

JOWITA GUJA

AKADEMIA GÓRNICZO-HUTNICZA IM. STANISŁAWA STASZICA, KRAKÓW, POLSKA

JOWITAGUJA@POCZTA.FM

## Idea alienacji religijnej – źródła i konteksty współczesne\*

Idea alienacji religijnej to problem, który został podniesiony i szeroko zdiagnozowany w XIX w., głównie w pismach myślicieli nazywanych „mistrzami podejrzeń”. Przyjmuje się, że pierwszym alienacyjnym krytykiem religii jest Ludwig Feuerbach, w rzeczywistości jednak jej schemat pojawia się już u Hegla. Jest on wykorzystany później przez Karla Marksa i Friedricha Nietzschego, a w XX w. nawiązuje do niego m.in. Sigmund Freud oraz ci, którzy z myślicieli podejrzeń czerpią, ateści, tacy jak np. Slavoj Žižek, oraz niektórzy teiści, m.in. Karl Barth czy Thomas Altizer. Problem alienacji jest na tyle istotny dla rozwijanej przez nich myśli krytycznej, że pozwala na opatrzenie całego tego nurtu wspólnym mianem alienacyjnej krytyki religii. Wszyscy jej przedstawiciele są zgodni, że religia odcina człowieka od jakiejś wartościowej części samego siebie i wprowadza go w stan egzystencjalnego zamętu, samoalienacji. W stanie tym człowiek nie rozpoznaje swojej istoty i produktów własnego działania, myślenia i wyobrażenia jako własnych, ale postrzega je jako obce siły. W efekcie dochodzi do sytuacji, którą możemy

---

\* Praca powstała w wyniku projektu badawczego 2013/09/D/HS1/00348 finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

określić zafałszowaniem ja bądź jego fragmentacją. To drugie wyraźnie widać u Feuerbacha, który zapożycza ideę totalnego człowieka od francuskich materialistów osiemnastego wieku (Helwecjusza i Diderota) i uważa, że religia dzieli człowieka na dwie części: uwzniośloną w zaświatach, na którą składają się najlepsze gatunkowe cechy człowieka i tą, nędzną grzeszną, która pozostaje na ziemi. W książce *O istocie chrześcijaństwa* czytamy następujące słowa: „Religia jest stosunkiem człowieka do swej własnej istoty – w tym zawarta jest jej prawda i moralna siła uzdrawiająca – ale stosunkiem do tej istoty nie jako swojej własnej, lecz jako do *innej, od niego różnej, a nawet mu przeciwstawnej* – i w tym zawarta jest jej nieprawda, jej ograniczoność, jej sprzeczność z rozumem i moralnością”<sup>1</sup>. Zafałszowanie ja z kolei koresponduje z egzystencjalistycznym pojęciem życia nieautentycznego – życia, w którym odcinamy się od prawdy naszego bycia. Autentyczność, życie prawdziwe, afirmujące człowieczeństwo i doczesność, to cel, który alienacyjna krytyka religii stawia przed człowiekiem, chcąc go wyzwolić z religii.

Celem niniejszego artykułu jest prześledzenie źródeł i rozwoju centralnej dla omawianego nurtu koncepcji alienacji religijnej w jej wersji ateistycznej, a następnie (w ostatnim rozdziale) zastanowienie się, czy możemy zastosować tę ideę do charakterystyki społeczeństwa współczesnego – poreligijnego bądź postsekularnego, w którym religia i wiara przyjmują nowe formy.

## Odcienie znaczeń

Pojęcie alienacji ma wiele odcieni i używane jest w wielu kontekstach. Widać to chociażby u Marksa, u którego obok alienacji religijnej mowa jest o alienacji w sensie wyobcowania człowieka od własnej pracy w systemie kapitalistycznym. Także współcześnie w naukach społecznych znacznie częściej używa się słowa „alienacja” w sensie całkowicie świeckim, w znaczeniu np. wyobcowania człowieka od bliźnich bądź instytucji społecznych. Przeglądając się historii tego pojęcia, również warto zauważyć, że w tradycji łacińskiej i anglosaskiej na plan pierwszy wysuwa się świeckie użycie tego słowa. Zastosowanie słowa alienacja w odniesieniu do religii jako destrukcyjnej siły wyobcowującej człowieka od samego siebie zaczyna się dopiero w XIX wieku. Po raz pierwszy szerzej mówi o tym Feuerbach. Jednak rozwijana przez niego

---

<sup>1</sup> L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1959, s. 327.

specyficzna diagnoza religii nie byłaby możliwa, gdyby nie odkrycia Hegla w dziedzinie filozofii podmiotu. To właśnie Hegel jest pierwszym myślicielem, który ustalił i spopularyzował pojęcie alienacji na gruncie tradycji filozoficznej. Możemy znaleźć u niego początki myślenia o alienacji w każdym z sensów, pojawiających się u jego spadkobierców. Jest tu mowa o alienacji czysto społecznej w znaczeniu wyobcowania się instytucji społecznych i politycznych w stosunku do ludzi jako ich twórców, o alienacji w znaczeniu metafizycznym rozpatrywanym w kontekście rozwoju Absolutu i o alienacji w sensie teoriopoznawczym, w znaczeniu niepełnego poznania, w którym jako obce jawi się to, czego nie rozpoznajemy jako własne. Tutaj możemy mieć do czynienia m.in. z alienacją religijną. Zanim do niej przejdziemy przyjrzyjmy się etymologicznym i kulturowym źródłom samego pojęcia alienacji, do których zapewne sięgnął Hegel, konstruując fenomenologię ducha, w której pojęcia *Entfremdung* i *Entäusserung* odgrywają centralną rolę.

W klasycznym studium dotyczącym pojęcia alienacji, Richard Schacht rozpoczyna jego analizę od źródłosłowu łacińskiego<sup>2</sup>. Angielskie *alienation* oraz niemieckie *Entfremdung* wywodzi od łacińskiego rzeczownika *alienatio* pochodzącego od czasownika *alienare* oznaczającego „uczynić coś, przenieść, usunąć”. *Alienare* pochodzi z kolei od *alienus* – „należać do innego”. Śledząc klasyczne użycia tego pojęcia wymienia kilka kontekstów:

1. Związany z własnością – *alienare* oznaczałoby tu dosłownie „przenieść własność czegoś na inną osobę”. Sens ten jest zachowany w angielskim *alienate* używanym w kontekście prawnym.
2. Alienacja jako umysłowy „nieporządek” w znaczeniu nieświadomości, paraliżu, czy utraty mocy intelektualnej lub zmysłowej. W starożytnej łacinie stosowano to określenie np. mówiąc o ataku epilepsji bądź ciężkiego szoku. We współczesnym angielskim znaczenie to zachowano w dziedzinie psychiatrii.
3. W kontekście stosunków międzyludzkich. Łacińskie *alienare* może tutaj oznaczać „spowodowanie, że ciepłe stosunki z kimś stają się obce”, „separację, uczynienie samego siebie antypatycznym”. Według Schachta w łacinie było to potoczne słowo na określenie ochłodzenia kontaktów. Zwraca on jednocześnie uwagę na fakt, że w angielskim zyskuje ono kontekst teologiczny, oznaczając separację od Boga (np. *alienated from God, alienation and parting between God and man*).

---

<sup>2</sup> Por. R. Schacht, *Alienation*, Blackwell Publishing Ltd., Oxford 1971.

Schacht analizuje także niemieckie *Entfremdung*, również skupiając się jedynie na jego użyciu świeckim. Podobnie jak *alienation* w angielskim, niemiecki termin *Entfremdung* zaczął być używany w późnym średniowieczu. Jego źródłosłów to *fremd* – „obcy”. Dosłownie zatem *Entfremdung* oznacza „stawanie się obcym”. Jeżeli chodzi o użycie, to mamy podobną sytuację jak w przypadku odpowiedników łacińskich i niemieckich: *Entfremdung* jest powiązane z własnością – przymiotnik *entfremdet* oznacza dosłownie „należący do kogoś innego”, używany był w m.in. kontekście kradzieży. Podobnie jak w łacinie i w angielskim stosuje się je także w znaczeniu mentalnego „nieporządku”, nieświadomości, czy paraliżu zmysłów oraz wyobcowania w stosunkach międzyludzkich. Minusem teorii Schachta jest pominięcie w analizach niemieckiego pojęcia *Entäusserung* – słowa pochodzącego od *entäussern* – „pozbywać się, wyzbywać”, oznaczającego dosłownie „eksterioryzację”, którego Hegel, obok *Entfremdung*, używa na określenie alienacji ducha. Zdaniem Rose’a i Skemptona jest to nawet bardziej istotne pojęcie niż *Entfremdung*, między innymi ze względu na duchową, religijną tradycję, bardzo bliską Hegłowi<sup>3</sup>.

Odcienie znaczeń przytaczane przez Schachta wydają się jeszcze bardzo odległe od tych, które znajdujemy u samego Hegla, a później u Feuerbacha i pozostałych mistrzów podejrzeń. Gdzie więc tkwi źródło tej wielkiej metafizycznej wizji wyobcowania ducha, bez którego nie byłoby możliwe pomyślenie o podmiocie w kategoriach religijnej alienacji?

Według Lewisa Feuera korzenie Hegłowskiej koncepcji alienacji tkwią w rzeczywistości w pesymistycznej teologii protestanckiej. Według Derridy oraz wspomnianych wcześniej Rose’a i Skemptona można się ich doszukiwać jednak jeszcze wcześniej – m.in. w neoplatonizmie, którym Hegel się inspirował, oraz w samej Biblii. Splątanie pojęciowe jest w tym przypadku ogromne. Mieszają się greckie słowa *apēllotriōmenoi*, *ekenōsen* i *allōiosis* z obydwoma analizowanymi wyżej terminami niemieckimi.

Wspomniane greckie terminy, które możemy znaleźć m.in. w Nowym Testamencie i u neoplatoników, korespondują znaczeniowo z łacińskim *alienare* i często w ten sposób są przekładane. Interesujący jednak jest kontekst, w jakim występują w tekstach, które prawdopodobnie stały się źródłem pojęcia „alienacji”, właściwego dla myśli Hegłowskiej i nawiązujących do niej mistrzów podejrzeń. Użycie ich wskazuje, że koncepcja alienacji, którą znajdujemy u Hegla (także w swojej świeckiej wersji) ma korzenie religijne.

<sup>3</sup> D. E. Rose, S. Skempton, *Alienation after Derrida*, Bloomsbury Publishing, 2010, s. 22.

Przyjrzyjmy się fragmentowi 2:12–15 Listu do Efezjan św. Pawła najpierw w tłumaczeniu na język polski:

(2:12) w owym czasie byliście poza Chrystusem, obcy względem społeczności Izraela i bez udziału w przymierzach obietnicy, nie mający nadziei ani Boga na tym świecie.

(2:13) Ale teraz w Chrystusie Jezusie wy, którzy niegdyś byliście daleko, staliście się bliscy przez krew Chrystusa

(2:14) On bowiem jest naszym pokojem.

On, który obie części [ludzkości] uczynił jednością,  
bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość.

W swym ciele (2:15) pozbawił On mocy Prawo przykazań, wyrażone w zarządzeniach, aby z dwóch [rodzajów ludzi] stworzyć w sobie jednego nowego człowieka, wprowadzając pokój.<sup>4</sup>

Kluczowy tutaj wers 2:12 w oryginale greckim brzmi następująco: ὅτι ἦτε ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς Χριστοῦ ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ<sup>5</sup>. Istotne jest podkreślone słowo *apēllotriōmenoi*, które dosłownie oznacza „którzy są obcy/wyobcowani”, Wulgata używa w tym miejscu słowa *alienati*, pochodzącego od komentowanego wyżej *alienare*<sup>6</sup>, Biblia Marcina Lutra tłumaczy je z kolei jako *fremd und ausser*<sup>7</sup>, co sytuuje nas blisko Heglowskiego *Entfremdung*. Wydaje się jednak, że ważna i paradygmatyczna dla rozumienia problemu alienacji jest sama wymowa całego cytowanego fragmentu. Jest tu mowa o „obcości” (2:12) spowodowanej stanem bycia „poza Chrystusem”, który przez swą krew obie wyobcowane „części” uczyni jednym i sprawi, że ludzkość odzyska harmonię – „z dwojga” stanie się jednością. Chociaż w drugim rozdziale Listu do Efezjan chodzi zasadniczo o dwie części społeczności chrześcijańskiej (nawróconych Żydów i pogan), które mają być zjednoczone w jeden lud Chrystusowy, to nasuwa się tutaj także korespondująca z tym idea, którą św. Paweł przedstawia dalej, w rozdziale czwartym. Autor Listu pisze w nim o dwoistości i pęknięciu, które istnieją w każdym z chrześcijan – w pewnym sensie każdy jest jednocześnie poganinem i Żydem, bo każdy ma w sobie „starego i nowego człowieka”. Czytamy:

<sup>4</sup> Tłum. za Biblią Tysiąclecia, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań – Warszawa 1990.

<sup>5</sup> Tekst grecki Nowego Testamentu (Textus Receptus), według strony biblehub.com

<sup>6</sup> Clementine Vulgatae, za stroną www.biblia-online.pl

<sup>7</sup> Pismo Święte w tłum. Marcina Lutra, za www.bibledata.org

- (4:21) Słyszeliście przecież o Nim i zostaliście pouczeni w Nim, zgodnie z prawdą, jaka jest w Jezusie,  
(4: 22) że – co się tyczy poprzedniego sposobu życia – trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądź,  
(4:23) odnawiać się duchem w waszym myśleniu  
(4:24) i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości.

Pęknięcie w człowieku może być zasypane – dowiadujemy się z tego fragmentu – tylko przez odnowienie ducha w Chrystusie, porzucenie dawnego człowieka na rzecz nowego i przywrócenie w ten sposób człowiekowi utraconej jedności. W tle mamy paradygmatyczną biblijną wizję upadku człowieka, wizję egzystencjalną: człowieka, który przez grzech pierworodny stracił swoją naturalną niewinność i bezpośredniość, skazał się na egzystencję pękniętą, dwoistą, w której to, co złe i grzeszne walczy z dobrym. Jedność może odzyskać tylko zbawiony przez krew Chrystusa.

Czy koncepcja alienacji, także w swojej wersji ateistycznej, dziewiętnastowiecznej, nie zawiera śladów tej samej struktury upadku-zbawienia? Następuje tutaj zaskakujące odwrócenie: destrukcyjną siłą powodującą rozdwojenie w człowieku staje się religia, tylko odrzucenie jej może mu przywrócić egzystencję prawdziwą i autentyczną. Właśnie w tym sensie Hegel pisze o *entfremdete Geist*, duchu wewnętrznym rozdwojonym, świadomości nieszczęśliwej.

Przyjrzyjmy się teraz fragmentowi innego tekstu Pawła – Listu do Filipian, równie znaczącemu, jak komentowane do tej pory:

- (2:6) On, istniejąc w postaci Bożej,  
nie skorzystał ze sposobności,  
aby na równi być z Bogiem,  
(2:7) lecz ogołocił samego siebie,  
przyjąwszy postać sługi,  
stawszy się podobnym do ludzi.

Należy tu zwrócić uwagę na wers 2:7, który w oryginale brzmi: ἀλλ' ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος. Podkreślone *ekenōsen*, odnosi się tutaj do inkarnacji, w której Bóg „ogałaca” siebie, aby stać się człowiekiem. Słowo, które Biblia Tysiąclecia tłumaczy jako „ogolocił”, Wulgata oddaje przez *exinanivit* – „opróżnił”, Marcin Luter natomiast w swoim przekładzie Biblii stosuje pojęcie *entäusserte*, które jest

czasownikiem od *Entäusserung*, pojęcia znanego z Heglowskiej *Fenomenologii* opisującego obiektywizację ducha. Jacques Derrida jest przekonany, że to właśnie tutaj w teologicznym pojęciu *kenōsis* (rzeczownik od *ekenōsen*) tkwi źródło Heglowskiego pomysłu<sup>8</sup>. *Entäusserung* jest rozszerzeniem znaczenia greckiego terminu. Rzeczywiście w biblijnej wizji boskiego огоłocenia w ucieleśnieniu jest coś, co przypomina Heglowskie pojęcie eksternalizacji i obiektywizacji ducha. Chrześcijańskie pojęcie inkarnacji jako opustoszącej alienacji logosu staje się samo-alienacją początkowego „w sobie”, która jest konstytutywna dla re-internalizacji ducha „dla siebie”<sup>9</sup>. Dialektyka ducha staje się następnie u Hegla paradygmatem życia podmiotu, jako takiego, co zostanie przejęte przez Feuerbacha w jego pomysłu podmiotu, który dokonuje w religii eksternalizacji, ale wyalienowany już do siebie nie wraca. Po raz kolejny odsłania się przed nami teologiczne źródło koncepcji religijnej alienacji.

Pozostając jeszcze na chwilę przy teologicznych korzeniach koncepcji alienacji, warto wspomnieć o Heglowskiej inspiracji myślą Plotyna. W pismach ojca neoplatonizmu znajdujemy dwa korespondujące ze sobą terminy: *alloiōsis*, tłumaczone na łacinę jako *alienatio*, oraz *ékstasis*, oznaczające „wyjście z siebie”. Chociaż znaczenie obydwu tych pojęć jest zbliżone, istnieje jednak pewna różnica. Według Nathana Rotenstreicha *ékstasis* konotuje dosłownie stan bycia „wyniesionym lub porwanym z własnego ja”, *alloiōsis* natomiast oznacza transformację człowieka, który sam „opuszcza” swoje ja<sup>10</sup>. Obydwa używane są przez Plotyna w odniesieniu do religijnej kontemplacji. Autor *Ennead* definiuje ją jako stan utraty świadomości indywidualnej i połączenia się z Jednym, w którym ja w pewnym sensie odseparowuje się od siebie. Termin *alloiōsis* służy tutaj do opisanie momentu, w którym kontemplująca dusza traci własne pojęcia i formy. *Ekstasis* natomiast odnosi się do samego zjednoczenia z Jednym. „Alienacją” jest zatem dla Plotyna punkt kulminacyjny medytacji, w którym dusza огоłaca się z własnej rzeczywistości po to, aby zostać „porwaną” (*ékstasis*) przez to, co wyższe od niej i ją przekracza. Mamy tutaj do czynienia stricte z alienacją religijną, dla Plotyna jednak jest ona wywyższeniem, a nie umniejszeniem ludzkiej kondycji.

<sup>8</sup> J. Derrida, *A time for farewells: Heidegger (read by) Hegel (read by) Malabou*, trans. L. Dur-ing, przedmowa do Malabou *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, London: Routledge, 2005, s. XIII.

<sup>9</sup> Por. D. E. Rose, S. Skempton, *Alienation after Derrida*, s. 25.

<sup>10</sup> Por. N. Rotenstreich, *Alienation. The Concept and its Reception*, print. In the Netherlands by E.J. Brill, 1989.

W podobnym kontekście występuje łacińskie słowo *alienatio* u spadkobierców Plotyna: Augustyna, Grzegorza z Nyssy, Dionizego Aeropagity i Bonawentury. Alienacja jest w tym wypadku stanem wyzbycia się własnych atrybutów i całej wiedzy, które jest wymagane do osiągnięcia w kontemplacji zjednoczenia z Bogiem.

Zdaniem Rotenstreicha dopiero w dziewiętnastowiecznej filozofii zostały dostrzeżone implikacje neoplatońskiej idei alienacji. Heglowskie *Entfremdung* i *Entäusserung* są z jednej strony modyfikacją tego pojęcia, z drugiej zachowują z nim ścisłą łączność. Dla autora *Fenomenologii Ducha* alienacja jest również wyrzeczeniem się samego siebie, samoogółoceniem się w celu osiągnięcia jedności z tym, co poznawane, w odróżnieniu od neoplatoników nie jest ona jednak stanem finalnym. Jest stanem przejściowym, ostatecznie podmiot powróci do siebie w akcie syntezy. Różnica między neoplatońskim rozumieniem alienacji a Heglowskim (i późniejszym) wynika również z tego, że wcześniejszy model wyobcowania jest związany z odrzuceniem doczesnego świata, zaprzeczeniem, że w świecie tym może być coś wartościowego i istotnego z punktu widzenia prawdziwej natury człowieka. W odróżnieniu od swoich protoplastów Hegel i jego spadkobiercy wartościują świat doczesny pozytywnie i widzą w nim integralne i naturalne miejsce człowieka, co znacząco zmienia perspektywę.

## Od Hegla przez Feuerbacha do Nietzschego

Spośród wielu znaczeń, które przyjmuje w filozofii Hegla idea alienacji, należy wskazać na dwa jako konstytutywne dla rozwijanej przez jego spadkobierców koncepcji alienacji religijnej: alienację metafizyczną (*Entäusserung*) oraz wyalienowanie świadomości nieszczęśliwej (*Entfremdung*).

W aspekcie metafizycznym alienacja oznacza dla Hegla wyłanianie się z idei absolutnej jej obiektywizacji, eksterioryzacji w celu późniejszego powrotu do siebie. Schemat ten, który ma u swoich podstaw Pawłową wizję „ogołacania” i inkarnacji Boga, ciężko przecenić. Jest istotny z tego powodu, że możemy go potraktować jako paradygmat działania podmiotu jako takiego – podmiot może się wyobcować i wrócić do siebie. Może także – na co wskazują mistrzowie podejrzeń, dla których staje się on matrycą – dokonać eksterioryzacji i nie powrócić już do siebie, jak to się dzieje w religii.



Warto zauważyć, że odróżnieniu nie tylko od neoplatoników, ale także od bardzo bliskich Heglowi myślicieli, takich jak Hölderlin czy Schelling, uważających, że jedynym rozwiązaniem problemu alienacji jest wyjście poza wiedzę w akcie intuicji, u Hegla cały ruch podmiotu dokonuje się właśnie w przestrzeni wiedzy. To w wiedzy – wiedzy absolutnej, wyalienowany podmiot się de-alienuje. To podkreślenie jedności czynnika egzystencjalnego i intelektualnego będzie również widoczne u dziewiętnastowiecznych mistrzów podejrzeń.

Idea alienacji religijnej sensu stricte również jest obecna w myśli Hegla. Jej opis znajdujemy w *Fenomenologii ducha* w rozdziale dotyczącym świadomości nieszczęśliwej.

Świadomość nieszczęśliwa – z reguły interpretowana jako świadomość judeochrześcijańska – jest etapem rozwoju samoświadomości, która już wyzwoliła się z pierwotnej fazy dialektyki pan-niewolnik, przeszła przez etap stoicyzmu i sceptycyzmu, po czym na nowo popadła w niewolę – w niewolę własnej projekcji.

Hegel opisuje świadomość nieszczęśliwą jako „świadomość siebie jako istoty podwojonej i tylko sprzecznej [...] która siebie absolutnie mąci i przekręca”<sup>11</sup>. W tej fazie swojego rozwoju świadomość rozdwa się na to, co niezmiennie i transcendentne oraz to, co zmienne, empiryczne i nieistotne. Świadomość cierpi ból, bo to, co w niej wartościowe – aspekt transcendentny, który dla Hegla jest istotą naszego człowieczeństwa – zostaje w akcie alienacji upostaciowany jako moment zaświatowy i przeciwstawiony drugiemu aspektowi człowieka – aspektowi empirycznemu, z którym świadomość teraz w pełni się utożsamia, ale wartościuje go jako bez znaczenia. Relacja między nimi opisywana jest w *Fenomenologii ducha* jako walka z wrogiem, która jest „tylko sprzecznym ruchem, w którym przeciwieństwo nie osiąga w swym przeciwieństwie spokoju, lecz tylko się w nim [wciąż] na nowo wytwarza jako przeciwieństwo”<sup>12</sup>.

Mamy więc do czynienia z ideą człowieka, który jest w pewnym sensie poza sobą, nie rozpoznaje siebie, zubaża siebie, jego samopoznanie jest mętne. Wyzwolił się z niewoli pana, ale stał się niewolnikiem Boga, na którego ciało składa się to, co najwartościowsze w człowieku i jednocześnie najbardziej ludzkie. Hegel jednak jest optymistą – w końcu wyalienowany człowiek dostrzeże swoją tożsamość z Bogiem i powróci do siebie.

<sup>11</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2010, s. 146.

<sup>12</sup> Tamże, s. 148.

Ludwig Feuerbach nawiązuje do obydwu wspomnianych znaczeń alienacji. Jego słowa przypominają jednak przede wszystkim fragmenty *Fenomenologii ducha* odnoszące się do świadomości nieszczęśliwej. Pisze: „Rzeczywistą treścią teologii jest antropologia [...]; między orzecznikami boskiej i ludzkiej istoty i – co za tym idzie – między podmiotem boskim czy istotą boską a ludzką nie ma różnicy, [...] są identyczne; rozróżnienie, jakie się zwykło czynić jest niczym, jest nonsensem”<sup>13</sup>. Spotykamy tutaj ten sam schemat projekcji: to co w człowieku jest najbardziej istotne, rzutowane jest w zaświaty, by potem oddawać temu cześć, jako czemuś niezależnemu od niego. Teoria Feuerbacha różni się jednak od Hegłowskiej. Dla autora *O istocie chrześcijaństwa* tym, co projektujemy, jest istota rodzaju ludzkiego, której przynależą takie atrybuty jak wszechwiedza, wieczność i nieskończoność. Hegel ten sam mechanizm rozpatruje w kontekście ducha. U niego rzutujemy w zaświaty serce naszej indywidualności, nasz pierwiastek transcendentny, który jest zdolnością do negacji rzeczywistości. Ponadto autor *Fenomenologii ducha* jest przekonany, że w ostatecznym rozrachunku alienacja wzbogaca jej kreatora. Dla Feuerbacha jest ona czysto negatywna. Tym, co jest im wspólne, jest sama struktura podmiotowa, fakt alienacji ludzkiej samowiedzy w religii, redukcja człowieka do tego, co nieistotne i przekonanie, że wyzwolenie z religii dokona się na płaszczyźnie czysto poznawczej – iluzja po prostu się rozwieje i rozpoznamy naszą tożsamość z Bogiem.

Marks, Nietzsche i Freud rozwijają tę teorię w kilku kierunkach. Marksowską wersję alienacji opisuje fragment z *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, w którym religia zostaje opisana jako samowiedza i poczucie samego siebie człowieka, który bądź siebie nie odnalazł, bądź już siebie zagubił. Religia jest „odwróconą na opak świadomością świata” i „opium ludu”<sup>14</sup>. Marks zakłada przy tym ścisły związek pomiędzy treścią i zwycięstwem religii a „bezdusznymi” warunkami społecznymi. Religię definiuje jako rodzaj ideologii. Podobnie jak wszystkie ideologie („nadbudowy”) jest ona uzależniona od „bazy”. Oznacza to, że w jakimś sensie religia odpowiada funkcjonującemu porządkowi społecznemu. Według Marksa dzieje się to na dwa sposoby: z jednej strony pomaga go podtrzymywać (w tym sensie sprzyja klasie panującej), z drugiej strony stanowi iluzoryczne pocieszenie ludzi, którzy w religii gubią samych siebie. Widać tu wyraźnie korzenie Feuerbachowskie

<sup>13</sup> L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 24–25.

<sup>14</sup> K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*. Wstęp., tłum. L. Kołakowski, [w:] K. Marks, F. Engels, *Wybrane Pisma Filozoficzne 1844–1846*, KiW, Warszawa 1949, s. 13.

i Heglowskie. W odróżnieniu jednak od Feuerbacha, który wpisuje proces alienacji w rejestr imaginacyjny, dla Marksa jest on procesem realnym, bo wynika i jest ściśle wpisany w prawdziwą, a nie imaginacyjną rzeczywistość człowieka. Dla Feuerbacha alienacji religijna jest fałszywym rozpoznaniem dokonującym się w świadomości człowieka, dla Marksa natomiast jest ona realnym skutkiem niesprawiedliwych warunków społecznych. Zatem do zlikwidowania jej nie wystarczą działania w obrębie samej ludzkiej wiedzy, ale przemiana budujących ją warunków.

Nietzsche i Freud widzą istotę religii w gruncie rzeczy bardzo podobnie. U jej podstaw kłębią się mroczne i gwałtowne siły, które znajdują w religii wyraz pokręcony i chory. U Freuda są to popędy, które tłumione domagają się działań zastępczych, neurotycznych. U Nietzschego – wola mocy i resentyment. Schemat alienacyjny również jest tutaj obecny. Freud ubiera go w terminy psychiatrii: religia jest neurozą – chorobą, która polega na tym, że chory wypiera najistotniejsze dla swojego bytu treści. Wierzenia i praktyki religijne pełnią tutaj funkcję zastępczą.

Nietzsche pisze o religii w sposób następujący:

Religia jest potwornym płodem wątpliwości co do jedności osoby, pewną *alteration* osobowości. O ile wszystko wielkie i silne było wyobrażane przez człowieka jako nadludzkie, jako obce, pomniejszał się człowiek – dwie strony, jedną bardzo nędzną i słabą, a drugą bardzo silną i zadziwiającą, rozkładał on na dwie sfery i pierwszą zwał „człowiekiem”, drugą „Bogiem”. [...] Religia poniżyła pojęcie „człowieka”; jej krańcową konsekwencją jest, że wszystko dobre, wielkie, prawdziwe jest nadludzkim i jeno darem łaski...<sup>15</sup>.

Z taką charakterystyką religii wiąże się Nietzscheańska diagnoza kultury współczesnej, w której religia straciła już swoją wiarygodność, ale nie cofnęły się konsekwencje alienacji. Bóg umarł, a wraz z nim umarło wszystko, co cenne w człowieku. Na ziemi został on sam, nędzny i ogołcony z godności. Widzimy tu jak daleko idea alienacji odbiegła od swoich religijnych źródeł, jednak wciąż pozostają one w niej rozpoznawalne. Upadek, ogołocenie, pęknięcie to terminy, które opisywały podmiot w Nowym Testamencie i zachowały swoją aktualność w twórczości mistrzów podejrzeń.

---

<sup>15</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1910, s. 99.

## Konteksty współczesne

Przenosząc rozważania na grunt współczesny, chciałabym ograniczyć je do jednego problemu *stricto* związanego z rzeczywistością ponowoczesną i postsekularną. Chociaż jeszcze jakiś czas temu doszukiwano się w niej postępującej sekularyzacji, obecnie coraz częściej mówi się, że religia nie tyle zanika, ile przybiera nowe formy. Jedno ze zjawisk, które w tym kontekście wydaje się szczególnie interesujące, to sytuacja, w której podmiot w jakiś sposób związany ciągle z religią, nie utożsamia się z nią do końca. Pozostaje jeszcze w jej paradygmacie, ale nabiera do niej dystansu. W kulturze, w której dawne myślowe monolity, wielkie metanarracje popękały, zjawisko takie staje się bardzo częste. Można tutaj przywołać diagnozę Slavoję Žižka, który całą współczesną kulturę zachodnią nazywa kulturą „jak gdyby”: funkcjonujemy w niej „jak gdyby” prezydent ucieleśniał wolę narodu, „jak gdyby” nasz głos w wyborach miał rzeczywiste znaczenie, „jak gdyby” Bóg istniał. Tak naprawdę jednak nie wierzymy w to do końca. Czy w sytuacji takiego dystansu możemy jeszcze mówić o religijnej alienacji?

Żeby zobrazować ten problem, wybrałam koncepcje dwóch współczesnych myślicieli, reprezentantów bardzo odległych od siebie nurtów: Daniela Dennetta i wymienionego już Slavoję Žižka. Zwracają oni uwagę po pierwsze na alienującą rolę języka religijnych deklaracji, po drugie na alienującą rolę czynów zgodnych z paradygmatem, do którego zachowujemy dystans.

Dennett dotyka problemu alienacji podmiotu religijnego w książce *Odczarowanie*. Rozróżnia tam dwa rodzaje wiary: wiarę w Boga i wiarę w wiarę. Ta pierwsza jest wiarą w to, że Bóg istnieje. Druga – wiara w wiarę – jest specyficzną formą, jaką mem religii przybrał we współczesnej kulturze. Wiara w wiarę, to inaczej wiara, w to, że wiara w Boga jest czymś ważnym, co należy podtrzymywać za wszelką cenę. Jeżeli ktoś nie wierzy w Boga, powinien czuć się zażenowany, niepełnowartościowy i winny. Teoretycznie – mówi Dennett – jest bardzo możliwe, aby wierze w wiarę wcale nie towarzyszyła wiara w Boga. Jak jednak rozróżnić kto faktycznie wierzy w Boga, a kto wierzy tylko w wiarę? Religia ma taką strukturę, że jest to praktycznie nie do ustalenia. Z wiarą w wiarę, co prawda, łączy się pewien rodzaj dystansu i niepewności, jest on jednak nieustannie tłumiony, czemu sprzyja wymóg Kościoła, by wierni, mimo wątpliwości, deklarowali swoją wiarę. By, jak pisze Dennett,

raz po raz wypowiadali słowa z taką dozą przekonania, na jaką ich stać, w nadziei, że odzyskają pełnię wiary, by wzięli się za ręce i publicznie recytowali credo oraz modlili się parę razy dziennie, czyli robili wszystko to, co robi człowiek wierzący [...] Ludzie ci bez oporów zaznaczają w kwestionariuszu odpowiedź „Tak” także wtedy, gdy w rzeczywistości nie wierzą w Boga, ponieważ żarliwie wierzą w wiarę w Boga. Fakt ten sprawia, iż trudno powiedzieć kto – jeśli w ogóle ktokolwiek! – naprawdę wierzy w Boga oprócz tego, że wierzy w wiarę w Boga<sup>16</sup>.

Dennett zwraca tu uwagę, że samo forsowanie wiary w wiarę charakterystyczne dla współczesności jest genialnym sposobem na przetrwanie religii w sytuacji zagrożenia sceptycyzmem. Bóg staje się „tajemnicą”, o którą nie wolno pytać, bo uchybia to wierze w wiarę: każde podszyte sceptycyzmem pytanie o niego jest obrazoburcze i niegrzeczne, co każe podmiotowi tłumić wątpliwości i ślepo potwierdzać religię w akcie wiary w wiarę. Musi on tylko uwierzyć, nie zadając pytań. „Tajemnica” jest tutaj słowem-kluczem, które zamyka podmiotowi usta, kiedykolwiek pojawi się u niego ślad racjonalnych dociekań. Autor *Odczarowania* jest przekonany, że autentyczna wiara w Boga jest obecnie w odwrocie. Z drugiej strony wiara w wiarę świetnie spełnia swoją rolę, podtrzymuje zjawisko religii, nawet w sytuacji, gdy wiara w istnienie Boga utraciła znaczenie.

Przyjrzyjmy się sytuacji podmiotu wierzącego w wiarę: nawet jeżeli ma on dystans do wiary w Boga, to bierze udział w praktykach religijnych, tłumi wątpliwości i deklaruje wiarę nie tylko w wartość religii, ale także i w Stwórcę. Wierzy czy nie wierzy? Wydaje się, że spotykamy tu schemat alienacji, ale w nowej formie: podmiot nie wierzy, ale myśli, że wierzy i działa jakby wierzył. Alienacja polega tutaj jak u Feuerbacha na fałszywej świadomości, fałsz ukryty jest jednak na innym poziomie: podmiot jest w pełni oddany i zależny od czegoś, co zadaje gwałt jego rozumowi, w co w głębi ducha nie wierzy, ale nie chce zdać sobie z tego sprawy.

Drugi z przywołanych przeze mnie filozofów – Slavoj Žižek – w pewnym aspekcie swojej myśli jest bliski intuicji Dennetta: jest coś takiego w naszych religijnych deklaracjach i czynach, co nas alienuje, mimo dystansu, który do

---

<sup>16</sup> D. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2008, s. 264.

nich mamy<sup>17</sup>. U słoweńskiego myśliciela alienacja ma jednak głębsze podłoże, w pewnym sensie jest nieodłączna od naszej natury.

Koncepcja Žižka jest niezwykle interesująca ze względu na to, że znajdujemy w niej odbicie Heglowskiej gry pojęć *Entäusserung* i *Entfremdung* w nowej, zmodyfikowanej przez psychoanalizę formie. Podobnie jak u autora *Fenomenologii ducha* możemy tu mówić o alienacji w odniesieniu do samej struktury naszego podmiotu, jak i o alienacji w sensie nieprawidłowego rozpoznania tego, co własne, jako obce. Heglowskie *Entäusserung* odnajdujemy w przekonaniu słoweńskiego filozofa, że prawda podmiotu tkwi „gdzie indziej”, poza wnętrzem podmiotu, w jego obiektywizacjach. Idea ta koresponduje z koncepcją Lacana mówiącą, że nasza nieświadomość – w perspektywie Freudowskiej odpowiednik idealistycznej prawdy – tkwi na zewnątrz, w sferze zwanej Symbolicznym bądź Innym. Znany z *Fenomenologii ducha* schemat ogołocenia podmiotu, wyjścia poza siebie, znajdujemy więc w wizji podmiotu, który wypiera to, co Realne i wkracza w Symboliczne, w którym dookreśla się, zyskuje imię i twarz. Odtąd wszystkie jego działania będą określone przez spojrzenie Wielkiego Innego. Oznacza to, że podmiot jest niemal całkowicie zewnętrzny, to, co Realne powraca do niego jedynie w postaci niepokojących traumatycznych śladów. Domniemana „głębia podmiotu” determinująca jego zachowanie i myślenie, jest pozorna. W rzeczywistości – mówi Žižek za Lacanem – podmiot jest nie tyle intymny, ile „ekstymny”. Prawdy o nim trzeba szukać w tym, co względem niego zewnętrzne – w działaniach modelowanych przez karzące spojrzenie Innego i w pustych rytuałach, w których Symboliczne wyręcza podmiot w przeżywaniu radości, smutku czy modlitwy.

W opisanej strukturze podmiotowej łatwo możemy dostrzec Heglowskie *Entäusserung*. U Hegła jednak podmiot wychodzi z siebie po to, by ostatecznie, wzbogacony o głębsze samopoznanie, do siebie powrócić. Czy u Žižka znajdziemy również ślady tej drogi powrotnej podmiotu do siebie? Aby odpowiedzieć na to pytanie, przyjrzyjmy się ekstrapolacji zasady alienacji, z którą mamy do czynienia w wypadku religii. Przejdźmy więc do Žižkowej wersji *Entfremdung*.

Powiedzieliśmy już, że podmiot jest „ujarzmiony” przez Symboliczne: funkcjonuje zawsze w ramach wyznaczonych przez symboliczny porządek,

---

<sup>17</sup> Problemem alienacji u Žižka zajmowałam się wcześniej w artykule *Wiara i alienacja w myśli Slavojana Žižka* opublikowanym w „Kwartalniku Filozoficznym” 2012, t. 11, z. 1., s. 109–122. W niniejszym artykule odwołuję się do niektórych tez postawionych w nim, jednak analizuję kwestię alienacji w innym kontekście.

a nie „wewnętrzne ja”. Z drugiej strony występuje również relacje odwrotna – Inny pozostaje względem podmiotu w relacji zastępowania. Nie tylko zatem podmiot dopasowuje się do Symbolicznego w swoich zachowaniach, recepcjach i odczuciach, ale często to Symboliczne „robi coś” w jego imieniu: przeżywa emocje, cieszy się, płacze, czy wierzy. Brzmi to paradoksalnie, ale w rzeczywistości Žižkowi chodzi o jakąkolwiek formę zewnętrznego rytuału, konstruowaną w porządku symbolicznym – jako jego uczestnicy śmiejemy się wraz ze wszystkimi, oglądając komedię w teatrze lub wysłuchując dowcipu, nawet jeżeli wcale nam nie jest do śmiechu, modlimy się i śpiewamy na mszy z okazji ważnych świąt i ślubu, nawet jeżeli nie wierzymy, że nasze modlitwy trafiają do adresata. To ucieleśniony w naszych działaniach Inny śmieje się, czy wierzy „za nas”. Reprezentuje nas nawet w sytuacji, gdy mamy do niego dystans. Žižek jest tutaj bardzo bliski intuicji Dennetta – w gruncie rzeczy nie ważne jest, czy wierzymy „wewnętrznie”, istotne jest to, że działamy tak, jak gdybyśmy wierzyli. Dennett mówi jednak w tym kontekście głównie o deklaracjach – każe nam się ślepo deklarować naszą wiarę, pomimo pojawiających się wątpliwości. Deklarując i zachowując zewnętrzne oznaki wiary, wzmacniamy tkankę Wielkiego Innego, który żyje naszymi słowami i symbolicznymi gestami, nie dbając o nasze wnętrze. Žižek posuwa się krok dalej, mówi: działaj tak, jakbyś wierzył, a będziesz wierzył. W zasadzie nie ma znaczenia, czy będziesz czuł, że wierzysz. Porządek Symboliczny – pusty rytuał, zestaw bezsensownych gestów i słów – będzie wierzył za ciebie.

Stawiając się w miejscu Žižkowego podmiotu możemy zapytać, czy taka wiara jest „moja”? Czy w jakimkolwiek sposób mnie dotyka? Dla Dennetta problemem tak rozumianej wiary będzie pewna nieprzejrzystość podmiotu dla samego siebie. Podmiot nie wierzy, ale myśli, że wierzy. Nie jest do końca panem samego siebie. U Žižka również istotna jest egzystencjalna nieprzejrzystość podmiotu, ale stawia on sprawę odwrotnie – podmiot myśli, że nie wierzy, a wierzy. Jeśli przyjmiemy za słuszną przedstawioną tutaj teorię podmiotu, musimy przyjąć, że owszem – wiara w jakimś sensie jest moja, chociaż się z nią nie utożsamiam.

Intuicja ta staje się jasna, gdy rozważymy ją w kontekście, który szczególnie Žižka interesuje – w kontekście analizowanego przez niego zjawiska cynizmu. Jest to forma, którą we współczesnej kulturze może przyjąć każda ideologia, a szczególnie widoczne staje się to w przypadku religii w świecie zachodnim. Žižek tłumaczy zjawisko cynizmu, przywołując klasyczną definicję Marksowską, która opisywała samowiedzę podmiotu poddanego władzy ideologii: „robią to, ale o tym nie wiedzą”. Według słoweńskiego filozofa

współcześnie definicja ta straciła aktualność. Obecnie o wiele bardziej adekwatną formułą na określenie samowiedzy zideologizowanego podmiotu jest definicja, którą Žižek czerpie od Petera Sloterdijka – „bardzo dobrze wiedzą, co robią, a mimo to nadal to robią”. Zastosujmy ją do religii: współczesny człowiek świetnie zdaje sobie sprawę, że religia jest fałszem, ale mimo to nadal działa w jej paradygmacie – z różnych (zazwyczaj konformistycznych względów) bierze ślub kościelny, chrzci dzieci, daje na tacę i głośno modli się w trakcie świątecznych mszy. Jednocześnie jest przekonany, że jego wnętrza to nie dotyka, jest całkowicie wolny, a pusty rytuał, w którym bierze udział, nie ma żadnego znaczenia. Tymczasem, zdaniem Žižka, ulega on poważnemu złudzeniu o znaczeniu nie tylko poznawczym, ale i egzystencjalnym. Podmiot nie dostrzega tożsamości z własnymi, symbolicznymi ekspresjami. Co więcej, właśnie swoich obiektywizacji nie traktuje serio. Co więcej, podchodząc do nich z dystansem przeocza to, co najistotniejsze – fakt, że to właśnie jego obiektywizacje, czyny i deklaracje kształtują rzeczywistość społeczną. Uczestnicząc w rytuałach religijnych, wypowiadając się „poprawnie politycznie”, wspierając kościelne instytucje, czyli działając tak jakby Bóg istniał, powołuje owego Boga do istnienia. W sensie praktycznym Bóg istnieje, ponieważ staje się ważnym punktem rzeczywistości społecznej, na którą realnie wpływa.

Alienacja podmiotu jest zatem podwójna. Podmiot jest wyalienowany z istoty: jest ontologicznie zdecentralizowany, prawdziwy tylko w tym, co uzewnętrznia (*Entäusserung*). Z drugiej strony właśnie swoich obiektywizacji nie traktuje serio (*Entfremdung*). Co więcej, podchodząc do nich z dystansem, przeocza to, co najistotniejsze – fakt, że to właśnie jego obiektywizacje, czyny i deklaracje kształtują rzeczywistość społeczną. Jakie jest rozwiązanie tej sytuacji? Wydaje się, że podobnie jak w przypadku Hegla możemy je odnaleźć w przestrzeni wiedzy. Kluczem jest zrozumienie, że mimo swej restrykcyjności Wielki Inny jest bytem niezwykle delikatnym, w rzeczywistości utkany jest wyłącznie z naszych własnych działań i poza nimi nie istnieje. Wbrew temu, co wydaje się cynicznemu podmiotowi, działania te naprawdę mają znaczenie. Nie muszą i nie powinny być więc automatyczne, ale wolne i odpowiedzialne. Uświadomienie sobie istotowej tożsamości podmiotu z Symbolicznym, jest odpowiednikiem Hegłowskiego powrotu do siebie. Wykonanie tego kroku, nie jest jednak łatwe.



\* \* \*

Idea alienacji religijnej jest problemem nurtującym. Oparta na niej krytyka jest jednym z najmocniej i najbrutalniej celujących w religię dział. Z jednej strony jest ona nurtem bardzo zróżnicowanym, z drugiej strony wszyscy jej przedstawiciele zgodni są co do jednej diagnozy – religia generuje fałszywe postawy egzystencjalne, odcina człowieka od prawdy o jego własnym bycie. Religia – mówią razem – przekształca rzeczywistość w sensie negatywnym, powoduje w podmiocie pęknięcie, wikła go w iluzje. Zaskakujące, że gdy przyjrzymy się koncepcji alienacji pod kątem jej źródeł, u korzeni znajdziemy myśl religijną. Pojęcie wyjścia poza siebie, wiązane bądź z upadkiem człowieka (List do Efezjan) bądź pojmowane jako konieczny warunek zjednoczenia z Bogiem (Plotyn) zostaje zaanektowane przez myśl antyreligijną i przekształcone w zdumiewający sposób. Wiara religijna, która u Pawła i neoplatoników miała odwrócić skutki upadku człowieka, przywrócić mu egzystencję autentyczną, tutaj staje się właśnie elementem alienującym i skazującym człowieka na życie zafałszowane. Śledząc rozwój idei alienacji religijnej możemy zauważyć stopniowe radykalizowanie tej teorii. Chociaż Hegel i Feuerbach widzieli w alienacji problem, który da się rozwiązać na poziomie samej świadomości podmiotu, to już Marks zauważa, że nie jest to takie proste i nie da się tego zrobić bez zmiany warunków społecznych. Współczesne koncepcje podmiotu wierzącego w wiarę i podmiotu cynicznego zwracają natomiast uwagę na siłę, z jaką religia wrasta w rzeczywistość współczesną, przybierając zarazem nowe formy. Wiara w wiarę i wiara cyniczna to dwie postawy, które sprawiają, że religia w postaci konformistycznej i powierzchownej zostaje niemal nieusuwalnie wpleciona w kanwę naszej rzeczywistości.

## Bibliografia

- Dennett D., *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 2008.
- Derrida J., *A time for farewells: Heidegger (read by) Hegel (read by) Malabou*, trans. L. Diring, przedmowa do Malabou *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, London: Routledge, 2005.
- Feuerbach L., *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1959.
- Freud S., *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1995.

- Freud S., *Przyszłość pewnego złudzenia*, [w:] S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1995.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2010.
- Marks K., Engels F., *Ideologia niemiecka*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, przeł. S. Filmus, Warszawa 2006.
- Marks K., *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, przeł. L. Kołakowski, [w:] K. Marks, F. Engels, *Wybrane Pisma Filozoficzne 1844–1846*, KiW 1949.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Warszawa 2000.
- Nietzsche F., *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1910.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2011.
- Rose D. E., Skempton S., *Alienation after Derrida*, Bloomsbury Publishing, London–New York 2010.
- Rotenstreich N., *Alienation. The Concept and its Reception*, print. In the Netherlands by E. J. Brill, Leiden 1989.
- Schacht R., *Alienation*, Blackwell Publishing Ltd., London 1971.
- Žižek S., *Kukła i karzeł: perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. M. Kropiwnicki, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 2006.
- Žižek S., *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław 2001.
- Žižek S., *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. J. Bator, P. Dybel, Wrocław 2001.

## Abstract

### A Concept of Religious Alienation – Sources and Contemporary Contexts

The article makes an attempt at an analysis of a concept of religious alienation which is crucial for understanding of alienation criticism of religion, the trend that involves such thinkers as Ludwig Feuerbach, Karl Marks, Sigmund Freud, Friedrich Nietzsche and nowadays Slavoj Žižek. In the first part of the article it is proved that a concept of alienation which according to the trend mentioned above is thought to have derived from Hegel, in fact lies in a far earlier theological – religious tradition. The second part of the article presents in short an evolution process of the concept.

Finally, part three focuses on contemporary contexts of its understanding exemplified by thought of Slavoj Žižek and Daniel Dennett.

Key words: alienation, critic of religion, atheism, school of suspicion