

Tomasz Rafał Wiśniewski

Aktualność Teorii Krytycznej¹

Obserwowany od wielu lat tzw. kryzys lewicy wydaje się przede wszystkim kryzysem lewicowej teorii. Kompromitacja intelektualna leninizmu, widoczna o wiele wcześniej niż początki rozkładu formacji społecznej, którą ufundował, zakończyła ostatecznie proces samoznosenia się myśli emancypacyjnej, który zapoczątkowała samodestrukcja paradygmatu socjaldemokratycznego, a kontynuowało powolne zamieranie intelektualnego impetu właściwego tzw. Teorii Krytycznej. Co ciekawe, ta ostatnia formacja utraciła swoje właściwości konceptualizowania ducha dziejów właśnie wtedy, gdy pozornie zaczęła przeżywać swój moment aktualizacji na sztandarach rewolucji lat sześćdziesiątych. Mimo faktu, iż biblioteczny kurz dawno pokrył już większość manifestów teoretycznych twórców i dziedziców Szkoły Frankfurckiej wydaje się, że właśnie w tych nie zawsze do końca jasnych materializacjach dwudziestowiecznej dialektyki dziejów odnaleźć można pierwiastki, które mogłyby stanowić punkt wyjścia dla zredefiniowania intelektualnej pozycji, którą u progu stulecia powinni zająć ci myśliciele, którzy zarówno nie dają wiary rewelacjom o końcu historii, jak i nie zamierzają racjonalizować eksterminacyjnych praktyk wobec imigrantów, ateistów i homoseksualistów, do jakich coraz głośniej nawołują wyrastające wszędzie na świecie rozmaite „siły patriotyczne”.

Teoria krytyczna, jak na przyzwoitego dziedzica myślenia marksowskiego przystało, od początku próbowała odnaleźć magiczną formułę, która pozwoliłaby na przerzucenie pomostu między uniwersum teorii i sferą praktyki. Rozwój teoretyczny tej formacji dokonywał się jednak według innego modelu dynamicznego, niż w przypadku przyrostu praktycznych projektów zmian umocowanych w myśleniu krytycznym, co sprawia, że gdy dziś próbujemy zreferować to, co z dorobku teorii krytycznej zachowuje swą historyczną istotność, zmuszeni jesteśmy do dokonania separacji obu porządków i zaprezentowania ich w postaci spreparowanych artefaktów intelektualnych.

Teoretyczna epopeja interesującej nas tradycji przebiegała pod hasłem, które po raz pierwszy wyeksplikowane zostało w jednej z najważniejszych książek XX wieku – „Dialektyce Oświecenia” Horkheimera i Adorna. Właśnie tam sformułowano postulat „przemyslenia myślenia”, czyli zwrócenia tradycyjnych kategorii Rozumu przeciw nim samym. Celem tej operacji było nie tyle odświeżenie cokolwiek już zetlałych wiązań myślowych rodem z początków nowożytności, ale raczej odsłonięcie fałszu tkwiącego w ich niekrytycznym użytku. Autorzy rekapitulując dorobek wczesnej Szkoły Frankfurckiej proponowali pewną nową metodologię, która w jednym ruchu, w jednym akcie dokonywałaby nie tylko rozumowego ujęcia społecznej rzeczywistości, ale jednocześnie przekształcała własne kategorie w celu wydobycia z nich momentu prawdy.

Horkheimer i Adorno dokonują w swojej książce jednego przynajmniej odkrycia, które mimo, że nie do końca uświadomione stało się jednym z podstawowych wymiarów opisu rzeczywistości społecznej podejmowanego przez reprezentowaną przez nich tradycję. Analizując dzieje Rozumu dochodzą do wniosku, iż w procesie rozwoju sił wytwórczych społeczeństwa mieszczańskiego nastąpiło utożsamienie racjonalności z orientacją wąskocelowościową, co w efekcie pozbawiło *ratio* jego szczególnej roli określania wyjątkowości i sensowności ludzkiej egzystencji. Ten skarłały Rozum, nazwany później instrumentalnym, przestaje być w ten sposób narzędziem ludzkiej emancypacji okazując się tym, czym we współczesnym świecie pozostają wszystkie wynalazki, które

1 Artykuł pierwotnie opublikowany w *Lewą Nogą*, nry 9/1997 i 10/1998.

miały uczynić naszą egzystencję bardziej wolną – wyalienowanym instrumentem reprodukcji porządku społeczno-ekonomicznego.

Odkrywczość i nowatorstwo „Dialektyki Oświecenia” nie sprowadza się jednak wyłącznie do skonstatowania faktu wyalienowania się instrumentalnego Rozumu. Autorzy idą o wiele dalej i stwierdzają, że sytuacją źródłową dla tego procesu alienacji był, trawestując Girarda, „gwałt założycielski” dokonany na Przyrodzie, która jawiąc się człowiekowi jako byt zarazem nieprzejrzysty i przerażający stała się obiektem konkwisty dokonywanej w sytuacji subiektywnego poczucia zagrożenia. Konsekwencją tego gwałtu jest wykształcenie się subtelnego narzędzia penetrowania przyrody, jakim staje się właśnie rozum instrumentalny. Niestety, niesie on na sobie owo piętno pierwotnego grzechu i w ostatecznym rozrachunku, jako wyalienowane narzędzie – przeciwstawia się swojemu użytkownikowi. W tym momencie, w momencie przesilenia Oświecenia, przyroda bierze na człowieku swój odwet. Zbudowana na instrumentalnym rozumie stechnicyzowana racjonalność okazuje się zupełnie bezradna wobec tych problemów, które wymagają czegoś więcej niż tylko zastosowania newtonowskich reguł i arystotelesowskiej logiki. Zszargana i pohańbiona przyroda patrzy ze złośliwym triumfem na istoty, które teoretycznie będąc zdolne do miłości – nie potrafią kochać; istoty, które wyposażone w zdolność do empatii – nie potrafią czynić z niej użytku. Człowiek posługujący się instrumentalnym rozumem, który w wyniku podbicia przyrody utracił instynktowne wyposażenie skłaniające go do życia stadnego nie potrafi odnaleźć teraz sensu pojęcia solidarności, co w konsekwencji skazuje go na samotność w tłumie. Ta sytuacja z kolei wytwarza przerażenie. Pokonana przyroda może z triumfem unieść czoło.

Rozum oświeceniowy to jednak, zdaniem Horkheimera i Adorna nie tylko wyalienowane narzędzie nieudanego podboju przyrody. Autorzy podkreślają także jego drugi, równie groźny, a może nawet groźniejszy aspekt, jakim jest ukonstytuowanie się go jako wymiaru panowania. Oto okazuje się, że wymodelowany zgodnie z potrzebami określanymi przez imperatyw panowania nad przyrodą Rozum zaczyna ze swej strony rekonstruować wszelkie inne pola ludzkiej aktywności zgodnie ze swoją wewnętrzną logiką. Wynikiem tego procesu jest przekształcenie się panowania nad przyrodą w panowanie nad człowiekiem. Rozum spełnia w tym przypadku rolę medium, za pomocą którego eksploatorski zamiar skierowany intencjonalnie w kierunku natury powraca w postaci dialektyki panowania do świata stosunków międzyludzkich. Im bardziej „racjonalna” staje się rzeczywistość, tym mniej w niej miejsca na taki rodzaj kontaktów interpersonalnych, w których w ostatecznej instancji nie chodziłoby o zawładnięcie substancją stającą naprzeciw nas samowiedzy. W planie intelektualnym objawia się to między innymi w uporczywym usuwaniu z pola uprawnionej instytucjonalnie refleksji naukowej wszystkiego, co ze swej istoty nie może podlegać usankcjonowanym metodom nauk przyrodniczych. Ostatnim zaś słowem w tej dziedzinie są żądania płynące z kręgów filozofii analitycznej, które potraktowane poważnie muszą prowadzić do unieważnienia wszystkich tych pytań, które w trakcie swojego rozwoju postawiła ludzkość usiłując dociec istoty własnego fenomenu. Analitycy, będący szczytowym wytworem procesu zapoczątkowanego przez samoustanawiający akt oddzielenia się kultury od natury wymazują do końca ostatnie residua, w których do ich czasów przechowały się jeszcze resztki marzeń o tej autonomizacji. Adorno i Horkheimer powiadają, że owa intelektualna przemoc, która przychodzi w miejsce prawdziwego zniesienia przeciwieństw jest rzeczywistym źródłem, z którego pochodzą zarówno Hiroszima jak i Oświęcim.

Przyznać trzeba, że tak zarysowana perspektywa intelektualna nie mogła wywoływać zbytniego entuzjazmu dla natychmiastowego podążania wyznaczonym tropem. I rzeczywiście, nawet wśród bliskich współpracowników autorów „Dialektyki Oświecenia” z okresu przedwojennego

trudno wskazać tych, którzy po ukazaniu się owego dzieła zdecydowaliby się konsekwentnie podążać śladem zawartych w nim intuicji. Wyjątek stanowił tu jedynie sam Adorno, który, wydając wiele lat później „Dialektykę negatywną” ukazał punkt dojścia, który osiąga wreszcie myśl kierowana bezustannie przeciwko własnym kategoriom.

Za typ idealny wszelkich owych kategorii uznaje Adorno pojęcie tożsamości. Właśnie w myśleniu tożsamościowym, a raczej w jego nieadekwatności do opisu realnej rzeczywistości upatruje autor „Dialektyki negatywnej” źródła wszelkich porażek nowożytnego dyskursu, który kapitulując przed własną niemożnością stworzył pole do popisu z jednej strony triumfującemu irracjonalizmowi, z drugiej zaś – dokonującemu nieuprawnionej subsumpcji całości bytu pod własne pojęcia idealizmowi. W obu przypadkach, powiada niemiecki profesor, społeczno-historyczne konsekwencje pozostają oplakane. Irracjonalizm bezwzględnie represjonuje *ratio* pozbawiając podmiot narzędzia indywidualizacji, a co za tym idzie – oddając go na pastwę nieskonceptualizowanych pojęć kolektywnych, takich jak naród, ojczyzna i rasa. Zwrot ku idealistycznemu racjonalizmowi nie jest jednak w żaden sposób w stanie zaradzić tej sytuacji, gdyż bezwzględne tępienie wszelkiej nietożsamości kończy się podobnie – represją wszelkiej treści jednostkowej. Z tej perspektywy różnica między kantowskim imperatywem kategorycznym a racjonalnością komory gazowej staje się już wyłącznie różnicą stopnia, a nie istoty. Tak długo, powiada Adorno, jak kategorie teoretycznego myślenia próbować będą zafałszowywać antagonistyczną naturę aktualnego stanu historycznie ukształtowanych relacji bytowych poprzez uporczywe głoszenie tezy o odpowiedności bytu i pojęcia, tak długo myśl nowożytna obracać się będzie na jałowym biegu, a realne stosunki społeczne stanowić będą domenę represji i zniewolenia.

W tym miejscu pojawia się jednak w „Dialektyce Negatywnej” zasadniczy dylemat, z którego zresztą autor doskonale zdaje sobie sprawę. Jeśli bowiem zachodnia forma teoretyczności skażona jest pierwotnym grzechem myślenia tożsamościowego, to nieodparcie nasuwa się wniosek, iż mocą własnych wysiłków nie jest ona w stanie przekroczyć swego istotowego ograniczenia. Na nic zdaje się w tym przypadku ucieczka w marksowskie praktyczne znoszenie filozofii przez ruch polityczny, gdyż jest on z konieczności, jako częściowo przynajmniej zakorzeniony w myśleniu, naznaczony tą samą nieadekwatnością, którą rzekomo miałyby przekroczyć. Żadna, choćby najbardziej materialistyczna dialektyka nie jest w stanie, bez popadnięcia w irracjonalny decyzyzizm, ustrzec się owej podstawowej antynomii. Iluzje, że jest to możliwe, kończyć się muszą Gułagiem, który nieprzypadkowo w swej racjonalnej formie do złudzenia przypomina Oświęcim.

Takie wnioski prowadzić mogą wprost do tezy o niemożliwości jakiegokolwiek teoretyczności. Skoro bowiem wysiłek myślowy całej formacji śródziemnomorskiej kulminuje w totalnym uniwersum praktyczno-teoretycznej represji droga wyzwolenia pozostaje na zawsze zamknięta a myślenie i jego efekty redukują się we współczesnych warunkach do rangi towaru. Niemniej, mimo przekonania, iż nic dziś nie może ujść rynkowi Adorno bezustannie poszukuje punktu oparcia dla przewyciężenia skonstatowanych przez siebie ograniczeń. Z tekstu „Dialektyki Negatywnej” nie sposób co prawda wywieść spójnego programu teoretycznego (co byłoby zresztą całkowitym zaprzeczeniem głównych tez głoszonych przez autora), jednak można chyba pokusić się o wydobycie pewnych intuicji, w których zawierałoby się coś, co przy życzliwym sposobie lektury można by nazwać sugestią pożądanego kierunku możliwej refleksji teoretycznej.

Autor „Dialektyki Negatywnej” sugestię taką poddaje nam pod rozwagę już w momencie, gdy stwierdza nieadekwatność myślenia tożsamościowego. Sama możliwość tej konstatacji ugruntowana być musi na istnieniu takiej władzy teoretycznej, która ze swej istoty umożliwi refleksję nietożsamościową, czegoś w rodzaju „nietożsamościowego intelektu”. Adorno sugeruje zresztą

niejednokrotnie istnienie takiego narzędzia poznania, choćby wyrażając przekonanie, iż poznający podmiot, jeśli nastawiony jest wystarczająco krytycznie, odczuwa intuicyjnie nieadekwatność struktur tożsamościowych. Z drugiej strony pojęcie, ów owoc oświecenia, posiada w sobie moment prawdy, który ujawnia się choćby w bezpośredniej konfrontacji z irracjonalizmem, który stanowi skrajnie regresywną formę myślenia. Wydaje się, że to właśnie konfrontacja owego nietożsamościowego intelektu z wymagającym tożsamości pojęciem leży u źródeł podstawowych tez dialektyki negatywnej, która z kolei o tyle nie jest ruchem samoznoszącym, o ile właśnie umyka pułapce tożsamości. Bez żadnych pretensji do wyczerpania stawianego w kontekście myśli Adorna pytania o możliwość teoretyczności można zasugerować, jak sądzę, że jedną z prób wyjścia z przedstawionego dylematu jest właśnie swoiste „igranie” nietożsamościowego intelektu z pojęciem, igranie, które właśnie z uwagi na swoją „niemożliwość” w kontekście tożsamościowym zdaje się wykraczać poza zarysowane antynomie zachowując jednocześnie zdolność do samokonceptualizacji.

Theodor W. Adorno jest jednakże nie tylko dialektykiem. Jest bowiem jednocześnie dialektykiem materialistycznym a to nakłada nań obowiązek niepoprzestawania na rozważaniach czysto gnoseologicznych i odnalezienia w samej substancji bytu elementów, które swoim istnieniem uprawomocniałyby postulowaną praktykę teoretyczną. W tym miejscu warto przyrzeć się bliżej tajemniczej, acz bardzo istotnej dla Adornowskiego wywodu kategorii *addendum*, o którym sam autor w sposób raczej poetycki pisze, iż: „Jest ono błyskiem światła między biegunami tego, co kiedyś było, co zmieniło się nie do poznania, i tego, co kiedyś mogłoby być.”² W strukturze myśli Adorna, owe *addendum*, to swoista, zaniedbana „reszta”, która pozostaje niezagospodarowana przez myślenie tożsamościowe. *Addendum* to wołanie o adekwatność poznania dobiegające z rejonów, w które poznanie nigdy nie dotarło, to zarazem źródło psychicznego impulsu, który nakazuje podmiotowi ukorzyć się przed jego własnym brakiem przenikliwości i jednocześnie podejmować dalsze wysiłki mające na celu teoretyczno-praktyczne wyzwolenie. Adorno nie przesądza nigdzie ostatecznie ontologicznego statusu, jaki *addendum* posiada, jednakże wydaje się, że chcąc zachować elementarną spójność całej koncepcji nie sposób nie skłaniać się ku takiej interpretacji, która umieszczałaby je po tej stronie uniwersum ludzkiej praxis, która zapewnia jej substancjalność i historyczną istotność. Tak „materialistycznie” zinterpretowane *addendum* mogłoby stanowić hipotetyczny punkt oparcia dla możliwej refleksji teoretycznej uprawomocnianej przez dialektykę negatywną.

Istnieje jednak pewna, trudna do niezauważenia trudność, która ujawnia się w obliczu tak poprowadzonego rozumowania. Oto rekonstruując Adornowską dialektykę dochodzimy do sytuacji, w której w miejsce czy to Oświeceniowej natury, czy to Marksowskiego całokształtu bytu społecznego pojawia się całkowicie nieskonceptualizowany przedmiot myślenia, którego rozważanie w kategoriach dyskursywnych nastęrcza nierozwiązywalnych trudności. Interpretowany w powyższy sposób Adorno nie stawia nas co prawda w tak rozpaczliwej sytuacji jak Heideggerowski postulat „wysłuchania się w *prawdę bycia*” jednakże nie sposób oprzeć się wrażeniu, iż nasz „nietożsamościowy intelekt” posiada dość ograniczone pole aktywności gdy skonfrontować go z uporczywie milczącym *addendum*. Oparcie wszelkiej możliwej refleksji na tak wątej podstawie ontycznej pozostawia nierozwiązanymi szereg wątpliwości, a sama tej podstawy ontologiczna materializacja również nie przynosi zbyt wielu zauważalnych korzyści. W rzeczy samej, jeśli projekt Adorna nie jest jedynie doprowadzonym konsekwentnie do końca procesem samoznoszenia się myślenia, to rozpatrywany w oderwaniu od całokształtu momentu historycznego, którego jest integralnym elementem może być jedynie, w aspekcie własnej pozytywności, pytaniem o możliwość

2 Theodor W. Adorno, „Dialektyka negatywna”, PWN, Warszawa 1986, s. 317.

wykreowania nowej mistyki, tym razem, w okresie schyłku formacji burżuazyjnej, mistyki, która z konieczności musi stać się mistyką materialistyczną.

Dziedzictwo myślowe Teorii Krytycznej to jednak nie tylko, a może nawet nie głównie historia zmagania z subtelnościami dialektyki. Kto wie czy nie bardziej interesujące okazują się z dzisiejszej perspektywy te wątki myślenia wywodzącego się z paradygmatu frankfurckiego, które usiłowały postawić na porządku dnia problem społecznej praxis. Tu, w jawnej niezgodzie ze swoją dynamiką teoretyczną myśliciele frankfurccy zaczęli od dość ograniczonych koncepcji koncentrujących się na krytyce różnych aspektów zastanej rzeczywistości by po latach, w swych najbardziej dojrzałych pracach rysować odważne koncepcje ujmujące całość zagadnień związanych z problematyką społeczeństwa i jego pożądanym kierunków rozwoju. Analizując kolejne postaci, w jakich manifestowała się praktyczna strona Teorii Krytycznej dojść można do wniosku, że podstawowym dla niej problemem pozostawało cały czas pytanie czy powinna ona wysunąć projekt społeczny i czy leży to w ogóle w obszarze jej możliwości.

W początkowym, przedwojennym okresie swojego rozwoju frankfurczycy z olbrzymią rezerwą odnosili się do konstruowania globalnych projektów. Na ich oczach pryskała nadzieja, iż wyposażony w swoistą interpretację Marks'a proletariats rosyjski zdolny będzie zrealizować choć część postulatów zawartych w ideowym testamencie myśliciela z Trewiru, a przynajmniej, że weźmie on na siebie ciężar przeniesienia na powrót do centrum Europy dynamiki historycznej, która mogłaby zaowocować jakościowymi przemianami o skali globalnej. Stalinowska rzeczywistość objawiała z jak żelazną konsekwencją mści się historia za próby uproszczonego jej interpretowania i jak ogromne cierpienia stają się udziałem tych, którzy własną niedojrzałość historyczno-teoretyczną poczytują sobie za cnotę pozostawania w awangardzie ruchu dziejowego. Rosnący w siłę europejski faszyzm, który ku zaskoczeniu wielu czerpał pełną garścią z rezerwuaru tych żywiołów społecznych, które miały wszak stać się matecznikiem dziejowych przemian, w jeszcze większym stopniu, niż zawiedzione nadzieje rosyjskie skłaniał ku pesymizmowi i ograniczaniu projektodawczych ambicji. W tej sytuacji wrażliwość na zagadnienia społeczno-historyczne przyjmowała u frankfurczyków postać wycinkowej krytyki poszczególnych aspektów społecznej totalności, co zresztą wcale nie umniejszało faktu, iż w niektórych dziedzinach (choćby w przypadku analiz kultury masowej) ówczesne opracowania charakteryzowały się wyjątkowym wręcz nowatorstwem i o całe dziesięciolecia wyprzedzały rzekome „rewelacje” o jedną czy dwie generacje późniejszych „krytyków kultury”. Nie zmienia to faktu, że lektura wczesnych pism Szkoły Frankfurckiej ujawnia jej ogromną wstrzeźliwość w oktrojowaniu jakichkolwiek spójnych koncepcji naprawy świata, który jednocześnie, zarówno realnie, jak i w omawianych interpretacjach nabierał coraz bardziej nieludzkiego kolorytu.

Ostateczną formą racjonalizacji owej projektotwórczej niechęci stało się dzieło wspomnianego już Adorna. Autor „Dialektyki Negatywnej”, wzbogacony w porównaniu z okresem przedwojennym w „doświadczenie Oświeceniem”, nie wyzbył się już nigdy owej projektofobii nadając jej ostateczny i spójny kształt. Psychologiczne dziedzictwo Holocaustu kazało mu tropić w każdej formie myślenia projektującego śladów owych oświeceniowych tożsamości, które z konieczności prowadzić miały jedynie do multiplikowania form zniewolenia. Każdy postulat praktyczny, twierdzi Adorno, jeśli tylko uzurpuje sobie prawo do ponadpartykularności, dziedziczy jednocześnie brzemienie nowożytnej pojęciowości, która stawia na porządku dnia problem podporządkowania i dominacji. Z zaskakującą dla „nietożsamościowego” myśliciela konsekwencją autor pozostaje wierny efektom własnej pracy myślowej w wyniku czego akcentowana przez niego w wielu miejscach potrzeba społecznej zmiany nie znajduje dopełnienia w postaci jakiegokolwiek zarysowania postulowanych

form jej realizowania. Oświęcim to kres marzeń o racjonalnym społeczeństwie a ewentualna nowa forma racjonalności może być, powie Adorno, wyłącznie negatywna.

W zupełnie odmiennym kierunku podążyła intelektualna działalność innych myślicieli związanych ze Szkołą Frankfurcką, którzy, jak na przykład Herbert Marcuse czy Erich Fromm nie zrezygnowali z poszukiwania możliwości skonstruowania choćby zarysów społecznego projektu. Usiłowania ich tym bardziej zasługują na uznanie, że w żadnym momencie nie odzegli się oni od krytycznego dorobku ani swojego własnego, ani swoich kolegów. Dzieło Fromma jest wręcz niezrozumiałe, jeśli nie weźmie się pod uwagę struktury pojęciowej wykształconej już we wczesnym okresie Teorii Krytycznej, podczas gdy Marcuse swoje intelektualne zadłużenie u Horkheimera czy Adorna potwierdza całkowicie *explicite*.

Punktem wyjścia rozważań Fromma jest próba dokonania syntezy marksowskiej antropologii i humanistycznie zinterpretowanej psychoanalizy. Ten zabieg pozwala mu na ominięcie mielizn związanych z problematyką tzw. natury ludzkiej, gdyż człowiek jawi się tu od początku jako dynamiczna struktura z jednej strony warunkowana przez ekonomiczno-społeczną rzeczywistość, z drugiej zaś – przez zespół impulsów biologiczno-libidalnych. Jednocześnie, zgodnie zarówno z Marksem, jak i tradycją krytyczną człowiek z samej swej istoty związany jest z własną zbiorowością społeczną, co natychmiast eliminuje możliwość jałowych deliberacji nad zagadnieniem przyrodzonego zła bądź dobroci człowieka. Fromm czyni co prawda pewne założenia dotyczące potencjalności zawartej w człowieku jako istocie ludzkiej, jednak przyznać należy, że chociażby jego praktyka jako psychologa klinicznego upoważniała go do tego rodzaju dogmatyzmu, którego przewaga nad innymi polegała właśnie na bezpośredniej weryfikacji w praktyce terapeutycznej też o możliwościach kreacyjnych i wspólnototwórczych ludzi oswojonych z destrukcyjnego nacisku neurotycznego społeczeństwa współczesnego.

Powyższa konstrukcja pojęcia człowieka, jako istoty zdolnej przede wszystkim do tworzenia i miłości jest jednak dopiero połową drogi, którą Fromm musi przebyć, aby skonceptualizować swój społeczny projekt. Przystępując do obrazowania całokształtu postulowanej rzeczywistości Fromm napotyka na dwie poważne trudności. Pierwsza z nich to zagadnienie charakteru samego procesu zmieniania społeczeństwa, który nie może i nie powinien naśladować dotychczasowych schematów rewolucyjnych, gdyż po pierwsze, zdaniem Fromma utraciły one swą historyczną aktualność, po drugie zaś, są one nie do pogodzenia z postulowanymi formami świadomości rewolucyjnej, dla których konstytutywne są takie pojęcia jak umiłowanie życia czy też afirmacja każdej jednostkowej egzystencji osobowej. W tej sytuacji omawiany autor skłania się raczej ku niezbyt sprecyzowanej formule „ewolucyjnej rewolucji”, która wyraźnie inspirowana jest doświadczeniami społecznych walk okresu lat sześćdziesiątych, takimi jak taktyka *no violence* czy praktyka obywatelskiego nieposłuszeństwa.

Druga trudność to zarysowanie kształtów postulowanego punktu dojścia procesów samoemancypacji społecznej. Tu również Fromm, fundamentalnie przeciwny wszelkim formom autorytarnej kontroli, wikła się w dość kontrowersyjne pomysły szczegółowe, które jednakże składają się w pewną wyraźną całość opartą na społecznym zarządzaniu własnością połączoną z maksymalnym zwielokrotnieniem niewymuszonej, kreatywnej aktywności jednostek. Jakkolwiek mgławicowe nie wydawałyby się owe teoretyczne konkretyzacje, na uwagę zasługuje fakt, iż sam autor zdaje sobie z tego doskonale sprawę zaznaczając, iż praktyczne formy postulowanej całości społecznej ujawnią się, zgodnie z najlepszą tradycją dialektyczną, dopiero w rzeczywistym czasie samego ruchu. Fromm kreśląc swoją „regulatywną utopię humanistyczną” ani na chwilę nie zaniedbuje możliwości inspirowania swych rozważań aktualnymi wydarzeniami historycznymi, co

pozwala nadać jego koncepcjom charakter utopii otwartej na wszelkie możliwości historycznej inspiracji i weryfikacji.

Zupełnie innego rodzaju projektem jest intelektualny dorobek Herberta Marcusego. Ten wszechstronnie wykształcony filozof korzystając z podobnego jak Fromm zasobu tradycji marksowsko-freudowskiej dokonuje o wiele bardziej „organicznej” syntezy obu pierwiastków posiłkując się w dodatku całym, nieobecnym u autora „Mieć czy być” arsenalem środków zaczerpniętych wprost z „Fenomenologii ducha”. Punktem wyjścia jest tutaj nie antropologia, lecz konstatacja faktu zniewolenia człowieka w społeczeństwie współczesnym, którego charakter wyrażają z jednej strony ekonomiczno-społeczne rozważania Karola Marksa, z drugiej zaś, radykalnie zinterpretowane freudowskie pojęcie represji libidalnej. Synteza obu wątków jest tu tak daleko posunięta, że Marcuse sugeruje wręcz, iż bez użycia kategorii wypracowanych w tradycji marksowskiej fundamentalne odkrycia Freuda nie uzyskują swoich pełnych walorów treściowych. Bez takich pojęć jak *wartość dodatkowa* czy *wyzysk kapitalistyczny* nie jesteśmy, zdaniem omawianego autora, w stanie zrozumieć genezy represji libidalnej czy konieczności triumfu w społeczeństwie burżuazyjnym zasady rzeczywistości nad zasadą przyjemności. Jednocześnie, to właśnie analizy inspirowane duchem poszukiwań zawartych zarówno w „Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych”, jak i w „Kapitale” pozwalają zwrócić dzisiaj uwagę na jedynie historyczną aktualność freudowskich opisów, które o ile w dalszym ciągu pozostają aktualne jako metody diagnozowania kondycji ludzkich egzystencji społeczeństwa obfitości to tym samym okazują się historycznie fałszywymi formami świadomości, które swoją aktualność czerpią już jedynie z zinstytucjonalizowanej represji. Historyczne dostojeństwo prawdy, które przysługiwało klasycznej psychoanalizie w czasach wiedeńskiego rozkwitu mieszczaństwa przekształca się w Kalifornijskiej rzeczywistości końca tysiąclecia w ideologiczno-rynkowy sztafaż przysłaniający od dawna zbędną już dawkę „represji dodatkowej”.

Marcuseańska krytyka zastanego społeczeństwa jest wszechogarniająca. Spostponowane zostają tutaj nie tylko bezpośrednie formy represji fizycznej bądź ekonomicznej ale całokształt późnomieszczańskiej sfery publicznej, która na dodatek, powiada Marcuse, coraz zachłanniej wydiera współczesnemu człowiekowi resztki jego prywatności. Jesteśmy, zdaniem autora „Człowieka jednowymiarowego”, wyalienowani nie tylko z punktu widzenia możliwej praktyki ekonomiczno-politycznej, ale z punktu widzenia jakichkolwiek możliwości konstytuujących uniwersum ludzkiego działania. W tym samym czasie, rozwój ekonomicznej bazy kapitalizmu doprowadził do sytuacji, w której realne są nadzieje na zbudowanie wolnego i nierepresywnego społeczeństwa pozostającego w dalszym ciągu marzeniem jedynie dlatego, iż formy społecznego panowania dawno przestały być już formami racjonalności. Marcuse, wbrew temu, co stwierdza wielu jego krytyków, pozostaje wierny realnej rzeczywistości społecznej i w niej właśnie odkrywa zarówno przesłanki możliwej przemiany, jak i przyczyny, dla których proces ludzkiej emancypacji może nie tylko nie zakończyć się pełnym powodzeniem, ale wręcz ulec całkowitemu zahamowaniu, a w konsekwencji, regresowi. Materialistyczna analiza zastanego społeczeństwa stawia na porządku dnia problem rewolucji, jednak jej urzeczywistnienie pozostaje w sposób nieusuwalny pod znakiem zapytania. Prywatny akt afirmacji rewolucyjnej polityki nie usuwa teoretycznych wątpliwości, co do jego ewentualnych ortologicznych konsekwencji.

Powyższa rekonstrukcja podstawowych dylematów, z którymi stykali się frankfurccy teoretycy w konfrontacji z nieustępliwą materią społecznej praktyki stawia na porządku dnia, jak się wydaje, kwestię przydatności Teorii Krytycznej do konstytuowania jakiegokolwiek jednolitego wzorca społecznej praxis. Pozytywna odpowiedź na tak postawione pytanie może dopiero stać się

asumptem do dalszych rozważań, w których perspektywie ulokowany byłby zasadniczy dla nas problem wartości dorobku frankfurczyków z punktu widzenia konsekwentnej, czyli rewolucyjnej myśli lewicowej.

„Krytyczna teoria społeczeństwa nie posiada idei, które mogłyby przerzucić pomost między teraźniejszością i jej przyszłością; nie dając żadnej obietnicy i nie wykazując się żadnym sukcesem, pozostaje ona negatywna.”³ Tak pisał w zakończeniu swej książki analizującej współczesny stan społeczeństwa zachodniego Herbert Marcuse i chyba można mu w tym wypadku zawierzyć. Istotnie, tym co stanowi absolutny pewnik w dorobku twórców i spadkobierców Szkoły Frankfurckiej, to negatywny potencjał wypracowanych tam analiz, który sytuuje ich zresztą w awangardzie interpretatorów dzisiejszego świata. Trafność rezultatów teoretycznych jednak nie musi z konieczności pociągać za sobą odpowiednich wniosków praktycznych, co więcej, może nie stanowić wyjścia dla konstruowania jakiegokolwiek modelu możliwej praktyki. Teoria Krytyczna „pozostając negatywną” stawia sama sobie pytanie o własną przydatność w sferze praxis i... (zgodnie zresztą z duchem myślenia negatywnego) pozostawia nas bez odpowiedzi. Wydaje się jednak, iż nie potrzeba szczególnej dozy oryginalności, by pozostając w zgodzie z atmosferą myślenia krytycznego pokusić się o dopowiedzenie kilku uwag w tym właśnie miejscu, gdzie dyskurs frankfurczyków zostaje urwany.

Rzeczą oczywistą dla każdego myśliciela odwołującego się w jakikolwiek sposób do tradycji heglowskiej jest stwierdzenie, iż negacja stanowi konieczny wymiar społecznego działania. Dzieje się tak choćby dlatego, że żadna praktyka ludzka nie odbywa się w ontycznej próżni, że, co za tym idzie, każde działanie, aby się zrealizować (czy jak kto woli – uprzedmiotowić) musi znaleźć sobie miejsce w zastanej już strukturze bytowej, która, wbrew sugestiom niektórych filozofów, zawsze pozostaje kompletna. Każda nowa postać bytu musi z konieczności zastąpić (a więc zanegować) jakąś postać już istniejącą, co zresztą szczególnie silnie ujawnia się właśnie w sferze bytu społecznego, który jak żaden inny, nie znosi próżni. Wszyscy wielcy i mali reformatorzy i rewolucjoniści przekonywali się na własnej skórze, że nieantagonistyczna praktyka społeczna może istnieć wyłącznie na papierze. Uogólniając można stwierdzić, że każdy rodzaj dostępnych człowiekowi możliwości kreacyjnych zawiera w sobie element negatywności, że mówiąc jeszcze inaczej, tylko całkowita kapitulacja człowieka przed jego własnym światem może nosić charakter czysto afirmatywny dopełniający się zresztą dopiero z chwilą jego fizycznej anihilacji. Dopóki choć trochę oddycha, człowiek zawsze przechowuje w sobie część ogólnego potencjału ontycznej negacji.

Niezbędność negacji w dziele kreowania ludzkiej rzeczywistości nie jest rzecz jasna równoznaczna z przyznaniem negatywności miana warunku wystarczającego dla konstruowania nowych obszarów egzystencji. Tym niemniej, nie sposób nie zauważyć, że właśnie owa fundamentalna negatywność Teorii Krytycznej, która z kolei upiera się przy przekonaniu, że jest ona teorią praktyki rewolucyjnej, otwiera przed potencjalnymi jej zastosowaniami niespotykane jak dotąd w historii spektrum możliwości. Dotychczasowe teorie rewolucyjne w mniejszym bądź większym stopniu postulowały wyrażenie jednolity kierunek realizacji społecznych zamierzeń, co związane zazwyczaj było z przekonaniem o wyłącznej racjonalności zalecanej metody przekształcania świata. Zadanie skonstruowania jednolitego modelu rewolucyjnego było dodatkowo upraszczane przez fakt, iż jego adresat pozostawał wyraźnie zdefiniowany, a to z kolei tworzyło pewne „społeczne a priori”, w obrębie którego z jednej strony projektodawca modelu musiał się poruszać, a z drugiej zaś – poza które nie powinien się wychylać. Sama zresztą praktyka polityczna dopisywała dodatkowo brakujące rozdziały we wszystkich tych przypadkach, gdzie brak ów był utrudnieniem dla całościowej

3 Herbert Marcuse, „Człowiek jednowymiarowy”, PWN, Warszawa 1991, s. 314.

ideologizacji danego projektu i to bez względu na fakt, czy, jak w przypadku Oświecenia, luki wynikały z niedopracowania samej koncepcji przez jej fundatorów, czy też, jak w przypadku myśli Marksowskiej, brały się one ze świadomości ograniczonej i historycznej jedynie wartości wszelkich globalnych wniosków i postulatów społecznych.

W tej perspektywie Teoria Krytyczna jawi się jako teoria „nowego typu”, która stroni od jakichkolwiek pozytywnych określeń postulowanej praktyki. Frankfurczycy wyraźnie ukazując i nazywając wszelkie przeszkody, które ich zdaniem stoją na drodze ludzkiej samoemancypacji nie zamykają przed potencjalnym ruchem wolnościowym żadnej możliwej drogi. Z jednej strony współgra to, jak się wydaje, z procesem zaniku jednolitego podmiotu historycznego, w rodzaju takiego, jakim w XVIII i XIX wieku pozostawała burżuazja czy też takiego, do którego aspirował na przełomie XIX i XX wieku proletariatus, z drugiej zaś, wydaje się zgodne z postulowanym modelem społeczeństwa wyzwolonego, którego cechami charakterystycznymi mają między innymi pozostawać wielokierunkowość ludzkiej autokreacji i wielowymiarowość ludzkiej egzystencji. Nie bez znaczenia pozostaje też na pewno fakt, iż dokonując destrukcji tradycyjnego pojęcia racjonalności, racjonalizm Teorii Krytycznej nie byłby w stanie ufundować swoją własną mocą jednolicie obowiązującego projektu, co z punktu widzenia możliwości otwieranych obecnie przed wielokierunkową i wielowymiarową praktyką stanowić może jedynie powód do uzasadnionej dumy.

Działanie oparte na negacji ma jednak również swoje o wiele mniej wesołe oblicze. Oto okazuje się bowiem, że na pożywcze trafnych oskarżeń wobec zasadniczych postaci współczesnego bytu społecznego jak grzyby po deszczu wyrastają różne formy rzekomych „krytycznych” praktyk społecznych, których jedyną treścią społeczną pozostaje całkowite odrzucenie wszelkiego dorobku cywilizacji i sprowadzenie człowieka z powrotem na samo dno biologiczno-animistycznego mistycyzmu. Ta współczesna postać nihilizmu mogłaby na swoje usprawiedliwienie podać niejedną cytata z dorobku szkoły frankfurckiej, co więcej, wydaje się, że w nieco innym kontekście społeczno-historycznym całokształt tradycji krytycznej mógłby zostać zreinterpretowany w duchu owego niebezpiecznie mętnego eskapizmu.

Nie koniec na tym. Tak intensywnie zwalczany u zarania Szkoły Frankfurckiej decyzyzizm reprezentowany choćby przez Pareta czy Gentilego mógłby pokusić się o niejedną paralela z myślą, której ostatecznym zawołaniem jest odwołanie się już nawet nie tyle do „instynktu klasowego”, co do wyzwolicielskiego potencjału beznadziejności konstatawanego zresztą jedynie negatywnie w opozycji do rejestrowanego procesu represjonowania transcendujących aspiracji nadziei i przekształcania ich w instrument ideologicznego panowania imperatywu jednowymiarowych potrzeb. Jeśli wiadomo tylko tyle, że to co zastane należy odrzucić, wówczas bardzo łatwo dojść do gloryfikacji każdej formy negującego aktywizmu, który w równej mierze okazać się może emancypacyjnym procesem transcendencji, co uwieczniającym i mistyfikującym represję regresem w mit.

W tym miejscu pojawia się zagadnienie wzajemnego powiązania koncepcji negatywności z idea rewolucyjnego przekształcania rzeczywistości. W heglowskim horyzoncie myślowym, który stanowi oczywistą podstawę dla omawianej przez nas tradycji intelektualnej banałem jest stwierdzenie, że sama negacja nie stanowi wystarczającej przesłanki dla ukonstytuowania takiej praktyki ludzkiej, której wymiar mógłby zostać określony jako rewolucyjny. Cała różnica między historycznie istotnym a akcydentalnym jedynie rodzajem działania zawiera się bowiem w owej przepaści jaka dzieli zwykłą negację od heglowsko rozumianego zniesienia. Jak wiadomo, istotą owego znoszenia jest zachowanie w określonej postaci całokształtu dotychczasowej drogi przebytej przez Ducha, które wyklucza radykalne odrzucenie wartości wypracowanych w trakcie rozwoju

dziejowego. Z tej perspektywy jasno wynika, że proste zanegowanie rzeczywistości, choćby dokonywane było z jak najlepszą intencją i w imię najszczytniejszych ideałów, w porządku Ducha jawi się jedynie jako pusta abstrakcja, zaś przeniesione na grunt społecznej praktyki może zrealizować się wyłącznie w postaci pozbawionej jakichkolwiek pretensji do racjonalności rebelii. Przenosząc te rozważania na grunt współczesnych rodzajów możliwej praktyki społecznej można jedynie dodać, że to właśnie frankfurczycy, wzbogaceni doświadczeniami pierwszej połowy XX wieku wskazywali na niebezpieczeństwa czające się za gromkimi nawoływaniami do radykalnej rekonstrukcji świata, które pozbawione były właśnie owego elementu praktycznego znoszenia oznaczającego resorbację dotychczasowych wyników historycznego rozwoju. Myśliciele o tak różnej strukturze intelektualnej, jak Adorno i Fromm jednogłośnie twierdzili, że totalna negacja oparta bądź to na mętnawych deliberacjach ontologicznych, bądź to na rozpaczliwym odrzuceniu wszelkich jakości zawartych w historycznie ukształtowanym pojęciu życia prowadzić musi w konsekwencji do brutalnych ingerencji w sferę materialnej egzystencji człowieka, co w sytuacji rozpadu tradycyjnych pojęć oświeceniowego humanizmu z jednej strony i obecności nieprawdopodobnych potencjałów zniszczenia w rękach przypadkowych garstek desperatów z drugiej, prowadzi w prostej linii do multiplikacji działań, których pierwowzorem pozostaje najdonioślejszy przykład degradacji pojęcia człowieczeństwa – Holocaust. W epoce energii atomowej oraz triumfu myślenia celowo-racjonalnego pozbawiona zakorzenienia w autentycznym przeżyciu fenomenu człowieczeństwa praktyka rebeliancka może doprowadzić jedynie do niewyobrażalnej eskalacji represji i cierpienia, co w konsekwencji na zawsze pogrzebać może tłące się ciągle historyczne nadzieje na upragniony skok do królestwa wolności.

Krytyka woluntaryzmu nie miałaby jednak w strukturze myśli frankfurckiej żadnego zakorzenienia, gdyby omawiani autorzy nie odwoływali się raz po raz do konieczności wyraźnego zredefiniowania i utrzymania w mocy pojęcia materializmu. Z wielu programowych wypowiedzi Teorii Krytycznej wynika jednoznacznie, że to właśnie postulat materialistyczny pozwala na utrzymanie koniecznej więzi z realną areną dziejowych przemian, która stanowi jedyną niepoddającą się całkowitemu zanegowaniu sferą aktywności Ducha. Jeśli więc szukać gdzieś u myślicieli frankfurckich owego niezbędnego pierwiastka pozytywności, to wydaje się, że słusznym tropem będzie eksplorowanie znaczeń, jakie zawiera w sobie deklarowane wyrażenie opowiedzenie się po stronie współcześnie rozumianego i aktywnie interpretowanego materializmu.

W celu lepszego zrozumienia, co kryje się w tradycji Teorii Krytycznej pod pseudonimem materializmu warto może zwrócić uwagę na fakt, iż abstrahując od czysto teoretycznych rozważań mających na celu określenie warunków pozwalających na uznanie danej praktyki społecznej jako dziejowo istotnej można pokusić się o wyprowadzenie owego rozróżnienia z samego doświadczenia historycznego. Pomocną w takim przedsięwzięciu okazuje się, jak się wydaje, kategoria społecznej kreatywności rozumiana jako imperatyw takiego ukierunkowania praktyki, które za swój cel obiera systematyczne powiększanie obszaru społecznie możliwej ludzkiej samorealizacji, swego rodzaju „rozszerzoną reprodukcję” sfery intersubiektywnie dostępnego zakresu twórczej egzystencji. W takiej perspektywie, wszelkie działania umożliwiające człowiekowi jako istocie gatunkowej poszerzenie i zróżnicowanie uniwersum kreatywnej aktywności uznane zostaje za obiektywnie przyczyniające się do postępu Ducha rozumianego jako potencjalność zawartą w samym określeniu człowieczeństwa. Powyższa reguła eliminuje w samym założeniu możliwość ukonstytuowania roszczenia do ważności historycznej działań, które z uwagi na swoją partykularność bądź fundamentalny brak ukierunkowania nie obiecują, gdyż nie mogą i wręcz nie zamierzają tak czynić, żadnego społecznie istotnego poszerzenia sfery, której w klasycznej tradycji nadawano miano wolności. W taki oto

sposób dochodzimy drogą zupełnie odmienną od heglowskiej do wniosku, że tylko procesy służące „pochodowi wolności” mogą uzurpować sobie prawo do samookreślenia się mianem rewolucyjnych. Mimo całej nieostrości takich pojęć jak „istota gatunkowa” czy „twórcza egzystencja” nie sposób nie zauważyć, że pułapka „rebelianckości” czyhająca na zwolenników radykalnej negacji zostaje dzięki zaproponowanej konstrukcji w dużej mierze zneutralizowana.

W tym momencie można już powrócić do przywołanego przez nas zagadnienia materializmu i odgrywania przez niego roli elementu pozytywności w strukturze myślenia Teorii Krytycznej. Dla frankfurczyków jest jasne, że postulat materialistyczny jest właśnie postulatem, a nie dogmatycznym stanowiskiem przyjmowanym w jakimkolwiek sporze ontologicznym. Wartość materializmu objawia się bowiem jedynie jako wartość **metody**, za pomocą której teoretyk sięga do samych podstaw bytu społecznego nie po to, by jak głosi słynne stwierdzenie interpretować świat, lecz by go realnie zmieniać. Nie chodzi tu przy tym, rzecz jasna, o dowolną zmianę, lecz jedynie o taki jej rodzaj, który umożliwiłby rzeczywiste wyzwolenie człowieka z ograniczeń nakładanych nań przez społeczne uwarunkowania. Zbieżność z naszymi poprzednimi rozważaniami jest oczywiście nieprzypadkowa. Wychodząc bowiem od pierwotnych treści zawartych u podstaw sformułowania koncepcji materializmu historycznego frankfurczycy dokonują jedynie jego rehabilitacji, która w obliczu „filozoficznych” wyczynów II Międzynarodówki i jej poronionego płodu, jakim okazał się leninizm, staje się koniecznością nie tylko teoretyczną, ale wręcz praktyczno-polityczną. W tym właśnie miejscu odbywa się spotkanie najbardziej abstrakcyjnych wątków zawartych w dziele Szkoły Frankfurckiej z bezpośrednią praktyką społeczną, której współczesny kształt musi wzbudzać głębokie niezadowolenie każdego myśliciela, który w swoim intelektualnym bagażu posiada już nawet nie tyle podstawowe instrumentarium heglowsko-marksowskie co wręcz rudymentalne elementy tradycji sokratejsko-platońskiej. Po 25 wiekach rozwoju cywilizacji śródziemnomorskiej i po z górą stu latach pokrętnych peregrynacji Rozumu poszukującego bezustannie łączności ze światem ludzkiej egzystencji Teoria Krytyczna, jakkolwiek w ułomnej i nie do końca spójnej postaci, próbuje jeszcze raz, w wieku atomu i mikroelektroniki, postawić zagadnienie zasadności ludzkiego wysiłku mającego na celu osiągnięcie takiego stanu stosunków społecznych, który gwarantowałby realizację potencjalności zawartej w prehistorycznym micie złotego wieku. Opuszczający u progu XXI wieku swoją jaskinię filozof nie ma wątpliwości, że kolejny, być może już ostatni historycznie proces Sokratesa jest niestety ciągle możliwy, lecz jednocześnie wierzy, że zerwanie ludzkich kajdan może temu zapobiec. I dlatego właśnie staje się materialistą.

Intelektualny testament Szkoły Frankfurckiej nie pozostawia nas, jak widać w sytuacji kompletnej beznadziejności. Mimo swoich wahań i niekonsekwencji Teoria Krytyczna sugeruje możliwość odnalezienia drogi prowadzącej poza skonstatowane przez nią ograniczenia i bariery. Próba podążania tą drogą wymaga rzecz jasna dalszego rozjaśniania pojęć kategorii wypracowanych przez frankfurczyków, co jednak samo w sobie może już ukazać, iż ich wartość diagnostyczna pozostaje niezmiernie istotna w zetknięciu z dzisiejszą materią życia społecznego.

Podstawowym, jak się wydaje, pojęciem służącym we frankfurckiej tradycji opisowi zastanego świata ludzkiej egzystencji jest marksowska w swoich korzeniach, a wzbogacona przez dorobek psychoanalizy, kategoria represji. Zgodnie z tradycją analizowany przez nas nurt myślenia o człowieku wskazuje, iż owo represjonowanie zachodzi na obszarze całego społeczeństwa i dokonuje się jednocześnie zarówno w sferze materialnej, jak i duchowej. Najbardziej wyraźną formą zniewolenia jest rzecz jasna ograniczanie tzw. wolności *od*, które realizuje się głównie w postaci reglamentowania praw i swobód obywatelskich. Nie jest w tym kontekście prawdą, twierdzi Teoria Krytyczna, że nawet modelowe społeczeństwo liberalistyczne, rozwiązuje w tym względzie wszelkie

problemy. Z jednej bowiem strony historia państwa mieszczańskiego obfituje w sytuacje, w których nawet poważne odłamy społeczeństwa (np. kobiety) pozbawione były tak podstawowych uprawnień, jak choćby prawo wyborcze, z drugiej, współczesna praktyka prawno-konstytucyjna liberalizmu bardzo często chadza na kompromisy z własną teorią i wprowadza różnorakie ograniczenia (szczególnie wobec szeroko rozumianych mniejszości), które za jedyne swoje uzasadnienie przyjmują rzekomą konieczność utrzymania spójności istniejącego porządku. Takie rozwiązania przyczyniają się do społecznej i politycznej degradacji częstokroć milionów ludzi, którzy pozostają w ten sposób na marginesie reklamowanego, jako najlepszy z możliwych, ustroju społeczno-ekonomicznego. Dodatkowym elementem całej sytuacji pozostaje fakt, iż historia wielokrotnie wykazywała, że w obliczu realnego zagrożenia całokształtu porządku opartego na mieszczańskiej koncepcji społecznej liberalizm bez żenady ustępuje miejsca brutalnej dyktaturze, jeśli tylko daje ona gwarancje utrzymania nienaruszalności ekonomicznych podstaw istniejącego społeczeństwa. Jak wielokrotnie wykazywali to frankfurczycy, teoretyczne podstawy pod taką rejteradę zawarte są w samych fundamentach mieszczańsko-liberalnego paradygmatu myślenia o społeczeństwie.

O ile powyższe uwagi można czasami odnaleźć nawet w rozważaniach co bardziej radykalnych przedstawicieli demokratycznego liberalizmu, o tyle konstatowanie istotowych funkcji represyjnych pełnionych przez system ekonomiczny stanowi już specyfikę myślenia wywodzącego się z tradycji marksowskiej. Właśnie w uniwersum ekonomiki dokonuje się zasadniczy dla mieszczańskiego porządku atak na sferę tzw. wolności *do*. Skazując olbrzymią część społeczeństwa na nieuniknioną depryzację materialną wynikającą z samej logiki wolnego rynku kapitalizm mieszczański już w swoich założeniach rezygnuje z urzeczywistnienia wartości, w imię których niegdyś przejmował panowanie nad światem. Represja ekonomiczna to jednak nie tylko, a może nawet i nie przede wszystkim pauperyzacja poważnych odłamów ludności. Zgodnie z Marksem bowiem, niewola ekonomiczna zasadza się nie na biedzie, którą współczesny system kapitalistyczny potrafi zresztą nieraz relatywnie zminimalizować, lecz na wyobcowaniu wykonującego najemną pracę człowieka pozbawionego realnego wpływu na sens i znaczenie podejmowanego przez niego wysiłku. To właśnie alienacja pracy i samego jej produktu wyrażająca się w upowszechnieniu procesu utowarowienia stosunków międzyludzkich stanowi rzeczywiste źródło represji ekonomicznej, której znaczenie dla opisu całokształtu sytuacji człowieka pozostaje nadal, mimo istotnych zmian historycznych, decydujące. Nie ma mowy, powtarzają za autorem „Kapitału” frankfurczycy, o urzeczywistnieniu wolności w społeczeństwie, którego proces reprodukcji został całkowicie podporządkowany skonfliktowanym interesom dysponentów środków produkcji, co przecież automatycznie przesądza o niemożliwości ukonstytuowania intersubiektywnie dostępnej wszystkim sfery kreatywnej samorealizacji. Z tej perspektywy „wolny świat” nigdy nie będzie, bo też nigdy nie mógł i nie zamierzał być światem rzeczywiście wolnych jednostek.

Zwrócenie uwagi na duchową stronę represji dokonało się w omawianej przez nas tradycji również w zgodzie z podobnymi wątkami znajdującymi się już w myśli Marksowskiej. Frankfurczycy jednak dokonują tu nie tylko ich systematyzacji, lecz jednocześnie rozszerzenia zakresu czynionych w tej materii obserwacji. Ideologiczny charakter norm moralnych znajduje więc na przykład ugruntowanie w odkryciach dokonanych przez psychoanalizę, która jednoznacznie wskazuje na represję libidinalną, jako na źródło zakotwiczenia mieszczańskiego kodeksu normatywnego. Kontynuując tę drogę poszukiwań Teoria Krytyczna wykazuje istnienie związków między koniecznością represjonowania zasady przyjemności a procesem reprodukcji społeczeństwa kapitalistycznego. Jak już wspominałem, odkrycie historycznej roli odgrywanej przez purytańskie sumienie łączy się w tradycji szkoły frankfurckiej z przekonaniem, iż to właśnie rozwój dziejowy

pełni rolę nie tylko czasowego uzasadnienia, lecz również medium ostatecznego sfalsyfikowania roszczeń do ważności wysuwanych przez rzekomo obiektywne i absolutne nakazy moralne. Istotnym dokonaniem myślenia krytycznego jest również ukazanie, na podstawie szeroko zakrojonych badań empirycznych, jak różnorodne i głębokie związki łączą pozornie nieistotne z punktu widzenia bezpośredniej praktyki politycznej kategorie moralne w rodzaju potępienia promiskuityzmu czy nakazu posłuszeństwa wobec autorytetu rodziny z uniemożliwieniem realizowania przez jednostkę osobistych, jak i społecznych strategii emancypacyjnych. Dla Szkoły Frankfurckiej oczywistością więc wydają się wyrażane przez Marksa i Engelsa, a skwapliwie zapomniane choćby przez ideologów systemu radzieckiego uwagi o reakcyjnej roli, jaką w społeczeństwie dojrzewającym do historycznych przemian odgrywają przekonania moralne wywiedzione z paradygmatu samoreprodukcji świata mieszczańskiego.

Znaczącym novum Teorii Krytycznej jest umieszczenie w perspektywie pojęcia represji sfery związanej ze zniewoleniem kulturowym. Obserwując niejako *in statu nascendi* nowy społeczny fenomen, jakim stała się kultura masowa frankfurtczy jednoznacznie (może z wyjątkiem Waltera Benjamina) wykazywali, że staje się ona potężnym i niebezpiecznym narzędziem utrzymywania i reprodukcji istniejących stosunków władzy i panowania. Warto zauważyć, że podkreślenie reakcyjnej roli mass mediów nastąpiło w momencie, gdy przemysł kulturowy zaczynał dopiero torować sobie drogę do zapanowania nad społeczną świadomością. Z dzisiejszej perspektywy materiał, na którym opierali się autorzy szkoły dawno utracił swą aktualność, co świadczyć może jedynie o niezwykłej przenikliwości dociekań, które już w połowie lat czterdziestych ukazywały kulturę masową jako potencjalne zagrożenie dla ludzkich aspiracji wolnościowych. Represja kulturowa to jednak nie tylko przemysł rozrywkowy. Frankfurccy analitycy dostrzegali, iż zniewalające funkcje pełni również we współczesnym społeczeństwie tzw. kultura wysoka, która została zmuszona do skapitulowania przed wszechogarniającą potęgą rynku wymuszającego na niej coraz dalej idący konformizm wobec społecznych realiów. Jakkolwiek właśnie w kulturze, a konkretniej, w manifestacjach sztuki współczesnej dopatrywali się choćby Adorno i Marcuse oznak realnej praktyki wyzwolenia, to z drugiej strony wykazywali też, iż szansa na zaistnienie nie skorumpowanego dzieła jest dzisiaj mniejsza niż kiedykolwiek. Medium kultury, które w oczach teoretyków krytycznych może stać się w przyszłości najbardziej prawdopodobną areną działań emancypacyjnych pozostaje ich zdaniem na razie kolejnym obszarem, na którym odbywa się bezustanne tłumienie wolnościowych aspiracji.

Zarówno represja kulturowa jak i moralna uzyskują w powyższej konstrukcji swoje zwieńczenie w postaci formy represywności, którą określić można jako „ogólnoduchową”. W tym obszarze pozostają wszelkie te wytwory mieszczańskiego ducha, które czynią wręcz niemożliwym postawienie samego pytania o represywność. Do takich narzędzi zniewolenia należy chociażby dominacja pragmatyczno-analitycznej orientacji w dziedzinie filozofii, jak i na przykład socjologiczny funkcjonalizm. Dla obu tych fenomenów charakterystyczny jest fakt, iż z jednej strony, całkowicie apodyktycznie wykluczają one z zakresu swoich zainteresowań wszelkie kategorie odnoszące się do zagadnienia możliwości jakościowych zmian w dziedzinie własnej przedmiotowości, z drugiej zaś, wykorzystując swój instytucjonalnie uprzywilejowany status wynikający z faktu spełniania roli ideologicznej, dekretują własną perspektywę epistemologiczną jako jedyny dopuszczalny standard uprawiania reprezentowanych przez nie rodzajów refleksji. Długotrwałym efektem działania opisanych procedur okazuje się takie zawężenie pola możliwej percepcji oficjalnie sankcjonowanych struktur poznawczych, iż nie są one nawet w stanie dokonać krytycznej analizy swych własnych ograniczeń, co teoretycznie prowadzi je z powrotem przed Kanta,

a praktycznie sytuuje w obozie przeciwników jakiegokolwiek racjonalnie zaprojektowanego modelu społecznej praktyki, która nakierowana byłaby na stopniowe choćby powiększanie sfery realizowania się ludzkiej wolności. Tak oto burżuazyjny duch domyka własne uniwersum uprzedmiotowienia czyniąc zeń pole jednowymiarowej i pozbawionej już historycznego znaczenia autoreprodukcji.

Oryginalnym wkładem Teorii Krytycznej, wzbogacającym pojęciowość wypracowaną przez marksowską tradycję jest teoretyczne skonceptualizowanie kategorii cierpienia, która w perspektywie frankfurckiej zyskuje charakter zasadniczej racji uprawniającej roszczenie Rozumu do konstruowania alternatywnych wobec rzeczywistości zastanej modeli społecznego porządku. Wskazanie przez frankfurtczyków na realność ludzkiego cierpienia stanowi ich zdaniem decydujący argument przeciwko tezie o racjonalności, czy też mówiąc po heglowsku – rzeczywistości istniejącego stanu stosunków społecznych. Konstatacja cierpienia uniemożliwia wniosek o końcu historii otwierając jednocześnie drogę dla dalszego pochodu Ducha.

Kategoria cierpienia pojawia się po raz pierwszy w dziejach tradycji krytycznej pod Adornowskim kryptonimem „doświadczenia Oświećmiami”. Oświećm stanowi dla autora „Dialektyki Negatywnej” nie tyle syntezę pokoleniowego czy też narodowego dramatu, lecz raczej realizację pełni możliwości zawartych w zinstrumentalizowanym Oświeceniu, swego rodzaju entelechię baconizmu. Jednocześnie okazuje się Oświećm swego rodzaju doświadczeniem źródłowym, które nie wymaga już żadnej dodatkowej eksplikacji, i którego fenomen stawia pod znakiem zapytania całość dorobku obecnej cywilizacji. Fundamentalność bólu, który zadają więźniom niemieccy strażnicy sprawia, iż w kategoriach intelektualnych nie mamy tu już do czynienia z jednostkowym cierpieniem fizycznie poniewieranej jednostki (czymże wówczas różniłby się Oświećm od Gułagu bądź kazamatów Inkwizycji), lecz raczej z bezpośrednim i ostatecznym gwałtem zadawanym wszelkiej przyrodniczości uosobionej w jej najwyższym wytworze. Krzyk torturowanego w KZ Auschwitz stanowi w tej perspektywie nie jednostkowy wyraz partykularnego cierpienia, lecz ostatni odruch całkowicie zinstrumentalizowanej przyrody. Oświećm bowiem nie jest szczególnie przerażający dlatego, iż w jego obrębie zamordowano olbrzymią masę ludzkich istnień, lecz dlatego, że logika jego wewnętrznego systemu ujawniła z całą rozciągłością zatrważającą prawdę o naszej własnej kulturze, w ramach której przejście od Bacha, poprzez Kanta do IG Farben nie stanowi żadnego problemu ani w płaszczyźnie praktycznej, ani teoretycznej.

To właśnie owo uporczywe, idealistyczne dążenie do transcendencji pozbawiało konsekwentnie ludzką przyrodniczość jakiegokolwiek znaczenia doprowadzając w rezultacie do sytuacji, w której całkowita separacja obu porządków pozwala dżentelmenom z wygrawerowanym na klamrach pasów mottem *Gott mit Uns* przerabiać potomków Mojżesza na mydło. Przyroda, stając się bezapelacyjną ludzką poddaną ukazuje w komorze gazowej, że jej konkwiści od początku nosiła Janusowe oblicze. Oświećm uświadamia, że droga ku coraz wyższym stopniom odmaterializowania istotowej sfery ludzkiej egzystencji znajduje swój kres u stóp podłączonych do wysokiego napięcia kolczastych drutów. Ostatecznemu bankructwu wysublimowanego spirytualizmu towarzyszy zresztą porównywalna kompromitacja najwyższych ideałów pragmatyczno-pozytywistycznego mieszczaństwa, którego królewskiej drogi ku „wewnątrz-światowej” cnocie nic nie opisuje trafniej, niż lapidarna formuła „Arbeit macht Frei”.

Oświećm to jednak również niewyobrażalne cierpienie moralne wynikające z krańcowego upodlenia. Obozowy „kodeks etyczny” jak w soczewce ogniskuje w sobie wszelkie nieludzkie konsekwencje wciąż aktualnej dialektyki Pana i Niewolnika. Nigdzie indziej tak brutalnie nie manifestuje się konieczność wzajemnego zapośredniczania własnej egzystencji panujących i zniewolonych. Tutaj jednak, odwrotnie niż u Hegla, rzeczywistą pracę wykonują jedynie komendanci

i strażnicy, podczas gdy niewolnikom pozostaje jedynie jej negatywny aspekt – wysiłek. Czynności wykonywane przez więźnia nie mają bowiem ze swojej istoty jakiegokolwiek sensu, w związku z czym dochodzi tu do paradoksu, iż mimo wyęczenia wszystkich sił niewolnikowi nie udaje się dokonać żadnego aktu swego uprzedmiotowienia. Rzeczywistość obozowa to jednocześnie miejsce, w którym po raz pierwszy z całkowicie odsłoniętą przyłbicą pojawia się wyposażony w nadnaturalny (a w każdym razie nie podlegający kwestionowaniu) autorytet stróż istniejącego ładu, który swoim postępowaniem demonstruje nagą prawdę o sytuacji, w której odbieramy Rozumowi prawo do stawiania przed własnym osądem każdorazowo historycznie ukształtowanych form panowania. Wszechobecny strach wynikający z ciągłego pozostawania w stanie bezpośredniego zagrożenia własnej biologicznej egzystencji okazuje się najbardziej ekonomicznym sposobem osiągnięcia harmonijnej koegzystencji najróżniejszych ludzkich typów, które na ograniczonym obszarze spontanicznie kopiują na wszystkich poziomach samoorganizacji typ idealny reprezentowany przez stosunek podległości władzom obozowym. Pojęcia godności czy cnoty okazują w takiej sytuacji całą nędzę swojej abstrakcyjności, która przyczynić się może w warunkach totalnego zniewolenia jedynie do odosobnionych manifestacji instynktów autodestrukcyjnych, które w sytuacjach granicznych uwalniają się spod dominacji zmaltretowanego *ego* ucieleśniając ostatni możliwy sprzeciw wobec całkowitego triumfu zasady rzeczywistości.

Adornowski Oświęcim, to jednak tylko wyostrzony obraz powszechnie panujących stosunków. Zarówno bowiem w tekstach autora „Minima Moralia”, jak i w pracach innych przedstawicieli szkoły akcentowana jest obecność cierpienia we wszelkich istniejących formach organizacji współczesnego społeczeństwa. Jednym z ważniejszych wymiarów, w którym owo cierpienie manifestuje się w sposób szczególnie dojmujący jest sytuacja człowieka egzystującego w żywiole rozwiniętego kapitalizmu, który z jednej strony nastawiony jest na wykreowanie w jednostce maksymalnie wielu różnorodnych, niekiedy nawet autodestrukcyjnych potrzeb, z drugiej zaś, z samej swej istoty, drastycznie ogranicza zakres możliwości tych potrzeb realizowania. Wszechobecna reklama i propaganda konsumpcjonistyczna przejawiająca się nie tylko, a może nawet i nie głównie w przekazach sensu stricto reklamowych, rozbudza w większości niespełnialne w danej rzeczywistości społeczno-ekonomicznej pragnienia indywidualów, które z nadzieją i ufnością zwracają się ku rynkowemu Molochowi gotowemu, zgodnie z własną ideologią, spełnić każdy sen wyśniony w trakcie recypowania jego transowych narracji. Konfrontacja z materialno-ekonomiczną rzeczywistością przynosi, rzecz jasna, olbrzymie rozczarowanie, które jest wprost proporcjonalne do stopnia podatności jednostki na konsumeryczną ideologię. Rodzona przez powyższy proces frustracja musi z kolei znajdować swoje ujście i tutaj dopiero społeczeństwo obfitości ukazuje własną, represyjną naturę. Z jednej strony, rynek proponuje różnorakie antidota mające natychmiast usunąć poczucie (chwilowej, jak sam sugeruje) klęski oferując szeroki wachlarz rozwiązań od farmakologii poczynając, a na bardzo modnych „terapiach antystresowych” kończąc. Bardziej odważnym, a mówiąc brutalnie, mniej refleksyjnym, zaleca się kontynuowanie raz przyjętej strategii postępowania sugerując akcydentalność dotychczas ponoszonych porażek i namawiając do intensyfikacji wysiłku. Nie znaczy to jednak, że tak funkcjonujący system nie jest przygotowany na pojawienie się jednostek, które w akcie rozpaczki postanawiają całkowicie zerwać z obowiązującym modelem społecznej egzystencji. Na nie czekają bowiem zawczasu już przygotowane rozwiązania w rodzaju bądź to społecznej marginalizacji kończącej się zazwyczaj tzw. śmiercią cywilną, bądź też skierowania w te rejony egzystencji, które naznaczone są stygmatem „społecznej szkodliwości”, co pozwala na systematyczne eliminowanie (nierazko fizyczne) ze społeczeństwa tych, których stopień sprzeciwu wobec panującego modelu przekracza zakres jego elastyczności.

Inna, choć może mniej widoczna w powierzchownym oglądzie postać, w jakiej objawia się analitykowi dzisiejszego społeczeństwa indywidualne, ludzkie cierpienie, to doświadczenie fundamentalnej niemożności intelektualnej konceptualizacji intuicyjnie odczuwanego przez człowieka dążenia do przekroczenia materialnych i duchowych barier własnej egzystencji. Współczesny obywatel państwa zbudowanego według standardów instrumentalnej racjonalności odczuwa bowiem nieokreśloną potrzebę zrealizowania się w uniwersum szerszym, niż dostępne mu ono jest w codziennej praktyce. Z drugiej strony jednak system dominacji wkłada moc wysiłku w skonstruowanie takiego środowiska społecznego bytowania, z wewnątrz którego nie tylko nie byłoby możliwe praktyczne jego zanegowanie, lecz nawet próba myślowego wykroczenia poza jego horyzont. Niebagatelną rolę w tym procesie pełnią nie tylko wysoce wysublimowane osiągnięcia współczesnej filozofii analitycznej, która z profesorską arogancją umieszcza w sferze „metafizyki” czy „pseudoproblematyki” wszelkie inklinacje do transcendowania poza zastany paradygmat, lecz również, a może przede wszystkim, metody stosowane przez szeroko rozumiany przemysł kulturowy apodyktycznie gwarantujący konsumentom, iż wszelkie problemy rodzące się w trakcie życia jednostki, od zdrady małżeńskiej począwszy, a na potrzebie Boga skończywszy, pozostają rozwiązywalne w ramach „tego świata” zapewniającego optymalne usatysfakcjonowanie człowieka jeśli tylko pogodzi się on z własnym „zdrowym rozsądkiem” i zrezygnuje z „jałowych” roztrząsań nie mieszczących się w obowiązującym „rozsądnych ludzi” stylu autorefleksji. W takiej sytuacji, mimo podświadomego braku akceptacji podobnego autorytaryzmu jednostkowa świadomość rzadko zdobywa się na otwarcie wyeksplikowany sprzeciw wobec panujących wzorców samokonceptualizacji, lecz przystając na te narzucone z góry warunki zachowuje jednocześnie w podświadomości pamięć zarówno o pozornym jedynie charakterze przyjętych rozwiązań, jak i o własnej kapitulacji przed zniewalającym naciskiem duchowych sił represji. W tym przypadku cierpienie staje się już kategorią całkowicie uspołecznioną, gdyż na fundamencie jednostkowych aktów zniewolenia dominujący system konstruuje stan, w którym społeczeństwo jako całość nie potrafi już zwerbalizować własnego pragnienia transcendowania zastanej rzeczywistości, a co za tym idzie, zmuszone jest reprodukować własne struktury alienacyjne, które mimo, iż uświadamiane, pozostają i tak jedyną wyobrażalną formą przyszej egzystencji przyczyniając się ostatecznie do ideologicznego uwiecznienia konieczności cierpienia, jako kategorii konstytutywnej dla wszelkiej możliwej antropologii.

Teoria Krytyczna nie byłaby jednak koncepcją nie tylko rewolucyjną, ale nawet i nie mogłaby aspirować do roli dyskursu w jakimkolwiek stopniu emancypacyjnego, gdyby do swego zasobu kategoryjnego nie wprowadzała pojęcia wyzwolenia. To wyzwolenie pojawia się w niej zrazu jako kontynuacja idealistycznej tradycji niemieckiej, gdzie sam ruch myśli zyskuje znamię owej „praktyki teoretycznej” konstytuującej możliwość autoemancypacji podmiotu. Podmiot dokonując teoretycznego wysiłku ustawia się w opozycji wobec własnych pojęć czym inicjuje proces krytyki, która stopniowo, poczynając od czystych pojęć intelektu schodzi poprzez rozum praktyczny ku władzy sądenia, by poprzez chwilowe unieruchomienie na płaszczyźnie abstrakcyjnie pojmowanej wolności osiągnąć poziom społecznego konkretności w postaci krytyki ekonomii politycznej. Współczesny stan rozwoju stosunków społecznych nie pozwala jednak zatrzymać się na takim etapie, gdyż obserwacja stopniowej autonomizacji poszczególnych sfer społecznej represji wymusza sięgnięcie w głąb nowej generacji pojęć o charakterze ideologicznym, których krytyczna analiza ujawnia, iż zawarta w nich prawda o ludzkiej egzystencji umyka opisowi kontentującemu się strukturami pojęciowymi zawartymi w „Kapitale”. W tej właśnie sytuacji Szkoła Frankfurcka podejmuje pozostawiony przez Marksa trop i kieruje swoją uwagę ku niedocenionym przez niego (co

jest rzecz jasna historycznie zrozumiałe) obszarom pojęciowości usiłującym zdawać sprawę zarówno z takich fenomenów jak sztuka, produkcja artystyczna, czy też kultura masowa i racjonalność technologiczna. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że zaniedbanie w tej dziedzinie, którym grzeszył choćby leninizm doprowadzić mogło i faktycznie doprowadziło do niekrytycznej recepcji wielu wątków kultury burżuazyjnej, co na przykład na gruncie radzieckiego systemu społecznego znacznie wzmocniło i tak okazał się obszar życia poddany bezwzględnej a społecznie całkowicie zbędnej represji duchowej.

Frankfurtczycy ze swej strony ukazują w przeprowadzanych analizach, iż praktyka dzisiejszych systemów kapitalistycznych coraz częściej może rezygnować z odwoływania się do bezpośredniego przymusu, co w dużym stopniu umożliwia jest właśnie dzięki rozprzestrzenieniu struktur panowania wpisanych w obowiązujący model reprodukcji kultury. Tylko więc poddanie radykalnie dogłębnej krytyce znaczeń przypisywanych przez mieszczańską tradycję fundamentom jej duchowej dominacji otworzyć może perspektywę, w której możliwe jest zakwestionowanie roszczenia do absolutnej ważności, które pod adresem społecznej całości wysuwa burżuazyjny porządek. Tym właśnie tłumaczyć chyba można pozorny brak zainteresowania Teorii Krytycznej w kontynuowaniu tradycyjnych wątków myśli marksowskiej, które nie tyle jej zdaniem utraciły swoją aktualność, lecz raczej, na skutek zmienionej sytuacji historycznej, domagają się natychmiastowego uzupełnienia, bez którego ich intelektualna zawartość nie pozwala na przerzucenie pomostu prowadzącego ku możliwym konceptualizacjom wyzwolenie praktyki.

Możliwość intelektualnego ujęcia procesu wyzwolenia człowieka zostaje więc uzależniona od trafności analiz mających za swój przedmiot całokształt nie tylko ekonomicznego, ale i duchowego panowania burżuazji. Kategorie takie, jak rodzina czy ojczyzna nabierają w tej perspektywie całkowicie innych znaczeń, które odsyłają co prawda do tradycji choćby „Manifestu Komunistycznego”, jednak niebagatelna różnica polega między innymi na tym, iż znika tutaj cała naiwność charakterystyczna dla tamtych, XIX-wiecznych intuicji. Teoria Krytyczna zdaje sobie sprawę, że kwestia skuteczności intelektualnego procesu transcendowania zastanego społeczeństwa jest znów, jak w czasach Marksa, związana z koniecznością wykreowania całkowicie nowego paradygmatu intelektualnego, którego zadaniem jest tym razem „przestawienie z głowy na nogi” nie tylko heglizmu, lecz właściwie całej tradycji myśli nowożytnej. Frankfurtczycy odkrywając już u Bacona załączki uzasadnień dla Hiroshimy i Oświęcimia nie wahają się przed akceptacją płynącego stąd postulatu rewizji myślowych podstaw cywilizacji. Paradoksalnie, nie przestają oni być jednocześnie prawowitymi spadkobiercami racjonalizmu, gdyż to właśnie Rozum wskazuje, że realizacja jego postulatów jest niemożliwa bez gruntownego zmodyfikowania rzekomo uniwersalnych aksjomatów nowożytności. Pojęcie wyzwolenia konceptualizowane przez tak zarysowany projekt nie przestaje być więc w dalszym ciągu genetycznie powiązane zarówno z tradycją rozumowego kształtowania społecznej rzeczywistości, jak i empirycznego weryfikowania skuteczności podejmowanych na każdorazowym etapie rozwoju historycznego wysiłków kształtująco-organizacyjnych. To dialektyczne sprzężenie między myśleniem krytycznym a dorobkiem intelektualnym oświeconego mieszczaństwa pozwala frankfurtczykom z jednej strony przekraczać pozornie nienaruszalne granice obszarów uprawnionej refleksji, z drugiej zaś, gwarantuje, iż uzyskane w trakcie tych transcendujących praktyk rezultaty badawcze oraz wysnute z nich wnioski praktyczne pozostaną uodpornione na niebezpieczeństwo woluntaryzmu czy irracjonalizmu, co jest szczególnie ważne dla takiego rodzaju myślenia, które swojej ostatecznej realizacji upatruje w historycznie doniosłym wysiłku autoemancypacji społeczeństwa globalnego.

Owa praktyczna emancypacja społeczna pozostaje w tradycji krytycznej jedynym

ostatecznym punktem odniesienia całego procesu myślowego. Bez tej perspektywy omawiana teoria stanowiłaby wyłącznie typowy przykład jałowego dyskursu idealistycznego, którego wszelkie ewentualne osiągnięcia filozoficzne stawałyby się jedynie kolejnymi elementami panującego porządku ideologicznego potrafiącego dziś z zadziwiającą sprawnością inkorporować wszelkie treści nie niosące za sobą realnego zagrożenia dla materialnych podstaw panujących stosunków. Stawiając na porządku dnia sprawę wyzwolicielskiej praktyki społecznej myśl frankfurcka sytuuje się jednoznacznie poza obrębem paradygmatu mieszczańskiego i uniemożliwia mu skonsumowanie swoich dokonań. Sukces w tej swoistej walce o uznanie przypłaca jednak Teoria Krytyczna porzuceniem komfortu gabinetowych rozważań i koniecznością skonfrontowania się z realnymi pytaniami dotyczącymi możliwych form realizowania się społecznej emancypacji, co w sposób nieunikniony prowadzi do uwikłania się w bieżące i nie zawsze jednoznaczne polemiki natury praktyczno-etycznej. Frankfurczycy, pod rygiem samozniesienia efektów własnej pracy, zmuszeni są opuścić „lodowe pustynie abstrakcji” i odpowiedzieć na parę kłopotliwych, choć przecież wcale nie filozoficznych pytań.

Jednym z takich podstawowych pytań jest zagadnienie roli i znaczenia przemocy, jako medium realizowania określonych celów społecznych. Przedstawiciele omawianej tradycji zajmują w tej kwestii na tyle zróżnicowane stanowiska, iż nietrudno dostrzec, że sama teoretyczna zawartość Teorii Krytycznej nie wystarcza do udzielenia jednoznacznej w tym względzie odpowiedzi. Z jednej strony frankfurczycy świadomi są nauk wywiedzionych z doświadczenia Października, z drugiej, nikt z nich, poza Erichem Frommem nie formułuje otwarcie postulatu rezygnacji z użycia wszelkiej przemocy w trakcie realizowania rewolucyjnych celów. Chcąc uniknąć konieczności deklarowania się po stronie zwolenników czy też przeciwników przemocy rewolucyjnej teoretycy krytyczni stosują niezliczone wybiegi, których ostatecznym efektem jest niemożliwość skonkretyzowania jakiegokolwiek spójnego w tej dziedzinie poglądu, co z jednej strony naraża całą tradycję na niewybredne ataki konserwatystów sytuujących Adorna w jednym rzędzie z porywaczami samolotów, z drugiej zaś, przynosi rażące nadinterpretacje prowadzące do wulgaryzacji pojedynczych, wyrwanych z całościowego kontekstu, tez Teorii Krytycznej, co w ostateczności przynosi szkodę zarówno jej samej, jak i praktyce wyzwolenia.

Kwestia przemocy nie jest rzecz jasna obecna w rewolucyjnym paradygmacie na skutek immanentnych cech przejawianych przez pojęcie wyzwolenia, lecz zawsze pozostaje w związku z aktualnie panującym modelem zniewolenia, którego wewnętrzny potencjał otwartej i zakamuflowanej przemocy wymusza agresywne zachowania żywiołów prących do emancypacji. W związku z tym, stopień konieczności użycia siły w procesie jakościowego przekształcania społeczeństwa zawsze zależny będzie od represyjności istniejącego porządku, co jednak w żadnym stopniu nie ułatwia odpowiedzi na historycznie rodzące się wątpliwości, gdyż niewiadomą pozostaje nieustannie właśnie ów potencjał represji panującej. Pozorna „nierepresyjność” systemu liberalno-demokratycznego może bowiem w chwili jego śmiertelnego zagrożenia okazać się nieporównywalnie silniejsza, niż choćby żalosne w gruncie rzeczy wysiłki podjęte w roku 1989 przez osławione rumuńskie Securitate. W takiej sytuacji okazuje się, że tylko realne wyzwanie rzucone panującemu systemowi umożliwi trafną odpowiedź na pytanie o granice koniecznej przemocy. Takie wyzwanie rzucono na przykład zachodniemu społeczeństwu w latach sześćdziesiątych i nie wglębiając się w tym miejscu w szczegółowy wywód należy stwierdzić, że ówczesna optymistyczna wizja, iż system rozpadnie się na skutek samego protestu moralnego wyrażanego przez strategię *no violence* okazała się, delikatnie mówiąc, niezupełnie słuszna. Oczywiście, porażka pierwszej fali kontestacji nie oznacza konieczności opowiedzenia się po stronie postulatów krwawej rewolucji, jednak nie trudno

zauważyć, że tylko dalsza, dogłębna analiza mechanizmów współczesnego zniewolenia może uchronić ewentualny ruch emancypacyjny od powielania historycznych błędów. Teoria Krytyczna usiłuje być w tej dziedzinie wyjątkowo rzetelna i nawet eschatologiczne koncepcje Fromma trzymają się twardo realiów ukazując, że próba radykalnej zmiany dokonana przez reprezentantów dominującej współcześnie formacji charakterologiczno-społecznej mogłaby jedynie doprowadzić do powszechnej katastrofy. Za być może utopijnym postulatem zrewolucjonizowania, czy raczej „uzdrowienia” świadomości jednostki czai się ten sam niepokój i niepewność, które nie pozwalają innym frankfurczykom ani na apoteozę siłowej konfrontacji, ani na werbalne zagwarantowanie skuteczności taktyki nie stosowania przemocy. O ile nikt nie ma wątpliwości, co do istnienia w samym rdzeniu współczesnych systemów panowania skumulowanej przemocy, o tyle odpowiedź na pytanie o efektywny, a jednocześnie zgodny z wyznaczonymi celami historycznymi sposób przeciwstawienia się jej nie znajduje jednoznacznej odpowiedzi. Praktyka emancypacyjna nie czeka jednak na definitywne rozstrzygnięcia teoretyczne i sama proponuje teorii nowe obszary poszukiwania rozwiązań.

Właśnie praktyka podpowiada dziś niezdecydowanym i nieco zagubionym myślicielom, że, zgodnie zresztą z intuicjami obecnymi w wynurzeniach samych teoretyków, przekształcenie istniejących struktur panowania nie musi, jeśli w ogóle jeszcze dzisiaj może, rozpocząć się od radykalnych przemian w węzłowych tych struktur punktach. Wielowymiarowość nadchodzących procesów sugeruje bowiem, iż wraz z dywersyfikacją postaw kontestujących *status quo* nastąpić musi jednocześnie zróżnicowanie sposobów realnego negowania zastanego świata, a to z kolei wyklucza możliwość znalezienia wystarczająco niskiego wspólnego mianownika, który umożliwiłaby zorganizowanie wszelkich działań wokół ściśle określonych priorytetów. W tej sytuacji z jednej strony tracą znaczenie owe „najsłabsze ogniwa łańcucha”, z drugiej, tzw. strategiczne cele rewolucji okazują się niemożliwe do wyraźnego zdefiniowania aż do momentu ich realnego osiągnięcia przez proces historyczny. Otwiera to niespotykaną dotychczas w historii możliwość „nieantagonistycznej” praktyki wyzwolenia polegającej na wykorzystaniu w działaniach emancypacyjnych wszelkich luk powstających w wyniku postępującej ekonomicznej, ekologicznej, społecznej i politycznej degradacji olbrzymich fragmentów globalnej struktury społecznej, której główne filary wydają się jeszcze całkiem stabilne. Wahając się między milczącą akceptacją a brutalną przemocą istniejący system nie potrafi wypracować skutecznych metod postępowania z taką postacią sprzeciwu wobec jego logiki a nieuchronny zanik możliwości obronnych formacji chylącej się ku zachodniemu krańcowi historycznego nieboskłonu przyczynia się do powstawania coraz poważniejszych wyrw w jego żywotnej tkance. Żywioły emancypacji nie muszą konfrontować się otwarcie z całą potęgą systemu dojrzewają powoli w coraz obszerniejszych niszach zachowując nadzieję, iż ich systematyczny rozrost doprowadzi do stopniowego osłabienia przeciwnika i tym samym rozwiąże problem charakteru ewentualnego frontального starcia. Pytanie o prawomocność takiego przekonania posiada zaś z kolei swój zarówno praktyczny, jak i teoretyczny wymiar.

Zarówno praktyczne, jak i teoretyczne dylematy zawarte w intelektualnym dorobku Teorii Krytycznej prowadzą, jak się wydaje, do fundamentalnego dla każdej filozofii dziejów pytania o sens historii i charakter przejawiającej się w niej podmiotowości. Frankfurczycy początkowo zdawali się nie uświadamiać sobie faktu, iż w tej dziedzinie, prowadzone przez nich analizy muszą w konsekwencji doprowadzić do podważenia rozstrzygnięć dostarczanych przez dotychczasową filozofię historii i w tym duchu próbowali jedynie rozwijać wątki tradycyjnie obecne w heglowsko-marksowskim dziedzictwie.

Wczesna Szkoła Frankfurcka nie zgłasza żadnych istotnych wątpliwości wobec

przysłowiowej już tezy o „epopei wolności”. Dla badaczy z frankfurckiego instytutu jest bowiem jeszcze w latach trzydziestych sprawą oczywistą, iż dzieje posiadają swój jednoznacznie określony kierunek możliwego rozwoju, oraz, że postęp na tej drodze zależny jest od zorganizowanego wysiłku tego żywiołu społecznego, którego miejsce w historycznie ukształtowanym sposobie produkcji predestynuje do objęcia roli demiurga nadchodzących przemian. Rzecz jasna, nauczeni smutnym doświadczeniem II Międzynarodówki i niezbyt zachęcającymi „teoretycznymi” osiągnięciami Kominternu niemieccy myśliciele zdają sobie już wówczas sprawę, iż ów historyczny mechanizm odbiega znacząco od upraszczających interpretacji produkowanych na doraźny użytek nie zawsze przekonujących przedsięwzięć politycznych. Tym niemniej, mimo wyraźnego przeniesienia akcentów w swoich filozoficznych deklaracjach Teoria Krytyczna pozostaje w ówczesnym okresie przywiązana zarówno do przekonania o wyzwolenczej misji proletariatu, jak i do rewolucyjnego pojmowania zadań politycznych. Źródła niedociągnięć bezpośredniej praktyki ruchu komunistycznego poszukuje się więc raczej nie w wadliwości samego historiozoficznego schematu lecz bądź w specyfice „okresu przejściowego”, bądź w subiektywnych uwarunkowaniach natury społeczno-politycznej. Nie sposób jednak nie zauważyć, że unikający konfrontacji z własną tradycją dyskurs frankfurtczyków w bardzo nikłym stopniu nadawał się już wówczas do wkomponowywania go w paradygmat wyznaczony przez postaci takie jak Bernstein czy Kautsky z jednej, a Lenin czy Bucharin z drugiej strony. Zasugerowany przez Lukácsa „powrót do Hegla” przyniósł owoce wykraczające daleko poza nawet przez węgierskiego filozofa wyznaczone ramy ortodoksji. Przekonanie o konieczności stawiania każdorazowej postaci bytu społecznego przed trybunałem Rozumu w imię wydobywania z niej pierwiastków rozwijających się historycznie form wolności zaczynało poddawać samo siebie w wątpliwość, gdy zestawiano je z coraz bardziej zniewolonym i jednocześnie zaskakująco zrationalizowanym światem realizującej się ludzkiej praktyki. Mimo na przemian usilnych zaklęć i znaczących przemilczeń ani rzekomy podmiot nie wydawał się wносить do historii jej rzeczywistego sensu, ani z kolei ona sama nie dostarczała usprawiedliwień dla jego społecznej praktyki. Epopeja wolności zaczęła przekształcać się w „strumień historycznej świadomości”.

W tej sytuacji konieczna stała się daleko idąca rewizja historiozoficznych założeń. Wzbogaceni dodatkowo o doświadczenie II wojny światowej Adorno i Horkheimer postanawiają sprostać temu zadaniu i w swojej słynnej książce⁴ stawiają tezę, iż dzieje to nie tyle bezustanny pochodź Rozumu, ale raczej historia jego najwyższego wznoszenia i ostatecznego upadku. Przy okazji Rozum traci w tym ujęciu swą ponadhistoryczną absolutność i określony zostaje jako zarazem narzędzie i efekt procesu nazwanego przez autorów „Oświeceniem”. Oświecenie to rzecz jasna nie konkretna epoka historyczna lecz nieunikniony proces rozwoju człowieczej refleksji nad samym sobą, którego początków szukać należy w pierwszych wysiłkach emancypacji jednostki od nieuchronności przyrodniczego determinizmu. Proces stopniowego uwalniania się spod dominacji przyrody postrzegają Adorno i Horkheimer jako jednoczesny proces podbijania i zniewalania otoczenia, którego ostatnim etapem jest zniewolenie człowieka. „Katastrofa wyzwolenia”, jak określał to Adorno, dopełnia się wówczas, gdy autonomiczny Rozum poddaje swojemu panowaniu wszystko, łącznie z biologicznością ludzkiej jednostki. Dopełnienie się Oświecenia nie jest jednak kresem rozwoju historycznego lecz, być może, dopiero początkiem historii prawdziwie ludzkiej. Ten po marksowsku optymistyczny wariant może spełnić się jednak wyłącznie wówczas, gdy sam Rozum potrafi zdobyć się na przemyślenie własnych założeń, na przeanalizowanie wniosków płynących z jego własnej historii i na kapitulację wobec prawdziwego wyzwania dziejów, jakim jest nie triumf

4 Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, „Dialektyka Oświecenia”, IFiS PAN, Warszawa 1994.

Rozumu, ale triumf Człowieka. Sens historii jest w tej koncepcji o wiele bardziej zsubiektywizowany a jego realizacja zagwarantowana w o wiele mniejszym stopniu, niż w wyjściowym schemacie Marksa. Jednocześnie Adorno i Horkheimer z jeszcze większą niż w swoim pionierskim okresie rezerwą odnoszą się do koncepcji historycznej podmiotowości klasy robotniczej sugerując jednocześnie, że wysiłek stojący przed Rozumem wymaga zupełnie innej koncepcji historycznego demiurga, który miałby nie tylko stworzyć materialne podstawy realizacji wolności, ale jednocześnie udźwignąć na sobie ciężar rekonstrukcji całokształtu horyzontu duchowej egzystencji gatunku. Tylko taki podmiot bowiem jest w stanie zagwarantować ostateczne przyznanie sensu dziejom, które potencjalnie pełne znaczenia mogą się jednak z równym, a może i większym prawdopodobieństwem zrealizować w ostatecznej katastrofie. Tak oto w dziele Horkheimera i Adorna dziejowy optymizm przekształca się z historiozoficznego pewnika w jedynie nieobligatoryjny artykuł filozoficznej wiary, której spełnienie uzależnione zostaje od ewentualnej prawdziwości rzutowanego w przyszłość intelektualnego konceptu. Pytanie o historię staje w ten sposób na krawędzi obszaru własnej prawomocności.

W zupełnie innym kierunku poszły poszukiwania historycznego sensu uprawiane przez frankfurckich „antropologów” takich jak Marcuse czy Fromm. Mimo wszystkie dzielące te koncepcje różnice obu autorom towarzyszy dość silne przywiązanie do tradycyjnej heglowskiej tezy o zadanym z góry sensie rozwoju historycznego, który sekularyzowany jest tutaj w postaci psychoanalitycznie interpretowanego pojęcia natury ludzkiej. Zakorzenie obu autorów w tradycji freudowskiej nie przeszkadza zupełnie w powstaniu dwóch całkowicie odmiennych koncepcji, które różnią się zarówno swoim intelektualnym charakterem, jak i praktycznymi konsekwencjami stanowią jednocześnie wyrazisty przykład jednej z istotniejszych tendencji rozwojowych frankfurckiej refleksji nad historią. W ramach tej koncepcji przyjmuje się, że historyczno-biologiczne wyposażenie człowieka umożliwia mu spełnienie w określonych warunkach społecznych takiej wizji ludzkości, która realizowałaby potrzeby samokreującego się podmiotu. Pobrzmiwa tu jednocześnie młodomarksowska teza o człowieku jako istocie gatunkowej wzbogaconą jednakże całym arsenałem odkryć psychoanalizy. Dzieje powszechne uzyskują tutaj znów charakter medium realizowania się absolutnych zadań stojących przed ludzkością pojmowaną, szczególnie u Fromma, w sposób silnie uniwersalistyczny. Ten uniwersalizm nie oznacza rzecz jasna negacji realności klasowych partykularizmów, jednak wskazuje jednocześnie znacznie silniej, niż jakkolwiek inny nurt inspirowany myślą Marksa, iż historia uzyskać może swoje uzasadnienie jedynie z perspektywy ogólnogatunkowej. To przekonanie sprawia, iż obaj autorzy równie wielką wagę przykładają do subtelnych rozróżnień z dziedziny analizy charakterologicznej czy teorii słumień, jak do przekształceń zachodzących w dominującym sposobie produkcji. Dzięki temu staroświeckie pojęcie natury ludzkiej uwolnione zostaje od swego zwietrzałego już nieco oświeceniowego kostiumu i staje się zupełnie nowoczesnym narzędziem opisu rzeczywistości historycznej, którego użycie nawet w najbardziej globalnych analizach okazuje się całkowicie uprawnione. Historia odzyskuje w ten sposób swój szczególnie ludzki wymiar, a jednocześnie człowiek odnajduje w historiozofii nie tylko ślad filozoficznej mądrości pokoleń, ale również prywatne pocieszenie i zapewnienie o istotności jednostkowej egzystencji. Świat, w którym od dawna nie ma już Boga otrzymuje kolejną dobrą nowinę.

Konstatując nowe szanse, nadzieje i niebezpieczeństwa rysujące się na historycznym horyzoncie, Szkoła Frankfurcka nie zaniedbała dokonania ostatecznego rozliczenia ze złudzeniami, którym sama u początków swojej drogi hołdowała. Jednym z podstawowych było zaś przekonanie, że wypracowane jeszcze w XIX wieku kategorie historycznej podmiotowości zachowają swoją

aktualność również w okresie późnego kapitalizmu, i że oparte na nich opisy utrzymają w ten sposób swoją ważność. W obliczu przemian współczesnych społeczeństw owe przekonania ujawniły swoją nieadekwatność, a pierwszą ofiarą historycznej weryfikacji okazała się wydawałoby się nieodzowna dla utrzymania integralności marksowskiego schematu teza o historycznej roli proletariatu. Ku zaskoczeniu bowiem prawie wszystkich, i wbrew gorącym protestom licznych, wielkoprzemysłowa klasa robotnicza nie spełniwszy żadnej szczególnej misji poczęła odchodzić do lamusa historii. Fakt ten wymagał zinterpretowania, a kwestią elementarnej rzetelności pozostawało odniesienie się do niego przedstawicieli omawianej przez nas tradycji. Tu zresztą okazało się, że historyczna falsyfikacja tezy o dziejowym charakterze misji proletariatu nie tyle poddawała w wątpliwość, ale wręcz wymagała zastosowania marksowskiego elementarza. Tylko odwołanie się do przekonania o decydującej dla struktury społecznej roli przemian dokonujących się w sposobie produkcji pozwalało zrozumieć zanik postępowych tendencji rozwojowych klasy robotniczej. Prawidła rozwoju rozwiniętego kapitalizmu wskazywały bowiem na stopniowe zmniejszanie się roli odgrywanej w procesie reprodukcji kapitalistycznej przez tzw. wielki przemysł stanowiący matecznik tradycyjnie rozumianej klasy robotniczej i przenoszenie się coraz większych mas kapitału ku sferze usług, gdzie specyfika wytwarzania wartości dodatkowej przynosiła całkiem odmienne rodzaje stosunków społecznych. Do tego klasycznie marksowskiego wyjaśnienia Teoria Krytyczna dopowiadała od siebie, iż wytłumaczenie konserwatywnej roli odgrywanej w najbardziej rozwiniętych społeczeństwach przemysłowych przez klasę robotniczą może być dodatkowo objaśnione przez fakt zwiększenia się konformizująco-represyjnego oddziaływania po marksowsku rozumianej „nadbudowy”, której rozrost od czasów powstawania analiz „Kapitału” okazał się niewyobrażalny. Wielkoprzemysłowy proletariat okazał się wyjątkowo podatny na korumpujący wpływ ideologii konsumpcjonistycznej, która wobec relatywnego wzrostu stopy życiowej pracowników poczęła święcić triumfy, których pacyfikujący wpływ na rewolucyjny potencjał klasy robotniczej okazał się silniejszy, niż siermiężne metody XIX-wiecznych rekinów kapitału. Robotnicy rozwiniętych państw Zachodu zaczęli przekształcać się z agentów ewentualnej jakościowej zmiany społecznej w czynnik stabilizujący *status quo*, a w pewnych sytuacjach działający wręcz jako element konserwatywnego sprzeciwu wobec historycznych wyzwań epoki. Nadchodzący kres ery pracy najemnej znajdował paradoksalnie swojego przeciwnika, a nie sprzymierzeńca, w żywiole społecznym, którego rzekomo historycznym przeznaczeniem było zrealizowanie „zniesienia pracy”. Po głębszej analizie okazywało się jednak, że ów paradoks brał się z niedoceny siły subiektywnej świadomości partykularnej proletariatu, który słusznie upatruje w zachodzących zmianach zagrożenie swojego dotychczas dość specyficznego statusu klasy co prawda wyzyskiwanej, lecz za to trzymającej w swych dłoniach istotne nici poruszające społeczny mechanizm. Proletariat wypowiadając prawdę o sobie samym nie przyjmuje do wiadomości faktu, iż prawda ta oznacza kres marzeń o uwiecznieniu własnej hegemonii. Żaden intelektualny spadkobierca Marksa nie może przejść wobec tej sytuacji obojętnie.

Zanik proletariatu i jego dziejowej istotności karze przyjrzeć się dokładniej jego historycznemu antagoniście – burżuazji, która na pierwszy rzut oka powinna uznać się za ostatecznego zwycięzcę prawie dwa stulecia trwającego pojedynku. W 150 lat po opublikowaniu *Manifestu Komunistycznego* żadna poważna siła polityczna nie nawołuje już otwarcie do przejmowania władzy przez, czy też w imieniu, robotników, a globalne struktury panowania jak nigdy dotąd wyrażają krystalicznie czysty interes klasowy mieszczaństwa. Głębsze spojrzenie na całokształt światowych uwarunkowań odzierać jednak musi klasę posiadającą ze wszelkich złudzeń. Okazuje się bowiem, iż brak historycznego adwersarza nie tylko nie zapewnia nienaruszalności zakresu sprawowanej kontroli, ale sprawia jednocześnie, iż potencjał kreacyjny i innowacyjny

wyzwalany w toku klasowego pojedynku znika natychmiast, gdy tylko bezpośredni nacisk społecznych sprzeczności zostaje zminimalizowany. Burżuazja, pozostając nieodmiennie klasą zbudowaną na pojęciu skrajnie spartykularyzowanego egoizmu nie potrafi z przyczyn istotowych uruchomić procesów, które mogłyby sprostać wymaganiom świata dławiącego się w stalowych objęciach prawa wartości. Wobec braku realnego społecznego przeciwnika instytucje mieszczańskiego panowania nie są w stanie wypracować globalnych rozwiązań, których oczekiwane efekty wykraczałyby poza horyzont istniejącego stanu rzeczy. Mająca w swojej historii liczne chlubne karty burżuazja, z momentem utracenia adwersarza, traci jednocześnie swą historiotwórczą moc. Najbardziej przenikliwi jej reprezentanci dostrzegają rzecz jasna ten fakt i dlatego właśnie z zadziwiającym uporem forsują tezę o końcu historii. Postmodernizm, będąc ideologią schyłkowego kapitalizmu, próbuje udowodnić, że zbudowanie nowej „narracji” wyzwolenia jest właśnie z przyczyn historycznych niemożliwe. To uzasadnianie własnej niemożności rzekomymi wyrokami historii dokonywane jest w aureoli rzetelności i niezbyt dobrze udawanego rozżalenia, które jednak zaskakująco znika, gdy przeniesiemy naszą uwagę z poziomu profesorskich enuncjacji na szczebel tzw. „wytworów kultury”, dla których owe elaboraty mają być ideowym uprawomocnieniem. Tu niepodzielnie króluje już głupkawy optymizm i niczym nie uzasadnione przekonanie, że malkontenci stanowią jedynie pozostałość po dawno już przebrzmiałych i rozstrzygniętych bojach. Krótkowzroczność takiej postawy wykazują nie tyle nawet efemeryczne manifestacje radykalnego sprzeciwu wobec istniejącej struktury globalnego społeczeństwa, lecz raczej coraz częstsze przypadki pojawiania się **w ramach** egzystujących instytucji żywiołów, których rozkładowa rola wobec mieszczańskiego porządku widoczna jest gołym okiem, mimo ich własnych usilnych zapewnień, iż całkowicie aprobują one zastany układ stosunków i zależności. Berlusconi czy Le Pen mogą być nawet rzeczywiście przekonani, że ich zadaniem jest jedynie usprawnienie funkcjonujących mechanizmów, jednak rola społeczna odgrywana przez budzone przez nich demony coraz wyraźniej nabiera cech, których inkorporacja przez mieszczański porządek staje się z gruntu niemożliwa. Liberalny porządek demokratyczny, który stanowić ma rzekomo ostatnie słowo dążącego do pełnej realizacji wolności mieszczańskiego ducha coraz częściej zaczyna chwiać się właśnie tam, gdzie jego postać wydaje się najbardziej okrzepła i wpisana w każdy element społecznej struktury. Owe zachwiania postrzegane są jednak przez panujące siły jako li tylko uprawnione aberracje ustabilizowanego układu, a ich coraz większa amplituda uznawana jest wręcz za dowód dojrzałości i „otwartości” realizowanego projektu. Przy akompaniamencie „postsemantycznej” literatury i „postdźwiękowej” muzyki burżuazja coraz głośniej przekonuje siebie samą, że bój to był jej ostatni. Historiotwórcza impotencja uznana zostaje za cnotę w tym samym momencie, gdy trzeźwa analiza wskazuje, że panujący chaos zawiera w sobie tylko dwie możliwości: jakościowy skok lub totalną katastrofę.

W tym punkcie dziedzictwo Teorii Krytycznej staje przed swoim najtrudniejszym zadaniem. Skoro bowiem odrzuca się z jednej strony absurdalną skądinąd tezę o końcu historii, z drugiej zaś konstatuje się rozpad tradycyjnych kategorii historycznej podmiotowości, nie pozostaje nic innego, jak „odnaleźć” w społecznej materii żywioły, które nosiłyby znamiona rodzącego się nowego „egzekutora” dziejów. Tu jednak zaczyna się problem. Okazuje się bowiem, że próby desygnowania nowych „lokomotyw” historii nie przynoszą oczekiwanych rezultatów, a hołubione przez poszczególnych teoretyków społeczne prądy ukazują po upływie niedługiego czasu cechy bardziej upodabniające je do hord Attylli niż cezariańskich legionów. W tej sytuacji nawet wierni dziedzice heglowskiej tradycji zaczynają przejawiać zasadnicze wątpliwości, których jednym z najbardziej typowych objawów jest sugerowanie możliwości istnienia historii bezpodmiotowej.

Schemat intelektualny jest w tym wypadku dość prosty. Skoro tradycyjne kategorie podmiotowości historycznej okazały się koncepcjami chybionymi to nie ma nic prostszego niż zadekretowanie, iż dzieje realizują się niejako ponad głowami rzeczywistych agentów historii, których stosunek do zachodzących przemian może być z samej istoty jedynie bierny. Pozornie przypomina to wyjściową koncepcję Hegla tyle tylko, że u autora „Fenomenologii ducha” nieświadomych wykonawców wyroków historii zastępował w roli podmiotowej właśnie ów nieszczęsny Duch. Rezygnacja z heglowskiego idealizmu wymusza więc albo odnalezienie w rzeczywistości historycznej czynnika, który pełniłby w niej rolę sprawczą, albo powrót na w istocie przedkantowskie stanowisko poszukujące Absolutnego Podmiotu w otchłaniach transcendencji. Żadne, najbardziej nawet ekwilibrystyczne sztuczki semantyczne nie są bowiem w stanie utrzymać w mocy przekonania o ontycznej realności historii, jako procesu o autonomicznym ukierunkowaniu i dynamice bez jednoczesnego wskazania wyróżnionej struktury, która byłaby gwarantem jego integralności i tożsamości. Jeśli dzieje miałyby się „wydarzać” jedynie mocą swego własnego istnienia, nic nie może nas uratować przed regresją w ponury świat egzystencjalistów, z którego droga ku wyzwoleniu jest równie prawdopodobna jak zgłoszenie akcesu do narodowego socjalizmu. Rezygnacja z poszukiwania podmiotu dziejów nie musi rzecz jasna prowadzić wprost ku praktyce konserwatywnej, jednak nie sposób nie zauważyć, że umocowywanie projektu emancypacyjnego na gromkim nawoływaniu do „uautentyczniania” egzystencji, czy też do nieskrępowanej ekspresji własnej osobowości, pozostaje typowym heglowskim przykładem „pięknoduchostwa”, którego praktyczne konsekwencje mogą w najlepszym razie okazać się nietrwałymi osiągnięciami wyalienowanego narcyzmu. Historia pozbawiona podmiotu przestaje być historią ludzkości rozwijającej tkwiące w niej potencjalności i przemienia się w nieprzejrzysty semantycznie strumień wydarzeń, których opis w kategoriach nauki pozytywnej staje się jedynym uprawnionym modelem refleksji historiozoficznej, co tym samym unieważnia jakiegokolwiek roszczenia humanizmu. Podmiot historii nie musi być bowiem koniecznym podmiotem ludzkim, ale jego brak oznacza w praktyce rezygnację z jakiegokolwiek określenia człowieczeństwa.

Taka perspektywa wymusza więc na teorii społecznej, która z jednej strony odrzuca pokusę transcendencji, a z drugiej stara się zachować swą ważność jako konceptualizacja możliwej praktyki emancypacji człowieka, wysiłek odnalezienia w historycznej empirii żywiołów, które mogłyby zastąpić zdezaktualizowane formy dziejowej podmiotowości. Teoria Krytyczna w procesie swojego rozwoju niejednokrotnie próbowała wyjść naprzeciw owemu wyzwaniu desygnując piórami swoich przedstawicieli różnorakie siły społeczne do realizowania historycznej potencjalności. Herbert Marcuse początkowo umieszczał w tym kontekście „wyklęty lud ziemi” krajów tzw. Trzeciego Świata co pozostawało wówczas na pewno w związku zarówno z realną walką narodowowyzwoleńczą ludów kolonialnych, jak i ze specyficznym zainteresowaniem maoizmem przejawianym przez lewicujących intelektualistów Zachodu. Rewolucja lat sześćdziesiątych skierowała z kolei uwagę autora „Człowieka jednowymiarowego” na młode pokolenie rozwiniętych państw kapitalistycznych, w szczególności zaś, na jego intelektualną elitę uosabianą przez radykalny ruch studencki. Rozczarowanie studenckim buntem kazało Marcusemu uważniej przyjrzeć się artystycznej awangardzie, przy czym decydujące było w tym przypadku dość powszechnie w ramach Teorii Krytycznej podzielane przekonanie o radykalnie dezalienacyjnym charakterze działalności kreującej wartości estetyczne. Erich Fromm unikał co prawda jednoznacznego definiowania charakteru sił społecznych, które jego zdaniem mogłyby dokonać zasadniczych przemian historycznych, jednak takie książki jak choćby „Rewolucja nadziei”⁵ niedwuznacznie wskazywały, iż

5 Erich Fromm, „Revolution of Hope”, New York-Evanston-San Francisco-London 1974.

wiara w dziejową siłę sprawczą młodzieży i intelektualistów Zachodu była nieodłącznym elementem jego globalnego projektu. Pozostali przedstawiciele Teorii Krytycznej rzadziej wypowiadali się wprost na temat potencjalnej doniosłości historycznej obserwowanych ruchów społecznych, co nie zmieniało jednak faktu, iż zarówno twórczość Adorna, jak i o wiele odeń młodszego Habermasa pozostawała w określonym związku z zachodzącymi szczególnie w latach sześćdziesiątych na Zachodzie procesami, których struktura sugerowała możliwość rychłego wykreowania się nowej formy dziejowej podmiotowości. Jednak, ku zaskoczeniu i rozczarowaniu jednych a westchnieniu ulgi drugich potencjalna siła sprawcza współczesnej historii zdeintegrowała się jeszcze zanim zdołała osiągnąć dojrzałą samoświadomość. Postfrankfurcki sen o nowej podmiotowości rozwiął się za murami więzienia w Stammheim.

To historiozoficzne niepowodzenie można jednak poddać głębszej analizie, w trakcie której ukazują się przynajmniej kierunki, w jakich dalsze poszukiwania mogą zostać poprowadzone. Jedną z takich możliwości jest zwrócenie uwagi na fakt, iż wszystkie opisane wysiłki wychodziły z tradycyjnego, bardziej heglowskiego niż marksowskiego przekonania o „jednowymiarowości” globalnej dynamiki historycznej. Heglowski racjonalizm zakładał bowiem, iż istnieje tylko jedna, uniwersalna prawda Rozumu, której realizacja przyjąć może wyłącznie jedną, z góry określoną postać spełnionej Historii. Ten skrajny determinizm, wzmocniony w okresie kształtowania się tradycji marksowskiej przemożnym wpływem dwubiegunowej rzeczywistości dojrzewającego kapitalizmu zaowocował przekonaniem o koniecznej jednolitości historycznego podmiotu i jednorodności realizowanej przez niego praktyki emancypacyjnej. Doświadczenie konfliktów społecznych schyłku epoki kapitalistycznej prowadzi jednakże do refleksji, iż istniejący techniczno-teoretyczny potencjał emancypacji nie wyklucza, a wręcz sugeruje całkowicie inną wizję przekraczania teraźniejszości, którą charakteryzuje wielokierunkowość i wielonurtowość procesu emancypacyjnego prowadzącego do ukonstytuowania wielowymiarowego uniwersum postkapitalistycznej wolności. W tym kontekście interesujące wydaje się przyjęcie założenia, że z niecierpliwością wyglądany, nowy podmiot historii może okazać się nie tyle zintegrowanym prądem społecznym charakteryzującym się jednolitością realizowanej praktyki, lecz raczej konglomeratem różnorodnych żywiołów, które z racji zajmowania we współczesnym świecie, nieodpowiadającej ukonstytuowanym przez nie postaciom własnej samowiedzy, upośledzonej pozycji społecznej, pozostają w mocy przeprowadzenia radykalnych przekształceń świata społecznego, które będąc subiektywnie jedynie narzędziami partykularnej emancypacji mogą stać się właśnie jako konglomerat działań różnorodnych obiektywną postacią emancypacji uniwersalnej. W takiej sytuacji pokapitalistyczny podmiot dziejów jawiłby się raczej jako „koalicja” podmiotów lokalnych, co z jednej strony tłumaczyłoby trudności z jego jednoznacznym zdefiniowaniem na płaszczyźnie teorii, z drugiej zaś nakazywałoby zupełnie inne podejście do zagadnień społecznej praktyki wyzwolenia. Trafność powyższego założenia potwierdzić może jednak ostatecznie wyłącznie bieżąca działalność emancypacyjna realizowana w konkretnych warunkach społeczno-historycznych.

O ile projektotwórcza wartość tradycji Teorii Krytycznej może dziś być w zasadny sposób kwestionowana, o tyle jej diagnostyczna rola w opisie współczesnej rzeczywistości wydaje się niepodważalna. Jednym z wyśmienitych tego przykładów jest zastosowanie frankfurckiej koncepcji postępującej autonomizacji sfery nadbudowy do analizy tzw. transformacji ustrojowej w krajach Europy Wschodniej. Odkrycie represyjnej roli kultury masowej pozwala na przykład wytłumaczyć zaskakujące przemiany świadomości społeczeństw poradzieckich, które poddane naciskowi komercyjnej ekspansji medialnej w dużej części przyjęły w błyskawicznym tempie kodeks wartości protestancko-mieszczańskich pozostający przecież w rażącym konflikcie zarówno z tradycyjnie

rozpowszechnionym tu katolicyzmem, jak i święcącym poważne triumfy siermiężnym acz kojącym społeczne frustracje modelem radzieckiego egalitaryzmu. Kultura masowa rodem z zachodnich „fabryk snów” wykreowała w przeciągu kilku lat stabilny wzorzec konsumerystyczny, którego rola w pacyfikowaniu destrukcyjnych nastrojów rodzonych przez narastające sprzeczności systemu gospodarczego jest cynicznie wykorzystywana przez umacniające się elity polityczno-ekonomiczne.

Zaskakująca trwałość i spoistość kształtującego się dopiero na Wschodzie systemu może być też tłumaczona przez odwołanie się do banalnego dla Teorii Krytycznej przekonania o konformizującej roli istniejącej nadbudowy. Nic bowiem nie stanowi lepszej ilustracji dla frankfurckiej kategorii ideologii, jak wykreowany we wschodniej Europie mit „państwa prawa”, które stanowić ma rzekomo panaceum na wszelkie społecznie istotne bolączki. Szermowanie konstytucjonalizmem i praworządnością odnosi pożądany skutek nie tylko wśród hunwejbiniów nowego porządku, lecz stanowi również wyśmienite narzędzie eliminowania z dyskursu politycznego wszelkich postaw, które z zasadniczych przyczyn nie mogą zaakceptować proponowanej płaszczyzny polemiki. Oczywistym jest przy tym fakt, że rzeczywiste granice praworządności ustalają każdorazowo sprawujące realną władzę elity, których egoistyczny interes częstokroć nakazuje określone poszerzenie istniejących możliwości, których jedyną funkcją jest rzecz jasna umocnienie własnej kontroli sprawowanej realnie nad funkcjonowaniem systemu. Innym czynnikiem, poprzez który nadbudowa realizuje swą stabilizującą funkcję jest ujednoclenie bieżącej produkcji intelektualnej, co na pierwszy rzut oka może zaskoczyć pobieżnego obserwatora oczekującego, w związku z tzw. pluralizmem, procesu wręcz odwrotnego. Tymczasem, głębszy wgląd w aktualny stan nauk humanistycznych krajów najbardziej zaawansowanych w proces tzw. transformacji ustrojowej ukazuje prawie niepodzielne panowanie paradygmatu pozytywistyczno-liberalnego uwikłanego jedynie gdzieś w archiwalną już z punktu widzenia globalnych dziejów Ducha polemikę z integrystem konserwatywno-teistycznym. Ewentualne ekstrawagancje przyoblekające się w szaty myślenia krytycznego nawiązują co najwyżej do niektórych wątków starzejącej się już mody postmodernistycznej, która w swoim „postradzieckim” wydaniu zaskakiwać może co najwyżej wtórnością i stępieniem i tak wątpliwej jakości ostrza realnej negacji. Pacyfikacja intelektualna liberalizmu przynosi, ku zaskoczeniu wielu naiwnych, nieposzerzenie, ale wręcz zawężenie spektrum dopuszczalnej penetracji myślowej, jeśli porównać go choćby z zakresem, możliwego dyskursu humanistyki ostatniej dekady panowania modelu radzieckiego.

Teoria o postępującej autonomizacji sfery nadbudowy jest też, w moim przekonaniu, jedynym wytłumaczeniem niezrozumiałego z punktu widzenia klasycznej interpretacji marksowskiej procesu przemian ustrojowych w Europie Wschodniej, które zapoczątkowane zostały nie w sferze stosunków produkcji, ale właśnie w sferze ich prawnego umocowania. Za znamienity tego przykład posłużyć może pakiet ustaw gospodarczych przyjętych w Polsce w okresie tzw. Planu Balcerowicza. Oto w sytuacji prawie całkowitego panowania monopolistycznej struktury gospodarczej opartej na nieznacznie tylko zmodyfikowanym systemie radzieckim ciało legislacyjne uchwaliło powstanie zupełnie odmiennego systemu produkcji, w którym *ex definitione* wpisana była negacja realnie istniejącej bazy produkcyjnej. Powodzenie tego przedsięwzięcia byłoby nie do pomyślenia, gdyby aktualny był jeszcze pod koniec XX wieku dogmat o nieprzezwyciężalnym determinizmie stosunków wytwarzania. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na fakt, że w trakcie omawianych przemian dokonano apodyktycznej redefinicji dwóch podstawowych kategorii prawno-intelektualnych, jakimi bez wątpienia pozostają pojęcia *wolności* i *własności*, która to redefinicja, znów w niezgodzie z tradycyjną refleksją o społeczeństwie, nie tylko nie zdawała sprawy z jakichkolwiek realnych przemian społecznej świadomości, ale wręcz z założenia antycypowała pożądany przez nowe elity

owych przemian kierunek. Powodzenie takiej operacji w społecznym uniwersum, które podlegałoby nadal wszelkim dogmatom o „determinowaniu w ostatniej instancji” byłoby całkowicie niemożliwe. Tylko niezależna funkcja formowania świadomości społecznej przez zautonomizowaną nadbudowę mogła sprawić, iż w osiem lat po rozpadzie kolektywistyczno-monopolistycznego modelu ustrojowego, w ogólnokrajowym, demokratycznie wybranym ciele przedstawicielskim nie sposób znaleźć żadnej formacji politycznej kwestionującej moralno-prawny ład liberalistycznego indywidualizmu.

Procesy przemian w Europie Wschodniej ilustrują również inną, charakterystyczną dla Teorii Krytycznej tezę o braku jakościowej różnicy między strukturami panowania funkcjonującymi onegdaj w tzw. wolnym świecie i w krajach bloku radzieckiego. Okazuje się bowiem na przykład, że radykalna zmiana interesów panujących nie wymagała w naszych krajach jakichkolwiek przekształceń środków, za pomocą których sprawowana była społeczna dominacja elit. Pouczający jest w tej perspektywie fakt pozostawienia w stanie nienaruszonym struktury aparatu represji, który z takim samym powodzeniem spełnia dziś rolę zabezpieczania panowania własności, z jakim kiedyś ochraniał „socjalistyczne ludowładztwo”. Święcenia sztandarów i masowe mundurowe pielgrzymki na Jasną Górę nie są w stanie ukryć faktu, że często ci sami ludzie z pomocą tych samych metod kontrolują i represjonują wszelkie społeczne żywioły, których cele i zamierzenia mogłyby okazać się destabilizujące dla istniejących form panowania. Analogiczna sytuacja może być również dostrzeżona w sferze pośredniej represji dokonywanej za pomocą tzw. mediów publicznych, których nowi władarze, reprezentujący częstokroć skrajnie odmienne od swych poprzedników postawy polityczno-intelektualne, wykazują zaskakującą niechęć do rewidowania logiki funkcjonowania komunikacji publicznej. Mimo skrajnego skomercjalizowania sfery społecznych mediów, które miało być rzekomo remedium na uciążliwą zależność od politycznego dysponenta, okazuje się, że prasa, a w szczególności telewizja pozostają propagandową tubą już nawet nie generalnych interesów konstytuujących spektrum społecznego panowania, ale wręcz poszczególnych opcji politycznych, które w danym momencie sprawują realną władzę zarządzania sprawami publicznymi.

Strukturalna identyczność form panowania daje się również zauważyć gdy zwrócimy uwagę na zadziwiająca płynność tytułu do sprawowania władzy, którą można było dostrzec na przełomie dekad. Czytając ostatnie dokumenty wypracowane przez ustępujące partie dostrzegamy gołym okiem, jak kanoniczna forma języka „marksizmu-leninizmu” stawała się coraz bardziej otwarta na wyrażanie poglądów i opinii dalekich od jakkolwiek rozumianego socjalizmu. Frazeologia rynkowa, którą już otwarcie szermował na polskim gruncie rząd Rakowskiego, wkomponowana została tak sprawnie w stary kostium ideologiczny, że tylko drobiazgowa analiza językowa potrafi wskazać na różnice między ostatnimi uchwałami plenów KC, a *de facto* antysocjalistycznym expose sejmowym Mazowieckiego, którego apostrofa do *społecznej* gospodarki rynkowej wystarczyła, aby spacyfikować najsilniejszy klub parlamentarny reprezentujący w tzw. sejmie kontraktowym koniec końców partię marksistowsko-leninowską. Bliźniacze podobieństwo panującej retoryki idzie zresztą w parze ze stałością składu osobowego elit, które mimo radykalnego przededefiniowania uzasadnienia dla zajmowania wyróżnionej w społeczeństwie pozycji rekrutują się w przeważającej większości z kręgów, które odgrywały kluczową rolę w procesie reprodukcji władzy epoki realnego socjalizmu. „Dekomunizacyjne” i „lustracyjne” spektakle organizowane są przy tym jedynie po to, aby jeszcze bardziej zamazać i tak wyjątkowo nieostre podziały personalne, których jawna nieprzystawalność do płomiennych deklaracji politycznych budzi wątpliwości nawet tak mało krytycznego elektoratu, jak ten, który stanowi naturalną bazę społeczną populistyczno-nacjonalistycznych ugrupowań gromko nawołujących do rozprawy z czerwonymi i Żydami.

Innym przykładem potwierdzającym tezę o nieistnieniu zasadniczych różnic między oboma reżimami jest „aksamitność” procesu przejmowania władzy we wszystkich, poza Rumunią, krajach byłego bloku radzieckiego. Gdy porównamy triumf „Solidarności” z podobną w swojej treści społecznej rebelią gen. Franco nie sposób nie dostrzec, iż w Hiszpanii autentyczna zmiana interesów panujących wymagała długotrwałej i krwawej wojny domowej, podczas gdy zorganizowany o wiele lepiej niż republikański aparat represji krajów realnego socjalizmu nie wahał się zbyt długo przed przekazaniem władzy swoim rzekomym adwersarzom. Wyjątek rumuński wziął się zaś jedynie stąd, iż w krainie hrabiego Draculi krwawe przedstawienie musiało przysłonić zbyt rażąca pozorność całego procesu, co częściowo odnosi się zresztą również do tajemniczego i miejscami operetkowego „puczu” Janajewa w Związku Radzieckim. Z tej perspektywy nie może zaskakiwać fakt błyskawicznej integracji struktur panowania w Europie Wschodniej z odpowiednimi instytucjami na Zachodzie, których uwieńczenie w postaci wstąpienia do NATO odwołane jest dziś już głównie z przyczyn polityczno-proceduralnych. Stworzony w okresie „budowy socjalizmu” aparat przymusu doskonale koresponduje z rozrastającymi się ponadnarodowymi instytucjami globalnej represji imperialistycznej a dyspozycyjność rozmaitych mniej lub bardziej specjalnych służb byłych krajów Układu Warszawskiego może i pozostaje głośno reklamowanym wzorem, którego przydatność od Port au Prince poprzez Sarajewo aż po Bagdad zdaje się nie podlegać jakiegokolwiek dyskusji. Czeska aksamitka okazuje się zwykłym figowym listkiem.

Osobnym zagadnieniem jawi się stosowalność podstawowych kategorii Teorii Krytycznej do współczesnej rzeczywistości gospodarczo-społecznej krajów wschodniej Europy. Nie ma bowiem wątpliwości, że wypracowane przez Szkołę Frankfurcką schematy interpretacyjne związane są z realiami nowoczesnego społeczeństwa mieszczańskiego, którego tworzenie się w pierwszej połowie XX wieku zainspirowało powstanie i rozwój struktur myślowych charakterystycznych dla omawianej przez nas tradycji. Bez kryzysu kapitalizmu indywidualistycznego i powstania globalnego systemu imperialistycznego panowania analizy frankfurtczyków nie ujrzałyby nigdy światła dziennego. To właśnie niewystarczalność klasycznych marksowskich analiz jako narzędzia interpretacji świata drugiej połowy naszego stulecia stała się asumptem do poszukiwań inspirowanych duchem Instytutu Badań Społecznych. Rzeczywistość rozwiniętego kapitalizmu pozostaje w dalszym ciągu jedynym kompletnym rezerwuarem desygnatów odpowiadających konstytutywnym dla Teorii Krytycznej pojęciom. Do dziś trudno bowiem gdziekolwiek poza terenem najbardziej rozwiniętych państw świata doszukiwać się uzasadnienia dla konstrukcji takich choćby kategorii jak represja dodatkowa czy też dla tezy o zaniku proletariatu, jako klasy potencjalnie rewolucyjnej. Równie trudna byłaby też próba ugruntowania sądu o decydującym na rynku charakterze fałszywych potrzeb kreowanych przez przemysł rozrywkowy i reklamę, gdyby odnieść go do dominujących we współczesnym świecie obszarów skrajnej nędzy i zagrożenia głodem. Autonomizacja nadbudowy i złagodzenie bezpośrednich form wyzysku to również fakty, których próżno by szukać w wykazującej wręcz historyczną regresję rzeczywistości społecznej większości krajów świata. W ponad pół wieku po swoich narodzinach, w skali globalnej, Teoria Krytyczna w dalszym ciągu zdaje się wyprzedzać swój czas.

Tym bardziej zaskakujące okazuje się w tym kontekście, iż inspirowana myślą frankfurcką refleksja społeczna odnajduje znakomite pole do popisu w odniesieniu do obecnej rzeczywistości wschodnioeuropejskiej. Widać to szczególnie wyraźnie w przypadku krytyki kultury, która w naszych realiach wprost prosi się o zastosowanie schematów wypracowanych przez tradycję krytyczną. O ile bowiem jeszcze siedem lat temu tezy o wszechpotędze kultury masowej i zdominowaniu tzw. kultury wyższej przez rynek miały na wschód od Łaby posmak bajki o żelaznym

wilku to dzisiaj stanowią one standardowe wyposażenie intelektualne każdego średniorozwiniętego licealisty. Od Belgradu po Gdańsk i od Magdeburga po Ural rozlega się zgodny chór ludzi kultury roniących łzy nad zdominowaniem całokształtu sfery komunikacji symbolicznej przez pieniądz i jego agentów. Traktowane jeszcze wczoraj z powątpiewaniem abstrakcyjne wynurzenia Adorna i radykalne nawoływania Marcusego okazują obecnie całą swoją bolesną prawdę. Nie koniec jednak na tym. Rzetelny wgląd w aktualną sytuację społeczno-polityczną ujawnia, iż również w tej dziedzinie większość konstatawanych zagrożeń przywołuje na myśl demony, z którymi Teoria Krytyczna zмага się już od czasów „Ucieczki od wolności” czy niektórych rozdziałów „Dialektyki Oświecenia”. Religijny fundamentalizm o autorytarnym zabarwieniu na równi z wskrzeszonym nacjonalizmem dają się dostrzec już nie tylko na marginesach życia publicznego, lecz coraz częściej stają się nieudolnie ukrywanym fundamentem ideowym poważnych ruchów politycznych. Neurotyczne reakcje na utracone poczucie bezpieczeństwa prowadzą znaczny odłam społeczeństwa wprost w ręce tych, którzy ochoczo przyjmując rolę zbiorowego ojca odwołują się do najbardziej destrukcyjnych instynktów, na których zamierzają oprzeć swoją dominację. Wobec ponurych wrzasków o „cywilizacji śmierci” reklama kolejnej margaryny wydaje się w tej sytuacji wręcz kojąca.

Zagadka aktualności Teorii Krytycznej w odniesieniu do wschodniej Europy okazuje się jednak niezbyt trudna do rozwiązania, gdy tylko przywołamy na myśl wspomnianą już tezę o względnej autonomizacji sfery nadbudowy. Z jednej bowiem strony trudno nie zauważyć, iż na miejscu z rozmysłem zniszczonej struktury gospodarczej realnego socjalizmu powstają zręby typowego układu stosunków charakterystycznego dla kapitalistycznej akumulacji pierwotnej, którego pozornie mniej drastyczny, niż w przypadku XIX-wiecznego pierwowzoru obraz możliwy jest dzięki między innymi ukryciu jego najbardziej nieludzkich cech wewnątrz osławionej „szarej strefy”, w którą wgląd pozostaje z przyczyn zasadniczych niemożliwy. W tym względzie, wystarczającym narzędziem opisu pozostają tradycyjne kategorie „Kapitału”, których ważności nigdy zresztą Teoria Krytyczna nie kwestionowała. Gdy jednak skonstatujemy fakt (którego możliwość jest skądinąd tłumaczona właśnie przez interesującą nas teorię) całkowitego „zaimportowania” struktur nadbudowy wprost z rozwiniętych krajów kapitalistycznych wówczas nie może budzić zdziwienia zaskakująca zgodność diagnoz frankfurckich z rzeczywistością społeczną krajów przechodzących fazę „transformacji ustrojowej”. Elity władzy Europy Wschodniej na równi ze swymi zachodnimi mocodawcami (również w dosłownym tego słowa znaczeniu) zdawały i zdają sobie nadal sprawę, że tylko nieustanne umacnianie mechanizmów represji pośredniej może zapobiec społecznej klęsce przeprowadzanego eksperymentu ustrojowego. Nic więc dziwnego, że odpowiednie struktury, które na swym naturalnym gruncie kształtowały się stopniowo przez ponad pół wieku, w naszej sytuacji zostają implantowane jednorazowo w swojej możliwie maksymalnie zaawansowanej postaci, co z konieczności wyostrza wszelkie ich wewnętrzne sprzeczności i ułatwia krytyczną analizę. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że gdyby Teoria Krytyczna nigdy nie powstała, przemiany ostatnich lat zmusiłyby nas do tego, żeby ją wymyślić.

Teoria Krytyczna pozostaje dziś oczywiście nie tylko, a nawet nie przede wszystkim kluczem do zrozumienia rzeczywistości postradzieckiej. Jednym z bardziej wdzięcznych pól jej zastosowania jest analiza wspomnianego na początku tego artykułu tzw. kryzysu lewicy, który, jak zaznaczyłem, jawi się głównie jako kryzys teoretyczny. Wydaje się, iż w dużej mierze przyczyną tego stanu rzeczy jest „nieskonsumowanie” przez lewicowych intelektualistów dorobku myśli frankfurckiej, która po krótkotrwałym epizodzie rewolucji lat sześćdziesiątych powróciła w zakamarki akademickich katedr i archiwaliów stając się wdzięcznym przedmiotem dla „gryzącej krytyki myszy”. Tymczasem, sięgnięcie do podstawowych intuicji Teorii Krytycznej wydaje się zabiegiem dla dzisiejszej lewicy

wielce ożywczym, który w dodatku pozwala wskazać na główne mankamenty intelektualne, bez przezwyciężenia których, werbalny kołowrotek postmodernistyczno-liberalny może stać się lamaistycznym bębenkiem medytacyjnym, przy którego akompaniamencie nasza cywilizacja powtarzać będzie w nieskończoność raz na zawsze wyuczoną mantrę zawierającą niewzruszoną prawdę o rzeczywistości.

Pierwszym grzechem dzisiejszej lewicy, a raczej jej smętnych resztek, wydaje się w tej perspektywie przywiązanie do XIX-wiecznych schematów, których korzenie tkwią zresztą u samego zarania nowoczesności. Jednym z nich jest baconowsko-pozytywistyczne pojęcie Postępu jawiącego się jako zdeterminowany, jednowymiarowy proces, który w każdym historycznie określonym momencie przynosi odpowiedni zakres „osiągnięć” o znaczeniu uniwersalistycznie ogólnoludzkim. Dzisiejsza lewica trzyma się owego dogmatu z takim uporem, że nie można się dziwić, iż próbuje ona niejednokrotnie uzasadniać praktyki jawnie imperialistyczne poprzez odwoływanie się właśnie do owej uniwersalnej obiektywności, z punktu widzenia której interes emancypacyjny staje się zaskakująco zgodny z interesem Coca-Coli. Podobnie rzecz się ma z pojęciem Rozumu. Gdy czyta się współczesne lewicowe rozważania na temat racjonalizmu, ich bezkrytyczny ton poraża nawet w konfrontacji ze współczesną myślą konserwatywną, która w tej polemice wydaje się o wiele lotniejsza intelektualnie, i której jungowsko-spirytualistyczne afiliacje zawierają w fałszywej formie ów moment prawdy negatywności, o który dopominali się i Marcuse, i Adorno, i Horkheimer. Dominujące dziś ośrodki podającej się za lewicową myśli zapoznają prawie całkowicie dorobek nie tylko Szkoły Frankfurckiej, ale też całej tradycji niemieckiego idealizmu, którego najwybitniejsi przedstawiciele cieszą się wśród współczesnych lewicowych mędrców mniejszą estymą niż rezonujący Ojcowie Założyciele czy myśliciele pokroju Bentham’a czy Milla. Oficjalny Rozum Lewicy jest obecnie mniej krytyczny niż kiedykolwiek, nic więc dziwnego, że jego polityczne konkretyzacje oscylują wokół poziomu wyznaczanego przez rewelacje w rodzaju „Strategii dla Polski”.

Ostatni przykład ukazuje też inną prawdę, a mianowicie tę, że szpony oświeceniowego mitu pozostawiają swoje niepodważalne piętno również w sferze praktycznych przedsięwzięć firmowanych lewicową etykietką, a wykazujących nieuleczalną wprost zależność od dawno już skompromitowanego paradygmatu szeroko rozumianej wydajności. Jeżeli stalinizm jest jeszcze dziś obecny w jakimkolwiek segmencie lewicowej myśli, to ma to miejsce właśnie tu, gdzie makroekonomiczne wskaźniki nie tylko określają priorytety gospodarcze, ale stają się też zasadniczym tytułem do chluby kolejnych socjalistycznych czy socjaldemokratycznych ekip przywódczych. Dobrobyt, czy nawet minimum warunków ludzkiej egzystencji dla całości społeczeństwa schodzą dziś w lewicowych programach na plan dalszy w obliczu upartej chęci stawienia czoła liberałom na gruncie, na którym z konieczności liberałowie muszą zwyciężać. Nawet tzw. Trzeci Świat, który wydawałoby się jest w obecnych warunkach globalnych wymarzoną polem dla lewicowej penetracji, staje się świadkiem kolejnych porażek lewicy, która nie tylko nie wyrzeka się swoich pozytywistycznych złudzeń, ale co gorsza, próbuje, w ramach charakterystycznej dla siebie uniwersalizacji paradygmatu śródziemnomorskiego realizować zwietrzałe, XIX-wieczne pomysły w warunkach, które pod żadnym względem nie przystają do tych, dla których były one opracowywane. W tej sytuacji trudno się dziwić, że rozpad ZSRR, a co za tym idzie, ustanie militarnego wsparcia dla rozlicznych klik rządzących w imieniu socjalizmu na sporych obszarach naszego globu musiały doprowadzić do masowych „rewolucji” wynoszących do władzy ludzi, którzy po swą legitymizację zwrócili się z kolei do Pentagonu.

Powyższa sytuacja stawia na porządku dziennym pytanie o globalną kondycję tradycji

odwołującej się do wspólnych korzeni intelektualnych uchodzących dziś za źródła lewicowości. Nie trudno stwierdzić, że nasuwająca się refleksja nie może budzić optymistycznych nastrojów. Z jednej bowiem strony, zdiagnozowana już przez Cohn-Bendita „starcza choroba komunizmu” zaowocowała na naszych oczach tym, co przynieść w efekcie musiała. Radosny pochód wczorajszych leninistów w kierunku Bad Godesbergu budzić z kolei w tym kontekście może jedynie uśmiech politowania, skoro już od czasów porażki francuskiego eksperymentu z początku lat osiemdziesiątych wiadomo, iż jakkolwiek rozumiana socjaldemokracja w rzeczywistości stanowić może jedynie mniej spójny, a w konsekwencji bardziej wrażliwy na rozmaite niepowodzenia sposób formułowania mieszczkańskich celów dokonywany w perwersyjnie przeformułowanych kategoriach. Rzut oka na dzieje myśli lewicowej lat ostatnich wykazuje niemalże narzucającą się konieczność całkowitego porzucenia dotychczasowych, determinowanych przez bieżącą politykę kostiumów ideologicznych przez wszelkie żywioły emancypacyjne, które powinny przystąpić do poważnej refleksji nad możliwością skonstruowania nowego paradygmatu, a może wręcz „mitu” lewicowego, który w zdecydowanie większym niż dotychczas stopniu powinien brać pod uwagę nie tylko teoretyczny dorobek Teorii Krytycznej lecz również, a może przede wszystkim, społeczno-polityczny bilans ruchów społecznych końca lat sześćdziesiątych. Testament kontestacji nie ma w tym przypadku odgrywać rzecz jasna roli zakonotwórczej legendy prowadzącej ku sentymentalnym fantazmatom, lecz raczej stać się syntezą „społecznego konkretności”, która próbowałaby spełnić rolę archimedesowego punktu oparcia dla uruchomienia dawno już zapomnianej przez przedstawicieli „lewicowego” establishmentu, emancypacyjno-epistemicznej siły mitu.

Ostatni istotny fenomen współczesnego świata, którym pragnę się tu zająć, a który, jak się wydaje, jedynie Teoria Krytyczna tłumaczy w pełni zadowalająco, to zjawisko określone przez Marcusego jako „zamknięcie uniwersum publicznego dyskursu”. Owo zamknięcie nabrało dziś charakteru całkowicie globalnego, czego najlepszym dowodem wydają się idealnie zestandaryzowane opinie wygenerowane przez cały tzw. cywilizowany świat w odniesieniu do trzech tak różnych i skomplikowanych konfliktów, jakimi były i są wydarzenia w Jugosławii, Somalii i Iraku. Owa zaskakująca uniformizacja postaw widoczna nie tylko na forum dyplomatycznym, ale również, co o wiele istotniejsze, demonstrowana w sytuacjach całkowicie nieformalnych i prywatnych to w pierwszym rzędzie efekt zaniku utrzymującej się od półwiecza „dwubiegowości świata”. „Równowaga strachu” stanowiąca od końca II wojny światowej fundament światowego porządku z samej swej istoty wymagała globalnego istnienia co najmniej dwu przeciwstawnych opinii dotyczących najistotniejszych zagadnień teraźniejszości. Klęska jednego z dwóch hegemonów nie pociągnęła, jak oczekiwali niektórzy, pluralizacji uniwersalnie doniosłych postaw, lecz wręcz przeciwnie, apodyktycznie okrojowała powszechną ważność ideologicznego schematu reprezentowanego przez system triumfujący. Rozpad żelaznego uścisku globalnej konfrontacji nie otworzył przed społecznością globalną uniwersum nieskrępowanej dyskusji i kontrowersji, lecz zapewnił jedynie ukonstytuowanie się obiektywnie jeszcze bardziej represywnego niż ustępujący porządek, którego regulującą zasadę można by określić jako „równowagę zniewolenia”. Wyczekiwana przez wielu jako upragniona, rzeczywistość społeczna zrodzona z zakończenia zimnej wojny okazała się nieograniczonym polem manifestowania przez zwycięzców swej nieodpartej woli zorganizowania świata ściśle według wzorców wyprowadzonych z dość swoiście rozumianej tradycji Ojców Założycieli. Niekwestionowana amerykańska dominacja ogarnia dziś nie tylko dziedzinę geopolityki, lecz określa praktycznie całokształt istotnych z punktu widzenia organizacji interesu panującego sfer życia społecznego. Nad Potomakiem ustala się dziś zarówno obowiązujący model organizacji gospodarczo-społecznej, jak również panujące mody i trendy w dziedzinie nie tylko

wszelkich rodzajów sztuki czy kultury masowej, lecz także choćby w kwestii obyczajaju. Amerykański model życia stanowi obecnie w stopniu większym niż kiedykolwiek punkt odniesienia dla świadomych i nieświadomych pragnień miliardów mieszkańców naszego globu. Pluralizm kulturowy znajduje w tej sytuacji swych realnych orędowników jedynie wśród postaci pokroju Saddama Husajna. Z konfrontacji z takim przeciwnikiem Coca-Cola musi wychodzić zwycięsko.

Globalnemu triumfowi Pax Americana towarzyszy prawie całkowity zanik zdolności krytycznych wśród depozytariuszy Ducha, za jakich w dalszym ciągu pragną uważać się światowi intelektualiści. Jediną reakcją wobec narastającej uniformizacji, jest bowiem w ich przypadku co najwyżej krzykliwy akces do wspólnoty postmodernistycznej, która deklarując swe poparcie dla wszelkich możliwych i niemożliwych rodzajów intelektualnej i pozaintelektualnej ekwilibrystyki z pełnym cynizmem zdaje się nie zauważać, iż jej manifestacje stanowią wymarzone uzasadnienie ideologiczne dla dominującego systemu, który skwapliwie akceptuje tezę o równoprawności wszelkich możliwych „narracji”, gdyż uzasadnia ona realne panowanie istniejącego *status quo*. Jeśli bowiem każda możliwa zmiana jest równie uprawniona – praktyczne zaangażowanie w jakąkolwiek z nich pozostaje równie podejrzane.

Adwersarzem postmodernizmu pozostaje z kolei w dzisiejszej dobie jedynie myśl neokonserwatywna, która wykazując oczywiste i mniej oczywiste absurdy zwolenników „paradygmatu ponowoczesnego” usiłuje zbić na tym własny kapitał, który procentuje kolejnymi nawoływaniami do powrotu ku klasycznym źródłom refleksji. „Klasyczość” traktowana jest jednak w tym przypadku jako proste wskrzeszenie dawno wydawałoby się pogrzebanych przez myśl dialektyczną demonów „uniwersalnych wartości” i „powszechnych praw”, których zastosowanie przywrócić ma zachwianą jakoby równowagę intelektualną naszego kręgu cywilizacyjnego. Rzecz jasna cały głośno reklamowany zabieg stanowi nic innego jak zwykłą kapitulację Rozumu przed jego materialnymi ograniczeniami, które tym samym otrzymują sankcję powszechnej i nieprzezwycięzalnej ważności.

Jednowymiarowy, poddany ideologicznej obróbce świat końca XX wieku nie pozostawia w tej sytuacji swoim mieszkańcom żadnej innej możliwości, niż jego bierna akceptacja. W celu uczynienia tej akceptacji mniej bolesną i nużącą, system dokonuje jednak zasadniczej automatyzacji i sprawia, że rzeczywistość społeczna, ze swoimi nieuniknionymi sprzecznościami i wyrastającymi z nich tragediami jawi się teraz w kostiumie telewizyjnego spektaklu. Widać to chociażby w sferze polityki, która w ostatnich latach całkowicie przekształciła się z forum racjonalnej dyskusji obywatelskiej w emocjonujący popis telewizyjnej techniki realizacyjnej, która kreuje już nie tylko poszczególnych matadorów politycznej sceny, ale okazuje się wręcz narzędziem preparowania tzw. faktów. Polityka stała się dziś sferą równie przykuwającą uwagę widzów, a jednocześnie równie iluzoryczną i niedostępną, jak rzeczywistość najpopularniejszych seriali. Cristal Carrington nie miałaby dziś żadnych problemów z uzyskaniem mandatu w parlamencie dowolnego z krajów dumnie nawiązujących do tradycji roku 1789.

Najbardziej nieludzki wymiar przybiera jednak publiczna hegemonia środków masowego przekazu w przypadku konfliktów zbrojnych. Jak trafnie ujął to w swym fenomenalnym, acz zaskakująco niezauważonym artykule Leszek Kolankiewicz⁶, dzisiejsza wojna odbywa się już nietylko na frontach i zapleczu poszczególnych armii, lecz na ekranie telewizora upodobnionego na tę okoliczność do ekranu obrazującego komputerową grę. Realność ludzkiej śmierci jest tu całkowicie zanegowana, a odruchy współczucia zarezerwowane jedynie dla reprezentantów „użytkownika”, którym, w odróżnieniu od gry, nie jest jednak widz, tylko nadawca programu. Współczesna wojna

6 Leszek Kolankiewicz, „Notatki po spektaklu: *Wojna w Zatoce*”, w: „Dialog”, nr 7/1991, ss. 110-123.

jest w tej sytuacji jedynie elektryzującym dodatkiem do permanentnego show, który oferowany przez zmonopolizowane sieci telewizyjne spełnia swą dziejową misję pacyfikowania ewentualnych impulsów krytycznych wobec społecznej rzeczywistości. W idealnym świecie także wrogowie muszą być idealnie źli i... odwieczni. Eurazja od zawsze toczy przecież wojnę z Oceanią...

Wszelkie powyższe i im podobne rozważania spotykają się nie od dziś z odpowiedzią, iż tylko w realiach współczesnego „społeczeństwa obywatelskiego” mają one w ogóle szansę bycia poddanymi pod publiczną dyskusję, a ich autorzy wyłącznie dzięki gwarancjom immanentnym dla krytykowanego przez nich systemu cieszyć się mogą osobistą wolnością i pewnością o swą dalszą fizyczną egzystencję. Pomijając już wielokrotne tragiczne wyjątki od tej rzekomo żelaznej reguły warto się zastanowić, czy rzeczywiście owo społeczeństwo obywatelskie spełnia nie tylko jakiegokolwiek uniwersalne postulaty Rozumu emancypacyjnego, ale czy w swej materialnej istocie pozostaje w zgodzie z własnymi deklaracjami stanowiącymi przecież jednocześnie tytuł do roszczenia o swoją racjonalną prawomocność. Zastosowanie elementarnych narzędzi analizy pozostających w arsenale Teorii Krytycznej okazuje się również w tym przypadku nadzwyczaj owocne.

Jednym z definicyjnych aksjomatów społeczeństwa obywatelskiego jest autonomizacja sfery indywidualnej prywatności oraz idące za tym zapewnienie, iż w tej dziedzinie człowiek nie podlega żadnym naciskom ze strony panującego systemu politycznego. Doświadczenie współczesne uczy jednak, iż realna praktyka ma się pod tym względem zgoła odmiennie.

Główny atak na prywatność wychodzi we współczesnym społeczeństwie mieszczańskim rzecz jasna z kręgów tych grup interesu, które zainteresowane są kreowaniem postaw ultrakonsumpcyjnych. Palmę pierwszeństwa dźrzy tu oczywiście sfera komunikacji medialnej, która w olbrzymiej większości zajęta jest przez komunikaty o treści reklamowej i kryptoreklamowej. Działanie tego typu przekazów nie pozwala przeciętnemu odbiorcy na zajęcia postawy obojętnej wobec ich jawnych i ukrytych znaczeń, co pozostaje w bardzo ścisłym związku z realizowanym przez jednostkę modelem życia prywatnego. Komunikat reklamowy lub kryptoreklamowy spełnia we współczesnym społeczeństwie nie tyle rolę agresywnej oferty handlowej, co raczej elementu ściśle zdeterminowanej przez panujący interes całości semantycznej, której zadaniem jest wyposażać odbiorcę w pożądany zestaw dyspozycji do zachowań, które korespondować mają z zapotrzebowaniami rynku. Każda reklama usiłuje wywoływać na odbiorcy to samo wrażenie, iż kupno towaru jest zawsze skutecznym lekiem na dowolny problem stwarzany przez doświadczenie życia codziennego. Dla kompleksu przemysłowego traktowanego jako całość jest natomiast nieistotne, czy konsument wybierze ostatecznie taką czy inną markę dżinsów, a jedynie to, by wywołał on efektywny popyt na produkty odpowiedniej branży. Przy współczesnej skali akumulacji i reprodukcji kapitału jego przepływy wewnątrzgałęziowe tracą jakiegokolwiek istotne znaczenie.

Podobny efekt społeczny wywołują propagowane przez kulturę masową wzorce osobowe. Bohaterowie masowej wyobraźni, obojętnie, realni czy wymyśleni, modelowani są ściśle według wymagań panującego systemu ekonomiczno-społecznego. Przywoływana już w tym tekście Crystal Carrington stanowić ma w założeniu, i stanowi realnie powszechny wzorzec kształtowania nie tylko obowiązującego stylu życia, ale również jedynej uprawnionej i godnej pożądania formy ludzkich marzeń. Niedostępność czy wręcz irrealność określonego obrazu kształtowanego przez media podnosi tylko jego ekonomiczno-represywną efektywność, gdyż z jednej strony wzmacnia ona u odbiorców neurotyczną potrzebę dostosowania własnych egzystencji indywidualnych do niedosiętego wzorca, co tłumaczy się w terminach ekonomicznych na większą agresywność inwestowania kapitału i pracy oraz intensyfikację nacisku na rynek, z drugiej zaś, w przypadku

ostatecznego uświadomienia sobie niedoścignioności proponowanego wzoru, rodzi głęboką frustrację i resentyment, które to oba uczucia stanowią wymarzoną pożywkę dla kształtowania charakterów indywidualnych zgodnie z wolą arbitralnego kreatora. Kultura masowa, cynicznie przywołując na swoje usprawiedliwienie „potrzeby ogółu” dokonuje inwazji w najpilniej strzeżone rejony prywatności swoich odbiorców sprawiając, że tzw. opinia publiczna nie tylko wygląda i mówi, ale również kocha i nienawidzi zgodnie z receptami zaczerpniętymi z elektronicznej rzeczywistości swoich bohaterów. Przesłanie tych ostatnich jest zaś aż nadto przejrzyste: nie ma innej drogi do szczęścia, niż znalezienie dla siebie w konsumpcyjnym uniwersum takiej niszy, w której umiejętnie dokona się zharmonizowanie własnych dyspozycji psychofizycznych z wszechstronną ofertą rynku. Nie musisz kupować wszystkiego, wystarczy, żebyś kupował cokolwiek – choćby narzędzia do zbudowania pustelni w górach Alaski.

Inwazja w sferę rzekomo wolnej prywatności obywatelskiej dokonuje się jednak nie tylko za pomocą gigantycznej maszynierii mass-mediów. Współczesne społeczeństwo posiada również o wiele subtelniejsze metody wnikania w osobiste życie jednostek, które manifestują się choćby w nieustannym kreowaniu powszechnych standardów poprawności dotyczących praktycznie wszelkich aspektów ludzkiej egzystencji. Jednym z narzędzi tej kreacji jest konsekwentne modelowanie etyki życia codziennego, które doprowadza do wykrystalizowania się ogólnie obowiązującego standardu moralnego narzucającego swą prawomocność poprzez wszelkie możliwe formy komunikacji. Obywatel współczesnego społeczeństwa mieszczańskiego nie ma praktycznie u progu XXI stulecia wątpliwości, jaką konotację zawierają takie pojęcia jak *cnota*, *obowiązek*, *wierność* czy *uczciwość*. Nie znaczy to rzecz jasna, że wszyscy obywatele, ani nawet ich większość stosują w praktyce maksymy wywiedzione z apriorycznie określonych pojęć. Taka sytuacja jest nie tylko niemożliwa empirycznie, ale wręcz zagrażałaby podstawowym zasadom, na których zbudowane jest społeczeństwo burżuazyjne. Chodzi w tym przypadku bowiem jedynie o standaryzację osobistych, często wręcz intymnych zachowań, których przewidywalność w skali globalnej pozwala na dowolne kształtowanie prywatnych wymiarów egzystencji poszczególnych ludzi oraz ich stosunków z innymi. Zdradzony mąż czy zainteresowana osobiście swoim szefem sekretarka dysponują w rzeczywistości tak samo ubogim repertuarem możliwych (tzn. dopuszczalnych przez nich samych) zachowań, jak obywatele postawieni przed wyborczą urną. Każda próba wykroczenia poza istniejący wachlarz ról do odegrania prowadzi natychmiast do odruchu niezmiernie silnej represji społecznej, której samo wyobrażenie skutecznie powstrzymuje przed ewentualnymi w tej dziedzinie eksperymentami. Samomistyfikujący się pluralizm, wintegrowujący w swoją strukturę wszelkie możliwe dziwactwa, uniemożliwia tym samym jakikolwiek rzeczywisty nonkonformizm.

Agresja wobec prywatności przyjmuje w „społeczeństwie obywatelskim” jeszcze jeden istotny wymiar. Globalna uniwersalizacja postaw prowadzi bowiem do takiej sytuacji, że jednostka, która z różnych przyczyn nie chce bądź nie potrafi przyjąć narzucanych jej postaw zaczyna sukcesywnie postrzegać samą siebie jako niespełnioną i w dodatku winną własnej porażki. Społeczeństwa „zamknięte” czy tradycyjne pozwalały poszukiwać źródeł osobistych niepowodzeń w jawnie eksponujących swą moc siłach politycznej czy moralnej represji. Autoterapeutyczna rola etykiety heretyka czy dysydenta pozwalała zdjąć z własnych barków dużą część odpowiedzialności za własną niedolę i umożliwiała samointegrację przynajmniej wokół czysto osobistych wyznaczników egzystencji. Współczesne społeczeństwo mieszczańskie, ze swoją pseudopluralistyczną ideologią uniemożliwia jakikolwiek podobny zabieg – wszak każdy, bez względu na jednostkowe wyróżniki jest tu przecież autonomicznym kowalem swego losu! Niedorastanie do powszechnie akceptowanych standardów musi w tej sytuacji budzić szereg

podświadomych i uświadamianych kompleksów, których efektem końcowym często okazuje się całkowita psychiczna dezintegracja. W mniej drastycznych przypadkach człowiek pogrąża się w narastającym poczuciu winy, które stwarza idealne pole do popisu dla wszelkiej maści sado-masochistycznych proroków obiecujących zbawienie poprzez wiarę w autorytet. Rzekomo racjonalne społeczeństwo mieszczańskie stwarza całkiem wygodne ramy działania podobnym szcurołapom, którzy z kolei zdają sobie sprawę, iż istniejący system panowania stanowi konieczny warunek kontynuowania ich ponurych misji. Autonomiczna prywatność, duma i osiągnięcie dziedziców roku 1789 kończy w ten sposób swoją epopeję w gujańskiej dżungli bądź teksańskim Nowym Jeruzalem.

Rzeczywistość społeczeństwa obywatelskiego takiego, jakim jawi się ono u schyłku epoki mieszczańskiej zadaje też bolesny kłam innemu swemu ideologicznemu złudzeniu, które głosi, iż dojrzały porządek burżuazyjny zapewnia możliwości samorealizacyjne wszelkim, poza jednoznacznie destruktywnymi, odmianom ludzkich charakterów. Jeden rzut oka na wyższe partie współczesnej piramidy społecznej ujawnia jednak fakt, iż o prawdziwe powodzenie może we współczesnym świecie zabiegać jedynie ten, który reprezentuje sobą zespół cech określanych przez Ericha Fromma mianem „charakteru marketingowego”, i który w dodatku świadomie akceptuje fenomen społeczny określony przez autora „Mieć czy być” jako „rynek osobowości”. Widowym tego znakiem jest niepodważalne zwycięstwo, jakie święci dziś ideologia sukcesu, która w świecie ewentualnych aspirantów do odgrywania znaczącej roli publicznej skutecznie wyparła inne możliwe postawy psychospołeczne. Archetypiczną postacią naszej kultury nie jest dziś już ani bohaterski, nieufny i krytyczny Odyseusz, ani głęboko wierzący w Boga i jednocześnie wytrwale poszukujący prawdy Abelard. Giordano Bruno, ten pierwszy heros nowożytności również nie znalazłby wśród naszych współczesnych zrozumienia dla swej odwagi umysłowej i bezkompromisowości w konflikcie z autorytetem. Wertera wyśmiać jest jeszcze prościej, choć może niektórzy „humanistycznie” zorientowani psychoterapeuci pośpieszyliby mu ze swą fachową pomocą. Nawet stary Budenbrook, bez którego niewyobrażalne byłoby ani imperium Coca-Coli, ani współczesny międzynarodowy handel bronią, musiałby pod koniec XX wieku zrezygnować z większości wyznawanych i praktykowanych przezeń cnót. Bohaterem naszych czasów może bowiem być wyłącznie człowiek-nikt... choćby Lee Iacocca.

Oczywistym jest, że w wielomiliardowej społeczności globalnej zdarzają się, i będą się zdarzać postawy odmienne od „charakteru marketingowego”. Nie o ich całkowite wyeliminowanie chodzi jednak systemowi, któremu, spośród wielu wad, trudno przypisywać brak poczucia realizmu. Całkowity zanik postaw alternatywnych byłby zresztą żywym zaprzeczeniem oficjalnie panującej ideologii, która wszak na każdym kroku podkreśla swoją pluralistyczną otwartość. W tym przypadku istotny jest mechanizm, który określiłbym jako „skansenizację” wszelkich zasadniczych odmienności kulturowo-psychologicznych polegającą na umieszczaniu ich na marginesach głównego nurtu życia społecznego. Przyznać trzeba, iż są to często marginesy całkiem dobrze eksponowane, co wynika z samej logiki skansenizacji, której celem jest z jednej strony pozbawienie owych odmienności wszelkiej ewentualnej mocy realnej negacji społecznej rzeczywistości, z drugiej zaś – ukazanie ich jako widomego dowodu rzetelności autodiagnozy istniejącego społeczeństwa, jako pluralistycznego i otwartego. Taka perspektywa wyjaśnia nie tylko często zastanawiającą tolerancję systemu wobec najbardziej nihilistycznych form manifestowania się różnorodnych podmiotów życia publicznego, lecz również podobnie zastanawiającą niewrażliwość zasadniczej tkanki społecznej na wszelkie ultraradykalne manifesty i wystąpienia. Tak bowiem jak Indianie w amerykańskich rezerwach, tak też przedstawiciele najgłośniejszej nawet kontestującej bohemy znajdują się w sytuacji, w której ceną za włączenie się w jakąkolwiek znaczącą formę społecznej egzystencji jest rezygnacja z zasad i

wartości, które stały się źródłem ich kulturowej odmienności. Rewolucyjna frazeologia czy nawet zwykły nonkonformizm zawisnąć muszą, obok barwnego pióropusza Apacza, na kołku przed wejściem prowadzącym na wielką scenę usankcjonowanego przez społeczny system teatru publicznej aktywności.

Warto zaznaczyć, że utowarowienie osobowości nie spotyka się ze zbyt silnym protestem żadnej z istotnych sił współczesnego społeczeństwa. Rezultatem tej sytuacji, jak również po części jej przyczyną, jest fakt nastawienia całego nowoczesnego aparatu edukacyjno-wychowawczego na skrajnie pragmatyczny charakter kształtowanych przezeń postaw. W najbardziej elitarnych wyższych uczelniach, jak i już nawet w szkołach średnich główny nacisk kładziony jest na wyposażanie adeptów w charakterystyczne umiejętności pozwalające osiągnąć powodzenie w istniejącym systemie ekonomiczno-społecznym, którego podstawowe przesłanki traktowane są jako oczywiste i nie podlegające weryfikacji pewniki rangi uniwersalnej. Ewentualne dysfunkcje całości traktowane są tu zawsze jako wyabstrahowane przypadki szczegółowe, do których stosować się mają wyłącznie rozwiązania czerpane z zasobów immoralnego instrumentalizmu. Młode kadry współczesnego społeczeństwa konsekwentnie uczą się różnorodnych technik „mediacji” czy „negocjacji”, których głównym celem nie jest zrozumienie istoty występujących konfliktów, lecz jedynie ich „rozwiązanie” w ramach niepodważalnych założeń reprezentujących samowiedzę dominujących interesów. Sukces zawodowy czy intelektualny nie może w tej sytuacji wyrażać się niczym innym, jak maksymalizacją prostych zdolności przystosowawczych jednostki, która w konsekwencji zaczyna traktować swoje zdolności samozachowawcze jako cnotę o znaczeniu uniwersalnym. Nietrudno dostrzec, że społeczeństwo zbudowane na podobnym fundamencie aksjologicznym podatne jest w stopniu dotychczas w historii niespotykanym na dowolne manipulacje w dziedzinie narzucania mu dowolnych celów. Skoro miarą spełnionego człowieczeństwa okazuje się maksymalizacja realizowanego egoizmu jednostkowego bądź grupowego, rynkowy sukces utowarowionej osobowości jawi się jako przedsiónek Ziemi Obiecanej bez względu na osobiste kwalifikacje wiodącego ku niej proroka.

W ten oto sposób, w aurze moralnej wzniosłości, członkowie najdoskonalszego z dotychczas w historii wypróbowanych społeczeństwa odkrywają, że realizacja rynkowej wartości ich osobowości stanowi najwyższą normę moralną, której podporządkować należy, pod rygiem marginalizacji własnej egzystencji, wszelkie dokonywane wybory praktyczne i teoretyczne. Dobra Nowina późnego industrializmu jest przy tym o tyle łatwa do zinternalizowania, że jej przyjęcie łączy się z prawie natychmiastowym znalezieniem się w stanie błogosławionej łaski uświęcającej rynku, który swoim neofitom oferuje cuda, których oczy nie widziały, a uszy nie słyszały. „I Ty możesz zostać Faustem”, zdają się głosić wszelkie komunikaty reklamowe i towarzyszące im atrakcyjne oferty pracy, z których skorzystanie nie wymaga wszakże żadnych autodestrukcyjnych praktyk wobec własnego układu krwionośnego. Nieśmiało pohukiwania grupki sfrustrowanych intelektualistów o postępującej alienacji i jej destruktywnych konsekwencjach traktowane są z równą powagą, z jaką racjonalistyczny teolog schyłku średniowiecza podchodził do opowieści o diabłach obracających piekielnymi różnami. Po raz pierwszy w historii korzystne wystawienie samego siebie na sprzedaż zyskuje jednoznacznie pozytywny wydźwięk moralny, a ewentualne wobec tego aktu obiekcje intelektualne bądź emocjonalne traktowane są jako manifestacja aspołeczności, bądź, w najlepszym przypadku, eskapizmu wynikającego z dysfunkcji mechanizmów przystosowawczych. U kresu swoich historycznych możliwości liberalny program społeczeństwa obywatelskiego ukazuje w swoim spełnieniu fałsz tkwiący w jego założeniach. Purytańska tradycja Ojców Założycieli wsparta na fundamentach świątyni Rozumu okazuje się wieść ku realizacji modelu społeczeństwa, którego

antycypacja od lat cieszy się zainteresowaniem odwiedzających Amsterdam turystów mogących w panoramicznych, parterowych oknach obserwować żywe zaprzeczenie tezy, iż „all men are created equal”.

Klasyczna koncepcja społeczeństwa obywatelskiego zakłada, zgodnie ze swoją tradycją, iż o ile w sferze bytu materialnego jednostka musi liczyć się z ograniczeniami wynikającymi choćby z konieczności natury ekonomicznej, o tyle polem realizacji nieskrępowanej wolności pozostaje uniwersum polityki, które oferuje człowiekowi szeroki wachlarz narzędzi i instytucji przeznaczonych do realizowania jego osobistych wartości i aspiracji. Analiza rzeczywistości politycznej współczesnego społeczeństwa mieszczańskiego nie pozostawia jednak złudzeń, iż również na tym polu mamy do czynienia z ideologiczną mistyfikacją kryjącą zasadniczo monochromatyczny obraz egzystujących form dopuszczalnej ekspresji polityczności.

W pierwszym rzędzie odnotować należy, że nowoczesne społeczeństwo burżuazyjne wyznacza bardzo ściśle granice dopuszczalnej dywersyfikacji postaw politycznych, co widoczne jest już w przypadku *explicite* wyrażonych ograniczeń prawno-konstytucyjnych, które dość apodyktycznie określają możliwe formy uprawiania polityki. Bez względu na to, czy mamy do czynienia z pojęciem „granic państwa prawnego”, czy też z powołaniem się na zasady „republikańskiej i demokratycznej formy rządów”, rzeczywisty obszar akceptowanej przez system działalności politycznej ograniczony jest w istocie do takich jej postaci, które nie podważają w żaden sposób fundamentów istniejącego *status quo*. W najbardziej wyrazistej formie manifestuje się to zjawisko w anglosaskim systemie prawa precedensowego, gdzie wręcz otwarcie wyraża się przekonanie, iż dozwolone jest zawsze i tylko to, co pozostaje w zgodzie z interesami panujących elit społecznych, których każdorazową samowiedzę reprezentuje bądź Sąd Najwyższy, bądź skomplikowany i niezbyt przejrzysty układ powiązań gabinetowo-parlamentarnych. Ograniczenia natury formalnoprawnej nie są jednak rzecz jasna w stanie samodzielnie zapewnić trwałości mechanizmowi reglamentacji działań politycznych. W związku z tym, współczesne państwo mieszczańskie angażuje do ochrony własnej tożsamości olbrzymi system opiniotwórczych form nacisku, którego celem jest nieustanne eliminowanie z życia politycznego wszelkich zjawisk heterogenicznych w stosunku do panującego porządku. System ten stanowi skomplikowany układ powiązań ekonomiczno-symbolicznych, który nakierowany jest z jednej strony na konformizowanie potencjalnie antagonistycznych form politycznej ekspresji, z drugiej zaś – na eliminowanie z głównego nurtu społecznej komunikacji wszelkich treści, których wydźwięk stanowi już otwartą kontestację stanu istniejącego. W tej sytuacji, jeśli dochodzi nawet do krystalizacji politycznych ośrodków kwestionujących prawomocność panującego porządku, ich rzeczywiste możliwości oddziaływania na bieg wydarzeń ograniczane zostają do nieistotnego z punktu widzenia całości minimum poprzez uniemożliwianie im udziału zarówno w publicznych debatach dotyczących najistotniejszych spraw, jak i poprzez systematyczne nękanie wszelkimi legalnymi i półlegalnymi środkami głównych animatorów i wyrazicieli niepożądanych żywiołów politycznych. W ten sposób powstaje wrażenie, że w obrębie społeczeństwa zasadnicze racje jego politycznej egzystencji akceptowane są w zasadzie przez wszystkich jego członków, co przynosi nie tylko homogenizację życia politycznego, ale i reakcję zwrotną: postępująca homogenizacja ogranicza możliwość wykrywania się wśród obywateli postaw politycznej kontestacji, gdyż nie odnajdują oni w dostępnej rzeczywistości jakichkolwiek przykładów wskazujących, iż takowe przedsięwzięcia mają w obrębie istniejącego stanu rzeczywistą do pomyślenia sposobność materializacji.

Ewentualne pojawienie się na mieszczańskim scenie politycznej dowolnego żywiołu kwestionującego zasadność fundamentów jej egzystencji również nie jest jednak w stanie w

jakikolwiek sposób zachwiać zasadniczym zrębem tej formy przejawiania się burżuazyjnego panowania. Dzieje się tak głównie dlatego, że w samej istocie polityki tkwi aksjomatyczne założenie o zasadniczej niestosowalności jej narzędzi do realizowania celów sprzecznych z logiką uprawomocniającego ją systemu. Doskonałym tego przykładem pozostaje fakt, iż zarówno teoretycy systemu, jak i jego eksponenci w dziedzinie praktyki ani przez chwilę nie przestają traktować polityki jako gry o władzę, w której to grze najwyższą nagrodą pozostaje samo przejęcie kontroli nad aparatem państwa. W tej sytuacji uprawianie polityki staje się więc w istocie nieustanną apoteozą państwa i władzy jako takiej i to bez względu na ewentualne radykalne zakłęcia poszczególnych aktorów tej szczególnej sceny. Jeśli polityka zawiera już w sobie implicite afirmację pojęcia władzy, wszelkie działania społeczne poddające w wątpliwość ten wcale nie oczywisty wybór aksjologiczny nie może ze swojej istoty nabrać charakteru politycznego. Okazuje się więc, że polityk konserwatywny jest w rzeczywistości jedynym możliwym politykiem, a wszelkie złudzenia żywione przez rozmaitej maści radykałów są jedynie smutnym dowodem ich kapitulacji wobec triumfującej ideologii systemu. Nic bowiem nie konserwuje politycznej struktury rozwiniętego mieszczaństwa lepiej niż antymieszczański polityk usiłujący dowodzić swych racji powołując się na katalog norm i wartości, które legły u podstaw nowoczesnego kształtu burżuazyjnego panowania. Wolność polityczna mieszczańskiej demokracji oznacza bowiem nie wymarzone przez Greków uniwersum publicznego dialogu o sprawach wagi najwyższej, lecz obszar samoutwierdzających się tyrad wygłaszanych przez panujący kapitał do skonstruowanego przezeń, krystalicznie czystego lustra.

Podobne wnioski nasuwają się także przy analizie innego specyficznego dla społeczeństwa obywatelskiego mechanizmu, jakim są sławione przez burżuazyjną teorię systemy dochodzenia do kompromisów. Warto zauważyć, że siatka pojęciowa wypracowana dla ich skonstruowania stanowi wyśmienity przykład ograniczenia mieszczańskiego horyzontu intelektualnego, który za ponadhistoryczną realność uznaje nieprzewycięzalny egoizm grup i jednostek dążących zawsze i w każdych warunkach do maksymalizacji zysku i minimalizacji kosztów. Potraktowanie społeczeństwa globalnego jako agregatu złożonego z pięciu miliardów weneckich bankierów prowadzi nieraz do katastrofalnie chybionych przedsięwzięć politycznych, jednak system ochoczo godzi się płacić tę cenę, za którą uzyskuje całkowite zamknięcie uniwersum dyskusji o naturze społecznych konfliktów. Żaden, najbardziej nawet wysubtelniony system mediacji międzygrupowej nie zawiera w swoim zapleczu teoretycznym pojęć, które umożliwiłyby uchwycenie wielowymiarowej i dynamicznej struktury konfliktu społecznego, co przynosi efekt w postaci nieustannych nawrotów manifestowania się tych samych zasadniczych sprzeczności strukturalnych, których istotę za każdym razem myli się z egoistyczną samowiedzą często dość przypadkowych żywiołów niosących w danym momencie historycznym na swych barkach ciężar ekonomiczno-społecznych antagonizmów. Odwoływanie się do wiecznych mocy sprawczych partykularnego egoizmu zamyka również przed burżuazyjnymi specjalistami od negocjacji wszelką perspektywę przewyciężenia stanu permanentnego skonfliktowania społeczeństwa globalnego, co w efekcie zamyka zagnanych lub zwabionych na współczesny Akropol obywateli w beznadziejnej pętli ciągłego powtarzania tych samych gestów, z których wszelka nadzieja realizacji powszechnej wolności dawno już się ulotniła. Wolność ostatecznie przenosi się na Olimp.

* * *

Teoria Krytyczna, wierna swoim dialektycznym korzeniom nigdy, nawet za czasów swoich najgłośniejszych triumfów nie aspirowała do roli wszechwyjaśniającego i zamkniętego paradygmatu interpretacji i przekształcania świata społecznego. Także intencją autora niniejszego artykułu nie jest

w żadnym wypadku skonstruowanie podobnego, uniwersalnego mechanizmu i to nie tylko z przyczyn subiektywnych, lecz również z tej racji, że reprezentowane przeze mnie rozumienie materializmu historycznego wyklucza z góry ewentualne powodzenie takiego wysiłku. Historyczna dynamika rzeczywistości ekonomiczno-społecznej pozwala jedynie na przybliżone antycypowanie określonych jej trendów o charakterystyce wstępującej oraz próby intelektualnego konceptualizowania procesów rozstrzygających o aktualnym kształcie życia społecznego. Zagadnienie realnego wysiłku zaangażowania się w możliwy proces świadomego przekształcania ludzkiej rzeczywistości leży w tej perspektywie w obszarze, na którym społeczna teoria napotyka wyzwania stawiane przez materialny potencjał ludzkiej emancypacji. Miarę tego potencjału można zmierzyć z kolei dopiero w momencie, gdy realizuje on już w materialnej rzeczywistości pragnienia, których drugą stroną stanowi emancypacyjna teoria. Teoria ta, jako obraz realnej negacji musi być ze swojej istoty krytyczną i to nie tylko wobec rzeczywistości, ale również wobec siebie, jak i wobec teorii jako takiej. Tym założeniom, w intencji swoich twórców, miała odpowiadać Teoria Krytyczna wypracowana pod intelektualnymi auspicjami frankfurckiego Instytutu Badań Społecznych. Mam nadzieję, iż niniejszy tekst dostarcza istotnych powodów do zastanowienia się nad zagadnieniem, czy rzeczywisty potencjał frankfurckiej tradycji został przez jej twórców i depozytariuszy wykorzystany w całej swej historyczno-teoretycznej pełni.