

## RECENZJE

THEODOR ADORNO WOBEC APORII NOWOCZESNOŚCI.  
KRYTYKA „NIEMOŻLIWA”

Recenzja książki Theodora W. Adorno *Minima moralia*  
przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie,  
Kraków 1994, 343 s.

*Minima moralia* określane są czasem jako *opus magnum* Adorna. Obok *Dialektyki negatywnej*, *Teorii estetycznej* i *Dialektyki oświecenia* stanowią one niewątpliwie lekturę, bez której trudno pojąć wielostronność i bogactwo myśli słynnego frankfurczyka. Z drugiej jednak strony, również w tej książce realizuje Adorno swój ideał „filozofii koncentrycznej”: myśl jest tu zawsze odniesiona do fundamentalnego doświadczenia, wyznaczającego horyzont filozofowania, jakim dla Adorna pozostaje doświadczenie represji i zniewolenia, doświadczenie uspołecznienia opartego na panowaniu i przemocy. W takim znaczeniu książka ta nie różni się radykalnie od innych wymienionych powyżej pism Adorna: nie jest ona poświęcona jakiemuś innemu tematowi. Należałoby może powiedzieć, że Adorno pisał przez całe życie jedną książkę, tylko ze względów wydawniczych podzieloną na odrębne tomy – nie można jednak przy tym zapominać, że na tę obszerną książkę składa się niewiarygodna wręcz liczba nadzwyczaj różnorodnych tematów, rozciągających się od uwag o amerykańskim krajobrazie, przez rozważania na temat współczesnej muzyki, aż po rozbudowane analizy filozofii Kanta i Hegla. Wspomniana już koncentryczność myślenia („W filozoficznym tekście wszystkie zdania muszą być równie blisko punktu centralnego”<sup>1</sup>) nie pociąga więc za sobą monotonii rozważań: wręcz przeciwnie, zdaniem Adorna, nie ma podstaw do wyróżniania tematów godnych bądź niegodnych filozofii. Ta ostatnia nie jest bowiem profesją, zastrzeżoną dla kasty uczonych-specjalistów, jest raczej pewnym typem myślenia, co więcej: jest myśleniem *par excellence*, ostatnim medium, w którym rzecz sama może dojść do głosu w sposób niezafałszowany. W obliczu panującej wokół instrumentalizacji, która nie oszczędza też „profesjonalnego”

<sup>1</sup> Th.W. Adorno *Minima moralia*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 1999, s.78.

myślenia, jedynie uwolnione od ciężaru użyteczności i nie dające się zredukować do abstrakcyjnych formuł filozofowanie umożliwia myślowe przeniknięcie rzeczywistości. Dlatego punktem wyjścia w *Minima moralia* jest zawsze konkret – czasem będzie nim ogród zoologiczny, czasem idea filozoficzna, innym znów razem przysłowie lub dzieło literackie. Zarazem unika Adorno felietonowej pogoni za nowością: z jednej strony, tematy narzucają się myśleniu, ale ono samo też wyszukuje obiekty swego zainteresowania. Dowartościowana zostaje przy tym forma filozoficznego fragmentu; Adorno unika systemowości, która rzeczy same redukowałaby do przykładów, potwierdzających wniesione z zewnątrz tezy. Jednocześnie moment myślenia i refleksji, obecny w filozoficznym fragmencie, pozwala ustrzec się przed mitologią bezpośredniości: *facta bruta* nie istnieją, są jedynie wytworem abstrakcji, łudzącej się uzyskaniem jakiegoś uprzywilejowanego, wolnego od wszelkich zapośredniczeń, dostępu do przedmiotu.

Opisana rapsodyczność Adornowskiego myślenia nie jest jedynie jakąś szatą, czysto zewnętrznym sposobem wyrazu, pod którym skrywałaby się systemowa jedność. Sam Adorno dostrzega ścisły związek między stylem pisania a sposobem myślenia: nie istnieje żaden „system” Adorna, którego ustalenia i dogmaty objawiałyby się za pośrednictwem owych fragmentów i który można by z owych fragmentów „wypreparować”. „Postulat rygoru obywatelskiego jest postulatem modeli myślowych. (...) Myśleć filozoficznie to tyle, co myśleć za pomocą modeli (...)”<sup>2</sup>. Istnieje natomiast, rzecz jasna, krąg problemów, wewnątrz którego porusza się Adornowskie myślenie. Ten krąg problemów można najogólniej nazwać „aporiami nowoczesności”: autor *Minimów moralii* jest jednym z tych filozofów, którzy starają się nie tylko opisać i zrozumieć fenomen modernizacji i racjonalizacji w obrębie tego, co Lukács nazwał niegdyś „bytem społecznym”, ale też poddać – niejednokrotnie niezwykle ostrej – krytyce radykalne zmiany, jakie te procesy wywołują w samej strukturze społeczeństwa. Lista tych filozofów, gdyby próbować ją przedstawić, byłaby niezwykle obszerna, ale spośród najważniejszych na pewno znaleźliby się tam Rousseau, Kant, Hegel, Marks, Weber i Lukács. Adorno – i generalnie: cała szkoła frankfurcka, aż po jej spadkobiercę – Jürgena Habermasa – podejmuje się tego niezwykle żmudnego zadania opisu, interpretacji i krytyki nowoczesnej formy społeczeństwa<sup>3</sup>. Wystarczy przeczytać którykolwiek z filozoficznych fragmentów Adorna, by zorientować się, że nie odnosi się on do owej nowoczesności z bezrefleksyjnym entuzjazmem. Żaden zresztą z wymienionych myślicieli tego nie czynił – nie tylko Rousseau, Marks czy Lukács pozostawali niezwykle krytyczni wobec procesów modernizacji, również Hegel w swych pismach jenajskich dostrzegał – choćby w problemie biedy, którą jako jeden z pierwszych przedstawił w kategoriach zjawiska nie tylko ekonomicznego, ale też odnoszącego się do nieodłącznie związanej ze świadomością

<sup>2</sup> Th.W. Adorno *Dialektyka negatywna*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1986, s. 44.

<sup>3</sup> Taką właśnie perspektywę interpretacyjną przyjmuje Marek Siemek w swym znakomitym posłowie do *Minimów*. Por. także jego postowie do *Dialektyki oświecenia*.



mością potrzeby uznania – złożony i niejednoznaczny sens modernizacji<sup>4</sup>. Nawet Kant, najbardziej chyba optymistycznie odnoszący się do urzeczywistniania się republikańskiego porządku na świecie (który to proces określał mianem realizacji „podstępu wielkiej artystki przyrody”), przyznawał, że w samym pojęciu postępu zawiera się coś melancholijnego, skoro szczęście zarezerwowane jest jedynie dla „późnych” pokoleń, zaś „wcześniejszym” pozostaje jedynie mieć nadzieję na doczesne szczęście ich dalekich wnuków<sup>5</sup>. Już choćby te niewielkie, ale jakże charakterystyczne przykłady, świadczą o tym, że trudno jest znaleźć przenikliwą analizę nowoczesnego typu społeczeństwa, która nie dostrzegałaby jego ciemnych stron. Można jedynie mówić o różnym rozkładzie akcentów – niektórzy filozofowie, jak Kant czy Hegel, podkreślać będą, że emancypacyjna korzyść płynąca z procesu modernizacji anuluje, przynajmniej do pewnego stopnia, poniesione przy tym straty, inni zaś, jak Adorno czy Horkheimer, nie znajdą już podstaw dla takiej swoistej, „wewnątrzświatowej” teodycei i w związku z tym postawią pod znakiem zapytania sens *samej modernizacji*. W tym naprędcie naszkicowanym modelu reagowania na konstатовane mankamenty nowoczesności Adorno zajmuje pozycję szczególną. Z jednej strony jest radykalnie krytyczny, idąc tu najwyraźniej tropem Marksa i Lukácsa; nie dysponuje jednak, w przeciwieństwie do nich, żadną pozytywną wizją, którą mógłby przeciwstawić odrzucanemu *status quo*. Rezygnacja z wszelkich form pozytywnego wskazywania na utopię przy jednoczesnym utrzymaniu, by posłużyć się sformułowaniem samego autora *Minimów*, „impulsu utopijnego”<sup>6</sup> wprowadza w myśl Adorna perspektywę bezwyjściowości, swoistego intelektualnego „pata”<sup>7</sup>, a wraz z tym pojawiają się też *paradoks* oraz *patos* – oba te elementy wyznaczają styl, w jakim wyraża się wspomniana bezwyjściowość.

Aby zrozumieć, jak dochodzi do zajęcia przez Adorna tak radykalnie krytycznej i nieuchronnie aporetycznej pozycji, trzeba prześledzić filozoficzną drogę, która wiedzie do Teorii Krytycznej. Jak słusznie zauważa Habermas, stanowisko Adorna i Horkheimera jest kontynuacją Lukácsowskiej recepcji Webera. Tego

<sup>4</sup> Por. również Heglowską koncepcję państwa i społeczeństwa obywatelskiego, wyłożoną w *Zasadach filozofii prawa*, przeł. Adam Landman, Warszawa 1969 (zob.: S. Avineri *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge 1972, s. 96–98).

<sup>5</sup> Por.: I. Kant *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, w: *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyozoficzne*, przeł. M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman, Toruń 1995, s. 42.

<sup>6</sup> W eseju zatytułowanym *Rezygnacja* z 1969 roku (w tym samym roku autor zmarł), Adorno pisze, że niezakłócone myślenie odrzuca „głupią mądrość” rezygnacji i zachowuje „impuls utopijny” – jest on w myśleniu tym silniejszy, w im mniejszym stopniu obiektywizuje się jako utopia (za: M. Jay *Marxism and Totality*, Berkeley–Los Angeles 1984, s. 264).

<sup>7</sup> Martin Jay nazywa ten stan „filozoficzną ślepą uliczką” (zob. M. Jay *Marxism...* op. cit., s. 274), zaś Albrecht Wellmer konstatuje w odniesieniu do Adornowskiej filozofii: „z zakłętą kręgą nowoczesności zdaje się nie być już żadnego wyjścia” (A. Wellmer *Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute*, w: A. Honneth, A. Wellmer *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Berlin – New York 1986, s. 28).

ostatniego koncepcja modernizacji jako racjonalizacji i jej ujęcie w perspektywie instrumentalnej skuteczności działań racjonalnych ze względu na cel zostają przez Lukácsa powiązane i wzbogacone o Marksowską analizę fetyszyzmu towarowego. W *Historii i świadomości klasowej*, fundamentalnym tekście marksizmu zachodniego, Lukács formułuje swoją słynną teorię urzeczowienia: „Istota struktury towarowej polega na tym, że pewien stosunek, pewne odniesienie między osobami nabiera charakteru rzeczowości i tym sposobem zyskuje „widmową przedmiotowość”, która (...) zaciera wszelkie ślady swej zasadniczej istoty, jaką jest właśnie stosunek między ludźmi. (...) Człowiekowi jego własna działalność, własna praca przeciwstawia się jako coś obiektywnego, niezależnego odeń, a nawet (...) całkowicie (...) nad nim panującego”<sup>8</sup>. Proces urzeczowienia obejmuje całość życia społecznego: produkty pracy jawią się jako samoistne, niezależne od ludzkiej działalności. Świat gotowych rzeczy i stosunków między rzeczami prezentuje się człowiekowi jako bezwzględna i obca siła. Panująca w warunkach urzeczowienia racjonalizacja, nastawiona na wyliczalność i rachunek, wymusza formalną równość i wymienialność. Wywołując konieczność specjalizacji pracy, rozбивa organiczną jedność produktu, to zaś owocuje nie tylko technicznym usamodzielnieniem się cząstkowych manipulacji, ale także rozbiciem samego podmiotu pracy. Owo rozszczepienie (nie „jest” się już swoimi cechami, lecz się je „posiada”), redukuje nosiciela procesu pracy do roli części systemu, przekształcając działalność w postawę biernego realizowania z góry założonych praw. To zepchnięcie osobowości z roli aktywnego uczestnika na pozycję bezsilnego obserwatora dotyczy całej sfery życia ludzkiego i zarazem wszystkich grup społecznych. Urzeczowienie jest jednak ostatecznie pozorem, fałszem; jest procesem, który nie może urzeczywistniać się zawsze: Lukács wierzy w istnienie nieodwołalnej granicy urzeczowienia, utożsamiając tę ostatnią ze świadomością tej klasy, którą urzeczowienie obejmuje w sposób najbardziej bezpośredni i brutalny: mowa, rzecz jasna, o proletariacie. Świadomość proletariatu jest więc nieprzekraczalną granicą urzeczowienia (czy też, jak chce Habermas, „zastrzeżonym obszarem” w subiektywnej naturze człowieka<sup>9</sup>): klasa robotnicza w akcie rewolucyjnej praktyki zniweczy, zdaniem Lukácsa, urzeczowienie, znosząc siebie jako klasę i jednocześnie „urzeczywistniając” filozofię (która dotychczas wikała się jedynie w nieuniknione „mieszkańskie antynomie”). Pierwszą i najpoważniejszą modyfikacją wprowadzoną do tego Lukácsowskiego modelu przez Adorna (wraz z Horkheimerem) jest rezygnacja z wiary w rewolucyjną misję proletariatu. Adorno posuwa się tak daleko, że kwestionuje przedmiotowe odniesienie tego ostatniego pojęcia<sup>10</sup>. Nawet jednak, gdyby dało się wyróżnić klasę robotniczą, de-

<sup>8</sup> G. Lukács *Historia i świadomość klasowa*, przeł. M. Siemek, Warszawa 1988, s. 199–200.

<sup>9</sup> Zob.: J. Habermas *Teoria działania komunikacyjnego*, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa 1999, t. I, s. 600.

<sup>10</sup> „Socjologowie (...) muszą biedzić się nad zjadliwym pytaniem: gdzie jest proletariatus?” (T. Adorno, *Minima...*, op. cit., s. 232)



cydująca jest jej wtórna integracja w system społeczny za pośrednictwem przemysłu kulturalnego. Ten ostatni, opisany przez frankfurtczyków w *Dialektyce oświecenia*, odgrywa rolę kompensacyjną i kontrolną: umiejętnie preformuje potrzeby odbiorców, zabezpieczając sobie zarazem możliwość ich łatwego zaspokajania. Względna stabilność kapitalizmu i jego zdolność do radzenia sobie z kryzysami stawiają Adorna i Horkheimera przed poważnym dylematem: jak zachować krytyczny impuls Lukácsowskiej teorii urzeczowienia rezygnując jednocześnie z jej – jak się okazało – utopijnej perspektywy? Ten swoisty *marksizm bez proletariatu* wymaga dla swego ukonstytuowania się „podwójnej generalizacji” (Habermas) pojęcia urzeczowienia. „Adorno i Horkheimer odrywają to pojęcie nie tylko od szczególnego kontekstu historycznego narodzin kapitalistycznego systemu gospodarczego, lecz w ogóle od wymiarów stosunków międzyludzkich i generalizują je czasowo (rozciągają na całe dzieje gatunku) oraz merytorycznie (przypisując jedno i drugie, poznanie w służbie samozachowania oraz represjonowanie natury popędowej, tej samej logice panowania)”<sup>11</sup>. Wyłonione w ten sposób pojęcie rozumu instrumentalnego jest zatem radykalną wersją pojęcia urzeczowienia: skoro zasada instrumentalizacji umieszczona zostaje tak głęboko, na poziomie konstytuowania się nowożytnego podmiotu, znacznie trudniej jest też wyobrazić sobie uwolnienie się od niej<sup>12</sup>. Przedmiotem teorii krytycznej staje się nie tyle kapitalizm (który jeszcze przez Lukácsa pojmowany był jako pewien istotny etap urzeczywistniania się nowoczesności), ile sam projekt nowoczesności, określanej przez Adorna i Horkheimera „oświeceniem” i utożsamianej z torującą sobie drogę poprzez dzieje, ale zrodzoną już u ich zarania, instrumentalną racjonalnością. Owo ponadhistoryczne oświecenie nie realizuje przy tym, zdaniem autorów, swojej obietnicy: jego celem miało być uwolnienie ludzi od pierwotnego strachu, tymczasem ono samo stało się tego strachu narzędziem. Demitologizujący proces przeistoczył się w mitologię. „Oświecenie jest totalitarne”<sup>13</sup> – konstatują autorzy. To samo określenie można w gruncie rzeczy odnieść do ludzkiego indywiduum. Koncentracja na losach indywiduum jest tu zresztą symptomatyczna: odrzucenie przez frankfurtczyków Marksowsko-Lukácsowskich idei historycznego postępu, punktu widzenia całości (*Totalität*) pociąga za sobą również rezygnację z koncepcji kolektywnego podmiotu-przedmiotu historii (proletariatu). Tematem refleksji filozoficznej stają się raczej narodziny i zmierzch indywiduum. Temat ten jest też, moim zdaniem, naczelnym problemem *Minimów*: sytuacja wyizolowanego indywiduum, skazanego przez totalitarny postęp na zagładę, niosącego w sobie za-

<sup>11</sup> J. Habermas *Teoria...*, op. cit., s. 620.

<sup>12</sup> Tak pisze Jay (M. Jay *Marxism...*, op. cit., s. 269), zaś Iring Fetscher stwierdza: „Naczelnym przedmiotem [Adornowskiej] krytyki nie jest zahamowanie rozwoju sił wytwórczych, lecz przybierająca na sile, zgubna destrukcja człowieka i natury” (I. Fetscher *Zur aktuellen politischen Bedeutung der Frankfurter Schule*, w: A. Honneth *Die Frankfurter...*, op. cit., s. 3).

<sup>13</sup> M. Horkheimer, Th.W. Adorno *Dialektyka oświecenia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 22.



równie represję instrumentalnego rozumu, jak i pamięć o sedymentującym się w toku historii cierpieniu subiektywnej i obiektywnej natury<sup>14</sup>. Ważne więc, by wspomnieć o zarysie tej prahistorii podmiotu, która przez Adorna i Horkheimera naszkicowana zostaje w *Dialektyce oświecenia*, ale której ustalenia pozostają niezwykle ważne także dla *Minimów*.

*Strukturę* wszelkiej nowożytnej indywidualności autorzy *Dialektyki* ukazują za pośrednictwem losów Odyseusza<sup>15</sup>. Nie mogący dotrzeć do swej ojczyzny Odyseusz staje się synonimem gatunku ludzkiego, przemierzającego historię w poszukiwaniu wolnego, niewymuszonego społecznienia. W wędrówce tej Odyseusz pada jednak ofiarą własnego sprytu – oszukując naturę, oszukuje zarazem sam siebie. Pozornie uwalnia się od przemożnego dyktatu przyrodniczych sił, jednocześnie jednak wydaje wyrok na siebie samego. Jego klęska jest dla autorów synonimem klęski ludzkiego gatunku. Odyseusz jest zbyt słaby, by stawić opór potworom i chthonicznym bóstwom, które napotyka na swej drodze – ich fizycznej, brutalnej sile przeciwstawić może tylko swój spryt. Spłacając należny trybut archaicznym potęgom – jednocześnie chytrze wykorzystuje ich naiwność. Tak oto uznaje potęgę śpiewu syren – lecz każe się przywiązać. Odpowiada na wezwanie Polifema i przedstawia się – lecz imieniem, które umożliwi mu potem swobodną ucieczkę. Za każdym razem ta chytra podstawa podważenia za naturalny porządek rzeczy – nowego, technicznie bardziej wysublimowanego porządku – a więc zastąpienia natury „drugą” naturą, oderwania się mocą ludzkiej myśli od naturalnych przymusów – zostaje jednak opłacona zubożeniem samego – powstającego dopiero – indywiduum. Już w samej zasadzie jego konstytucji ukryty jest zatem załączek jego anihilacji. Odyseusz wstawiając między przyrodę a siebie elementarne narzędzia – takie jak sznur, którym każe przywiązać siebie do masztu, by nie ulec śpiewowi syren, czy też te bardziej skomplikowane urządzenia – w rodzaju proto-nominalizmu, wiedzy o nietożsamości przedmiotu i jego nazwy, o tym, że pusta nazwa „Nikt” może udawać imię własne – wstawiając zatem te narzędzia między siebie a przyrodę nie zachowuje siebie, lecz niszczy własną substancjalność, wyjaławia się, a nie kształtuje – formuje siebie w świadomy podmiot, odbierając tej nowej formie wszelką treść. Represjonując naturę na zewnątrz, represjonuje też naturę wewnętrzną. Uznając potęgę zewnętrznej przyrody, zanim dokona chytrego oszustwa, musi się najpierw do przyrody upodobnić. To ostatnie dokonuje się za sprawą *mimikry* – upodobnienia się do tego, co amorficzne. Odyseusz, by się uratować, musi zredukować siebie do nicości, nazywając siebie „nikim” – *indywiduum*, by być sobą, musi zaprzeczyć się samego siebie. To właśnie nazywają autorzy internalizacją ofiary – i obrazują mityczną opowieścią o Odyne, który powiesił się na drzewie, składając się sobie w ofierze. Sama indywidualność zostaje

<sup>14</sup> Strony: 21, 23, 37, 69, 130, 134, 149 to tylko niektóre, przykładowo wybrane miejsca, gdzie wprost mówi się o sytuacji indywiduum. W gruncie rzeczy całe *Minima* poświęcone są „zmiernictwu mieszczańskiego indywiduum”, niezależnie od bogactwa tematów.

<sup>15</sup> Zob.: M. Horkheimer, T. Adorno *Dialektyka oświecenia*, op. cit., s. 45–97.



więc obarczona dziedzicznym grzechem: fundamentalnym okrucieństwem represji. Zasada samozachowania indywiduum okazuje się od samego początku nieuchronnie związana z zasadą jego samozniszczenia. A przecież – powiadają autorzy – „uciśniona i rozbita przez samozachowanie substancja to nic innego jak życie, jedyny i determinujący układ odniesienia dla zabiegów samozachowawczych (...)”<sup>16</sup>. Wyrok na indywiduum zostaje wydany z chwilą jego narodzin.

*Minima moralia* nie odbiegają w swych zasadniczych założeniach od tej linii krytyki. Można określić je jako książkę pisaną w czasach zmierzchu mieszczańskiego indywiduum. Adorno mówi o „wypchanym podmiocie”<sup>17</sup>, który tryumfując w „ideologii” i „nowoczesnej” sztuce, traci jednocześnie jakiegokolwiek realne znaczenie<sup>18</sup>. Jednocześnie Adorno kontynuuje krytykę rozumu instrumentalnego, żądając autorefleksji oświecenia i ostrożnie wskazując na możliwość jakiegoś jakościowo innego rodzaju racjonalności. Z całego projektu oświeceniowego zachowany tu zostaje zasadniczo tylko pierwotny impuls oświecenia – impuls uwolnienia ludzi od strachu. Zdaniem Adorna, od strachu tego jednak nie jest w stanie uwolnić ludzi taki typ społecznienia, który wcześniej nazwaliśmy nowoczesnym – a więc społecznienia przez indywidualizację. Autor *Minimów* określa strategię tego społecznienia jako „izolowanie jednostek”, w celu ich uniformizacji i późniejszego wintegrowania w system (nazywa to niekiedy *złym principium individuationis*). Można to ująć jako swoiste odwrócenie Durkheimowskiej wizji nowoczesnego społecznienia jako „integracji poprzez dyferencjację”, w gruncie rzeczy jest to zaś ostateczna konsekwencja porzucenia wyjściowych założeń Marksa. I tak, jak zauważa Jay, Adorno zdaje się zasadniczo kwestionować możliwość emancypacji społeczeństwa (choć zachowuje – przynajmniej na zasadzie negatywnego wskazania – wspomniany już „impuls utopijny”, choćby w formie pytania: „Czy uda się społeczeństwo wyemancypowane od użyteczności?”<sup>19</sup>), a także

<sup>16</sup> Ibidem, s.71.

<sup>17</sup> Zob.: T. Adorno *Minima...*, op. cit., s. 170.

<sup>18</sup> „[Indywiduum] nie wie już samodzielnej egzystencji ekonomicznej, toteż jego charakter popada w sprzeczność z jego obiektywną rolą społeczną. Właśnie z racji tej sprzeczności indywiduum trzymane jest w rezerwie i bywa obiektem jałowej kontemplacji” (T. Adorno *Minima...*, op. cit., s. 158).

<sup>19</sup> Ibidem, s. 155. Adorno najczęściej odnosi się do tego, co lepsze, niemal na wzór teologii negatywnej (stąd też podjęcie – w *Dialektyce negatywnej* – biblijnego zakazu sporządzania wizerunków). I tak np. pod koniec *Minimów* wylicza, jacy nie byłiby ci, którzy mogliby przynieść nam wyzwolenie (zob. s. 315). Jest jednak i taki fragment, w którym autor zdaje się przedstawiać pewną pozytywną wizję innego społecznienia. We fragmencie tym społeczeństwo wolne od panowania utożsamione zostaje z ludzkością wyemancypowaną od wartości wymiennej. Opisując zabawy dzieci, które w rzeczach dostrzegają tylko ich wartość użytkową (nawiązując dzięki temu realny, nie-abstrakcyjny kontakt z przedmiotowością), które przyrodę zewnętrzną postrzegają zawsze jako konkret (co wyraża się w fascynacji dzieci zwierzętami), Adorno podsumowuje: „Nierzeczywistość zabaw obwieszcza, że rzeczywistość jeszcze się nie urzeczywistniła” (s. 274). Być może dałoby się to odczytać jako kontynuacja Schillerowskiej koncepcji wolności, powiązanej z przestrzenią gry.

zarzuca wizję historii jako sensownej całości na rzecz historii jako postępującej katastrofy<sup>20</sup>. Słynne słowa z *Dialektyki negatywnej*: „Filozofia, tak już, zdawało się, przestarzała, utrzymuje się nadal przy życiu, ponieważ zabrakło momentu jej urzeczywistnienia”<sup>21</sup>, świadczą o rezygnacji z kolejnej idei Marksa – zniesienia filozofii poprzez jej urzeczywistnienie w akcie rewolucyjnej praktyki. W obliczu braku rewolucyjnych perspektyw indywidualne myślenie staje się ostatnim miejscem, gdzie można jeszcze podejmować próby immanentnego przekraczania wszechobejmującej opresji i instrumentalizacji. Ta swoista „indywidualizacja” krytyki ściągnęła na Adorna zarzut o cofnięcie się do stanowiska lewicy młodoheglowskiej<sup>22</sup>. „Nonkonformistyczna” jednostka zdaje się nie mieć żadnych perspektyw urzeczywistnienia jakiejkolwiek alternatywy dla *status quo*. Jednakże każda konstrukcja podmiotu–przedmiotu historii (choćby w Lukácsowskiej wersji) zostaje przez Adorna zdemaskowana jako nieuprawniona hipostaza. Ostatecznie nawet sama idea postępu zostaje zakwestionowana: Adorno zdaje się tu nawiązywać do pewnej idei Waltera Benjamina. „Marks uważa – pisze Benjamin – że rewolucje są lokomotywą dziejów światowych. Lecz może być też dokładnie na odwrót: rewolucje mogą być sięganiem przez podróżujący tym pociągiem ludzki gatunek po hamulec bezpieczeństwa”<sup>23</sup>.

Ta perspektywa fundamentalnego zwątpienia w emancypacyjny potencjał nowoczesności wyznacza atmosferę *Minimów*. „Rozum schronił się bez reszty w idiosynkrazje”<sup>24</sup> – stwierdza Adorno i w wielu miejscach daje temu konkretny wyraz – choćby broniąc tego, co zdezaktualizowane, w obliczu przemożnego tryumfu teraźniejszości. I tak np. feudalne dziedzictwo Europejczyków okazuje się niespodziewanie źródłem taktu, którego brak Amerykanom. „Gdy rozbuchany postęp okazuje się nie wprost tożsamy z postępem ludzkości, jego przeciwieństwo stwarza azyl postępowi”<sup>25</sup>. Choć z pozoru refleksje te zdają się zbliżać do krytyki konserwatywnej czy romantycznej<sup>26</sup>, to jednak Adornowska krytyka do-

<sup>20</sup> Podjęta zostaje Benjaminowska idea napisania historii z perspektywy przegranych. „Teoria musi zająć się tym, co leży w poprzek, jest nieprzejryste, niepojęte”. Por. także: M. Jay *Marxism...*, op. cit., s. 262.

<sup>21</sup> T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, op. cit., s. 7.

<sup>22</sup> Zarzut taki stawia Lukács we *Wprowadzeniu do ontologii bytu społecznego*, nie wymieniając wszakże nazwiska Adorna. Podobny zarzut formułuje uczeń Lukácsa, Lucien Goldmann w swej książce *Lukács und Heidegger*, s. 187, gdzie autor interpretuje filozofię Adorna jako działalność krytycznej świadomości, podobnie jak to miało miejsce u Bauera czy Stirnera. Zob. też: I. Fetscher, *Zur kritischen Theorie der Sozialwissenschaften in Adornos „Minima Moralia”*, w: A. Honneth *Die Frankfurter...*, op. cit., s. 228.

<sup>23</sup> Cyt. za: I. Fetscher, *Zur aktuellen...*, op. cit., s. 6.

<sup>24</sup> T. Adorno, *Minima...*, op. cit., s. 77

<sup>25</sup> Ibidem, s. 151.

<sup>26</sup> Siemek, podkreślając, że Adornowska krytyka wyrasta z cywilizacyjnej i kulturalnej modernizacji, która stanowi jej nieprzekraczalny horyzont, nazywa autora *Minimów* „wczesnym romantykiem późnej nowoczesności” (zob. posłowie Marka Siemka do cytowanego wydania *Minimów*, zwłaszcza s. 333–336). Znacznie dalej idzie Goldmann, gdy pisze: „W tonie, który przy-



konuje się zawsze z perspektywy jeszcze niezrealizowanych możliwości człowieczeństwa, nigdy zaś nie jest prowadzona w atmosferze tęsknoty za minionym „złotym” wiekiem. Specyfikę tej Adornowskiej krytyki da się być może w pewnym uproszczeniu uchwycić przez odniesienie do stanowisk tych filozofów, którzy z większą przychylnością odnoszą się do nowoczesności. I tak w *irracjonalności panowania* Kanta, Hegla, a wreszcie i Marksa najbardziej przeraża *irracjonalność*, Adorna – przede wszystkim *panowanie*. Dlatego niekiedy gotów jest bronić nawet tego, co irracjonalne, jeśli tylko oferuje ono schronienie przed wszechwładzą panowania i represji. Adorno, „człowiek miejskiej tradycji”<sup>27</sup>, pragnie niejako uprzeczyć konserwatywne ataki na nowoczesność, bowiem ostatecznie chodzi tu przecież o autokorektę, samokrytykę oświecenia. I tak, jak słusznie zauważa Fetscher, pomimo pozornego podobieństwa Adornowskiej i romantycznej krytyki technicyzacji, autor *Minimów* odpowiedzialnością za jej negatywne skutki nie obciąża jakiegś domniemanej ponadczasowej „istoty techniki”, lecz tylko jej historyczny sposób wykorzystywania w opresyjnych stosunkach opartego na panowaniu społeczeństwa<sup>28</sup>. Inny przykład: kiedy Adorno odnosi się sceptycznie do mieszczańskiej tolerancji, nie czyni tego w duchu polemiki z „relatywizmem” czy też modnego ostatnio natrzęsania się z *political correctness*. Powiada natomiast: „Mieszczanin (...) jest tolerancyjny. Jego miłość do ludzi takich, jacy są, wyrasta z nienawiści do prawdziwego człowieka”<sup>29</sup>. Prawdziwy człowiek nie jest jednak czymś, co przeminęło: prawdziwi ludzie *jeszcze* się nie urodzili. Pomimo całej niechęci do pojęcia postępu i emancypacji, tym, co wyznacza nieprzekraczalny horyzont Adornowskiej krytyki, pozostaje przyszłość.

Oczywiście ta krytyka może się wydawać niekiedy nużąca w swym konstatowaniu wszechobejmującego urzeczowienia. Adorno nie chciał jednak, by jego krytyczna postawa przeistaczała się w rodzaj bezrefleksyjnie stosowanej „metody”. Intencją podstawową *Minimów* jest nauczenie czytelnika pewnej postawy – lektura ma być wprawką krytycznego myślenia, nie zaś przyswajaniem sobie gotowych tez. Sama zaś jaskrawość, przesadność myśli Adorna nie jest czymś przypadkowym. „Dla myśli istotny jest element przesady, wystrzeliwanie ponad rzeczy, uwalnianie się od ciężaru faktyczności, dzięki czemu zamiast prostej reprodukcji bytu myśl dokonuje jego określenia, w sposób precyzyjny i zarazem wolny”<sup>30</sup>. Ta przesada prowadzi do specyficznego patosu, który budzić ma czytelnika z „dogmatycznej drzemki”. Jak słusznie zauważa Wohlfahrt, Adorno ma świadomo-

---

pomina tak ostro zazwyczaj krytykowanego Heideggera, odrzuca Adorno wszystko, co przeciętne i popularne (...) i w ten sposób, za pośrednictwem radykalnej krytyki, dociera do stanowiska bliskiego konserwatyzmowi” (L. Goldmann *Lukács und...*, op. cit., s. 186).

<sup>27</sup> Tak określa Adorna Wellmer, pisząc, że „zachował on w sobie romantyczny impuls, będąc jednocześnie uodpornionym na poszukiwania tego, co archaiczne” (A. Wellmer *Die Bedeutung...*, op. cit., s. 27).

Zob.: I. Fetscher *Zur kritischen...*, op. cit., s. 243.

<sup>29</sup> T. Adorno *Minima...*, op. cit., s. 20.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 147.

mość, iż musi najpierw „wyobcować” czytelnika od wyobcowania<sup>31</sup>, bowiem tam, gdzie „całość jest nieprawdą”<sup>32</sup>, a „życie nie żyje”<sup>33</sup> (i jest tylko „ideologią własnej nieobecności”), urzeczowienie staje się czymś tak naturalnym, że jako to, co najbliższe, nie jest już niemal dostrzegalne (natomiast utopia, najbliższa przecież człowieczeństwu, wydaje się czymś najdalszym). Adorno szkicuje tu wizję świata na opak, w konfrontacji z którym szansę mają jedynie poglądy i postawy niekonwencjonalne (stąd rada dla intelektualisty: bądź niezastąpiony). W tej perspektywie moralność zostaje nieoczekiwanie nacechowana zdecydowanie pozytywnie – ale jako opór wobec niemoralności społecznej całości. Adorno i tutaj staje na rozdrożu marksowsko-heglowskich tradycji i własnej pesymistycznej perspektywy: moralność jest dla niego oczywiście funkcją samozachowania. Jednak właśnie wtedy, kiedy staje się nieaktualna („zewnątrżsterowny” tryb życia czyni zbędną internalizację norm), nabiera ona w oczach Adorna wartości. Gdy społeczeństwo odsyła moralność jako naiwność do magazynu zużytych „wehikułów” oświecenia, wówczas warto być moralnym, na przekór fałszywej całości. Rzecz jasna, przy tak przewrotnej koncepcji etycznej, trudno jest o jednoznaczną interpretację aluzji do Arystotelesowskiej „Etyki wielkiej” [*Magna moralia*] w tytule omawianej książki. Nie idzie tu tylko o oczywistą dla Adorna niemożność przedstawienia w warunkach nowoczesności spójnej, niefragmentarycznej doktryny etycznej. Poważniejsze pytanie brzmi: czy w nieprawdziwej całości można wieść dobre życie? I znów odpowiedź Adorna jest złożona i paradoksalna: trzeba trzymać się myśli o dobrym życiu właśnie dlatego, że nie da się jej zrealizować, właśnie dlatego, że wiąże się ona z wizją innego, lepszego uspołecznienia. „Pojęcie dobrego życia stało się dziś problematyczne – pisze Adorno. – W obrębie dzisiejszego społeczeństwa nie istnieje możliwość jego urzeczywistnienia (...) nie *ma dobrego życia w fałszu*”. Z drugiej jednak strony dialektyka porusza się dziś właśnie w napięciu między „wglądem w całkiem już dziś niemożliwe przedstawienie dobrego życia a świadomością, jak mogłoby ono wyglądać”<sup>34</sup>. Wohifahrt powiada zaś, że realizacja ideału „dobrego życia” w warunkach nowoczesności polegałaby dla Adorna na krytycznym przekraczaniu profesjonalnych granic dziedzin naukowych i różnorodnych perspektyw – zatem na wypracowaniu pewnego *stylu* patrzenia na świat, stylu realizującego się najpełniej w filozoficznym fragmencie – owej „jedności poza rygiem systemu”<sup>35</sup>. Najistotniejszą płaszczyzną, ów centralny punkt, do którego odnoszą się wszystkie szczegółowe analizy *Minimów*, stanowi jednak na pewno krytyka rozumu instrumentalnego. Jest ona prowadzona, jak pisze Habermas, z „ironicznie wykrzywionej perspektywy rozumu obiektywnego, który

<sup>31</sup> I. Wohifahrt „*Das Leben lebt nicht*”. *Adornos Pathos – am Beispiel der Minima Moralia*, w: A. Honneth *Die Frankfurter...*, op. cit., s. 44.

<sup>32</sup> T. Adorno *Minima...*, op. cit., s. 52.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>34</sup> Cyt. za: I. Fetscner *Zur kritischen...*, op. cit., s. 235.

<sup>35</sup> I. Wohifahrt *Das Leben...*, op. cit., s. 58.



uległ nieodwołalnemu rozpadowi”<sup>36</sup>. Adorno chce niejako przelicytować pojęcie rozumu obiektywnego: chodzi o rozum, który miały być instrumentem pojednania, ale zarazem czymś więcej niż instrumentem. W obliczu jawnych trudności ze sformułowaniem tak paradoksalnego programu, filozofia poczyną bezradnie wskazywać na przestrzeń sztuki – tylko tam bowiem realizuje się zasada *mimesis*, naśladownictwa, owa uciśniona i zrepresjonowana przez totalitarne oświecenie zasada, która jednak nie próbuje konstruować usprawiedliwień dla siebie w żywiole utożsamiającego myślenia. „W cieniu filozofii, która się już przeżyła, filozoficzne myślenie zostaje umyślnie zredukowane do gestu”<sup>37</sup>. Nawet teoretyczna prezentacja zostaje przez Adorna upodobniona do prezentacji estetycznej: środkiem wyrazu staje się niecierpliwe, przejaskrawione i pełne paradoksów myślenie pojęciowe, które samo o sobie orzeka, że jest tym bliższe prawdy, im mniej zrozumiałe (skoro zrozumiałością cechuje się wyłącznie fałsz spreparowany wcześniej przez przemysł kulturalny). Ostateczna kontrpropozycja Adorna wobec identyfikującego myślenia: bycie pomnym natury, brzmi już niemal dosłownie jak Heideggerowskie pamiętanie bycia. Z perspektywy Habermasa ta redukcja myślenia do gestu jest ostateczną konsekwencją zawężonego pojęcia racjonalności, które frankfurczycy odziedziczyli po Weberze. Ten ostatni miałyby, wbrew własnym intencjom, podstawić za szeroko pojętą racjonalizację obrazów świata, pewien tylko typ racjonalizacji, historycznie urzeczywistniony w nowoczesnym przedsiębiorstwie. Racjonalność zawężona do działania racjonalnego ze względu na cel uniemożliwia zdaniem Habermasa dostrzeżenie innego typu racjonalności, który nie instytucjonalizuje się tak gwałtownie jak poprzedni, lecz jest w równej mierze efektem rozpadu rozumu obiektywnego: mowa, rzecz jasna, o racjonalności komunikacyjnej. Działanie komunikacyjne oznacza dokonujące się w wolnej od panowania przestrzeni porozumienie równych partnerów, którzy ustalają wspólne definicje sytuacji ze względu na podejmowane działania, w ramach przynajmniej jednego z typów odniesień do świata (kognitywo-instrumentalnego, normatywnego lub estetyczno-ekspresywnego). Zbyt szybka, zdaniem Habermasa, redukcja racjonalnego działania do typu działania racjonalnego ze względu na cel prowadzi do wystylizowania nowoczesności na tryumf wyłącznie rozumu instrumentalnego, a co za tym idzie – do odesłania myślenia krytycznego w sferę gestu i zastąpienia go ekspresją artystyczną. Dlatego też, wedle Habermasa, aby uratować potencjał krytyczny w *obrębie refleksji*, należy odrzucić paradygmat filozofii świadomości i zastąpić go paradygmatem komunikacji językowej. Wówczas Adornowski ideał wolnego od panowania uspołecznienia da się *przetłumaczyć* na ideał wolnej od panowania komunikacji indywidualów. „Ceną za takie tłumaczenie – powiada jednak Wohlfahrt w swym tekście o patosie Adorna – byłaby niemożność napisania takiej książki, jak *Minima*”<sup>38</sup>. Adorno świadomie

<sup>36</sup> J. Habermas *Teoria...*, op. cit., s. 616.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 629.

<sup>38</sup> I. Wohlfahrt *Das Leben...*, op. cit., s. 56.

bowiem przekracza granice sfer odniesień, o których pisze Habermas. „W jego oddziałującej na różnych poziomach retoryce momenty estetyczne, etyczne, filozoficzne i socjopsychologiczne przenikają się nawzajem”<sup>39</sup>. Jego „mikrologiczne” refleksje działają od razu na trzech frontach: kognitywnym, normatywnym i ekspresywno-estetycznym. Fragment filozoficzny spaja wspomniane trzy sfery doprowadzając je do osławionej „jedności poza systemem” (w tym też sensie fragment filozoficzny staje się w pewnym sensie spadkobiercą rozumu obiektywnego). Wellmer zwraca z kolei uwagę, że celem Adorna jest wypracowanie *nowej* racjonalności komunikacyjnej, która odnosiłaby się w przede wszystkim do relacji między *językiem a rzeczywistością*, a nie między uczestnikami komunikacji. Tak moglibyśmy chyba zrozumieć Adornowski postulat „oddania głosu samym rzeczom” czy też jego przekonanie, że prawdziwe jest tylko to, co przejaskrawione, co przesadne, że przedmiot uchwytuje tylko taką myśl, która zamierza się ponad i poza ten przedmiot. Taka nowa racjonalność odniesienia między człowiekiem a przyrodą („braterskie, nieinstrumentalne obchodzenie się z przyrodą”) jest jednak dla Habermasa, który idzie tu śladem Webera, zasadniczo wykluczona<sup>40</sup>. Problem pozostaje mimo to otwarty, czy istotnie da się zredukować pasję *krytyki niemożliwej*, po prowadzonej z perspektywy nieodwołalnie odczarowanego rozumu obiektywnego, do wskazań ograniczonych wyłącznie do sfery działań komunikacyjnych. Adorno zasugerowałby zapewne, że aktorzy tego działania nie mają sobie zbyt wiele do zakomunikowania. „W ogarniającym wszystko systemie rozmowa staje się brzuchomówstwem”<sup>41</sup>. Habermas podejmuje trud zrozumienia nowoczesności, wierząc, że jest coś do zakomunikowania. Adorno odżegnuje się od takich projektów, nie wierząc w autentyczną komunikację między odosobnionymi, ale bliźniaczo do siebie podobnymi jednostkami.

Jakub Kloc-Konkołowicz

<sup>39</sup> Ibidem, s. 56.

<sup>40</sup> Zob.: J. Habermas *Teoria...*, op. cit., s. 403.

<sup>41</sup> T. Adorno *Minima...*, op. cit., s. 160.