

AXEL HONNETH

Uniwersytet J. W. Goethego, Frankfurt/M.

## PATOLOGIE USPOŁECZNIENIA\*

### Tradycja i aktualność filozofii społecznej (cz. I)

Jak wszystkie dziedziny teoretycznego poznania, tak i filozofia podlegała w okresie ostatnich dwóch stuleci procesowi dyferencjacji, który doprowadził do wyłonienia się w jej ramach licznych wąskich specjalności i specyficznych dyscyplin; wprawdzie programy dydaktyczne a także przedmowy dzieł filozoficznych i dziś jeszcze nierzadko determinuje klasyczna triada filozofii teoretycznej, praktycznej oraz estetyki, jednak w praktyce akademickiej od dawna funkcjonuje podział zadań, którego nie sposób przyporządkować staremu schematowi. Proces ten wydaje się szczególnie spektakularny w dziedzinie filozofii praktycznej: jedna dyscyplina, która pierwotnie obejmowała wyłącznie etykę wraz z filozofią państwa i prawa, ostatnimi czasy przeobraziła się w wielość dyscyplin, na gruncie których coraz bardziej zacierają się granice między poszczególnymi gałęziami wiedzy. Mało kto potrafi dziś konkretnie wskazać linie podziału między filozofią moralności, filozofią polityczną, filozofią dziejów czy filozofią kultury.

W obliczu owej nieprzejrzystości filozofia społeczna na obszarze niemieckojęzycznym przybierała coraz bardziej rudymenarną postać i obecnie, nie określając swego stosunku do pokrewnych jej dziedzin wiedzy, pełni funkcję - w zależności od zapotrzebowania- już to nadbudowy względem wszelkich dyscyplin partykularnych o praktycznej orientacji, już to normatywnego korelatu socjologii o charakterze empirycznym, już to wykładni rzeczywistości nakierowanej na postawienie diagnozy danego momentu dziejowego<sup>1</sup>. W krajach anglosaskich natomiast, począwszy od epoki wczesnego utylitaryzmu, panuje takie rozumienie filozofii społecznej, które jest bliskie temu, co w kręgu kultury anglosaskiej określa się mianem „filozofii politycznej”: na pierwszym planie występują tam kwestie normatywne, związane z

\* Prof. Axel Honneth jest uczniem a od niedawna także następcą Jiirgena Habermasa w katedrze filozofii Uniwersytetu im. J. W. Goethego we Frankfurcie nad Menem. Zajmuje się przede wszystkim filozofią społeczną, rozpatrując jej zagadnienia w rozległym kontekście historiozofii i etyki. Tekst tu zamieszczony (*Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*) stanowi próbę syntetycznego ujęcia dziejów filozofii społecznej od narodzin tej dyscypliny w myśli J. J. Rousseau po współczesność. Można przypuszczać, że będzie dla polskiego czytelnika interesujący nie tylko ze względów merytorycznych, lecz także dlatego, że tego typu rozważania na tle polskiego piśmiennictwa filozoficznego sprawiają wrażenie unikalnych. Są to fragmenty przedmowy do obszernej pracy zbiorowej poświęconej dzisiejszej sytuacji filozofii społecznej, która ukazała się nakładem Fischer Verlag (przyp. tłum. ).

<sup>1</sup> Tego rodzaju ujęcie proponuje się w artykule *Sozialphilosophie*. W: A. Diemer, I. Frenzel (wyd. ): *Philosophie. Fischer-Lexikon*. Frankfurt/M. 1967, s. 301 in.

uwarunkowaniem reprodukcji społeczeństwa obywatelskiego, ingerencją państwa (system własności, praktyka wymierzania kar, opieka zdrowotna itd.)<sup>2</sup>. Aczkolwiek koncepcja ta odznacza się dużą zaletą polegającą na stosunkowo klarownym określeniu zadań, jej nieuchronnym mankamentem jest jednak to, że pozbawia filozofię społeczną tożsamości: nie posiadać własnej dziedziny przedmiotowej ani specyficznych problemów, staje się ona swego rodzaju bocznym torem filozofii politycznej.

Biorąc pod uwagę obie wskazane tendencje rozwojowe, nietrudno zauważyć, że filozofia społeczna znajduje się dziś w kłopotliwej sytuacji: podczas gdy na obszarze niemieckojęzycznym grozi jej to, że, nadmiernie rozszerzając pole działania, przekształci się w swój surogat, w krajach anglosaskich z kolei, przeciwnie, ograniczając zakres zadań, przybiera postać działu filozofii politycznej, przez co zdaje się niemal całkowicie zatracać swą specyfikę. By uniknąć obu tych zagrożeń, niniejszy tekst opowiada się za takim wytyczeniem zadań filozofii społecznej, które wywodzi się z tradycji: jego tytuł oznacza, że najpilniejszym zadaniem filozofii społecznej jest wskazanie i rozpatrzenie procesów rozwoju społeczeństwa, które można nazwać aberracjami czy zaburzeniami, słowem - „patologiami uspołecznienia”.

Prezentowane tu rozważania stanowią próbę określenia wymogów i zadań tak rozumianej filozofii społecznej; określenie to powinno być na tyle wyczerpujące, by ujawniło stosunek filozofii społecznej do pokrewnych jej dyscyplin. Na wstępie zamierzam przedstawić w formie historycznej retrospekcji zarys owej tradycji myślowej, która stawia przed filozofią społeczną zadanie diagnozowania społecznych aberracji: krytyka cywilizacji Jana Jakuba Rousseau - przynajmniej co do istoty rzeczy - daje początek refleksji społecznofilozoficznej, w ramach której, stosując takie pojęcia, jak „rozdwojenie” lub „wyobcowanie”, rozpatruje się kryteria etyczne umożliwiające ujęcie określonych procesów rozwojowych współczesności jako patologii (1). Tradycja ta została w naszym stuleciu o tyle wzbogacona, że refleksję filozoficzną mogą dziś wesprzeć osiągnięcia ugruntowanych już nauk społecznych; dzieło Hannah Arendt zapośrednicza okres lat trzydziestych i czterdziestych, kiedy to filozofia społeczna w obliczu historycznego doświadczenia faszyzmu i stalinizmu, nabrała szczególnego znaczenia, ze współczesnością: u autorów takich jak Michel Foucault, Jürgen Habermas czy Charles Taylor, można znaleźć wartościowe przyoczki do określenia społecznych patologii (2).

Rezultaty owej historycznej retrospekcji pozwalają na koniec nakreślić teoretyczne wymogi oraz specyficzną problematykę filozofii społecznej: ponieważ jej główne zadanie polega na diagnozowaniu społecznych procesów rozwoju, które przez członków społeczeństwa są widziane jako ograniczenia możliwości „dobrego życia”, musi ona stosować kryteria etyczne; dlatego też filozofia społeczna, w odróżnieniu od filozofii moralności z jednej strony, z drugiej zaś - od filozofii politycznej, może być pochytywana za formę refleksji, w ramach której rozważa się normy udanego życia społecznego.

<sup>2</sup> Por. np. J. Feinberg: *Social Philosophy*. Englewood Cliffs, N. J. 1973; G. Graham: *Contemporary Social Philosophy*. Oxford 1988. Na gruncie niemieckojęzycznym z tą koncepcją solidaryzuje się M. Förschner (Por. tegoż: *Mensch und Gesellschaft. Grurubegrieffe der Sozialphilosophie*. Darmstadt 1989).

## 1. Od Rousseau do Nietzschego: geneza problematyki społecznofilozoficznej

Aczkolwiek filozofem, który w połowie XVII w. nadał filozofii społecznej jej miano, był Thomas Hobbes<sup>3</sup>, dyscyplina ta we właściwym sensie została powołana do życia dopiero sto lat później za sprawą Jana Jakuba Rousseau. Termin „filozofia społeczna” odnosił Hobbes do rozważań dotyczących warunków prawnych gwarantujących państwu absolutystycznemu stabilność i autorytet w takiej mierze, by stało się możliwe zażegnanie religijnej wojny domowej; zawarte w *Lewiatanie* Hobbesowskie zalecenie wyrażające się w konstrukcji umowy, ma za przesłankę jedno jedyne pytanie: w jaki sposób można zapewnić przetrwanie państwowego porządku, wobec wszechobecności społecznego konfliktu interesów? Gdy w połowie XVIII w. Rousseau przystępował do pisania swej *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, ta kwestia była mu już prawie obojętna; interesowały go bowiem nie tyle warunki zachowania społeczeństwa mieszczańskiego, ile raczej przyczyny jego degeneracji. W okresie owych stu lat dzielących Hobbesa i Rousseau, proces kapitalistycznej modernizacji poczynił takie postępy, że w cieniu państwa absolutystycznego mogła się ukształtować obywatelska sfera prywatnej autonomii; w obrębie wczesnomieszczańskiej sfery publicznej, która we Francji obejmowała także oświeconych przedstawicieli szlachty i nie miała jeszcze żadnego politycznego znaczenia, praktykowano sposoby postępowania, które później miały stworzyć ramy funkcjonowania zarówno demokratycznych instytucji, jak i kapitalistycznego obrotu towarów<sup>4</sup>. Tym samym pojawiła się forma życia społecznego Hobbesowi jeszcze zupełnie nie znana: pod rosnącą presją konkurencji ekonomicznej i społecznej kształtowały się sposoby działania oraz postawy, które opierały się na zwodzeniu, symulowaniu i zazdrości. Wraz z tą formą życia powstały wzorce postępowania, na które Rousseau kierował wyostrzony wzrok samotnika, interesując się przede wszystkim tym, czy nowe warunki umożliwiają jeszcze ludziom dobre, udane życie. Dopiero owa zmiana nastawienia widoczna u Rousseau w porównaniu z Hobbesem, stanowi w istocie początek nowożytnej filozofii społecznej; w odróżnieniu od filozofii politycznej nie zapytywała ona już o warunki właściwego, czy sprawiedliwego porządku społecznego, lecz tropiła ograniczenia samorealizacji człowieka, które przyniosła ze sobą nowa forma życia.

Tekst opublikowany w Genewie pięć lat po ukazaniu się *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, zdradza już zainteresowanie Rousseau taką właśnie, społecznofilozoficzną problematyką: pytanie konkursowe Akademii w Dijon: „czy odrodzenie nauk i sztuk przyczyniło się do naprawy, czy do spaczenia obyczajów?”<sup>5</sup>, dało mu po raz pierwszy sposobność przedstawienia w niewielkim

<sup>3</sup> Th. Hobbes: *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Warszawa 1954.

<sup>4</sup> Por.: J. Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Darmstadt-Neuwied 1962. r. 111, § 8 i 9.

<sup>5</sup> J. J. Rousseau: *Rozprawa o naukach i sztukach*. W: Tegoż: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Warszawa 1956. s. 9.

szkicu swej krytyki cywilizacji. Tekst ten, pełen patosu, choć pozbawiony przekonującej argumentacji, zawiera już w surowej formie wszystkie te spostrzeżenia, które staną się później przesłankami usystematyzowanej teorii Rousseau: rozwojowi cywilizacji towarzyszy proces sublimacji potrzeb, który czyni człowieka zależnym od sztucznie wytworzonych pragnień i w ten sposób pozbawia go w coraz większej mierze pierwotnie danej mu wolności. Odejscie od naturalnego sposobu postępowania prowadzi do upadku cnót publicznych, albowiem wraz z podziałem pracy - który stał się tymczasem koniecznością - nasila się potrzeba wzajemnego odróżniania się, tak że ostatecznie dominuje pyszałkowatość, próżność i obłuda. Sztuki i nauki pełnią w tym procesie rolę czynników pogarszających jedynie ów stan rzeczy, gdyż indywidualistycznej skłonności do fanfaronady dostarczają wciąż coraz to nowych środków wyrazu<sup>6</sup>.

Negatywna odpowiedź, jakiej udziela więc Rousseau na pytanie konkursowe, nie zawiera jednak jeszcze prawie żadnych wskazówek dotyczących kryteriów jego krytycznej oceny. Wprawdzie tekst nie pozostawia wątpliwości co do tego, że probierzem etycznej jakości życia społecznego ma być zakres indywidualnej wolności oraz stan cnót publicznych. Lecz Rousseau nie wyjaśnia, jak należałoby te oba wzorce scharakteryzować, by na ich tle móc dostrzec proces „upadku” czy „utruty”. Bolejąc nad zanikiem cnót publicznych, ma przed oczyma w charakterze idealnej miary polityczne życie publiczne, które — w jego mniemaniu podzielanym przez wielu mu współczesnych - było rzeczywistością antycznej *polis*. Gdy natomiast krytykuje proces pomnażania potrzeb, zdający się uszczuplać indywidualną wolność, przyświeca mu ideał stanu prehistorycznego, w którym człowiek żył jakoby samowystarczalnie. Zarysowujące się tu rozdwojenie pozostanie widoczne, dopóki Rousseau nie przedstawi w swej *Rozprawie...* istotnie rozszerzonej i ważkiej teoretycznie krytyki cywilizacji<sup>7</sup>. W tekście tym, również zainspirowanym przez pytanie konkursowe Akademii w Dijon, została przewyżczona owa rozterka między historycznym a antropologicznym kryterium oceny na korzyść drugiej opcji: rolę pozytywnego punktu odniesienia w krytycznej diagnozie nowoczesnego sposobu życia odgrywa teraz określona, dana przez naturę forma stosunku do samego siebie.

Aczkolwiek nowe pytanie sformułowane w ramach konkursu przez Akademię dotyczy tym razem przyczyn, mających powodować „nierówność wśród ludzi”, Rousseau traktuje je znów jako przesłankę krytyki nie tylko społecznej niesprawiedliwości, lecz całokształtu danej formy życia. Jednakże już formalna struktura jego dzieła ujawnia to, iż tymczasem Rousseau uświadomił sobie znacznie jaśniej także metodyczne problemy krytyki cywilizacji: w pierwszej części swej argumentacji, uwzględniając wiadomości empiryczne, szkicuje wyrazisty obraz ludzkiego stanu naturalnego, by w drugiej części wykorzystać go w charakterze kontrastowego tła, na którym patologie nowoczesnej formy życia stają się szczególnie jaskrawo wi-

<sup>6</sup> Por. bardzo dobrą interpretację tego tekstu, której dokonał R. Spaemann, uwzględniając zawarte w nim motywy chrześcijańskie i platońskie (Tegoż: *Rousseau - Bürger ohne Vaterland*. München 1980, s. 40 i n. ).

<sup>7</sup> J. J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. W: Tegoż: *Trzy rozprawy...*, op. cit., s. 111 in.

doczne. W swym wizerunku stanu naturalnego Rousseau koncentruje się na dwóch pierwotnych cechach człowieka, których istnienia w świetle przytoczonego materiału nie sposób bronić: ludzki podmiot, nim porzuci w toku procesu uspołecznienia naturalną formę życia, ma odznaczać się dążeniem do samozachowania i zdolnością doznawania współczucia. Pierwsza cecha, *amour de soi*, jest tu zasadniczo rozumiana jako minimum nastawienia narcystycznego, które stanowi wymóg indywidualnego przetrwania we wrogim środowisku. Natomiast drugacecha, *pitié*, ma oznaczać naturalne życzliwe zainteresowanie, jakie okazują ludzie, a w mniejszym stopniu i zwierzęta, gdy widzą, że istota tego samego rodzaju cierpi. Według Rousseau oba te popędy ograniczają się wzajemnie w ten sposób, że walka o przetrwanie w stanie natury może przybierać jedynie łagodną formę powszechnego nieszkodzenia innemu; wbrew Hobbesowi, Rousseau obstaje przy tym, że odruch współczucia stale nakłada na impuls przetrwania moralne pęta, choć nie tłumi go całkowicie jako koniecznego czynnika procesu reprodukcji<sup>8</sup>.

Jednakże nie ten element moralności bazującej na popędach, uznaje Rousseau za etyczną specyfikę konstruowanego stanu natury. Wprawdzie współczucie odgrywa teraz w jego krytyce cywilizacji na poziomie antropologicznym tę samą rolę, która wcześniej była przypisywana etycznemu życiu na poziomie historycznym, co poświadcza chociażby często stosowane określenie „cnoty naturalnej”. Projekt społecznofilozoficznej diagnozy Rousseau został tymczasem tak mocno zakorzeniony w prehistorycznej egzystencji człowieka, że nawet „cnoty publiczne” stały się naturalnym stanem rzeczy. Lecz właściwie dopiero zakończenie rozprawy ujawnia, co autor umiejscowił w centrum swego obrazu stanu natury. W patetycznym, stylistycznie mistrzowskim podsumowaniu pojawia się tu spostrzeżenie, iż człowiek, nim został uspołeczniiony, żył „niejako sam w sobie”<sup>9</sup>. Ta niepozorna uwaga stanowi klucz zarówno do obrazu stanu natury, jak i etycznej intencji, z jaką Rousseau krytykuje cywilizację. Oddaje bowiem formę indywidualnego stosunku człowieka do siebie samego, która - zdaniem filozofa - w mieszczańskim społeczeństwie jego epoki obróciła się w swe przeciwieństwo.

Co miał na myśli Rousseau, gdy mówił o ludzkim życiu, że toczyło się ono „samo w sobie”, wynika wprost z metodycznych przesłanek całkowitej izolacji w stanie natury: ponieważ człowiek żył tu jakoby niezależnie od partnerów interakcji, jego postępowanie określały motywy, których realizacja nie zakładała uwzględnienia oczekiwań innych osób. W pozytywnym sformułowaniu oznacza to, że w warunkach naturalnych podmioty działają z poczuciem bezpieczeństwa własnej woli. Nie podlegając żadnym wpływom, żyją ze spokojną pewnością, że ich pragnienia wynikają zawsze z naturalnych potrzeb. Istotne jest to, że wzorzec w pełni monologicznego stosunku do siebie samego dostarcza etycznego kryterium oceny procesu cywilizacyjnego. Należy przy tym odróżnić zewnętrzną warstwę krytyki od jej wewnętrznego, społecznofilozoficznego jądra: pierwszy, niejako oficjalny poziom wyznacza pytanie konkursowe: udzielając na nie odpowiedzi, Rousseau wykazuje z przenikliwością dawnych socjologów, dlaczego porzucenie naturalnego sposobu

<sup>8</sup> Tamże, s. 172 i n.

<sup>9</sup> Tamże, s. 229.

życia musiało doprowadzić do powstania społecznej nierówności; lecz drugi, ponieważ podskórny poziom ustanawia interpretacja tego samego procesu jako punktu wyjścia samowyobcowania człowieka. W obu przypadkach zerwanie monologicznego stosunku do samego siebie toruje drogę krytykowanemu rozwojowi. Jednak znaczenie owego wydarzenia zmienia się wraz z punktem widzenia, jaki przyjmuje Rousseau, stawiając krytyczną diagnozę.

Na gruncie opisu stanu natury autorstwa Rousseau, utożsamienie jego kresu z pierwszymi krokami uspołecznienia jest w pełni konsekwentne: skoro naturalny sposób życia człowieka determinuje forma indywidualnego stosunku do samego siebie, która nie podlega żadnym intersubiektywnym oddziaływaniom, musi ona zacząć ulegać rozkładowi w momencie, gdy wraz z rodziną czy związkiem rodowym powstają elementarne stosunki komunikacji. Jakkolwiek wyjaśnienia Rousseau dotyczące kształtowania się tych wczesnych form wspólnotowych są niewystarczające, uważa on, że kiedy się pojawiają, ludzki stan natury dobiega końca. Jakie skutki dla indywidualnego postępowania pociąga za sobą zmiana sytuacji życiowej, czytelnik dowiaduje się w toku wywodu, którego skrajny negatywizm nie jest wolny od osobistego afektu: jeśli podmioty muszą odnosić się do siebie nawzajem - jak w wypadku pierwszych już interakcji - punkt ciężkości ich działania nieuchronnie przesuwają się na zewnątrz. Zamiast zaspokajać naturalne potrzeby, nastawiają się na oczekiwania partnerów komunikacji. Miejsce poczucia braku zagrożenia własnych pragnień zajmuje teraz niepokój permanentnej autoprezentacji: każdy podmiot, obawiając się niemożności sprostania intersubiektywnym oczekiwaniom, zabiega o takie przedstawienie samego siebie, które więcej obiecuje niż może faktycznie oferować. To stadium uspołecznienia wyzwala społeczną dynamikę, której rezultatem jest nieprzerwana cyrkulacja niepohamowanej żądzy budzenia respektu i chępliwości. Wzajemne stosunki indywidualistów określa już tylko chęć zwodzenia, przypisywania sobie talentów i mocy, które mogą przysporzyć im więcej społecznego uznania.

Konkluzja ta - jak na ironię - wywołuje wrażenie, że Rousseau odwraca schemat teorii Hobbesa: podczas gdy u Hobbesa w stanie natury panuje powszechny lęk i poczucie zagrożenia, to tu - spokój wzajemnego nieszkodzenia sobie, a dopiero uspołecznienie prowadzi do podszytej strachem niezgody, którą - według Hobbesa - miała przewyciężyć właśnie umowa społeczna. W rzeczywistości nie sposób obu koncepcji porównać, gdyż Rousseau zajmuje się zupełnie innym problemem niż ten, który usiłował rozwiązać Hobbes za pośrednictwem projektu umowy: mianowicie analizował on, z intencją praktyczną, prawne przesłanki umożliwiające przejście od stanu natury do stabilnego porządku państwowego. Natomiast Rousseau interesuje to, jakie następstwa dla życia jednostki ma porzucenie stanu natury, które stało się już faktem. Dlatego też ów pierwszy punkt widzenia, który przyjmuje, ukazując konsekwencje szkicowanego procesu rozwoju, ma dla niego podrzędne znaczenie: sytuacja powszechnej walki o prestiż, którą zainicjowało zerwanie monologicznego stosunku do siebie samego, musi prowadzić do pojawienia się społecznej nierówności: wraz ze sztucznie wytworzoną potrzebą osiągnięcia prestiżu, *amour propre*, rodzi się bowiem dążenie do zdobycia własności prywatnej, czego rezultatem jest z kolei powstanie klas społecznych.

W swoim żywiole jest Rousseau dopiero wtedy, gdy koncentruje się na drugim aspekcie krytycznej diagnozy: tym razem podstawowe pytanie brzmi: jakie znaczenie ma przedstawiony proces rozwoju z punktu widzenia szans człowieka na udane, szczęśliwe życie? Tu znów odwołuje się autor do przykładów rozkładu, które przytaczał już w *Rozprawie o naukach i sztukach* dla empirycznego uzasadnienia krytycznych twierdzeń. Odpowiedź zaś, która zamyka jego rozważania, odznacza się tą samą bezwzględną jednoznacznością, która charakteryzowała także wcześniejszy tekst. Teraz jednak Rousseau dysponuje kryterium, które odnalazł tymczasem w ideale monologicznego stosunku do siebie samego, jak również narzędziami teoretycznymi umożliwiającymi skondensowanie krytycznej diagnozy w jednej, jedynej tezie: kiedy naturalny sposób życia oparty na stałości potrzeb zostaje zaniegowany, gdyż człowiek wchodzi w regularne stosunki interakcji, musi on paść ofiarą zwrócenia na zewnątrz kierunkowskazu swego działania. Spoglądając na siebie z perspektywy swego partnera w komunikacji, popada w permanentny przymus konstruowania fałszywego obrazu swej osoby. Toteż współczesna utrata wolności i postępujące zanikanie cnót stanowią dla Rousseau dwie strony procesu, którego źródło tkwi w strukturze życia zwróconego na zewnątrz: niepokój autoprezentacji coraz mocniej podważa indywidualną niezależność, jak również pierwotną cnotę współczucia. Tak więc tezę stanowiącą istotę krytycznej diagnozy może Rousseau u kresu swych rozważań zamknąć w jednym słynnym twierdzeniu: „dziki żyje niejako sam w sobie; człowiek uspołeczniony, zawsze się jakby znajdując poza sobą, umie żyć tylko w opinii drugih.

Bez żadnej przesady można powiedzieć, że konkluzja ta czyni Rousseau inicjatorem współczesnej filozofii społecznej. Wprawdzie nie treść jego krytycznej diagnozy otwiera drogę owej dyscyplinie; to sposób stawiania problemu i metodyczna forma wypowiedzi umożliwiły powołanie do życia nowego typu analizy filozoficznej. Podejmując próbę interpretacji życia społecznego swojej epoki jako czegoś, co obce pierwotnej formie egzystencji człowieka, Rousseau stworzył ideę - choć nie pojęcie - „wyobcowania”<sup>11</sup>; w ten sposób wyłoniła się możliwość rozpatrywania społecznej formy życia nie tylko z punktu widzenia jego polityczno-moralnej prawomocności, lecz także strukturalnych ograniczeń, jakie narzuca ono ludzkiemu dążeniu do samorealizacji.

Gdy na przełomie XVIII i XIX w. Hegel tworzył swe pierwsze dzieła, był pod wrażeniem problemu postawionego przez Rousseau, tak jak czterdzieści lat później młody Karol Marks. Naturalnie okoliczności empiryczne, motywujące najpierw Hegla a później jeszcze bardziej Marksa do krytyki społeczeństwa mieszczańskiego, uległy w połowie minionego wieku istotnej zmianie. Nie tylko rewolucja francuska wraz z jej konsekwencjami, lecz przede wszystkim zjawiska towarzyszące gwałtownie postępującej industrializacji inspirowały teoretyczne poczynania obu filozo-

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Por.: N. J. H. Dent: *Alienation*. W: Tegoż: *A Rousseau Dictionary*. Oxford 1992, s. 27 i n. Pojęcie alienacji oznacza tam, gdzie je Rousseau rzeczywiście stosuje, mianowicie w koncepcji „umowy społecznej”, „denaturalizację” człowieka w sensie moralnego samooczyszczenia. W odniesieniu do tej fundamentalnej idei filozofii politycznej Rousseau por.: J. Habermas: *Prawo naturalne i rewolucja*. W: Tegoż: *Teoria i praktyka*. Warszawa 1983. s. 111 i n., zwłaszcza s. 129 i 137.

fów. Rousseau odnalazł myśl przewodnią swej filozofii społecznej na drodze bolesnych doświadczeń, które zdobył, uczestnicząc we wczesnomieszczańskim życiu publicznym Paryża. Wszystkie przeżycia związane z presją konkurencji, przymusem walki o prestiż i próżną chęć wyróżnienia się sprowadził do dwóch tendencji rozwoju społeczeństwa: utraty wolności oraz zaniku cnót. Te zaś procesy ujął z kolei - posługując się interpretacyjnym modelem „wypaczenia” i „wyobcowania” - jako konieczne następstwa zmiany antropologicznie danej sytuacji pierwotnej. Natomiast zdaniem Hegla, nie ma mniej symptomatycznego zjawiska dla współczesnego mu społeczeństwa niż utrata subiektywnej wolności. W przeciwieństwie do Rousseau, patologię życia społecznego upatruje on w destrukcyjnym działaniu niepomiernego wzrostu indywidualnego partykularyzmu. Okolicznościami empirycznymi, które ma przy tym na względzie, są: społeczna atomizacja, polityczna apatia oraz ekonomiczna nędza. Pomimo to Hegel podziela pogląd Rousseau, iż owe historyczne aberracje stanowią społeczne zagrożenie dlatego, że uszczuplają przesłanki dobrego życia.

Za główny problem swej współczesności Hegel od początku uznał ukształtowanie się takiej stery społecznej, w ramach której wzajemne relacje obywateli określa luźna więź regulacji prawnych. Jego sposób widzenia następstw rewolucji francuskiej, jak również stosunków politycznych w Niemczech jest uwarunkowany przeświadczeniem, że prawne oswobodzenie pojedynczych podmiotów niesie niebezpieczeństwo atomizacji życia wspólnotowego. W „społeczeństwie obywatelskim” indywiduum, posiadające abstrakcyjne prerogatywy osoby prawnej, korzysta wprawdzie z nieznanego przedtem wolności subiektywnej; lecz jej wyłącznie negatywny charakter wyklucza wszelką społeczną więź, która mogłaby przewyciężyć ową czysto instrumentalną orientację. Teoria Hegla jest filozofią społeczną w sygnalizowanym tu już sensie o tyle, że Hegel spogląda na proces rozkładu wspólnoty nie tylko z perspektywy politycznego problemu rządzenia. Jego koncepcja filozofii dziejów umożliwia mu dostrzeżenie także kryzysu, który upośledza całość życia społecznego<sup>12</sup>. Jak wielu mu współczesnych jest on przekonany o tym, że rozwój cyrkulacji towarów pociąga za sobą zagładę takiej formy etycznej totalności, jaka musiała istnieć w warunkach naturalnych, czy też w antycznej Grecji. Sposób, w jaki życie indywidualne spletało się tam z cnotami publicznymi, dawał jednostce szansę bycia konstytutywnym elementem wszechogarniającej ogólności. Przyjmując tę okoliczność za przesłankę udanego życia, Hegel traktuje powstanie społeczeństwa mieszczańskiego jako rezultat historycznego rozdwojenia, którego konsekwencje wykraczają znacznie poza polityczną dezintegrację: gdy indywidua, korzystając z nowo zdobytych swobód, nawiązują między sobą bezpośrednie stosunki, wyłania się groźba, że wraz z więzią społeczną ulegnie rozkładowi także ogólne medium, w horyzoncie którego mogą one ukształtować rozumną tożsamość. Życie społeczne, które Hegel ma przed oczami, charakteryzuje się więc utratą ogólności, co wywołuje patologiczne skutki zarówno dla podmiotów, jak i dla wspólnoty: obowiązek i skłonność przeciwstawiają się sobie abstrakcyjnie w odosobnionym indywiduum, gdyż

<sup>12</sup> Z nader obszernej literatury wymieniam tylko dwie prace szczególnie godne uwagi: Ch. Taylor: *Hegel and Modern Society*. Cambridge 1979; M. Theunissen: *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik gegenwärtigen Bewußtsein*. Berlin/New York 1982.



nie jest już ono konstytutywnym momentem sfery publicznej, tak jak w społeczeństwie, zatamizowanym jego członkom przeciwstawiają się pozbawione życia instytucje.

Już pojęcie „rozdwojenia” tkwiące u podstaw Heglowskiej diagnozy społeczno-filozoficznej ujawnia różnicę między jej autorem a Rousseau. Diagnostyczny sąd Heglajestuw warunkowany przyjęciem założenia o istnieniu stanu społecznej jedności, która może ulec rozbiciu na przeciwstawne elementy. Fakt, iż rozpadło się na dwie części to, co wcześniej stanowiło całość, oznacza w myśl tej interpretacji - symptom społecznej patologii. Tymczasem dla Rousseau idealny stan pierwotny nie wyraża się w żadnej całości, lecz polega na istnieniu obok siebie izolowanych jedności; do aberracji zaś dochodzi wtedy, gdy istoty zwrócone ku sobie samym zaczynają - skutkiem zespolenia - tracić swe centra grawitacji. Ta różnica kryteriów oceny wynika naturalnie z odmiennego widzenia przez obu myślicieli społecznych warunków realizacji udanego życia: dla Rousseau jest to stan ekstremalnej autarkii jednostki, podczas gdy Hegel przesłankę społeczeństwa umożliwiającego swym członkom samorealizację upatruje we wzajemnym zaangażowaniu na rzecz wspólnego dobra. Toteż, o ile Rousseau tylko w *Umowie społecznej*, o tyle Hegel przez całe życie musiał poszukiwać społecznego medium, które na gruncie nowoczesnych zasad wolnościowych raz jeszcze mogłoby stać się źródłem etycznej integracji; wczesna idea religii ludowej nawiązująca do pierwotnego chrześcijaństwa, program estetycznej mitologii w niedługim czasie zarzucony, uznanie za wzorzec antycznej *polis* i wreszcie dojrzała koncepcja etyczności o charakterze państwa - to różne propozycje przewyciężenia kryzysu rozpoznanego przez Hegla, jakie pojawiały się w toku rozwoju jego dzieła<sup>13</sup>.

Zjawisko ekonomicznej pauperyzacji występuje tylko w tle obrazu życia społecznego będącego dziełem starego Hegla: dopiero za sprawą dokonań jego ucznia Marksa zostanie wysunięte na pierwszy plan filozofii społecznej. W krajach Zachodu najbardziej zaawansowanych gospodarczo, proces kapitalistycznej industrializacji nabrał tymczasem takiego przyspieszenia, że jego skutki dla ludzkiego życia stały się nieogarnione. Impulsem rozwoju teorii Marksa jest więc doświadczenie ekonomicznej nędzy i społecznego wykorzenienia. Lecz także Marks nie traktuje zjawisk, które we współczesnym mu społeczeństwie budzą jego oburzenie, jako społecznych konsekwencji moralnej nieprawości. Jak wcześniej Rousseau i Hegel, od początku widzi on w krytykowanych tendencjach społeczny proces rozwoju, który przeciwstawia się celowi ludzkiej samorealizacji. Jednakże teleologiczne pojęcie człowieka tkwiące u podstaw rozważań Marksa posiada akcent znaczeniowy obcy jeszcze zupełnie zarówno Rousseau, jak i Heglowi. Według Marksa, ludzki podmiot osiąga samorealizację w procesie autonomicznej pracy - teza ta tłumaczy się historycznym doświadczeniem filozofa, kierującym jego uwagę na życie gospodarcze oraz wpływami romantycznymi, które naznaczyły jego młodość<sup>14</sup>. Krytyczna

<sup>13</sup> W niezwykle interesującym artykule S. Dellavalle, uwzględniając całokształt twórczości Hegla, wyróżnia „trzy i pół” modelu urzeczywistnienia etycznej integracji: S. Dellavalle: *Hegels dreieinhalb Modelle zum Bürger-Staat-Verhältnis*. W: „Hegel-Jahrbuch” 1994.

<sup>14</sup> Ten wątek rozpatruję szczegółowo w tekście pt. *Arbeit und instrumentales Handeln*. W: A. Honneth, U. Jaeggi (wyd.): *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2*. Frankfurt/M. 1980, s. 185 in.

diagnoza Marksa musiała przeto wskazać te aspekty systemu kapitalistycznego, które stanowiły strukturalną przeszkodę dla urzeczywistnienia takiej formy pracy. W jego wczesnych pismach przedsięwzięcie to przybiera postać krytyki społecznego wyobcowania.

Lecz także wtedy, gdy w późniejszej twórczości filozofa teoria wyobcowania przesuwana się na dalszy plan, jego krytyka kapitalizmu zachowuje społeczno-filozoficzny charakter. Dzięki pogłębieniu znajomości ekonomii politycznej Marks dochodzi do wniosku, że krytyka kapitalistycznego sposobu produkcji będzie zasadna tylko wtedy, gdy zdoła dowieść immanentnej sprzeczności reguł określających jego istnienie. Ponadto w obliczu rygoru metodycznych wymogów nauki, koncepcja społecznego wyobcowania zdaje się zbyt wiele zapożyczać od spekulatywnej idei gantkowskich atrybutów człowieka. Przekształcenie pierwotnego projektu w naukowy program krytyki ekonomii politycznej nie pozbawia jednak Marksowskiej analizy kapitalizmu społeczno-filozoficznego wymiaru. Także teraz aspiracje filozofa nie ograniczają się do wykazania, że logika reprodukcji kapitału prowadzi do gospodarczego kryzysu. W dalszym ciągu pragnie on ujawnić fakt, iż wspomniany proces stanowi społeczną aberrację dlatego, że uniemożliwia ludziom prowadzenie zadowalającego ich życia. By cel ten osiągnąć, Marks posługuje się w nowym kontekście przede wszystkim kategorią „urzeczowienia”, za pośrednictwem której koncepcja wyobcowania zostaje zastąpiona teoretycznym modelem, wprowadzie uboższym antropologicznie, lecz - z punktu widzenia społecznych patologii - o nie mniejszych walorach diagnostycznych<sup>15</sup>.

Zjawisko urzeczowienia polega według Marksa na tym, że percepcja rzeczywistości u ludzi uwikłanych w system oparty na konieczności reprodukcji kapitału zostaje drastycznie zawężona: ulegając ekonomicznemu przymusowi abstrahowania od tego wszystkiego, co nie legitymuje się użytecznością, postrzegają oni całą rzeczywistość wyłącznie przez pryzmat rzeczy. Ta sytuacja skłania Marksa do krytyki właśnie z tego względu, że unicestwia ona przesłanki samorealizacji człowieka: skoro bowiem świat zostaje zredukowany do konstrukcji czysto rzeczowej, człowiek traci sposobność potwierdzenia swych własnych żywotnych sił w medium rzeczywistości zewnętrznej.

Już powyższy wywód pokazuje wyraźnie, że także ów nowy model krytyki zakłada systemowe odniesienie do kategorii antropologicznych. By móc krytykować proces urzeczowienia jako przeszkodę dla dobrego życia, Marks przyjmuje na wstępie kilka mocnych założeń w odniesieniu do struktur ludzkiej samorealizacji, w oparciu o które usiłuje wykazać, że obiektywne widzenie rzeczywistości charakteryzuje się istotnie zawężeniem percepcji. W każdym razie z substancjalnych przesłanek dotyczących naturalnych potrzeb człowieka może teraz zrezygnować, gdyż założenia nowego modelu krytyki określające strukturę ludzkiej samorealizacji, odnoszą się nie do jej celów czy programu, lecz tylko do koniecznych warunków jej realizacji. To stosunkowo oszczędne stosowanie hipotez antropologicznych jest

<sup>15</sup> W odniesieniu do tej kwestii por. nader skrupulatną rekonstrukcję G. Lohmanna, który wprowadzie nie pojęcie „urzeczowienia”, lecz „indifferencji” wysuwa na plan pierwszy: G. Lohmann: *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*. Frankfurt/M. 1991, zvl. r. I.

zapewne przyczyną nie słabnącej w naszym stuleciu po dziś dzień atrakcyjności modelu krytyki urzeczowienia.

Nim jednak dostrzeżono w nim koncepcję społecznofilozoficzną, musiało upłynąć sześćdziesiąt lat, które dzielią Marksowski *Kapitał* od wczesnej twórczości György Lukácsa; dopiero bowiem gdy ukazała się jego *Historia i świadomość klasowa*<sup>16</sup>, stało się rzeczą jasną, że krytyka ekonomii politycznej zawiera także społecznofilozoficzną interpretację kapitalizmu. Już zresztą za życia Marksa nie traktowano jego pism ekonomicznych jako tylko przyczynku do filozofii społecznej. W szeregach ruchu robotniczego zainteresowanie jego teorią, o ile nie wyrażała się ona w obiektywistycznej wykładni dziejów, koncentrowało się przede wszystkim na konkluzjach politycznych i ekonomicznych, ewentualnie także moralnych. Lecz w tym samym czasie wysunęły się na pierwszy plan społecznego doświadczenia kryzysu poza środowiskami socjalistycznymi inne zjawiska niż ekonomiczna nędza. W drugiej połowie XIX w. niektóre kraje Zachodu postawiły pierwsze kroki na drodze politycznej demokratyzacji. Pod moralną presją ruchu robotniczego, który mógł już powoływać się na w znacznej mierze zinstytucjonalizowaną zasadę równości, liberalne prawa wolnościowe zostały rozszerzone na inne grupy, a zarazem dopełnione o specyficznie polityczne elementy.

Owe tendencje egalitarystyczne w powiązaniu z procesem urbanizacji wkrótce wywołały w określonych kręgach mieszczaństwa negatywne reakcje; w niedługim czasie pojawiło się hasło „umasowienia” nazywające wszelkie obawy jednym słowem. Dołączyło się do tego rosnące - zwłaszcza w Niemczech - niezadowolenie ze skutków industrializacji dających o sobie znać w sferze kultury dnia codziennego: życie społeczne zdawało się być spustoszone, pozbawione sensu, gdyż brakowało mu autentycznej wielkości i oryginalności. Już Tocqueville w czasach, gdy Marks pracował nad *Rękopisami ekonomiczno-filozoficznymi*, ostrzegał przed niebezpieczeństwem kulturowej pauperyzacji, którą mogłoby spowodować społeczne równouprawnienie. Zaledwie trzynaście lat później John Stuart Mill w tekście *O wolności* ubolewał nad nasilającą się tendencją do powszechnego konformizmu.

Dopiero jednak dzieło Nietzschego otwiera teoretyczną perspektywę, w ramach której wszystkie te zjawiska rozwojowe okazują się symptomami jednego totalnego kryzysu; to, co współcześni uznawali za przerosty egalitaryzmu, czy też za rezultat społecznego umasowienia, Nietzsche - z genialną prostotą - sprowadza do duchowej konstelacji nowożytnego nihilizmu. Specyficzny Nietzscheański sposób widzenia świata społecznego przyczynia się, z jednej strony, do znaczącego wzbogacenia dotychczasowych projektów filozofii społecznej, z drugiej zaś - wnosi element znamiennej odmienności. W odróżnieniu od Hegla czy Marksa, Nietzsche nie interesuje się właściwie społecznymi zjawiskami swej epoki. Wspomina o nich tylko mimochodem dla przykładowego zobrazowania perturbacji, których genezę i punkt ciężkości zarazem upatruje w dziedzinie orientacji kulturowych. Owa zmiana perspektywy motywuje do takiego ujęcia dziejów, które zrywa z przesłankami zarówno wybujałego historyzmu, jak i idealistycznej idei postępu: albowiem w kulturowych wykładniach przeszłości Nietzsche musi wskazać intelektualne czynniki będące

<sup>16</sup> G. Lukács: *Historia i świadomość klasowa*. Warszawa 1988, s. 198 i n.

podłożem duchowej patologii współczesności. Podążając tym tropem, Nietzsche stworzył program genealogicznej analizy dziejów kultury. Jak dowodzą badania Michela Foucaulta, a w pewnej mierze także Horkheimera i Adorna, pozostał on do dziś metodycznym wzorcem diagnozy społecznofilozoficznej.

## **2. Między antropologią a filozofią dziejów: filozofia społeczna w obliczu powstania socjologii**

Podczas gdy filozofia społeczna XIX w. wykazywała silną zależność od krytyki kultury Rousseau, na przełomie wieków pozostawała pod wpływem dokonań Marksa i Nietzschego. Trudno wskazać problem czy temat, nie będący pogłosem reinterpretacji kontrowersji między owymi myślicielami. Jednak z biegiem czasu miejsce narodzin tych polemik utraciło status ich ośrodka. Nie filozofia czy któraś z jej pozaakademickich odrośli, lecz powstająca właśnie socjologia zajęła się bowiem patologiami współczesnego świata. Jak niejednokrotnie w swej historii, filozofia społeczna dostała na krótką chwilę decydujący impuls od nauki empirycznej.

Socjologia mogła wówczas odegrać rolę niejako kontynuatorki filozofii społecznej, gdyż wbrew jej późniejszemu rozwojowi, była początkowo samorzutnie nastawiona na problematykę etyczną. Wszyscy bez wyjątku twórcy nowej nauki są głęboko przeświadczeni o tym, że współczesnemu społeczeństwu zagraża moralna degeneracja, która musi prowadzić do poważnych zakłóceń w społecznej reprodukcji: w myśl powszechnie akceptowanej diagnozy przejście od tradycyjnego do nowoczesnego porządku społecznego sprawiło, że społeczny świat wartości utracił ową etyczną moc kształtowania, dzięki której w przeszłości życie jednostki nabierało sensu w kontekście celu społecznego. Socjologia może uchodzić za reakcję na zaistniałą patologię tylko dlatego, że zgodnie pojmuje się ją jeszcze jako zupełnie niespecjalistyczne przedsięwzięcie badawcze mające za przedmiot moralność czy też kulturę.

W owym diagnostycznym obrazie epoki znalazła wyraz - na drodze zapośredniczeń, które niełatwo dziś zrekonstruować - teoria zarówno Nietzschego, jak i Marksa. Na wszystkich wybitnych socjologów, wyłączając Durkheima, który pozostawał pod urokiem Bergsona, wywarła przemożny wpływ w okresie ich młodości koncepcja nihilizmu Nietzschego. Zgodnie z jej założeniami właśnie wraz z rozkładem obiektywnego porządku wartości uległy także unicestwieniu etyczne cele, które nadawały sens życiu jednostkowych podmiotów. Na pierwszą generację socjologów akademickich oddziaływała jednak również ekonomiczna teoria Marksa. Jego uogólnienie analizy kapitalizmu pokazywało, w jakiej mierze nowy sposób produkcji doprowadził do takiej formy relacji międzyludzkich, która opierała się nie na osobistych stosunkach, lecz na racjonalnej kalkulacji. Nietrudno było zjednoczyć oba ujęcia w jednym modelu interpretacyjnym, co zaowocowało tezą, która zdominowała socjologiczną diagnozę epoki u progu XX wieku, głosząc, iż instytucjonalne przyczyny spotęgowania etycznego bezładu, a zatem nihilizm tkwią w ugruntowaniu się nastawionej na zys gospodarki kapitalistycznej. Konstatacja ta stanowiła rdzeń rozmaitych wykładni objaśniających przejście do nowoczesnego porządku społecznego: niezależnie od tego, czy Simmel mówił o urzeczowieniu osobistych więzi, czy

Tónnies akcentował zerwanie społecznych więzów zespalających wspólnotę, zaś Weber zwracał uwagę na radykalne odczarowanie świata, czy wreszcie Durkheim badał powstawanie organicznych form solidarności, stale chodziło o ten sam proces dziejowy, który, ustanawiając nowy porządek ekonomiczny, spowodował moralne spustoszenie życia społecznego.

Stosunkowo niedługi okres dzieli wspomniane diagnozy od momentu historycznego, w którym kraje europejskie zaatakował niemiecki faszyzm. Wydarzenie to zmieniło gruntownie, jeśli nie metodyczną orientację, to w każdym razie tematykę filozofii społecznej. Nim do tego dojdzie, dziedzinę przedmiotową filozofii społecznej określa w znacznym stopniu ten model interpretacyjny, który na przełomie wieków stworzyli ojcowie socjologii. Abstrahując od pojedynczych myślicieli jak Helmuth Plessner, można stwierdzić, że na pierwszym planie różniących się poza tym znacznie diagnoz współczesności występują niezmiennie te ograniczenia ludzkiej samorealizacji, które wiążą się z procesem kapitalistycznej modernizacji: czy będzie to urzeczowienie, czy rozpad wspólnoty, kulturowa pauperyzacja, czy też wzrost agresji, społecznym punktem odniesienia analiz pozostaje wciąż wymóg jednostronnej racjonalizacji, właściwy kapitalistycznemu sposobowi produkcji. Jednak gdy w Niemczech zapanował narodowy socjalizm, a nasilający się terror w Związku Radzieckim stawał się stopniowo zjawiskiem znanym, w owej diagnozie epoki zaszła doniosła zmiana: coraz żywsze zainteresowanie zaczęła budzić konwergencja między dyktaturą faszystowską i stalinowskim systemem władzy. Wkrótce trudno już było wskazać teorię o charakterze społecznofilozoficznym, która nie upatrywałaby istoty wszelkiej społecznej patologii współczesnego społeczeństwa w groźbie totalitaryzmu; to sprawiło, że kapitalistyczny sposób produkcji stał się tylko tłem, natomiast na plan pierwszy wysunął się całokształt nowożytnego porządku światowego. Owa trwała zmiana punktu widzenia nie prowadzi jednak do metodycznego zwrotu w filozofii społecznej: oba dzieła, w których problem historycznej konwergencji faszyzmu i stalinizmu jest analizowany z największą bodaj wnikliwością, Horkheimera *Dialektyka oświecenia* oraz Hannah Arendt studium poświęcone totalitaryzmowi, odwołują się do argumentacji antropologicznej bądź historiozoficznej.

Gdy frankfurcki Instytut Badań Społecznych rozpoczyna swą działalność pod kierownictwem Maxa Horkheimera, płaszczyznę współpracy w znacznej mierze określa historiozoficzna nadzieja postępu. To ugrupowanie myślicieli nawiązujących do Marksa pojmując kapitalizm - nie inaczej niż Lukács, tyle że okazując zainteresowanie empirią-jako stosunek społecznego urzeczowienia, któremu położy kres rewolucyjny opór proletariatu. Wprawdzie praca badawcza całego Instytutu koncentruje się wokół bulwersującej kwestii, jak wbrew wszelkim racjonalnym oczekiwaniom mogło dojść do społecznej integracji klasy robotniczej, jednak żaden z członków zespołu - mimo pewnych różnic między nimi - nie żywi wątpliwości co do widoków przeobrażenia, które przyniesie emancypację. Dziesięć lat później historiozoficzna perspektywa ugrupowania, które przez stosunki niemieckie zostało skazane na banicję, uległa radykalnej zmianie. W obliczu wrażenia, że faszyzm i stalinizm stanowią totalitarną całość, znikły wszelkie nadzieje na rewolucyjną przemianę, ich miejsce zaś zajął pesymizm przejawiający się w krytyce kultury. Książką, w której ta nowa orientacja znalazła nieprzemijający wyraz, jest napisana

wspólnie przez Horkheimera i Adorna *Dialektyka oświecenia*. Pojawienie się owego dzieła wyznacza etap w rozwoju filozofii społecznej, na którym jej tematem przewodnim staje się historyczna możliwość totalitaryzmu.

O tym, jak bardzo zmienił się horyzont myśli Horkheimera i Adorna świadczy już choćby fakt, iż obaj myśliciele doszukują się przyczyn totalitaryzmu w początkach ludzkich dziejów: społeczna patologia ujawniająca się w faszystowskim systemie władzy jest - wedle ich mniemania - tak głęboko zakorzeniona, że tylko wtedy będzie ją można należycie sobie uświadomić, gdy zostanie ujęta jako skutek aberracji całego procesu cywilizacyjnego. Nie przypadkiem ta myśl przewodnia wykazuje formalne podobieństwo do przesłanki, która tkwi u podstaw krytyki kultury Rousseau: i ten autor jest przekonany, że współczesne wyobcowanie stanowi symptom sięgającego daleko w przeszłość zaburzenia ludzkiego postępowania, co uzasadnia odwołanie się do stanu natury. Ponadto istnieją wyraźne zbieżności obu koncepcji w odniesieniu do kwestii metodycznego charakteru prezentacji początków cywilizacji: jak Rousseau pozostawia czytelnika w niepewności, czy jego szkic stanu natury jest fikcją, czy też odpowiada empirii, tak Horkheimer i Adorno nie wyjaśniają, jak należy rozumieć ich dygresje dotyczące ludzkich pradziejów. Z jednej strony bowiem tekst zawiera liczne zakamuflowane aluzje do etnologicznych i antropologicznych osiągnięć badawczych, z drugiej jednak strony jest w swych konkluzjach tak jednostronny i radykalny, że w rezultacie wiele przemawia za ujęciem czysto fikcyjnym.

Gdy prześledzi się metodyczne podobieństwa aż do tego momentu, tym wyraźniej ujawni się merytoryczna różnica omawianych teorii: o ile Rousseau wiąże początek cywilizacyjnej aberracji z międzyludzką komunikacją, Horkheimer i Adorno przypisują ten skutek pierwszemu aktowi racjonalnego wykorzystania procesów przyrodniczych. Wbrew dominującej dotąd w tradycji marksistowskiej pozytywnej interpretacji ludzkiej pracy, postrzegają jedynie ten jej aspekt, który służy instrumentalnemu panowaniu: poprzez wysiłek, jakiego wymaga praca, podmiot kształtuje zdolność do racjonalnej kontroli swych naturalnych popędów; natomiast naturalne środowisko jest za pośrednictwem pracy redukowane do sfery realizacji ludzkich celów. Oba powyższe twierdzenia umożliwiają taką interpretację, zgodnie z którą proces cywilizacyjny może być sprowadzony - nie mniej jednostronnie niż w krytyce kultury Rousseau - do logiki postępującego rozkładu: pierwszy akt instrumentalnego panowania, mocą którego człowiek wdraża się do stawiania oporu przyrodzie, znajduje kontynuację w stopniowym dyscyplinowaniu jego życia popędowego, w zubożeniu jego zmysłowości oraz w rozwoju społecznych stosunków panowania. U Rousseau proces rozkładu kończy się nie kontrolowaną walką o prestiż wszystkich przeciw wszystkim, zaś u Horkheimera i Adorna prowadzi ostatecznie do totalitarnej dyktatury współczesności. Historyczna spirala narastającego urzeczowienia osiąga tu apogeum, albowiem kształtuje w społeczeństwie nową formę stosunków naturalnych, na gruncie których indywidua kompletnie wyjałowione duchowo są wydane na łup działających w myśl zasad egoistycznej racjonalności organizacji-molochów, tak jak w czasach prehistorycznych - niezwykniętych sił przyrody.

Historiozoficzna interpretacja genezy współczesnego totalitaryzmu, jaką proponują Horkheimer i Adorno, nawiązuje wyraźnie do marksistowskiej asymilacji

teorii racjonalizacji Webera: nawet dyktaturę systemów władzy zakrzepłych w totalitaryzmie można pojmować jako społeczne ucieleśnienie procesu kognitywnego, który w formie metodycznego doskonalenia wiedzy rozporządzalnej przenika od zarania ludzkie dzieje. Tego rodzaju koncentracja na logice rozwoju rozumu instrumentalnego nieuchronnie pociąga za sobą dwojakie ograniczenie perspektywy badawczej, co odbija się niekorzystnie na diagnozie totalitaryzmu. Po pierwsze, pomija się tu te wszystkie historyczne czynniki jego narodzin, które nie wiążą się mniej lub bardziej bezpośrednio z procesem technicznej racjonalizacji. Toteż jakkolwiek Horkheimer i Adorno włączają do swych analiz np. rozwój mass mediów, chociaż starają się uwzględnić psychiczne dyspozycje do określonych zachowań, ich rozważania ogranicza to, że wszędzie dopatrują się przejawów rozumu totalitarnego.

Z perspektywy zadania filozofii społecznej istotniejszy jest jednak drugi mankament: gdy totalitarną dyktaturę traktuje się jako punkt kulminacyjny procesu racjonalizacji sięgającego prehistorii ludzkiego gatunku, znika właściwie z oczu jej specyfika; tym oto sposobem już nie rzeczywistość społeczna samego totalitaryzmu, lecz całość procesu cywilizacyjnego okazuje się formą społecznej patologii. Jak Rousseau, tak również Horkheimer i Adorno są zmuszeni bezgranicznie rozciągnąć domniemanie patologii: spoglądając na proces dziejowy przez pryzmat potęgowania się zamierzchłych zaburzeń, nie sposób dojrzeć zjawisk postępowych, jak rozszerzenie swobód prawnych, demokratyzacja decyzji politycznych, czy otwarcie przestrzeni indywidualnego działania, na tle których można dopiero w ogóle zidentyfikować społeczne patologie jako dziejowe aberracje<sup>17</sup>. Wydaje się, że jest to właśnie słaby punkt *Dialektyki oświecenia*, który Hannah Arendt miała przed oczami, dokonując własnej analizy totalitaryzmu. Bowiem w świetle jej rozważań powstanie totalitarnej dyktatury stanowi rezultat społecznej patologii, do której mogło dojść jedynie we współczesnych społeczeństwach.

Przesłanką analizy totalitaryzmu Hannah Arendt jest taka forma filozofii społecznej, która, podobnie jak diagnoza epoki młodego Hegla, wykazuje tendencję do przedstawiania prawnych motywów krytyki tylko w zawołowanej postaci historycznej idealizacji. Hannah Arendt przez całe życie była przekonana o tym, że oznaką deformacji świata społecznego są zjawiska, które grożą unicestwieniem komunikatywnych założeń publicznej dyskusji zagadnień politycznych. Zamiast jednak uzasadnić tę tezę antropologicznie, by stała się dzięki empirycznym świadectwom dowodliwa, usiłuje jej bronić wyłącznie za pośrednictwem idealizującego opisu antycznej *polis*. Usunięcie z fragmentów jej dzieła, które służą nakreślonymu celowi, wszelkich historycznych odniesień, ujawnia antropologiczne tezy, tworzące podstawę społecznofilozoficznej diagnozy Arendt: ludzkie podmioty są zdane na ukazywanie się oraz zdobywanie akceptacji w sferze publicznej, gdyż tylko w ten sposób mogą osiągnąć równowagę psychiczną i samowiedzę, których potrzebują, by rozwiązywać problemy egzystencjalne i ponosić ryzyko. Jednostkowy podmiot może ponadto tylko wtedy doświadczać siebie jako wolnej istoty, gdy posiada umiejętność aktywnego angażowania się w publiczną dyskusję kwestii

<sup>17</sup> Por.: J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/M. 1985, r. V, s. 130 i n.

politycznych. Obie te tezy razem wzięte prowadzą do systemowej konkluzji, której Hannah Arendt nadaje postać normatywnego opisu antycznej *polis*, bądź filozoficznej rehabilitacji Arystotelesowskiego pojęcia praktyki: indywidualna wolność i praktyka publiczna są tak ze sobą splecione, że tylko istnienie w społeczeństwie sfery publicznej o charakterze politycznym daje człowiekowi szansę na udane życie.

Powyższa konstatacja implikuje ideał społeczeństwa, którym Hannah Arendt posługuje się także jako kryterium, pozwalającym uznać system władzy totalitarnej za społeczną patologię. Biorąc pod uwagę nie czasowe następstwo pism, lecz systemowe konstytuowanie się filozofii społecznej Arendt, można wyodrębnić w jej rozważaniach dwa etapy: po pierwsze, odnotowuje się tu ogólną tendencję nowoczesnego społeczeństwa industrialnego do wyobcowania ze świata, by następnie w systemie władzy totalitarnej dostrzec jego szczególną formę a zarazem kulminację. Analizę społecznych sposobów działania, które stanowią istotę współczesnego wyobcowania ze świata, Hannah Arendt zawarła w studium pt. *The Human Condition*. Główna teza tego tekstu brzmi następująco: w warunkach postępującej industrializacji techniczne formy działalności wytwórczej oraz pracy uzyskują tak silną dominację społeczną, że istnieje niebezpieczeństwo całkowitego wyparcia praktyki publicznej narady i komunikacji, torującej drogę wolności. Ponieważ ulega przy tym ograniczeniu właśnie ta sfera działania, w ramach której - jako jedynej - może zrodzić się zaufanie indywiduum do siebie samego, do innych ludzi oraz do świata, ze zwycięskim pochodem techniki idzie nieuchronnie w parze wzmaganie się powszechnego wyobcowania<sup>18</sup>.

Hannah Arendt uważa, iż procesy te stanowią społeczno-kulturową pożywkę dla totalitaryzmu. W swym szeroko zakrojonym studium pt. *Korzenie totalitaryzmu* pokazuje, że w systemie dyktatury narodowego socjalizmu utracenie świata przez współczesnego człowieka jest nadużywane w celu mobilizacji mas: wobec atrofii przestrzeni publicznej, indywidua pozbawione wszelkiej sensotwórczej interakcji, zdane na siebie i niepewne własnej tożsamości, tylko w ruchach totalitarnych znajdują odpowiednią formę organizacji swych interesów. Lecz tego typu masowe organizacje mogą jedynie wtedy osiągnąć stabilność, gdy zarazem tworzą kolektywne ideologie, kierujące całą agresją na zewnątrz i koncentrujące ją na zewnętrznym wrogu, by wewnątrz wywołać poczucie wspólnego zagrożenia i odpowiedzialności. Tak powstaje koniec końców owo fatalne, śmiercionośne błędne koło, bowiem ruchy totalitarne mogą zachować władzę pod warunkiem ustawicznego stosowania swych ideologii w praktyce masowego zniszczenia.

W porównaniu z historiozoficzną wykładnią Horkheimera i Adorna, powyższa analiza totalitaryzmu wydaje się skromna z punktu widzenia aspiracji racjonalno-krytycznych, uboga w niuanse psychologiczne i wręcz naiwna, jeśli wziąć pod uwagę sposób funkcjonowania nowoczesnych mass mediów. Jednak z perspektywy społecznych przesłanek władzy totalitarnej, w obliczu społecznej patologii jako jej źródła trudno nie dostrzec, że interpretacja Hannah Arendt wyjaśnia nieporównanie więcej: teza - zgodnie z którą wraz z rozszerzeniem działalności technicznej ulega ograni-

<sup>18</sup> Nader przejrzyscie przedstawia ten wątek G. Kateb w: *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*. Totowa, New Jersey 1984, r. 5, s. 149 i n; odnośnie do analizy totalitaryzmu: tamże, r. 2, s. 52 i n.



czeniu sfera aktywności wolnościotwórczej, czemu nieuchronnie towarzyszy rozkład politycznego życia publicznego, pozbawiający ostatecznie władzę totalitarną wszelkich granic - nie tylko pozostaje w znacznie ściślejszym związku z realnymi procesami historycznymi niż rozważania zawarte w *Dialektyce oświecenia*; przede wszystkim teza ta kieruje uwagę na społeczną aberrację, której współczesne społeczeństwa nie przewyciężyły nawet wtedy, gdy narodowy socjalizm został pokonany, a stalinowski aparat władzy w znacznej mierze utracił cechy terrorystyczne. Nic więc dziwnego, że właśnie teoria Hannah Arendt, nie zaś *Dialektyka oświecenia*, inspirowała filozofię społeczną w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Na wszystkich niemal autorów, podejmujących w owym czasie próbę filozoficznej interpretacji epoki, wywarły wpływ jej pisma: czy będzie to, jak u Habermasa, podjęcie dyskusji wolnej od dominacji, czy Corneliusa Castoriadis idea praktyki rewolucyjnej, czy wreszcie w teorii Charlesa Taylora wyobrażenie sfery publicznej jako gwaranta wolności, stale punkt wyjścia krytycznej analizy stanowi podzielane z Hannah Arendt przeświadczenie, że supremacja działalności instrumentalnej grozi unicestwieniem obszaru działania komunikatywnego.

Z niemieckiego przełożyła:  
*Halina Walentowicz*