



KAROL STAŚKIEWICZ

## Blaski i cienie idei postępu w filozofii – od Hegla po Adorna i Horkheimera

*The Ambiguity of Idea of Progress in Philosophy –  
from Hegel to Adorno and Horkheimer*

**ABSTRACT:** Bearing in mind the year when *Dialectics of Enlightenment* was published (1947), the emergence of totalitarian systems in the first half of the 20<sup>th</sup> century, and the situation in which T. Adorno and M. Horkheimer were writing this book, it comes as no surprise that they renounced the Hegelian thesis, according to which the history of western culture supposedly had ended when a perfectly rational social organisation became real and actualised.

*Dialectics of Enlightenment* begins with a pessimistic statement that social progress must transform itself into a social regress. However, what are, for T. Adorno and M. Horkheimer, the causes of this “regressive tendency” of the entire human history (which were also ignored by philosophers – including G.W.F. Hegel, K. Marks and G. Lukács – who glorified social progress in the past)?

The first chapter of *Dialectics of Enlightenment* gives an answer to this important question. Among a myriad of heterogeneous issues analysed in this chapter, there are two vital problems in this matter: inherently repressive (and not emancipatory) nature of human labour and the real origin of the rational, individualised subject as a product of systematic suppression of “interior nature” (this view was inspired by works of Sigmund Freud and Friedrich Nietzsche).

*Dialectics of Enlightenment* remains one of the most elusive and difficult texts of the whole modern social philosophy, and because of that this text aims to analyse in detail these two aforementioned issues in light of the earlier philosophical concepts in this field, created by G.W.F. Hegel, K. Marks and G. Lukács (which are thoroughly criticised in this text).

**KEYWORDS:** Social philosophy • dialectic of Enlightenment • idea of progress • utopia • philosophy of history • Enlightenment • Adorno • Horkheimer

### Wprowadzenie

**M**ając na uwadze rok pierwszej publikacji *Dialektyki oświecenia* (1947 r.), pojawienie się w pierwszej połowie XX wieku systemów totalitarnych oraz sytuację, w jakiej podczas pisania tego dzieła znajdowali się T. Adorno

i M. Horkheimer<sup>1</sup> nie powinien dziwić fakt, że w tekście tym założyciele Szkoły Frankfurckiej kategoriycznie odrzucili Hegłowską tezę historiozoficzną, zgodnie z którą „końcem historii” miało być przekształcenie się (szeroko rozumianej) kultury zachodniej w „totalnie racjonalną całość społeczną”<sup>2</sup>.

*Dialektyka oświecenia* rozpoczyna się od pesymistycznego stwierdzenia, iż postęp społeczny nieuchronnie przeradza się w społeczny regres – czyli, innymi słowy, że „oświecenie”, za sprawą swojej własnej wewnętrznej logiki, musi nieuchronnie popaść w toku swojego historycznego rozwoju z powrotem w swoje własne przeciwieństwo (w opozycji do którego pierwotnie powstało), czyli w „bezrefleksyjnie panujący mit” i całkowicie irracjonalne, „nowe barbarzyństwo”<sup>3</sup>. Jakie są jednak ukryte przyczyny leżące u podstaw tej „tendencji do regresu” wszelkiego postępu historycznego (których zignorowanie prowadziło wielu wcześniejszych od T. Adorna i M. Horkheimera filozofów do gloryfikowania postępu cywilizacyjnego)?

Odpowiedzi udziela dalsza część pierwszego rozdziału tego dzieła, skupiającego się w gąszczu przeróżnych, często heterogenicznych wątków na analizie dwóch podstawowych zagadnień: immanentnie represyjnego (a nie „emancypacyjnego”) charakteru historycznego podziału pracy społecznej oraz prawdziwej genezy rozumnego, zindywidualizowanego podmiotu jako produktu „systematycznego tłumienia natury wewnętrznej” (genezy zbadanej przez pryzmat filozofii Sigmunda Freuda i Fryderyka Nietzschego). Analiza obu tych zagadnień posłużyła Frankfurtczykom do obalenia Hegłowskiego paradygmatu dialektyki wolności z *Fenomenologii ducha*<sup>4</sup> (który był też wielką inspiracją dla klasycznej krytyki ideologii uprawianej m.in. przez K. Marksa i G. Lukácsa).

Ze względu na to, że *Dialektyka oświecenia* jest bez wątpienia jednym z najbardziej hermetycznych i nastrożających wielorakich trudności inter-

<sup>1</sup> Mowa jest tutaj o przymusowej emigracji M. Horkheimera i T. Adorno do Stanów Zjednoczonych, spowodowanej prześladowaniami w nazistowskich Niemczech.

<sup>2</sup> „Gdyby filozofia dziejów Hegla obejmowała naszą epokę, to zdalnie kierowane bomby Hitlera, obok wczesnej śmierci Aleksandra i podobnych scen, zajęłyby miejsce między wybranymi faktami empirycznymi, które symbolizują bezpośrednio stan ducha dziejów. Tak jak sam faszyzm, bomby-roboty są zarazem kierowane i bezpodmiotowe. Jak faszyzm łączy skrajną perfekcję techniczną z doskonałą ślepotą. [...] Widziałem ‘ducha dziejów’, nie na koniu, ale ze skrzydłami i bez głowy, co jest zarazem zaprzeczeniem Hegłowskiej filozofii dziejów”. (T. Adorno, *Minima moralia*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2009, s. 63).

<sup>3</sup> Zgodnie bowiem z *Dialektyką oświecenia*, oświecenie „wszelką materię czerpie z mitów, aby je zniszczyć i samo jako instancja osądzająca wpada w zakłęty krąg mitu” (T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 27).

<sup>4</sup> Paradygmat pracy społecznej lub też podziału pracy – używam tych określeń zamiennie w kolejnych akapitach.

pretacyjnych tekstów filozofii współczesnej, w celu lepszego zrozumienia jej treści i znaczenia przez współczesnych teoretyków poniżej postaram się dokonać zwięzłej analizy tych dwóch centralnych wątków *Dialektyki oświecenia* na tle (krytykowanych przez ten tekst) modernistycznych koncepcji filozoficznych G.W.F. Hegla, K. Marksa i G. Lukácsa.

## 1. Praca i uznanie w Hegłowskiej dialektyce Pana i Niewolnika (koniec postępu)

Zaczynając od G.W.F. Hegla, w rozdziale *Fenomenologii ducha* poświęconym dialektyce panowania i służebności przedstawił on pojęcie pracy społecznej jako rezultat pewnego historycznego procesu zdominowania jednych ludzi przez drugich, tj. procesu, w którym jedni przymuszani byli do nadawania przedmiotom naturalnym nowej, celowej formy za pośrednictwem narzędzi i własnego wysiłku (której ten przedmiot sam w sobie z natury nie posiadał), aby (w dalszej kolejności) zaspokoić owocami swojej pracy (niepracującą w ten sposób) klasę panującą. Pierwotna praca i nadawanie przedmiotom celowej formy oznaczało więc u Hegla nie przetwarzanie tych przedmiotów na potrzeby ogółu ludzi, lecz ich przetwarzanie wyłącznie na potrzeby klasy panującej – stąd, według Hegla, stosunki panowania stanowiły zawsze istotę wszelkich stosunków produkcji. U Hegla to „asymetryczne panowanie” i narzucony przez nie przymus pracy za innych i na rzecz innych (w tym przymus powstrzymywania przez człowieka jego „bezpośredniego pożądanego” i chęci zaspokojenia własnych potrzeb) stworzyły dopiero możliwość metodycznego, społecznego „przekształcania tego, co przedmiotowe”<sup>5</sup> (tj. przyrody zewnętrznej).

W tej Hegłowskiej dialektyce Pana i Niewolnika (która, co warto podkreślić, ma pokazać historiozoficzną logikę rządzącą pracą ludzką i socjalizacją, a nie snuć jakieś empiryczne przypuszczenia na temat prehistorycznych dziejów człowieka) nieodłączność pracy od panowania wynika przede wszystkim z tego, że zarówno samodyscyplina (tj. „samoopanowanie”, narzucone ludziom zajmującym pozycje służebne w społeczeństwie), jak i rozwój podziału pracy musiały powstać w wyniku pewnej pierwotnej, hipotetycznej „walki o uznanie” między ludźmi. Ta figura myślowa oznacza hipotetyczną, historyczną „walkę na śmierć i życie” między ludźmi, która powinna była skończyć się zwycięstwem jednej ze stron poprzez uznanie jej przez drugą stronę konfliktu za „zwycięzcę”. Rozwiązanie tego konfliktu polega ogólnie na tym, że jedna strona (Niewolnik) – w wyniku swojego

<sup>5</sup> M. Siemek, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, s. 53–55.

zbyt dużego przywiązania do przyrody i życia „zwierzęcego” (powodującego „strach przed śmiercią”, uniemożliwiający walkę „z narażeniem życia”) – przegrywa ze stroną manifestującą „brak związku własnego istnienia z życiem biologicznym” (ze stroną posiadającą „samowiedzę”, „duchową wyższość” czy też zdolność do abstrahowania od bezpośredniej rzeczywistości, tj. stroną „oderwaną od przyrody” dzięki jej zdolności do spontanicznego myślenia)<sup>6</sup>, a następnie ta strona przegrana zostaje „zaprzęgnięta” do znoszenia i przetwarzania w procesie pracy „samoistności przyrody” w celu zaspokajania potrzeb strony zwycięskiej (Pana). Pan zaczyna więc panować nad przyrodą u Hegla właśnie dopiero za pośrednictwem Niewolnika („pan natomiast, wsunąwszy między siebie a rzecz niewolnika, wiąże się tylko z niesamoistnością rzeczy, i w sposób czysty korzysta z rzeczy i rozkoszuje się nią”, a „samoistną stronę rzeczy pozostawia on niewolnikowi, który formuje ją swą pracą”)<sup>7</sup>. Powstały w tej hipotetycznej walce o uznanie przymus (stałe odtwarzany później w coraz bardziej rozwiniętym podziale pracy i w różnych kolejnych politycznych formach panowania) uruchamia według Hegla (dzięki swojej pierwotnej, wewnętrznej logice) procesy kulturotwórcze i prowadzi do stopniowego wyłaniania się coraz bardziej rozwiniętej kultury praktycznej i teoretycznej człowieka (innymi słowy, praca społeczna Niewolnika wytwarza „narzędzia, coraz bardziej złożone i skomplikowane, w których sublimuje się niejako racjonalność, trwalsza od przemijających potrzeb i ich zaspokojen”)<sup>8</sup>.

Co jednak najważniejsze, „optymistyczną” tezę Hegla na temat tej dialektyki panowania i służebności (tezę, której stanowczo sprzeciwiali się T. Adorno i M. Horkheimer w *Dialektyce oświecenia*) jest twierdzenie, że ten zniewolony charakter pracy i towarzyszące podziałowi pracy stosunki panowania muszą zostać w końcu „zniesione” w nowoczesnym, „oświeconym” społeczeństwie. Według Hegla rozwój „narzędziowości” i towarzyszącego jej „racjonalnego, technologicznego dystansu wobec przyrody” (nazywanego też przez wielu autorów racjonalnością instrumentalną) uruchamia bowiem procesy kulturotwórcze, które mają nieuchronnie doprowadzić do ostatecznej emancypacji uciskanych jednostek i do upadku hierarchicznego, „asymetrycznego” modelu społeczeństwa. Tak jak w pierwotnej walce o uznanie „irracjonalność panowania klasowego” pozwoliła warstwie rządzącej wyemancypować się od przyrody poprzez „wsunięcie” między siebie a przyrodę (pracującej na jej rzecz) warstwy zdominowanej, tak też, według

<sup>6</sup> Ś. Nowicki, *Dialektyka panowania i niewoli w całości systemu Hegla*, „Kultura i Wartości”, 2018, t. 26, s. 17–19.

<sup>7</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landmann, Warszawa 2002, s. 222.

<sup>8</sup> M. Siemek, *Hegel...*, s. 56.

Hegla, sama klasa uciśniona stopniowo „wsuwa” między siebie a przetwarzaną przez siebie przyrodę (wytworzone i rozwijane przez tę klasę) narzędzia i artefakty kulturowe, co w końcu doprowadza do pełnej wolności także (już samowystarczalnemu) Niewolnika w „świecie wytworzonych przez niego narzędzi”<sup>9</sup>.

„Krzepiącą” konkluzją teorii dialektycznej Hegla jest to, że coraz bardziej złożony podział pracy, rozwój wiedzy technicznej i racjonalizacja życia społecznego (rozwijane przez warstwę pracującą wyłącznie na potrzeby warstwy panującej) doprowadzają w końcu do demaskacji „pozornej wyższości Pana”, ponieważ z założenia „wolni od pracy” panujący – będąc pozbawionymi dostępu zarówno do wiedzy technicznej jak i do narzędzi produkcji, którymi faktycznie dokonują się cały ten postęp – przestają być uważani przez uciskanych za bezwzględnie uprawnionych do panowania, ponieważ byt klasy rządzącej staje się w toku tego postępującego procesu technicyzacji w istocie w pełni zależny od pracy jednostek pozostających dotychczas wobec panujących w stosunku „asymetrycznej służebności”. Panujący stają się zależni od pracy uciskanych, ich pomysłowości i dyscypliny – „słowem, od racjonalności, którą ucieleśnia nie pan, a sługa właśnie”<sup>10</sup> – a panowanie tej klasy okazuje się być uprawomocniane już tylko przez „kruche”, jednostronne uznanie tych, od których wytworów pracy zależy cały byt („nieproduktywnej”) klasy rządzącej.

To „wątle” uznanie znika w końcu kompletnie z chwilą, gdy Niewolnik rozpoznaje w swojej pracy „siebie samego” i swój własny sens (tj. „swoją realną wolność”, swoje panowanie nad rzeczą i światem przedmiotowym, „swoje człowieczeństwo”), czyli wtedy, kiedy przestaje on traktować swoją pracę tylko jako konieczną konsekwencję jego zniewolenia (czyli jako przejaw „zewnętrznej mocy przymuszającej go do człowieczeństwa”)<sup>11</sup>. Z tego powodu, definitywnym „końcem historii” i celem całego procesu rozwoju kultury jest u Hegla wyemancypowany (i „oderwany od przyrody”) Niewolnik, który nie czuje się już przymuszony do przetwarzania przyrody na czyjąś rzecz wbrew swojej woli, ponieważ – wskutek rozwoju „narzędziowości” i racjonalności instrumentalnej – jest on już w stanie świadomie opanowywać przyrodę „w swoim imieniu i na swoją rzecz” (podług swojej własnej wolnej woli) i może zacząć pracować na wspólne potrzeby wszystkich na równi<sup>12</sup> (w no-

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 61–63.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 63.

<sup>11</sup> Ś. Nowicki, *Dialektyka panowania...*, s. 20 i n.

<sup>12</sup> „Człowiek wyzwolony od zewnętrznej mocy przymuszającej go do człowieczeństwa, wyzwolony dzięki temu, że odnosi się pozytywnie do tego człowieczeństwa sam z siebie, bez przymusu, jest wolnym człowiekiem, który może już odnosić się do drugiego takiego

woczesnym społeczeństwie obywatelskim, w którym „każdy zarabiając na siebie, produkując i używając, produkuje tym samym i pracuje dla pożytku wszystkich innych”<sup>13</sup>. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest oczywiście „zbędność” Pana i zbędność jakiegokolwiek w ogóle rozróżniania między klasami pracującymi i niepracującymi, panującymi i podporządkowanymi (a także domaganie się przez uciskanych wzajemnego uznania wypracowanej przez nich wolności działania oraz słabość panujących, którzy muszą się w końcu z tego rodzaju „równouprawnieniem” pogodzić, rezygnując tym samym ze swojego pierwotnego roszczenia do jednostronnego uznania).

Końcowym rezultatem całego tego dialektycznego procesu jest nowoczesna forma społeczeństwa, która różni się od wszystkich (przeszłych) „asymetrycznych” postaci uspołecznienia przede wszystkim tym, iż praca społeczna zaczyna być w niej świadczona dla wszystkich (w ramach wolnego rynku i innych instytucji społeczeństwa obywatelskiego), a nie tylko dla panujących (a ta równość zostaje również zakodowana w nowoczesnych instytucjach politycznych i w, przysługujących wszystkim na równi, prawach podmiotowych). Nieuchronnym końcem tego procesu jest więc u Hegla sytuacja społeczna, w której relacje międzyludzkie stają się w pełni wzajemne i symetryczne w obrębie nowego pola (intersubiektywnej i nie-instrumentalnej) racjonalności, w którą wyłania się w końcu (instrumentalna) „racjonalność środka i celu”. Innymi słowy, praca społeczna pełni w tym procesie rolę siły napędowej ludzkiej emancypacji (wymuszającej głęboką przemianę „społeczeństwa przednowoczesnego” w kierunku stopniowego znoszenia w nim naturalnego, bezrozumnego ucisku i przemocy), która to doprowadza w końcu do tego, iż „instrumentalna racjonalność myślenia i działania mocą własnej dialektyki sama nieuchronnie dezinstrumentalizuje się”<sup>14</sup>. Racjonalność instrumentalna w tym modelu wyzwala więc człowieka nie tylko od przypadkowości „dzikiej przyrody”, lecz także od

samego człowieka jako do kogoś, kto jest mu równy. Występujące w takiej relacji wzajemne uznawanie jest doprowadzeniem do końca pojęcia uznawania i konstytuuje stosunek między jednostkami polegający na tym, że myślą one i mówią o sobie: MY. Docelowo powinien to być stosunek miłości czy przyjaźni jako zastępujący pierwotną relację pana i niewolnika”. *Ibidem*, s. 21.

<sup>13</sup> „W tej wzajemnej zależności między pracą i zaspokajaniem potrzeb subiektywny egoizm przechodzi w przyczynianie się do zaspokojenia potrzeb wszystkich innych ludzi, zamienia się w dialektyczny ruch zapośredniczenia tego, co szczegółowe, przez to, co ogólne, tak iż każdy, zarabiając na siebie, produkując i używając, produkuje tym samym i pracuje dla pożytku wszystkich innych”. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, § 199.

<sup>14</sup> M. Siemek, *Hegel...*, s. 65.

przednowoczesnej „społecznej przestrzeni panowania i zniewolenia ludzi”<sup>15</sup>, a konkretnym zniesieniem wewnętrznej sprzeczności tkwiącej u podstaw „przednowoczesnej” formy uspołecznienia jest równouprawnienie i zrównanie Pana i Niewolnika w nowym, „jednorodnym polu intersubiektywności, czyli w obszarze tego, co dla obu wspólne i przez obu wspólnie podzielane jako obowiązujące”<sup>16</sup> (m.in. w obszarze powszechnych praw jednostkowych, w obrębie instytucji politycznych społeczeństwa obywatelskiego i w sferze kapitalistycznych mechanizmów wolnorynkowych).

Tak oto u Hegla uznanie zapośredniczone przez pracę (będąc rzeczywistym motorem przemian prawnych, kulturowych i społecznych) uzyskuje symetryczną i trwałą postać w nowoczesnym społeczeństwie obywatelskim. W opisanej wyżej dialektyce Pana i Niewolnika (stanowiącej u Hegla centralną figurę historycznego procesu socjalizacji człowieka) niemiecki filozof odkrywa zatem drogę, jaką pokonuje „przymuszanie do racjonalności” (nazywane też instrumentalną „racjonalnością przymusu”) w kierunku przerodzenia się w zupełnie przeciwstawny „przymus racjonalności” (nie-instrumentalny, instytucjonalny przymus, wolny od irracjonalnej przemocy i naturalnych nierówności), „wpajany” jednostkom przez społeczeństwo nowoczesności<sup>17</sup>.

Frankfurtczycy z całą stanowczością odrzucali w *Dialektyce oświecenia* powyższe twierdzenia Hegla o „zmaterializowaniu się” w nowoczesności wolności człowieka i nie-instrumentalnych, symetrycznych stosunków społecznych. Za przyczynę niepowodzenia Hegłowskiego projektu (projektu koniecznej emancypacji społeczeństwa Zachodu poprzez dialektykę tkwiącą w pracy społecznej) uważali przede wszystkim zjawisko tzw. „urzeczowienia” pracy i stosunków społecznych w nowoczesnym społeczeństwie kapitalistycznym. Ich krytyka filozofii Hegla przez pryzmat urzeczowienia była z jednej strony silnie zainspirowana twórczością G. Lukácsa<sup>18</sup> i K. Marksa,

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 60.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 63.

<sup>17</sup> „W panu byt dla siebie istnieje dla służebnej świadomości jako to co inne, czyli jest tylko czymś dla niej; [...] w kształtowaniu natomiast byt dla siebie staje się dla tej świadomości czymś dla niej, jako coś jej własnego, i tu dopiero uświadamia ona sobie, że sama jest czymś w sobie i dla siebie. Forma, przez to, że została przez nią ustanowiona poza nią samą, nie staje się już dla niej czymś innym niż ona sama; albowiem właśnie ta forma jest jej czystym bytem dla siebie, który staje się jej prawdą. Przez odnalezienie siebie samej przez siebie samą, świadomość służebna odnajduje swój własny sens, i to właśnie w pracy, w której zdawała się realizować tylko sens nadawany przez kogoś innego”. (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, s. 226 i n.).

<sup>18</sup> M. Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 2018, s. 157; A. Honneth, *Work and instrumental action*, „New German Critique”, 1982, nr 26, s. 44.

jednak z drugiej strony T. Adorno i M. Horkheimer krytykowali również obu tych autorów za zbyt wąskie rozumienie pojęcia urzeczowienia i za „kurczowe” trzymanie się pewnych optymistycznych, idealistycznych założeń co do rzeczywistych możliwości modernistycznej filozofii i teorii społecznej w zakresie znoszenia tego urzeczowienia we współczesnym społeczeństwie. Z tego powodu warto więc najpierw – przed przejściem do właściwej krytyki „emancypacyjnej” dialektyki pracy społecznej u Frankfurtczyków i ich rozumienia pojęcia urzeczowienia – poświęcić jeszcze trochę miejsca temu, jak pojęcie urzeczowienia było pierwotnie rozumiane w klasycznej marksistowskiej krytyce ideologii, przed jego wykorzystaniem przez autorów *Dialektyki oświecenia* (ograniczając się przy tym głównie do G. Lukácsa, który rozwinął rozumienie Marksowskiej dialektyki i „do końca przetłumaczył ją na język problematyki bezpośrednio filozoficznej”<sup>19</sup>).

## 2. Zniesienie świadomości urzeczowionej jako droga do prawdziwego społeczeństwa bezklasowego u G. Lukácsa (postęp niedokończony)

Z jednej strony trzeba przyznać, że G. Lukács – podobnie jak Hegel – określał nowoczesne społeczeństwo obywatelskie mianem „pełnego uspołecznienia” człowieka (które to, jego zdaniem, miało się faktycznie dokonać wtedy, gdy wymiana towarowa, postęp techniczny, pieniądz, kapitał i rynek światowy zniosły naturalne bariery i wyeliminowały wszelkie naturalne stosunki między ludźmi). Według Lukácsa rozwój racjonalności instrumentalnej zhomogenizował rzeczywistość społeczną, podporządkowując ją „przejrzystej, racjonalnej, wyliczalnej formule” (a działania społeczne ludzi i ich wzajemne powiązania po raz pierwszy uczynił „bezpośrednio ekonomicznymi, a więc czysto społecznymi, niezamaskowanymi żadną naturalną zasłoną [...] jaka w formacjach przedkapitalistycznych zakrywała prawdziwą treść owego uspołecznienia”<sup>20</sup>). Jednak z drugiej strony, Lukács dostrzegał też przy tym, że w nowoczesnym społeczeństwie instrumentalizacji uległ nie tylko sam ludzki stosunek do przyrody (np. w jej przemysłowym przetwarzaniu i przyrodoznawczym badaniu), lecz dokonała się w nim także „projekcja” tej racjonalności instrumentalnej na same stosunki międzyludzkie (co doprowadziło właśnie do ich późniejszego, wtórnego „urzeczowienia” w świadomości ludzkiej), a instytucje polityczne, prawne i ekonomiczne zaawansowanego kapitalizmu – zamiast być Hegłowską „rozumną przestrzenią ludzkiej

<sup>19</sup> M. Siemek, *Filozofia, dialektyka...*, s. 142.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 185 i n.

wolności” – stały się w końcu tak samo nieprzejrzyste, zmystyfikowane i bezrozumne jak stosunki między rzeczami na rynku towarowym. Zatem, według tego węgierskiego filozofa w nowoczesnym społeczeństwie kapitalistycznym – społeczeństwie rzutującym instrumentalny, „przyrodniczy model przedmiotowości” na „życie społeczne, na człowieka i jego działalność, na świat kultury i historii”<sup>21</sup> – dokonało się przeciwstawienie (działającej tak samodzielnie i nieprzewidywalnie, jak „pierwotna przyroda”) przedmiotowej rzeczywistości społecznej samym nieświadomie odtwarzającym ją jednostkom (które pod wpływem dominującej ideologii zaczęły fałszywie widzieć w niej niezależny od ich myślenia i działania – a więc i niemożliwy do zniesienia – obiektywny, naturalny system<sup>22</sup>).

Zjawisko urzeczowienia odznacza się więc dla G. Lukácsa przede wszystkim tym, że „środki, narzędzia” oraz cała, powstała w toku instrumentalizacji, „intersubiektywna” sfera społeczna „zwróciły się ostatecznie przeciwko samym ich twórcom”. Powstał bowiem społeczno-ekonomiczny świat nowoczesności, którego – odkryta przez filozofię Heglowską – racjonalność (zamiast doprowadzić do prawdziwej emancypacji) została niejako na powrót „zamrożona” w „drugą naturę”, w której ludzkie relacje, działania i myślenie straciły bezpowrotnie swój przejrzysty (bo bezpośrednio społeczny i podporządkowany ogólnym, ludzkim potrzebom) charakter na rzecz ich instrumentalnego zapośredniczenia („zakłęcia”) w wyobcowanym od ludzi, samowystarczalnym systemie – tym samym, ostateczną emancypację społeczną i zniesienie klasowych stosunków społecznych w nowoczesności zatrzymało, według Lukácsa, zapanowanie nad myśleniem jednostek „świadomości fałszywej i urzeczowionej” („urzeczowienie jest istotą «świadomości fałszywej», ukrywającej prawdę o konkretnej treści jakościowej tych zjawisk: [...] że są one w swej istocie wynikiem irracjonalnej i pierwotnej przemocy, wyzysku i zniewolenia, uformowanych w drodze pierwotnej akumulacji kapitału i wytworzonego na tym gruncie podziału pracy”<sup>23</sup>). Mówiąc krótko, według G. Lukácsa stosunki społeczne Zachodu (po ich chwilowym „odczarowaniu” w nowoczesności) uległy na powrót „zaczarowaniu” poprzez włączenie ich w ideologii burżuazyjnej zaawansowanego kapitalizmu w obręb naturalnego, stałego i istniejącego z konieczności systemu społeczno-gospodarczego, którego pozorna racjonalność zakrywa prawdę o tym systemie (stanowiącą, że uformowane w nim stosunki i kategorie nie są tak naprawdę naturalne, lecz w istocie mają charakter czysto społeczny i historyczny oraz

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 164.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 162.

<sup>23</sup> J. Nikodem, *Siemek i jego Marks*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2014, t. 1, s. 287.

że dominująca w tym systemie ideologia czyni nieprzejrzystą zupełnie irracjonalną przemoc kapitalistycznego wyzysku i alienacji pracy jednostek).

Jednak, jak słusznie zauważyli Frankfurczycy, Heglowski pogląd o emancyperyjnym potencjale tkwiącym w rozwoju podziału pracy i racjonalności instrumentalnej – pomimo tej druzgocącej krytyki nowoczesnego społeczeństwa kapitalistycznego przez pryzmat pojęcia urzeczowienia – zachował się mimo wszystko (w trochę zmienionej postaci) w filozofii K. Marksa i G. Lukácsa. Pomimo bowiem całościowego odrzucenia idealistycznego systemu Hegla, K. Marks i G. Lukács zachowali w swoich koncepcjach jego pogląd o pozytywnej roli pracy społecznej i ideę „emancyperyjnego” postępu pracy społecznej w kierunku zniesienia „asymetrycznych” stosunków społecznych. Jedyną różnicą dzielącą ich z Heglem na tym polu było jedynie przesunięcie tego „domknięcia się” z epoki nowoczesnego społeczeństwa kapitalistycznego w bliżej nieokreśloną przyszłość (w której zniesieniu ulegnie burżuazyjna ideologia i „świadomość urzeczowiona”), tj. w przyszłe, komunistyczne społeczeństwo bezklasowe, które uważali (po Heglowsku) za ostateczną fazę linearnego rozwoju ludzkiej pracy społecznej i racjonalizacji. Istnienie takiego „końcowego etapu historii” wynikało z rozwijanej przez nich dialektyki materialistycznej, która z założenia miała być zdolna do pomyślenia i zbadania tego (wykraczającego poza panującą w nowoczesnym społeczeństwie ideologię urzeczowienia) ostatecznego celu rozwoju całego procesu socjalizacji człowieka oraz do wtórnego obalenia „świadomości urzeczowionej” przez krzewienie świadomości klasowej wśród proletariatu (który mógł następnie wcielić ten cel w życie poprzez praktyczną, rewolucyjną *praxis*<sup>24</sup>).

Wracając do *Dialektyki oświecenia*, ten „umiarkowanie optymistyczny” pogląd K. Marksa i G. Lukácsa (tak samo jak opisane wcześniej stanowisko Hegla o aktualnym, a nie tylko potencjalnym zrealizowaniu się w nowoczesności „symetrycznych” stosunków społecznych) również został w niej poddany głębokiej krytyce. T. Adorno i M. Horkheimer – odcinając się od Marksowskiego pojęcia pracy jako „wolnej, świadomej, samorzutnej aktywności”, dzięki której człowiek może realizować swoją „istotę gatunkową” (tj. swoją potrzebę do spontanicznego, „twórczego i praktycznego wytworzenia świata przedmiotowego, przyrody nieorganicznej”, odróżniająca

<sup>24</sup> Teoria społeczna dla G. Lukácsa miała być „rewolucyjno-krytyczną metodą”, która – poprzez przyjęcie punktu widzenia proletariatu, nieświadomie reprodukującego irracjonalną przedmiotowość kapitalizmu – miała być w stanie „odczarować”, zreifikowaną przez ideologię burżuazyjną, rzeczywistość społeczną (aby przygotować w ten sposób grunt pod praktyczne zrewolucjonizowanie stosunków społecznych w przyszłości przez konkretną *praxis* uciśnionej klasy społecznej) (M. Siemek, *Filozofia, dialektyka...*, s. 160–162).

go od zwierzęcia, które produkuje tylko „pod przymusem bezpośredniej fizycznej potrzeby”<sup>25</sup>) – wysunęli w swoim wspólnym tekście pogląd, zgodnie z którym praca w rzeczywistości wywodzi się z historycznego zniewolenia przez podmiot swojej „natury wewnętrznej” pod wpływem socjalizacji (które to dało początek pierwotnej przemocy odtwarzanej nieustannie w historycznych stosunkach społecznych<sup>26</sup> w postaci klasowego podziału pracy).

### 3. *Dialektyka oświecenia* T. Adorna i M. Horkheimera (postęp popadający w regres)

„Pesymistyczne” rozumienie pracy (przeciwstawione temu, jak rozumeli ją K. Marks i G. Lukács) wywodzi się przede wszystkim z inspiracji Frankfurtczyków filozofią S. Freuda i F. Nietzschego<sup>27</sup>. To ci „mistrzowie podejrzeń”, jako jedni z pierwszych, dostrzegali szkodliwy wpływ instrumentalizacji rzeczywistości (zarówno tej „przyrodniczej”, jak i społecznej) na człowieka. Jako najważniejszy warunek poświęcenia się człowieka pracy i zapanowaniu nad przyrodą (a więc i warunek istnienia jakiejkolwiek formy jego socjalizacji) uznawali zgodnie uformowanie się jednostkowej, autonomicznej instancji samodyscyplinowanego Ja<sup>28</sup>, które było dla nich niczym innym jak „uciskiem natury wewnętrznej”, czyli tkwiących w człowieku (od zawsze)

<sup>25</sup> K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1975, s. 56–60.

<sup>26</sup> „Panowanie nadaje społecznej całości, w której zostaje ustanowione, większą spistość i siłę. Podział pracy, który jest społecznym skutkiem panowania, pomaga przetrwać całości, która podlega panowaniu. Tym samym jednak całość jako całość, jako aktywność jej immanentnego rozumu, siłą rzeczy staje się egzekutorem partykularności. Panowanie występuje wobec jednostki jako to, co ogólne, jako urzeczywistniony rozum. Władza wszystkich członków społeczeństwa – którzy jako tacy nie mają innego wyjścia – sumuje się przez narzucony im podział pracy wciąż na nowo w realizację całości właśnie, której racjonalność zarazem ulega znów zwielokrotnieniu. To, co spotyka wszystkich za sprawą niewielu, dokonuje się zawsze jako pokonywanie jednostki przez wielu: ucisk społeczeństwa nosi zawsze znamiona ucisku przez kolektyw”. (T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka...*, s. 37 i n.).

<sup>27</sup> „Konstrukcja, która leży u podstaw ‘prehistorii podmiotowości’, ma punkt po punkcie odpowiedniki u Nietzschego. Gdy tylko człowiek pozbawiony został ‘zawieszonych’ instynktów – powiada Nietzsche – musiał zdać się na świadomość, mianowicie na aparat zwalający uprzedmiotowiać zewnętrzną naturę i rozporządzać nią: nieszczęśnik został zredukowany do myślenia, wnioskowania, rachowania, łączenia przyczyn i skutków. Jednocześnie dawne instynkty musiały zostać poskromione, naturalne potrzeby, które nie znajdowały już spontanicznie ujścia, trzeba było stłumić. W procesie odwracania kierunku impulsów i uewnętrzniania kształtowała się, pod znakiem wyrzeczenia albo ‘nieczystego sumienia’, podmiotowość wewnętrznej natury”. (J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2005, s. 143).

<sup>28</sup> S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2005, s. 94.

biologicznych popędów i instynktów (brak ich „zdyscyplinowania” czyni ich zdaniem niemożliwą jakąkolwiek refleksję lub zorganizowane działanie społeczne człowieka<sup>29</sup>).

T. Adorno i M. Horkheimer w swoich analizach „oświecenia” i panowania „czerpali garściami”<sup>30</sup> z odkryć S. Freuda i F. Nietzschego na temat pochodzenia podmiotowości ludzkiej (i uspołecznienia się człowieka) z zasady tłumienia popędów<sup>31</sup>. *Dialektyka oświecenia* zaaprobowala ich „protopsychologiczne” konkluzje o nieświadomości ludzkiej i postawiła tezę, że to pierwotne zapanowanie człowieka nad własną „naturą wewnętrzną” raz na zawsze zdeterminowało też zarówno schemat uprzedmiotowienia przyrody (czyli „natury zewnętrznej”) w pracy społecznej, jak i późniejszego zinstrumentalizowania się samych stosunków społecznych. Ta zasada tłumienia popędów (czyli wyjście człowieka ze „stanu naturalnego” do „stanu społecznego” poprzez stłumienie swoich wewnętrznych, przyrodniczych popędów i podjęcie się „wymuszonej” pracy na rzecz innych) była dla Frankfurczyków szczególnie ważna z tego powodu, iż widzieli w niej pierwotne „źródło” („zarodek powszechnego dziś regresu”<sup>32</sup>) irracjonalnej i „sfiksowanej” strony procesu racjonalizacji. Jako że ta „tendencja do regresu” była już obecna w samych początkach kultury zachodniej, krytyka racjonalizacji przeprowadzona w *Dialektyce oświecenia* obejmowała nie tyle samo społeczeństwo kapitalistyczne, co całe dzieje kultury europejskiej (a T. Adorno i M. Horkheimer dostrzegali podstawowe rysy „mieszczańskiego” indywiduum już w postaci heroicznego Odyseusza z dzieł Homera, składającego raz po raz ofiarę ze swoich naturalnych pragnień w celu przechytzenia kolejnych mitycznych potęg).

Frankfurczycy rozciągnęli więc figurę politycznego panowania na całą „kondycję ludzką” w ogóle. Diagnozą *Dialektyki oświecenia*, zainspirowaną twórczością F. Nietzschego i S. Freuda<sup>33</sup>, jest stwierdzenie, że

<sup>29</sup> „Natura wewnętrzna”, czyli przyrodnicze i nieświadome popędy, zostaje tutaj odróżniona od „natury zewnętrznej” (od „przyrody”), czyli najogólniej mówiąc od tej natury, która stanowi przedmiot nauk przyrodniczych.

<sup>30</sup> „Indywidualność przyświeca emancypacji człowieka, ale jest też rezultatem tych właśnie mechanizmów, od których ludzkość ma się emancypować. Samoistność i nieporównywalność indywiduum jest krystalizacją oporu przeciwko ślepej, dławiącej potędze irracjonalnej całości. Opór ten był jednak historycznie możliwy tylko dzięki temu, że ślepe i irracjonalne było owo samoistne i nieporównywalne indywiduum”. (T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka...*, s. 264).

<sup>31</sup> S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2013, s. 166–170.

<sup>32</sup> T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka...*, s. 13.

<sup>33</sup> Przy czym T. Adorno krytykował G. Lukácsa za niezrozumienie i bezpodstawne odrzucanie poglądów Freuda i Nietzschego jako „faszystowskich” (T. Adorno, *Introduction to dialectics*, przeł. C. Ziermann, Cambridge 2017, s. 79 i n.).

człowiek już w ramach swojego pierwotnego społecznienia musiał narzucić swojej wewnętrznej naturze dyscyplinę samowyrzeczeń (polegającą na konsekwentnym tłumieniu pierwotnych pragnień oraz będącą przymusem wywieranym na ludzkiej cielesności i popędowości przez nadzorczą instancję podmiotowego Ja). Natomiast drugą diagnozą tego tekstu jest to, że ten sam przymus rozporządzania i kontroli zostaje również odtworzony w historii człowieka w stosunku do natury zewnętrznej poprzez ludzkie działania instrumentalne, tj. w pracy fizycznej i umysłowej realizowanej za pośrednictwem narzędzi i pojęć, które to z kolei represjonują przedmiotowość samej zewnętrznej natury, „dzikiej przyrody” (a nie tylko wewnętrzne, indywidualne popędy jednostki). *Dialektyka oświecenia* za konieczny, historyczny warunek możliwości pracy społecznej (rozumianej najogólniej jako praktyczne przetwarzanie przyrody do ludzkich potrzeb<sup>34</sup>) uważa dokonanie przez jednostkę „gwałtu” na swojej naturze wewnętrznej – z konieczności skutkujące zarówno (wtórną) przemocą wobec natury zewnętrznej, jak i (w jeszcze dalszej kolejności) warunkujące też istnienie stosunków panowania ludzi nad innymi ludźmi. Dialektyczne powiązanie tych trzech sfer (społecznej pracy i produkcji, panowania nad ludźmi oraz powstania pierwotnej indywidualnej osobowości i jaźni jednostki<sup>35</sup>) opiera się zatem na tym podstawowym założeniu, że człowiek staje się zarówno panem siebie, jak i panem zewnętrznej przyrody tylko dzięki „pierwotnemu oświeceniu”, jakim było wykształcenie się rozumu ześrodkowanego w podmiocie i stłumienie przez człowieka swoich naturalnych popędów.

Uwzględniając powyższe coraz bardziej zrozumiiałym staje się, dlaczego według autorów *Dialektyki oświecenia* właściwym celem rozwoju podziału pracy i racjonalizacji od początku z konieczności musiało być (i nadal musi być) tylko coraz doskonalsze opanowywanie przemocą (wewnętrznej oraz zewnętrznej) natury<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> A. Honneth, *Work...*, „New German Critique”, 1982, t. 26, s. 42.

<sup>35</sup> *Idem*, *The Critique of Power*, przeł. K. Baynes, Cambridge 1993, s. 200 i n.

<sup>36</sup> „Jeśli człowiek dzięki oświeceniu staje się panem samego siebie, to przede wszystkim wskutek tego, że systematycznie opanowuje swą wewnętrzną i zewnętrzną naturę. Naturze wewnętrznej narzuca dyscyplinę samowyrzeczeń, [...] Ten sam przymus rozporządzania i kontroli zostaje przeniesiony na naturę zewnętrzną w ludzkich działaniach instrumentalnych, które z kolei dyscyplinują już przedmiotowość samej przyrody, zadając gwałt jej substancjalnej istotności własnej i zmuszając ją do służebnej pracy na rzecz potrzeb i interesów ludzkiego samozachowania. Słowem, oświecenie jako proces demitologizującego wyzwolenia i upodmiotowienia człowieka jest nierozłącznie sprzężone z represyjno-dominacyjnym kształtem racjonalności, jaką człowiek ten nadaje sobie i swojemu światu, wtórnie zniewalając i świat, i samego siebie jarzmem nowego mitu”. T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka...*, s. 290.

W myśl ich teorii nie tylko praca wyobcowana „pod jarzmem” kapitalizmu alienuje człowieka (tak jak myśleli m.in. K. Marks i G. Lukács), lecz w ogóle każda praca społeczna od początku jest niczym innym, jak alienacją i zniewoleniem „natury wewnętrznej” człowieka, do których został on przymuszony przez innych (tj. przez społeczeństwo). Przemoc czyniona przez jaźń, jaką jest hamowanie pożądań, w istocie nie może też wynikać z samej przyrodniczej natury człowieka<sup>37</sup> (która miałaby się w tym akcie niejako „zwrócić przeciwko sobie”), lecz (w myśl opisanych wcześniej odkryć F. Nietzschego i S. Freuda) musiałaby ona wynikać „z zewnątrz” ze skutków, jakie wywierało na człowieku uspołecznienie, tj. ze zdominowania jednych przez drugich<sup>38</sup>. Mówiąc inaczej, T. Adorno i M. Horkheimer przesledzili w *Dialektyce oświecenia* skomplikowane relacje między pojęciami pracy społecznej i „samoopanowania się” człowieka, aby koniec końców odkryć dialektyczną relację, zgodnie z którą socjalizacja wynika z faktu „samoopanowania się” podmiotu tak samo, jak „samoopanowanie się” jednocześnie wynika z faktu socjalizacji podmiotu<sup>39</sup>.

Frankfurtczycy – wbrew G.W.F. Hegłowi, G. Lukácsowi i K. Mark-sowi – przekreślili tym samym możliwość istnienia w rozwoju podziału

<sup>37</sup> „Podmiotowy duch, który naturę pozbawia duszy, zwycięża naturę w ten sposób, że naśladuje jej skostnienie i pozbawia duszy sam siebie. Naśladowanie wstępuje na służbę panowania – nawet człowiek w oczach człowieka staje się antropomorfizacją. Schematem Odyseuszowej chytrności jest opanowanie przyrody przez takie właśnie upodobnienie się. Ocena stosunku sił, która przetrwanie niejako z góry uzależnia od wyznania własnej klęski, a wirtualnie od śmierci, *in nuce* zawiera już zasadę mieszczańskiej trzeźwości, zewnętrzny schemat uwewnętrznienia ofiary, wyrzeczenie”. T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka...*, s. 74.

<sup>38</sup> „Przedmiotowy, instrumentalny aspekt pracy, dzięki któremu w swoich narzędziach człowiek posiada władzę nad przyrodą zewnętrzną, jest tylko obiektywizacją jej wymiaru międzypodmiotowego, w którym człowiek pierwotnie utwierdza swoją władzę nad innym człowiekiem, i właśnie z niego, z innego człowieka, czyni najpierwsze ze swoich narzędzi”. (M. Siemek, *Hegel...*, s. 60).

<sup>39</sup> To „sprzężenie zwrotne”, w którym wyraża się dialektyka między zapanowaniem przez podmiot nad innymi ludźmi i przyrodą a powstaniem podmiotowości ludzkiej z powodu internalizacji przemocy, wywieranej na jednostce przez innych: „Żadne badania nie sięgają jak dotąd piekła, gdzie powstają deformacje, ujawniające się potem jako radosne usposobienie, otwartość, łatwość obejścia, jako skuteczne dostosowanie się do tego, co nieuniknione i rezolutny zmysł praktyczny. Są powody do przypuszczenia, że deformacje te wywodzą się z jeszcze wcześniejszych faz dziecięcego rozwoju niż nerwice: jeśli nerwice są rezultatem konfliktu, w którym popęd został pobity, to stan tak normalny jak poharatane społeczeństwo wynika z niejako prehistorycznej ingerencji, która łamie siły, nim jeszcze w ogóle dojdzie do konfliktu, a późniejsza bezkonfliktowość odzwierciedla owo wstępne rozstrzygnięcie, aprioryczny triumf instancji zbiorowej, nie zaś wyleczenie przez poznanie. [...] Albowiem wymagana społecznie ofiara jest tak uniwersalna, że naprawdę ujawnia się dopiero w społeczeństwie jako całości, a nie w jednostce”. (T. Adorno, *Minima...*, s. 64).

pracy emancypacyjnego potencjału na ostateczne zracjonalizowanie się „asymetrycznych” stosunków społecznych (zarówno w nowoczesności, jak i w przysłym, utopijnym porządku społecznym). W *Dialektyce oświecenia* pokazali, że społeczeństwo do swojego istnienia i reprodukcji stosunków społecznych (w każdej ich historycznej formie – nawet w formie, która powstałaby w razie zrealizowania drogą rewolucyjnego *praxis* komunistycznej utopii) zawsze wymagało istnienia instrumentalnych instytucji represji, które reprodukowałyby jego racjonalność. W konsekwencji, okazuje się więc, że wszystkie modernistyczne wizje postępu należałoby uzupełnić poprzez wskazanie, iż cały dokonujący się w toku historii „postęp” jest nakierowany na (dialektyczne) „sprzężenie zwrotne”<sup>40</sup> między racjonalizacją życia ludzkiego a coraz skuteczniejszym i dotkliwszym „przymuszaniem do racjonalności”, a więc między rozwojem instytucji wyzwalających człowieka od natury a rozwojem instytucji represji i dyscypliny. Frankfurczycy postawili więc „na głowie” dawny, „emancypacyjny” paradygmat filozofii społecznej, ponieważ praca społeczna w ich ujęciu musi z konieczności wywoływać zupełnie odwrotny skutek niż ten prognozowany przez K. Marksa czy G. Lukácsa – dzięki swojej immanentnej „represyjności” musi ona bowiem prowadzić tylko do coraz większego zniewolenia i alienacji jednostek (a ostatecznym „końcem historii” dla takiego „koła zniewolenia” nie może być już utopia społeczeństwo bezklasowego, lecz forma socjalizacji nazywana przez Frankfurczyków „społeczeństwem totalnie administrowanym późnego kapitalizmu”).

Reasumując, *Dialektyka oświecenia* pokazuje nam, jak emancypacja człowieka jako rozumnego, autonomicznego indywiduum okazuje się być tylko systematyczną „dyscypliną samowyrzeczeń” (narzuconą naturze wewnętrznej przez nadzorczą instancję Ja) oraz jak wyzwalamy się jednostek od przyrody zewnętrznej (w racjonalizacji form społeczno-kulturowych wytworzonych przez instrumentalną pracę społeczną) z konieczności musi doprowadzić w końcu tylko do faktycznego wyobcowania się kultury

<sup>40</sup> Nawiązując do twórczości S. Freuda, można powiedzieć, że pesymistycznym wnioskiem autorów *Dialektyki* jest odkrycie koniecznego i ukrytego powiązania między „psychologicznym panowaniem kierowniczej Jaźni świadomego podmiotu” (w sensie podobnym do Freudowskiego *Égo*) a „stłumionym i zepchniętym w podziemie ludzkiej osobowości mimetycznym impulsem popędów” (Freudowskim *Id*) oraz „politycznym władztwem klasy panującej nad uciśnioną, bo uprzedmiotowioną podmiotowością klas tylko pracujących – nie dla siebie, lecz dla swoich panów” (będącej niejako historycznym i społecznym *Super-Égo*) (M. Siemek, *Posłowie do wydania polskiego. Rozum między światłem i cieniem oświecenia*, [w:] T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 292 i n.).

w „totalny system panowania”<sup>41</sup>. Historyczny proces postępu ludzkości okazuje się być w tej perspektywie tylko „błędny kołem zniewolenia”, prowadzącym społeczeństwo z powrotem w stronę natury i mitu<sup>42</sup> (wbrew Hegłowskiej teorii o „spirali stopniowej emancypacji” oświecenia i rozumu<sup>43</sup> i wbrew nadziejom Marksowskiej dialektyki rewolucyjnej), ponieważ, według Frankfurtczyków, od samego początku tego procesu (tj. od powstania „samoopanowującego się Ja” i wejścia tym samym człowieka ze „stanu naturalnego” w „stan społeczny”) prawdziwym Hegłowskim „podmiotem-substancją”, urzeczywistniającym się w tym procesie, była tak naprawdę zasada panowania, a nie Hegłowskie pojęcie wolności<sup>44</sup>. Innymi słowy, T. Adorno i M. Horkheimer w *Dialektyce oświecenia* pokazali, że wszystkie historyczne formy panowania klasowego są w istocie tylko maską dla bezosobowej, irracjonalnej siły (dążącej tylko do swojego samozachowania) – siły stanowiącej prawdziwy *spiritus movens* zarówno postępu społecznego (nazywanego w *Dialektyce oświecenia* „procesem oświecenia”), jak i regresu społecznego (nazywanego w tym tekście „mitologizacją”)<sup>45</sup>.

Kultura (z działania społecznego stawiającego sobie za zadanie zdyscyplinowanie i podporządkowanie potrzebom ludzkim całej natury) staje się na końcu tego paradoksalnego procesu tylko powtórzoną, „drugą naturą”<sup>46</sup>, tj. „społeczeństwem totalnie administrowanym późnego kapitalizmu” („nieświadomym kolosem rzeczywistości, bezpodmiotowym kapitalizmem, dokonującym zniszczenia na ślepo”<sup>47</sup>). Ta najnowsza forma społecznej organizacji, będąca wyobcowanym od jednostek „anonimowym kolektywem”, tak jak niegdyś „dzika przyroda” przeraża jednostki swoją nieprzewidywalnością i bezrozumnością, jako że rządzą nią irracjonalna przemoc bezosobowych instytucji i „ślepe” siły ekonomiczno-polityczne (tłamszące wszelkie myśli nieprzystające do rynku i polityki oraz czyniące autonomiczne myślenie i wolną wolę jednostek „czystym pozorem”, skład-

<sup>41</sup> T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka...*, s. 40.

<sup>42</sup> „Za panowanie człowiek płaci nie tylko wyobcowaniem od przedmiotów, nad którymi panuje: wraz z urzeczowieniem ducha zaczarowane zostały także stosunki samych ludzi, łącznie ze stosunkiem jednostki do samej siebie”. (T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka...*, s. 44).

<sup>43</sup> J. Kloc-Konkołowicz, *Czy Odyseusz dopłyne do Itaki? Od Hegla, przez Marksa, do Frankfurtu*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, 2018, t. 4, s. 339 i n.

<sup>44</sup> M. Siemek, *Posłowie...*, [w:] T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 290. Zob. też M. Siemek, *Hegel...*, s. 71.

<sup>45</sup> H. Mörchen, *Władza i panowanie u Heideggera i Adorna*, przeł. M. Herer i R. Marszałek, Warszawa 1999, s. 152.

<sup>46</sup> A. Honneth, *A physiognomy of the Capitalist Form of Life: A Sketch of Adorno's Social Theory*, „Constellations”, 2005, t. 12, s. 51.

<sup>47</sup> T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka...*, s. 131.

nikiem panującej powszechnie ideologii<sup>48</sup>). W tej pesymistycznej dialektyce „anonimowy system totalny” zastępuje dawne, konkretne panowanie jednych klas społecznych nad innymi<sup>49</sup>, ponieważ jest bezosobowy i niezależny od samej „klasy rządzącej” (nawet sami „zarządzający” stają się w nim tylko „pustymi miejscami, na które akurat padła władza”, bezsilnymi wobec systemu i niepewnymi swojej „wymienialnej” pozycji<sup>50</sup>). W kontrze więc do Hegłowskiej dialektyki wolności oraz do nadziei na możliwość osiągnięcia prawdziwie wyemancypowanego społeczeństwa K. Marksa i jego kontynuatorów, *Dialektyka oświecenia* pokazała, że koniecznym, „ostatecznym etapem” postępu jest powrót irracjonalności (pierwotnie ujarzmionej) „dzikiej natury” w postaci irracjonalności „ponowoczesnego systemu społecznego totalitarnego kapitalizmu”<sup>51</sup>, uciskającego na równi wszystkie jednostki w swoim „represyjnym egalitaryzmie”<sup>52</sup>. „Racjonalność opanowywania natury” – zamiast zamienić się w Hegłowski „przymus racjonalności”<sup>53</sup> – stopiła się w nim w jedno z „irracjonalnością panowania klasowego”<sup>54</sup>, tworząc irracjonalny system społeczny, który tylko „ślepo” dąży do swojego samozachowania, nawet kosztem samych jednostek (w którym „urzeczowienie, za którego sprawą struktura władzy, możliwa tylko przy bierności mas,

<sup>48</sup> H. Mörchen, *Władza i panowanie...*, s. 166 i n.

<sup>49</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, s. 80–82.

<sup>50</sup> Pan jest w końcu równie zniewolony, co Niewolnik – „późny kapitalizm”, zdaniem Frankfurtczyków, nie jest więc kolejną epoką „tradycyjnego”, klasowego panowania (jednych ludzi nad drugimi) (T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka...*, s. 50, 55 i 259).

<sup>51</sup> „Z chwilą gdy człowiek odcina w sobie świadomość swej naturalności, wszystkie cele, ze względu na które utrzymuje się przy życiu – społeczny postęp, spotęgowanie wszystkich sił materialnych i duchowych, a także sama świadomość – ulegają unicestwieniu; i tak już u początków subiektywności dochodzi do intronizacji środka jako celu, co w późnym kapitalizmie przybiera cechy jawnego szaleństwa. Panowanie człowieka nad sobą — na czym zasadza się jaźń — jest wirtualnie zawsze destrukcją podmiotu, w którego służbie się dokonuje, gdyż opanowana, uciśniona i rozbita przez samozachowanie substancja to przecież nic innego jak życie, jedyny i determinujący układ odniesienia dla zabiegów samozachowawczych, które są jego funkcją, właśnie to, co ma być zachowane. Nonsens totalitarnego kapitalizmu, gdzie technika zaspokajania potrzeb w swej uprzedmiotowionej, przez panowanie zdeterminowanej postaci uniemożliwia zaspokajanie potrzeb i prowadzi do zagłady ludzi [...]”. (*Ibidem*, s. 71).

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 29.

<sup>53</sup> „[...] ostatecznie właściciel pozbawiony jest też udziału w pracy, a na koniec nawet funkcji kierowania pracą, podczas gdy jego towarzysze, choć są tuż przy rzeczach, nie mogą cieszyć się pracą, ponieważ dokonuje się ona pod przymusem, w desperacji, z przemocą zablokowanymi zmysłami. Niewolnik ujarzmiony jest cieleśnie i psychicznie, losem pana jest regres. Żadne panowanie dotąd nie zdołało się od tej ceny uchylić, i słabość ta, ekwiwalent władzy, tłumaczy między innymi, dlaczego historia posuwa się ruchem kolistym”. (T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka...*, s. 51).

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 82.

jawi się tymże jako niewzruszona rzeczywistość, stało się tak gęste, że każdy spontaniczny odruch, a nawet samo tylko wyobrażenie prawdziwego stanu rzeczy nieuchronnie staje się skamieniałą utopią<sup>55</sup>).

Konsekwencją opisanego powyżej stanu rzeczy jest to, że bezosobowe mechanizmy władzy we współczesnym „społeczeństwie totalnie administrowanym późnego kapitalizmu” nie mogą być już krytykowane narzędziami modernistycznej krytyki ideologii, jako że panująca ideologia na tyle się wyobcowała i zatimizowała masy, iż nawet „negatywna jedność” wspólnego podlegania uciskowi (gwarantująca dotychczas, według K. Marksa czy G. Lukácsa, możliwość powstania świadomości klasowej i krytycznego przejrzenia ucisku ekonomicznego przez jednostki) została w społeczeństwie bezpowrotnie rozmyta<sup>56</sup>.

Frankfurtczycy w *Dialektyce oświecenia* podważyli więc dwa najważniejsze, „optymistyczne” założenia klasycznej krytyki ideologii. Po pierwsze, ich zdaniem, postęp i wzrost sił wytwórczych (w tym w szczególności postęp naukowo-techniczny jako siła napędowa racjonalizacji społecznej) wcale nie jest katalizatorem zrewolucjonizowania się w przyszłości „asymetrycznych” stosunków społecznych (myślenie inaczej prowadzi do popadnięcia w utopijność i mityczność<sup>57</sup>), a, po drugie, przestali oni uważać moderni-

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 228.

<sup>56</sup> H. Mörchen, *Władza i panowanie...*, s. 146–148. Zob. też M. Horkheimer, *Odpowiedzialność i studia*, przeł. H. Walentowicz, „Kronos”, 2011, t. 2, s. 248.

<sup>57</sup> „Pułapkę” rozpoznaną przez Dialektykę oświecenia i trudności, w jakie wpadła filozofia praktyki, wierząc w emancypacyjny potencjał racjonalizacji instrumentalnej oraz w zdolność indywidualnej świadomości filozofa-praktyka do ujawnienia potencjału racjonalności ukrytego w fałszywych stosunkach społecznych, można za J. Habermasem opisać następująco: „[...] trudności wiążą się z tym, że normatywne podstawy filozofii praktyki, zwłaszcza przydatność pojęcia praktyki dla celów krytycznej teorii społeczeństwa, nie zostały nigdy w sposób zadowalający wyjaśnione. [...] Konsekwentnie postępują ci, którzy w pojęcie praktyki wkładają nie więcej rozumu, niż można zaczerpnąć z racjonalności właściwej celowemu działaniu i samopotwierdzeniu. Zgoda, zasada pracy zapewnia nowoczesności szczególny związek z racjonalnością. Ale filozofia praktyki stoi przed tym samym zadaniem, co kiedyś filozofia refleksji. Także w strukturze samouzewnętrznienia – tak jak w strukturze samoodniesienia – zawiera się konieczność samoprzedmiotowienia; dlatego w procesie kształcenia gatunku zaznacza się pewna tendencja, mianowicie w miarę opanowywania natury zewnętrznej pracujące jednostki zyskują tożsamość tylko za cenę ucisku własnej natury wewnętrznej. Żeby wydobyć rozum ześrodkowany w podmiocie z tego uwikłania, Hegel przeciwstawił swego czasu absolutyzacji samowiedzy – absolutne samozapośredniczenie ducha. Filozofii praktyki, która nie bez racji porzuciła tę idealistyczną drogę, nie został oszczędzony analogiczny problem, i to w ostrzejszej formie. Cóż bowiem filozofia praktyki może przeciwstawić instrumentalnemu rozumowi celowej racjonalności – rozrosłej w społeczną totalność – jeśli sama siebie pojmować musi jako składnik i rezultat tego urzeczowienia, jeśli przymus obiektywizacji przenika do sedna rozumu krytykującego?” (J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, s. 82–83 i s. 139).

styczną teorię krytyki ideologii za właściwe narzędzie do krytyki społecznej (wskutek jej utopijnej wiary w możliwość dialektycznego „wykroczenia myślą” poza aktualny stan społeczeństwa ku, dostępnej tylko dla tej myśli, utopii i w możliwość następczego rozbudzenia świadomości klasowej, która rzekomo miałaby doprowadzić racjonalnie myślące, uciskane jednostki do zjednoczenia się i do praktycznego zrewolucjonizowania stosunków społecznych)<sup>58</sup>.

### Zakończenie

Na koniec należy zaznaczyć, że powyższe „pesymistyczne” konkluzje *Dialektyki oświecenia* wywarły doniosły wpływ na filozofię społeczną drugiej połowy XX wieku, ponieważ głównym wnioskiem płynącym z tego dzieła jest to, że bezosobowe mechanizmy władzy we współczesnym społeczeństwie nie mogą być już analizowane i krytykowane narzędziami klasycznej, modernistycznej krytyki ideologii (która, od K. Marksa, wszelkie swoje roszczenia do krytyki społecznej opierała na założeniu, iż jest zdolna odkryć model prawdziwie rozumnego porządku społecznego poprzez „wykroczenie” w swojej autonomicznej myśli poza panującą w społeczeństwie kapitalistycznym „świadomość fałszywą i urzeczowioną”). W czasach „późnego kapitalizmu”, w którym „sieć pozorów stała się tak gęsta, że przejrzenie jej na wylot, jej zdemaskowanie obiektywnie nabiera charakteru halucynacji”, każdy filozof nadal bezkrytycznie wierzący w bezwzględne dobro postępu, „wyobrażenie prawdziwego stanu rzeczy”, w „emancypacyjną” dialektykę pracy społecznej czy w ideę świadomości klasowej musi być bowiem – wskutek odkryć *Dialektyki oświecenia* – z góry podejrzany o popadanie w utopijność i „dewiacyjne sekciarstwo”<sup>59</sup>.

T. Adorno i M. Horkheimer postawili zatem tym tekstem całą powojenną filozofię przed bardzo trudnym zadaniem stworzenia nowej teorii społecznej odrzucającej zarówno Marksowską, jak i Hegłowską tradycję filozoficzną. Jednak prześledzenie tego, jak filozofia społeczna poradziła sobie z tym zadaniem stanowczo wykracza poza ramy wyznaczone dla niniejszego artykułu – jego głównym celem było bowiem zwięzłe omówienie najdonioślejszych filozoficznych konkluzji *Dialektyki oświecenia* na tle poprzedzających ją koncepcji filozoficznych G.W.F. Hegła, K. Marksa i G. Lukácsa. ~

<sup>58</sup> H. Mörchen, *Władza i panowanie...*, s. 86–88.

<sup>59</sup> T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka...*, s. 229.

KAROL STAŚKIEWICZ

KAROL STAŚKIEWICZ – doktorant w Szkole Doktorskiej Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego (Katedra Filozofii Prawa i Nauki o Państwie Wydziału Prawa i Administracji UW). Zajmuje się współczesną teorią i filozofią prawa, prawem konstytucyjnym i filozofią społeczną.

KAROL STAŚKIEWICZ – Ph.D. student at the Doctoral School in Social Sciences at the University of Warsaw (Chair of Philosophy of Law and Sciences about State, Faculty of Law and Administration, Warsaw University). His fields of interest include contemporary theory and philosophy of law, constitutional law and social philosophy.

ORCID: 0000-0002-8886-8466