku raczej zubaża niż wzbogaca człowieka-osobę. Istota człowieka jest danym od Boga zadaniem do realizacji i żadna, nawet najbardziej niekorzystna okoliczność życiowa nie jest w stanie

²⁵ Por. A. Schaff, *Alienacja jako zjawisko społeczne*, dz. cyt., s. 32.

²⁶ Por. K. Marks, *Przyczynek do heglowskiej filozofii prawa*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, dz. cyt., s. 466.

²⁷ Tamże, s. 466.

pozbawić człowieka jego istotowości – jego człowieczeństwa. Oczywiście tomizm, o czym będę pisał w dalszej części niniejszego artykułu, uwzględnia złożoność uwarunkowań zewnętrznych, ale człowiek jest niezbywalnym podmiotem wszelkich praw i oddziaływań zewnętrznych.

Burżuazja nie może dalej pozostawać klasą panującą, ponieważ nie jest w stanie zapewnić wyzyskiwanym – robotnikom warunków niezbędnych do życia. Robotnicy stają się coraz biedniejsi w miarę jak burżuazja pomnaża kapitał. Komuniści mają na celu przekształcenie się proletariatu w klasę świadomą swego stanu i zdolną do obalenia panowania burżuazji. Program komunistów to zniesienie własności prywatnej. Nie jest to własność zdobyta własnym wysiłkiem, lecz własność burżuazyjna, to znaczy własność powstała w oparciu o wyzysk. Chodzi tu o przekształcenie własności kapitału tak, żeby straciła ona swój klasowy charakter. Potęgą kapitału tak naprawdę nie jest potęgą osobistą, lecz społeczną, więc należy jej własności nadać taki właśnie charakter. Nie należy obawiać się zniesienia własności, ponieważ w tym społeczeństwie 90% ludzi jest jej pozbawionych.

Schemat Marksa jest następujący: współczesne mu kapitalistyczne stosunki własności tworzą zło – alienację pracy. Alienacja pracy prowadzi do powstania proletariatu i samozagłady kapitalizmu. Filozoficzną definicją komunizmu jest pozytywne zniesienie alienacji. Postuluje się więc zniesienie podziału pracy na dwie przeciwstawne kategorie: fizyczną i umysłową. Ta ostatnia dzięki zdobyczom techniki oraz zapewnieniu obywatelom tego, co im się należy, według zasady: każdemu wedle swoich zdolności, każdemu według jego potrzeb, może znieść deprivację. Aby mogło to być zrealizowane, komunizm musi być dziełem narodów panujących. Komunizm jest kresem historii, jest odzyskiwaniem panowania człowieka nad światem rzeczy, które będąc produktami pracy wyalienowanej, wzięły go we władanie.

Podobnie jak dla poprzedników, również dla Marksa alienacja jest procesem nieuchronnym, występującym jednakże przy określonych stosunkach produkcji, również jej zniesienie jest bezwiedną drogą historyczną, koniecznym etapem w dialektycznym procesie rozwoju. Jednakże dla Marksa jest ona elementem negatywnym, jest złym skutkiem czy też przejawem złego ustroju gospodarczego. Pomimo tak wyraźnego zabarwienia możemy dojrzeć w niej także element pozytywny – jest ideą rewolucyjną „i uzyskuje praktyczne znaczenie wyrażając, na płaszczyźnie

walki klas, wolę wyzwolenia się proletariatu”²⁸. Tak więc wedle Marksa poprzez zniesienie alienacji powstanie nowa, doskonalsza i bardziej rozwinięta formacja ekonomiczno-społeczna.

Niektórzy teoretycy marksizmu, tacy jak na przykład Louis Althusser, twierdzą, iż teoria alienacji występuje tylko we wczesnych dziełach Marksa, natomiast w dojrzałym okresie twórczości filozof ten neguje ją jako nienaukową, przewyżając zarazem antropologizm²⁹. Jednakże Schaff wykazuje, iż koncepcja alienacji zaprezentowana w *Rękopisach* jest ważną częścią składową rozważań zawartych w późniejszych pracach, także w *Kapitale*, który jest uważany za najpełniejsze przedstawienie Marksowskiej filozofii. Ernest Mandel – jeden z przeciwników koncepcji alienacji, z którym polemizuje Schaff – stwierdza, iż słowo alienacja w *Kapitale* jest użyte zaledwie sześć razy³⁰. Schaff odpowiada, iż to nie częstotliwość używania danego terminu stanowi o stosowaniu pojęcia. W dziełach Marksa z okresu dojrzałego istnieje wiele odwołań do teorii alienacji, a także jest ona stosowana do analizy konkretnych stosunków społecznych. Podstawowe kategorie *Kapitału*, takie jak choćby fetyszyzm towarowy, są oparte na teorii alienacji³¹. Jak widać, Marks w dojrzałym okresie swej twórczości nie zarzuca teorii alienacji, lecz wręcz przeciwnie – staje się ona fundamentem jego rozważań.

Tadeusz Ślipko, autor *Etyki szczegółowej*, we właściwy sobie sposób formułuje opozycyjną koncepcję. Człowiek-osoba działająca, funkcjonująca jako substancja złożona, w danym „układzie” sił społecznych, ekonomicznych, kulturowych, cywilizacyjnych jest w rozmaitych relacjach z innymi podmiotami, ale również z jakimś kolektywem, grupą, społecznością. I ten fakt każdy tomista świetnie rozumie, lecz zgodnie z założeniami akwinackiej filozofii będzie pytał z kolei o istotę takiego bytu społecznego, będzie się ów splot relacji społecznych starał – w sposób realistyczny – wyjaśnić. Co więcej, filozof tej orientacji musi obrąć pewny i niezmienny punkt widzenia na te kwestie, co w przypadku ustalania społecznej natury człowieka przekłada się na dwa zasadnicze problemy. Po

²⁸ A. Cornu, *Alienacja u Hegla, Feuerbacha i Marksa*, dz. cyt., s. 18.

²⁹ Por. A. Schaff, *Alienacja jako zjawisko społeczne*, dz. cyt., s. 26.

³⁰ Por. E. Mandel, *The Marxist Theory of Alienation*, w: *On Revolution*, red. W. Lutz, H. Brent, Cambridge 1972, s. 39.

³¹ Por. A. Schaff, *Alienacja jako zjawisko społeczne*, dz. cyt., s. 28-29.

pierwsze, musi się tu dokonać wyboru co do sposobu traktowania (ujmowania) człowieka: czy jest on zatopiony w masę, grupę czy też odwrotnie „jest czymś – jak stwierdza Ślipko – pierwszym i wyższym aniżeli grupy”³². Ślipko odrzuca – jak łatwo przypuszczać – dwa nurty: skrajny indywidualizm i zwyrodniały kolektywizm³³, uznając za zasadne mocne uwypuklenie faktu, iż tylko filozofia chrześcijańska prezentuje realistyczne ujęcie człowieka – bytu społecznego. Nie kwestionując rozlicznych związków jednostki (osoby) z grupą, Ślipko szuka – jak sam przyznaje – takiej hipotezy, która nie byłaby jednostronna i deformująca, a więc dawałaby możliwość przekraczania na przykład: apriorycznego indywidualizmu, jak i pozornie aposteriorycznego kolektywizmu³⁴. Intencją główną poczynąń omawianego tu filozofa jest „realny stan rzeczy”, a nie pozorne, życzeniowe fakty.

Używając jednak wyrażeń – pisze Ślipko – pojęcia grupa czy pojęcia człowiek nie mamy na myśli ich wyłącznie intencjonalnego, w naszym umyśle danego istnienia, ale realne stany rzeczy, w tych pojęciach wyrażone i stanowiące ich obiektywny odpowiednik³⁵.

Ten punkt widzenia i związane z nim rozstrzygnięcie metodologiczne jest już nam doskonale znane – to tomizm dochodzący do realnie istniejących bytów, ich relacji, wartości i ich szerszego, esencjalnego znaczenia w ludzkiej i transcendentnej rzeczywistości.

Natura społeczna człowieka będzie zatem czymś realnym, danym, zastanym, jest bowiem reprezentowana przez „realną jednostkę, specyficzny podmiot własnego istnienia i działania”³⁶.

³² T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, dz. cyt., s. 107.

³³ Por. tamże, s. 117; por. T. Ślipko, *Rola rozumu w kształtowaniu moralności*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 24/1988.

³⁴ Te dwa, zdawałoby się rozbieżne, ujęcia mają jednakowoż pewną wspólną cechę. Indywidualizm (przejawiający się w tak różnorodnych postaciach jak np. bunt romantyczny, czysty estetyzm społeczny, samotny człowiek egzystencjalizmu) podobnie jak zwyrodniały kolektywizm niszczy osobę ludzką: odbiera jej prawo samostanowienia, dokonywania wyborów, a co ważniejsze budowania i udoskonalania swej istoty. Innymi słowy, są to postawy niszczące ludzką, człowieczą konstytucję.

³⁵ Tamże, s. 108; por. T. Ślipko, *Marksistowska norma moralności*, „*Homo Dei*” 26/1957.

³⁶ Tamże; por. także: T. Ślipko, *Marksistowska doktryna moralna we współczesnej rzeczywistości polskiej*, w: *Teoria moralności socjalistycznej w podręczniku Etyka*, cz. 1, „*Studia Philosophiae Christianae*” 21/1985.

Jest to dla Ślipki niejako zaczyn do dalszych badań, do wkroczenia owej jednostki w sferę odeń szerszą, inną, bowiem złożoną z istnień i działań innych jednostek. Wydaje się, iż ten indywidualistyczny punkt widzenia (tylko pozornie) zostaje jak gdyby poszerzony właśnie o wymiar społeczny. Ślipko nie pozostawia co do tego cienia wątpliwości. Osoba ludzka, właśnie jako osoba (o autonomicznym i godnym tego miana wymiarze), jest – a tylko w ten sposób można dać pełne ujęcie egzystencji człowieka – bytem społecznym (oraz ekonomicznym) ze swej natury. Ale unikając skrajności, Ślipko posługuje się terminem „metodologicznej neutralności pojęcia człowieka”³⁷, przyjmując za własne stanowisko, które w analizach fenomenów społecznych, (pragnąc prawidłowo przeprowadzić ich filozoficzną analizę) uznaje za naczelne sformułowania „określonej filozoficznie antropologii”. „Nie trzeba dodawać – stwierdza – że w naszym wypadku tą antropologią jest tomistyczna filozofia człowieka”³⁸.

Dochodzimy w tym miejscu do bardzo ważkich kwestii. Poprzez uznanie osoby za punkt wyjścia, więcej, jedyny punkt wyjścia analizy odnośnie do kondycji społecznej bytu ludzkiego Ślipko w imię realizmu tomistycznego uznaje człowieka za podstawę „rozstrzygnięć fundamentalnych” i to na gruncie ontologii, antropologii i szczegółowej etyki indywidualnej. Rozumiemy to w ten sposób, iż problemów tych nie da się od siebie rozdzielić. Inaczej, jedna płaszczyzna implikuje inną, tak aby mógł zostać odtworzony prawdziwy obraz całości, obraz ludzkiego wymiaru egzystencji, jego istoty.

W ramach owej – podbudowanej tomistyczną antropologią – etyki społecznej Ślipko niejako podsumowuje swe naczelne tezy i założenia odnośnie do koncepcji człowieka. Nie jest to zbędne przypominanie o faktach już znanych, lecz uświadomienie ścisłego związku takich kategorii charakteryzujących byt ludzki jak działanie, wybór, cel – które z kolei wyznaczają bieg naszego, osobowego życia. A to stanowi o istocie, naturze i esencji ludzkiej³⁹.

³⁷ Tamże, s. 109; por. T. Ślipko, *Marksizm a osoba ludzka*, w: *O człowieku dziś*, t. 2, Warszawa 1974.

³⁸ Tamże; por. także: T. Ślipko, *Ateizm a etyka*, „Ateneum Kapłańskie” 80/1973.

³⁹ Por. T. Ślipko, *Tradycyjna etyka społeczna w obliczu współczesnych kontestacji*, „Życie Katolickie” 5/1986, s. 77 n.