

Halina Walentowicz

O dwóch projektach „czesania historii pod włos”: Michel Foucault a Szkoła Frankfurcka

*Kto zawsze, aż po dzień dzisiejszy odnosi zwycięstwa, ten maszeruje w triumfalnym pochodzie, ponad tymi, którzy dziś są na dnie. Zdobywcę, jak zawsze było w zwyczaju, w tym pochodzie uczestniczy. Zwykło się ją nazywać dobrami kultury. W materializmie historycznym mają one jednak do czynienia z obserwatorem, który zachowuje dystans. O tym bowiem, co dostrzega on w dobrach kultury, o pochodzeniu ich wszystkich i każdego z osobna nie może myśleć bez zgrozy. Swoje istnienie dobra te zawdzięczają wszak nie tylko trudowi wielkich geniuszy, którzy je stworzyli, ale także bezimiennej harówce ludzi im współczesnych. **Nie ma takiego dokumentu kultury, który nie byłby zarazem dokumentem barbarzyństwa.** I jak on sam nie jest wolny od barbarzyństwa, tak też nie jest wolny od niego proces przekazu, w toku którego przechodzi on z jednych rąk w drugie. **Materialista historyczny dystansuje się więc od niego, jak tylko może. Swoje zadanie widzi w czesaniu historii pod włos.***

W. Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*

Duch świata powinien być zdefiniowany jako permanentna katastrofa.

Th.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*

Słowa kluczowe: historia, Oświecenie, racjonalność, krytyka, ujarzmienie, władza, natura, ciało

1. Blisko, ale nie po drodze

W wywiadzie opublikowanym na krótko przed śmiercią Michel Foucault z żalem stwierdza, że problem ewolucji europejskiej racjonalności, zgłębiany przez Szkołę Frankfurcką, a zarazem żywo obecny we francuskich badaniach historii wiedzy, nie stał się impulsem dialogu tych dwóch formacji intelektualnych. Dając wyraz atencji dla filozofów frankfurckich z Maxem Horkheimerem na czele, Foucault boleje też nad tym, że lider Frankfurczyków nie oddziałał bezpośrednio na jego własny rozwój intelektualny. „Jest pewne, że jeślibym znał Szkołę Frankfurcką, oszczędziłbym sobie wiele trudu, nie błądziłbym po manowcach, wydeptując własne ścieżki tam, gdzie Szkoła Frankfurcka już dawno wytyczyła szerokie drogi. Napotykamy tu osobliwe zjawisko niezależności dwóch nader sobie bliskich koncepcji myślowych; może właśnie z ich bliskości wynika ta niezależność. Nic nie zasłania skuteczniej wspólnego problemu niż dwa zbliżone sposoby jego ujmowania”¹. Jakkolwiek w ocenie własnych osiągnięć Foucault z pewnością grzeszy nadmierną skromnością, ideowe pokrewieństwo między „genealogią” a teorią krytyczną nie budzi wątpliwości. David Couzens Hoy – amerykański znawca jego twórczości – przypomina, że Foucault traktował genealogię jako formę filozofii krytycznej².

Rzeczone filiacje, które oczywiście nie wykluczają poważnych rozbieżności, zaznaczają się przede wszystkim w odniesieniu do trzech kompleksów zagadnień: dyskursu historycznego, oceny spuścizny Oświecenia oraz relacji między władzą i ciałem (naturą). Rozpatrzę je po kolei.

2. Dyskurs historyczny, który „ścina królowi głowę”

Stanowisko obu filozofów, nastawionych krytycznie do tradycyjnej wykładni historii, jest przeciwieństwem optyki zwycięzcy, który bierze wszystko. Nie to, co zatriumfowało dzięki mocy urzeczywistnienia się, zostało poznane i uznane, lecz jego bezsilny, stłumiony i zapoznany rewers przykuwa uwagę tak twórcy teorii krytycznej, jak zwolennika genealogii. Obaj – mówiąc słowami Waltera Benjamina – „czeszą historię pod włos”, czyli – używając wyrażenia Foucaulta – opowiadają się za dyskursem, który „ścina królowi głowę”. O tyle też obaj wstępują w ślady Henriego de Boulainvilliersa, który jako pierwszy uprawiał historię poddanych, tzn. spoglądał na historię z przeciwległego krańca władzy.

¹ M. Foucault, *Interview with Gerard Raulet*, „Telos”, Spring 1983, s. 200.

² D.C. Hoy, *Foucault a teoria krytyczna*, w: *Nie pytajcie mnie, kim jestem... Michel Foucault dzisiaj*, red. M. Kwiek, Poznań 1998, s. 66.

Filozofowie ze Szkoły Frankfurckiej kładą nacisk na to, że wszystkie dobra kultury noszą stygmat barbarzyństwa. U ich źródeł widzą oni bowiem – obok kreatywności ludzkiego geniuszu – ujarzmienie, wyzysk, ucisk i bezimienną harówkę. Tak więc dzieje powszechne – w ich ujęciu – nie sprowadzają się do sukcesów militarnych, cudów gospodarczych, postępu naukowego czy wynalazków technicznych; są także dziejami cierpienia, płonnych nadziei i straconych szans, które w stosunku do eksponowanego, a dzięki temu też znanego i uznanego nurtu historii stanowią element niewidoczny, „podziemny”. „Pod znaną historią Europy przebiega historia podziemna. Składa się na nią los stłumionych i wypaczonych instynktów i namiętności człowieka”³. Do podziemnego nurtu historii należy także rozum w autentycznej, tj. nieinstrumentalnej postaci, wraz ze stworzonymi przezeń kategoriami wolności, sprawiedliwości, dobra i szczęścia, które – z racji nieprzydatności do zdobywania i utwierdzania mocarstwowej pozycji gatunku ludzkiego w przyrodzie – nie legitymują się dziejową skutecznością.

Horkheimera łączy z Foucaultem polemika z klasycznymi dziełami filozofii europejskiej, wywodzącymi się z tradycji platońsko-chrześcijańsko-heglowskiej, które stawiają znak równości między dobrem i realnością, jak również między doskonałością i władzą. Obaj odnoszą się krytycznie do historiozoficznego optymizmu. Zdaniem Horkheimera, filozofia dziejów konstruowana – jak np. Hegłowska – z punktu widzenia finalnego triumfu wolności, która przypisuje rolę siły motorycznej w rozwoju historii najwznioślejszym ideom humanistycznym, by u – arbitralnie ustanowionego – kresu tego procesu obwieścić ich ostateczne zwycięstwo, popełnia za jednym zamachem podwójne fałszerstwo: nie dość, że obraca dzieje w ich przeciwieństwo, to jeszcze przydaje ideom moc sprawczą, której w rzeczywistości nigdy nie posiadały, czyli deformuje je, pozbawia faktycznej niewinności i obniża ich potencjalną skuteczność.

Uznając bezsilność za siłę, raz jeszcze przez ten awans się jej zapieramy, wyrzucamy ją z pamięci. Toteż chrześcijaństwo, idealizm i materializm, które same w sobie zawierały też prawdę, ponoszą również winę za łajdactwa, jakie w ich imieniu popełniano. Jako heroldowie siły – choćby siły dobra – same stały się dobrze zorganizowanymi siłami historii i jako takie odegrały krwawą rolę w rzeczywistych dziejach ludzkości⁴.

Horkheimer neguje istnienie immanentnego apriorycznego sensu, czy samoistnego *telosu*, programującego bieg dziejów i nadającego im charakter zamkniętego systemu. Uważa, że w realnym przebiegu historii nie sposób doszukać się żadnego czynnika sensotwórczego o powszechnodziejowym

³ M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, Warszawa 1994, s. 247.

⁴ Tamże.

zasięgu, który mógłby uprawomocnić takie totalizujące jego ujęcie. Wszelkie twory historyczne, w tym i sens, mają ludzką genezę, są przeto z istoty nieabsolutne, fragmentaryczne, ograniczone, skończone, nie opierają się upływowi czasu, krótko mówiąc – mają charakter historyczny, nie zaś ponadczasowy. W świecie jest dokładnie tyle tylko sensu, ile tworzą sami ludzie. Poważny mankament systemowego ujęcia historii stanowi też to, że nieuchronnie wyklucza ono przyszłość, gdyż ta nie daje się wydedukować z wiedzy o terażniejszości i przeszłości.

Sprzeciw Horkheimera budzi również założenie optymistów historiozoficznych, że rozum nie pozostaje bezsilny wobec rzeczywistości, że ma moc urzeczywistniania się w świecie, co gwarantuje mu definitywne przewyciężenie nierozumu. Obdarzanie rozumu mocą sprawczą nie tylko nie znajduje żadnego uzasadnienia w obliczu rozdźwięku między *status quo* i wymogami racjonalności; może ponadto prowadzić do utożsamienia prawdy z sukcesem, służyć gloryfikacji rzeczywistości w jej danej, dalekiej od rozumności postaci, słowem – może zrodzić zjawisko, które Nietzsche – z właściwą sobie dosadnością – nazywał „bałwochwalstwem faktyczności”.

Prastary mit panujących, że to, co ma władzę, musi też być dobre, przeszedł do zachodniej filozofii za pośrednictwem Arystotelesowskiej koncepcji jedności rzeczywistości i doskonałości; protestantyzm wzmocnił go swą wiarą w Boga jako władcę świata i twórcę panującego w nim ładu, a współcześnie całe ludzkie życie w Europie i Ameryce jest zdominowane przez ten przesąd. Ślepe uwielbienie sukcesu determinuje ludzi nawet w najbardziej osobistych aspektach życia⁵.

Ujęcie historii, za jakim opowiada się Horkheimer, sytuuje się na antypodach teodycei: szczególną jego dezaprobatę budzi negacja istotności egzystencji jednostki w konfrontacji z tym, co ogólne. Nie istnieje żadna racja usprawiedliwiająca złożenie jednostkowych celów, pragnień i dążeń, cierpienia czy wreszcie śmierci na ołtarzu wartości ponadjednostkowych. W obliczu niepowtarzalnej, nieodwołalnej śmierci ludzi z krwi i kości ujawnia się niemoc wszelkiej teodycei. W odróżnieniu od metafizyki dziejów, teoria historii, której zwolennikiem jest Horkheimer, usiłuje odzwierciedlić w siatce pojęć proces dziejowy w możliwie najbardziej konkretnej formie, lecz nie pretenduje do stworzenia skończonego wizerunku jego totalności, przeciwnie – zawiera wskazania dotyczące dalszych badań i liczy się z tym, że ich wynik zwrótnie na nią oddziała. Teoria ta zmienia się i rozwija w toku praktycznych działań na rzecz ulepszenia rzeczywistości, którą obrazuje. Jest refleksyjnym, obdarzonym samoświadomością komponentem procesu historycznego; wie o swym

⁵ M. Horkheimer, *Materialismus und Moral*, w: tenże, *Gesammelte Schriften* (dalej jako *GS*), Bd. 3, Frankfurt/M 1988, s. 146.

uwikłaniu w zależności historyczne, lecz tego uwikłania nie tylko nie kwestionuje, ale właśnie je podkreśla. Horkheimer jest przekonany, że każda teoria musi podlegać rewizji, nie może być traktowana jako niepodważalna, bezwzględnie ważna.

Zbliżanie się teorii do jej przedmiotu nie oznacza, że wiedza i byt kiedykolwiek się pokryją. Gdy wiedza traci tę samoświadomość, staje się fetyszem⁶.

Daje się zauważyć paralela między występującym w *Dialektyce oświecenia* odróżnieniem historii „znanej” i „podziemnej” a Foucaultowskim przeciwstawieniem „historii metafizycznej” i „genealogii”, czyli „historii rzeczywistej” (*wirkliche Historie*). Nie należy jednak tracić z oczu znamiennej różnicy. Horkheimer poszukuje w procesie dziejowym ciągłości, wykazuje istnienie powiązań i zależności między zdarzeniami, które składają się na względnie trwałe tendencje historycznego rozwoju, a spoglądając w przeszłość z perspektywy współczesności, usiłuje odnaleźć w czasach mniej i bardziej odległych zaczątki *status quo*. Tymczasem Foucault akcentuje to, że historia o zacięciu genealogicznym pragnie nade wszystko ujawniać nieciągłości, heterogeniczność i różnice. Żywiąc niechęć do systemu, odrzuca roszczenie do dyskursu całości. Stawia sobie za cel odkrywanie nieskończoności historii, pokazywanie, że historia nie ma końca ani granic. Zmierza do wyzwolenia od historii ponadhistorycznej w przeświadczeniu, że wszystkie przejawy ludzkiej egzystencji podlegają historii. Zadowala się badaniem „ciała” historii, rezygnując z przydawania jej „duszy”.

Historia jest (...) samym ciałem stawania się. Trzeba być metafizykiem, ażeby szukać dla niej duszy w odległej idealności źródła⁷.

Genealogia – wzorem jej protoplasty Nietzschego – nie szuka też źródła jako podstawy czy początku, co do których metafizycy zakładają, że kryją w sobie prawdę w jej pierwotnej czystości i integralności, że stanowią niejako trwałą rdzeń, niezmienną istotę, która uzewnętrznia się w przypadkowej, zmiennej szacie ulotnych zjawisk i rzeczy. Foucault zapewnia, że istota nie istnieje lub kształtuje się stopniowo z tego, co od niej inne, w splocie przypadków, w toku nagłych zerwań i nieoczekiwanych zwrotów.

Jak gdyby oko pojawiło się od razu po to, ażeby służyć kontemplacji, jak gdyby kara zawsze miała dawać przykład. Owe cele, z pozoru ostateczne, nie są niczym więcej niż

⁶ M. Horkheimer, *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie*, w: tamże, s. 275.

⁷ M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, w: tenże, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 117–118.

aktualnym epizodem w serii ujarzmień: oko służyło najpierw polowaniu i wojnie; kara służyła na przemian, w zależności od potrzeb, wywieraniu zemsty, wykluczeniu napastnika, zadośćuczynieniu ofierze, odstraszeniu innych. Umieszczając terazniejszość w źródle, metafizyka karze wierzyć w mroczne dzieło przeznaczenia, które od pierwszej chwili starałoby się wyjść na światło dzienne. Genealogia odtwarza różne systemy ujarzmień – w żadnym razie nie antycypującą moc sensu, lecz ryzykowną grę dominacji⁸.

Za Nietzschem krytykuje Foucault historię, która obiera perspektywę ponadhistoryczną, znajduje punkt oparcia poza czasem, zakładając istnienie czy to Opatrzności, czy wewnątrzświatowej teleologii, jakiejś wiecznej prawdy, nieśmiertelnej duszy, albo chociażby świadomości wciąż tożsamej ze sobą. Uważa, że historia rzeczywista nie ulega żadnemu absolutowi, wprawia w proces stawania się wszystko to, co w świecie ludzkim uchodziło za nieśmiertelne. Ale nie absolutyzuje przy tym własnego punktu widzenia, jest wiedzą świadomie i rozmyślnie perspektywiczną, która na bieżąco, w samym akcie poznawczym „uprawia swą własną genealogię”⁹.

Genealogia jest wiedzą, która buntuje się przeciwko wiedzy-władzy; odwołuje się do „wiedzy poddanej” – tj. nieprofesjonalnej wiedzy zwykłych ludzi, pogardzanej przez zawodowych uczonych, dyskwalifikowanej przez zorganizowany instytucjonalnie dyskurs naukowy – z zamiarem zrobienia z niej użytku krytycznego. Pragnie wyzwolić ową wiedzę lokalną, niescentralizowaną, przesłanianą przez usystematyzowaną, wszechogarniającą wiedzę profesjonalną, by uzdatnić ją do opozycji, stawienia czoła przymusowi wywieranemu przez sformalizowany dyskurs naukowy.

Genealogia pozostaje też w opozycji do tradycyjnego dyskursu filozoficzno-prawnego, który bazuje na idealnej zasadzie rozumu lub prawa. Rezygnuje bowiem z absolutnego, metahistorycznego punktu odniesienia, którego przyjęcie sprawia, że historia nieuchronnie jawi się jako względna. Stawia na „brak brzegów” historii, ze świadomością, że sam dyskurs historyczny jest w niekończoności historii zanurzony.

⁸ Tamże, s. 121. Jest to jeden z tych wątków, które najdobitniej poświadczają nietzscheański rodowód genealogii Foucaulta. Wywody Foucaulta bezpośrednio przywodzą na myśl spostrzeżenia Nietzschego dotyczące pochodzenia logiczności z nielogiki, rozwoju nauk dzięki błędnym wyobrażeniom, czy ucywilizowania człowieka za pośrednictwem jego złudzeń co do siebie samego. Dla porównania przytoczę uwagi autora *Wiedzy radosnej* odnośnie do relacji między istotą i pozorem: „Opinia, miano, pozór, uchodzenie za coś, obiegowa miara i waga pewnej rzeczy – będąca w początku najczęściej błędem i dowolnością, narzucona na rzecz jak suknia zupełnie obca jej istocie, a nawet skórze – stopniowo, przez wiarę w to i dalszy jej wzrost z pokolenia w pokolenie, przyrasta do rzeczy i wrasta w nią i staje się samym jej ciałem; początkowy pozór staje się w końcu prawie zawsze istotą i działa jak istota” (F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Warszawa 1991, § 58).

⁹ Por. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 128.

Prawo według Foucaulta nie ma absolutnego statusu, jak u historyków ze szkoły prawa naturalnego. Uważa on, że „prawo nie rodzi się z natury, u źródeł, z których pili pierwotni pasterze; prawo rodzi się z rzeczywistych bitew, zwycięstw, masakr, podbojów, które mają swoją datę i swojego krwawego bohatera; prawo rodzi się ze spalonych miast, ze spustoszonych ziem; rodzi się z opiewanej krwi niewinnych, którzy konają, kiedy wstaje dzień”¹⁰. Wbrew Clausewitzowi Foucault twierdzi – nawiązując do XVIII-wiecznych prekursorów tej idei – że pokój jest wojną prowadzoną innymi metodami. W społeczeństwie toczy się permanentna wojna; pod przykrywką pokoju trwa walka i ona jest motorem ładu instytucjonalnego oraz porządku prawnego. „Jesteśmy w stanie nieustannej wojny i wszystkie nasze stosunki, obojętnie jakiego rodzaju, należą zawsze do porządku dominacji, porządku panowania”¹¹. Wiedza historyczna w ujęciu Foucaulta nie ma za przedmiot ani natury, ani prawa, lecz wojnę. Historia, która czyni alfą i omegą wojnę, tj. – jak to określa Foucault – dyskurs historyczno-polityczny – nie jest oczywiście sama z wojny wyłączona; przeciwnie – funkcjonuje w polu walki, wojna przenika ją na wskroś. Foucault mówi o kolistym związku między wiedzą historyczną i wojną, o której owa wiedza opowiada; wiedza historyczna jest bowiem elementem walki: opisem walk, a zarazem bronią w walce, orężem. Sam historyk również nie może zachować neutralności; skoro bowiem wszyscy jesteśmy uwikłani w walkę, to każdy ma przeciwnika i jest czymś przeciwnikiem. Nie sposób uniknąć stronniczości.

Podmiot, który mówi w tym dyskursie, nie może zajmować pozycji prawnika lub filozofa, tzn. pozycji uniwersalnego podmiotu. W tej ogólnej walce, o której mówi, jest z konieczności po jednej lub po drugiej stronie; uczestniczy w bitwie, ma przeciwników, bije się o zwycięstwo... I chociaż mówi też o prawdzie, chodzi mu o tę stronniczą i strategiczną prawdę, która pozwala mu odnieść zwycięstwo¹².

Historia tradycyjna, tj. historia ujmowana z perspektywy władzy, nie miała na celu wyłącznie stworzenia jej wizerunku, lecz służyła także umacnianiu władzy, była – na równi z rozmaitymi ceremoniami i legendarnymi opowieściami – elementem rytuału utwierdzenia pozycji suwerena. Tej historii, nazywanej „rzymską” lub „jupiterową”, przeciwstawia Foucault taki typ dyskursu historycznego, który pojawił się wraz z ideą, że historia wielkich i potężnych nie jest zarazem historią małych i słabych. Ta historia, którą jej rzecznik określa mianem „biblijnej” albo „przeciw-historii”, przywołuje – w odróżnieniu od

¹⁰ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France 1976*, Warszawa 1998, s. 58–59.

¹¹ Tamże, s. 215.

¹² Tamże, s. 263.

swej poprzedniczki – nie splendor władzy i jej triumfy, lecz klęski i upadki. Jest to historia poddaństwa spowitego mrokiem, bo właśnie niemego, niewypowiedzianego. Genealogia pragnie odkryć i odszyfrować tę wiedzę. Ten dyskurs proponuje wyjaśnienie wychodzące od dołu jeszcze w innym sensie: wbrew tradycyjnym analizom, które materię historii, tj. ciało i związane z cielesnością namiętności, sprowadzają do wspólnego mianownika niezmiennej racjonalności równoznacznej ze sprawiedliwością i dobrem, i niejako osadzają na tym fundamencie, dyskurs przeciwhistoryczny, spoglądając w dół, dostrzega ciało uwięzione przez duszę. Stawia więc sobie za cel wyzwolenie ciała z duchowej opresji, czemu właśnie ma sprzyjać ujawnienie wtórności, rachityczności i abstrakcyjnego charakteru racjonalności jako pochodnej, nieustającej gry sił, w której stawką jest dominacja.

Splot ciał, namiętności i przypadków: oto, co w tym dyskursie stanowi stałą materię historii i społeczeństw. I dopiero *nad* tą materią ciał, przypadków i namiętności, *nad* masą tego mrocznego i nierzadko krwawego rojowiska, wznosi się coś kruchego i powierzchownego, rosnąca racjonalność obliczeń, strategii, podstępów; racjonalność technicznych procedur służących utrzymaniu zwycięstwa, pozornemu uciszeniu wojny, zachowaniu lub odwróceniu stosunków sił. Jest to więc racjonalność, która w miarę, jak się rozwija i wznosi, staje się w gruncie rzeczy coraz bardziej abstrakcyjna, coraz bardziej związana ze słabością i ze złudzeniem, ale też z chytryością i złośliwością tych, którzy odniósłszy na razie zwycięstwo i zdobywszy lepszą pozycję w stosunkach dominacji, mają interes w tym, by już ich nie kwestionować¹³.

3. Odrzucenie „szantażu” Oświecenia

Horkheimer i Foucault zajmują podobne stanowisko wobec Oświecenia. Jego istotą jest – mówiąc za Foucaultem – „odrzucenie intelektualnego i politycznego szantażu «bycia za lub przeciw Oświeceniu»”¹⁴. Obaj odrzucają bowiem uproszczoną alternatywę: albo akceptacja Oświecenia i tym samym racjonalizm, albo krytyka Oświecenia i tym samym podważenie racjonalizmu. Horkheimera z Foucaultem łączy ambiwalentny stosunek do „wieku świateł” i jego spuścizny. Przyznają, że jesteśmy spadkobiercami Oświecenia, ponieważ ukształtowało nas ono i nie przestaje po dziś dzień wywierać na nas wpływ, jednak odmawiają bezkrytycznej identyfikacji z oświeceniową doktryną. Są zgodni co do konieczności zachowania nie doktrynalnych założeń, lecz etosu Oświecenia. Ów etos – przez Horkheimera nazywany „krytyczną auto-

¹³ Tamże, s. 63.

¹⁴ M. Foucault, *Czym jest Oświecenie*, w: tenże, *Filozofia, historia, polityka*, dz. cyt., s. 286–288.

refleksją”, a przez Foucaulta „krytyczną ontologią nas samych” – streszcza się w negacji heteronomii i permanentnym kreowaniu siebie jako autonomicznego podmiotu. Uważają, że kto naprawdę pojął przesłanie Oświecenia, musi się wobec Oświecenia krytycznie zdystansować, tzn. wykroczyć poza stworzony przez nie kanon racjonalności, zamiast go uwieczniać. Autokreacja bowiem, do której wzywa Oświecenie, jest z istoty swej procesem nieskończonym, tak więc wymaga przekraczania każdej granicy jako tylko tymczasowej i prowizorycznej. Dwoisty stosunek obu filozofów wobec Oświecenia znajduje najjaśniejszy wyraz w ich uznaniu i opozycji wobec Kanta jako lidera tej formacji intelektualnej – aprobując w pełni jego program duchowej emancypacji człowieka i samostanowienia rozumu, oponują przeciw próbie zamknięcia ludzkiej myśli w ustanowionych *a priori* granicach.

Ważnym motywem sporu z Oświeceniem, tak w wypadku Horkheimera, jak i Foucaulta, jest sformułowana w tej epoce zaczątków industrializacji teza – za którą opowiadał się także Marks – o równoległym i proporcjonalnym przyroście ludzkiej władzy nad rzeczami i wolności w stosunkach społecznych. Wiek XX nie tylko podważył tę tezę, nie tylko pokazał, że relacja między rozwojem nauki i postępem technicznym z jednej strony, a wzrostem autonomii ludzkiej z drugiej, nie jest tak prosta, jak mogło się wydawać jeszcze dwieście lat wcześniej. Ponieważ współczesna ekspansja technologiczna daje niebywałe możliwości inwigilowania, nadzorowania i kontroli, palącym problemem staje się pytanie, czy można – a jeśli tak, to w jaki sposób – uniezależnić wzrost technicznego potencjału ludzkości od intensyfikacji stosunków władzy.

Obaj filozofowie krytykują też intelektualizm etyczny czołowych reprezentantów Oświecenia, tj. ich wiarę w nierozzerwalną więź rozumu i dobra, a także w odwieczny sojusz rozumu i wolności, albowiem dostrzegają uwikłanie rozumu w stosunki władzy. Jednak zależności między rozumem i władzą widzą odmiennie. Horkheimer w toku historycznej analizy demaskuje dziejowe przymierze rozumu z władzą; pokazuje, że stając się narzędziem panowania, rozum uległ instrumentalizacji. Jako środek obsługi partykularnego interesu panujących zatracił zmysł prawdy, co twórca teorii krytycznej uznaje za symptom choroby, w której upatruje źródło kryzysu kultury europejskiej. Dróg wyjścia z sytuacji kryzysowej frankfurcki filozof – wzorem cenionego przezeń Rousseau – poszukuje nie poza domeną racjonalności, lecz w samym rozumie, jest bowiem przekonany, że alians z władzą nie pozbawił rozumu uniwersalistycznych potencji. Właśnie w uniwersalizmie myślenia i języka Horkheimer pokłada nadzieję na uzdrowienie stosunków – przewyciężenie kulturowego impasu. Z tej racji, jak również ze względu na ideę ciągłego, kumulatywnego procesu dziejowego, w toku którego ludzkość sukcesywnie się jednoczy, pozostaje Horkheimer w swych ustaleniach dotyczących historii bliżej paradygmatu historiozofii oświeceniowej niż Foucault, który w swej

genealogii akcentuje oddziaływania odśrodkowe, różnicujące. Foucault żywi nieufność wobec wszelkich projektów aspirujących do globalności czy radykalizmu. Zamiast poszukiwać prawidłowości i koniecznych uwarunkowań, woli wskazywać przygodność i przypadkowość. Uzasadnia to tak:

Wolę bardziej konkretne transformacje, jakie nastąpiły w ostatnich dwudziestu latach w kilku obszarach dotyczących naszych sposobów bycia i myślenia, stosunków władzy, stosunków między płciami, sposobów postrzegania szaleństwa i choroby, wolę nawet te częściowe transformacje, które przebiegały na styku analizy historycznej i postawy praktycznej, od obietnic nowego człowieka, powtarzanych przez najgorsze systemy polityczne XX wieku¹⁵.

Według Foucaulta relacja między rozumem i władzą nie polega na tym, że rozum sprzeniewierza się sobie, służąc celom władzy w charakterze środka. Nie chodzi mu o to, że rozum – sam w sobie poza zasadą dominacji – na usługach władzy zatracą swoją istotę, ulega niejako deprawacji. W odróżnieniu od Horkheimera, Foucault nie widzi w rozumie i w języku antagonizmu między roszczeniami do władzy i do prawdy. Wiedza i władza to dla niego dwa w jednym: wiedza-władza. W szczególności dotyczy to władzy rozumianej jako „dyscyplina”. Jej symbolem jest konstrukcja panoptyczna – urządzenie dyscyplinarne: wiedza, która jest zautomatyzowaną i anonimową władzą, a zarazem władza, która jest wszechobecna i wszechwiedząca. Jak dowodzi panoptikon – swoiste laboratorium władzy – „przyrost wiedzy zaczyna powstawać wokół wszystkich posunięć władzy i odkrywa przedmioty możliwego poznania na wszystkich płaszczyznach, gdzie władza zaczęła działać”¹⁶. Wysubtelnienie władzy, charakterystyczne dla tej jej modalności, jaką jest dyscyplina, skutkuje epistemologicznym odblokowaniem, z drugiej zaś strony formowanie i kumulacja nowych obszarów poznania powoduje wzmożenie, zwielokrotnienie wpływów władzy. Foucault nie zgadza się z głęboko zakorzenionym w tradycji filozoficznej poglądem, że wiedza i władza wykluczają się¹⁷, albowiem zdobywanie wiedzy wymaga bezinteresowności, władza zaś zawsze jest interesowna, toteż tylko pod warunkiem zerwania wszelkich z nią związków można dostąpić oświecenia. Przeciwstawia temu wyobrażeniu tezę, że „władza produkuje wiedzę”, i to nie tylko poprzez sponsorowanie uczonych, lecz dlatego, że wiedza i władza są ze sobą skorelowane: władza wyznacza

¹⁵ Tamże, s. 290.

¹⁶ M. Foucault, *Panoptyzm*, w: tenże, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1993, s. 246.

¹⁷ Por. np. twierdzenie Arystotelesa, zgodnie z którym „dzielność etyczna i rozum, z których czynności szlachetne wypływają, nie mają nic wspólnego z władzą despotów” (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1956, s. 376).

pole wiedzy, a wiedza generuje władzę. Tak więc władza-wiedza ustanawia warunki i formy poznania.

4. Ujarmienie natury

Foucault podziela ze Szkołą Frankfurcką przekonanie, że samoświadomy podmiot – jedna z cenniejszych zdobyczy kultury europejskiej – opiera się na ujarzmieniu tego, co Frankfurczycy określają na ogół szerokim mianem natury, Foucault zaś ciałem lub życiem. Konotacje tych terminów są zbliżone, lecz nieidentyczne. Wspólna jest bez wątpienia intencja krytyczna w stosunku do antropologii – mającej licznych wyznawców od Platona poprzez chrześcijaństwo do Kanta – która zakłada prymat ducha nad ciałem/naturą. Nie brakuje jednak i rozbieżności. Frankfurczycy pytają przede wszystkim o to, *kto* sprawuje władzę, a *kto* jej podlega. Częściej zresztą niż o władzy, mówią o panowaniu, gdyż ten termin odsyła bezpośrednio do panującego, czyli ujarzmiającego, i opanowanego, czyli ujarzmionego. Foucaulta natomiast o wiele bardziej interesują techniki rządzenia, mechanizmy sprawowania władzy, niż jej podział. A przy tym, żywiąc przekonanie, że „władza jest wszędzie”, bo przenika wszelkie ludzkie interakcje i relacje, zwraca uwagę nie na jej zinstytucjonalizowane centra, lecz przejawy i skutki w kapilarnej sferze życia jednostkowego i społecznego. Zajmuje się mikrofizyką władzy, co uzasadnia następująco:

Nie chodzi wcale o ugruntowanie teorii władzy, o jej ogólną teorię, ani też o powiedzenie, czym jest władza i skąd przychodzi. Od wieków, a nawet od tysiącleci, na Zachodzie stawiano takie pytania i nie jest pewne, czy dawane odpowiedzi były zadowalające. W każdym razie to, co staram się robić, polega – na poziomie empirycznym – na tym, aby badać rzeczy, biorąc pod uwagę ich otoczenie. Nie pytać, „skąd przychodzi i dokąd zmierza władza?”, ale „któřdy przechodzi i jak to się dokonuje, jakie są wszystkie stosunki władzy, jak można opisać pewne zasadnicze stosunki władzy, które istnieją w naszym społeczeństwie?”. Nie mówię zatem o władzy w sensie rządu czy państwa. Stwierdzam: między różnymi osobami, w rodzinie, na uniwersytecie, w koszarach, szpitalu, w trakcie badań medycznych istnieją stosunki władzy. Jakie są, do czego prowadzą, jak wiążą jednostki, dlaczego są w jednym wypadku wspierane, a w innym nie?¹⁸

Zarówno teoria krytyczna, jak i genealogia uznają podmiot, czyli duszę, za wytwór władzy, która ujarzmia, tj. chce trzymać w ryzach życie pojedyncze (jednostki) lub mnogie (populacji). O ile jednak Frankfurczycy ujmują całe

¹⁸ M. Foucault, *Seksualność i władza*, w: tenże, *Filozofia, historia, polityka*, dz. cyt., s. 215–216.

dzieje cywilizacji europejskiej jako dzieje zniewolenia natury, a stąd – antagonizmu między naturą i rozumem, o tyle Foucault kładzie nacisk na to, że władza nad ciałem stanowi specjalność określonej modalności władzy: dyscyplinującej – w odniesieniu do ciała jednostki, oraz biowładzy – w odniesieniu do ciała zbiorowego, populacji. Władza suwerenna – jak twierdzi – interesowała się ciałem, ale tylko jako obiektem kary. Kara polegająca na doraźnym zadawaniu bólu ma ostatecznie na celu nie zachowanie ciała i podtrzymanie jego życia, lecz zniszczenie go. Tymczasem w wieku XVII i XVIII pojawiają się techniki władzy, które – skupiając się na ciele jednostkowym – pozwalają ciało kształtować, zwiększać jego siłę i wydajność, a zarazem wtłaczać w określoną, utartą koleinę, słowem – dyscyplinować. Władza dyscyplinująca, w odróżnieniu od suwerennej, nie zmierza do unicestwienia ciała, lecz pragnie manipulować nim, by uczynić je pożytecznym i posłusznym. Jest to władza bezcielesna – i w tym sensie niejako „eteryczna” – bezimienna, dyskretna, wnika bowiem w ciało i łączy się z nim „intymnie”, nie odwołuje się do przemocy ani przymusu, lecz steruje ciałem za pośrednictwem interioryzacji norm, która przybiera postać duszy – instancji kontroli i nadzoru. W ten sposób ciało podlega władzy, której samo jest nosicielem.

W drugiej połowie XVIII wieku pojawia się inna technologia władzy, która zwraca się ku człowiekowi nie jako jednostce, lecz jako biologicznemu gatunkowi. W ten sposób doszło do drugiego, jak powiada Foucault, zawładnięcia ciałem, które w odróżnieniu od pierwszego, indywidualizującego, ma do czynienia z „ciałem wielogłowym” – populacją. Biopolityka, czy inaczej technologia regulacji, nie zastępuje ani nie wypiera technologii dyscypliny, lecz ją dopełnia. Te dwie techniki władzy razem wzięte konstytuują społeczeństwo normalizacyjne, w którym władza bierze w posiadanie cały proces życiowy, z jego dwoma biegunami: ciałem jednostki i życiem populacji.

Starej mechanice suwerennej władzy wymykało się zbyt wiele rzeczy, jednocześnie od dołu i od góry, na poziomie szczegółu i na poziomie masy. Aby uchwycić szczegół, zastosowano pierwszą akomodację: akomodację władzy nad jednostkowym ciałem, z nadzorem i tresurą – była to dyscyplina. Następnie, pod koniec XVIII w. powstaje druga akomodacja, władza nad zjawiskami globalnymi, nad zjawiskami populacyjnymi, z biologicznymi lub bio-socjologicznymi procesami ludzkich mas. Mówiąc, że w XIX w. władza wzięła w posiadanie życie, mówimy, że udało jej się objąć całą przestrzeń, jaka rozciąga się między organizmem i biologicznością, między ciałem i populacją, dzięki podwójnej grze technologii dyscypliny z jednej strony i technologii regulacji z drugiej strony¹⁹.

Jakie mogą być skutki totalnego zawładnięcia życiem? Otóż rzecz nie jest przesądzona. Z jednej strony bowiem Foucault twierdzi, że mechanizmy bio-

¹⁹ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, dz. cyt., s. 247–250.

populacyjne, tak samo jak dyscyplinarne – tyle że za pomocą innych środków – są nastawione na wydobywanie i maksymalizację sił. Mają służyć regulacji procesów biologicznych, czyli optymalizacji życia, tj. jego przedłużaniu, poprawie jakości, zwiększaniu szans, zapobieganiu wypadkom, czy wreszcie kompensowaniu niedostatków. Istnieje jednak groźba związana z – jak to określa Foucault – „nadmiarem biowładzy”. Biowładza to, w przeciwieństwie do władzy suwerennej, której specyfiką było prawo skazywania na śmierć, władza skazywania na życie. Łatwo pojąć, że konsekwencje nadużycia tej modalności władzy mogą okazać się nieporównanie bardziej dotkliwe niż skutki najbardziej ekspansywnej władzy suwerennej:

nadmiar biowładzy pojawia się, kiedy człowiekowi zostaje dana techniczna i polityczna możliwość już nie tylko urządzenia życia, ale też zwielokrotnienia życia, stworzenia życia, stworzenia potwora, stworzenia – w skrajnym przypadku – niekontrolowanych i wszystko niszczących wirusów. Takie niebываłe rozszerzenie biowładzy (...) rozsądzi wszelką ludzką suwerenność²⁰.

Autorzy *Dialektyki oświecenia* ukazują panowanie rozumu nad tym wszystkim, czym rozum zawładnął, ze znacznie większą dozą dramatyzmu; wynika to między innymi z o wiele szerszego zakresu pojęcia *Natur*, którym się w tym kontekście posługują. Nie chodzi im bowiem tylko o ciało czy o życie ludzkie; mają na oku wszystko, co mieści się w pojęciu ludzkiej i pozaludzkiej przyrody. Panowanie nad przyrodą poczytują za główny motyw ludzkich dziejów. Wprawdzie można by było powiedzieć, że zapanowanie nad przesłankami swego istnienia stanowi warunek *sine qua non* podmiotowości gatunku ludzkiego, albowiem dopiero zrzucenie jarzma przyrody, podporządkowanie jej własnym celom, umożliwiło człowiekowi stworzenie nowego, społeczno-historycznego wymiaru rzeczywistości – właściwej przestrzeni realizacji ludzkiej natury. Jednakże filozofowie frankfurccy uwydatniają destrukcyjny aspekt tego problemu, zwracając uwagę na fakt, że tępiąc z bezwzględny okrucieństwem wszystko, co staje mu na przeszkodzie, człowiek, w toku kształtowania z tworzywa przyrody własnego świata, sieje w jej zasobach budzące grozę spustoszenie, dewastuje przyrodę.

Ludzie nie tylko wyprzedzili swych bezpośrednich poprzedników, ale wytępiili ich tak gruntownie, jak nie uczynił tego bodaj żaden z nowszych *species* z innym, nie wyłączając mięsożernych jaszczurów²¹.

Nawiązując z ponurą ironią do utopijnej tęsknoty Nietzschego za nową, wyższą jakością człowieczeństwa, Frankfurczycy przepowiadają, że – jeśli dotychczas-

²⁰ Tamże, s. 251.

²¹ M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, dz. cyt., s. 245.

sowa tendencja rozwoju gatunku ludzkiego się utrzyma – to już dziś możemy sobie wyobrazić „nadczołowieka”, który zrujnuje do ostatka faunę i florę ziemi, by w końcu doprowadzić do zagłady samego siebie.

Idea nadczołowieka może znaleźć zastosowanie tylko w sensie przejścia ilości w jakość. Jeśli lotnika, który kilkoma okrążeniami potrafi za pomocą rozpylania określonej substancji oczyścić kontynenty z ostatnich zwierząt, można nazwać nadczołowiekiem w stosunku do troglodyty, to może powstać też w końcu ludzka super-amfibia, wobec której dzisiejszy lotnik wyda się niewinną jaskółką²².

Za panowanie nad przyrodą ludzie płacą wyobcowaniem od niej; wyobcowanie człowieka od przyrody wyraża się w sprowadzeniu jej do obiektu manipulacji. Ponadto warunkiem opanowania przyrody jest samoopanowanie – wyobcowanie człowieka od jego ludzkiej natury: stłumienie wszelkich tkwiących w naturze ludzkiej dyspozycji, które nie są użyteczne z punktu widzenia ujarznienia przyrody. Symbolem tej prawidłowości jest los Odyseusza. Odyseusz przechytrza bóstwa natury, dzięki czemu unika złożenia im ofiary i w ten sposób ustanawia samowładztwo rozumu. Zwycięża wprawdzie pozaludzkie moce, ale za pomocą mimetyzmu, czyli upodobnienia się do pozaludzkiej natury. Ocala życie jako Nikt, tzn. za cenę utraty opartej na racjonalności, ludzkiej tożsamości – stłumienia swej natury. Tak więc *summa summarum* składa w ofierze siebie. Samozachowanie – tak w eposie, jak w całej historii – wymaga, zdaniem Horkheimera i Adorna, zaparcia się siebie. Dlatego historię cywilizacji postrzegają oni jako historię wyrzeczenia, czyli introwersji ofiary.

Panowanie człowieka nad sobą – na czym zasadza się jaźń – jest wirtualnie zawsze destrukcją podmiotu, w którego służbie się dokonuje, gdyż opanowana, uciśniona i rozbita przez samozachowanie substancja to przecież nic innego jak życie, jedyny i determinujący układ odniesienia dla zabiegów samozachowawczych, które są jego funkcją, właśnie to, co ma być zachowane²³.

Jaźni – mając na oku jej surowość wobec natury – przypisują rodzaj męski i twierdzą, że ta zdobycz historyczna, reprodukowana w rozwoju osobniczym, została okupiona dotkliwymi represjami, jakie ludzkość rozmyślnie stosowała przeciwko sobie samej, by bronić swej gatunkowej hegemonii w przyrodzie.

Straszne rzeczy musiała ludzkość wyrządzić samej sobie, by stworzyć jaźń – tożsamy, nastawiony na osiągnięcie celów męski charakter człowieka, i coś z tej pracy powtarza się nadal w każdym dzieciństwie²⁴.

²² Tamże, s. 246–247.

²³ Tamże, s. 71.

²⁴ Tamże, s. 49.

A zatem racjonalność podległa panowaniu ma u swych korzeni cierpienie, jest „bezlitosna”, co oznacza nie tylko to, że cechuje ją okrucieństwo nieustępujące dzikości natury oraz nieczułość, brak wrażliwości na ból, który wywołuje. W *Dialektyce oświecenia* znajdujemy pogląd, że owa „ślepotą na mękę” oświeconego rozumu stanowi konieczną przesłankę jego technicznej sprawności: nieświadomość czy niepamięć zadanego cierpienia umożliwia bowiem racjonalności instrumentalnej zachowanie normatywnej indyferencji, dzięki czemu zapewnia jej moralny komfort, nawet w wypadku forsowania najbardziej barbarzyńskich zamysłów:

Utrwalające się panowanie nad przyrodą, medyczna i pozamedyczna technika czerpie siły z tego zaślepienia, jej szansą jest zapomnienie. Utrata pamięci jako transcendentalny warunek nauki²⁵.

Konsekwentne dążenie do opanowania przyrody, które toruje sobie drogę przez całe ludzkie dzieje, określa – według teorii krytycznej – sposoby organizacji gospodarki, struktury polityczne oraz formy ekspresji kulturowej, słowem, wszystko to, co w ujęciu najbardziej abstrakcyjnym odpowiada kategorii rozumu. Dlatego też rozum, tzn. model racjonalności, który nadał kształt cywilizacji zachodniej, jest od swych najdawniejszych początków pozbawiony suwerenności, pełni jedynie rolę środka, narzędzia – specyficznej dla człowieka – adaptacji. Inaczej mówiąc, rozum, który zapewnił gatunkowi ludzkiemu supremację w przyrodzie, jest chytry, lecz ta chytryść – na przekór idealistycznym mrzonkom – nie służy urzeczywistnieniu tożsamości podmiotu i przedmiotu, lecz polega na tym, by robić z ludzi coraz potężniejsze bestie. Najszczytniejsze wyobrażenia o ludzkim powołaniu i godności, idea człowieka jako istoty rozumnej i o tyle górującej nad bezrozumnymi zwierzętami została „przykrojona” na miarę nieznanego granic podboju przyrody, dostosowana do celu przeobrażenia kosmosu w „nieskończony rewir łowiecki”.

Mózg – ludzka inteligencja – jest dostatecznie mocny, by wyznaczyć całą epokę w dziejach Ziemi. Gatunek ludzki wraz ze wszystkimi swymi maszynami, chemikaliami, siłami organizacyjnymi – dla czegoż bowiem traktować je inaczej niż zęby niedźwiedzia, skoro służą temu samemu celowi, tyle że lepiej funkcjonują – jest w tej epoce ostatnim krzykiem adaptacji²⁶.

Instrumentalny stosunek człowieka do przyrody ma długą tradycję. Jego badacze ustalają, że gdy mit przeistacza się w oświecenie, byt postrzegany dotąd jako jedność materii i ducha, tego, co zmysłowe i nadzmysłowe, rozdwa-

²⁵ Tamże, s. 253–254.

²⁶ Tamże, s. 245.

ja się na logos, którego jedyną ostoją okaże się ostatecznie umysł jednostki, i jego materiał: zewnętrzne wobec niego, bezrozumne stworzenia oraz bezduszne rzeczy. Życie cywilizowane to życie „rozdarte” na ducha i jego przedmiot – naturę, przy czym owo rozdarcie nie omija samego człowieka. Ono właśnie tłumaczy popularność w europejskiej antropologii filozoficznej takiej koncepcji istoty ludzkiej, która głosi nadrzędność ducha jako źródła życia, ośrodka mocy i władzy nad ciałem jako martwą rzeczą. W miarę rozwoju cywilizacji świat jest w coraz większym stopniu podporządkowywany człowiekowi, zaś natura – pozbawiona w jarzmie ducha suwerenności – staje się w coraz większym stopniu zwykłym narzędziem ludzkiego samozachowania. Ponieważ proces ujarzmiania natury w człowieku i poza nim dokonuje się bez żadnego sensownego motywu, nie można powiedzieć, że rozwój ducha transcenduje naturalną formę istnienia. Natura jest w postępie cywilizacji po prostu tłumiona i uciskana – staje się obiektem totalnego wyzysku, który nie mając rozumnego celu, nie ma też granic.

Końcowym rezultatem tego procesu jest z jednej strony jaźń, abstrakcyjne „ja”, do tego stopnia pozbawione wszelkiej substancji, że skłonne do przekształcenia wszystkiego na niebie i ziemi w narzędzie swego przetrwania; z drugiej zaś strony ogołocona z sensu przyroda, zdegradowana do samego tworzywa, czysta materia, którą trzeba ujarzmić bez żadnego celu, dla samego ujarzmienia²⁷.

Horkheimer przypomina, że motyw wrogości, czy przynajmniej obojętności wobec natury, który uprawomocnia eksploatorskie traktowanie jej przez człowieka, przenika całą kulturę europejską, a pojawia się już w najstarszych jej świadectwach. Idea pojednania cywilizacji i natury, obca judaizmowi, nie znalazła też zrozumienia ani uznania w chrześcijaństwie, jako że teologia chrześcijańska, tak samo jak tradycyjna metafizyka, także zresztą przedchrześcijańska, widziała przeważnie w tym, co materialne, cielesne, naturalne – zło, dobro zaś przypisywała temu, co duchowe lub nadnaturalne. Już Biblia daje człowiekowi przyzwolenie na wyzysk natury; jak wiadomo, Pismo św. ujmuje człowieka jako koronę dzieła stworzenia, zwierzchnika wszystkich innych istot żywych, których przeznaczeniem jest poddaństwo i służebność w odniesieniu do ludzkich celów. Dążenie do zawładnięcia rzeczywistością – gwiazda przewodnia współczesnej nauki – to, według frankfurckiego filozofa, inna odmiana tego samego ideału panowania nad naturą.

Współczesna obojętność wobec natury jest w gruncie rzeczy tylko pewnym wariantem pragmatycznego nastawienia typowego dla całej zachodniej cywilizacji. Różne są jego formy.

²⁷ M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przeł. H. Walentowicz, Warszawa 2007, s. 112.

Dawny myśliwy upatrywał w preriach i górach jedynie widoki na udane polowanie, nowoczesny handlowiec widzi w krajobrazie dogodną sposobność do wyeksponowania reklamy papierosów. (...) To wyobrażenie o ludziach jako o panach można odnaleźć już w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju. Nieliczne nakazy chroniące zwierzęta, jakie spotykamy w Biblii, zostały przez najwybitniejszych myślicieli religijnych, takich jak św. Paweł, Tomasz z Akwinu czy Luter, zinterpretowane w ten sposób, że mają one na celu jedynie moralne wychowanie człowieka i w żadnym razie nie oznaczają jakiegokolwiek zobowiązania człowieka wobec innych stworzeń²⁸.

Natura poddana ludzkiemu panowaniu nie posiada samoistnego znaczenia: funkcjonuje w obrębie świata społecznego jako coś zupełnie zewnętrznego, jako czysto obiektywny materiał – nieokreślona magma, która liczy się tylko o tyle, o ile stawia opór władzy człowieka. Rozum instrumentalny istotnie jest w stanie dojrzeć w naturze wyłącznie to, co sam w nią „wkłada”: sposób, w jaki postrzega otaczającą go przyrodę współczesny jej obserwator, który patrzy na nią – świadomie lub nieświadomie – z wąsko użytecznościowej perspektywy skomercjalizowanego industrializmu, stanowi jedynie odbicie jego pragmatycznego nastawienia do rzeczywistości.

Anegdota o chłopcu, który spoglądając w niebo, zapytał: „tato, co reklamuje księżyc?”, jest alegorią tego, co stało się ze związkiem człowieka i przyrody w epoce rozumu sformalizowanego. Z jednej strony przyroda utraciła jakąkolwiek wewnętrzną wartość czy sens; z drugiej strony człowiek postradał wszystkie cele poza samozachowaniem. Wszystko, co znajduje w swym zasięgu, stara się przekształcić w środek realizacji tego celu. Nieufność budzi każde słowo czy zdanie, które odsyła do innych stosunków niż czysto pragmatyczne. Gdy zachęca się kogoś, by podziwiał jakąś rzecz, respektował czyjeś uczucia lub postawę, bądź kochał daną osobę dla niej samej, dopatruje się on w tym sentymentalizmu i podejrzewa, że chce się z niego zrobić durnia lub usiłuje się mu coś sprzedać. Mimo że ludzie nie pytają, co reklamuje księżyc, wykazują skłonność do myślenia o nim w kategoriach baliستيki lub jednostek astronomicznych, które wyrażają kosmiczną odległość do pokonania²⁹.

Ale zasada panowania, określająca charakter i tryb rozwoju cywilizacji zachodniej, została zapożyczona od natury, co oznacza, że zwyciężając naturę jej własną bronią, rozum wyrzeka się siebie, zaprzecza swej rozumności, tzn. odrębności względem ślepego żywiołu i wyższości nad nim, a daje dowód swej nieprzewyciężonej organiczności, naturalności. Tego rodzaju zwycięstwo nad naturą, jakie odnosi racjonalność europejska, stanowi – w oczach jej krytyków – nieudaną próbę transcendowania królestwa irracjonalności, poświadcza przy należność rozumu do natury:

²⁸ Tamże, s. 117.

²⁹ Tamże, s. 115.

Kiedy rozum służy ujarzmieniu natury, zostaje zdegradowany do elementu tejże natury; nie jest już niezależną władzą, lecz czymś organicznym, jak wąż czy pazury, co rozwinęło się dzięki dostosowaniu do warunków naturalnych i przetrwało, ponieważ okazało się odpowiednim narzędziem zawładnięcia nimi, zwłaszcza w zakresie zdobywania pożywienia i zażęgniwania niebezpieczeństw³⁰.

Z tego względu współautorzy *Dialektyki oświecenia* postrzegają dzieje ludzkości jako kolejną epokę historii naturalnej i wyrokuje, że ludzkość nie zdołała jeszcze przekroczyć stanu prehistorii i osiągnąć stanu prawdziwie ludzkiego.

Filozofowie frankfurccy nie poprzestają jednak na skonstatowaniu antagonizmu między rozumem a naturą i ukazaniu jego kulturowych skutków. Ponieważ widzą perspektywę przekroczenia przez rozum – dzięki autokrytyce – dotychczasowych granic oświecenia, czyli zerwania sojuszu rozumu z panowaniem, który zniewala naturę i ogranicza rozum, dostrzegają też możliwość ich pojednania. I w tym wypadku – kolejny raz – wstępują w ślady wielkiego prekursora idei dialektyki oświecenia, Rousseau, który w naturze – rzecz jasna nie tej pierwotnej, surowej, prekulturowej, lecz ucłowieczonej, symbolizowanej przez ludzkie serce – upatrywał remedium na kulturowy kryzys.

Pojęcie bowiem nie tylko – jako nauka – dystansuje człowieka od natury, ale jako autorefleksja myślenia, które w formie nauki przywiązane jest do ślepej tendencji ekonomicznej, pozwala zmierzyć ów dystans, który utrwała panowanie. Przez akt *przypomnienia natury w podmiocie* – w czym zawiera się zapoznana prawda wszelkiej kultury – oświecenie staje się przeciwieństwem panowania³¹.

Źródłem doświadczenia uduchowionej natury jest filozoficzna autorefleksja. To filozofia wprowadza naturę do sfery ducha; w języku jej kategorii nieme doznanie cierpienia znajduje wyraz, dzięki czemu może stać się przedmiotem powszechnego doświadczenia i refleksji. Albowiem natura w omawianym sensie to „dzieje niekończącego się cierpienia”. Twierdząc, że zinterpretowanie niewerbalnego przekazu natury jest zadaniem filozofii, Horkheimer ma na myśli przede wszystkim to, że filozofia – w odróżnieniu od nauki – z racji swego krytycznego dystansu wobec rzeczywistości zachowuje pamięć o możliwych formach istnienia, którym nieodparta presja *status quo* przeszkodziła stać się realnością i których stłumienie wiązało się z doświadczeniem bólu. „Akt przypomnienia natury w podmiocie” polega na uświadomieniu zaprzepaszczonych szans rozwoju i daremnych oczekiwań, jest dążeniem do poddania refleksji – i wydobywania w ten sposób z niemoty zmysłowości – okaleczenia ludzkiego – i nie tylko ludzkiego – życia, które zabliznia się głupotą, złą wolą, strachliwością i innymi spaceniami.

³⁰ Tamże, s. 133.

³¹ M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, dz. cyt., s. 56–57.

Fizyczna kontuzja paraliżuje ciało, strach paraliżuje ducha. (...) Głupota to blizna po ranie (...). Takie blizny powodują deformacje. Dobra wola staje się wskutek zadanego gwałtu złą wolą³².

Nie brak doprawdy powodów, dla których warto „czesać historię pod włos”, niezależnie od tego, w którym z zarysowanych wyżej wariantów tego zabiegu znajdziemy źródło inspiracji.

Streszczenie

Artykuł jest rozwinięciem i uzasadnieniem tezy Michela Foucaulta o daleko idących zbieżnościach teoretycznych między jego koncepcją genealogii i teorią krytyczną filozofów ze Szkoły Frankfurckiej. Zdaniem autorki, zbieżności te zaznaczają się przede wszystkim w odniesieniu do trzech kwestii: 1) dyskursu historycznego, który zrywa z tradycyjną wykładnią historii, tzn. wykładnią absolutyzującą perspektywę władzy; 2) ambiwalentnego stosunku do Oświecenia, który wyraża się w odrzuceniu oświeceniowej doktryny przy zachowaniu oświeceniowego etosu; 3) krytyki antropologii zakładającej prymat ducha nad ciałem, czego przesłankę stanowi zdemaskowanie samoświadomego podmiotu jako wytworu ujarznienia natury. Kładąc nacisk na ideowe pokrewieństwo między Foucaultem i filozofami ze Szkoły Frankfurckiej, autorka odnotowuje także znaczące rozbieżności, które dotyczą głównie natury procesu dziejowego, sposobu ujmowania zagadnienia władzy oraz relacji między władzą i wiedzą.

³² Tamże, s. 279–281.

