

POKUSA KONSUMPCJONIZMU W ŚWIETLE PERSONALIZMU PEDAGOGICZNEGO JANA PAWŁA II

TEMPTATION OF CONSUMERISM IN THE LIGHT OF EDUCATIONAL PERSONALISM OF JOHN PAUL II

Rozprawy Społeczne, nr 4 (IX), 2015

Konrad Pasikowski

Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach

Pasikowski K. (2015), *Pokusa konsumpcjonizmu w świetle personalizmu pedagogicznego Jana Pawła II*. Rozprawy Społeczne, 4 (9), s. 64–71.

Streszczenie: Tekst podejmuje problematykę konsumpcyjnego stylu życia w aspekcie nauczania Jana Pawła II wynikającego z personalizmu. Autor, opisując realia współczesności, wskazuje na zagrożenia jakie wynikają z przyjęcia schematów myślowych promowanych przez konsumpcjonizm. Przedstawiono również zarys pojęć, idei, a także największych przedstawicieli personalizmu, czyniąc tym samym tło do ukazania głównych myśli polskiego filozofa. Punktem zbieżnym dla obu zagadnień – konsumpcjonizmu i personalizmu – jest przywołanie słów Jana Pawła II, które naświetlają problemy wynikające z nieograniczonej konsumpcji. Tematyka poruszana w artykule wydaje się być tak aktualna, jak i istotna dla właściwego pojmowania osoby ludzkiej w świecie postmodernistycznym.

Słowa kluczowe: konsumpcjonizm, personalizm, personalizm pedagogiczny, osoba, Karol Wojtyła, Jan Paweł II

Summary: The article discusses the issues of consumer lifestyle in the light of John Paul II personalism. Author describes circumstances of western culture and dangers which can result from the adoption of consumer mindset. The text shows the outline of concepts, ideas and pioneers of personalism, thus making the background to illustrate the main thoughts of Polish philosopher. The meeting point for both matters – consumerism and personalism – is reference to John Paul II words that light problems of limitless consumption. Subject of the article is as current as the important for a proper understanding of the human person in postmodern world.

Keywords: consumerism, personalism, educational personalism, person, Karol Wojtyła, John Paul II

Współczesne realia cywilizacji Zachodu stają się coraz bardziej oczywiste, uzyskują miano codzienności, normalności, co prowadzi nas – uczestników owej kultury – przede wszystkim do działań eksplanacyjnych, mających na celu zrozumienie zachodzących procesów i odnalezienie swojego miejsca w pędzącej rzeczywistości. Nie byłoby w tym nic złego, gdyby nie fakt, iż bardziej chcemy dostosować się do warunków zastanych, niż podjąć namysł nad ich słusznością, źródłem oraz skutkami.

Jedną z trafniejszych prób opisanego współczesnego społeczeństwa było nadanie mu określenia *konsumpcyjne* (Baudrillard 2006). Adamczyk wskazuje za Szackim pozycję Daniela Bella *The coming of post-industrial society. A venture in social forecasting* jako przełomową dla idei społeczeństwa konsumpcyjnego (Adamczyk 2012, s. 62), która to wraz z upływem czasu rozwija się i aktualizuje, co wynika z wewnętrznej struktury konsumpcjonizmu, a ujęto to słowami *mobilność* czy *płynność*. Niewątpliwie za wiodących analityków tychże zjawisk

uznajemy Jeana Baudrillarda i Zygmunta Baumana.

Nadrzędną wartością konsumpcyjnego stylu życia, poza konsumowaniem samym w sobie, wydaje się być wolność, do której lub bardziej świadomie dążą konsumenci. Wolność naturalnie jest czymś dobrym, jest „jedną z najważniejszych wartości ludzkich. Więcej – jest nie tylko wyrazem godności ludzkiej, ale i jej potwierdzeniem” (Nagórny 2012, s. 179). Jednak to, co zwodnicze w konsumpcjonizmie, to pozorne podążanie ku wolności, zaprogramowane przez świat reklamy, który oferuje rozmaite przejawy wyzwolenia – zaczynając od szerokiego asortymentu, maksymalnie zindywidualizowanego, niczym *szytego na miarę*, skończywszy na bezdyskusyjnej możliwości zwrotu towaru – wykazując nam mnogość możliwości jakie posiadamy, to zaś jawi się jako wolność. Biorąc jednak pod uwagę sztucznie wytwarzane w świadomości konsumenta potrzeby, których cechą znamionną jest nieustanna odnawialność potęgowana przez niemożność pełnego zaspokojenia, dochodzimy do oczywistego wniosku, że „kapitał zniewala jednostkę” (Pieszak 2013, s. 47). Wynika to z prostego faktu, iż wszelakie przejawy konsumpcyjnej *wolności* mają wspólny mianownik – pieniądź – tak

Adres do korespondencji: Konrad Pasikowski, ul. 10 Lutego 15B/98, 08-110 Siedlce, e-mail: konrad.pasikowski@wp.pl, tel. 669-450-105

więc człowiek w pogoni za wolnością staje się zniewolony pieniądzem, od niego to bowiem uzależnia poziom swego wyzwolenia. Powyższe słowa można zobrazować przywołując na myśl historię przytoczoną w *44 listach ze świata płynnej nowoczesności*, gdzie dwudziestotrzyletnia Siobhan Healey dzień, w którym otrzymała pierwszą kartę kredytową, zaczęła corocznie obchodzić jako własne święto *niepodległości* finansowej. Jak można było się domyślić – w stosunkowo niedługim czasie – zadłużenie urosło do niebagatelnej kwoty, mianowicie 26 tysięcy dolarów (Bauman 2011, s. 82). Tego rodzaju zachowania zapewne wypływają z przekonania, iż miernikiem wartości jednostki jest suma dóbr materialnych oraz symbolicznych przez nią posiadanych, albo należałoby stwierdzić za Baumanem nie tyle *posiadanych* co *używanych* (Bauman 2007, s. 180). Używanie pozwala zachować ciągłość niedosytu, pragnienia, które nieustannie staramy się zaspokoić. Oznacza to, iż konsumpcyjny styl życia wykracza poza stereotypowe *mieć*, ponieważ rozwiązaniem tego równania byłoby *obkupienie się* przedmiotami i utrzymanie ich w posiadaniu, tak aby pełniły rolę nieustannego źródła szczęścia. Jednak tak się nie dzieje, gdyż napędza nas nie tyle potrzeba posiadania ile *pragnienie społecznego znaczenia*, a to „nigdy nie dochodzi do pełnego i rzeczywistego zaspokojenia” (Baudrillard 2006, s. 89). Jak czytamy u wspomnianego socjologa: „Żeby możliwości konsumpcyjne konsumentów wzrastały, nie wolno im pozwolić na odpoczynek. Trzeba utrzymywać ich zawsze w pogotowiu, czujnych, stale wystawionych na nowe pokusy, i pielęgnować w nich stan nigdy nie słabnącego podniecenia (...)” (Bauman 2000, s. 99). Nakreśliwszy nieosiągalny cel konsumpcjonizmu – wolność – determinowany posiadaniem kapitału oraz urzeczywistniający się w używaniu dóbr konsumpcyjnych, należy wspomnieć o wartościach jakimi społeczeństwo Zachodu kieruje się w próbach jego realizacji, mianowicie o hedonizmie oraz utylitaryzmie. Jeżeli dana aktywność nie przynosi nam bezpośredniej i natychmiastowej przyjemności, zostaje uznana za mniej wartościową. Tak więc wszystko, co robimy, winno nosić znamię przyjemności, a w przypadku gdy dodatkowo działanie to jest pożyteczne, uzyskuje swoistą wymówkę, która z kolei osłabia krytyczny osąd własnych czynów.

„Wyróżnia się trzy główne obszary kultury konsumpcji – kulturę materialną (dobra konsumencie), społeczną (wzory konsumpcji) i mentalną (wzory postrzegania, wartościowania i działania)” (Adamczyk 2012, s. 64). Zważywszy na trzeci z wymienionych powyżej obszarów, śmiało należy wnioskować, iż konsumpcjonizm nie oszczędził relacji międzyludzkich. Zostaliśmy tak mocno zatopieni w świat przedmiotów oraz symboli, iż przenosimy relacje jakie łączyły nas dotychczas z przedmiotami na płaszczyznę interpersonalną. Przejawy owego *konsumowania innych* można dostrzec choćby w sposobie wartościowania osoby ludzkiej przez pryzmat posiadanych przedmiotów – bądź w formie idealiz-

stycznej – posiadanych cech, kompetencji, umiejętności czy innych dóbr niematerialnych. W powyższym sposobie patrzenia na człowieka należałoby upatrywać genezy *wyścigu szczurów*, gdzie nikt nie chce być bezwartościowym osobnikiem, stąd dąży do posiadania coraz większej ilości przymiotów – i tu możnaby wskazać niektóre z modnych określeń, opisujących człowieka szczęśliwego – człowieka sukcesu, biznesu, współczesnego, modnego czy wyzwolonego. Tak więc pierwszą pułapką konsumpcjonizmu staje się nie tyle posiadanie, czy nawet baumanowskie *używanie*, co sposób wartościowania, najpierw siebie następnie innych. Uprzedmiotowanie człowieka, z czysto ekonomicznego punktu widzenia, jest opłaczalne ponieważ zmusza go do pracy nad sobą, nieustannego podnoszenia kwalifikacji, udowadniania swojej pozycji czy zdolności. Takie wnioskowanie prowadzi nieuchronnie do instrumentalnego traktowania człowieka, a „w kontakty z innymi ludźmi inwestuje się na tyle, na ile są przydatne z punktu widzenia realizowanych celów” (Marciniak 2011, s. 45). W tymże ujęciu cel wyprzedza człowieka, a ten zostaje zredukowany do środka czy *narzędzia*. Miejsca, w którym takie relacje można zaobserwować najjaskrawiej, to różnego rodzaju korporacje, gdzie godność ludzka ograniczona jest do swoistego minimum. Na co dzień również mamy do czynienia z podobnymi tendencjami, jednak ich natężenie – na szczęście – plasuje się jeszcze w niższych partiach umownej skali, jaką jest godność osoby ludzkiej. Umownej, ponieważ nie można mniej lub bardziej godnie traktować człowieka, każde stopniowanie skojarzyć należy z nieposzanowaniem godności osoby ludzkiej.

Jednak życie to nie tylko ekonomia, a człowiek to coś więcej niż uczeń, pracownik czy konsument. Stąd niezwykle nagłym jawi się podjęcie dyskusji na temat roli jaką może, czy nawet powinno, pełnić personalistyczne ujęcie rzeczywistości. Człowiek został zaatakowany przez kulturę Zachodu – jego godność, prawdziwa wolność i wartości zostały zakwestionowane lub zduszone – a jak w przypadku każdej napaści na osobę ludzką należy podjąć aktywność defensywną. Poniższy tekst wykaże miejsce konsumpcjonizmu w personalizmie pedagogicznym Jana Pawła II.

Personalizm w zarysie

Zanim pochylimy się nad personalistycznym ujęciem wspomnianego filozofa, przyjrzymy się podstawowym postulatom personalizmu. Nie uzyskał on miana jednorodnego systemu filozoficznego. Istnieje wiele różnorodnych podziałów personalizmu czy personalizmów, jednym z nich jest proponowany przez Ignacego Deaca:

- personalizmy horyzontalne (przeważnie ateistyczne);
- teistyczne pozatomistyczne;
- personalizm klasyczny odwołujący się do metafizycznej orientacji Tomasza z Akwinu.

Pod pojęciem personalizmu teistycznego, jednak pozatomistycznego, umiejscawia Emmanuela Mounier, Gabriela Madinier, Maurice Blondel'a pod hasłem personalizm moralno-społeczny; Romana Ingardena i Maxa Schelera z ich fenomenologicznym ujęciem personalizmu; Karla Jaspersa wraz z Gabrielem Marcellem w odmianie egzystencjalistycznej; Martina Bubera i Józefa Tischnera reprezentujących filozofię dialogu, a także Pierre Teilharda de Chardin w wydaniu ewolucyjno-kosmicznym. Natomiast niekwestionowanym przedstawicielem personalizmu budowanego na realizmie Akwinaty jest, na polu francuskim, Jacques Maritain, a w szkole polskiej Karol Wojtyła oraz Mieczysław Albert Krąpiec (Dec 2008, s. 303-312). W związku z tematem niniejszego artykułu te pierwsze (ateistyczne), zwane po prostu humanizmami, nie będą omawiane. Wspomniany problem związany z systematyzacją myśli personalistycznej nie ominął także i tego tekstu, ponieważ Dec umiejscawia Jacques'a Maritain w personalizmie klasycznym (tomistycznym – bo faktycznie metafizyka św. Tomasza odgrywa w nim zasadniczą rolę), natomiast Burgos nie zalicza Maritain do personalizmu sensu stricto. Widzi w nim *pośrednika pomiędzy tomizmem a personalizmem*, nazywając go *personalistą tomistycznym*, biorąc za najczystsza formę personalizmu jego wymiar moralno-społeczny Mounier'a; nie zmienia to faktu, iż Burgos wiąże Jacques'a Maritain z Gabrielem Marcellem (będącym przecież przedstawicielem egzystencjalizmu chrześcijańskiego – Terlecki 1987, s. 49) i Maurice Nédoncelle, celem pełnego zobrazowania francuskiego personalizmu (Burgos 2012, s. 344). Wspomniane zawilości skłoniły autora niniejszego opracowania do zarysowania ogólnego obrazu personalizmu, tak aby ów posłużył do lepszego zrozumienia personalizmu Jana Pawła II.

Chociaż bezpośrednim wytwórcą pojęcia *personalizm* był Ramon de Campoamor (Burgos 2010, s. 63), to jednak za ojca tego nurtu powszechnie uważa się Emmanuel Mounier, który ogłosił w 1936 *Manifeste au service du personnalisme*, a owo kluczowe pojęcie zaczerpnął od Charlesa Renouvier o czym też traktowało jego ostatnie dzieło *Le Personnalisme* (Terlecki 1987, s. 23). Centrum rozważań i punktem wyjścia personalizmu jest naturalnie *osoba*, która obejmuje pierwszeństwo nad bytami nieosobowymi, a jej autonomia oraz godność widziane są jako wartości nadrzędne. Mounier poczynił starania aby wysterylizować francuskie *personnel* łączące się z pojęciem *samolubności* (Burgos 2010, s. 64), tak aby ukazać, iż koncentracja na osobie, nie oznacza koncentracji na samym sobie. W tym oto zarysowuje się granica pomiędzy personalizmem a egzystencjalizmem ateistycznym, który w swej dobitności powtarza za Sartre'm *l'enfer c'est les autres – piekło to inni*. Powyższe rozgraniczenie pozwala dostrzec kierunek, jakim jest *drugi, inny* – czy jak powie Jan Paweł II – *bliźni*. Właśnie dlatego relacje międzyludzkie nabierają niezwykle dużego znaczenia. Pozwalają one wzbogacać i rozwijać rzeczywistość,

wyrażać nasze człowieczeństwo, to jest powołanie do utrzymywania społeczności. Na podłożu chrześcijańskim – bo takie właśnie ma podwaliny personalizm – rozważać będziemy społeczność człowieka z Bogiem oraz z *tym drugim* człowiekiem. Wspomniane wzbogacanie odbywa się w sposób naturalny, automatycznie obustronny, mimowolny a wszelkie próby ujęcia go w wąskie ramy grozi ograniczeniem tychże procesów jakie zachodzą pomiędzy osobami. W tym miejscu uzasadnionym jest przywołanie słów: „Człowiek bowiem staje się naprawdę sobą poprzez wolny dar z siebie samego; dar ten jest możliwy dzięki podstawowej *zdolności transcendencji* osoby ludzkiej. Człowiek nie może oddać się czemuś, co stanowi projekcję rzeczywistości 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” (Jan Paweł II 1991). Wspomniany dar z siebie samego, to nie tylko relacja z drugą osobą, ale relacja właściwie skoncentrowana, nie tyle na tym, co mogą z tej relacji odebrać, ale co mogą dać. Podkreśla to słowo *dar* – w ten sposób personalizm dystansuje się od egocentryzmu, a indywidualizm traktuje jako indywidualne podejście do każdego człowieka – niepowtarzalnej i nie dającej się niczym zastąpić osoby ludzkiej. „Świat personalistyczny tworzą osoby, istnienia otwarte na inne istnienia. Znosi on podział na *ja* i *nie-ja* (...). Istnienie w tym ujęciu przedstawia się jako proces dynamiczny, ciągły, jako ekspansja i samoofiarowanie się, jako rezygnacja z siebie, która się stokrotnie opłaca” (Terlecki 1987, s. 28). Taką charakterystykę omawianego nurtu odnajdujemy w mounier'owskim pojęciu *personalizmu*, który został dookreślony mianem *wspólnotowego*, co wskazuje zarówno na *prymat osoby* oraz transcendentą rzeczywistość wyrażoną w *istotnych relacjach z innymi osobami* (Burgos 2010, s. 63). Uzasadnionym teraz byłoby postawienie pytania o pierwszeństwo w relacji *osoba – społeczeństwo* z uwagi na tak mocne akcentowanie wspólnotowości. Podwaliny teoretyczne, przyjęte później przez Mounier'a oraz innych filozofów, wypracował Jacques Maritain, który twierdził, iż „to nie człowiek ma służyć społeczeństwu i być całkowicie do jego dyspozycji – jak twierdziły totalitaryzmy – ale społeczeństwo powinno oddać się na służbę osobie, stanowi ona bowiem główną i nadrzędną wartość, stojącą ponad jakąkolwiek organizacją”, a za przykład personalizmu wspólnotowego obrał Trójcę Świętą (Burgos 2010, s. 57 - 58). Oznacza to, iż francuski personalizm, zarówno moralno-społeczny jak i tomistyczny, umiejscawia relacje międzyludzkie gdzieś pomiędzy liberalnym indywidualizmem a kolektywizmem, co jest wynikiem połączenia takich wartości jak autonomia osoby oraz wspólnota.

Czym więc jest osoba, jeśli o niej traktuje omawiany nurt filozoficzny? Choć trudno o jednolitą definicję dla całego spektrum personalistycznego, czy

nawet jego składowych, to można wymienić niektóre wiodące rysy koncepcji z jakimi spotykamy się na tym polu.

Mounier stwierdził, iż „Osoba jest bytem duchowym, ukonstytuowanym jako taki przez swoją formę istnienia i dzięki niezależności w swoim bycie” zarazem dodając, „że osoba w człowieku jest substancjalnie wcielona, zmieszana z jego ciałem, chociaż transcenduje” (Za Burgos 2010, s. 66-67). *Opisał* osobę na trzech wymiarach, które scala w jeden byt: *wcielenie* - w tym wymiarze upatrywał ludzkiej *cielesności* z całym tego słowa bagażem; *wzwanie* lub *powołanie* - to, co pociąga nas ku wyższym wartościom; oraz *uczestnictwo* - a więc wymiar horyzontalny, to jest relacje międzyludzkie (Dec 2008, s. 306).

Maritain w swoim dziele *The Rigths of Man and Natural Law* napisał następujące słowa: „Kiedykolwiek mówimy, że człowiek jest osobą, mamy na myśli, iż jest czymś więcej niż jedynie częścią materii, więcej niż pojedynczą składową naturą, takim jakim jest atom, źdźbło trawy, mucha lub słoń... Człowiek jest zwierzęciem i indywiduum, lecz niepodobnym do żadnego innego zwierzęcia czy indywiduum” (tłum. wł. za: Williams 2004, s. 17). Tym więc co nas wyróżnia od rzeczoności słońca czy muchy może po części wyrażać arystotelesowkie sformułowanie *człowiek jest zwierzęciem rozumnym*. Za wspomnianą rozumnością podąża wola, która dzięki poznaniu świata, pozwala wyrażać siebie, podejmować właściwe decyzje, wchodzić w interakcje z poznawaną rzeczywistością (Burgos 2010, s. 166). Maritain w poniższy sposób opisuje owe przymioty: „Osoba jest centrum wolności, jest twarzą zwróconą ku rzeczom, ku wszechświatowi i Bogu, jest dialogiem z inną osobą, nawiązując z nią łączność dzięki posiadaniu inteligencji i uczuć” (Za: Dec 2008, s. 311). Tym samym czyni różnicę pomiędzy *jednostką* - używając tego sformułowania mając na myśli jednakową naturę ludzką, wspólną dla wszystkich ludzi - a *osobą*, która wyróżnia się godnością i pierwszeństwem wobec grupy, społeczeństwa czy państwa (Sadowski 2010, s. 38). Odnosi się także do definicji Boecjusza, iż osoba to „pełny, indywidualny byt o naturze intelektualnej, rządzący swymi czynami” (Sadowski 2010, s. 37). Niezaprzeczalnie ów *pośrednik* pomiędzy tomizmem a personalizmem, objawiony w osobie Maritain, wydaje się być konieczny do zrozumienia personalizmu Karola Wojtyły - następnie Jana Pawła II - który swoją metafizykę oparł właśnie na Tomaszu z Akwinu (Drzeżdżon 2011, s. 5). Dlatego też Akwinata jest niezmiernie bliski zagadnieniom personalizmu wraz ze swoim stwierdzeniem, iż „osoba oznacza coś najdoskonalszego w całej naturze, mianowicie to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze” (Tomasz z Akwinu, tłum. 1978).

Duży wkład, oprócz farnuscuskich personalistów, miała także szkoła niemiecka. Wydała na świat fenomenologię - której ojcem był Husserl - wraz z takimi filozofami jak Roman Ingarden i Max Scheler, których należy zakwalifikować jako personali-

stów fenomenologicznych (Dec 2008, s. 306-307), wraz z Dietrichem von Hildebrandem i Edytą Stein (Burgos 2012, s. 344), chociaż Schelera znajdziemy również pod etykietą personalizmu religijnego (Zacharuk 2009, s. 52) lub etycznego. Ten ostatni - uważany za twórcę antropologii filozoficznej (Adamski 2005, s. 11) - niekiedy bywa nazywany najwybitniejszym uczniem Husserla i to jego twórczość stanowiła, dzięki Ingardenowi, szczególne zainteresowanie Karola Wojtyły, który obrał dzieła Schelera jako przedmiot badań rozprawy habilitacyjnej zatytułowanej *Ocena możliwości oparcia etyki chrześcijańskiej na założeniach systemu Maksa Schelera*. Chociaż ostatecznie Wojtyła nie wykazał przystawalności schelerowskiej aksjologii do etyki chrześcijańskiej, to jednak z wielu elementów czerpał, co widać w różnych jego dziełach (Burgos 2010, s. 108; 122). Scheler wprowadza do dyskusji o osobie sferę uczuciową, jako równie ważną wobec rozumności i woli, bądź należałoby powiedzieć nawet istotniejszą, ponieważ dwa bieguny - miłość i nienawiść - „są pierwotnymi aktami w stosunku do poznania jakiegoś przedmiotu”, gdyż „zawsze *miłośnik* poprzedza *znawcę* w poznaniu” (Bańczyk 2006, s. 12) - *ens amans* wyprzedza *ens cogitans* lub *ens volens*. Scheler twierdził, iż wartości możemy jedynie przeżywać - co przejął od swego mistrza, wspomnianego Husserla - i „są dane w aktach emocjonalnych” (Sobczak 2000, s. 87). Implikacją tak przyjętego rozumowania była marginalizacja aspektu poznawczego w przyjmowaniu czy wyżywaniu wartości. Ponadto są one zmienne (choć nie relatywne) co godzi w kantowski formalizm (Travernier 2009, s. 379), przeciwko, któremu występował wspomniany fenomenolog-personalista, szczególnie w dziele *Der Formalismus in der Ethik un die materiale Wertethik*. Oznaczało to, iż przyjmował jako motywy działania szczęście oraz istniejące rzeczywistości, odrzucając przy tym powinność, która według Kanta była jedynym akceptowanym motywem realizacji i dążenia ku wartościom (Burgos 2010, s. 122); celem miało być więc szczęście, rozkosz, wynikająca z realizowania wartości, nie zaś pragnienie boskiej nagrody, czy nagroda sama w sobie (Waldstein 2009, s. 18). Należy także wspomnieć, że w omawianej aksjologii to wartości miały pociągać człowieka, właśnie przez oddziaływanie na sferę afektywną - tak więc nie człowiek obierał wartości jakie chciał realizować, ale zostawał przez nie porywany, lub w sposób intuicyjny oddawał im się, poprzez fakt, iż udzielały się woli (Miąso 2004, s. 27). Na tym polu odnajdujemy zatem niezgodność jaka zachodziła pomiędzy rozumowaniem Karola Wojtyły i Maxa Schelera, tyczyła się więc *contemplatio* i *actio*.

Personalizm Karola Wojtyły / Jana Pawła II

Polak twierdził, czemu dał wyraz przede wszystkim w dziele *Osoba i czyn*, iż najpełniejszym sposobem wyrażania się osoby jest czyn, stąd wola brałaby pierwszeństwo nad emocjonalnością czło-

wieka, jeśli mowa o uzewnętrznianiu, czy nawet samourzeczywistaniu się osoby. Wnioskujemy stąd, iż Wojtyła stał na stanowisku, że człowiek jest kowalem własnego losu, samodecyduje o sobie i wybiera dobro lub zło, w ten sposób utwierdzając się w dobru, lub złu (Miąso 2004, s. 26-27). Potwierdzać mogą to następujące słowa: „(...) człowiek właśnie poprzez te moralnie dobre lub złe swoje czyny sam staje się dobry lub zły” (Wojtyła 1969, s. 16). W wydaniu Schelera odpowiedzialność schodzi na drugi plan, gdyż wola zostaje niejako uprzedmiotowiona. Niewątpliwie fenomenologiczno-personalistyczne ujęcie osoby pozwala dostrzec jej jedyność; takie pojmowanie jest rozwinięciem boecjańskiego *persona est rationalis naturae individua substantia* – osoba jest jednostką rozróżnioną natury – ponieważ dookreśla sformułowaniem i niepowtarzalną, z uwagi właśnie na to coś co dzieje się w człowieku. Wojtyła nie neguje strony emocjonalnej, lecz umiejscawia ją na miejscu podrzędnym rozumności i woli ludzkiej (Każmierczak 2003, s. 18-19) co zostało uwypuklone w słowach: „Taka jest bowiem natura korelacji tkwiącej w doświadczeniu, w fakcie *człowiek działa*, że czyn stanowi szczególny moment ujawnienia osoby. Pozwala nam najwłaściwiej wglądać w jej istotę i najpełniej ją zrozumieć” (Wojtyła 1969, s. 14). Kontynuując zarysowywanie koncepcji osoby i implikacji z niej wypływających, to jest szeroko rozumianego personalizmu Jana Pawła II, należy zwrócić uwagę na posiadanie przez człowieka psychiki i ciała. To posiadanie wskazuje, iż człowiek je ma, posiada, a nie nimi jest – tak więc nie jest własną psychiką, czy ciałem (Ecler-Nocoń 2009, s. 41, 47). Ta dyferencja pozwala wyizolować godność osoby ludzkiej, podstawową wartość personalizmu, od uwarunkowań psychosomatycznych. Oznacza to, że godność ludzka jest niezmienna, niezależna od okoliczności w jakich się znalazło jej ciało lub psychika. Stąd osoby niepełnosprawne, ludzie starzy lub płód który jeszcze nie rozwinął pewnych cech, ale niewątpliwie je posiada, traktowane winny być przez pryzmat tej samej, niezmiennej godności jak osoby, które znalazły się w dogodniejszych warunkach. Biorąc pod rozwagę, iż tomizm zakłada, że człowiek jest podmiotem dla swoich cech, a nie cechy podmiotują człowieka, jak ma to miejsce w idealizmie, rozszerzamy wspomnianą godność również na kryminalistów i ludzi *skarłowaciałych* moralnie. „Papież podkreśla wielokrotnie, że godność osoby jest wewnętrznym, wrodzonym i naturalnym znamieniem człowieka, niezależnym od kontekstu społecznego i historycznego” (Bagrowicz 2005, s. 202). Tym sposobem wyłoniliśmy pierwszy z elementów koncepcji osoby według Jana Pawła II – *godność ontyczną osoby*. Pozwolę sobie wymienić wszystkie wspomniane elementy, których uporządkowania dokonał Starnawski: *godność* (wskazuje na bezwzględną wartość człowieka i *obraz Boży* w nim samym), *transcendencja* (w pismach Jana Pawła II występuje w trzech znaczeniach – odmienności od bytów nieosobowych; postrzeganie czynu jako momentu wykazania się

osoby sprawczością i odpowiedzialnością; a także umiejętności do *przekraczania samego siebie*, transcendowania siebie samego), *wspólnota* (transcendowanie siebie polega na otwarciu się na bliźnich), *dar* (to *zdolność do dawania i odbierania daru*, a więc praktyczna umiejętność wchodzenia we wspólnotę z innymi) (Starnawski 2014, s. 89-92). Przypominając osiągnięcia francuskich ojców personalizmu, tak też i w przypadku Karola Wojtyły / Jana Pawła II, nie zauważamy nic egocentrycznego w nieustannym podkreślaniu autonomii oraz godności osoby. Wręcz przeciwnie dostrzegamy zachętę ku dobru, do uczestniczenia w istnieniu, do „solidarności z innymi” (Rynio 2004, s. 45, 55).

Inną jeszcze kwestią, na którą należy zwrócić uwagę, szczególnie pobieżnym czytelnikom tekstów Jana Pawła II, jest to, iż występuje w nich pewna pozorna niejasność, a znaleźć ją można w takich tekstach: „(...) prawa człowieka są po to, ażeby każdy miał przestrzeń potrzebną do spełniania swoich zadań i powinności. Ażeby w ten sposób mógł się rozwijać. Mógł stawać się bardziej człowiekiem” (Jan Paweł II 1987a), a także: „Z formacją sumienia łączy się ściśle *praca wychowawcza*, która pomaga człowiekowi stawać się coraz bardziej człowiekiem, wprowadza go coraz głębiej w prawdę, kształtuje w nim coraz większy szacunek dla życia, wychowuje go do prawidłowych relacji międzyosobowych” (Jan Paweł II 1995). Może zachodzić niejasność, ponieważ metafizyka św. Tomasza wskazuje, iż człowiek jest bytem realnie istniejącym (a nie staje się, nie jest relacją do celu). Jeśli przyrównamy to ze sformułowaniem *stawać się coraz bardziej człowiekiem*, to pobieżny czytelnik mógłby zapytać: *tak więc człowiek jest, czy się staje?* Czy dziecko, noworodek, a nawet płód jest niepełnym człowiekiem, w obliczu tego, iż dopiero *praca wychowawcza pomaga człowiekowi stać się bardziej człowiekiem?* Starnawski bardzo precyzyjnie ujmuje owo zjawisko w takich pojęciach jak *dynamizm i dychotomia osoby*, a ma na myśli to, iż Jan Paweł II rozróżniał trzy poziomy bycia osobą: ontyczny, personalistyczny oraz moralny. Tak więc każdy człowiek, od momentu poczęcia, jest osobą w ujęciu ontycznym, niezależnie więc od warunków zewnętrznych należy mu się godność osoby. Wymiar personalistyczny polega na transcendencji siebie poprzez czyny, wyrażane rozumną wolą. Trzeci poziom dotyka kwestii moralnych owego przekraczania, czy urzeczywistniania się osoby w czynie i zapytuje o moralne dobro danego czynu, a nie czyn sam w sobie. *Dynamizm* osoby wskazuje, iż podlega i powinna podlegać ciągłym zmianom, przeobrażeniom, w wymiarze personalistycznym i moralnym, nie ulega zmianie natomiast na poziomie ontycznym. W tym też zarysowuje się dychotomia:

- niezmiennność struktury bytowej - człowiek od poczęcia jest osobą ludzką; godność jest dana poprzez akt stworzenia na podobieństwo Boże,
- godność zadana w wymiarze *personalistycznym* – polega na zwiększaniu swojej samoświadomości, co prowadzi do wolności (bowiem

tak należy rozumieć wolność, jako świadome wykonywanie czynów) – oraz w wymiarze *moralnym* (to jest właściwe, moralnie dobre wykorzystanie uzyskanej wolności) co należałoby przyrównać do odtwarzania w nas obrazu Boga, stawania się coraz bardziej na Jego podobieństwo, a przez to coraz bardziej sobą (Starnawski 2014, s. 96-97).

Po ukazaniu bardzo ogólnego rysu nurtu personalistycznego, uwzględniając przy tym filozofię Karola Wojtyły, pozostaje powrócić do zagadnienia, które stanowiło punkt wyjścia niniejszego tekstu, mianowicie do kultury konsumpcyjnej w jej trzech wymiarach; albo inaczej - do zagrożeń wynikających z przyjęcia konsumpcyjnego stylu życia. Dlatego zapytujemy w jaki sposób odnosił się do tych zjawisk Jan Paweł II w swoim nauczaniu, które śmiało można nazwać personalizmem pedagogicznym (Matysiuk 2004, s. 15-23) z uwagi na wychowujący charakter nauczania.

Konsumpcjonizm w tekstach Jana Pawła II

Dokumentem, który najczęściej porusza omawiane zagadnienie jest Encyklika *Centesimus annus*, która ogłoszona została 01.05.1991 r. Znajdujemy tam wskazania na genezę *społeczeństwa dobrobytu* lub *społeczeństwa konsumpcyjnego*, którym miała być ucieczka od marksizmu. Wykazując wyższość kapitalizmu i wolnego rynku, w możliwości zaspokojenia potrzeb materialnych, człowiek pominął wartości daleko wyżej sięgające – duchowe. Tak więc, jak bywa to w przypadku każdej antyideologii, tak też i tu mamy do czynienia ze skrajnością. „Dążenie do coraz lepszych i bardziej zadowalających warunków życia i coraz większej zamożności jest samo w sobie uzasadnione; trudno jednak nie podkreślić związanych z tym etapem rozwoju nowych obowiązków i niebezpieczeństw. W sposobie powstawania i określania nowych potrzeb zawsze się wyraża mniej lub bardziej słuszna koncepcja człowieka i jego prawdziwego dobra. Poprzez decyzje dotyczące produkcji i konsumpcji ujawnia się określona kultura jako ogólna koncepcja życia. To właśnie tutaj powstaje *zjawisko konsumizmu*” (Jan Paweł II 1991). Papież nie potępiał dążności do poprawienia statusu materialnego, natomiast zachęcał do rozsądnego *określania potrzeb* oraz ich *zaspokajania*, gdyż te dwa czynniki wyrażają osobę. Jeśli sprowadzamy człowieka do zaspokajania wyłącznie materialnych potrzeb czy też pożądlivosti, ujmujemy go jedynie jako konglomerat pragnień i instynktów, którego źródłem zaspokojenia (jedynym wymaganym) staje się świat nieosobowy, świat przedmiotów czy idei, symboli.

Papież podaje przykłady używania narkotyków czy korzystania z pornografii, jako *formy konsumizmu*, mające wypełnić w człowieku *duchową pustkę*. Tak więc kojarzy się to z zalecaniem potrzeb, a nie ich zaspokajaniem; wynika to z niekompatybilności, bowiem materią chcemy wypełnić miejsce przeznaczone na ducha. „Pragnienie, by żyć lepiej, nie jest

niczym złym, ale błędem jest styl życia, który wyżej stawia dążenie do tego, by mieć, aniżeli być, i chce więcej mieć nie po to, aby bardziej być, lecz by doznać w życiu jak najwięcej przyjemności” (Jan Paweł II 1991). Widzimy tedy, iż potępiana jest hierarchia wartości, a raczej jej zaburzenie, gdzie normą moralną jest hedonizm i to on staje się wyznacznikiem dobra. Krytyka dosięga nie tyle konkretnego systemu gospodarczego co *etyczno-kulturowego*, a więc widzimy, iż nacisk położony zostaje na jeden z wymienionych na wstępie wymiarów kultury, jaką jest *kultura mentalna*. Okazuje się, iż nie późny kapitalizm jest winny obecnemu stanowi rzeczy, ale *cały system społeczno-kulturalny, zapoznając wymiar etyczny i religijny, został osłabiony i ogranicza się już tylko do wytwarzania dóbr i świadczenia usług* (Jan Paweł II 1991). „Człowiek, który troszczy się wyłącznie albo głównie o to, by mieć i używać, niezdolny już do opanowywania własnych instynktów i namiętności oraz do podporządkowania ich sobie przez posłuszeństwo prawdzie, nie może być wolny: *posłuszeństwo prawdzie o Bogu i człowieku* jest pierwszym warunkiem wolności, pozwala człowiekowi uporządkować własne potrzeby, własne pragnienia i sposoby ich zaspokajania według właściwej hierarchii, tak by posiadanie rzeczy pomagało mu wzrastać” (Jan Paweł II 1991) – w tym więc widzimy zniewolenie. Nie ogranicza się ono tylko do uzależnienia swego poziomu satysfakcji życiowej do jakości oraz ilości zużywanych *produktów* świata ponowoczesnego, ale także w tym, iż człowiek zostaje wciągnięty w sieć sztucznie wykreowanych pragnień i nie potrafi zapanować nad sobą, nieustannie pędzi aby je *zaspokajać*, lecz nigdy nie *zaspokoić*. W ten sposób traci kontrolę nad własnymi czynami, co w ujęciu personalizmu Karola Wojtyły jest zniewoleniem, unieczynnieniem wymiaru personalistycznego godności ludzkiej, nie wspominając już o poziomie moralnym stawania się człowiekiem. Owo zniewolenie dobitnie ilustruje następujący tekst: „Nadrozwoj, polegający na nadmiernej rozporządności wszelkiego typu dobrami materialnymi na korzyść niektórych warstw społecznych, łatwo przemienia ludzi w niewolników *posiadania* i natychmiastowego zadowolenia, nie widzących pewnego horyzontu, jak tylko mnożenie dóbr już posiadanych lub stałe zastępowanie ich innymi, jeszcze doskonalszymi. Jest to tak zwana cywilizacja *spożycia* czy konsumizm (...)” (Jan Paweł II 1987b).

Nie sposób nie dostrzec oczywistych implikacji w zakresie *uczestnictwa* w istnieniu innych bytów osobowych. Zatraca się potrzeba spełniania poprzez interakcje międzyludzkie, sprowadzające je jedynie do tych *optycznych*. „Innymi słowy, więzi i związki międzyludzkie postrzega się i traktuje nie jak zadanie do wykonania, ale jak towar konsumpcyjny podlegający tym samym kryteriom oceny, jakie stosuje się wobec wszelkich innych towarów konsumpcyjnych” (Bauman 2006, s. 253). W tak ujętych relacjach druga osoba staje się *towarem*, z którego my korzystamy, a więc komodyfikujemy

drugą osobę celem osiągnięcia jakichś swoich, bliżej lub dalej określonych celów. Nie ma chyba bardziej oczywistej potwarzy wobec personalizmu jak uprzedmiotowienie człowieka, czy nawet utowarowienie go – pozbawienie go tym samym godności, która wynika ze struktury ontycznej i niepowtarzalności, bowiem nie ma niezastąpionego towaru. Ten sposób wartościowania związków doprowadza do nietrwałości rodziny, przyjaźni czy zwykłych sąsiedzkich znajomości, a człowiek wyceniony jest jedynie na tyle, ile jesteśmy w stanie z niego skorzystać i do czasu, gdy się po prostu nie znudzi, zużyje, zepsuje. Powyższy schemat, zaczerpnięty właśnie ze współczesnego świata Zachodu wyraźnie godzi w myśl Jana Pawła II: „Osoba nie może być nigdy środkiem do celu, środkiem użycia – musi być sama celem działań. Tylko wtedy działanie odpowiada jej prawdziwej godności” (Jan Paweł II 1994).

Podsumowanie

Wykazując więc zagrożenia wynikające z realiów współczesności i zestawiając je z ideami personalistycznymi – szczególnie z nauczaniem Jana Pawła II – widzimy istotne niebezpieczeństwo, które uderza w nas samych – ludzi. Jan Paweł II rozumiał, iż nic nie jest w stanie powstrzymać rozpędu technologii, gospodarki wolnorynkowej i innych praw rządzących światem Zachodu, jednak starał się nakierować myśli ludzkości na wartości duchowe jako nadrzędne, przestrzegając przed *nadmiernym* czy *nieograniczonym konsumpcjonizmem* (Jan Paweł II 1999). Zauważał problematykę *sztucznych pragnień* i zniewolenia osoby poprzez ową rzeczywistość. Jednocześnie nazywał konsumpcjonizm *pokusą* (Jan Paweł II 2004), co wskazywało przynajmniej na pozorne dobro, które kusi. Podsumowaniem stosunku Jana Pawła II do konsumpcjonizmu niech będzie synteza, która jest koherentna z przesłaniem jego całego nauczania: Zadaniem współczesnego człowieka jest zmierzenie się z pokusą konsumpcjonizmu, przekroczenie samego siebie, zdystansowanie się do sztucznych potrzeb, celem odnalezienia prawdziwej wolności, prawdziwego ja, prawdziwego bliźniego, Boga, tym samym prawdziwego dobra jakim jest osoba – *coś najdoskonalszego w całej naturze*.

Literatura:

- Adamczyk G. (2012), *Moralność w warunkach społeczeństwa konsumpcyjnego*. Zeszyty Naukowe KUL 55, nr 1, Lublin, s. 61-78.
- Adamski F. (2005), *Wprowadzenie: Personalizm – filozoficzny nurt myślenia o człowieku i wychowaniu*, W: F. Adamski (red.), *Wychowanie personalistyczne*. Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 9-19.
- Bagrowicz J. (2005), *Godność osoby fundament wychowania*, W: F. Adamski (red.), *Wychowanie personalistyczne*. Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 179-212.
- Bańczyk T. (2006), *Maxa Schelera rozumienie istoty filozofii*. Czasopismo filozoficzne, nr 1, s. 10-21.
- Bauman Z. (2000), *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Bauman Z. (2003), *Razem, osobno*. Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Bauman Z. (2006), *Płynna nowoczesność*. Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Bauman Z. (2007), *Społeczeństwo w stanie obłąkania*. SIC!, Warszawa.
- Bauman Z. (2011), *44 listy ze świata płynnej nowoczesności*. Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Baudrillard J. (2006), *Społeczeństwo konsumpcyjne, jego mity i struktury*. SIC!, Warszawa.
- Burgos J.M. (2010), *Personalizm*. Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa.
- Burgos J.M. (2012), *Personalizm dziś*. Studia Włocławskie, t. 14, Włocławek, s. 341-358.
- Dec I. (2008), *Personalizm w filozofii (Próba systematyzacji)*, W: M. Rusecki (red.), *Personalizm polski*. Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Drzeżdżon W. (2011), *Personalistyczny wymiar wychowania*. Wychowawca, nr 9, s. 5-7.
- Ecler-Nocoń B. (2009), *Wychowawcze konteksty myśli Karola Wojtyły. Rzecz dla pedagogów*. Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice.
- Jan Paweł II (1987a), *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte*.
- Jan Paweł II (1987b), *Sollicitudo rei socialis*.
- Jan Paweł II (1991), *Centessimus annus*.
- Jan Paweł II (1994), *Gratissimam sane (List do Rodzin)*.
- Jan Paweł II (1995), *Evangelium vitae*.
- Jan Paweł II (1999), *Spotkanie czterech pokoleń na stadionie Azteków*.
- Jan Paweł II (2004), *Przesłanie do uczestników konferencji nt.: „Przedsiębiorca. Odpowiedzialność społeczna i globalizacja”*.
- Kaźmierczak P. (2003), *Personalistyczna koncepcja wychowania w nauczaniu Jana Pawła II*. Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Marciniak M. (2011), *Orientacje konsumpcyjne młodzieży akademickiej. Perspektywa baumanowska*. Impuls, Kraków.
- Matysiuk R. (2004), *Personalizm pedagogiczny jako jeden z nurtów nauk o wychowaniu*. Podlaskie Zeszyty Pedagogiczne, nr 9, s. 15-23.
- Miśko J. (2004), *Antropologia. Wychowanie. Miłość. Zarys antropologii wychowania Jana Pawła II*. Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów.
- Nagórny J. (2012), *Wychowanie do wartości*. Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Pieszak E. (2013), *Człowiek i społeczeństwo konsumpcyjne. Dyskursy*. Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Rynio A. (2004), *Integralne wychowanie w myśli Jana Pawła II*. Wydawnictwo KUL, Lublin.

30. Sadowski M. (2010), *Personalizm chrześcijański Jacques'a Maritain'a jako fundament koncepcji godności człowieka*, W: Kaczmarek P., Machaj Ł., *Pozytywizm prawniczy i szkoła prawa natury: tradycje sporu i jego współczesne implikacje*. Prawnicza i ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa, Wrocław, s. 36-43.
31. Sobczak S. (2000), *Celowość wychowania. Tomistyczne podstawy teleologii wychowania*. Oficyna Wydawnicza NAVO, Warszawa.
32. Starnawski W. (2014), *Znaczenie terminu „osoba” w myśli Jana Pawła II*, W: A. Różyło, M. Sztaba (red.), *Człowiek w refleksji Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 85-99.
33. Tavernier J.D. (2009), *The historical roots of personalism*. *Ethical perspectives* 16, nr 3, s. 361-392.
34. Terlecki T. (1987), *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*. Biblioteka „Więzi”, Warszawa.
35. Tomasz z Akwinu św. (1978), *Suma teologiczna. O Trójcy Przenajświętszej (I, q. 27-43)*. tłum. Bełech P., Veritas, Londyn.
36. Waldstein M. (2009), *Three kinds of personalism: Kant, Scheler and John Paul II*. *Forum teologiczne*, nr X, s. 1-21.
37. Williams T.D. (2004), *What is thomistic personalism?* *Alpha Omega*, t. VII, nr 2, s. 163-198.
38. Wojtyła K. (1969), *Osoba i czyn*. Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków.
39. Zacharuk T. (2009), *Christian personalism as a foundation for inclusive education*. *Rozprawy Społeczne*, t. III, s. 51-61.