

K a r o l S t a ś k i e w i c z

Aktualność *Dialektyki oświecenia* M. Horkheimera i T. Adorna a jej postmodernistyczna recepcja

Słowa kluczowe: *T. Adorno, dialektyka, filozofia społeczna, M. Horkheimer, oświecenie, postmodernizm, teoria krytyczna, utopia*

Wstęp

Max Horkheimer i Theodor Adorno w wydanej w 1947 r. *Dialektyce oświecenia* położyli podwaliny pod nowy, powojenny paradygmat w filozofii społecznej. W centrum tego paradygmatu znajdowały się: próba poradzenia sobie filozofii z doświadczeniem systemów totalitarnych XX wieku i drugiej wojny światowej (doświadczeniem „całości jako rozpadu, przyrody jako źródła strasznych niedoborów, a świata społecznego jako wojny światowej”; Sloterdijk 2008, s. 565), podejrzliwość wobec wszelkich utopijnych projektów gloryfikujących postęp społeczny (które „mizериę świata przedstawiały jako harmonię i nakłaniały indywidualne projekty życia do samoofiary”; tamże, s. 567) oraz krytyka traktowania podmiotu ludzkiego jako autonomicznej wobec rzeczywistości, w pełni racjonalnej jednostki (na co duży wpływ miała przede wszystkim psychoanaliza, silnie inspirująca filozofię XX wieku).

Horkheimer i Adorno w *Dialektyce oświecenia* poddali druzgocącej krytyce wszystkie dawne koncepcje filozoficzne, które przedstawiały szeroko rozu-

miane społeczeństwo Zachodu jako pewną (choćby tylko potencjalnie) „totalnie rozumną całość” i które postulowały różne utopijne projekty społecznego porządku (w których praca każdego człowieka, dotąd wyzyskiwana i wyalienowana, stałaby się w końcu nieuchronnie pracą wolną i „prawdziwie społeczną”, „spontaniczną aktywnością w sensie twórczego samourzeczywistniania się”; Habermas 2005, s. 81). *Dialektyka oświecenia* – pokazując „źródłowe” wobec socjalizacji stosunki panowania oraz związaną z nimi prawdziwą genezę autonomicznego, rozumnego podmiotu z zasady tłumienia popędów (których szczegółowe omówienie wykracza poza przedmiot i rozmiary niniejszego artykułu) – zdemaskowała utopijne tendencje filozofów do sprowadzania całej historii Zachodu do procesu racjonalizacji i postępu (projektu „przeobrażenia dzikości świata w nasz wytwór i naszą myśl”; Sloterdijk 2008, s. 561) jako mimowolne popadanie „oświeconej” myśli w mityczność. Horkheimer i Adorno zdemaskowali więc dawne poszukiwanie przez filozofów „domknięcia się” stosunków społecznych w (teraźniejszej lub przyszłej) totalnie rozumnej całości społecznej (oraz inne podobne, utopijne „metanarracje” ludzkiej historii, postulowane przez dawne koncepcje oparte na założeniu „nieskażonego” panowaniem i ideologią, uniwersalnego „rozumu ześrodkowanego w podmiocie”) jako „mit XX wieku” (Horkheimer, Adorno 1994, s. 36), który – jak każdy mit – nie jest odporny na możliwość stania się ideologicznym uprawomocnieniem dla władzy i przemocy¹.

W konsekwencji opublikowanie *Dialektyki oświecenia* wymusiło rewizję całej ówczesnej filozofii społecznej. Tekst ten sprowokował filozofię drugiej połowy ubiegłego wieku przede wszystkim do poszukiwania odpowiedzi na pytanie: jaka nowa metoda nadawałaby się do właściwej analizy „społeczeństwa późnego kapitalizmu”? Według powszechnej dziś interpretacji *Dialektyki oświecenia*, Frankfurczycy rzekomo sami nie wskazali tam żadnej konkretnej odpowiedzi na to pytanie, torując w ten sposób drogę do rozwinięcia się w filozofii powojennej nurtów nazywanych dziś zbiorczo „filozofią kontr-oświeceniową” lub „postmodernizmem”. Czy jednak rzeczywiście istnieje jakiś związek *Dialektyki oświecenia* z tym myśleniem, porzucającym „oświeceniowe intencje” dawnej teorii społecznej, czy jednak jest to tylko popularna dezinterpretacja tej książki?

Głównym zamiarem niniejszego artykułu jest krytyka takiej lektury *Dialektyki oświecenia* i pokazanie błędów leżących u podstaw określania XX-

¹ Należy przy tym podkreślić, że podejrzenie padło nawet na ściśle przestrzeganie w filozofii zasad materialistycznej dialektyki (rozumianej w sensie klasycznej krytyki ideologii burżuazyjnej – uprawianej przez Karola Marksa, György Lukácsa, a nawet też przez samych autorów *Dialektyki oświecenia* we wczesnym okresie ich twórczości), ponieważ trzymanie się założeń tej teorii przestało już wystarczać do tego, aby na końcu dialektyka nie stała się tylko kolejną bezkrytyczną i bezrefleksyjną ideologią, „mechanicznym procesem subsumcji faktów pod z góry założoną, statyczną teorię” (Adorno 2017, s. 85).

wiecznego „kontroświecenia” jako koniecznego, długofalowego rezultatu czy też nieuchronnego dziedzictwa tego dzieła. Poniżej postaram się zatem obalić błędną, moim zdaniem, interpretację *Dialektyki oświecenia*, wskazując przede wszystkim na to, że (wbrew temu, co sądzi o tej książce wielu współczesnych autorów) jej twórcy traktowali ją jako początek zupełnie nowej, ale „oświeceniowej w duchu” filozofii oraz że wskazali oni w swym dziele również pewien konkretny sposób wyjścia filozofii z jej „kontroświeceniowego” kryzysu (a zawarte tam rozwiązanie jest praktykowane w różnych postaciach przez współczesnych przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej, co też czyni *Dialektykę oświecenia* i teorię krytyczną Horkheimera i Adorna wciąż aktualną i „żywą” myślą filozoficzną).

1. „Nietzscheanizacja” współczesnego myślenia skutkiem ubocznym *Dialektyki oświecenia*?

W latach 30. XX wieku Frankfurczycy wierzyli jeszcze w istnienie pewnego „emancypacyjnego” potencjału w racjonalistycznych ideach kultury mieszczańskiej (w tym przede wszystkim w idei postępu oświecenia i w dialektyce Heglowskiej), który to potencjał mógłby być wykorzystany przez tradycyjną teorię krytyczną (uważali te idee za „wskazówkę, za którą mogłyby podążyć ruchy społeczne, gdyby powstały nadwyżki sił wytwórczych”; Habermas 2005, s. 139). W późniejszym czasie wiara ta została jednak przez nich w większości zarzucona (przede wszystkim wskutek narodzin systemów totalitarnych i wybuchu drugiej wojny światowej), przy czym najpełniejszym wyrazem rozczarowania „obietnicami szczęścia” modernizmu i klasycznej krytyki ideologii miała się okazać właśnie *Dialektyka oświecenia*.

Główną tezę książki było stwierdzenie, że bezosobowe mechanizmy władzy w ówczesnym „społeczeństwie totalnie administrowanym późnego kapitalizmu” nie mogą być już analizowane i krytykowane narzędziami klasycznej, modernistycznej krytyki ideologii (Horkheimer, Adorno 1994, s. 228), jako że panująca ideologia na tyle się wyobcowwała i zatimizowała masy, iż nawet „negatywna jedność” wspólnego podlegania uciskowi (gwarantująca dotąd, według wcześniejszych krytyków ideologii, możliwość powstania świadomości klasowej i krytycznego przejrzenia ucisku ekonomicznego przez jednostki) została we współczesnym społeczeństwie bezpowrotnie rozmyta (Mörchen 1999, s. 146–148; por. Horkheimer 2011, s. 248).

Frankfurczycy w *Dialektyce oświecenia* podważali ogólnie dwa najważniejsze, „optymistyczne” założenia klasycznego materializmu historycznego. Po pierwsze, ich zdaniem wzrost sił wytwórczych (w tym, w szczególności, postęp naukowo-techniczny jako rzekoma siła napędowa racjonalizacji spo-

łecznej) wcale nie musi być katalizatorem zrewolucjonizowania się w przyszłości „asymetrycznych” stosunków społecznych² (myślenie inaczej prowadzi do popadnięcia w utopijność i mityczność; por. Habermas 2005, s. 83), a po drugie, przestali uważać modernistyczną teorię krytyki ideologii za właściwe narzędzie do uprawiania krytyki społecznej (wskutek jej naiwnej wiary w możliwość dialektycznego „wykroczenia myślą” poza aktualny stan społeczeństwa ku, dostępnej tylko dla tej myśli, utopii i jej wiary w możliwość następczego rozbudzenia świadomości klasowej, która rzekomo miałyby doprowadzić racjonalnie myślące, uciskane jednostki do zjednoczenia się i rzeczywistego zrewolucjonizowania stosunków społecznych; por. Mörchen 1999, s. 86–88).

Uwzględniając powyższe, opublikowanie *Dialektyki oświecenia* niewątpliwie wymusiło autorefleksję całej ówczesnej filozofii społecznej (zaślepionej „mitami XX wieku”). Tekst ten pobudził filozofię drugiej połowy stulecia przede wszystkim do poszukiwania nowej koncepcji, która mogłaby zastąpić dawne „oświeceniowe” teorie (nieuwzględniające tego, iż społeczeństwo „późnego kapitalizmu” okazało się „samowolnym mikrochaosem, usytuowanym w niedostępnej dla pojęć rozumowych uniwersalnej strukturze”³ czy też „nieświadomym kolosem rzeczywistości, bezpodmiotowym kapitalizmem, dokonującym zniszczenia na ślepo”; Horkheimer, Adorno 1994, s. 131).

² „Pułapkę” rozpoznaną przez *Dialektykę oświecenia* i trudności, w jakie wpadła filozofia praktyki, wierząc w emancypacyjny potencjał racjonalizacji instrumentalnej oraz w zdolność indywidualnej świadomości filozofa-praktyka do ujawnienia potencjału racjonalności ukrytego w „fałszywych” stosunkach społecznych, można za Jürgenem Habermasem opisać następująco: „[...] trudności wiążą się z tym, że normatywne podstawy filozofii praktyki, zwłaszcza przydatność pojęcia praktyki dla celów krytycznej teorii społeczeństwa, nie zostały nigdy w sposób zadowalający wyjaśnione. [...] Konsekwentniej postępując ci, którzy w pojęcie praktyki wkładają nie więcej rozumu, niż można zaczerpnąć z racjonalności właściwej celowemu działaniu i samopotwierdzeniu. Zgoda, zasada pracy zapewnia nowoczesności szczególnie związek z racjonalnością. Ale filozofia praktyki stoi przed tym samym zadaniem, co kiedyś filozofia refleksji. Także w strukturze samouzewnętrznienia – tak jak w strukturze samoodniesienia – zawiera się konieczność samouprzedmiotowienia; dlatego w procesie kształcenia gatunku zaznacza się pewna tendencja, mianowicie w miarę opanowywania natury zewnętrznej pracujące jednostki zyskują tożsamość tylko za cenę ucisku własnej natury wewnętrznej. Żeby wydobyć rozum ześrodkowany w podmiocie z tego uwikłania, Hegel przeciwstawił swego czasu absolutyzacji samowiedzy – absolutne samozapośredniczenie ducha. Filozofii praktyki, która nie bez racji porzuciła tę idealistyczną drogę, nie został oszczędzony analogiczny problem, i to w ostrzejszej formie. Cóż bowiem filozofia praktyki może przeciwstawić instrumentalnemu rozumowi celowej racjonalności – rozrosłej w społeczną totalność – jeśli sama siebie pojmować musi jako składnik i rezultat tego urzeczowienia, jeśli przymus obiektywizacji przenika do sedna rozumu krytykującego?” (Habermas 2005, s. 82–83, 139).

³ Dotychczasowa filozofia tak bardzo koncentrowała się na udowodnianiu racjonalnego aktywizmu i konstruktywizmu w świecie społecznym, że nie dostrzegła przy tym, iż „każdej zmianie towarzyszy trwałość tego, czego zmienić nie można, a wszelka kalkulacja opiera się na koniecznej podstawie tego, co nieobliczalne i spontaniczne” (Sloterdijk 2008, s. 562–564).

Zgodnie z obiegową opinią, Horkheimer i Adorno sami nie wskazali w *Dialektyce oświecenia* żadnego rozwiązania w tym zakresie i to nie przez przypadek⁴ – brak sformułowania konkretnej odpowiedzi na ten problem miał wynikać z ich założenia, iż każda nowa uniwersalna, systemowa lub „pozytywna” teoria społeczna (zderzająca obecną rzeczywistość z pewnym wyobrażeniem pożądanego, przyszłego porządku społecznego) sama już byłaby uwikłana we wspomniane wcześniej „totalne” podejrzenie o mityczność⁵. W ten sposób, według wielu współczesnych autorów, Frankfurczycy mieli rzekomo „oddać pole” myśli nazywanej dziś powszechnie „myślą kontroświeceniową” (rozrastającej się w filozofii powojennej), która gwałtownie przecięła ten „węzeł gordyjski”, uznając za zbędną i niepożądaną w filozofii samą ideę negacji określonej⁶ – tj. najbardziej fundamentalne założenie całej filozofii nowoczesnej od Hegla po Lukácsa (i jedyną ideę odziedziczoną po filozofii mieszczańskiej, którą Horkheimer i Adorno chcieli bezwzględnie zachować w swojej „metakrytyce” tradycyjnej krytyki ideologii; por. tamże, s. 13).

Mowa tutaj o tym, jak w wielu nurtach filozofii społecznej drugiej połowy XX wieku podejrzenie o ideologiczność „zdobyczy intelektualnych zachodniego racjonalizmu” stało się tak totalne, iż krytyka społeczna całkowicie straciła w tych nurtach swój pierwotny „emancypacyjny” i „oświeceniowy” kierunek⁷. Filozofowie „kontroświeceniowi” – wskutek porzucenia dawnych ideałów filozofii społecznej – czuli się postawieni przed ograniczonym wyborem między dwoma podejściami do zasady panowania i rzeczywistości spo-

⁴ „[...] w modelu Horkheimera i Adorna zamknięty krąg odtwarzającego się zniewolenia, przymusowej pracy i nieludzkiego uspołecznienia oparty jest właśnie na głuchocie – na całkowitym zablokowaniu możliwości zmiany modelu społecznego także poprzez neutralizację każdego komunikatu, który podważałby fałszywą całość. Horkheimer i Adorno zdają się sądzić, że w warunkach nieprawdziwej całości każdy komunikat jest już z góry do owej nieprawdy dopasowany – albo nie jest przez nikogo słyszany” (Kloc-Konkolowicz 2018, s. 340).

⁵ Szczególnie dobitnie ujął tę ogólną myśl *Dialektyki oświecenia* Adorno w swoich *Minima moralia*: „...przecież wszelkie możliwe poznanie nie tylko – aby było wiążące – musi być dopiero wydarte temu, co jest, ale właśnie dlatego dotknięte jest też tym samym zniekształceniem i niedolą, którym chce się wymknąć. Im usilniej myśl gwoli bezwarunkowości broni się przed uwarunkowaniem, tym bardziej nieświadomie, a więc bardziej fatalnie, lgnie do świata” (Adorno 2009, s. 298).

⁶ Rozumianej tak jak m.in. w *Fenomenologii ducha* Hegla (por. Hegel 2002, s. 98–105).

⁷ „Wielu współczesnym zjawieniem wydaje się przeciwświecenie. [...] przeciwświecenie z reguły występuje jako oświecenie co do oświecenia: kto nadal nieustannie trzyma się jego programu, jest uważany za naiwnego i ograniczonego, a zatem nieoświeconego. Dlatego dialektyka oświecenia musiała by przede wszystkim wyjaśnić to zjawisko, że „nasze” przeciwświecenie maskuje się jako ostatni krzyk oświecenia; [...] w jakich warunkach urefleksyjnienie wytwarza przeciwświecenie, a w jakich warunkach tak nie jest. Czy chodzi tutaj o kwestię subiektywnych intencji konkretnych teoretyków? O Horkheimerze i Adornie zwykło się powtarzać, że w odróżnieniu od innych krytyków oświecenia trzymają się uparcie celów oświecenia; ale czy to ostatnie wystarczy, aby nie dopuścić do wykorzystywania ich analiz jako wody na postmodernistyczne młyny przeciwświecenia?” (Schnädelbach 2001, s. 196).

łecznej „późnego kapitalizmu” (tamże, s. 56), tj. przed wyborem między z założenia neutralnym, neopozytywistycznym ich poznawaniem (pozornie dystansującym się w swoim przedstawianiu od opisywanego przezeń przedmiotu dzięki metodom i kryteriom stosowanym dotąd tylko w naukach ścisłych i przyrodoznawczych, lecz w praktyce biorącym jednak udział w dalszym urzeczawianiu i naturalizacji stosunków społecznych „późnego kapitalizmu”⁸) a afirmacją „abstrakcyjnej negacji” i pluralistycznej, „antyświeceniowej” krytyki społecznej oraz odrzuceniem w filozofii wszystkiego, co odwołuje się do uniwersalnych reguł dialektyki, do jakiegokolwiek utopijnej wizji społeczeństwa czy też do wszelkiej metafizyki (z jednoczesnym uznaniem, że w czasach po Heglowskim „końcu historii” wizja upadku „późnego kapitalizmu” – jak i wyobrażenie jakichkolwiek scenariuszy na temat, co innego w przyszłości podważy lub zastąpi ten system – jest już w ogóle niemożliwa do pomyślenia dla współczesnego człowieka; por. Jameson 1994, s. XI–XIII).

Świadome wybranie przez „kontroświeceniowców” tego drugiego rozwiązania spowodowało, że niektórzy autorzy uważają wręcz, iż „patronem” filozofii drugiej połowy XX wieku stał się Fryderyk Nietzsche (por. Deleuze 2012, s. 6–10), który o wiele wcześniej niż inni filozofowie dostrzegał braki w Heglowskiej koncepcji dialektyki⁹ i uważał rozum za „nic innego, jak tylko moc, perwersyjną wolę mocy, którą sam rozum tak olśniewająco ukrywa” (Habermas 2005, s. 71). Nietzscheański sposób uprawiania filozofii – tj. krytyka totalna, która chciałaby „odsłonić perwersję woli mocy, bunt reakcyjnych sił i genezę ześrodkowanego w podmiocie rozumu metodami antropologii, psychologii i historii” (tamże, s. 73) – znalazł więc w ten sposób swoją kontynuację w twórczości „ponowoczesnych badaczy i krytycznych dekonstruktorów represyjno-opresyjnych form kulturowego dyskursu nowoczesności” (Siemek 1994, s. 293), takich jak m.in. Georges Bataille, Jacques Lacan, Michel Foucault, Jacques Derrida, Fredric Jameson, Nick Land, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard czy Jean Baudrillard (por. Habermas 2005, s. 71, 118; Land 1992, s. 103).

Według powszechnej dziś interpretacji, ta szeroko rozumiana „postmoderna” (w przybliżeniu zakładająca, że tak jak faktyczną polityczną zbrodnią jest zawsze totalitaryzm, tak też podobnie „zbrodnią filozoficzną” musi być uży-

⁸ W tym kontekście Adorno krytykował m.in. pozorną neutralność wielu koncepcji socjologicznych i ekonomicznych, które „udając” naukę obiektywną i rezygnując z normatywnego podejścia do analizy stosunków społecznych, w istocie ukazywały stan aktualnych stosunków społecznych jako konieczny wynik pewnych odkrywanych przez te nauki „praw naturalnych”, funkcjonujących niezależnie od ludzkiego myślenia i działania (przykładem: teoria systemów Niklasa Luhmanna). W podobnym duchu Adorno krytykował też amerykański pragmatyzm rozwijany chociażby przez Charlesa S. Peirce’a.

⁹ „Narzędzie nie może krytykować swojej przydatności: intelekt nie może sam określać własnych granic, ani też tego, czy jest udany, czy też nie” (Markowski 2001, s. 354).

wanie pojęć opierających się na „totalitarnej totalności” i roszczeniu do uniwersalności, takich jak np. „rozum ześrodkowany w podmiocie” czy pojęcie świadomości klasowej¹⁰) jest koniecznym następstwem braku sformułowania przez Frankfurtyczków konkretnej odpowiedzi na wspomniane wyżej pytanie z *Dialektyki oświecenia* o metodologiczne podstawy nowej teorii społecznej, która byłaby w stanie zastąpić dawną (już nieaktualną) modernistyczną krytykę ideologii (por. Siemek 1994, s. 288; Habermas 2005, s. 152). Czy jednak rzeczywiście istnieje konieczny związek *Dialektyki oświecenia* z tą „kontr-oświeceniową” myślą (zupełnie porzucającą „oświeceniowe intencje” dawnej teorii społecznej, podważającą z całą mocą Kantowski projekt rozumu jako instancji prawodawczej oraz bezproduktywnie dekonstruującą wszelkie dawne fundamenty ontologii, epistemologii, etyki czy filozofii społecznej)? Czy zasadnie można obwinać *Dialektykę oświecenia* (Leder 2018, s. 10–15) o przyczynienie się do rozpowszechnienia w filozofii drugiej połowy XX wieku takiej metody jej uprawiania, która polega na tropieniu, dekonstruowaniu i krytykowaniu totalności i radykalizmu w każdym poglądzie filozoficznym lub idei społecznej (metody przypominającej, przykładowo, poszukiwanie przez Karla Poppera korzeni XX-wiecznych totalitaryzmów już w *Państwie* Platona lub zrównywanie nowoczesnego przemysłu spożywczego i uprzemysłowionej agrokultury z obozami śmierci przez Martina Heideggera w jego powojennych wykładach)?

2. „Oświeceniowe” intencje u podstaw krytyki oświecenia

Przed udzieleniem odpowiedzi na pytania o związki współczesnych „neonietzscheanistów” z *Dialektyką oświecenia* należy najpierw przyznać, że celem tego dzieła faktycznie było m.in. podważenie „statusu wiedzy, prawdy i rozumu zorientowanego na cel” (tamże, s. 12) czy udowodnienie wyczerpania się „jednoczącej mocy” modernistycznej, dialektycznej krytyki ideologii. W *Dialektyce oświecenia* pojawia się również wielokrotnie nietzscheańskie pojęcie bezosobowych, „meta-ekonomicznych” (Mörchen 1999, s. 146), strukturalnych stosunków władzy, mających nieodłącznie towarzyszyć każdej formie socjalizacji człowieka. Te i inne jeszcze przykłady niewątpliwie zachęcają

¹⁰ „...faktyczną polityczną zbrodnią nazywano by «totalitaryzm», a zbrodnię filozoficzną streszczałoby pojęcie «totalności». Od filozoficznego pojęcia totalności do politycznego totalitaryzmu prowadzi prosta droga, a zadaniem «policjantów-filozofów» jest odkrycie w dialogach Platona lub w traktacie o umowie społecznej Rousseau, że zostanie popełniona polityczna zbrodnia. Zwykły policjant polityczny wchodzi do tajnej organizacji i aresztuje rewolucjonistów; policjant-filozof idzie na sympozja filozoficzne, by wykryć zwolenników totalności” (Žižek 2008, s. 119–121).

wielu współczesnych autorów do uznania, że książka nie tylko przyczyniła się do definitywnego upadku dawnej krytyki ideologii, lecz także doprowadziła – „ramię w ramię” z postmodernizmem i poststrukturalizmem – do tego, że filozofia drugiej połowy XX wieku świadomie porzuciła całe „dziedzictwo oświecenia”, w tym ideę negacji określonej (co też miało spowodować, że filozofowie, zamiast czuć się „spadkobiercami oświecenia na dobre i na złe”, stali się ostatecznie „nerwowi, pełni zwątpienia i z konieczności pozbawieni iluzji, zmierzając ku globalnemu cynizmowi”; Sloterdijk 2008, s. 569). W tym świetle *Dialektyka oświecenia* jawi się jako „apokaliptyczna” krytyka oświecenia oraz wręcz jako *spiritus movens* całej powojennej filozofii „kontroświeceniowej” – jako sprawca ostatecznego „rozkładu” całej filozofii krytycznej pierwszej połowy XX wieku (z powodu zanegowania najważniejszych założeń, na których opierała się wczesna teoria krytyczna i marksowska krytyka ideologii, bez jednoczesnego znalezienia przez Frankfurczyków jakiejś nowej, innej niż „kontroświeceniowa”, metody na wyjście filozofii z tego kryzysu) albo nawet jako pewnego rodzaju „protodekonstrukcja” (por. Siemek 1990, s. 5 i n.; Žižek 2008, s. 293 i n.; Kołakowski 2012, s. 232–234; Rorty 2009, s. 54–62; Jameson 1991, s. 57–59; Jameson 1994, s. 13; Momro 2012, s. 54).

Czy jednak mimo wszystko uznanie wspomnianej myśli „kontroświeceniowej” (z jej ciągłym, fatalistycznym opowiadaniem o ostatecznym upadku oświecenia i rozumu) za konieczne ostatnie słowo *Dialektyki oświecenia* (Schnädelbach 2001, s. 189 i n.) jest naprawdę rzetelnym odczytaniem intencji Horkheimera i Adorna?

Już w trakcie pisania swej książki Frankfurczycy najpewniej zdawali sobie sprawę¹¹, że ich dzieło może być podatne na takie interpretacje, które chciałyby pójść o krok dalej w krytyce rozumu niż oni sami, tak aby, w nietzscheański sposób, przelicytować ostatecznie też samą krytykę rozumu i dojść do konkluzji o konieczności niezmiennego istnienia stosunków panowania, bez żadnej możliwości ich „zniesienia” w praktyce, jak i „emancypacyjnego” ich przekroczenia w krytycznej filozoficznej refleksji (szczególnie że w tekście tym przeanalizowali oni niefortunne losy wielu wcześniejszych „emancypacyjnych”

¹¹ „Metafizyczną pomyłką, przed którą chciałbym Państwa przestrzec, jest przekonanie, że klęska kultury – to, że nie była ona w stanie spełnić swoich obietnic, doprowadzić do realizacji ludzkiej wolności, indywidualności, prawdziwej ogólności; innymi słowy, to, że nie sprostała własnemu pojęciu – sprawia, że powinniśmy ją wyrzucić na złom i beztrząsco zastąpić cyniczną rekonstrukcją stosunków władzy. To jeden z najniebezpieczniejszych błędów, które utrwaliły się dzisiaj w zbiorowej podświadomości – i nawet słowo «błąd» nie oddaje tu sedna sprawy, jest zbyt słabe i przeintelektualizowane. Nie należy zakładać, że coś, co nie spełnia własnych obietnic, bo nie jest jeszcze swoim własnym pojęciem, jest przez to gorsze od swojego przeciwieństwa, czystej bezpośredniości, która je niszczy. Te kwestie pokazują zresztą, że powszechnie dziś przyjmowane, abstrakcyjne oddzielenie kultury od metafizyki nie broni się z punktu widzenia dialektycznej istoty kultury” (Adorno 2012, s. 15). Podobnie twierdził też Horkheimer w swojej późniejszej twórczości (por. np. Horkheimer 2011, s. 239).

filozofii i idei społecznych, które najpierw dążyły do szczytnych, „oświeceniowych” celów, aby w końcu obrócić się w późniejszym czasie w kolejne ideologie i mity). Frankfurczycy bowiem – chcąc prawdopodobnie zapobiec wykorzystaniu ich koncepcji do celów innych niż te, które sami jej wyznaczyli – zawarli w *Dialektyce oświecenia* pewien pomysł na nowy sposób uprawiania krytyki społecznej (który to pomysł realizowali także w swojej późniejszej twórczości, każdy z nich w trochę odmienny sposób).

W przeciwieństwie do dawnych „oświeceniowych” koncepcji filozoficznych – płynnie przechodzących od „krytyki tego, co istnieje” do „wyobrażenia sobie tego, jak być powinno” (Walentowicz 2008, s. 180) – Horkheimer i Adorno świadomie zrezygnowali w *Dialektyce oświecenia* z proponowania określonej wizji tego, jak powinny wyglądać stosunki społeczne po upadku analizowanego i krytykowanego przez nich „późnego kapitalizmu”. Nie oznacza to jednak, że wyzbyli się oni przy tym wszelkiej nadziei na możliwość zajścia jakiejś nieokreślonej „pozytywnej” zmiany społecznej (do której ich krytyka miałyby, przynajmniej z założenia, częściowo się przyczyniać).

Zamiast kategorycznie opowiadać się za zrealizowaniem konkretnej utopii, zachowali oni w *Dialektyce oświecenia* „wyobrażenie sobie, jak być powinno” tylko jako pewne psychologicznie i społecznie uzasadnione „uporczywe pragnienie dobra samego, nieskażonego domieszką zła” (które też powinno cechować każdego filozofa, który chciałby wiernie kontynuować ich dzieło autorefleksji oświecenia; tamże, s. 184). Ta metoda jest efektem rozważań Horkheimera i Adorna na temat samej możliwości mówienia w filozofii o dobru i o ewentualnej zmianie społeczeństwa na lepsze. Jeżeli nie da się już ująć tych kwestii w teorii społecznej na sposób jednoznacznie „pozytywny” (tj. jako ściśle określonego wyobrażenia przyszłych stosunków społecznych, wolnych od panowania i ideologii) bez popadania w utopijność i mityczność, to można przynajmniej zachować w nowej wersji teorii krytycznej abstrakcyjne, niedookreślone i „mgliste” wyobrażenie takiej utopii jako pewien „pozytywny” kierunek dla wciąż na nowo dokonywanej pracy „negacji zła” (bez obietnicy odniesienia ostatecznego „zwycięstwa nad panowaniem” w nowym, utopijnym społeczeństwie¹²) i dla krytyki irracjonalności stosunków panowania. Autorzy

¹² „Przedmiotem teorii nie jest dobro, ale zło. Teoria z góry zakłada reprodukcję życia w każdorazowo określonych formach. Jej żywiołem jest wolność, jej tematem ucisk. Gdy język staje się apologią, oznacza to, że teoria uległa korupcji, nie może już być ani neutralna, ani praktyczna. Czy nie mógłbyś przedstawić dobrych stron i głosić miłości jako zasady miast wiecznego rozgoryczenia? Jest tylko jeden sposób wyrażania prawdy: myśl, która nie godzi się z niesprawiedliwością. Obstawanie przy dobrych stronach bez zniesienia ich w negatywnej całości uświęca to, co jest ich przeciwieństwem: przemoc. Słowami mogę intrygować, propagować, sugerować – tą drogą zostają one uwikłane, jak wszelki czyn, w rzeczywistość, i tą jedynie drogą umie poruszać się kłamstwo. Kłamstwo insynuuje, że nawet protest przeciwko istniejącemu stanowi rzeczy służy jedynie nadciągającym potęgom, konkurencyjnym biurokra-

książki chcieli więc ocalić „oświecenie” w filozofii społecznej przynajmniej jako pewną praktyczną intencję, która powinna towarzyszyć każdemu filozofowi w jej uprawianiu¹³ (tj. jako zakładany *a priori* „oświeceniowy” kierunek dla wszelkiego wysiłku teoretycznego przyszłej teorii krytycznej) – było to, ich zdaniem, wręcz konieczne do dalszego istnienia jakiegokolwiek „różnicy między prawdą a fałszem” w teorii krytycznej (Horkheimer, Adorno 1994, s. 225).

Frankfurtczycy pokazali tym samym w *Dialektyce oświecenia*, jak uprawiać filozofię społeczną w „późnym kapitalizmie” bez „totalnego” odrzucenia wszystkich mieszczańskich „emancypacyjnych” ideałów (tamże, s. 266 i n.). Odnosząc to do klasycznie oświeceniowych koncepcji Hegla i Marksa, można powiedzieć, że Frankfurtczycy odrzucili w swojej nowej metodzie wszystkie ich utopijne czy racjonalistyczne założenia poza jednym – całą prawomocność uprawianej przez nich nowej teorii krytycznej nadal bowiem opierała się na (podzielanej także przez Hegla i Marksa) idei negacji określonej (tamże, s. 40 i n.). Pomimo więc odrzucenia przez założycieli Szkoły Frankfurckiej idei „chytrości rozumu” (tj. idei „emancypacyjnego” i dialektycznego postępu w historii człowieka, dokonującego się na mocy historiozoficznej logiki „walki o uznanie” czy też „walki klas”), nadal zachowywali oni wiarę w zdolność teoretyka (mającego tylko samą nadzieję na „możliwość dialektycznej utopii”; por. Olesik 2012, s. 115–123) do „wykroczenia myślą” poza ideologię współczesnego „społeczeństwa totalnie administrowanego” w jego konstruktywnej krytyce¹⁴.

Ten nowy rodzaj krytyki społecznej – który siłą rzeczy musi być antysystemowy i fragmentaryczny, ale jednak nie „kontroświeceniowy” – to pomysł

cjom i egzekutorom. [...] Ale jak prawdą jest, że nie ma słowa, którym kłamstwo w końcu nie mogłoby się posłużyć, tak nie kłamstwo, a jedynie myśl niezłomnie protestująca przeciw władzy może pokazać także jej dobre strony. Bezkompromisowa nienawiść do terroru stosowanego wobec wszelkiego stworzenia uprawomocnia wdzięczność tych, których oszczędzono. Modły do słońca są bałwochwalstwem. Dopiero w spojrzeniu na uschnięte drzewo żyje przeczcucie majestatu, którego promienie rozjaśniają świat, a nie palą” (Horkheimer, Adorno 1994, s. 242).

¹³ Na tym tle nie powinien zatem dziwić fakt, że obaj myśliciele wysoko cenili sobie myśl społeczną Sigmunda Freuda i za zasługę poczytywali mu to, że po dojściu w swojej teorii do konkluzji (podobnie jak w *Dialektyce oświecenia*) o antagonistycznym charakterze rzeczywistości społecznej nie zaproponował żadnego „pozytywnego” rozwiązania związanych z tym aporii, a kwestię tego, w jakiej mierze (i czy w ogóle) istnienie panowania należy uznać na podstawie jego teorii za uzasadnione i konieczne w jakimkolwiek sensie, świadomie pozostawił on nierozstrzygniętą, nie przekreślając tym samym kompetencji teorii społecznej do „oświeceniowej” i „emancypacyjnej” krytyki stosunków panowania (Mörchen 1999, s. 150; Horkheimer 2011, s. 240).

¹⁴ Od filozofii Nietzschego i jego późniejszych naśladowców – zgadzających się z konkluzją Frankfurtczyków o tym, że zawsze „oświecenie musi obrócić się z powrotem w mitologię” – *Dialektykę oświecenia* odróżnia więc stanowcza wiara w to, że w micie ukryty jest też zawsze pewien potencjał na kolejne oświecenie (por. Horkheimer, Adorno 1994, s. 15, 104–106, 132; Jarvis 1998, s. 22 i n.).

Frankfurczyków na wyjście filozofii powojennej z impasu, jaki powstał po „moralnej porażce” w XX wieku wszystkich dawnych „oświeceniowych” projektów filozoficznych. Główną podstawą dla tej krytyki nie jest już założenie o istnieniu „uniwersalnego i autonomicznego rozumu ześrodkowanego w podmiocie”, lecz głębokie (nadal „oświeceniowe”) przekonanie Frankfurczyków, że myślenie to po prostu zdystansowanie się człowieka (choćby „na moment”, w samym tylko każdorazowym akcie krytyki) za pomocą pojęć od zastanej przez niego faktyczności (w którą został on niejako „wrzucony”). Tak jak niemożliwe jest zwątpienie przez człowieka w to, że wątpi, tak też samego tego aktu negacji nie da się zanegować bez świadomego popadania przy tym w sprzeczność – a jeśli z konieczności możliwe jest chociaż chwilowe niezamienianie się aktu negacji w jakieś „pozytywne” (selektywne i uwikłane w ideologiczność) twierdzenia o świecie, to oznacza to też, że właśnie w tym „zawieszonym”, niekończącym się akcie negacji tkwi prawdziwa „siła podmiotu”, która pozwala filozofowi na zajęcie stanowiska „wymykającego się choćby minimalnie poza zakłęty krąg istnienia” (Adorno 2009, s. 258), w tym, w szczególności, na zdystansowanie się przez niego od bycia jedynie „trybikiem w maszynie” w pełni zinstrumentalizowanego współczesnego świata społecznego (por. Horkheimer 2011, s. 244).

Filozofia społeczna inspirowana przez *Dialektykę oświecenia* nie musi być więc z konieczności „kontroświeceniowa”, ponieważ po „zawieszeniu” „pozytywnej” strony swoich twierdzeń na temat rzeczywistości społecznej nadal może ona „spojrzeć z góry” na współczesny system panowania i aktywnie go krytykować („poszerzając” tym samym ludzką wolność myślenia i „świadomość negatywności”), zamiast tylko cynicznie rekonstruować lub bezproduktywnie afirmować irracjonalność *status quo*. Podmiot uprawiający taką „neo-oświeceniową” krytykę to „podmiot nienaiwny”, który „zawiesza” swoją naturalną skłonność do formułowania idealistycznych i niepodważalnych konkluzji, którymi chciałby ostatecznie „przekroczyć” sprzeczności tkwiące w krytykowanym przezeń systemie społecznym (a więc to podmiot, który m.in. nie zakłada Heglowskiej tożsamości podmiotu i przedmiotu, odrzuca wszelkie konkretne wyobrażenie linearnego postępu w historii, nie usprawiedliwia żadnej społecznej krzywdy twierdzeniami o funkcjonowaniu w historyczno-społecznym konkretnie pewnych „praw natury”, nie poddaje się pokusie generalizowania i szukania ukrytych związków między odizolowanymi od siebie zdarzeniami społeczno-historycznymi, unika „zarówno tępego ograniczenia, jak suwerenności, zarówno zaślepienia, jak czczości, zarówno atomizowania, jak konsekwencji”; Adorno 2009, s. 82). Posiadana przez taki „podmiot nienaiwny” „świadomość negatywności” to wszystko, co mu jest potrzebne do podejmowania nieustannych wysiłków na rzecz dążenia do społeczno-historycznej prawdy, którą jest tzw. „negatywna utopia” (tj. „obietnica szczęścia i zbawienia”, której „kwestia rzeczywistości, czy nierzeczywistości” sama po-

zostaje dla teoretyka „prawie obojętna”; tamże, s. 296–298), zakładana z góry jako cel i kierunek dla całej uprawianej przez taki podmiot teorii krytycznej. Takie dążenie oczywiście nie gwarantuje ostatecznego dotarcia teoretyka do jakiejś ogólnej (i możliwej do wyłożenia w niepodważalnym, kompletnym systemie filozoficznym) „prawdy absolutnej”, lecz daje ono tylko fragmentaryczną i naznaczoną subiektywnością wiedzę o negatywnej stronie (zawsze niestałych, zmieniających się, „stawających się”) zjawisk społecznych „późnego kapitalizmu”.

Mówiąc krótko, niemożliwa jest w tej nowej teorii krytycznej (zastosowanej po raz pierwszy w *Dialektyce oświecenia*) wiedza o „wolnej od panowania utopii”, ale przynajmniej zachowana zostaje w niej możliwość poznania „z punktu widzenia niemożliwego zbawienia”, co utopią na pewno nie jest. Ciągłe „dialektyczne napięcie” towarzyszące uprawianiu takiej „zawieszanej negacji” – niepoddawane jakiegokolwiek próbie ostatecznego „pozytywnego zniesienia” – Frankfurczycy uważali w swojej książce właśnie za fakt, który pozwoli ich nowej teorii krytycznej trzymać się „oświeceniowego” kierunku „na dobre i na złe”¹⁵.

W całej tej strategii badawczej (myśli próbującej traktować wszystkie rzeczy „tak, jak się przedstawiają ze stanowiska zbawienia” – dla której kwestia rzeczywistości czy niereczywistości samego zbawienia jest „prawie obojętna”, ponieważ myśl ta pojmuje swoją własną niemożliwość; Adorno 2009, s. 298) widać także, jak doniosły wpływ miała na Frankfurczyków filozofia Sorena Kierkegaarda – w tym szczególnie, jak głęboko zainspirowany był jego egzystencjalną filozofią Adorno, który w tym samym roku, gdy zaczął pisać z Horkheimerem *Dialektykę oświecenia*, opublikował pracę poświęconą Kierkegaardowi pt. *Kierkegaards Lehre von der Liebe*, a w tekście tym przyznał nawet ogólnie, że przemyślenia Kierkegaarda mogą mieć duże znaczenie dla teorii krytycznej, jeżeli tylko usunie się z nich zbędne rozważania o sprawach teologicznych (Adorno 1939, s. 413–415, 421–424). W *Dialektyce oświecenia* widać przede wszystkim inspirację krytyką heglowskiej tradycji filozoficznej dokonaną przez Kierkegaarda oraz jego postulatem stałego skupiania uwagi w filozofii na tym, co „negatywne i nieustannie, wszędzie obecne

¹⁵ „Ale nędza społeczeństwa polega na tym, że ten, kto by się uchylił od powszechnej, nierównej i niesprawiedliwej wymiany, kto nie byłby gotów do wyrzeczenia, kto od razu schwyciłby nieuszczuploną całość, utraciłby tym samym wszystko, nawet te skąpe resztki, jakie zapewnia mu samozachowanie. Wszystkie zbędne ofiary są potrzebne: przeciwko ofierze. Odyseusz także jest ofiarą, jest jaźnią, która wciąż się poskramia i w ten sposób marnuje życie, które ocala i które zachowuje w pamięci jedynie jako błędzenie. Z tym wszystkim Odyseusz jest zarazem ofiarą zniesienia ofiary. Jego suwerenne wyrzeczenie się, jako walka z mitem, jest substytucją społeczeństwa, które nie potrzebuje już wyrzeczeń ni panowania: które włada sobą nie po to, by sobie i innym zadawać gwałt, ale dla pojednania” (Horkheimer, Adorno 1994, s. 72).

w istnieniu”¹⁶ (tj. postulatem oparcia filozofii społecznej na „świadomości negatywności” człowieka, która w całej swojej skończoności i „negatywności” paradoksalnie zawiera w sobie jednocześnie pewien element nieskończoności i „pozytywności” stosownie do stwierdzenia Kierkegaarda, iż „nic, co historyczne, nie może się dla mnie stać nieskończenie pewnym, wyjąwszy, że ja jestem, co nie jest niczym historycznym”; Kierkegaard 2011, s. 97).

Reasumując, Horkheimer i Adorno w swojej „późnej” teorii krytycznej nadal (na swój sposób) wierzyli w dialektykę oświecenia i w szansę na „prze-trwanie” idei negacji określonej w filozofii (nawet jeśli była to dla nich wiara i nadzieja „wysoce paradoksalna”; Adorno 2012b, s. 18–20; nieoparta już na żadnych racjonalnych przesłankach i przypominająca bardziej wyznanie Tertuliana: *credo quia absurdum*), ponieważ uważali tę wiarę za konieczny warunek do podtrzymywania „oświeceniowego” kierunku ich teorii. Tym samym Frankfurczycy – wbrew temu, co im się często zarzuca – kontynuowali mimo wszystko program dawnej „oświeceniowej” tradycji filozoficznej, starając się przy tym przywrócić współczesnej filozofii nadzieję na możliwość konstruktywnej krytyki wszechobecnej ideologii „późnego kapitalizmu” za pomocą (zradykalizowanej do granic możliwości i w pełni autokrytycznej) nowej wersji teorii krytycznej.

Dialektyka oświecenia „obarczyła” przyszłych filozofów arcytrudnym zadaniem rozpoczynanej wciąż na nowo, ciężkiej pracy negacji panowania¹⁷, jednocześnie przestrzegając ich przed rezygnowaniem w pewnym momencie

¹⁶ „Spekulatywny rezultat jest tym samym o tyle iluzją, o ile egzystujący podmiot myśląc abstrahuje od tego, że jest egzystujący i tylko pragnie być *sub specie aeterni*. Ludzie negatywnie usposobieni mają dlatego stale tę przewagę, że są w posiadaniu czegoś pozytywnego, mianowicie tego, że zwracają uwagę na to, co negatywne. Pozytywnie nastawieni nie posiadają niczego, ponieważ są oszukiwani. Właśnie dlatego, że to, co negatywne, nieustannie obecne jest w istnieniu i jest wszędzie obecne (bowiem istnienie, egzystencja jest stale w trakcie stawania się), istotne jest, by stale skupiać na nim uwagę i by takie postępowanie stało się dlań jedynym ratunkiem. Dzięki temu, że subiekt jest pozytywnie zabezpieczony, czyli uspokojony, zostaje sprowadzony na manowce. Negatywność, która cechuje istnienie, albo ściślej: negatywność istniejącego podmiotu (który musi odzwierciedlać swoje myślenie w znaczący sposób i w adekwatnej postaci) jest ugruntowana w syntezie subiektu, w tym mianowicie, że jest egzystującym nieskończonym duchem. Jedynie nieskończoność i wieczność są tym, co pewne, ale o ile są w subiekcie, są w istnieniu, a pierwszym tego wyrazem jest jego złudna postać i ta olbrzymia sprzeczność, że wieczne się staje, że powstaje. Idzie teraz o to, by egzystujący podmiot dla swojego myślenia znalazł odpowiednią formę, w której może to wyrazić. [...] Subiektywny egzystujący myśliciel, który nieskończoność ma w swojej duszy, zawsze ją nosi w sobie i dlatego forma jego wypowiedzi ma stale negatywny charakter. Jeśli tak jest, jeśli egzystując rzeczywiście odzwierciedla w swojej egzystencji formę swojego istnienia, wówczas egzystując stale, jest zarówno pozytywny, jak i negatywny; bowiem jego pozytywność polega na nieustannym uwewnętrznieniu, asymilacji jego wiedzy o tym, co negatywne” (Kierkegaard 2011, s. 97–100).

¹⁷ We wstępie do *Dialektyki oświecenia* można znaleźć nawet pewnego rodzaju apel do jej przyszłych interpretatorów (chcących uporać się z zawartymi w niej aporiami), aby nigdy nie

z praktykowania takiej niekończącej się „negacji określonej *ad hoc*”¹⁸ na rzecz postulowania nieuchronnego urzeczywistniania się w historii konkretnego „prawdziwie wyemancypowanego” modelu społeczeństwa (jedyną bowiem „koniecznością”, jaka realizuje się wtedy w historii człowieka, jest „nadejście administrowanego społeczeństwa totalnej manipulacji i końca podmiotowości”; Habermas 2005, s. 148). Filozoficzna teoria społeczna musi zatem, według Frankfurczyków, raz na zawsze przestać bezkrytycznie wierzyć w to, że historia „pracuje dla nas” (skoro ta praca chytrkości rozumu okazuje się co najwyżej „krecią robotą”), ażeby móc naprawdę zająć się prawdziwie „oświeceniową” rewizją całej dotychczasowej wiedzy filozoficznej w duchu „negatywnej utopii”. W ten sposób nowa filozofia społeczna, zamiast tylko (świadomie czy też nieświadomie) przyspieszać to, co nieuniknione¹⁹, mogłaby stać się prawdziwym „hamulcem dziejów” (zgodnie też z intuicją, jaką wyraził inny przedstawiciel Szkoły Frankfurckiej, Walter Benjamin, który we wprowadzeniu do pracy pt. *O pojęciu historii* stwierdził, że wiara w nieoczekiwaną zmianę losu, w „przyjście Mesjasza”, pozwala żyć wbrew cierpieniu, a prawdziwa rewolucja społeczna to nie rozpędzona „lokomotywa historii”, jak pisał Marks, lecz raczej próba uruchomienia hamulców awaryjnych przez pasażerów tejże lokomotywy; Benjamin 2006, s. 402–406).

rezygnowali z „ciężkiej pracy pojęcia” oraz by wiernie i rzetelnie kontynuowali zapoczątkowane przez Frankfurczyków dzieło (dzieło metodycznej krytyki społecznej niezrygnującej nigdy z pojęcia „oświecenia” i nadziei na dialektyczną utopię), zamiast oddawać się, tak jak Nietzsche i jego kontynuatorzy, „wiedzy radosnej” i „przyjemności” w postaci akceptacji irracjonalności i naturalności bezosobowych stosunków panowania (Horkheimer, Adorno 1994, s. 13 i n.; zob. też Deleuze 2012, s. 30–32).

¹⁸ „Horkheimer i Adorno znajdują się w tej samej kłopotliwej sytuacji, co Nietzsche: jeżeli nie chcą zrezygnować z efektu ostatecznej demaskacji, jeżeli chcą kontynuować krytykę, to oświadczając, że wszystkie rozumne kryteria uległy skorumpowaniu, muszą przecież jedno kryterium ocalić w stanie nienaruszonym” (Habermas 2005, s. 149).

¹⁹ „Być może najmocniejszym przykładem takiego odwrócenia przeznaczenia pozytywnego w przeznaczenie negatywne jest przejście od klasycznego materializmu historycznego do «dialektyki oświecenia» przedstawionej przez Horkheimera i Adorna. Podczas gdy tradycyjny marksizm zapraszał nas do angażowania się i działania po to, by urzeczywistnić to, co nieuchronne (komunizm), Horkheimer i Adorno postawili się w miejscu ostatecznego katastrofального skutku postrzeganego jako coś ustalonego (nadejście «administrowanego społeczeństwa» totalnej manipulacji i końca podmiotowości), by skłonić nas do przeciwdziałania w terażniejszości takim właśnie skutkom. [...] Powinniśmy zatem bezwzględnie odrzucić przekonanie, że linearny czas ewolucji jest «po naszej stronie», że historia «pracuje dla nas» i robi krecią robotę chytrkości rozumu” (Žižek 2008, s. 461–463).

3. Zakończenie

Na koniec należy zaznaczyć, że sformułowana powyżej interpretacja *Dialektyki oświecenia* (uważająca ten tekst za z gruntu wrogi wszelkim „kontroświeceniowym” nurtom filozoficznym) nie jest odosobniona. Są bowiem we współczesnej filozofii autorzy, którzy również w ten sposób odczytują to dzieło i dostrzegają w nim jego „oświeceniowy” potencjał, który w dodatku inspiruje ich do rozwijania ich własnych teorii w przeciwstawieniu do (ciągle popularnych w dzisiejszej filozofii społecznej) nurtów postmodernistycznych i poststrukturalistycznych. Fakt ten pokazuje, że postulowana w *Dialektyce oświecenia* autorefleksja oświecenia nie musi z konieczności prowadzić do postmodernistycznego fatalizmu i ostatecznego „samozniesienia się” krytyki oświecenia – wręcz przeciwnie, może ona wciąż skłaniać do „neooświeceniowego” sposobu uprawiania teorii społecznej, który demaskuje „kontroświeceniowy” styl uprawiania filozofii jako pozorny „ostatni krzyk oświecenia” (a nawet jako kolejną mitologię, którą należałoby obalić, aby móc uwolnić od niej przyszłą filozofię w imię „odbudowy społecznego rozumu”²⁰).

Dobrym przykładem zasłużonego dziedzictwa *Dialektyki oświecenia* jest twórczość niektórych przedstawicieli tzw. drugiej i trzeciej generacji Szkoły Frankfurckiej, w tym m.in. Jürgena Habermasa (który twierdzi, że Horkheimer i Adorno w *Dialektyce oświecenia* „praktykują *ad hoc* określoną negację, opierając się w ten sposób owej fuzji rozumu i władzy, która wdziera się w każdą szczelinę”; Habermas 2005, s. 151) czy Herberta Schnädelbacha (według którego *Dialektyka oświecenia* nadal pozostaje aktualna w tym za-

²⁰ Przykładowo, Habermas zarzucał „kontroświeceniowym” teoretykom popadanie w błąd tzw. „sprzeczności performatywnej”. Jego zdaniem, „kontroświeceniowcy” nie dostrzegają, że uprawiana przez nich krytyka zawsze wymaga uprzedniego przyjęcia przez nich jakiejś opartej na rozumie, intersubiektywnej metody (jako pewnego punktu wyjścia do przeprowadzanej przez nich refleksji filozoficznej) – bez przyjęcia w swojej teorii takich konstrukcji nie byłoby oni w stanie nawet zrozumiale i przekonująco przedstawić „komunikacyjnej społeczności uczonych” swoich fatalistycznych konkluzji o końcu człowieka czy rozumu (a to, że takie konkluzje stały się dominującym nurtem w filozofii społecznej drugiej połowy XX wieku, jest niewątpliwie faktem). Ponadto Habermas i Schnädelbach krytykowali sprowadzanie przez „przeciwoświeceniowych” filozofów (za Marksem) całego procesu racjonalizacji kultury zachodniej do rozwoju podziału pracy, „narzędziowości” i do „ewolucji” samej racjonalności instrumentalnej – to instrumentalne ujęcie racjonalności jest bowiem, ich zdaniem, zbyt wąskie. Wbrew tym zawężeniom (pojęcia ludzkiej pracy społecznej i kultury), ci dwaj współcześni filozofowie promują o wiele szersze spojrzenie na racjonalność ludzkich działań (w miejsce tamtej, ograniczonej koncepcji racjonalności Habermas postuluje wprowadzenie do refleksji filozoficznej koncepcji „drugiej strony rozumu”, różnej od „represyjnej” racjonalności cechującej pracę społeczną – czyli tzw. teorii rozumu komunikacyjnego, badającej uniwersalne struktury językowe, polityczne i prawne, obowiązujące na mocy społecznego uznania ich prawomocności; por. Schnädelbach 2001, s. 193, 196; Habermas 2005, s. 153; Kloc-Konkołowicz 2018, s. 340).

kresie, w jakim była ona wstępem do rozwiniętej później przez Adorna metody dialektyki negatywnej; Schnädelbach 2001, s. 199). Kolejnymi przykładami teoretyków dzielących „oświeceniowe” intencje Horkheimera i Adorna są Axel Honneth (krytykujący popularne dziś sprowadzanie *Dialektyki oświecenia* do „apokaliptycznej krytyki społecznej”; Honneth 2007, s. 49–51) i Raymond Geuss (zarzucający brak zrozumienia twórczości Horkheimera i Adorna tym autorom, którzy wiążą ich ze spadkobiercami Nietzschego i uważają, że odrzucali oni w swoich koncepcjach nie tylko samo hipostazowanie utopii w jakimś konkretnym, ideologicznym projekcie społecznym, lecz że też rzekomo starali się wyeliminować z filozofii samą ideę utopii – gdy tymczasem, zdaniem Geussa, bez nadziei na „możliwość transcendencji” nie jest możliwa jakakolwiek radykalna krytyka społeczna; por. Geuss 2005, s. 2–10, 39–41). Ci dwaj ostatni autorzy w swoich teoriach próbują dokonać pewnego rodzaju „syntezy” Hegłowskiej dialektyki z Nietzscheańską genealogią władzy (por. Honneth 2009, s. 52 i n.).

Przywołane wyżej koncepcje z pewnością najbardziej odpowiadałyby pierwotnym zamiarom teoretycznym Frankfurczyków z *Dialektyki oświecenia*, a więc można je uznać za „prawowitą” kontynuację ich projektu autorefleksji oświecenia. Ostatnim słowem *Dialektyki oświecenia* wcale nie jest zatem zdominowanie filozofii społecznej przez szeroko rozumiany postmodernizm czy poststrukturalizm oraz przez ogólne wyrzeczenie się „nadziei na dialektykę oświecenia” (taka dezinterpretacja dziedzictwa *Dialektyki oświecenia* to raczej uparcie wyznawany przez wielu współczesnych autorów mit), lecz jest nim ciągła aktualność „oświecenia” w najnowszej teorii krytycznej (teorii nieporzucającej swojego roszczenia do aktywnej krytyki stosunków panowania, ale też nieopowiadającej się po stronie jakiegokolwiek ideologii).

Krytyczny opis wszystkich wspomnianych wyżej koncepcji oraz przeanalizowanie trafności innych jeszcze współczesnych „neooświeceniowych” kontynuacji *Dialektyki oświecenia* wykraczają poza rozmiary niniejszej pracy²¹. Jednakże przedstawione wyżej wnioski uprawniają przynajmniej do uznania, że teoria krytyczna i idea dialektyki oświecenia nadal pozostają aktualne we współczesnej filozofii i za zasadne należy uznać oczekiwania niektórych autorów (Leder 2018, s. 12–17, 159–165) co do dużej szansy na rozpowszechnienie się w filozofii społecznej w niedalekiej przyszłości „nowej mody” na „neooświeceniowość”.

²¹ Pełne, krytyczne zestawienie ze sobą *Dialektyki oświecenia* z jej rzekomym postmodernistycznym dziedzictwem w filozofii współczesnej wymagałoby jeszcze osobnego przeanalizowania całej „późnej” twórczości Horkheimera i Adorna, ponieważ autorzy ci po wydaniu *Dialektyki oświecenia* obrali zasadniczo różne drogi rozwiązania („w duchu oświecenia”) problemów sformułowanych przez nich w ich dziele.

Powyższy wniosek czyni również (co najmniej) przedwczesnym ogłaszanie definitywnej śmierci teorii krytycznej (np. przez Petera Sloterdijka; por. Sloterdijk 2012, s. 61–63). Program *Dialektyki oświecenia* i ogólnie cała teoria krytyczna nadal skutecznie bronią się przed ostatecznym uprzedmiotowieniem w filozofię „podręcznikową”, tj. niemotywuującą już nikogo do stawiania nowych pytań i do kwestionowania starych odpowiedzi (a konkretna myśl filozoficzna tak długo żyje, tworzy kulturę i nie staje się tylko jej „zastygłą”, „muzealną” częścią, dopóki istnieją ludzie, którzy dalej ją tworzą i rozwijają tę myśl jako swoją; por. Siemek 2018, s. 180 i n.).

Bibliografia

- Adorno T. (1939), *On Kierkegaard's Doctrine of Love*, „Zeitschrift für Sozialforschung” / „Studies in Philosophy and Social Science” 8 (3), s. 413–429.
- Adorno T. (2009), *Minima moralia*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Adorno T. (2012a), *Świadomość negatywna*, przeł. P. Graczyk, „Kronos” 3, s. 9–15.
- Adorno T. (2012b), *Umieranie dzisiaj*, przeł. P. Graczyk, „Kronos” 3, s. 16–21.
- Adorno T. (2017), *Introduction to dialectics*, przeł. C. Ziermann, Cambridge: Polity.
- Benjamin W. (2006), *Paralipomena to „On the Concept of History”*, w: tenże, *Selected Writings*, t. 4, przeł. E. Jephcott, Cambridge, MA: Harvard University Press, s. 401–411.
- Deleuze G. (2012a), *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, Łódź: Oficyna.
- Deleuze G. (2012b), *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Łódź: Oficyna.
- Geuss R. (2005), *On the Usefulness and Uselessness of Religious Illusions*, w: R. Geuss, M. Kohlenbach (red.), *The Early Frankfurt School and Religion*, przeł. L. Löb, New York: Palgrave, s. 29–44.
- Habermas J. (2005), *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków: Universitas.
- Hegel G.W.F. (2002), *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Honneth A. (2007), *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, Cambridge: Polity.
- Honneth A. (2009), *Pathologies of Reason*, przeł. J. Ingram, New York: Columbia University Press.
- Horkheimer M. (2011), *Odpowiedzialność i studia*, przeł. H. Walentowicz, „Kronos” 2, s. 237–248.
- Horkheimer M., Adorno T.W. (1994), *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Jameson F. (1990), *Late Marxism*, London: Routledge.
- Jameson F. (1991), *Postmodernism or the Cultural Logic of Capitalism*, New York: Duke University Press.
- Jameson F. (1994), *The Seeds of Time*, New York: Columbia University Press.

- Jarvis S. (1998), *Adorno: A Critical Introduction*, New York: Routledge.
- Kierkegaard S. (2011), *Nienaukowe zamykające postscriptum do „Okruchów filozoficznych”*, przeł. K. Toeplitz, Kęty: Marek Derewiecki.
- Kloc-Konkołowicz J. (2018), *Czy Odyseusz dopłynie do Itaki? Od Hegla, przez Marksa, do Frankfurtu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 4, s. 331–341.
- Kołąkowski L. (2012), *Dialektyka negatywna*, „Kronos” 3, s. 226–234.
- Land N. (1992), *Georges Bataille and virulent nihilism*, London: Routledge.
- Leder A. (2018), *Był kiedyś postmodernizm... Sześć esejów o schyłku XX stulecia*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Markowski M.P. (2001), *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków: Universitas.
- Momro J. (2012), *Teoria estetyczna jako protodekonstrukcja*, „Kronos” 3, s. 98–112.
- Mörchen H. (1999), *Władza i panowanie u Heideggera i Adorna*, przeł. M. Herer, R. Marszałek, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Olesik M. (2012), *Krytyka i utopia – kręte drogi dialektyki jako idei mesjańskiej w filozofii T.W. Adorna*, „Kronos” 3, s. 113–126.
- Rorty R. (2009), *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. J.W. Popowski, Warszawa: W.A.B.
- Schnädelbach H. (2001), *Próba rehabilitacji „animal rationale”*, przeł. K. Krzemińska, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Siemek M. (1994), *Posłowie do wydania polskiego. Rozum między światłem i cieniem oświecenia*, w: M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Siemek M. (2018), *W kręgu filozofów*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Sloterdijk P. (2008), *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. P. Dehnel, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Sloterdijk P. (2012), *Teoria krytyczna umarła*, „Kronos” 3, s. 59–65.
- Walentowicz H. (2008), *Utopia i antyutopia w Szkole Frankfurckiej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 3, s. 179–208.
- Žižek S. (2008), *W obronie przegranych spraw*, przeł. J. Kutyła, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

K a r o l S t a ś k i e w i c z

Actuality of M. Horkheimer's and T. Adorno's *Dialectics of Enlightenment* and its postmodern reception

Keywords: *T. Adorno, critical theory, dialectics, enlightenment, M. Horkheimer, postmodernism, social philosophy, utopia*

The publication of *Dialectics of Enlightenment* by M. Horkheimer and T. Adorno in 1947 provoked a fundamental shift in social philosophy of that time. It forced post-war philosophy to look for a new theory that could be used to analyze ‘the society of late

capitalism'. According to the common view, *Dialectics of Enlightenment* did not propose any new theory that could fulfill the expected role. Because of that, Horkheimer and Adorno allowed post-war 'anti-enlightenment', postmodern philosophical currents to deliver a solution to this problem, which 'cut this Gordian knot' by getting rid of the idea of determinate negation from philosophy – which had been one of the most fundamental assumptions of modern philosophy from Hegel to Lukács. According to this popular interpretation, works of critical deconstructors of the discourse of modernity, such as e.g. G. Bataille, J. Lacan, M. Foucault, J. Derrida, F. Jameson, N. Land, G. Deleuze, J.F. Lyotard or J. Baudrillard, were a necessary implication of *Dialectics of Enlightenment* and its inability to form a new theory. My main aim in this work is to undermine such misinterpretations of *Dialectics of Enlightenment* and to show errors underlying such views about the 'counter-enlightenment' as its necessary, long-term effect. My goal is to show that Horkheimer and Adorno in fact considered their book to be a beginning of a new, still 'pro-enlightenment' method of critical social philosophy. They also inserted in the book a real solution to the post-war crisis of social philosophy. The ongoing work of contemporary Frankfurt School representatives is a proof that *Dialectics of Enlightenment* and the critical theory are still alive and actual nowadays.