

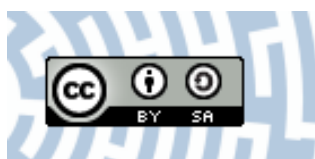


You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** O zjawisku alienacji w perspektywie rozwoju teorii krytycznej. Feuerbach - Marks - szkoła frankfurcka

**Author:** Malwina Rolka

**Citation style:** Rolka Malwina. (2017). O zjawisku alienacji w perspektywie rozwoju teorii krytycznej. Feuerbach - Marks - szkoła frankfurcka. "Analiza i Egzystencja" Nr 38 (2017), s. 89-108, doi 10.18276/aie.2017.38-05



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

MALWINA ROLKA\*

## O ZJAWISKU ALIENACJI W PERSPEKTYWIE ROZWOJU TEORII KRYTYCZNEJ. FEUERBACH – MARKS – SZKOŁA FRANKFURCKA

Słowa kluczowe: alienacja, egoizm, kapitalizm, nowoczesność, dialektyka  
Keywords: alienation, egoism, capitalism, modernity, dialectic

### Wprowadzenie

Fundamentalną przesłankę kryzysu człowieczeństwa, diagnozowanego już u źródeł myśli nowoczesnej, stanowi zjawisko alienacji rozumiane jako wyobcowanie jednostki ze świata natury i kultury, skutkujące niwelacją jej wymiaru podmiotowego (osobowego). Pierwszą, choć nie wyrażoną pod postacią konsekwentnej teorii, artykulację tej problematyki odnajdujemy już u Jeana Jacques’a Rousseau, lecz pojęcie alienacji wprowadza

---

\* Malwina Rolka – doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii (Uniwersytet Śląski w Katowicach), adiunkt na Wydziale Etnologii i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego. Autorka książki *Hermeneutyka mitu dionizyjskiego w filozofii Fryderyka Nietzschego* (2014) oraz artykułów z zakresu historii myśli nowoczesnej, historii idei, problematyki kryzysu kultury i filozofii edukacji.

Address for correspondence: University of Silesia, Faculty of Ethnology and Educational Science, ul. Bielska 62, 43-400 Cieszyn. E-mail: malwina.rolka@us.edu.pl.

do nowoczesnej filozofii dopiero Georg Wilhelm Friedrich Hegel<sup>1</sup>, dając tym samym asumpt do powstania teorii krytycznej, której źródeł należy poszukiwać w myśli dwóch jego uczniów – Ludwika Feuerbacha i Karola Marksa – a która swą dojrzałą postać osiąga w koncepcjach przedstawicieli szkoły frankfurckiej (Theodora W. Adorno, Maxa Horkheimera, Herberta Marcusego). Ujęcie nowoczesnego dyskursu alienacji na tle genezy i rozwoju teorii krytycznej umożliwia dostrzeżenie jego historycznej ciągłości (ujawniającej się w sukcesywnej reinterpretacji pojęcia wyobcowania przez kolejnych myślicieli nawiązujących wprost do tez swoich poprzedników), przy jednoczesnym wskazaniu na kolejne perspektywy rozumienia jego przyczyn i konsekwencji, które, dopełniając się i nadbudowując nad sobą, odsłaniają uniwersalny wymiar diagnozowanego kryzysu człowieczeństwa. W związku z tym w analizowanych koncepcjach opis i wykładnia fenomenu wyobcowania, choć stanowią niezbywalny element konstruowanych teorii, nigdy nie nabierają wartości samoistnej, lecz zostają podporządkowane nadrzędnemu dążeniu do zażegnania dehumanizujących tendencji świata nowoczesnego. Celem artykułu jest rekonstrukcja antropologicznych założeń tkwiących u podstaw projektów przewyciężenia negatywnych konsekwencji zjawiska alienacji, która pozwala postawić hipotezę, że źródła ich ostatecznej porażki należy poszukiwać w redukcyjnym ujęciu istoty człowieka.

---

<sup>1</sup> W *Fenomenologii ducha* Hegel zmierza do zaprowadzenia syntezy myśli i rzeczywistości, w której zażegnana zostać miała ostatecznie ich fundamentalna heterogeniczność, leżąca u źródeł dramatu człowieka nowoczesnego. Terminem *Entfremdung* (wyobcowanie) zostaje tu określone zjawisko towarzyszące dziejowemu rozwojowi samowiedzy, kumulującemu w historii pod postacią realizacji ducha absolutnego we wszystkich obszarach ludzkiej myśli i doświadczenia (sztuce, religii, filozofii, ustroju politycznym, stosunkach społecznych etc.). Tym samym w obrębie systemu Hegla zjawisko alienacji nie występuje jako element niezmienny i trwale określony, ponieważ każdorazowo wiąże się z przewyciężeniem poczucia obcości względem tego, czego początkowo rozum nie rozpoznaje jako własne, ale co staje się takim na kolejnym osiąganym przezeń etapie rozwoju samowiedzy: „(...) istnienie oznacza tu raczej obracanie każdej określoności w określoność jej przeciwstawną, i to właśnie wyobcowanie jest istotą całości i tym, co ją utrzymuje. Ruchem urzeczywistniającym te momenty i nadającym im charakter ducha musimy się więc teraz zająć; [w ruchu tym] wyobcowanie samo się wyobcuje, a całość powróci dzięki temu do swego pojęcia” (Hegel, 1965, s. 72–73).

## Ludwik Feuerbach: alienacja religijna

Punktem wyjścia krytyki obranym przez Feuerbacha jest sfera religii, w ramach której lokuje on pytanie o istotę człowieka. Podstawą swojej koncepcji religii czyni on Hegłowski schemat dziejowego rozwoju samowiedzy, lecz wyciąga z jego przesłanek zgoła odmienne konsekwencje. O ile dla autora *Fenomenologii ducha* religia, osiągając swoją istotę w dziewiętnastowiecznym protestantyzmie niemieckim, wciąż jawi się jako efekt działania w świecie sił wobec niego transcendentnych, o tyle dla Feuerbacha okazuje się ona przejawem aktywności ludzkiej świadomości mitotwórczej, czego konsekwencją jest uznanie człowieka za twórcę religii, powołującego Boga w odpowiedzi na swe potrzeby. W świetle tej różnicy koncepcja Hegła jawi się jako projekt połowiczny, który swoje dopełnienie odnaleźć może dopiero w demistyfikującej krytyce, odsłaniającej antropologiczne źródła doświadczenia religijnego: „*Absolutną istotą, Bogiem człowieka jest jego własna istota. Moc przedmiotu nad nim jest przeto mocą jego własnej istoty*” (Feuerbach, 1959, s. 46). Drugi zasadniczy aspekt, odróżniający koncepcję religii Feuerbacha od poglądu jego mistrza, wiąże się z ich odmiennym spojrzeniem na pochodzenie wyobrażeń religijnych. W ramach Hegłowskiej idei ducha absolutnego dochodzi do ostatecznego pojednania filozofii i religii, oznaczającego w istocie racjonalizację płaszczyzny wiary dzięki jej pojęciowemu ujęciu. Feuerbach natomiast istoty religii, której manifestacje zawsze przyjmują formę konkretno-wyobrażeniową, upatruje w uczuciu, fantazji, czyli w sferze subiektywnych przeżyć:

Boska istota, która jest treścią uczucia, w rzeczywistości nie jest niczym innym, jak tylko *zachwyconą i oczarowaną sobą* istotą uczucia, jest *uczuciem upojonym rozkoszą, w sobie szczęśliwym* (Feuerbach, 1959, s. 51).

Na tle rysującej się w ten sposób koncepcji religii rodzi się nowe pojmowanie fenomenu alienacji, które w ramach demistyfikującej krytyki odsłania postać Boga jako zbiór cech przynależny istocie człowieka:

*Boska istota nie jest niczym innym, jak tylko ludzką istotą, lub lepiej: istotą człowieka wyzwoloną z granic indywidualnego, to znaczy, rzeczywistego, cielesnego człowieka, jest jego własną istotą uprzedmiotowioną, to znaczy, oglądaną i czczoną jako istota inna, od niego odrębna* (Feuerbach, 1959, s. 58).

Istota człowieka, która jest hipostazowana pod postacią Boga w historycznym procesie alienacji, stanowi jego istotę gatunkową (*Gattungswesen*), rozpoznaną – choć nie trafnie zidentyfikowaną jako odrębna – dzięki świadomości, sprawiającej, że istota ludzka postrzega siebie nie tylko w perspektywie jednostkowej egzystencji, ale ujmuje swój byt na tle istnienia wielu podobnych sobie jednostek, współtworzących określony rodzaj.

Nieadekwatna identyfikacja świadomości rodzajowej człowieka staje się zatem podstawą dziejowego postępu alienacji najdoskonalszych jego cech i utożsamienia ich z istotą boską, ale jednocześnie wskazuje na istnienie ponadczasowej natury ludzkiej, nadającej poszczególnym jednostkom gatunkową integralność. U źródeł świadomości rodzajowej człowieka Feuerbach odkrywa akt samouwielbienia ludzkiej doskonałości, mający podłoże psychologiczne: „Świadomość jest potwierdzeniem, afirmacją samego siebie, miłością własną, radością z powodu własnej doskonałości. Świadomość jest charakterystyczną cechą doskonałej istoty” (Feuerbach, 1959, s. 47). Dla Feuerbacha miłość własna, w której upatruje on realizujący się w sferze doświadczenia religijnego akt autoafirmacji istoty ludzkiej, zyskuje wydźwięk pozytywny, ponieważ wypływa z doskonałości człowieka, a demistyfikujące oddziaływanie rozumu nie wiedzie do jej zniesienia lub prób przezwyciężenia, lecz eskalacji w wyniku uświadomienia mu tego awantazu, jakim jest jego doskonałość. Z powyższej przesłanki wypływa jednak ambiwalencja oceny zjawiska alienacji dokonanej przez Feuerbacha. Z jednej strony bowiem jest ono wartościowane negatywnie, ponieważ projekcja na byt wyższy gatunkowej istoty człowieka zubaża go i poniża, umniejszając jego doskonałość na rzecz wyobrażonej chimery Boga. Z drugiej zaś strony historia religii staje się najcenniejszym źródłem wiedzy o ludzkości, natomiast sama alienacja – polem autoafirmacji człowieka, który u początków swych dziejów tylko w taki sposób czcić może samego siebie, a w wyniku rozpoznania antropologicznej i psychologicznej genezy postaci Boga – dokonującej się w myśli Feuerbacha – jej negatywne podłoże ma przynależeć już do przeszłości.

Ostatecznie filozofia Feuerbacha wiedzie zatem do ukonstytuowania się antropocentrycznego stanowiska świeckiego humanizmu, w ramach którego człowiek zostaje postawiony na miejscu Boga, a religia, ogołocona z wymiaru transcendencji, ma odtąd stać się służbą innemu człowiekowi, co swój najpełniejszy wyraz odnajduje w słynnym stwierdzeniu *homo homini Deus est*. Oznacza ono, że jednostka powinna poszukiwać odzwierciedlenia

własnej doskonałości w relacji z innym człowiekiem, zastępującej relację z Bogiem i stającej się podstawą autentycznej wspólnoty jako płaszczyzny realizacji ludzkiej natury, której pełnia warunkowana jest odkryciem i przezwyciężeniem istoty fenomenu alienacji. Przezwyciężenie to budzi jednak wątpliwości z kilku powodów. Przede wszystkim, troska o jednostkę, która staje się podstawową przesłanką humanizmu Feuerbacha, w rezultacie okazuje się godzić w jej indywidualność. Abstrakcyjne ujęcie natury ludzkiej jako gatunkowej jedności wiedzie w istocie do unifikacji poszczególnych jednostek w imię wspólnoty, w związku z czym okazuje się ona nadrzędna wobec osoby. Uznanie natury ludzkiej za ahistoryczną sprawia, że Feuerbach nie uwzględnia określonych warunków historycznych – społecznych, politycznych, gospodarczych – w które jednostka jest uwikłana. W tym punkcie wyraźnie uwidacznia się wyższość myśli Hegla, który w rodzącym się liberalizmie oraz przemianach związanych z rewolucją przemysłową dostrzegał zagrożenie zniewolenia człowieka za sprawą rodzących się anonimowych mechanizmów rynku i kontroli społecznej (por. Hegel, 1958, s. 351–357)<sup>2</sup>. Tym samym źródło, w którym Feuerbach upatrywał przezwyciężenia zjawiska alienacji nowoczesnego człowieka, okazuje się czynnikiem je potęgującym. Sekularyzacja kultury, dla której jego filozofia staje się punktem wyjścia, stanowi bowiem jedną z najistotniejszych przesłanek zawężenia horyzontu egzystencjalnego jednostki, redukującego sferę jej doświadczenia jedynie do uwarunkowań zewnętrznych.

### Karol Marks: alienacja pracy

Wskazany powyżej szereg problematycznych kwestii w koncepcji humanizmu Feuerbacha stał się punktem wyjścia jego krytyki, podjętej przez

---

<sup>2</sup> Wylaniającą się w ten sposób różnicę między stanowiskami Hegla i Feuerbacha trafnie podsumowuje Ryszard Panasiuk: „W przeciwieństwie do Rousseau i Hegla młodohegliści nie dostrzegali zła rodzonego przez przychodzący wraz z cywilizacją techniczną nowy porządek społeczny. (...) Wybawienie ludzkości widzieli oni w zastąpieniu właściwych feudalizmowi stosunków personalnych stosunkami prawnorzeczymi. Mieszczańskie zrównanie polityczne ludzi wydawało się im rzeczywistym ich zrównaniem. Sądzieli, że cywilizacja, która znosi podziały stanowe i wprowadza stosunki międzyludzkie, gdzie człowiek z człowiekiem kontaktuje się za pośrednictwem rzeczy, porządkuje w sposób rozumny te stosunki” (Panasiuk, 1969, s. 91).

innego wybitnego teoretyka alienacji – Karola Marksa. W swoich *Tezach o Feuerbachu* wskazuje on na uwarunkowania porażki projektu autora *O istocie chrześcijaństwa*, które dostrzega przede wszystkim w nieadekwatnym zdefiniowaniu natury ludzkiej jako kategorii ahisterycznej:

Feuerbach sprowadza istotę religii do istoty *człowieka*. Ale istota człowieka, to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych (Marks, 1979c, s. 226).

Zdaniem Marksa Feuerbach, upatrując genezy religii w aktywności duchowej człowieka, nie stawia fundamentalnego pytania o źródła samej świadomości religijnej:

Feuerbach nie widzi zatem, że samo „usposobienie religijne” jest wytworem społecznym i że analizowana przezeń abstrakcyjna jednostka należy w rzeczywistości do określonej formy społeczeństwa (Marks, 1979c, s. 227).

Świadomość religijna ma swój początek w określonych warunkach społecznych i ostatecznie okazuje się u Marksa rezultatem zjawiska alienacji pracy, z którego rodzi się rozdźwięk między jednostką i rzeczywistością społeczno-przyrodniczą. Warunki te są determinowane przez podział pracy i własność prywatną, kształtujące rzeczywistość kapitalizmu, a stanowiące jawny dowód porażki projektu Feuerbacha, ponieważ skutki wskazywanego rozdźwięku najlepiej ujawniają się w sytuacji robotnika, w ramach której dochodzi do jawnego zaprzeczenia rudymetrycznych zasad humanizmu: „Praca wytwarza nie tylko towary; wytwarza samą siebie i robotnika jako towar, i to w takim stosunku, w jakim w ogóle wytwarza towary” (Marks, 1979b, s. 94). Marks, akceptując koncepcję alienacji religijnej, dąży do jej adaptacji, tyle że dokonuje jej obierając za punkt wyjścia warunki społeczne i historyczne<sup>3</sup>. W świetle krytyki ujęcia istoty człowieka w kategoriach

---

<sup>3</sup> W *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku* Marks wskazuje na alienację religijną i społeczną jako na dwie postaci tego samego zjawiska (por. Marks, 1979b, s. 99). Jego zdaniem „w toku produkcji odtwarza się podobna sytuacja jak ta, którą opisał Feuerbach analizując proces wytwarzania bogów przez ludzką świadomość”, co oznacza, że „robotnik tym bardziej ubożeje, im więcej wytwarza bogactwa; o ile rośnie wartość świata rzeczy, o tyle deprecjonuje się człowiek, który je produkuje” (Kołakowski, 1998, s. 116). Zarazem jednak to alienacja społeczna stanowi przesłankę dla zniesienia obu jej

abstrakcyjnych jego cechą dystynktywną okazuje się być praca jako działalność świadoma, stąd specyficznie ludzka i warunkująca osobową wolność:

Świadoma działalność życiowa odróżnia człowieka bezpośrednio od działalności życiowej zwierząt. Właśnie tylko dzięki temu jest on istotą gatunkową. Czyli, że jest istotą świadomą, tzn. jego własne życie jest dla niego przedmiotem właśnie dlatego, że jest on istotą gatunkową. Tylko dlatego jego działalność jest działalnością wolną (Marks, 1979b, s. 102).

Okazuje się zatem, że Marks, ujmując pracę w kategoriach istotowej działalności człowieka, odróżniającej go od innych gatunków, w rzeczywistości nie rozwiązuje podstawowego problemu antropologii Feuerbacha, na który słusznie wskazuje w swoich tezach krytycznych. Redukcjonizm Marksa powieliła tę samą tendencję, którą obserwujemy w pismach Feuerbacha: ujęcie człowieka w kategoriach wypadkowej warunków zewnętrznych. W tak nakreślonych ramach alienacja pracy oznacza dla Marksa degradację człowieka do rangi istot zwierzęcych. Praca wyobcowana polega na instrumentalizacji tak jej wytworów, jak i samej aktywności, co oznacza, że nie wiedzie już do zaspokojenia specyficznie ludzkiej potrzeby, czyli przestaje być celem, a staje się środkiem do zaspokojenia potrzeb poza nią:

Praca wyobcowana, degradując samorzutną, wolną działalność do roli środka, czyni życie gatunkowe człowieka środkiem jego egzystencji fizycznej. Świadomość swego gatunku, jaką ma człowiek, zmienia się zatem wskutek wyobcowania tak, że życie gatunkowe staje się dlań środkiem (Marks, 1979b, s. 104).

---

form, ponieważ tylko ona może doprowadzić do eliminacji jej niwelacyjnego wpływu w *realnym* życiu człowieka: „Alienacja religijna jako taka dokonuje się tylko w sferze świadomości, w ludzkim wnętrzu, natomiast alienacja ekonomiczna jest alienacją rzeczywistego życia – dlatego też zniesienie tej ostatniej obejmuje obie strony” (Marks, 1979b, s. 128). Pojawiająca się u Marksa relacja warunkowania zachodząca między obiema jej formami została trafnie podsumowana przez Henri de Lubaca: „Ale żeby człowiek został pewnego dnia wyzwolony z iluzji mistycznej i ze wszystkich dolegliwości, jakie ona niesie z sobą, koniecznie należy, zdaniem Marksa, przekształcić społeczeństwo, ponieważ to zła organizacja społeczna jest przyczyną religii i w konsekwencji ludzkiej alienacji. Albo raczej, obie formy tej ostatniej, alienacja społeczna i alienacja duchowa, są, by tak rzec, we wzajemnym związku przyczynowym i jest rzeczą niemożliwą mieć słuszność odnośnie do pierwszej, nie atakując jednocześnie drugiej” (de Lubac, 2005, s. 54–55).



Perspektywa nakreślona przez Marksa nadaje nowy wymiar interpretacji zasady egoizmu, której eskalację Feuerbach dostrzega u źródeł alienacji religijnej. Przyjmuje ona realną postać w systemie kapitalistycznym, opierającym się na dążeniu do akumulacji środków produkcji w rękach nielicznych jednostek, czego rezultatem staje się przekształcenie stosunków społecznych wedle stanu posiadania i podział na dwie klasy: właścicieli (burżuazję) i pozbawionych własności robotników (proletariat). Własność prywatna, będąca konsekwencją określonej formy podziału pracy warunkowanej historycznym rozwojem sił wytwórczych i wypełniająca swoją istotę w antagonizmie klasowym społeczeństwa kapitalistycznego, staje się u Marksa zarazem produktem, jak i przesłanką dziejowego postępu alienacji człowieka (por. Marks, 1979b, s. 108). Dialektyczny związek własności prywatnej i pracy wyobcowanej odsłania zarazem różne formy alienacji rozpoznane przez Marksa na gruncie społeczeństwa kapitalistycznego, których identyfikacja przyczynia się do nadania jej statusu zjawiska uniwersalnego, dotyczącego, choć w różnym stopniu i w rozmaitych postaciach, wszystkie jednostki uwikłane w jego tryby. O własności prywatnej jako produkcie pracy wyobcowanej możemy mówić wówczas, gdy chodzi o taką postać alienacji, która realizuje się po pierwsze, w uznaniu wytworu ludzkiej działalności za siłę odrębną i autonomiczną, a po drugie – w przejściu przez nią władzy nad światem człowieka. W takiej formie alienacja staje się udziałem obu stron klasowego antagonizmu. Dla robotnika oznacza ona, że wytwór jego pracy nie należy do niego samego, ale staje się własnością innego człowieka. Ta relacja panowania nie chroni jednak klasy właścicieli przed zgubnymi skutkami fenomenu alienacji, ponieważ posiadane przez nich środki – własność prywatna – okazują się zarazem jej narzędziem, co prowadzi do wzrastającego uzależnienia życia tej klasy od świata rzeczy. Najpełniejszym wyrazem zreifkowanej rzeczywistości kapitalistycznej jest siła oddziaływania pieniądza, który „posiada właściwość nabywania wszystkiego, właściwość przyswajania sobie wszystkich przedmiotów, jest więc przedmiotem *par excellence*” (Marks, 1979b, s. 168). Tak jak dehumanizacja robotnika wypełnia się w pozbawieniu go wytworów jego istotowej działalności i ostatecznie w zapanowaniu nad nim innego człowieka, stającego się ich właścicielem, tak odczłowieczenie klasy względem niego antagonistycznej odnajduje swoje odzwierciedlenie w zdominowaniu jednostki przez świat rzeczy (własność prywatną). Tę postać wyobcowania

Marks nazywa *stanem alienacji*, choć nie ogranicza do niej całego spektrum zjawiska, charakteryzując także inną jego formę – *czynność alienacji*:

Wyobcowanie ujawnia się nie tylko w końcowym wyniku, lecz i w samym akcie produkcji, działalności produkcyjnej. (...) Jeśli więc produktem pracy jest alienacja, to i sama produkcja musi być alienacją czynną, alienacją czynności, czynnością alienacji (Marks, 1979b, s. 98).

O ile *stan alienacji* dotyka obie strony klasowego antagonizmu, o tyle *alienacja czynności* pracy staje się przede wszystkim udziałem robotnika, godząc w charakter jego istotowej aktywności, która od tej pory, podobnie jak jej wytwór, przestaje należeć do niego, co utrafia w definiujący samo człowieczeństwo aspekt jego egzystencji, a mianowicie w sferę działania i przekształcania rzeczywistości, stanowiącej domenę jednostkowej wolności. Rozróżnienie tych dwóch form alienacji pozwala zatem Marksowi nie tylko na wskazanie jej uniwersalnego charakteru, ale także na określenie stopnia jej eskalacji w obrębie obu klas społeczeństwa kapitalistycznego. Z racji tego, że „wszystko, co u robotnika występuje jako *czynność alienacji, wyobcowania*, u nierobotnika występuje jako *stan alienacji, wyobcowania*” (Marks, 1979b, s. 111), proletariata okazuje się tą klasą społeczną, w której zjawisko wyobcowania osiąga swoje apogeum, przekładające się na realne warunki życia w nędzy i wyzysku, podczas gdy alienacja klasy posiadającej – choć podobnie prowadzi do dehumanizacji – nie osiąga ani takiej skali oddziaływania, ani takiego stopnia jawności.

Wieloaspektowa diagnoza zjawiska alienacji staje się dla Marksa jedynie przyczynkiem do tego, co jest głównym celem jego myśli, a mianowicie do określenia warunków jej zniesienia. Ostatnia ze słynnych krytycznych *Tez o Feuerbachu* głosi, że „filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić” (Marks, 1979c, s. 228) i wskazuje na rewolucyjne nastawienie myśli Marksa, dla którego teoretyczna analiza zjawiska alienacji sama w sobie nie prowadzi do zmiany sytuacji jednostki, stąd jej konsekwencją powinno stać się działanie zmierzające do wyeliminowania samych uwarunkowań wyobcowania: własności prywatnej i determinującego ją podziału pracy. Zniesienie alienacji oznacza dla Marksa pełną przemianę sytuacji jednostki w świecie – powrót do człowieczeństwa, eliminację dominacji świata rzeczy nad człowiekiem dzięki ponownemu przejściu przez niego kontroli nad sferą swoich wytworów oraz triumf wolności nad

stosunkami zniewolenia – i jest równoznaczne z komunizmem, zawierającym w sobie postulat radykalnej przemiany stosunków społecznych:

Komunizm jako *pozytywne zniesienie własności prywatnej* – tej *samoalienacji człowieka* – i dlatego też jako rzeczywiste *przyswojenie ludzkiej istoty przez człowieka i dla człowieka*; dlatego też jako pełny powrót człowieka do samego siebie jako do człowieka *społecznego*, to znaczy ludzkiego, powrót dokonany świadomie i w oparciu o całe bogactwo dotychczasowego rozwoju (Marks, 1979b, s. 126–127).

Rewolucja komunistyczna nie stanowi przypadkowego faktu w historii ludzkości, ale jest konsekwencją dziejowego rozwoju zjawiska alienacji, stąd może wydarzyć się dopiero wówczas, gdy proces dehumanizacji osiągnie swoje apogeum, co, zdaniem Marksa, dokonuje się w ramach diagnozowanej przez niego formy kapitalizmu zarówno na szczeblu klasy robotniczej, jak i panującej. Oznacza to, że – podobnie jak u Feuerbacha – podstawową przesłanką zniesienia alienacji okazuje się ona sama, a dokładniej świadomość jej występowania i destrukcyjnego wpływu na jednostkę. Ponieważ zjawisko alienacji swój najpełniejszy i najbardziej jawny wyraz odnajduje w sytuacji robotnika, to właśnie proletariatus jest powołany do dokonania rewolucji, której dziejowa konieczność nie opiera się na realizacji jego partykularnego interesu, ale na wyzwoleniu obu stron klasowego antagonizmu w społeczeństwie kapitalistycznym:

emancypacja społeczeństwa z własności prywatnej itd., z niewoli, przybiera polityczną postać emancypacji robotników, nie dlatego by szło tylko o ich emancypację, lecz dlatego, że ich emancypacja zawiera w sobie ogólną emancypację człowieka, a zawiera ją dlatego, że cała niewola społeczeństwa zawarta jest w stosunku robotnika do produkcji, a wszelkie stosunki niewołące człowieka są jedynie odmianami i następstwami tego stosunku (Marks, 1979b, s. 109).

Zgodnie z postulatami *Manifestu partii komunistycznej* pierwszym celem rewolucji jest oddanie w ręce proletariatus władzy politycznej, aby w następnej kolejności mógł on przejąć kontrolę nad środkami produkcji. Zdaniem Marksa nieuchronny upadek burżuazji łączy się ściśle z rozwojem przemysłu, wytwarzającym robotnika – nosiciela sił wytwórczych – który jednak „zamiast się podnosić wraz z postępem przemysłu, coraz bardziej

stacza się poniżej warunków istnienia swej własnej klasy” (Marks, 1979a, s. 369). W związku z tym, że przesłanką powstania klasy robotniczej jest rozwój przemysłu dokonujący się za sprawą postępu technologicznego, jego owoce – środki produkcji – w sposób naturalny należą do proletariatu, stąd ich zdeponowanie w rękach burżuazji rodzi nieustannie ponawiający się konflikt, wyrażający się w tym, że „od dziesięcioleci dzieje przemysłu i handlu są tylko dziejami buntu nowoczesnych sił wytwórczych przeciw nowoczesnym stosunkom produkcji, przeciw stosunkom własności, które są warunkami istnienia burżuazji i jej panowania” (Marks, 1979c, s. 360). Dzieje i podłoże tego konfliktu, jak konkluduje Marks, odsłaniają zatem historyczną konieczność upadku burżuazji jako klasy panującej, ponieważ „wraz z rozwojem wielkiego przemysłu usuwa się przeto spod nóg burżuazji sama podstawa, na której wytwarza ona i przywłaszcza sobie produkty” (Marks, 1979a, s. 370).

Nietrudno dostrzec, że w myśli Marksa postęp technologiczny, wyniesiony do rangi najistotniejszej z sił napędzających bieg historii, okazuje się po pierwsze dynamicznym procesem, w ramach którego, zgodnie z dialektycznym prawem dziejów, rozkwitnąć musi komunizm, i po drugie – nieodzownym przeznaczeniem zrewolucjonizowanej przyszłości, wiodącej do jego intensyfikacji. Postęp technologiczny na gruncie usankcjonowanego komunizmu nie tylko pełni rolę wyzwalającą jednostkę spod ucisku niesprawiedliwych i dehumanizujących praw społecznych, ale także, a może nawet przede wszystkim, otwiera nowe perspektywy dla realizacji prawdziwie wolnej natury ludzkiej dzięki technicznym możliwościom, sprawiającym, że praca – fundamentalny u Marksa wyznacznik człowieczeństwa – powróci ze sfery środków w dziedzinę celów, stając się płaszczyzną ekspresji ludzkiej podmiotowości. Afirmacja rozwoju technologicznego w imię moralnego postępu ludzkości, skutkującego ostatecznym i definitywnym przezwyciężeniem alienacji jednostki, stanowi zdecydowanie jeden z najbardziej kontrowersyjnych punktów pozytywnego programu Marksa, na co wskazuje fakt, że dzieje rewolucji komunistycznej kulminują ostatecznie w rozwoju totalitaryzmów XX wieku, w których osiągnięcia technologiczne zostały wykorzystane jako narzędzia terroru i masowej zagłady.

## Szkoła frankfurcka: zjawisko alienacji w społeczeństwie masowym

W obliczu wstrząsu, jakim dla kultury europejskiej stało się ekstremalnie dehumanizujące doświadczenie systemów totalitarnych, filozofowie szkoły frankfurckiej – Max Horkheimer i Theodor Adorno – podejmują próbę reinterpretacji istoty, uwarunkowań i konsekwencji zjawiska alienacji. Jakkolwiek trudno zaprzeczyć ogromnej roli, jaką analizy Marksa odegrały w kształtowaniu się teorii krytycznej rozwijanej w ich pismach, błędem byłoby uznanie jej za prostą kontynuację jego myśli, na co wskazuje wiele różnic w założeniach obu koncepcji. Najistotniejszą spośród nich wydaje się znaczenie, jakie frankfurczycy nadają kategorii myślenia w kontekście próby przewyciężenia fenomenu alienacji. Nieodzowną konsekwencją komunizmu Marksa, którego praktyczne nastawienie najdobitniej ilustruje ostatnia z *Tez o Feuerbachu*, jest zniesienie filozofii jako działalności teoretycznej, odwodzącej jednostkę od realnych problemów ludzkiej egzystencji i tym samym niedającej jej szans na zmianę destrukcyjnych uwarunkowań historyczno-społecznych. U Horkheimera natomiast filozofia, utożsamiona z krytyką, ma pełnić rolę „korektorki dziejów”, która

byłaby pamięcią i sumieniem ludzkości i być może pomogłaby zapobiec upodobnieniu się drogi ludzkości do bezsensownych kółek, jakie w chwilach wytchnienia zakreślają pensjonariusze zakładów zamkniętych (Horkheimer, 2007, s. 181).

Niezależność myślenia od determinant praktycznych – zwracająca mu status aktywności autonomicznej, stanowiącej przeciwwagę dla procesów rzeczywistości społecznej – staje się tu jedyną możliwością oporu względem nasilających się tendencji alienacyjnych nowoczesnego społeczeństwa warunkowanych w dużej mierze zrodzoną przez oświecenie dominacją utylitarne go stosunku do rzeczywistości tak ludzkiej, jak i przyrodniczej. Najbardziej dobitnym wyrazem tego postulatu jest brak zaangażowania szkoły frankfurckiej w działalność o charakterze politycznym. Z tej fundamentalnej różnicy wypływa obranie przez Horkheimera zgoła odmiennego niż w pismach Marksa punktu odniesienia dla podejmowanych analiz historyczno-krytycznych. Marks, interpretując historię w kategoriach rozwoju środków produkcji, podstawowym obiektem alienacji czyni ludzką pracę w sensie wytwarzania, podczas gdy Horkheimer, śledząc dzieje myśli oświeceniowej, uważa za jej główny przedmiot rozum, przyjmujący postać

instrumentalną. Rozum instrumentalny jest historyczną formą racjonalności zrodzoną pod wpływem rozwoju zjawiska alienacji, przebiegającego wedle schematu nakreślonego przez Marksa. Tak jak dla Marksa wyobcowanie pracy oznacza sprowadzenie właściwej jej aktywności i wytworów do sfery środków, tak też i u Horkheimera mamy do czynienia z podobnym losem oświeceniowej racjonalności. Instrumentalizacja rozumu czyni go funkcją procesu społecznego, redukując do „abstrakcyjnego funkcjonowania mechanizmu myślowego”, który „nie przykłada szczególnej wagi do pytania o rozumność samych celów” (Horkheimer, 2007, s. 37), co nadaje mu charakter irracjonalny. U podstaw Horkheimerowskiej koncepcji rozumu leży rozróżnienie dwóch jego aspektów – subiektywnego i obiektywnego – przy czym „współczesny kryzys rozumu polega w gruncie rzeczy na tym, że na pewnym etapie rozwoju myślenie w ogóle utraciło zdolność konstytuowania takiej obiektywności lub zaczęło ją dyskredytować jako złudę” (Horkheimer, 2007, s. 40), a to w konsekwencji oznacza, że „żadna szczególna realność nie może jawić się jako rozumna *per se*; wszystkie podstawowe pojęcia, pozbawione treści, stały się – niczym opróżnione łupiny – pustymi formami” (Horkheimer, 2007, s. 40). Instrumentalizacja rozumu oznacza zarazem jego formalizację, czyli utratę przedmiotowej ważności, a zatem alienację obiektywnych treści na rzecz formalnych mechanizmów myślowych. Eliminacja obiektywnych treści rozumu – upatrywanych przez Horkheimera w ideach metafizycznych i religijnych, które stały się obiektem ataku oświeceniowej krytyki – prowadzi do utraty autonomii rozumu, redukując go do sfery środków, w której „jego rola w procesie ujarzmiania ludzi i przyrody stała się jedynym kryterium” (Horkheimer, 2007, s. 51).

Z obranej przez Horkheimera perspektywy wypływa jeszcze jedna zasadnicza kwestia odróżniająca ją od stanowiska Marksa. Idea komunizmu jedną z podstawowych swoich przesłanek czyni świadomość klasową proletariatu, która ma stać się gruntem dla przewyciężenia alienacji jednostki i budowy nowego ładu społecznego, stąd interes proletariatu zostaje utożsamiony z dziejową koniecznością i ostatecznie staje się punktem odniesienia dla rewolucji. Z kolei Horkheimer, w związku z odmiennym rozpoznaniem przedmiotu alienacji, ośrodkiem jej przewyciężenia czyni działalność teoretyczną, która musi mieć w swoim punkcie wyjścia charakter bezklasowy, ponieważ zakłada autonomię względem poddawanych krytyce warunków społecznych. Aby w pełni naświetlić kontekst tej różnicy, należy jeszcze uzupełnić go o wskazanie na istotną metamorfozę tychże warunków,

która dokonała się wraz z umasowieniem społeczeństwa kapitalistycznego. Krytyka mechanizmów społeczeństwa masowego, której Horkheimer i Adorno dokonują w eseju o przemyśle kulturalnym, odsłania warunkujące je sprzężenie struktur rynkowych z produktami postępu technologicznego, stanowiące dzieło procesu alienacji rozumu. Najbardziej dobitnym wyrazem społeczeństwa masowego, w którym cynicznie realizuje się Marksowski ideał bezklasowej wspólnoty, jest fakt, że w wieku XX „pod względem jednolitości kultura bije na głowę wszystko” (Horkheimer, Adorno, 2010, s. 123). Postęp technologiczny, który w komunizmie Marksa miał stać się potencjałem dla budowy nowego ładu społecznego za sprawą zniesienia alienacji jednostki i dominacji nad nią świata rzeczy, w ramach krytyki autorów *Dialektyki oświecenia* zyskuje wymiar jednoznacznie negatywny, obnażając pogłębiający się proces wyobcowania: „Dzisiaj racjonalność techniczna to racjonalność samego panowania. Wyznacza ona przymusowy charakter wyobcowanego społeczeństwa” (Horkheimer, Adorno, 2010, s. 124). W społeczeństwie masowym, tak jak chciał tego Marks, zanika antagonizm wyrażający się w panowaniu jednej klasy społecznej nad drugą, ale zastępuje go hegemonia anonimowych mechanizmów pozbawionych już czynnika ludzkiego, co jest konsekwencją procesu instrumentalizacji rozumu. Diagnoza społeczeństwa masowego nie pozostawia zatem wątpliwości, że „progresywnemu rozwojowi środków technicznych towarzyszy proces odczłowieczenia” (Horkheimer, 2007, s. 34), który najpełniej wyraża się w redukcji kultury – pojętej jako płaszczyzna ekspresji podmiotowości ludzkiej – do sfery przemysłu, w ramach czego „schemat społecznego podziału pracy jest automatycznie przenoszony na życie ducha” (Horkheimer, 2007, s. 49). Przemysł kulturalny kieruje się taką samą logiką, jak każda inna jego gałąź: opiera się na stosunkach produkcji i konsumpcji oraz na standaryzacji zaspokajania potrzeb, a rządzi nim ekonomiczna zasada zysku i kalkulacji wytwarzająca konsumenta, którego potrzeby są odgórnie zdeterminowane przez aparat rynkowy.

Na stopień zaawansowania procesu odczłowieczenia, dokonującego się wraz z rozwojem technicznych możliwości przemysłu kulturalnego, wskazuje fakt, że Horkheimer i Adorno nie piszą już, jak czynił to Marks, o *wyobcowanej jednostce*, ale o *wyobcowanym społeczeństwie*, ponieważ

przemysł kulturalny podstępnie doprowadził do realizacji człowieka jako istoty gatunkowej. Każdy jest już tylko tym, ze względu na co

może zastąpić każdego innego: jest funkcjonalny, jest egzemplarzem. On sam, jako indywiduum, jest czymś absolutnie zastępowalnym, czystą nicością (Horkheimer, Adorno, 2010, s. 147).

Przemysł kulturalny stanowi dziedzictwo oświecenia, które okazuje się, jak głosi tytuł eseju Horkheimera i Adorna, masowym oszustwem o tyle, o ile obiecuje człowiekowi nowoczesnemu realizację prawdziwie ludzkiej natury w oparciu o wyzwolenie z nakazów tradycji, religii i moralności, podczas gdy w rzeczywistości zastępuje je anonimową władzą systemu produkcji, wytwarzającego jednostkę – konsumenta – jako niezbędny element dla powielania w nieskończoność własnych struktur, co sprawia, że „rzeczywistość jest cynicznie wciąż tylko powtarzana – w ten sposób dowodzi się jej boskiego charakteru” (Horkheimer, Adorno, 2010, s. 149). Procesy reprodukcji odsłaniają cyniczne oblicze oświeceniowego postępu, który w wyniku instrumentalizacji rozumu zatracił swój cel, jaki konstytuował jego wymiar odpowiadający sferze życia osobowego jednostki. Adorno i Horkheimer diagnozują, że postęp sam w sobie nie ma celu i, jeżeli staje się naczelnym ideałem kultury, wiedzie do samo-zakleszczenia się w bezwyjściowym kole reprodukcji. Instrumentalizacja postępu wyraża się w jego redukcji do naukowo-technicznego narzędzia panowania anonimowych mechanizmów społecznych nad jednostką: „Schematyzm to główna usługa, jaką przemysł świadczy na rzecz klientów. W duszy ma jakoby działać mechanizm Czystego Rozumu” (Horkheimer, Adorno, 2010, s. 127). W ramach tego panowania jednostka traci swoją indywidualność, w czym triumfuje oświeceniowa idea uniwersalności rozumu, skutkująca unifikacją osobowej różnorodności.

Teoria wyobcowanego społeczeństwa, w którym jednostka zostaje sprowadzona do rangi egzemplarza gatunku, zostaje podjęta także przez innego przedstawiciela szkoły frankfurckiej, Herberta Marcusego, stosującego narzędzia i terminologię wypracowane przez Marksa oraz Horkheimera i Adorna w analizach społeczeństwa na kolejnym stadium technicznego rozwoju, czemu przede wszystkim służy przykład wysoko uprzemysłowionego społeczeństwa amerykańskiego. Wkład Marcusego w rozwój dyskursu alienacji opiera się na sformułowaniu ostatecznej konsekwencji płynącej z krytyki Horkheimera i Adorna, odsłaniającej się w zniesieniu wyobcowania jednostki, ale w sposób negatywny. Nie dzieje się to bowiem w procesie jej emancypacji spod zgubnego wpływu tendencji niwelacyjnych, ale właśnie



pod wpływem ostatecznej realizacji celu, który alienacja ze sobą niesie, co wiąże się z udoskonaleniem środków kontroli, polegającym na ich introjkcji: „zakres, w jakim ta cywilizacja przekształca świat uprzedmiotowiony w przedłużenie ludzkiego umysłu i ciała sprawia, że samo pojęcie alienacji staje się wątpliwe” (Marcuse, 1991, s. 26). W koncepcji Marcusego pojęcie alienacji zatracza już swój sens, ponieważ ma go ono o tyle tylko, o ile wciąż istnieje różnica między jednostkami a narzuconą im egzystencją, czyli dopóki nie utożsamia się one z nią w sposób fundamentalny:

To utożsamienie nie jest złudzeniem, lecz rzeczywistością. Jednakże ta rzeczywistość tworzy bardziej posunięte stadium alienacji, w którym staje się ona całkowicie obiektywna; podmiot, który jest wyalienowany, pochłaniany jest przez swą wyalienowaną egzystencję. Istnieje tylko jeden wymiar, który jest wszędzie i we wszystkich postaciach (Marcuse, 1991, s. 29).

Kiedy alienacja staje się obiektywna, rodzi się człowiek jednowymiarowy, którego kondycję wyznacza wzmagający się aparat nacisku konieczny dla utrzymania w ryzach systemu produkcji i konsumpcji. Struktury wysokorozwiniętego społeczeństwa technicznego znoszą zjawisko introjkcji, polegające na jednostkowym uwewnętrznianiu społecznych mechanizmów kontroli, ponieważ wymaga ono istnienia jakiegoś wymiaru wewnętrznego, pozostającego w konflikcie z tym, co zewnętrzne. Wraz z niwelacją wymiaru wewnętrznego, który „implikuje istnienie indywidualnej świadomości i podświadomości niezależnie od opinii publicznej i zachowania społecznego” (Marcuse, 1991, s. 28), zamiera sfera osobowej wolności, gdzie „człowiek może stać się «sobą» i «sobą» pozostać” (Marcuse, 1991, s. 28). Jednostka nie tyle traci autonomię, co jest odgórnie jej pozbawiona, a co z kolei uniemożliwia zachowanie osobowej wartości człowieka.

Pomimo wielu różnic, które wypływają z reinterpretacji założeń marksizmu, w pismach myślicieli szkoły frankfurckiej odkrywamy jednak podobną problematyczność, jaka towarzyszy koncepcji Marksa. Dotyczy ona mianowicie przewyciężenia zjawiska alienacji, którego sposób i możliwość tak u Horkheimera i Adorna, jak i u Marcusego nie są do końca jasne. Po pierwsze, teoria społeczeństwa masowego diagnozuje totalny charakter jego organizacji, w ramach której zanika już u swych podstaw możliwość buntu przeciwko jego strukturom. Horkheimer i Adorno, wnosząc żądanie autonomii myślenia względem działalności praktycznej, opierają je na

tym samym dialektycznym schemacie, który stał się fundamentem ideału rewolucji proletariackiej. Teoria krytyczna wikała się zatem w dialektyczny paradoks Marksa:

Chce zrozumieć społeczeństwo w całości, a w tym celu musi poza nie wykroczyć i w jakimś znaczeniu stanąć poza nim, choć, z drugiej strony, uważa siebie za produkt tego społeczeństwa. Analizując jego kategorie, krytykuje je tym samym (Kołakowski, 1988, s. 1070).

Ostatecznie tak źródłem, jak i przedmiotem teorii krytycznej, okazuje się proces społeczny, a to rodzi pytanie o status niezależności myślenia, którą frankfurczycy deklarują i w której upatrują siły demistyfikującej represyjny charakter wpływu mechanizmów społecznych na jednostkę. Z jednej strony bowiem myślenie ma stanowić autonomiczną względem *praxis* sferę ludzkiej aktywności, a z drugiej filozofia jako „korektorka dziejów” ma tworzyć przesłanki dla realnych zmian warunków społecznych, co odnajdzie swoje odzwierciedlenie w ideologicznej roli, jaką odegra Marcuse dla studenckiego buntu lat sześćdziesiątych, który jednak, biorąc pod uwagę i skalę, i skutki, nie może w żaden sposób równać się wstrząsowi dziejowemu wywołanemu przez ideał rewolucji komunistycznej Marksa. Horkheimer rozwiązuje ten paradoks w podobny sposób, w jaki Marks w swojej koncepcji świadomości klasowej znosi przeciwieństwo między koniecznością historyczną i wolnością jednostki:

Na drodze autokrytyki rozum musi uświadomić sobie ograniczoność obu swych przeciwstawnych pojęć; musi poddać analizie rozwieranie się przepaści między nimi, uwiecznianej przez wszystkie teorie, które chcą ideologicznie triumfować nad filozoficzną antynomią w antynomicznym świecie (Horkheimer, 2007, s. 172).

Autokrytyka rozumu ma na celu ujawnienie i opisanie jego zwyrodnienia, jakim jest sprowadzenie go do sfery środków, ale jednocześnie identyfikuje swoje źródła w strukturach instrumentalnego rozumu. Podobnie, jak świadomość klasowa robotnika jest u Marksa uwarunkowana rozwojem alienacji pracy, tak też i autokrytyka rozumu Horkheimera wypływa z diagnozy jego wyobcowania. Frankfurczycy zatem, w swojej reinterpretacji założeń marksizmu, nie rozwiązują jego podstawowej antynomii, ale zmieniają jedynie płaszczyznę analizy zjawiska alienacji, która jednak najistotniejsze pytania, płynące z jego konsekwencji, pozostawia bez odpowiedzi.

## Zakończenie

Analiza kluczowych momentów dyskursu alienacji w perspektywie rozwoju teorii krytycznej pozwala odsłonić i sprecyzować źródło niepowodzeń formułowanych w jego ramach projektów przewyciężenia zjawiska wyobcowania nowoczesnego człowieka – obierających za punkt wyjścia oświeceniowy antropocentryzm (Feuerbach), rewolucję społeczno-ekonomiczną (Marks) czy niezależność myślenia (szkoła frankfurcka) – którego należy upatrywać we wnoszonych przez nie koncepcjach antropologicznych, redukujących ludzkie istnienie do wypadkowej warunków zewnętrznych. Próby zakorzenienia egzystencji jednostki jedynie w procesach społecznych i ekonomicznych uniemożliwiają bowiem nadanie jej wartości autotelicznej, co stanowi konieczny warunek dla usankcjonowania osobowego wymiaru życia człowieka, pozwalającego dopiero zyskać mu absolutną odrębność względem świata rzeczy. Dialektyczny charakter myślenia, stanowiący niezatarte dziedzictwo heglizmu w teorii krytycznej, sprawia, że osiąga ona w konsekwencji cel przeciwny do zamierzonego, wiodąc do stałego pogłębiania zjawiska wyobcowania jednostki aż do stadium, w którym alienacja okazuje się faktem obiektywnym, wiodąc do ukonstytuowania się *człowieka jednowymiarowego i społeczeństwa odgórnie administrowanego*. Analiza rozwoju teorii alienacji w XIX i XX wieku pozwala uchwycić genezę analogicznych zjawisk współczesnego świata, w którym problematyka wyobcowania przekształca się w dyskurs wykluczenia społeczno-ekonomicznego, funkcjonującego w obrębie ponowoczesnych ideologii neoliberalnych, stanowiących teoretyczną sankcję aktualnego stadium kapitalizmu. We współczesnym społeczeństwie problem alienacji jawi się jako nieaktualny i jest traktowany jako zagadnienie o charakterze czysto historycznym. Tymczasem sam dyskurs wykluczenia okazuje się historyczną konsekwencją procesów alienacji i reifikacji, ponieważ w jego ramach dramat wyobcowania człowieka nowoczesnego sprowadza się jedynie do kwestii dostępności do dóbr i praw oferowanych przez współczesne społeczeństwo, w którym – wbrew deklarowanym wartościom indywidualizmu, wolności i demokracji – jednostka postrzegana jest w kategoriach zastępowalnego i przeliczalnego *zasobu* lub *kapitału ludzkiego*.

## Bibliografia

- de Lubac, H. (2005). *Dramat humanizmu ateistycznego*. Tłum. A. Zierniecki. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Feuerbach, L. (1959). *O istocie chrześcijaństwa*. Tłum. A. Landman. Warszawa: PWN.
- Hegel, G.W.F. (1965). *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. Landman. Warszawa: PWN.
- Hegel, G.W.F. (1958). *Wykłady z filozofii dziejów*. Tłum. T. Kroński. Warszawa: PWN.
- Horkheimer, M. (2007). *Krytyka instrumentalnego rozumu*. Tłum. H. Walentowicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Horkheimer, M., Adorno T.W. (2010). *Dialektyka oświecenia*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Kołakowski, L. (1988). *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*. Londyn: Wydawnictwo Aneks.
- Marcuse, H. (1991). *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. Tłum. S. Konopacki i in. Warszawa: PWN.
- Marks, K. (1979a). Manifest partii komunistycznej. W: K. Marks, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm* (s. 352–398). Warszawa: PWN.
- Marks, K. (1979b). Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r. W: K. Marks, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm* (s. 53–207). Warszawa: PWN.
- Marks, K. (1979c). Tezy o Feuerbachu. W: K. Marks, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm* (s. 224–228). Warszawa: PWN.
- Panasiuk, R. (1969). *Lewica heglowska*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

---

ABOUT PHENOMENON OF ALIENATION  
IN THE PERSPECTIVE OF DEVELOPMENT OF CRITICAL THEORY.  
FEUERBACH – MARX – FRANKFURT SCHOOL

Summary

In my paper I undertake the issue of alienation, that appears at the same sources of modern thought and develops according to the growing consciousness of its conditions and consequences. The first articulation of the phenomenon of alienation we can find in the works of Jean Jacques Rousseau, but its conceptual expression was formulated in the philosophy of Georg Wilhelm Friedrich Hegel. The progress of discourse of alienation in the analyses of Ludwig Feuerbach, Karl Marx and the members of Frankfurt School reveals its essence that depends on the elimination of the personal status of individual. The attempts of overcoming the phenomenon of alienation undertaken by mentioned thinkers leaves the problem unresolved, because of the distinctive feature of all these attempts is mediation the conceptions of human being in limited perspective (concerning individual as mere exemplar of species or as a passive result of an external conditions).