

W i t o l d P. G l i n k o w s k i

Markowska diagnoza pracy wyalienowanej

Słowa kluczowe: *K. Marks, praca wyalienowana, antropologia filozoficzna*

Złożoność problemu

Problem alienacji pracy jest trwałym i kluczowym wątkiem teorii Karola Marksa. Pojęcie alienacji pojawia się już w doktoracie i wczesnych pismach – w kontekście krytyki religii. Później, w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.*, a także w pierwszym tomie *Kapitału* i wreszcie w pismach redagowanych z udziałem Fryderyka Engelsa – gdzie uzyskuje nowy sens, stając się zwornikiem koncepcji antropologicznej i ekonomicznej. Czytamy:

Podobnie jak w religii panuje nad człowiekiem twór jego własnej głowy, tak w produkcji kapitalistycznej rządzi nim twór jego własnych rąk (Marks 1970: 691).

O ile jednak alienacja religijna dokonuje się w sferze ludzkiej świadomości, o tyle alienacja pracy – za sprawą urzeczywistniania się w obszarze ekonomicznym – dotyczy całego spektrum ludzkiego życia. W warunkach kapitalizmu praca nieuchronnie prowadzi do destrukcji podejmującego ją podmiotu – „odczłowiecza” w tym sensie, że uniemożliwia afirmację bytu ludzkiego adekwatną względem potencjału, który w nim tkwi i który, jako zadanie do realizacji, wyróżnia człowieka spośród istot przyrodniczych. Nieszczęściem pracy nie jest ona sama, lecz uruchamiane przez nią procesy alienacyjne. Te z kolei są funkcją specyfiki kapitalistycznej organizacji pracy z jej charakterystycznymi cechami, zwłaszcza takimi jak prywatna własność środków produkcji oraz specjalizacja pracy. Marks docenia związek zachodzący między „logistyczną” organizacją pracy produkcyjnej, technicznym poziomem sił wytwórczych i stopniem zaawan-

sowania bazy produkcyjnej a specyfiką pracy – wyrażającą się proporcją między jej uciążliwością a efektywnością. Zakłada też, że w przyszłości praca robotnika będzie skuteczniej wspomagana przez coraz doskonalsze zaplecze bazy maszynowej, co zmniejszy jej uciążliwość, i również podział na pracę fizyczną i umysłową straci na ostrości. Jednak zasadnicze źródło alienacji pracy – wielorakiego wyobcowania, jakiemu podlega robotnik – pozostaje nieusunięte dopóty, dopóki proces pracy będzie organizowany w społeczno-ekonomicznych ramach kapitalizmu. A zatem alienację pracy Marks ściśle wiąże z kontekstem systemu kapitalistycznego. Jednak w późniejszych tekstach zainteresowania Marksa wykraczają poza realia właściwe tej formacji ekonomicznej (por. Schaff 1965: 71). Toteż badacz tej problematyki, Adam Schaff – nawiązując zarówno do formułowanych przez Marksa opinii, jak i uwzględniając obecne w nich profetyczne komponenty – stwierdzi: „do problemu alienacji w kapitalizmie dołącza się (...) problem alienacji w socjalizmie” (Schaff 1965: 55–56). Nadmienmy, że publikacje tego autora, eksponujące tezę, iż Marksowskie diagnozy alienacji zachowują przynajmniej częściową aktualność także w realiach pozakapitalistycznych (Schaff 1965; Schaff 1999), wywołały ostry sprzeciw w środowisku „ortodoksyjnych marksistów”. Stawiając przytoczoną wyżej tezę, że „do problemu alienacji w kapitalizmie dołącza się (...) problem alienacji w socjalizmie”, autor tych słów sugeruje, że Marks nie zawęży problemu alienacji wyłącznie do formacji kapitalistycznej (Schaff 1965: 69), jednak nie jest konsekwentny. Obok niejednoznaczności Marksowskich rozstrzygnięć ujawnia się ich utopijność: „Dla Marksa było pewnikiem, że ponieważ alienacja ekonomiczna jest podstawą innych form alienacji, warunkuje je, to likwidacja alienacji ekonomicznej poprzez likwidację prywatnej własności środków produkcji oznacza automatycznie kres wszelkiej alienacji” (Schaff 1965: 56). Za podstawę powyższej krytycznej opinii mogą posłużyć słowa Marksa:

(...) pozytywne zniesienie własności prywatnej, jako przyswojenie życia ludzkiego, jest pozytywnym zniesieniem wszelkiej alienacji (Marks 1976: 578).

Alienacja pracy, jak ją Marks rozpoznawał, jest szczególnym przykładem alienacji, która w wielorakiej postaci dotyka człowieka, i jest zarazem jej zasadniczym źródłem. Czy jednak alienacja pracy jest jedynym źródłem wszelkich doświadczanych przez człowieka odmian alienacji i czy wszystkie można do niej sprowadzić i nią wytłumaczyć? Marks nie przeprowadza analiz na tyle precyzyjnych, by tę kwestię rozstrzygnąć. Niemniej, jak sugerują jego teksty, każde zjawisko alienacji powinno być rozpatrywane w planie tej najbardziej spektakularnej i najniebezpieczniejszej dla człowieka – alienacji pracy. Warto zatem uczynić ją osią rozważań, jednak nie porzucając szerszego tła jej ewentualnych reperkusji bądź filiacji.

Mroczne oblicze alienacji

Analiza zjawiska alienacji pracy oraz pracy wyalienowanej (lub „pracy wyobcowanej” – te określenia funkcjonują synonimicznie) należy do węzłowych elementów ekonomiczno-społecznej teorii Marksa. Rozpatrując to zjawisko Marks uwzględnia, przynajmniej w zarysie, moment jego genezy oraz jego filiację: alienacja jest skutkiem podziału pracy¹, zaś sama generuje własność prywatną, a także płacę i inne podstawowe elementy rzeczywistości ekonomicznej. Podział pracy prowadzi do sytuacji, w której ludzki wytwór, usamodzielniając się względem człowieka, zwraca się przeciw niemu, przy czym powyższa sytuacja, dzięki wsparciu w obrębie nadbudowy (ideologia), zostaje utrwalona. Zjawisko alienacji ulega rozwarstwieniu: dotyczy ono zarówno procesu pracy, jej przedmiotu, jak i podmiotu. Alienacja wiąże się z pracą najemną, ale w jakiejś mierze towarzyszy każdemu procesowi pracy. Jego owocem jest przecież produkt, będący „hipostazą” – rezultatem utrwalenia pracy w przedmiocie i zarazem zamknięcia jej w nim. Praca – by użyć metafory dalekiej od świata pojęć Marksa, ale chyba adekwatnej – jest jak ziarno, które musi umrzeć, jeśli ma przynieść plon w postaci produktu². Ta konstatacja budzi niepokój. Oto bowiem alienacja nieodłącznie sekunduje procesowi produkcji. Pojawia się też jako jego rezultat: produkując rzeczy, robotnik zarazem produkuje alienację, która wielorako go dotyka:

Robotnik staje się zatem niewolnikiem swego przedmiotu w tym dwojakim znaczeniu, że po pierwsze, żywi, utrzymuje przedmiot pracy (...) i po drugie, że utrzymuje środki swej fizycznej egzystencji (Marks, Engels 1981: 64).

Urzeczywistnienie pracy nieuchronnie prowadzi do uprzedmiotowienia – zarówno jej, jak i tego, kto pracuje. Urzeczywistnienie pracy przynosi zarazem odrzeczywistnienie jej podmiotu:

(...) urzeczywistnienie pracy występuje jako odrzeczywistnienie robotnika, uprzedmiotowienie występuje jako utrata przedmiotu i dostanie się w jego niewolę, przyswojenie – jako wyobcowanie, jako alienacja (Marks, Engels 1981: 63).

¹ Marks deklaruje, że „choć własność prywatna występuje jako podstawa, jako przyczyna na pracy wyalienowanej, jest ona raczej jej następstwem, tak jak i bogowie *pierwotnie* są nie przyczyną, lecz skutkiem zbłądzenia rozumu ludzkiego” (Marks, Engels 1981: 72); „(...) praca wyobcowana jest bezpośrednią przyczyną własności prywatnej” (Marks, Engels 1981: 72–73). Zarazem jednak dostrzega związek zwrotny między nimi, gdy pisze o wyalienowanej pracy, „którą rodzi własność prywatna i która jednocześnie na zasadzie wzajemnego oddziaływania tę własność prywatną tworzy” (Schaff 1965: 70).

² „Produkt pracy jest pracą utrwaloną w przedmiocie, pracą, która przybrała formę rzeczy, jest *uprzedmiotowieniem* pracy” (Marks, Engels 1981: 63).

Marks uwzględnił dwa plany tego zjawiska. Po pierwsze, przedmiot zyskuje niezależność względem podmiotu; po drugie, podmiot traci swoją niezależność na rzecz przedmiotu. Emancypacja przedmiotu przybiera postać na tyle ekspansywną, że przedmiot – będący ukoronowaniem aktywności podmiotowej, i to najcenniejszej, najbardziej ludzkiej – degraduje pracę i pracownika do poziomu towaru: „Robotnik stał się towarem i jest dla niego szczęściem, jeśli uda mu się znaleźć nabywcę” (Marks 1976: 503). W ten sposób praca, z czynnika afirmującego swój podmiot, staje się czynnikiem represjonującym go. Staje się ona nie tylko czymś zewnętrznym i niezależnym od robotnika, ale też wrogiem, destruktywnym żywiołem. Im więcej, im lepiej robotnik pracuje, tym bardziej efekt jego pracy staje się dlań nieosiągalny i tym skuteczniej pozbawia go podmiotowości. Praca jest drogą wiodącą człowieka ku odczłowieczeniu; zostaje ona podporządkowana podstawowemu celowi, jakim jest osiągnięcie zysku, zaś ci, którzy ją podejmują zostają przekształceni w przedmioty służące do jego realizacji (por. Garaudy 1967: 337)³. O ile w planie ludzkiej genezy praca była uchem igielnym wiodącym ku byciu człowiekiem, o tyle w warunkach dyktatury kapitału stała się instrumentem zniewolenia. Nie jest wprawdzie jasne, czy praca jest zjawiskiem ponadhistorycznym, czy przeciwnie, historycznym, związanym z określoną formacją ekonomiczną⁴. Niewątpliwie jednak w warunkach kapitalizmu jest ona „przedmiotem, który robotnik może zdobywać tylko z najwyższym wysiłkiem i bardzo nieregularnie” (Marks, Engels 1981: 63), a zarazem nie może on zrezygnować z jej zdobywania. Wybierając pracę, zabiegając o nią, oddając jej to, co najcenniejsze, robotnik wielorako, konsekwentnie i skutecznie aktywizuje się na rzecz sprzedania i *de facto* porzucenia własnego człowieczeństwa. Dla zilustrowania tej sytuacji można sparafrazować *à rebours* myśl Ludwika Feuerbacha: przyswajając pracę, człowiek przyswaja własną rezygnację z tego, kim jest. Pozostaje realny jedynie w zakresie niezbędnym do podtrzymania realności podmiotu pracującego. Ulega redukcji do poziomu fizycznego podmiotu pracy. Staje się personifikacją odpersonalizowanej siły produkcyjnej, będącej – podobnie jak on sam – towarem rynkowym i podlegającej bez reszty prawom popytu i podaży⁵. Z kolei wytwarzając produkty, wytwarza instrumenty własnego ekonomicznego zniewolenia. Praca, która pierwotnie była czynnikiem wyróżniającym człowieka, a także szansą i dobrodziejstwem, teraz okazuje się niszczącym człowieka pasożytem. Poprzez pracę robotnik utrwała swój status „rzeczy wytwarzającej rzeczy”, a efekt jego pracy obraca się przeciw niemu:

³ Szerzej na temat alienacji – Garaudy 1957: 19–99.

⁴ Jak zauważa Adam Schaff, w *Kapitale* „Marks widzi już konieczność pracy we wszystkich ustrojach” (Schaff 1965: 70; por. Kostowska 1977: 156).

⁵ Tę sytuację ilustruje dosadne stwierdzenie Marksa: „popyt na ludzi reguluje w sposób konieczny produkcję ludzi, jak każdego innego towaru” (Marks 1976: 503).

im więcej robotnik produkuje, tym mniej może konsumować, im więcej tworzy wartości, tym bardziej staje się bezwartościowy, wzgardzony, im piękniejszego kształtu jest jego produkt, tym bardziej kaleki jest robotnik (...) (Marks, Engels 1981: 64–65).

Kapitalista, kupując pracę robotnika, zawłaszcza jej wartość użytkową, zaś płaci za jej wartość wymienną. Z tego powodu robotnik odczuwa pracę jako przymus ograniczający jego osobową podmiotowość:

Robotnik czuje się zatem sobą dopiero poza pracą, a w procesie pracy nie czuje się sobą. Czuje się swobodnie, gdy nie pracuje, a gdy pracuje, czuje się skrupowany (Marks, Engels 1981: 66).

Konsekwencją tej sytuacji jest sprowadzenie pracującego człowieka do roli quasi-maszyny, szeregowego elementu biurokratyzowanego molocha polityki, anonimowego statysty życia publicznego, bezimiennej cząstki równie bezimiennej „całości”, słowem – włącza go bez reszty do świata rzeczy.

Alienacja dokonuje się równoległe do całego kontinuum procesu pracy, od momentu jej podjęcia, do momentu sfinalizowania w wytworzonym produkcie⁶. Potencjał alienacji, ucieleśniony w produkcie, będącym czymś biernym, jest tylko zwieńczeniem całego procesu alienacji czynnej, która nieodłącznie towarzyszy produkcyjnej aktywności robotnika. Postrzega on pracę jako akt zdrady samego siebie, jako wymuszoną, a zarazem z konieczności akceptowaną ofiarę z siebie na rzecz czegoś zewnętrznego, wrogiego i niszczącego. Dochodzi do odwrócenia hierarchii struktur ludzkiego bytu: to, co swoiste dla człowieka, staje się niedostępne, zaś tym, co dostępne i podległe wolnemu rozporządzaniu, okazują się zwierzęce funkcje człowieka – wegetatywna i prokreacyjna. Tym samym zanika różnica między życiem gatunkowym człowieka i zwierzęcia. W przypadku zwierząt, ich życie jest tożsame z ich istotą gatunkową. Natomiast aktywność życiowa człowieka powinna być funkcją jego woli i świadomości – człowiek potrafi przecież odnosić się do swojego życia. Jednak w przypadku pracy wyalienowanej świadoma aktywność życiowa nie wyraża gatunkowej istoty człowieka, lecz staje się zaledwie środkiem do utrzymania życia⁷.

Wyobcowanie pracy prowadzi do wyobcowania ludzkiego indywiduum względem przynależnego mu kontekstu gatunkowego. Życie człowieka ulega degradacji, ponieważ podmiot, będąc formalnie wolny, „wybiera” stan, w któ-

⁶ „Produkt jest przecież tylko podsumowaniem działalności, produkcji. Jeżeli więc produktem pracy jest alienacja, to i sama produkcja musi być alienacją czynną, alienacją czynności, czynnością alienacji” (Marks, Engels 1981: 65).

⁷ „Świadomość swego gatunku, jaką ma człowiek, zmienia się zatem wskutek wyobcowania tak, że życie gatunkowe staje się dlań środkiem” (Marks, Engels 1981: 69).

rym przestaje być autonomiczną i autoteliczną wartością. Jego życie zostaje sprowadzone do środka, narzędzia umożliwiającego podtrzymanie egzystencji. Pascalowskiej „trzcinie myślącej” pozostaje już tylko jeden powód do myślenia i zdumienia: fakt, że jest trzcina. W kapitalizmie wolność – jak skomentuje to Herbert Marcuse – „stwarza i uwiecznia swoje przeciwieństwo” (Marcuse 1966: 292). Miejscem pracy nie jest już świat, lecz – podobnie jak w przypadku zwierząt – bezpośrednie środowisko. Taka praca nie może aspirować do rzędu pragnień, jest bowiem procesem systematycznie realizowanej autodestrukcji. Ta praca nie przyczynia się nawet do zaspokajania ludzkich potrzeb – poza jedyną, potrzebą utrzymania się przy życiu. A jednak, paradoksalnie, praca ta jest podejmowana w sposób świadomy, wybierana przez robotnika, który godzi się na dyktowane mu warunki. Dlatego alienacja, okazując się autoalienacją, ujawnia podwójnie wrogie oblicze.

Praca wyobcowana utrwała stosunek między tym, kto pracuje, i tym, kto – jako właściciel środków produkcji – korzysta z efektów pracy. W warunkach pracy wyobcowanej: „*przyswojenie* występuje (...) jako *alienacja*; *alienacja* jako *przyswojenie*” (Marks, Engels 1981: 73). Jednak alienacja pracy obejmuje większe spektrum relacji: nie tylko „istotę gatunkową” pracującego człowieka, a w tym jego stosunek do własnej pracy jako czynności wytwórczej oraz do wytwarzanego produktu. Dotyczy również odniesienia kapitalisty do pracy robotnika oraz do jej produktu, a także wzajemnej relacji między robotnikiem i kapitalistą:

przyswojenie występuje jako wyobcowanie, działalność własna jako działalność dla kogoś innego i jako działalność kogoś innego, życie jako ofiara z życia, produkcja przedmiotu jako utrata przedmiotu na rzecz obcej siły, *obcego* człowieka (...) (Marks, Engels 1981: 74).

To, co u robotnika stanowi *czynność* alienacji, u kapitalisty przybiera postać *stanu* alienacji. I odpowiednio: jeśli w przypadku robotnika jego stosunek do pracy i jej produktu jest praktyczny, to w przypadku kapitalisty jest to stosunek teoretyczny. I wreszcie, kapitalista „czyni w stosunku do robotnika wszystko, co robotnik czyni w stosunku do siebie samego, ale nie czyni w stosunku do siebie samego tego, co czyni w stosunku do robotnika” (Marks, Engels 1981: 74).

Wyodrębnienie alienacji, jako kluczowej kategorii, a nawet „punktu Archimedesowego” prowadzonych przez Marksa analiz – uwzględniających kontekst ekonomiczno-polityczny – prowokuje pytanie o jej ważność – historyczną i ponadhistoryczną. Skoro dla Marksa jest ona epifenomenem społeczeństwa klasowego, to ewentualna sugestia nadania tej kategorii uniwersalnej użyteczności wymagałaby przezwyciężenia historycznych granic, które uwiarygodniają diagnozę Marksa i są jej podstawowym założeniem. Marks analizuje alienację

w obrębie ekonomiczno-politycznej sytuacji proletariatu. Historyczna granica pozostaje w mocy tak długo, jak długo trwa spetryfikowany klasowo ład społeczny. I zarazem alienacja pęka jak bańka mydlana wraz z nastaniem nowego porządku, wraz z narodzinami społeczeństwa zhomogenizowanego, uwolnionego od ekonomicznych sprzeczności, zwłaszcza tej podstawowej, będącej źródłem wszystkich społecznych nieszczęść, a polegającej na pozabawieniu proletariatu partycypowania we własności sił wytwórczych.

Sensy i paradoksy alienacji

Warunkiem przezwyciężenia zagrożenia człowieka ekonomiczną i pozaekonomiczną alienacją jest zapewnienie mu pełnej wolności – nie tylko odniesionej do uwarunkowań rynku – czyli umożliwienie mu przejścia „z królestwa konieczności do królestwa wolności”. Dopiero ta metamorfoza stworzy człowiekowi – tak, jak widział to Marks – warunki do wszechstronnego rozwijania własnych sił, traktowanych nie w sposób instrumentalny, lecz jako cel autonomiczny.

Można rozważyć szerszą, ponadhistoryczną aplikację omawianej kategorii, gdyby pójść tropem Petera Sloterdijka, który pisze:

Każdy (...), kto jest elementem systemu, ulega mistyfikacji w sposób odpowiadający zajmowanej w nim pozycji. Również kapitalista, pomimo praktycznego obcowania z kapitałem (...), nie rozpoznaje *żadnego* prawdziwego obrazu całej struktury, lecz pozostaje nieuchronnie zafalszowanym epifenomenem procesu kapitałowego (Sloterdijk 2008: 36).

Powodem alienacji jest włączenie pracy w strukturę systemu – degradującą pracę i tym samym odczłowieczającą w sposób radykalny. W odróżnieniu od alienacji opisywanej przez Marksa, zasięg zjawiska alienacji ulega poszerzeniu do obszaru wszelkich instytucji – współtworzących system – a rezultaty jej oddziaływania okażą się nieodwołalne. Będzie to już alienacja o zasięgu ponadhistorycznym. Nie idzie tu o negowanie Diltheyowskich lub Marksowskich założeń eksponujących historyczność człowieka, ale o możliwość uzupełnienia ich założeniami odwołującymi się do tego, co w człowieku ponadhistoryczne. Taką, ejdetycznie zorientowaną próbę podjął ongiś np. Michael Landmann, głosząc, że tym, co w człowieku uniwersalne i ponadhistoryczne, jest jego... historyczność. To stwierdzenie, wbrew pozorom, nie jest paradoksem, gdyż jego autor buduje swą teorię na *antropinach*, najogólniejszych „transcendentaliach” określających byt ludzki i będących niewrażliwymi na historyczne konteksty i fluktuacje. Landmann polemizuje z Marksem: „nie ma on racji, gdy wnioskuje, że ogólne, wieczne struktury [określające] istotę człowieka nie istnieją

i istnieć nie mogą. Takie struktury są w pełni zgodne z historycznym rozwojem człowieka” (Landmann 1979: 28). W tej optyce alienacja miałaby wymiar ogólnospołeczny, byłaby czymś więcej niż chroniczną chorobą proletariatu⁸.

Można założyć, że również Marksowi, „mistrzowi podejrzeń”, kategoria alienacji (w tym alienacji pracy) służy nie tylko do zabrania głosu w obronie proletariatu – do zdemaskowania historycznej, a więc tymczasowej opresji, której podlega – ale także do wypowiedzenia uniwersalnej prawdy o człowieku. Jest to prawda uniwersalna, z uwagi na uniwersalność *conditio humana*, która niezależnie od historycznych zmian, niezmiennie pozostaje delimitowana społecznie. A zatem również demaskowanie przemian fałszywej świadomości będzie się odbywało zarazem w planie historycznej partykularności, jak i w planie pozahistorycznego społecznego *eidosu*.

Problem alienacji analizowany przez Marksa i podjęty przez licznych komentatorów, różnie odnoszących się do Marksa i zróżnicowanej wewnątrz tradycji szeroko pojętego marksizmu, wydaje się złożony i wielorako powiązany z problematyką filozofii człowieka. Już nawet pobieżny przegląd rysujących się tu zagadnień zmusza do uwzględnienia kilku obszarów. Pojawia się problem metapoziomu, sygnalizowany pytaniem: w jakiej mierze człowiek podlegający procesom alienacji może je dostrzegać oraz im przeciwdziałać? Kolejnym jest problem zasięgu alienacji, a zatem: jak daleko rozciąga się obszar alienacji – czy ogranicza się do ludzkiej psychofizyczności, czy też obejmuje całe spektrum ludzkiego „bycia w świecie”? I wreszcie problem kultury, która mimo zmienności, będącej jej żywiołem, występuje – co wolno zakładać – w niezmiennej roli wciąż aktualnego źródła alienacji. Problem ten szczególnie wyraziście został postawiony przez Zygmunta Freuda, który jednak nie wskazał wiarygodnej propozycji przewyciężenia opresyjnego napięcia „kultura *versus* natura” (por. Freud 1992; Dybel 1996; Macmillan 2007). Można zatem założyć, że alienacja, w tym również te jej przejawy, które wiążą się z produkcyjno-wytwórczą aktywnością człowieka, jest trwałym komponentem i nieodłącznym warunkiem jego ludzkiej kondycji.

Marksowska analiza alienacji pracy ujawnia problemy i paradoksy ogólniejszej natury: 1. Wolność, będąca owocem pracy i czynnikiem ucłowieczającym, wyzwala człowieka od determinizmów przyrody, jednak za cenę jego zniewolenia w sferze społecznej (por. Panasiuk 1986: 250). 2. Jeśli przyroda nie posiada historii (w znaczeniu nowożytnym), a posiada ją tylko człowiek, to czy można pogodzić tę tezę z założeniem o ewolucyjnym wyodrębnianiu się człowieka z „przedhistorycznej” przyrody? 3. Niejasny pozostaje stopień

⁸ Wykładnię alienacji jako szczególnego rodzaju choroby, a także – gdyby odwołać się do kategorii religijnych – zsekularyzowanej odmiany bałwochwalstwa, zaproponował Erich Fromm (1996: 128–130).

udziału w ludzkim ucłowieczeniu takich czynników jak praca, świadomość i wolność oraz społeczny sposób istnienia, a także ich relatywna uprzedniość bądź wtórność względem ucłowieczenia⁹.

Antropologiczno-filozoficzne aplikacje przedmiotowienia

Marksowski dyskurs o alienacji – zwłaszcza o alienacji pracy – odwołuje się do procesów uprzedmiotowienia, których ofiarą staje się przede wszystkim robotnik, ale też wszyscy, którzy partycypują w strukturze kapitalistycznego porządku. Niektórzy z autorów o zainteresowaniach antropologiczno-filozoficznych dostrzegają ścisły związek między zjawiskiem uprzedmiotowienia – osiągającym swoją kulminację w procesie pracy – a kondycją ludzką. Oto bowiem człowiek, i tylko on, „ma nieszczęsny przywilej uprzedmiotowienia” (Plessner 1988: 115). Jednak Helmuth Plessner, komentując zjawisko alienacji, koncentruje się, w odróżnieniu od Marksa, na przyrodniczych aspektach bycia człowiekiem. Filiacja zachodząca między alienacją a pracą wynikałaby już z samej okoliczności, że praca prowadzi do uprzedmiotowienia wytworu, nad którym człowiek uzyskuje władzę zarazem sam ulegając zawłaszczeniu przez swój wytwór. Wytworami pracy, o których tu mowa, są również wielkie zdobycze nauki, rewolucjonizujące cywilizacyjno-kulturowe dziedzictwo ludzkości. Odkrycia Galileusza czy F. Bacona obiecywały człowiekowi panowanie nad przyrodą, tymczasem ceną, jaką przyszło człowiekowi za nie zapłacić, było oddanie się im w niewolę. Plessner zarzuca Marksowi – który nigdy „nie uwolnił się od idei dziejów zbawienia realizującego się na tym świecie” (Plessner 1988: 120) – tkwiącą w jego koncepcji eschatologię¹⁰. Jest ona wedle Plessnera nieuprawniona, świadczy o niekonsekwencji antropologicznego myślenia o człowieku, będącym wszak tym, kto wciąż się staje i nieustannie porzuca swoje dotychczasowe upostaciowania – historyczne, a zatem tymczasowe – na rzecz nowych, nigdy nie ostatecznych. Antropologia filozoficzna nie może odwoływać się do żadnej „sowy Minerwy”, gdyż każdy zmrok jest

⁹ Innymi słowy: „(...) zachodzi tu pewna niedogodność, a mianowicie: to, co jest przyczyną, jest zarazem wynikiem procesu – praca jest przyczyną człowieka, a człowiek jest przyczyną pracy” (Gałkowski 2017: 354).

¹⁰ „Gdyby myślał on konsekwentnie w kategoriach antropologicznych, praca nie byłaby wieczną namiastką grzechu pierworodnego, wraz z którą zaczyna się samoutrata człowieka” (Plessner 1988: 116). Dodajmy, że Marks niejednokrotnie korzysta z metafory grzechu pierworodnego, np. widząc analogię między jego rolą a rolą pierwotnej akumulacji kapitału (Marks 1970: 788).

zapowiedzią kolejnego świtu, co zmusza do porzucenia schematów myślenia teleologicznego.

Trzeba zauważyć, że ambiwalencja związana z procesem pracy – mającej moc uczłowieczania, a zarazem odczłowieczania, ale też, jak zauważa Plessner, wpisanej w *conditio humana* – posiada swoją reprezentację również w wymiarze filozofowania jako takiego. Wszak schemat podmiotowo-przedmiotowy, patronujący tradycyjnej refleksji teoriopoznawczej, uwarunkowany jest zapośredniczeniem pojęciami podmiotu i przedmiotu, a zatem prowadzić musi do uprzedmiotowienia podmiotu. Jak wiemy, w czasach współczesnych podejmowano próby zaradzenia tej niedogodności – wychodząc zresztą od różnych założeń i kierując się ku różnym celom. A zatem próbowano ją przezwyciężyć w sposób radykalny, poprzez wzniesienie się ponad nią, na „metapoziom” (poziom „ontologii fundamentalnej”, odróżniony przez Martina Heideggera od poziomu „ontycznego”), albo przeciwnie, konstатовano jej nieuchronność, by wyprowadzić z niej wnioski antropologiczno-etyczne (egzystencjalizm Jean-Paul Sartre’a); czasem też dążono do zneutralizowania tkwiącego w niej antyhumanistycznego potencjału poprzez rozgraniczenie tego, co „podmiotowo-przedmiotowe” i tego, co „ludzkie” (np. począwszy od I. Kanta, poprzez filozofię dialogu, Michaela Theunissen, po antropologię Roberta Spaemanna i inne projekty). Wielorakość i wieloaspektowość filozoficznego sprzeciwu mającego uchronić przed groźbą uprzedmiotowienia, które, będąc celem i sukcesem, zarazem obraca się przeciw swemu podmiotowemu źródłu, świadczą o antropologiczno-filozoficznym statusie uprzedmiotowienia. Okazuje się ono nieodłączną kategorią „ludzkiej rzeczywistości” i jako takie stanowi filozoficzną *questio perennis*. Sugestia Plessnera, równie odkrywczą, co oczywista, że subiektywność i obiektywność wzajemnie się warunkują – i to nie tylko w obrębie teoretycznej refleksji, ale w całym spektrum ludzkiej egzystencji, zaś warunkiem i konsekwencją uwewnętrznienia musi być uzewnętrznienie – uzyskuje wymowę antropologiczną daleko wykraczającą poza obszar Marksowskich analiz alienacji ludzkich wytworów. Alienacja nie musi być postrzegana w kategoriach zagrożenia, okazuje się bowiem szansą i warunkiem rozumienia bytu ludzkiego oraz zasadą stanowiącą o jego ontycznej odrębności. Uprzedmiotowienie nie implikuje urzeczowienia, choć otwiera horyzont, w którym również urzeczowienie okazuje się czymś potencjalnie możliwym – jako jedno z wielu *modi* istnienia. Nigdy jednak uprzedmiotowienie nie zawłaszcza całej prawdy o człowieku – podobnie jak u Heideggera, gdzie „prawda o bycie” odsłania się w ramach nieusuwalnych i wielorako manifestujących się napięć między tym, co „projektowane”, a tym, co „zastane”. Skoro człowiek – w odróżnieniu od innych bytów – doświadcza groźby urzeczowienia, to jednocześnie jest to dowodem jego zdolności uświadomienia sobie różnicy między sobą a rzeczą. Antropologiczna diagnoza Plessnera

wpisuje się w optykę Heideggerowską – zbudowaną na dialektyce „odsłania-
nia” i „zasłania-
nia”, zdystansowanej zarówno od „idealistycznego przesądu
Heglowskiej filozofii” (Plessner 1988: 119), jak i od wyrastającej z niego
koncepcji Marksa¹¹. Jednak różnica między Marksem i Plessnerem w dużym
stopniu stanowi konsekwencję różnicy zadań, jakie stawiają sobie ci autorzy.
Przedstawiona przez Marksa teoria alienacji pracy, jako ważne rozpoznanie
historycznej sytuacji, w jakiej znalazł się człowiek, nie pretenduje do statusu
całościowej koncepcji antropologicznej. Toteż wypada zgodzić się z krytyczną
uwagą Plessnera: „Praca przy maszynie nie musi czynić z człowieka maszyny.
Gdyby tak było, skąd brałby się jego protest?” (Plessner 1988: 119). Jest ona
tym bardziej zasadna, że Plessner kontestuje postidealistyczną i romantyczną
iluzję, zakładającą istnienie transparentnego, osiągalnego oraz finalnego celu,
który człowiek uznaje za adekwatny względem swego ontycznego statusu i ku
któremu podąża. A jednak Plessner, paradoksalnie, upominając się o historycz-
ność człowieka i postrzegając człowieka w kategoriach *homo absconditus* –
istoty „wrzuconej w świat” i ukrytej przed sobą – nie wyjaśnia powodu owego
ludzkiego protestu dostrzeganego przez Marksa. Tymczasem ów protest – co
trudno zakwestionować – wydaje się ugruntowany w jakichś uwarunkowaniach
uniwersalnie aktualnych, pozahistorycznych, a zarazem relewantnych.

Rekapitulacja ważniejszych wątków

Niezależnie od problematyczności, niejednoznaczności i niedopowiedzeń,
rysujących się podczas lektury Marksa, warto do kilku kwestii spróbować
odnieć się konstruktywnie, tym bardziej, że są one ważne w optyce filozofii
człowieka. A zatem:

1. Na pytanie: czy zjawisko alienacji pracy, symptomatyczne dla opis-
wanej przez Marksa formacji ekonomiczno-społecznej, jest scharakteryzowane
jednoznacznie i precyzyjnie? – odpowiem: tak, choć nie bez zastrzeżeń. Marks
koncentruje się bowiem na krytyce, zaś propozycje pozytywne (np. zniesie-
nie specjalizacji pracy) pozostają, jak dotąd, postulatami utopijnymi. Ponadto
niektóre wypowiedzi Marksa sugerują, jakoby wycofywał się z przyznawania
mechanizmom ekonomicznym omnipotentnej roli w zakresie procesów alie-
nacji: „Wszelkie samowyobcowanie człowieka od siebie i przyrody przejawia
się w stosunku, który ustanawia on między sobą i przyrodą a innymi, różnymi
od niego ludźmi” (Marks, Engels 1981: 71). Decydująca będzie tu zatem
nie tyle alienacja, rozumiana jako nieuchronny mechanizm ekonomiczny, ile

¹¹ „W dialektycznym materializmie zapomina się o tym, iż ten, kto się uzewnętrznił, może
się zarazem zachować i zatracić” (Plessner 1988: 119).

„falszywa świadomość”¹². Trzeba też zwrócić uwagę na niedocenienie przez Marksa ewolucji roli państwa – rozpoznawanego w jego roli administracyjnej, a nie politycznej, tzn. jako instancja zarządzająca rzeczami, a nie ludźmi. Wraz z upadkiem kapitalizmu przestaje być ono aparatem przymusu personalnego, ale jednocześnie wielokrotnie poszerza swoje kompetencje pozwalające na pośrednie ingerowanie w życie ludzkich jednostek, a to – w sposób niezauważony przez Marksa – może przyczyniać się do ich alienacji. I choć pierwotnie nie jest to alienacja pracy, jednak wtórnie może ją generować. Krótko mówiąc, zarządzanie rzeczami, mimo pozoru przeciwieństwa względem zarządzania ludźmi, niesie z sobą niebezpieczeństwo alienacji tych ostatnich (por. Schaff 1968: 75–79).

2. Na pytanie: czy kategoria alienacji może być (i na ile) użyteczna do analizy zjawisk społecznych zachodzących w kapitalizmie poza klasą proletariatu? – odpowiem (zgodnie z Marksem): tak, ale tylko częściowo. Oczywiście jest bowiem różnica stopnia prywatności i „przemocy kapitału”, jakim bezpośrednio ulega proletariusz i pośrednio kapitalista. Kapitalista bowiem „nie jest bynajmniej panem samego siebie i nie włada produktem pracy robotnika, lecz sam znajduje się pod władzą tego produktu” (Fritzhand 1961: 68). Nie przeczy to Marksowskiej tezie, że wskutek alienacji pracy wszyscy uczestnicy ekonomicznego ładu, generowanego i zawiadywanego przez grę podaży i popytu, stają się obcymi – względem siebie, względem innych i względem istoty swego człowieczeństwa. Niezależnie od ról przyjmowanych w ramach gry rynkowej, i niezależnie od różnic co do stopnia i charakteru prywatności, kluczowym medium wyobcowania pozostaje praca.

3. Na pytanie: czy kategoria alienacji może być ekstrapolowana i użyta w antropologiczno-filozoficznym dyskursie o człowieku prowadzonym niezależnie od tej historycznej perspektywy, która wyznaczyła obszar zainteresowań Marksa? – odpowiem: owszem, ale pod warunkiem takiego rozszerzenia i zmodyfikowania jej sensu, które pozwoliłoby ją umieścić w szerszym spektrum problemowym niż obszar stosunków ekonomicznych.

Jednak podstawowa słabość koncepcji Marksa jest konsekwencją przyjmowanego przezeń, a wysoce kontrowersyjnego poglądu, głoszącego przeciętność podziału pracy. Ten postulat wydaje się niezmiennie utopijny. A to kładzie się cieniem na wiarygodności pozostałych Marksowskich prognoz.

¹² Gdy czytamy: „wszelkie stosunki niewolące człowieka są jedynie odmianami i następstwami tego stosunku [stosunku robotnika do produkcji – W.G.]” (Marks, Engels 1981: 73), to wyraźnie brakuje tu uwzględnienia momentu „falszywej świadomości”.

Bibliografia

- Dybel P. (1996), *Freuda sen o kulturze*, Warszawa: Instytut Kultury.
- Freud Z. (1992), *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Fritzhand M. (1961), *Człowiek, humanizm, moralność. Ze studiów nad Marksem*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Fromm E. (1996), *Zdrowe społeczeństwo*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa: PIW.
- Gałkowski J.W. (2017), *O marksizmie – raz jeszcze?*, w: *Marksizm. Nadzieje i rozczarowania*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Warszawa: PWN, s. 341–358.
- Garaudy R. (1957), *Humanisme Marxiste. Cinq essais polemiques*, Paris: Editions Sociales.
- Garaudy R. (1968), *Perspektywy człowieka. Egzystencjalizm, myśl katolicka, marksizm*, przeł. Z. Butkiewicz, J. Rogoziński, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kostowska E. (1977), *Praca i podział pracy*, w: *Idea społeczeństwa komunistycznego w pracach klasyków marksizmu*, red. J. Szacki, Warszawa: PWN, s. 155–170.
- Landmann M. (1979), *Fundamental-Anthropologie*, Bonn: Bouvier-Verlag.
- Macmillan M. (2007), *Freud oceniony. Analiza krytyczna dzieła*, przeł. M. Zagrodzki, Kraków: WAM.
- Marcuse H. (1966), *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, przeł. D. Petsch, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks K. (1970), *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. I, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks K. (1976), *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, przeł. K. Jażdżewski, T. Zabłudowski, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa: Książka i Wiedza [rozd. „Praca wyobcowana”, s. 546–560].
- Marks K., Engels F. (1981), *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Panasiuk R. (1986), *Marks – antropologia i praxis*, w: tenże, *Hegel i Marks. Studia i szkice*, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 224–250.
- Plessner H. (1988), *Homo absconditus*, przeł. Z. Krasnodębski, w: H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, Warszawa: PIW, s. 107–121.
- Schaff A. (1965), *Marksizm a jednostka ludzka*, Warszawa: PWN.
- Schaff A. (1999), *Alienacja jako zjawisko społeczne*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Sloterdijk P. (2008), *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. P. Dehnel, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSW.

Streszczenie

Celem analizy jest rozstrzygnięcie, czy Marksowska diagnoza pracy wyalienowanej jest aktualna oraz czy jest przydatna dla antropologii filozoficznej. Marks zakłada związek między alienacją pracy i alienacją człowieka. Pojawiają się pytania, na które autor tekstu próbuje odpowiedzieć: Czy zjawisko alienacji pracy jest scharakteryzowane jednoznacznie i precyzyjnie? Czy może być ono użyteczne do analizy zjawisk społecznych zachodzących poza proletariatem? Czy może być ono zastosowane w filozoficznym dyskursie o człowieku prowadzonym niezależnie od tej historycznej perspektywy, którą Marks brał pod uwagę? Czy zniesienie prywatnej własności środków produkcji pozwoli na wyeliminowanie zjawiska pracy wyalienowanej, skoro własność prywatną Marks często przedstawiał jako skutek pracy wyalienowanej, a nie jako jej przyczynę?