

Na kogo Marks oddziałał?

J a k u b K l o c - K o n k o ł o w i c z

Czy Odyseusz dopłynie do Itaki? Od Hegla, przez Marksa, do Frankfurtu

Słowa kluczowe: *walka, praca, uznanie, komunikacja, wolność*

Jedną z najbardziej barwnych i plastycznych metafor w *Dialektyce oświecenia*, książce napisanej wspólnie przez Theodora Adorna i Maxa Horkheimera, jest filozoficzna lektura *Odysei*. Powrót Odyseusza na Itakę zostaje przez autorów zinterpretowany jako „droga jaźni przez mity”¹. Droga, na której konstytuuje się nowoczesne indywiduum jako podmiot mechanizmów gospodarki rynkowej oraz podmiot relacji społecznych i politycznych. Odyseusz to w tej wersji opowieści nie tyle bohater antycznego eposu, ile raczej symbol każdego z nas – podmiotów „późnonowoczesnej” rzeczywistości społecznej. Stacje jego podróży symbolizują kolejne etapy kształtowania się podmiotowości, jej zmagania o ustanowienie własnej tożsamości, w przeciwieństwie do sił przyrody i potęgi mitu.

Można by zapytać: cóż owa tak interpretowana *Odyseja* ma wspólnego z Marksem, Heglem, pracą czy walką? Otóż frankfurczycy dokonują w swoim tekście zabiegu, który sprawia, że ich narracja zostaje wpisana w tradycję heglo-marksowską, a konkretnie: zostaje „przetłumaczona” na Hegłowskie kategorie dialektyki panowania i służebności, znanej powszechnie jako walka o uznanie. Oczywiście owa filozoficzna transpozycja mitu nie jest dziełem przypadku. Zinterpretowana przez frankfurczykó w opowieść o Odyseuszu powracającym na Itakę ma być w ich zamyśle swoistą *odpowiedzią* na Hegłowską narrację z panem i sługą w rolach głównych. Odpowiedzią dementującą Hegłowską

¹ M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 63.

sugestię, jakoby indywidualizacja poprzez pracę i związana z tym koncepcja uspołecznienia mogły naprawdę się udać, w znaczeniu: naprawdę przynieść wyłaniającemu się w tych procesach nowoczesnemu indywiduum obiecaną emancypację i autonomię. Również Karol Marks, w swoich *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych*, dokonuje trawestacji Heglowskiej dialektyki panowania i służebności. Podobnie jak później uczynią to frankfurczycy, także Marks odżegnuje się od wysuniętej przez Hegla tezy o emancypacyjnym charakterze pracy – przynajmniej w tej jej postaci, którą znamy z codzienności kapitalistycznej gospodarki i opartego na niej społecznienia.

Prześledźmy zatem trzy filozoficzne narracje, które dzięki nawiązaniom poczynionym przez samych autorów jawią się nam, współczesnym czytelnikom, niczym trzy scenariusze tego samego spektaklu – scenariusze w coraz większym stopniu złowrogie w swym wydzźwięku. Naszą podróż przez wzburzone fale historii nowoczesnego społecznienia zaczniemy od Heglowskiej dialektyki: podróży pełnej niebezpieczeństw i zmagañ, ale jednak zwieńczonej dopłynięciem do bezpiecznej przystani równych praw i podmiotowej wolności. Potem zdemaskujemy tę podróż przy użyciu Marksowskiej krytyki jako podróż iluzoryczną i bynajmniej niezmierną do deklarowanego celu. I wreszcie, we frankfurckiej lekcji, zobaczymy, że podróż ta jest w istocie jałowym pływaniem w koło.

1. Dialektyka panowania i służebności

Jedna z najstynniejszych – obok Platońskiego mitu jaskini – narracji w dziejach filozofii stanowi integralną część *Fenomenologii ducha*, w ramach której służy przede wszystkim opisaniu „podwojonej”, jak to się u Hegla nazywa, istoty samowiedzy (czy też samo-świadomości)². Fenomenologia ducha jest bowiem opisem kolejnych paradygmatów wiedzy oraz odpowiadających tym paradygmatom form przedmiotowych; jest także próbą ukazania konieczności przechodzenia do kolejnych, coraz bardziej złożonych modeli wiedzy i przedmiotowości³. Na interesującym nas poziomie świadomość poznającego podmiotu stała się refleksyjna (stała się, jak to nazywa Hegel, „jednością w podwojeniu”); jest ona zatem samo-świadomością (samo-wiedzą), ale ów nowy status musi się stać dla niej samej czymś znanym i wiadomym; musi nabrać charakteru „bytu dla niej”. Temu właśnie służy dialektyka panowania

² Por. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, w: tenże, *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt am Main 1970, t. 3, s. 145–155.

³ Por. L. Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und »Phänomenologie des Geistes«*, Frankfurt am Main 2000, s. 63–74.

i służebności, która partyturę wewnętrzną podwojonej w swej istocie samowiedzy rozpisuje na dwa głosy i przedstawia jako efekt interakcji dwóch samowiedz. Dzięki temu zabiegowi zrywa Hegel z kartezjańskim modelem, w którym refleksyjność samowiedzy polegała na uprzywilejowanym, monologicznym samo-odniesieniu *cogito*. U Hegla ukonstytuowanie się *cogito* jako samowiednej tożsamości okazuje się niemożliwe bez odniesienia do tego, co inne. Tym innym – przedmiotem adekwatnym dla tej nowej formy wiedzy – może być jednak tylko przedmiot podwojony, a zatem: inna samowiedza. Z jednej strony zatem: nie ma indywidualnej tożsamości bez odniesienia do innej samowiedzy. Z drugiej zaś: wzajemne odniesienie podmiotów, to co inter-subiektywne, społeczne, zostaje podniesione do rangi elementu fundującego indywidualną tożsamość każdego podmiotu.

Docelowo „symetria” refleksyjnych podmiotów, które swoją refleksyjną tożsamość osiągają za pośrednictwem odniesienia do innego, nie urzeczywistnia się jednak u Hegla mocą jakiegoś moralnego postulat, lecz jest efektem walki⁴. Element walki wiąże się z ogólnym Heglowskim założeniem, zgodnie z którym wszelkim formom uznania towarzyszy możliwość wykluczenia. Tak jest również w przypadku dwóch stojących naprzeciw siebie samowiedz, które z początku próbują się nawzajem radykalnie wykluczyć, zanegować. To, co ciekawe z punktu widzenia filozofii, zaczyna się dopiero wówczas, gdy świadomość niezbędności uznania ze strony innej samowiedzy dla własnej tożsamości okazuje się silniejsza od pragnienia radykalnego wykluczenia owej innej samowiedzy. Wówczas walka „na śmierć i życie” prowadzi nie do śmierci jednej ze stron, lecz do powstania *asymetrycznych stosunków dominacji*. Strony tej dominacji zostają przez Hegla, jak wiemy, określone jako „pan” i „sługa”. Samowiedza, która zdobywa przewagę – samowiedza pana – zdobywa ją dzięki zademonstrowaniu swojej wolności, wyrażającej się w gotowości negacji swojego przywiązania do życia, do tego, co przedmiotowe. Odwaga zaryzykowania wszystkiego czyni z jednej z samowiedz stronę dominującą⁵.

Uznanie jest zatem na tym etapie jednostronne, nie zaś symetryczne i wzajemne. Wykorzystując swoją dominację nad samowiedzą „służebną”, pan umieszcza sługę pomiędzy sobą a przedmiotami, czyniąc z niego narzędzie pracy. Dzięki temu pan staje się wolny i samoistny; pozostawiając słudze-narzędziu trud pracy, pozwala mu niejako „zużywać się”, sam zaś korzysta z owoców pracy. Sługa, w przeciwieństwie do pana, nie potrafił zanegować tego, co przedmiotowe, w jednorazowym akcie odwagi. Teraz jednak, przymuszony przez pana do pracy, neguje ów przedmiot stopniowo, przekształca-

⁴ Na temat roli walki w Heglowskim modelu uznania zob. M.J. Siemek, *Dwa modele intersubiektywności*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, s. 172–202.

⁵ Zob. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, dz. cyt., s. 150.

jąc go i nadając mu nową, celową formę, której przedmiot sam w sobie nie posiada. Mamy tu w istocie do czynienia z tezą dotyczącą procesów pracy: tylko asymetryczne panowanie i wytworzony w ten sposób przymus pracy (za innych i na innych) stwarza – dzięki podziałowi pracy, jej specjalizacji i systematyzacji oraz powstrzymaniu bezpośredniego požądania (konsumpcji) pracujących – możliwość metodycznego przekształcania tego, co przedmiotowe. W ten sposób rozwija się praktyczna i teoretyczna kultura⁶. Dyscyplina i podział pracy, uzyskane dzięki walce i przymusowi, uruchamiają zatem procesy kulturotwórcze. Te zaś prowadzą do demaskacji „fałszywej świadomości” pana. Jego przekonanie o własnej samoistności i wolności okazuje się być złudne, jest on bowiem w istocie zależny od sługi – od jego pracy, jego pomysłowości i dyscypliny: słowem, od racjonalności, którą ucieleśnia nie pan, a sługa właśnie. Praca i warstwa pracująca okazują się żywiołem kulturotwórczym, wytwarzają bowiem narzędzia, coraz bardziej złożone i skomplikowane, w których sublimuje się niejako racjonalność, trwalsza od przemijających potrzeb i ich zaspokojień. Praca okazuje się nie tylko źródłem racjonalności i kultury, lecz także wyzwolenia od przemożnych sił przyrody. Sługa, nabierając racjonalnego i technologicznego dystansu wobec przyrody, pracuje zarazem nad własnym wyzwoleniem. Wypracowuje sobie – dosłownie – pozycję, dzięki której zasługuje na uznanie w oczach pana. Uznanie staje się zatem wzajemne i w pełni symetryczne; jako *zapośredniczone przez pracę* uzyskuje trwałą postać w formie przynależnych każdej jednostce praw. Wyłonienie się narzędziowości i szerzej: racjonalności instrumentalnej każe spojrzeć na pracę jako na element kulturotwórczy i emancypacyjny. Wskutek fundamentalnych – prawnych, kulturowych i społecznych – przemian, dokonujących się dzięki procesom pracy, uznanie między podmiotami staje się w pełni symetryczne. Jak to formułuje sam Hegel, strony tego procesu „uznają się (...) jako wzajemnie się uznające”⁷. Tak właśnie rozumiana idea zapośredniczenia wzajemnego uznania przez pracę zachowuje ważność nawet w późnych tekstach Hegla, takich jak (uznawane niekiedy za konserwatywne) *Zasady filozofii prawa*⁸.

Moglibyśmy podsumować ten model następująco: próba radykalnego wykluczenia jednej samowiedzy przez drugą prowadzi do walki na śmierć i życie między nimi; wynik tej walki, dzięki nieusuwalnej potrzebie uznania ze strony innego, nie kończy się anihilacją jednej ze stron walki, lecz ustanowieniem asymetrycznej, jednostronnej relacji uznania (sługa uznaje pana). Owa dominacja umożliwiła z kolei systematyzację procesów pracy, które niosą

⁶ Por. tamże, s. 152–153.

⁷ Tamże, s. 147 (przekład własny – J.K.-K.).

⁸ Por. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969.

w sobie potencjał racjonalności. Możliwa dzięki procesom pracy racjonalność rewolucjonizuje z kolei asymetryczną relację między podmiotami: redefiniując pojęcie uznania i uzależniając je nie od aktu odwagi, lecz od procesów pracy, umożliwi symetryczne uznanie, zakodowane w postaci uniwersalnych, jednostkowych praw (pan i sługa uznają się wzajemnie)⁹.

2. Wzajemne uznanie jako wzajemne oszustwo i autoiluzja

Przyjrzyjmy się teraz, co z narracją o wzajemnym uznaniu dzieje się w paryskich *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* młodego Karola Marksa z 1844 roku. Fragment, na którym chciałbym się skupić, jest opowieścią o tym, jak wskutek panowania pewnego typu odniesienia międzypodmiotowego człowiek stopniowo neguje własną istotę, stając się *entmenschter Mensch* („człowiekiem odczłowieczonym”)¹⁰. Ogólny opis tego diagnozowanego przez Marksa mechanizmu moglibyśmy sformułować następująco: ludzkie operowanie przedmiotami zamienia się w ruch przedmiotów, jawiący się – pozornie – jako wywołany zewnętrzną wobec człowieka siłą. Odniesienie międzyludzkie traci swój ludzki charakter i staje się w istocie ruchem przedmiotów, a dopiero w ślad za tym ruchem posłusznych tym przedmiotom ludzi. Jednocześnie jako fundamentalną potrzebę człowieka określa Marks nie pragnienie uznania, lecz raczej wynikającą ze społecznej natury człowieka potrzebę wymiany. W ten sposób Hegłowska opowieść o dwóch zmagających się ze sobą samowiedzach od początku umieszczona zostaje u Marksa w przestrzeni ekonomicznej wymiany.

Marks rozpoczyna od twierdzenia, zgodnie z którym osadzona w warunkach naturalnych istota ludzka zawsze produkuje dla siebie, dla zaspokojenia własnych potrzeb. Celem wszelkiego wytwarzania jest posiadanie, a granice potrzeb jednostki są zarazem granicami jej produkcji. Jednak, jak już zazna-

⁹ Wprawdzie w samej *Fenomenologii ducha* samowiedza przechodzi tu w kolejne stadia określane mianem „stoicyzmu”, „sceptycyzmu” i „świadomości nieszczęśliwej”, to jednak już w *Encyklopedii nauk filozoficznych* Hegel wyraźnie stwierdza, że najważniejszym efektem opisanego procesu jest wyłonienie się „świadomości ogólnej”, bez której nie da się pomyśleć prawa i innych instytucji ducha obiektywnego i która posiada trwałą i „realną ogólność (...) w postaci wzajemności” (G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 450).

¹⁰ Zob. K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Kommentar von Michael Quante, Frankfurt am Main 2009, s. 188–208. Redaktor tego wydania *Rękopisów*, Michael Quante, tytułuje analizowany przeze mnie fragment „Idea uznania”. Cytaty podaję w tłumaczeniu własnym.

czyliśmy, społeczna natura człowieka popycha go w kierunku wymiany; wraz z tą ostatnią pojawia się zjawisko nadwyżki produkcyjnej. Założeniem Marksa jest jednak, że ta nowa sytuacja w żaden sposób nie zmienia charakteru relacji między dokonującymi wymiany ludźmi. Każdy z uczestniczących w wymianie podmiotów nadal produkuje wyłącznie na swoje potrzeby, nie zaś ze względu na potrzeby innych osób. Hegel zakładał, że dzięki procesom pracy stopniowo wyłania się społeczna ogólność. Marks natomiast odrzuca dokładnie to założenie: produkcja, pomimo fenomenu wymiany, w żadnym sensie nie staje się produkcją społeczną. Wymiana, wzajemne uzupełnianie się podmiotów służy tylko ich wzajemnemu „plądrowaniu”, „ograbianiu się” i oszukiwaniu – Marks gra tu na znaczeniu podobnie brzmiących niemieckich słów: *tauschen* (wymieniać) i *täuschen* (oszukiwać). „Nasze wzajemne uznanie wzajemnej mocy naszych przedmiotów jest (...) walką, a w walce zwycięża ten, kto ma więcej energii, siły, inteligencji czy sprytu”¹¹.

Potrzeba innego podmiotu nabiera wartości dla mnie tylko za pośrednictwem wytwarzanego przez ów inny podmiot *produktu*, który w procesie wymiany stanowić będzie ekwiwalent produktu wytwarzanego przeze mnie. Natomiast jako ludzka istota, rozważana poza właściwością bycia producentem (wytwórcą towarów), inny podmiot nie ma w moich oczach żadnego znaczenia. „Nasz własny produkt stanął na tylnych nogach naprzeciw nas; wydawało się, że to on jest naszą własnością, ale w rzeczywistości to my jesteśmy jego własnością”¹².

W ciekawy sposób zmienia się tutaj znaczenie i rola pojęcia wzajemnego uznania. Ponieważ każdy pożąda posiadanego przez inny podmiot towaru, każdy będzie też dążył do zawyżenia wartości własnego towaru, by uzyskać maksimum pożądanego towarów posiadanych przez inny podmiot w zamian za minimum towarów posiadanych przez siebie. Walka o uznanie nabiera tutaj zawężonego, ekonomicznego sensu zmagania o wzajemne uznanie wartości posiadanych przez nas towarów. Celem jest uzyskanie maksymalnego zysku przy najmniejszym nakładzie pracy. Marks nie pozostawia tu żadnych wątpliwości, że realizacja tego celu oznacza w praktyce dążenie do zwiększenia własnych zysków kosztem innego, do *przechytrzenia* innych podmiotów, wyprowadzenia ich w pole co do większej wartości własnych zasobów towarowych. *Wzajemne uznanie* zostaje tu zdemaskowane jako próba *wzajemnego oszustwa*; jeszcze istotniejsze jest jednak to, że samo pojęcie uznania w żadnym sensie nie odnosi się do podmiotu jako takiego, ale wyłącznie do wartości posiadanych przezeń i wymienianych towarów. Nie odnosząc się do podmiotów, proces wzajemnego uznania nie może też wywołać istotnej

¹¹ Tamże, s. 204.

¹² Tamże, s. 205.

zmiany w rozumieniu podmiotowej tożsamości. Innymi słowy: pomimo zaistnienia intersubiektywnej relacji, ani uczestniczące w niej podmioty, ani sama ta relacja nie podlega żadnej ewolucji.

Z punktu widzenia podmiotu posiadany przezeń towar okazuje się zatem środkiem służącym uzyskaniu dominacji nad produktem innego podmiotu i zagwarantowaniu sobie w ten sposób pełniejszego zaspokojenia własnej potrzeby. Jednak tenże sam podmiot jawi się innemu podmiotowi jako środek do wytworzenia towaru, którego ów drugi potrzebuje do zaspokojenia swojej potrzeby. W oczach każdego producenta inny producent jawi się jako sługa wytwarzający pożądaną przez tego pierwszego producenta towar. Inne podmioty są przez mnie nieuchronnie postrzegane jako narzędzia wytwarzania potrzebnych mi towarów. Aluzji do Heglowskich kategorii z *Fenomenologii ducha* trudno nie usłyszeć. By aluzji tej nadać jeszcze bardziej dobitny charakter, młody Marks pisze o „wzajemnej służebności podmiotów odnoszących się do stojących ponad nimi przedmiotów”¹³, której jedynie „surową”, nierozwiniętą manifestacją jest rzeczywista relacja panowania i niewoli¹⁴. Innymi słowy: Hegłowska sceneria dominacji pana nad sługą to z punktu widzenia młodego Marksa zaledwie zasłona dla rzeczywistej sytuacji *służebności wszystkich podmiotów* wobec własnych produktów oraz ich, związanej z tym, *wzajemnej deprecjacji*.

Jak zatem widzimy, wzajemne uznanie przekształca się tu we wzajemne nie-uznawanie, czy właśnie: wzajemną deprecjację, by nie rzec: pogardę; walka zostaje tu zredukowana do wymiaru ekonomicznej konkurencji. A praca? Wykonywana w opisanych warunkach praca nie stanowi, zdaniem Marksa, manifestacji egzystencji i wyjątkowości podmiotu: skoro pracuje się tylko po to, by utrzymać się przy życiu, nie zaś po to, by dać wyraz ludzkiej istocie, praca jawi się nowoczesnemu podmiotowi jako coś obciążającego, zniechęcającego, jako ból i tortura; jako coś koniecznego. Co więcej, taka praca jest w istocie aktywnością pozorną: zamiast być wyrazem autonomii i wolności podmiotu, staje się raczej dla niego samego manifestacją „zagubienia” przezeń jego „własnej istoty” oraz jego własnej „bezzadności”¹⁵. Hegłowskie przekonanie o emancypacyjnym potencjale pracy zupełnie tu wyparowuje. Jaki jest finał tej przedstawionej w wykrzywionym zwierciadle Hegłowskiej „walki o uznanie”? Marks sam formułuje wymowną puentę tej historii: „Człowiek jako taki pozostaje dla nas, w naszej wzajemnej relacji, *bezwartościowy*”¹⁶.

¹³ Tamże, s. 206.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 208.

¹⁶ Tamże, s. 206.

3. Żegluga w koło zamiast powrotu na Itakę

Jak już wspomniałem, autorzy *Dialektyki oświecenia* proponują filozoficzną trawestację wielu odsłon *Odysei*, my skupimy się tylko na jednej – na spotkaniu z syrenami. Jak wiemy, Odyseusz, jak zawsze przebiegły i chytry – symbolizujący jaźń nowoczesnego i przebiegłego podmiotu – wiedząc o opłakanych skutkach wsłuchiwania się w śpiew syren, każe swoim towarzyszom zatkać uszy woskiem i nieprzerwanie wiosłować. Sam pozostawia swoje uszy otwarte, lecz dla pewności każe przywiązać się do masztu. Oddajmy teraz głos Horkheimerowi i Adornowi:

Odyseusz słucha, ale obezwładniony, przywiązany do masztu (...). To, co usłyszał, pozostaje dla niego bez konsekwencji, może tylko ruchem głowy dać znak, by go rozwiązano – ale jest za późno, jego towarzysze, którzy sami nie słyszą, wiedzą tylko, że pieśń jest niebezpieczna, nie znają jej piękności, i zostawiają Odyseusza uwiązanego do masztu, aby jego i samych siebie uratować. Wraz z własną egzystencją reprodukują egzystencję ciemniźcyela, który nie może już uciec od swej społecznej roli. Więzy, którymi Odyseusz nieodwołalnie przykuł się do praktyki, utrzymują zarazem syreny z dala od praktyki: ich pokusa zostaje zneutralizowana, staje się przedmiotem kontemplacji, sztuką¹⁷.

W tym miejscu następuje przytoczony przez autorów cytat z Heglowskiej dialektyki panowania i służebności o „wsunięciu” przez pana pomiędzy siebie a przedmiotowość niewolnika, a następnie komentarz do tego cytat:

Niewolnik ujarzmiony jest cieleśnie i psychicznie, losem pana jest regres. Żadne panowanie dotąd nie zdołało się od tej ceny uchylić, i słabość ta (...) tłumaczy między innymi, dlaczego historia posuwa się ruchem kolistym¹⁸.

Odyseusz, przebrany przez autorów w kostium „pana” z Heglowskiej dialektyki, nie jest wolny: od samego początku, mocą własnej decyzji, dokonuje samozniewolenia (przykuwa się do masztu) równoległe ze zniewoleniem swoich sług, których rolę odgrywają tutaj wiosłujący towarzysze. Określenie owego masztu mianem masztu praktyki ma oznaczać, że praca – wykonywana przez „kierujących” nią panów i przez „zarządzane” przez nich sługi – jest pracą wykonywaną z konieczności, zniewalającą. Podobnie jak u Marksa, praca traci tu całkowicie swój emancypacyjny wymiar. Wiosłujący słudzy „utrwalają” swoją pracę „zniewolenie własne i zniewolenie swojego pana”: kiedy ten ostatni, pod wpływem śpiewu syren, symbolizującego pamięć stłamszonej w procesie indywidualizacji przyrody, chce się wyzwolić z więzów społecznej

¹⁷ M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, dz. cyt., s. 50–51.

¹⁸ Tamże, s. 51.

praktyki, jest już za późno. Pozbawiona w istocie wszelkiej kontroli społeczna maszyna pochłania i tych, którzy pracują, i tych, na których się pracuje. Nie ma i nie może być ucieczki od społecznej roli. Wgląd w nieprawdę takiego opartego na przemocy uspołecznienia, dostępny warstwie uprzywilejowanej (Odyseusz), nie ma szans na dotarcie do zatkanych uszu klasy pracującej (wiosłujący), którzy pozostają głusi na głos zniewolonej natury i „wraz ze swoją egzystencją reprodukuje egzystencję ciemności”. Pracujący słudzy nie rozumieją znaków, które im pan daje im głową. Dlatego głos syren, głos uciemnionej przyrody, nie może niczego zmienić i przekształca się w głos zaledwie kontemplowanej, *społecznie bezsilnej* sztuki. Sztuki dostępnej tylko warstwom uprzywilejowanym, które wprawdzie rozumieją jej intencje, ale nie są w stanie przełożyć ich na działanie, utrzymywani w swojej dominującej pozycji przez głuchych na głos sztuki podwładnych. Zamiast walki o uznanie mamy tu zatem obustronne, wzajemne zniewolenie: sług przez pana i pana przez sługi. Praca, wykonywana z konieczności, nie wiedzie ku emancypacji i służy jedynie reprodukcji zniewolenia. Koło historii sprawia, że wyjście od przemocy oznacza z konieczności zwięźcenie całego procesu przemocą. Hegłowska dialektyczna „spirala” stopniowej emancypacji okazuje się naprawdę zamkniętym, błędnym kołem zniewolenia.

4. Podsumowanie

Spoglądając na kolejne wersje powyższej narracji z perspektywy ostatniej odsłony, możemy teraz podsumować sens trzech wypraw Odyseusza. Pierwsza, Hegłowska wersja rejsu, kończy się pozytywnie: Itaka, poszukiwana ojczyzna, okazuje się wyspą równych praw, zakorzenionych we wzajemnym uznaniu; to ostatnie z kolei zapośredniczone jest przez pracę, która – by pozostać przy metaforze *Odysei* – sprawia, iż Odyseusz i jego słudzy uznają się wzajemnie. W Marksowskiej wersji scenariusza rejs ten okazuje się natomiast rejsiem fałszywym: wybrana przez Odyseusza droga nie może doprowadzić do celu. Sądząc, że płynie w kierunku wolności i człowieczeństwa, w istocie zmierza ku stanowi odczłowieczenia: powszechnego zniewolenia i wzajemnej, międzypodmiotowej pogardy. W Marksowskiej wersji narracji możliwe byłoby jednak obranie innej drogi rejsu – tak jak zdaniem młodego Marksa, możliwa byłaby prawdziwie ludzka wspólnota, w której praca stanowiłaby wyraz ludzkiej indywidualności i byłaby podejmowana ze względu na potrzeby innych. Produkujący dla innego człowieka wytwórca bezpośrednio zaspokajałby potrzeby tego ostatniego, mając dzięki temu poczucie, że stał się pośrednikiem między innym człowiekiem a całym gatunkiem. Afirmacja istoty gatunkowej w nim samym i w innych podmiotach mogłaby zaprowadzić do prawdziwie

wolnej ojczyzny¹⁹. Z tej perspektywy dopiero frankfurcka wersja Odysei jawi się jako złowroga. Podobnie jak Marks, frankfurczycy uznają bowiem, że naszkicowana przez Hegla trasa podróży nie wiedzie bynajmniej do Itaki wolności, wzajemnego uznania i równych praw. Ale w przeciwieństwie do Marksa, Horkheimer i Adorno nie zakładają już, że inna droga rejsu byłaby w ogóle możliwa. A mówiąc precyzyjniej: nawet jeśli byłaby możliwa, nie potrafiliby jej wytyczyć. Nawet gdyby możliwe było uspołecznienie nieoparte na przemocy wobec zewnętrznej i wewnętrznej przyrody, nawet gdyby intersubiektywność nie musiała polegać na wzajemnym zniewoleniu, frankfurczycy odzegnują się – ze względu na niebezpieczeństwo popadnięcia w ideologię – od nadania swojej Itace jakichkolwiek namacalnych kształtów.

Wyciągając wnioski z opisanej powyżej transformacji Hegłowskiego modelu, Jürgen Habermas zaproponował porzucenie paradygmatu wzajemnego uznania opartego na pojęciu pracy. Jego zdaniem, instrumentalny, narzędziowy charakter kategorii pracy nieuchronnie prowadzi do pozbawienia procesów uznania ich wewnętrznej, komunikacyjnej logiki²⁰. Wedle Habermasa, bezwyjściowość frankfurckiego modelu to efekt odziedziczony po Hegłowskiej *Fenomenologii* zawężenia pojęcia racjonalności do wymiaru instrumentalnego; wyjściem z zakłętego kręgu wzajemnej instrumentalizacji ma być zatem postulowane oparcie paradygmatu teorii racjonalności na pojęciu komunikacji²¹. Jednakże, jak widzieliśmy w modelu Horkheimera i Adorna, zamknięty krąg odtwarzającego się zniewolenia, przymusowej pracy i nieludzkiego uspołecznienia oparty jest właśnie na *gluchocie* – na całkowitym zablokowaniu możliwości zmiany modelu społecznego także poprzez neutralizację każdego komunikatu, który podważałby fałszywą całość. Adorno i Horkheimer zdają się sądzić, że w warunkach nieprawdziwej całości każdy komunikat jest już z góry do owej nieprawdy dopasowany – albo nie jest przez nikogo słyszany.

Współczesność jawi się zatem jako rozpięta między trzema odseparowanymi od siebie momentami: walki i pracy, racjonalnej komunikacji oraz sztuki. Momenty te są najwyraźniej nie tylko do siebie nawzajem niesprowadzalne; niemożliwa może się także okazać próba ich teoretycznego czy praktycznego zapośredniczenia. Czy jesteśmy zatem skazani na życie toczące się pomiędzy pracą, która nie wyzwala – komunikacją, która powinna budować wzajemne uznanie, ale w ramach której stajemy się coraz bardziej głusi na komunikaty innych – i wreszcie sztuką, która nawet jeśli do nas dociera, nie jest w stanie zmienić modelu naszego społecznego życia? Odpowiedź na to pytanie znacząco wykraczałaby poza horyzont niniejszego eseju.

¹⁹ Por. K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, dz. cyt., s. 206–207.

²⁰ Por. J. Habermas, *Praca i interakcja. Uwagi o jenańskiej „Filozofii ducha” Hegla*, przeł. M. Łukasiewicz, w: J. Habermas, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, Warszawa 1983, s. 200–229.

²¹ Por. J. Habermas, *Krytyka rozumu instrumentalnego*, w: tenże, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa 1999, s. 597–651.

Bibliografia

- Habermas J., *Krytyka rozumu instrumentalnego*, w: tenże, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa 1999.
- Habermas J., *Praca i interakcja. Uwagi o jenajskiej „Filozofii ducha” Hegla*, przeł. M. Łukasiewicz, w: J. Habermas, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, Warszawa 1983.
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990.
- Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, w: tenże, *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt am Main 1970, t. 3.
- Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969.
- Horkheimer M., Adorno Th.W., *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.
- Marx K., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Kommentar von Michael Quante, Frankfurt am Main 2009.
- Siemek M.J., *Dwa modele intersubiektywności*, w: tenże, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998.
- Siep L., *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und »Phänomenologie des Geistes«*, Frankfurt am Main 2000.

Streszczenie

Artykuł stanowi próbę prześledzenia trzech filozoficznych narracji, z których jedna – Hegłowska dialektyka panowania i służebności – stanowiła wyraźną inspirację dla dwóch pozostałych: dla Marksowskich rozważań z *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych* oraz dla interpretacji pewnych partii *Odysei* w *Dialektyce oświecenia* Horkheimera i Adorna. O ile Hegłowska dialektyka zwieńczona zostaje perspektywą wzajemnego uznania podmiotów, na trwałe zapisanego w ich podstawowych prawach, o tyle dwie pozostałe narracje prowadzą do skrajnie odmiennych wniosków. W wersji młodego Marksa podmioty nie tylko nie uznają się wzajemnie, ale, pod wpływem ekonomicznych zależności, odnoszą się do siebie ze wzajemną pogardą. Także w wersji Adorna i Horkheimera procesy pracy, u Hegla prowadzące jeszcze ku wolności podmiotów, zniekształcają relacje międzypodmiotowe i umacniają narastające zniewolenie. Tekst wieńczy rozważania dotyczące propozycji Jürgena Habermasa, który emancypacyjnej siły upatruje w aktach komunikacji, a nie w procesach pracy.