

Ks. BOGUSŁAW DROŹDŹ

POCZĄTKI TEORII ALIENACJI

Alienacja, a właściwie alienacje są przeciwieństwem uczestnictwa. W dobie współczesnego zwrotu ku dialogowi, każdej współpracy i współuczestnictwu powrót do alienacji wydaje się być czymś jakby nieuprawnionym i wielce niepożądanym. Okazuje się jednak, że przeszkody pojawiające się na drodze porozumienia każdego człowieka z każdym i poszczególnych grup ze wszystkimi wcale nie są mniejsze. Klimat komunikacyjny, zwłaszcza medialny, na pewno sprzyja ogólnoludzkiej współpracy gospodarczej, politycznej i kulturalnej. Czy jednak, wraz ze wzrostem uczestnictwa czy współuczestnictwa, jakby paradoksalnie nie odzywają się z większą siłą w życiu jednostkowym i wspólnotowym tendencje alienujące?

Trudno jest znaleźć w gąszczu myśli filozoficznych te, które uchodziłyby za całkowicie nowatorskie wobec problemu, jakim jest alienacja. Najpierw przecież jest zjawisko, a potem jego określenie – nazwa. Co więcej, jeżeli doświadczenie jakiegoś zjawiska jest ogólnie dostępne, jak w przypadku wielu zjawisk społeczno-kulturowych, to z pewnością wydobędziemy z historii, ale i czasów obecnych, wielorakie sposoby jego wyjaśniania. Niekiedy wielobarwność ujęć pomaga, innym razem zaciemnia, niemniej warto zmierzyć się z ewentualnymi trudnościami, aby dotrzeć do pierwszych interpretacji teoretycznych nurtów myślowych, czy konsekwentnie przyczyn procesów społecznych, które nas zainteresują.

Etymologiczne podejście do alienacji jest ważne i wiele mówiące¹. Pojęcie alienacji, podobnie jak wiele innych współcześnie uznawanych terminów naukowych, najpierw funkcjonowało jedynie w sferze języka potocznego. Z czasem, dzięki nadaniu mu bogatszej treści, zgościło już – jako mniej lub bardziej sformułowana teoria – w tu

i ówdzie głoszonych poglądach, które z kolei uchwyciły publikowane teksty. Wstępnie podając, rozumiemy alienację jako wyobcowanie, tzn. chodzi nam o określenie stosunku do samego siebie, w którym coś pierwotnie własnego traktowane jest jako obce. Czymś własnym może być generalnie wszystko: własne wytwory, odczucia czy zdolności². Za własny może być uważany ten świat – zewnętrzny, albo ten mój świat – wewnętrzny, czy też tamten, ku któremu zmierzam. Istotą alienacji jest obcość, która jest jakoś określona, nie tylko *explicite*, ale i *implicite*.

Zatrzymajmy się w niniejszym przedłożeniu na pierwszych próbach formułowania teorii alienacji. Łączyć je musimy przede wszystkim z dwoma filozofami – J. J. Rousseau oraz G. W. F. Heglem. Celem naszej refleksji jest wstępne rozpoznanie zjawiska alienacji. Jest faktem oczywistym, że te pierwsze interpretacje wywarły istotny wpływ na późniejsze teorie alienacji. Obecnie są one nadal podtrzymywane, a ich konstrukcje teoretyczne, ale i weryfikacje praktyczne w wymiarze życia indywidualnego i społecznego nie mogą być pomijane.

1. J. J. Rousseau: jeszcze bez terminu, ale już o alienacji.

Człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach.
(Umowa społeczna)

Jean Jacques Rousseau (1712-1778)³ nie używał tego terminu w znaczeniu teorii alienacji, ale właśnie u niego można odkryć jej początki. Według niego bowiem każdy człowiek, z natury wolny, dobry i szczęśliwy, podlega alienującej deformacji, gdyż bytuje w społeczeństwie, które jest wytworem ludzkim⁴. Rousseau podkreśla, że

¹ Zob. B. DROŻDŹ. *Alienacja człowieka w społeczeństwie*. „Legnickie Wiadomości Diecezjalne” 11:2002 nr 2 s. 119-120.

² *Słownik filozofii*. Hasło: *Alienacja*. Red. A. Aduszkiewicz. Warszawa 2004 s. 23.

³ T. Hobbes (1588-1679), J. Locke (1632-1704) i J. J. Rousseau oraz I. Kant to filozofowie, których łączy tendencja do myślowego burzenia przekazanych przez tradycję form życia społecznego, uświęconych przez wieki. Po ich zburzeniu, aż do całkowitej eliminacji tych tradycyjnych form, przechodzą do fikcyjnego wyobrażenia o społecznym stanie naturalnym, w tym celu, aby z perspektywy tego naturalnego stanu człowieka zaprojektować nową racjonalną konstrukcję społeczeństwa (umowa społeczna), zdolnego do wzajemnego konsensusu. A. ANZENBACHER. *Wprowadzenie do filozofii*. Kraków 2003 s. 295.

⁴ W. CHUDY. *Alienacja*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. T. 1. Red. A. Maryniarczyk. Lublin 2000 s. 190.

wolność człowieka żyjącego w stanie natury jest porównywalna z silnym, przez nic nie poskromionym rumakiem⁵. Stan natury nie jest jednoznacznie ujmowany przez Rousseau. Nie jest on utożsamiany ze stanem zwierzęcym, chociaż jego charakterystyka w wielu miejscach ociera się o zachowania zwierząt⁶.

Przeciwieństwem dla stanu natury jest stan uspołecznienia i to chyba najmocniej próbuje wykazać w swoich pismach Rousseau⁷. Autor *Rozprawy o pochodzeniu* napisał: „Według mego rozumienia dwie spotykamy u gatunku ludzkiego odmiany nierówności: jedną nazywam naturalną lub przyrodzoną, ponieważ ustanowiona jest przez naturę i polega na różnicach wieku, sił, zdrowia, zalet umysłu czy duszy; drugą można by nazwać obyczajową, polityczną albo społeczną, gdyż zależy od czegoś w rodzaju umowy i albo jest zgodnie przez

⁵ Zob. J. SZACKI. *Rousseau: utrata i odzyskanie wolności*. W: *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*. Red. M. Drużkowski, K. Sokół. Warszawa 1966 s. 241.

⁶ J. J. Rousseau pisze: „człowiek w stanie natury prawie nie potrzebuje lekarstw, a mniej jeszcze – lekarzy; także i pod tym względem gatunek ludzki nie jest w gorszym położeniu niż inne (...) A więc strzeżmy się utożsamiać człowieka dzikiego z człowiekiem, którego widzimy wokoło siebie. Wszystkie pozostawione jej pieczy zwierzęta traktuje natura z łaskawością, która zdaje się świadczyć, jak bardzo jest o to prawo zazdrosna. Koń, kot, byk, nawet osioł, mają przeważnie wzrost wyższy, a już zawsze budowę ciała mocniejszą i są odporniejsze, silniejsze i odważniejsze w lasach niż w naszych domostwach: połowę swych zalet każdy z nich traci stając się zwierzęciem domowym i tak to wygląda jak gdyby wszystkie nasze starania o te zwierzęta, całe dobre traktowanie ich i żywienie, robiły z nich tylko jakieś ułamki. Tak samo dzieje się i z człowiekiem: włączając się w społeczeństwo i popadając w niewolę staje się on słaby, lękliwy, uczy się poniżać i płaszczyć, a miękki i zniewieściały tryb życia do reszty go rozhartowuje, odbierając mu i odwagę, i siły. Ponadto między stanami dzikości i udomowienia różnica dzieląca człowieka od człowieka musi być większa niż ta, którą spotykamy u zwierząt: skoro bowiem i człowieka, i zwierzę natura jednakowo potraktowała, wszystkie dodatkowe wygody, jakie człowiek zapewnia tylko sobie, a nie oswojonym przez siebie zwierzętom, stanowią tyleż jemu tylko właściwych przyczyn gruntowniejszej degeneracji”. J. J. ROUSSEAU. *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. W: J. J. ROUSSEAU. *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Kraków 1956 s. 150-151.

⁷ „W epoce Oświecenia było zwyczajem chwalić naturę, ale każdy naturę pojmował inaczej. Rousseau pojmował ją jako stan pierwotny. Jeśli cywilizacja jest źródłem zła, to najdoskonalszy jest stan pierwotny i najdoskonalsi są ludzie nie tknięci jeszcze przez cywilizację. Co przekracza stan pierwotny, jest sztuczne i złe. «Wszystko jest dobre, gdy wychodzi z rąk Stwórcy, wszystko paczy się w rękach człowieka». Rousseau stał się apostołem naturalności, pojętej jako pierwotność”. W. TATARKIEWICZ. *Historia filozofii*. T. 2. Warszawa 1981 s. 152.

ludzi ustanowiona, albo moc swą przynajmniej czerpie z tej zgody. Ta druga polega na różnych przywilejach, przysługujących jednym z uszczerbkiem dla drugich⁸.

Zdaniem Rousseau zło pochodzi od cywilizacji, zaś dobro można znaleźć tylko w naturze. Taki pogląd argumentował podwójnie: względem moralnym oraz przesytem kultury. „Przesyt ten wywoływał tęsknotę do prostych, naturalniejszych stosunków, a tęsknota idealizowała te stosunki”⁹. Między cywilizacją a moralnością istnieje antagonizm. Potępienie cywilizacji jest atakiem na naukę i sztukę, a także na panujący ustroj społeczny czy nawet w ogóle na społeczeństwo. „Założenie, iż ludzie działają w społeczeństwie zgodnie ze swym prawdziwym, dobrze zrozumianym interesem, jest dla Rousseau fikcją”¹⁰. Stosunki naturalne są podstawą co prawda dla prymitywnego porządku społecznego, ale jednak nie naruszającego równości i wolności. Wraz z rozwojem kultury – języka, nauki i sztuki – oraz form społecznych zniknęła naturalna równość. W konsekwencji dobra moralnie miłość samego siebie przerodziła się w miłość własną, egoistyczną¹¹.

Naturalne środowisko również najpełniej wyzwala naturalne uczucia, które są znacznie ważniejsze niż refleksja, niż uprawianie

⁸ ROUSEAU. *Rozprawa o pochodzeniu*. s. 139.

⁹ TATARKIEWICZ. *Historia filozofii*. s. 152.

¹⁰ B. BACZKO. *Rousseau: samotność i wspólnota*. Warszawa 1964 s. 24-25.

¹¹ P. KUNZMANN, F.-P. BURKARD, F. WIEDMANN. *Atlas filozofii*. Warszawa 1999 s. 133. Claude Lévi-Strauss wygłaszając referat z okazji 250 rocznicy urodzin Jana Jakuba Rousseau, powiedział m.in.: „Jeden Rousseau potrafił się zbuntować przeciw temu egoizmowi: on, który (...) wolał raczej uznać, iż wielkie afrykańskie i azjatyckie mały nieudolnie opisane przez podróżników, są ludźmi jakiejś nieznannej rasy, niż narażać się na ryzyko odmówienia ludzkiej natury istotom, które mogłyby ją posiadać. Pierwszy błąd byłby w istocie mniej poważny, skoro poszanowanie bliźniego, zna tylko naturalną podstawę, niedostępną refleksji i jej sofizmatom, bo od refleksji wcześniejszą, podstawę, którą Rousseau dostrzega w przyrodzonej człowiekowi «odrazie do widoku cierpienia istot jemu podobnych» (*Rozprawa*); lecz której odkrycie zobowiązuje do znajdowania bliźniego w każdej istocie wystawionej na cierpienie i stąd obdarzonej niezbywalnym tytułem współczucia. Jedyną bowiem nadzieją – dla każdego z nas – iż nie będziemy przez naszych bliźnich traktowani jak zwierzęta, jest to, że wszyscy nasi bliźni – a my w pierwszej kolejności – wystawiają się bezpośrednio na próbę jako istoty cierpiące i że pielęgnują w głębi duszy ową zdolność do litości, która w stanie naturalnym starcza «za prawa, za obyczaje, i cnotę», a bez praktykowania której w stanie społecznym być nie może, jak to zaczynamy rozumieć, ani prawa, ani obyczajów, ani też cnoty”. C. LÉVI-STRAUSS. *Jan Jakub Rousseau – twórca nauk humanistycznych*. W: *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*. Red. A. Mencwel. Warszawa 1998 s. 574.

nauki. Według Rousseau refleksja stanowi źródło społecznego zła i wyobcowania człowieka. Refleksyjność ludzka sprawia, że człowiek staje się w jakimś sensie zwyrodnialcem w wymiarze indywidualnym i społecznym¹²: „Refleksja unieszczęśliwia go jedynie, nie czyni go zaś ani lepszym, ani mądrzejszym; sprawia, że żałuje dóbr utraconych, a przeszkadza mu czerpać radość z chwili bieżącej (...) Zajmowanie się nauką psuje obyczaje, osłabia zdrowie, niszczy charakter i często czyni niedoleżnym rozum; gdyby się nawet czegoś nauczył, to nie sądzę, aby powetowało to poniesione szkody”¹³.

Największą zdolność człowieka widział Rousseau nie w rozumie, ale w uczuciu, którym przede wszystkim należy się kierować i to we wszelkich okolicznościach. Autor *Umowy społecznej i Wyznań* swoimi poglądami na temat znaczenia uczuć nie odbiega zasadniczo od tendencji nobilitujących sentymentalizm w swojej epoce. Ten kontekst irracjonalistyczno-sentymentalny pomieszany z kwestiami teoriopoznawczymi i ontologicznymi właśnie „uczuciu przypisuje (...) szczególny walor poznawczy. W wersji radykalniejszej uznaje się nawet, że uczucie, «głos serca», wystarcza dla dotarcia do pewnych przynajmniej, ale też szczególnie doniosłych prawd (chodzi tu, oczywiście, o «prawdę moralną»). W wersji łagodniejszej uznaje się, że określona postawa emocjonalna wobec świata jest warunkiem poznania naczelných prawd o człowieku i jego miejscu w świecie oraz że tylko uczucie zapewnia wewnętrzne przyzwolenie, które cechuje «prawdę»”¹⁴. Zdaniem Rousseau tym, co oświeca umysł jest serce. Dyktat serca jest ważniejszy niż dyktat rozumu, ale też i dyktat Boga przemawiający przez ludzki rozum. Oczywiście tego, co dyktuje serce przeciwstawia nasz filozof oczywiście osiąganą przez rozum. Stąd człowiek jest zdolny zbudować naturalną etykę i religię opierając je właśnie na sercu, a nie na rozumie. Ponadto

¹² KUNZMANN, BURKARD, WIEDMANN. *Atlas filozofii*. s. 133.

¹³ J. J. ROUSSEAU. *Przedmowa do Narcyza*. W: J. J. ROUSSEAU. *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim* [i. in.]. Kraków 1966 s. 322.

¹⁴ BACZKO. *Rousseau: samotność i wspólnota*. s. 402. B. Baczko powołując się na R. Mercier'a pisze, iż podkreślanie roli uczucia w moralistyce XVIII w. jako ostatecznej instancji moralnej odgrywało istotną rolę w emancypacji myślenia moralnego od pojęcia odpowiedzialności wobec Boga. Tym sposobem uznawano człowieka za autonomiczny podmiot moralny i dlatego wszystkie obowiązki o tyle są jego obowiązkami, o ile mają oparcie w uczuciu. *Tamże*. s. 401.

Rousseau serce i jego oczywistość utożsamiał z sumieniem. Ono uczy, co jest słuszne i dobre¹⁵. Wychwalając sumienie w *Listach* Rousseau napisał: „Sumienie, sumienie, boski instynkt, głosie nieśmiertelny i niebiański, pewny przewodnik istoty ciemnej i ograniczonej, ale rozumnej i wolnej, nieomylny sędzia dobra i zła, szlachetna emanacja wiecznej substancji, która czynisz człowieka podobnym bogom, ty jedynie stanowisz o doskonałości ludzkiej natury. Bez ciebie nie czuję w sobie nic, co by mię wynosiło ponad zwierzęta, prócz smutnego przywileju miotania się od błędu do błędu, kierowany rozsądkiem niepewnym swych reguł i rozumem niepewnym swych zasad. Nie myśl więc, Zofio, że nie dałoby się wyprowadzić czynnej zasady sumienia wprost z naszej natury niezależnie nawet od rozumu”¹⁶.

Rousseau wiąże pojęcie natury ludzkiej z pojęciem możliwości. Realizacja tych ludzkich możliwości dokonuje się w toku uspołecznienia człowieka, które z kolei rodzi wiele sprzeczności. Natura ludzka oglądana z perspektywy rezultatów procesu uspołecznienia ukazuje się jako zespół niezrealizowanych w aktualnym społeczeństwie możliwości tkwiących w człowieku. Ukazuje się również jako negacja istniejącego stanu rzeczy. Możliwości człowieka obiektywizują się w stosunkach społecznych, ale są one sprzeczne z podstawowymi aspiracjami człowieka ukierunkowanymi na jego szczęście i spokój. Sztuczne potrzeby i namiętności, które rozbudowuje proces społeczny budują świat pozorów, który w rzeczywistości jest światem alienacji. Ten świat charakteryzują: „nieautentyczność egzystencji” ludzkiej, „istnienie w oczach innych” oraz stosunki społeczne oparte na własności i nierówności¹⁷.

¹⁵ TATARKIEWICZ. *Historia filozofii*. s. 153.

¹⁶ J. J. ROUSSEAU. *Listy moralne*. W: J. J. Rousseau. *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim* [i. in.]. Kraków 1966 s. 582 (*List piąty*).

¹⁷ BACZKO. *Rousseau: samotność i wspólnota*. s. 165-169. Tenże w duchu filozofii heglowskiej i marksistowskiej, interpretując dzieła J. J. Rousseau, pierwszy rozdział swojej książki zatytułował: *Alienacja i «świat pozorów»* – s. 11-90. W tej książce B. Baczko pisze: „Rozum rozwinął się, ale ukształtowały się namiętności, nad którymi już on nie panuje, które go sobie podporządkowują. Zostaje naruszona wewnętrzna spójność i harmonia człowieka (...). Poszczególne strony osobowości ludzkiej – rozum, namiętności, sumienie – są sobie przeciwstawne, tak jak w samym społeczeństwie każda dziedzina rozwija się autonomicznie, w oderwaniu od innych i w sprzeczności z nimi, nie tworząc spójnej całości. Społeczeństwo, na którego gruncie rodzi się świadomość solidarności ogólnoludzkiej i cnót społecznych – rozdziela ludzi i przeciwstawia sobie. Prawo – powołane do obrony wolności i równości – niszczy

Konsekwentnie Rousseau potępił także ustrój społeczny. Było to wynikiem przyjęcia tezy, iż stanem naturalnym człowieka jest życie indywidualne, a nie wspólne. Skoro tak, to ustrój społeczny nie jest dziełem natury, lecz wytworem sztucznym, czyli jest zły, jest tworem obcym. Ponadto ten wytwór sztuczny sprzeciwia się najwyższemu prawu ludzkiemu, a mianowicie równości. Każdy ustrój społeczny jest zły, bo zagraża i wprowadza nierówność. Stąd też wniosek, że państwo jako twór ludzki jest czymś sprzecznym z ludzką naturą. Aby uchronić wolność i równość potrzebna jest jednak umowa społeczna¹⁸. Powstaje ona wtedy, gdy dobrowolnie rezygnuje się z wolności naturalnej na rzecz wolności prawnej, która o tyle obowiązuje, o ile jest wyrazem woli powszechnej. W woli bowiem powszechnej znajduje się również wola własna¹⁹.

Dzieje ludzkiej cywilizacji to nie dzieje postępu, ale dzieje upadku natury i wolności, a więc upadku dobrego świata czystych wrażeń zmysłowych. A ponieważ człowiek różni się od zwierząt jednostkową i gatunkową zdolnością²⁰ do doskonalenia się, więc jeszcze nie

je. Człowiek zyskując nowe siły – staje się słabszy; wzrrostowi świadomości wolności towarzyszy utrata samej wolności. (...) Rozwojowi odrębności osobniczej towarzyszy podział na stany, przekreślający wszelką indywidualność, redukujący jednostkę do jej pozycji społecznej. Rozwojowi świadomości moralnej towarzyszy panowanie występku”. *Tamże*. s. 169-170.

¹⁸ „Umowa zasadnicza, zamiast niszczyć wolność naturalną, przeciwnie, zastępuje będącą dziełem natury nierówność fizyczną między ludźmi równością moralną i prawną, a ludzie, mogąc być nierówni co do siły lub zdolności umysłowych, stają się wszyscy równi przez układ i przez prawo”. Rousseau. *Umowa społeczna*. W: J. J. Rousseau. *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim* [i. in.]. Kraków 1966 s. 31.

¹⁹ TATARKIEWICZ. *Historia filozofii*. s. 151-153.

²⁰ „Jeśli bowiem można uważać, iż wraz z pojawieniem się społeczeństwa dokonało się potrójne przejście: od natury do kultury, od uczucia do wiedzy, od świata zwierzęcego do ludzkiego – a udowodnienie tego jest przedmiotem *Rozprawy* – to sądzić tak można jedynie przypisując człowiekowi, i to już w pierwotnym jego położeniu, pewną istotną właściwość skłaniającą go do przekroczenia tych trzech przeszkód; właściwość posiadającą tedy z przyrodzenia i w sposób bezpośredni cechy spreczne, choćby tylko w zarodku; właściwość, która, jest – jednocześnie – naturalna i kulturowa, afektywna i racjonalna, zwierzęca i ludzka; właściwość, która pod warunkiem jedynie, że stanie się świadoma, może się przenosić z jednej płaszczyzny na drugą. Właściwością tą, Rousseau nieustannie to powtarzał, jest litość płynąca z utożsamienia się z bliźnim, będącym nie tylko krewnym, bliskim, rodakiem, ale jakimkolwiek człowiekiem, skoro jest on człowiekiem, więcej nawet: jakąkolwiek żywą istotą, skoro jest ona żywa. (...) Pojmowanie ludzi i zwierząt w całości jako istot wrażliwych, na czym zasadza się identyfikacja, jest wcześniejsze niż świadomość przeciwnieństw:

wszystko jest stracone²¹. Osiągnięcie pełni człowieczeństwa jest możliwe przez właściwe wychowanie²². Rousseau pozostając wierny przekonaniu o naturalnej dobroci ludzkiej, zalecał spokojne i łagodne wychowanie zgodne z potrzebami kolejnych etapów rozwoju dziecka. Wychowanie winno odbywać się w środowisku wiejskim i ma być zgodne z ideą, że „przyroda chce, żeby dzieci były dziećmi, zanim będą ludźmi”²³. Dziecko dorastając coraz bardziej wiąże się z innymi

naprzód między wspólnymi cechami; a następnie dopiero między tym, co ludzkie, a tym, co nieludzkie. (...) Myśl Rousseau rozwija się tedy wychodząc od podwójnej zasady: identyfikacji z bliźnim, a nawet kimś bardziej «bliźnim» niż wszyscy bliźni, choćby to było zwierzę; i zasady niezgody na utożsamienie się z sobą samym, to znaczy niezgody na wszystko, co może sprawić, by «ja» stało się «czymś do przyjęcia». Te dwie postawy dopełniają się, a druga ustanawia nawet pierwszą: tak naprawdę to nie jestem «mną», lecz najslabszym, najniższym z «bliźnich»”. C. LÉVI-STRAUSS. *Jan Jakub Rousseau*. s. 572. W *Umowie społecznej* Rousseau pisze: „To przejście ze stanu natury do stanu społecznego (*état civil*) wywołuje w człowieku ogromną zmianę, zastępuje bowiem w jego postępowaniu instynkt sprawiedliwością i nadaje jego czynom charakter moralny, którego przedtem brakło. Wówczas dopiero głos obowiązku zastępuje popęd fizyczny, prawo zastępuje pożądanie zmysłowe, a człowiek, który dotychczas brał pod uwagę tylko samego siebie, czuje się zmuszony działać według innych zasad i radzić się rozumowi, zanim posłucha skłonności. Jakkolwiek pozbawia się w tym stanie niektórych korzyści, które zapewnia mu natura, zyskuje za to inne, i to wielkie; zdolności jego ćwiczą się i rozwijają, idee rozszerzają się, uczucia szlachetnieją, cała dusza wznosi się do tego stopnia, że gdyby nadużycia tej nowej sytuacji nie sprowadzały go często poniżej tej, z której wyszedł, powinien by błogosławić bez ustanku tę szczęśliwą chwilę, co wyrwała go z owego stanu na zawsze i ze zwierzęcia głupiego i ograniczonego uczyniła istotą rozumną i człowiekiem”. ROUSSEAU. *Umowa społeczna*. s. 27.

²¹ „Albowiem jeśli prawdą jest, że natura wyгнаła człowieka i że społeczeństwo uparło się, by go ciemnić, to człowiek może przynajmniej odwrócić na swą korzyść bieguny dylematu i szukać znów społeczeństwa natury, aby w nim medytować nad naturą społeczeństwa. Oto, jak mi się zdaje, niezniszczalne przesłanie *Umowy społecznej*, *Lettres sur la botanique* i *Marzeń*”. LÉVI-STRAUSS. *Jan Jakub Rousseau*. s. 573. Zob. W. J. BURSZA. *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Poznań 1998 s. 23.

²² Wychowanie dla Rousseau jest najważniejszą sprawą państwową. Zob. J. J. ROUSSEAU. *Ekonomia polityczna*. W: J. J. ROUSSEAU. *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Kraków 1956 s. 313-314. Tenże zauważa: „w naturalnym bowiem biegu rzeczy często się zdarza, że śmierć pozbawia ojca ostatnich tego wychowania owoców, ojczyzna zaś wcześniej czy później skutki odczuwa; rodzina się rozpada, państwo zostaje”. *Tamże*. s. 313. Według J. Bocheńskiego Rousseau „położył wielkie zasługi dla rozwinięcia pojęcia wychowania przez ewolucję duchową dziecka od wewnątrz”. J. BOCHENSKI. *Zarys historii filozofii*. Kraków 1993 s. 178.

²³ J. J. ROUSSEAU. *Emil, czyli o wychowaniu*. T. I. Wrocław 1955 s. 85.

ludźmi, pojawia się świadomość moralna, a następnie polityczna, co umożliwia jednostce stać się w pełni społeczną istotą ludzką²⁴.

Problematykę alienacji widać w poglądach Rousseau zwłaszcza w jego opozycyjności, a więc obcości człowieka wobec tego, co tworzy. Cokolwiek człowiek czyni, już jest jakąś zdradą samego człowieka, jego czystego i dobrego stanu natury. Jest atakiem na jego naturalną wolność i równość. Tkwiąc w społeczeństwie, w kulturze, w cywilizacji, człowiek się deformuje, doznaje alienacji. I dlatego jest nieszczęśliwy i znajduje się jednocześnie daleko od dobra. A to czyni go tym samym dalekim od moralności. Ponadto trzeba zawierzyć sercu, bo rozum na pewno jest narzędziem używanym do tego, aby człowieka zniewolić. Mimo, że siła rozumu jest wielka, to jednak zbyt łatwo rządzą nim namietności, które społeczeństwo w nadmiarze generuje. Refleksja daje wszelkie powody ku temu, aby człowieka wprowadzić w stan niewoli i nieszczęścia.

2. G. W. F. Hegel: metafizyczne rozumienie alienacji.

Bo trzeba to wiedzieć, że państwo jest urzeczywistnieniem wolności, to znaczy absolutnego celu ostatecznego, że istnieje ono samo dla siebie; trzeba dalej wiedzieć, że wszelką wartość, jaką człowiek posiada, wszelką rzeczywistość duchową zawdzięcza on jedynie państwu. (Wykłady z filozofii dziejów)

Encyklopedie i słowniki podają, że filozoficzne znaczenie alienacji nadał G. W. F. Hegel²⁵. To właśnie znaczenie stało się przyczyną i podstawą dla nowożytnego rozumienia tego terminu. Hegel stworzył najpełniejszy z idealistycznych systemów. Należy on do grona twórców tzw. idealistycznej filozofii niemieckiej zapoczątkowanej przez Kanta, a szczególnie reprezentowanej przez J. G. Fichtego (1762-1814), D. F. Schleiermachera (1768-1834) i F. W. J. Schellinga (1775-1854). System Hegla jest idealizmem obiektywnym²⁶ – byt jest

²⁴ D. COLLINSOM. *Pięćdziesięciu wielkich filozofów*. Poznań 1997 s. 169.

²⁵ Obraz człowieka przedstawiony przez Hegla uważany jest za punkt wyjścia dla rozmaitych współczesnych koncepcji człowieka. Zob. M. KRĄPIEC. *Idee przewodnie we współczesnej filozofii człowieka*. „Zeszyty Naukowe KUL” 13:1970 nr 4 s. 22.

²⁶ Hegel jest przedstawicielem idealizmu obiektywnego. Tezę tego idealizmu wypowiada się następująco: twory świata materialnego oraz psychicznego, a więc i podmioty psychiczne, czyli dusze są tylko zjawiskami (fenomenami) ducha obiektywnego. Ten idealizm odróżnia się w filozofii od idealizmu subiektywnego: ciała nie istnieją niezależnie od podmiotu poznającego, lecz ich byt zależy tylko od podmiotu.

idealny, nie jest subiektywny, tzn. jego istnienie nie zależy od podmiotu. Natura tego bytu jest całkowicie logiczna – nie ma w niej nic z czynników irracjonalnych. Jest ona również ewolucyjna, ponieważ w naturze bytu leży to, iż rozwija się i stale wyłania z siebie coraz wyższe postacie bytu. Interpretatorzy Hegla dodają, że heglizm jest doktryną wyłącznie konstrukcyjną – całkowicie oderwaną od porządku realnego²⁷. Filozofię Hegla określa się jako filozofię wolności²⁸.

Alienacja u Hegla nie ma już znaczenia, powiedzmy praktycznego – mniej lub bardziej powiązanego z konkretnym życiem człowieka w samotności, czy też we wspólnocie – ale ściśle metafizyczne. Wchodzi więc w istotę bytu, czyli tego co jest określane jako tak, bądź inaczej istniejące i uzyskuje u niego profil zgodny z założeniami wypracowanego systemu myślowego, a więc wymiar idealistyczny. Według Hegla alienacja, będąc podstawowym mechanizmem dialektycznym, jest tym poprzez co „byt eksterioryzuje się (*Entäusserung*) z samego siebie i, ujmując w refleksji metafizycznej swoje uzewnętrznienie (*das Andere*) jako inne i obce (*Entfremdung*), zdobywa samowiedzę

Idealizm subiektywny uważa świat dany w doświadczeniu za konstrukcję umysłu, za korelat indywidualnej świadomości człowieka, czyli jego duszy. K. AJDUKIEWICZ. *Zagadnienia i kierunki filozofii*. Warszawa 1983 s. 117-125.

²⁷ TATARKIEWICZ. *Historia filozofii*. s. 217.

²⁸ Jest ona „filozofią wolności w tym sensie, że problematyka wolności stanowi oś organizującą jego system, jego zaś główne tezy i podstawowe założenia związane były z próbą nowego postawienia kwestii wolności. Omawiając wszystkie niemal zagadnienia (...) Hegel nawiązywał zwykle do problemu wolności i ukazywał konsekwencje swoich twierdzeń dla tego zagadnienia. Dążenie do postawienia problematyki wolności w nowy sposób inspirowało Hegla w jego rozstrzygnięciach filozoficznych, w formułowaniu jego światopoglądu”. Z. KUDEROWICZ. *Hegłowska dialektyka wolności*. W: *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*. Red. M. Drużkowski, K. Sokół. Warszawa 1966 s. 274. „Kamieniem węgielnym systemu czy światopoglądu Hegla jest idea wolności, przez co rozumie on jednak nie prostą możliwość spełnienia woli, lecz rzadki stan samoświadomej egzystencji w racjonalnie urządzonej wspólnocie, w rozumnym państwie (stawiając tak sprawę Hegel nie broni, jak chciałby Popper, państwa totalitarnego ani doktryny «móc to mieć prawo», jako że ową rozumność państwa pojmując bardzo surowo, obwarowując ją chociażby zgodą racjonalnego sumienia wszystkich obywateli). I nieoczekiwanie historia daje się pojąć jako proces rozwoju wolności, w czym Hegel jest ufnym rzecznikiem ducha własnej epoki (romantyzm). Zwiastując wiarę w postęp i celowość bezsensośnych w przeciwnym razie konwulsji historii, zgoła bezwiednie daje groźnie upajający przykład wszelkim politycznym i społecznym ruchom owładniętym wiarą, że do nich należy przyszłość”. S. BLACKBURN. *Oksfordzki słownik*. Hasło: *Hegel Georg Wilhelm Friedrich*. Warszawa 1997 s. 147.

i realizuje to, co stanowi jego absolutną istotę”²⁹. W pismach Hegla pojęcie Entäußerung jest rozumiane w podwójnym znaczeniu. Najpierw jako eksterioryzacja, czyli chodzi o stanie się czymś zewnętrznym wobec samego siebie. Następnie termin ten oznacza również wyobcowanie, wyzbycie się siebie. Z kolei Entfremdung należy identyfikować z opozycją, zdwojeniem, jakąś separacją, która może być procesem psychiczno-myślowym, jak i zjawiskiem zewnętrznym, poza myślowym. „Najczęściej Entfremdung oznacza alienację, natomiast Entäußerung eksterioryzację. Alienacja jest zawsze eksterioryzacją, ale nie każda eksterioryzacja musi być alienacją. Pojęcie alienacji jest używane w dwu naczelnym znaczeniach: jako uzewnętrznienie i wyodrębnienie; jako oddawanie czegoś i ubożenie siebie”³⁰.

Heglowskie pojęcie eksterioryzacji, czyli alienacji należy wiązać zwłaszcza z *Fenomenologią ducha*. W tym dziele eksterioryzacja jest centralnym pojęciem filozoficznym. Można wyszczególnić jakby trzy warstwy tego pojęcia. Po pierwsze uwidacznia ten termin złożony stosunek podmiotu do przedmiotu. Miejszem wszystkich relacji między podmiotem a przedmiotem, między podmiotowością i przedmiotowością – subiektywnością i obiektywnością – jest rzeczywistość społeczna, a więc również ekonomiczna i historyczna. Druga warstwa eksterioryzacji to jej swoiście kapitalistyczna forma. Marks nazwie ją fetyszyzmem. Hegel nie specjalnie ją rozwinął. Może dlatego, że jeśli już widział ekonomiczne przesłanki sprzeczności klasowych, to postrzegał je tylko jako fakty społeczne, np. przeciwieństwo bogactwa i nędzy, z których trudno było wyciągnąć jakieś wnioski o istotniejszym (idealistycznym) znaczeniu teoretycznym. Trzecia warstwa eksterioryzacji ujawnia jej rozległe uogólnienie filozoficzne. W tym znaczeniu eksterioryzacja jest formą, w której przedstawione zostają dzieje powstawania przedmiotowości. W tym przypadku eksterioryzacja jest wprost rzeczowością lub przedmiotowością³¹. Hegel wyjaśnia: „Bezpośrednie istnienie ducha, świadomość, zawiera w sobie

²⁹ CHUDY. *Alienacja*. s. 190.

³⁰ S. KOWALCZYK. *Koncepcja absolutu w pismach Hegla*. Lublin 1991 s. 150. Kowalczyk powołując się na prace kilku autorów (A. Chapelle, F. Grégoire, R. Schachy, A. Landman) twierdzi, że pojęcie alienacji ma dwojaki sens znaczeniowy: pozytywny – eksterioryzacja oraz negatywny – oddawanie, ubożenie. *Tamże*.

³¹ G. LUKÁCS. *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*. Warszawa 1980 s. 953-956.

dwa momenty: moment wiedzy oraz moment negatywnej w stosunku do wiedzy przedmiotowości. Kiedy duch rozwija się w tym elemencie [świadomości] i w nim roztacza swe momenty, przeciwieństwo przysługujące świadomości przypada również momentom i wszystkie te momenty występują [teraz] jako pewne postacie świadomości. Nauka o tej drodze [ducha] jest nauką o doświadczeniach świadomości: substancja i jej ruch rozpatrywane są jako przedmiot świadomości. Świadomość nie wie i nie pojmuje nic innego, jak tylko to, co zawiera się w jej doświadczeniu; tym zaś, co zawiera się w jej doświadczeniu jest tylko substancja duchowa, i to mianowicie jako przedmiot jej własnej jaźni. Duch staje się przedmiotem, ponieważ jest właśnie tym ruchem: ruchem stawania się dla siebie czymś innym, tzn. przedmiotem swojej jaźni, oraz ruchem znoszenia (*aufheben*) tego innobyto³².

Musimy tutaj dodać, że dla Hegla dialektyka jest prawidłowością, stanowiącą podstawę zarówno myślenia, jak i całej rzeczywistości. Wszystko rozpoczyna się od tezy, w której zawarta jest już antyteza. Następnie obydwie, a więc teza i antyteza zostają zniesione w syntezie. Wspomniane zniesienie posiada podwójny sens: zachowania i zakończenia. „To, co zniesione, staje się w ten sposób zapośredniczone, tzn. zawiera w sobie określoność związaną ze swym pochodzeniem. Sprzeczności (...) dzięki dialektyce okazują się momentami przejścia albo stawania się jakiejś całości, przekształcają jej wcześniej uformowaną postać, nie tracąc przy tym swojego własnego znaczenia³³”.

³² G. W. F. HEGEL. *Fenomenologia ducha*. T. I. Warszawa 1965 s. 48. Zob. LUKÁCS. *Młody Hegel*. s. 957-958.

³³ KUNZMANN, BURKARD, WIEDMANN. *Atlas filozofii*. s. 153. Interpretacja metody dialektycznej w duchu filozofii marksistowskiej zauważa rzecz następującą: „Dialektyka Hegla skierowana jest ku przyszłości, nie zaś ku teraźniejszości i przeszłości. Hegel bał się wysnuć wnioski wypływające z jego własnej nauki o sprzecznościach jako sile napędowej rozwoju. W swej teorii nie doprowadzał on walki przeciwieństw do jej logicznego końca, do zwycięstwa tego, co nowe, postępowe, nad tym, co przeżyte, stare, neutralizował natomiast i łagodził przeciwieństwa, usiłując zatrzeć, zatuszować ostrą walkę przeciwstawnych sił toczącą się w społeczeństwie klasowym”. *Krótki słownik filozoficzny*. Hasło: *Hegel Georg Wilhelm Friedrich*. Red. M. Rozentel, P. Judin. Warszawa 1955 s. 204. W innym miejscu tego słownika odnajdujemy ostrą, ideologiczną krytykę dialektyki Hegla: „Hegel był idealistą i jego reakcyjny dogmatyczny system, uwarunkowany przez klasową ograniczoność swego twórcy, pozostawał w sprzeczności z jego dialektyczną metodą. Podstawę i istotę wszystkiego, co istnieje, upatrywał Hegel w samorozwoju mistycznej «idei absolutnej». Według Hegla świadomość jest twórcą rzeczywistości, przyrody. Dlatego też – z jego punktu

Dialektyka jest procesem koniecznym. Jest jednocześnie postępowaniem w myśleniu i w świecie, co więcej, najpierw w myśleniu, a potem w świecie. Dla idealizmu heglowskiego te dwa postępy utożsamiają się ze sobą. Przypomnijmy jednak, że już Heraklit utrzymał pogląd, że to, co się dzieje w świecie odzwierciedla procesy rozumowe³⁴.

Rozumienie alienacji w filozoficznym systemie Hegla wyodrębniła trzy aspekty: metafizyczny, teoriopoznawczy oraz historiozoficzny³⁵. Alienacja w aspekcie metafizycznym dotyczy wyłaniających się jednych bytów z innych, ale nie tylko. Hegel sięga głębiej. Utożsamia on byt z niebytem, a proces ten może mieć tylko jedno wyjście: „«nie jest» i byt i nie jest «niebyt» – jest tylko «stawanie się»”³⁶. U podstaw wyłaniania bytów, ale i niebytu znajdują się sprzeczności, które jednocześnie definiują zapośredniczone byty jako obce. Hegel neguje prawo tożsamości oraz uznaje prawo sprzeczności bytu. Nie prowadzi to jednak do zgody na absurdalność, ponieważ sprzeczność tezy i antytezy zostaje przezwyciężona przez syntezę. Przemiany jednego bytu w drugi dokonują się także w kontekście przyjętej zasady, że całość

widzenia – nie świadomość powinna przystosować się do realnego rozwoju rzeczywistości, lecz sama rzeczywistość winna podporządkować się spekulatywnym konstrukcjom filozofii heglowskiej. Dialektyka heglowska nie była dialektyką naukową, ponieważ była rozwinięta na idealistycznej podstawie. Jej scholastyczna i mistyczna forma wypaczała rzeczywistość i stawiała wszystko na głowie”. *Krótki słownik filozoficzny*. Hasło: *Dialektyka*. Red. M. Rozental, P. Judin. Warszawa 1955 s. 109.

³⁴ BLACKBURN. *Oksfordzki słownik*. Hasło: *Dialektyka*. s. 86.

³⁵ „W aspekcie metafizycznym alienacja oznaczała [dla Hegla] proces wyłaniania się z idei absolutnej świata przyrody, z niego zaś dziejów ludzkich; w aspekcie teoriopoznawczym – niepełne samopoznanie, w którym jako obce jawi się to, czego nie rozpoznajemy jeszcze jako własne; w aspekcie historiozoficznym – wyobcowanie się instytucji społecznych i politycznych w stosunku do ludzi jako ich twórców. Pojęcie alienacji stanowiło u Hegla jedno z narzędzi dialektyki służącej do opisu procesu realizowania się absolutu, przebiegu poznania, przekształceń historycznych, z czasem nabrało charakteru wartościującego, służąc do określania negatywnych zjawisk społecznych i historycznych, niekiedy przybierało postać symbolu wszelkiego zła społecznego”. *Nowa encyklopedia powszechna PWN*. T. 1. Warszawa 1995 s. 105. Z racji metodologicznych interesującym zabiegiem może być zestawienie powyższego cytatu z interpretacją zawartą w: B. SZLACHTA. *Alienacja*. W: *Wielka encyklopedia PWN*. T. 1. Warszawa 2001 s. 390.

³⁶ M. A. KRAPIEC. *Okresy i główne nurty filozofii*. W: *Wprowadzenie do filozofii*. Przewodnik. T. 1: *Rozumieć rzeczywistość*. Lublin 2000 s. 59.

nie jest tożsama z sumą jej części, stąd Logos zyskuje pierwszeństwo przed materią. Można również powiedzieć, że obcość jest wpisana w byt, który musi ulec zmianie³⁷.

Teoriopoznawczy aspekt alienacji uwidacznia się zwłaszcza w założeniu utożsamiania myśli z rzeczywistością, co znosi różnicę między bytem a prawdą³⁸. Dla Hegla wiedza absolutna jest ontologią³⁹. „Wiedza ta jest Absolutem – a nawet realizacją Absolutu – tu bowiem to, co jest ostatecznie, poznaje siebie w sposób najpełniejszy. W ten sposób ustanowione zostaje wolne panowanie prawdziwej «konkretnej ogólności», świadome przystąpienie wszystkich indywidualnych podmiotów do rozumnego porządku, który uznają one za swą własną rzeczywistość”. Do tej wiedzy absolutnej prowadzi rozwój świadomości

³⁷ Poszerzmy tę interpretację następującymi słowami: „Duch u Hegla to tyle co dialektyczne stawanie się, będące jego treścią. Owo ciągle stawanie się przebiega (...) w trzech stadiach: duch będący istotą jako teza (duch subiektywny), poza sobą jako antyteza (duch obiektywny) i w sobie jako synteza (duch absolutny). Duch podmiotowy, o ile wyłania się z przyrody, jest najpierw duszą i przedmiotem antropologii, następnie przechodzi w świadomość samego siebie, wyodrębniając się ze świata i dając podstawę dla fenomenologii, wreszcie zdobywając świadomość jedności ze światem, staje się duchem doskonałym jako przedmiot pneumatologii, czyli psychologii. Duch przedmiotowy wyrażający wolną wolę powszechną, wyraża się w prawie, moralności i obyczajowości. Prawo oznacza tu urzeczywistnienie wolności przeciwko wszelkiej samowoli (...). Moralność jest wolą opartą o prawo i obowiązek wyznaczający postępowanie. Obyczajowość natomiast wyraża się w tożsamości prawa i moralności, dobra i woli, i urzeczywistnia się w rodzinie, społeczeństwie i państwie. Duch absolutny, w pełni świadom swej absolutnej tożsamości podmiotowej i przedmiotowej, staje się w trzech najwyższych formach: w formie oglądu ideału realizowanego w rzeczach przez ducha podmiotowego w postaci piękna (sztuka), w formie przedstawień o prawdzie absolutnej i w formie uczucia (religia), wreszcie w formie podmiotowo-przedmiotowej czystego myślenia (filozofia)”. J. LEGOWICZ. *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*. Warszawa 1967 s. 420-421.

³⁸ Oczywiście poglądy Hegla znacznie odbiegają od klasycznej definicji prawdy. K. Ajdukiewicz twierdzi, że w ogólności wszystkie „nieklasyczne definicje prawdy odegrały wielką rolę w rozwoju myśli filozoficznej, stały się bowiem jednym z punktów wyjścia dla idealizmu, który świata dostępnego poznaniu nie uważa za prawdziwą rzeczywistość, lecz degradowuje go do roli jakiejś konstrukcji myślowej, a więc pewnego rodzaju fikcji, tym się tylko od fikcji poetyckiej różniącej, że jest ona zbudowana wedle pewnych zawartych w kryteriach prawideł, którymi się ostatecznie kierujemy przy wydawaniu sądów”. AJDUKIEWICZ. *Zagadnienia i kierunki filozofii*. s. 43. Zob. S. KOWALCZYK. *Teoria poznania*. Sandomierz 1999 s. 157.

³⁹ Zob. T. LANGAN. *Filozofia niemiecka*. W: E. GILSON, T. LANGAN, A. A. MAURER. *Historia filozofii współczesnej. Od Hegla do czasów najnowszych*. Warszawa 1979 s. 47.

mości od jej pierwszego przeciwieństwa między nią samą a przedmiotem⁴⁰. Dialektyczny mechanizm rozpoczynając od świadomości, bardzo niepełnej, poprzez samowiedzę, rozum i religię rozwija się ku wiedzy absolutnej⁴¹. Epistemologiczna strona wywodów Hegla nie odbiega od podówczas „obowiązującej”, od czasów Descartes’a, drogi subiektywistycznej, dla której pole świadomości było punktem wyjścia dla wszelkich rozważań: „dane świadomości ukazują się dla nas jako «obce» (*fremd*), nawet «wrogie» (*feindseling*), co powoduje w nas «uczucie» wyobcowania (*Entfremdung*), a nawet wewnętrznego rozłamu (*Entzweiung*). Ten stan trzeba przezwyciężyć poprzez zjednoczenie ducha z rzeczywistością (*Versöhnung*). Duch musi być w pełni «siebie», a więc zjednoczony z rzeczywistością, a przez to samo musi być «osobowością czystą», która jest jakby syntezą poznania i miłości. A przejawia się to w *Idei absolutnej*. I jak ukazanie się *Idei absolutnej* jest już przezwyciężeniem i syntezą «wyobcowania» i «bycia u siebie», tak samo *Idea* – z natury swej – zawiera w sobie stany «sprzeczne» przedmiotowości i podmiotowości, które w procesie «dialektyki» syntetyzują się w nowe etapy bytu”⁴².

Alienacja posiada również znaczenie historiozoficzne. Zdaniem Hegla historia ma sens i znaczenie. „Dzieje powszechne (...) są obrazem tego, jak duch rozwija świadomość swej wolności i jak wolność przez tę świadomość się urzeczywistnia. Rozwój ma to do siebie, że jest wznoszeniem się ze szczebla na szczebel, łańcuchem coraz to dalszych określeń wolności, które wynikają z samego jej pojęcia”⁴³. W ramach dziejów powszechnych ludzkie instytucje społeczne i polityczne, jako objaw ducha absolutnego, wyłaniają się z rozwoju ducha subiektywnego oraz z rodzącego się z niego ducha obiektywnego.

⁴⁰ Opisana przez Hegla koncepcja samorozwoju idei absolutnej mówi o możliwym pojednaniu świadomości i bytu, dzięki temu, że sama „świadomość (Duch) osiąga w historii ostateczne zrozumienie świata jako własnego uzewnętrznienia, przyswaja sobie ów świat jako własną prawdę i znosi jego przedmiotowy charakter, obcy jej i urzeczowiony (reifikacja)”. SZLACHTA. *Alienacja*. s. 390.

⁴¹ Zob. KUNZMANN, BURKARD, WIEDMANN. *Atlas filozofii*. s. 153 i 156. Dodajmy jeszcze, że heglowskie rozumienie rozwoju świadomości określały dwie kategorie bardzo ściśle ze sobą związane: rozum i wolność. Z. KUDEROWICZ. *Hegłowska dialektyka wolności*. W: *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*. Warszawa 1966 s. 278-279.

⁴² Krapiec. *Okresy i główne nurty*. s. 58.

⁴³ G. W. F. Hegel. *Wykłady z filozofii dziejów*. T. 1. Kraków 1958 s. 95-96.

Inaczej mówiąc, duch subiektywny osiąga w państwie pełną świadomość własnej wolności, której wyrazem jest działalność ludzka. Ta z kolei wyraża się w organizacji społeczno-politycznej. „Dopóki świat obiektywny nie jest zorganizowany racjonalnie, dopóty jednostki działające zgodnie z własnym sumieniem mogą wejść w konflikt z jego prawem i moralnością. Istniejące prawo i moralność byłyby przeto czymś im przeciwnym oraz ograniczeniem ich wolności. Z drugiej strony, gdy świat obiektywny zostanie racjonalnie zorganizowany, jednostki idące za głosem swego sumienia z własnej woli będą chciały działać zgodnie z prawem i moralnością świata obiektywnego. Wówczas wolność istnieć będzie zarówno na poziomie subiektywnym, jak i obiektywnym. Nie będzie żadnych ograniczeń wolności, gdyż istnieć będzie doskonała harmonia między wolną wolą jednostek a potrzebami społeczeństwa jako całości. Idea wolności urzeczywistni się, a dzieje powszechne osiągną swój cel”⁴⁴.

Według Hegla rozwój człowieka jest ściśle powiązany z rozwojem społeczeństwa. Człowiek tworząc siebie tworzy zarazem społeczeństwo. Wynika to stąd, iż cała rzeczywistość społeczna jest rezultatem działalności człowieka. Człowiek działając wyalienowuje swą istotę, tzn. tworzy społeczną rzeczywistość zgodnie ze swą naturą i do niej odnosi się jako do czegoś mu obcego. Jednocześnie „samowiedza” opanowuje tę rzeczywistość społeczną. To opanowanie polega na poznaniu tej rzeczywistości jako rezultatu ludzkiej działalności⁴⁵.

Najważniejszą instytucją dla Hegla było państwo, ponieważ było przejawem czynników ideowych, społeczeństwo z kolei czynników naturalnych. Konsekwentnie, nie państwo jest dla obywateli (Locke),

⁴⁴ P. SINGER. *Hegel*. [b.m.w.] Wydawnictwo Michał Urbański 1996 s. 29-30.

⁴⁵ K. BAL. *Kant i Hegel. Dwa szkice z dziejów niemieckiej myśli etycznej*. Wrocław 1994 s. 69. Zob. heglowską koncepcję człowieka społecznego (Sittlichkeit), która określa uznawaną przez Hegla teorię etyczną, wyznacza treść i hierarchię wartości oraz wskazuje kryteria wartościowania poszczególnych zjawisk. Ważna jest także heglowska interpretacja moralności społecznej. *Tamże*. s. 68-82.

⁴⁶ Co powoduje alienację państwa? Z. Kuderowicz komentując Hegla pisze: „pryczyną alienacji państwa jest podporządkowanie go celom partykularnym i utrata przez państwo funkcji reprezentanta wartości ogólnych, wyrażanych w powszechnie obowiązującym prawie. Alienacja państwa oznacza wyparcie prawa przez przywileje, tego, co ogólne, przez to, co partykularne, i suwerenności państwa – przez chaos i bezprawie”. Z. KUDEROWICZ. *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*. Warszawa 1981 s. 44.

ale obywatele dla państwa⁴⁶. Narody są objawami i narzędziami ducha obiektywnego. W każdej epoce jest jakiś naród, który jednoznacznie reprezentuje tego ducha i wtedy spełnia swoją niepowtarzalną misję⁴⁷.

Zagospodarowanie alienacji w metafizyce, teorii poznania oraz historiozofii pokazuje, że jej heglowska interpretacja zatopiona w dialektycznym mechanizmie służy do przedstawienia skomplikowanego procesu realizowania się absolutu, następnie umożliwia pełne poznanie w rozwoju świadomości oraz urzeczywistnia pełną prawdę o przekształcaniach dziejowych.

Pozwalając sobie na pewną dygresję, można dopowiedzieć, że interpretacje filozoficzne, jakie Hegel przeprowadza są zawile, a nawet mętne. Charakterystyczny jest sposób argumentowania, który niekiedy nie jest przekonujący. Nie można jednak Heglowi odmówić niezwykłej wnikliwości w wychwytywaniu poszczególnych faktów, czy to z historii, czy też czasów mu współczesnych i nadawaniu im specyficznego znaczenia. Uporczywość z jaką wszelkie zmiany próbuje ująć w „trójki”⁴⁸ jest niekiedy męcząca i zniechęcająca. Wydaje się, że

⁴⁷ TATARKIEWICZ. *Historia filozofii*. s. 215. „Jednostka ma w tym rozwoju jakieś znaczenie tylko o tyle, o ile w danej chwili wciela w sobie coś z ducha absolutnego. Dlatego też wielkie postacie historyczne są tylko rzecznikami i wykonawcami woli ducha świata, przejawiającej się w postępie historii. Postęp ten realizuje się za pośrednictwem wielkich narodów, z których każdy przedstawia jakiś szczególny etap rozwoju ducha świata. Na starożytnym Wschodzie, na pierwszym etapie, ludzkość z barbarzyństwa przechodziła w sferę rozumu, a wola wcielała się w despotę. W świecie grecko-rzymskim duch osiągnął głębszą samowiedzę, a wola znajdowała swój wyraz w arystokracji. Wreszcie w ludach germańskich, pozostających pod wpływem chrześcijaństwa, duch osiąga pełnię swojej świadomości, a wolność urzeczywistnia się w całej ludzkości. (...) Najlepszą formą ustrojową państwa jest monarchia konstytucyjna, której urzeczywistnienia dopatrywał się Hegel w państwie pruskim, będącym jego zdaniem najlepszym zabezpieczeniem przed despotyzmem i demokracją”. LEGOWICZ. *Zarys historii filozofii*. s. 421.

⁴⁸ Np. „Hegel wyróżnia trzy typy religii: religie Wschodu przedstawiają boskość zbyt obiektywnie, jako przyrodę; Grecy zwrócili się ku sztuce, by dokonać ucieleśnienia swych intuicji religijnych, wynosząc ponad wszystko ciało ludzkie jako ekspresję ostatecznej zasady, która przybrała obiektywną postać; religia objawiona osiągnęła szczyt najwyższy, uznaje ona bowiem, że ostateczna rzeczywistość jest duchowa”. Langan. *Filozofia niemiecka*. s. 53. Myślenie „trójkowe” Hegel stosuje również opisując proces poznawczy. Pierwszym etapem procesu myślowego jest ogląd (*Anschaung*), drugim – przedstawienie (*Vorstellung*), a trzecim – myślenie (*Verstand*). Z. STAWROWSKI. *Państwo i prawo w filozofii Hegla*. Kraków 1994 s. 27. Hegel rozpatrując treść pojęcia rycerskości również przedstawia ją trójkowo: honor, miłość i wierność. Zob. G. W. F. HEGEL. *Wykłady o estetyce*. T. II. Kraków 1966 s. 202-233.

założona przez Hegla i możliwa według niego do osiągnięcia prostota myśli (logiczność przechodząca w pan-logiczność), stała się jednak w rzeczywistości jego ociążalnością dla całego opracowanego systemu⁴⁹.

Przeprowadzone rozważania o charakterze bardziej przyczynko-wo-syntetycznym niż analitycznym na temat alienacji jedynie otwierają jej problematykę. Na pewno daje się zauważyć zasadniczy skok treściowy między interpretacją Rousseau a Heglem. Nie chodziło jednak o jakieś ich porównywanie. Należy podkreślić zwłaszcza fakt, że alienacja wyrosła w kontekście tematyki wolnościowej. Alienacja wchodząc na salony myśli filozoficznej początkowo czuła się bardzo niepewnie, jakby bez wyrazu. Mówiono o niej, ale nie był to jeszcze taki temat, który mógłby odegrać bardziej zasadniczą rolę w postrzeganiu rzeczywistości społecznej czy każdej innej. To stało się później, a idealistyczne syntezy Hegla ukazały to nad wyraz wymownie. Dla Hegla alienacja nie była tylko kluczem interpretującym, ale bezpośrednio zmieniającym to, co było rozpoznawane jako istniejące. Nic więc dziwnego, że znaleźli się bardzo szybko inni myśliciele, którzy sięgnęli po ten instrument, aby nim niby radłem przeorywać dostrzeżoną przez siebie problematykę.

BEGINNING OF THE ALIENATION THEORY

S u m m a r y

Beginning of philosophical understanding of alienation we find in views of J. J. Rousseau and G. W. F. Hegel. First of them joins the fact of alienation with necessity of human's life in civilized world which is opposite of the state of nature – fully free world. For Hegel alienation has metaphysical meaning and is basic mechanism of being changes which are taking place. Both attitudes to alienation are joined by issues of human being freedom updated in individual and social life.

Thum. Jarosław Sempryk

⁴⁹ Niektórzy uważają, że być może o tej ociążalności myślenia, tak bardzo wyobcowanego od rzeczywistości, zaważył intelektualny rodowód Hegla. Zob. KUNZMANN, BURKARD, WIEDMANN. *Atlas filozofii*. s. 153. Przeciw „systemizmowi” Hegla wystąpił S. Kierkegaard. Zob. KRAPIEC. *Okresy i główne nurty*. s. 61.