

Paweł Skowronek

Czegoś brakuje. Utopia jako transcendentálny warunek myślenia u Theodora W. Adorna

W marksistowskiej koncepcji utopijności, jak i w etymologii samego słowa *utopia*¹ kryje się coś paradoksalnego. Z jednej strony myśl marksistowska od samego początku odcinała się od pewnego typu socjalizmu, który wraz z Karlem Marksem i Friedrichem Engelsem zaczęto określać utopijnym – tj. od takiego, który jak w dziełach Roberta Owena czy Charles’a Fouriera opiera się na abstrakcyjnych i ahistorycznych wizjach organizacji społecznej podług transcendentnych norm. Opozycja wobec socjalizmu utopijnego jest dla marksizmu wręcz definicyjna. Naukowość socjalizmu według Marksa i Engelsa miała polegać właśnie na tym, że odżegnują się oni od prób prefiguracji sprawiedliwego ładu społecznego (według uprzednio założonego planu) na rzecz zrozumienia społeczeństwa komunistycznego jako wyłaniającego się z konkretnego, historycznego „rzeczywistego ruchu mającego na celu zniesienie obecnego stanu rzeczy”². Z drugiej zaś strony

Paweł Skowronek (ORCID: 0009-0001-2027-4514) – doktorant w Uniwersytecie Jagiellońskim. Swoje zainteresowania badawcze koncentruje m.in. wokół teorii krytycznej, historii myśli marksistowskiej i idealizmu niemieckiego. Kontakt: p.skowronek@doctoral.uj.edu.pl.

- 1 Mowa tu o More’owskiej dynamice między *ou-topos* i *eu-topos* – niemiejszem i dobrym miejscem.
- 2 K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, [w:] tychże, *Dzieła*, t. 3, przeł. S. Filmus, red. I. Strumińska, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 38.

utopijność marksizmu, pozorna czy nie, była i jest typowym przedmiotem ataków zarzucających mu nierealistyczność i niezgodność z naturą ludzką, w myśl założenia, że marksizm, tak jak wszystkie ideologie socjalistyczne, jest quasi-religijną próbą „immanentyzacji eschatonu”, osiągnięcia Królestwa Bożego na ziemi środkami sekularno-politycznymi³.

Ta problematyczność utopii sprawiła, że stała się ona jednym z podstawowych zagadnień w dwudziestowiecznej filozofii marksistowskiej. Było ono szczególnie istotne dla pierwszego pokolenia teorii krytycznej, którego autorzy tacy jak Ernst Bloch czy Max Horkheimer podejmowali próby rehabilitacji pojęcia utopii i odzyskania go dla teorii marksistowskiej. Niestety dotychczasowa historiografia teorii krytycznej⁴ zazwyczaj uznawała pierwsze pokolenie szkoły frankfurckiej za przedstawicieli zachodniego marksizmu i w ślad za tym konsekwentnie odcinała ich myśl od jej utopijnego, radykalnego oraz komunistycznego charakteru. Szczególnym przypadkiem tej interpretacji jest recepcja Theodora Adorna, którego twórczość była dotychczas powszechnie przedstawiana jako przykład pesymistycznego, stopniowego odwrotu od marksizmu w stronę antypolitycznej i antyutopijnej teorii kultury. Ważna jest tu zwłaszcza jego idea zakazu obrazów utopijnych, będąca najbardziej znanym wkładem Adorna w zagadnienie utopii, a zwykle rozumiana jako jednostronna krytyka oraz

3 Jako przedstawicieli tej linii krytyki marksizmu można wymienić m.in. Erica Voegelina (twórcę kategorii immanentyzacji eschatonu mającej identyfikować rzekome elementy gnostycyzmu we współczesnych ideologiach politycznych), Leszka Kołakowskiego (który w *Głównych nurtach marksizmu* doszukuje się soteriologicznego charakteru myśli marksistowskiej, reprezentowanego jego zdaniem m.in. przez Ernsta Blocha) albo Raymonda Arona (który eschatologiczną utopijność marksizmu opisywał w następujący sposób: „W marksistowskiej eschatologii proletariatus jest umieszczony w roli kolektywnego zbawiciela. Wyrażenia, którymi posługuje się młody Marks, nie pozostawiają żadnych wątpliwości co do judeochrześcijańskich źródeł mitu klasy wybranej przez swoje cierpienie dla zbawienia ludzkości. Misja proletariatus, koniec prehistorii poprzez rewolucję, panowanie wolności – łatwo jest rozpoznać źródło tych idei: Mesjasz, zerwanie z przeszłością, Królestwo Boże”. Por. R. Aron, *The Opium of the Intellectuals*, trans. L. Brockway, The Norton Library, New York 1962, s. 66).

4 Za egzemplarycznych przedstawicieli tej recepcji przyjmuję tu historyków szkoły frankfurckiej: Martina Jaya (*Dialectical Imagination*), Susan Buck-Morss (*The Origin of Negative Dialectics* – zob. recenzję tej książki autorstwa Gillian Rose w: „History and Theory”, vol. 18, No. 1, s. 126–135), Rolf Wiggershausa (*The Frankfurt School. Its History, Theories, and Political Significance*). W literaturze polskojęzycznej podobną narrację przedstawiają zaś m.in. Leszek Kołakowski (*Główne nurty marksizmu*) i Antoni Malinowski (*Szkoła frankfurcka a marksizm*).

potępienie utopijnego impulsu⁵. Pragnę w niniejszym tekście udowodnić fałszywość utartej wykładni Adorna jako myśliciela antyutopijnego oraz przedstawić użyteczność jego nowatorskiej koncepcji utopii dla radykalnej myśli politycznej zorientowanej na transformację nowoczesnego społeczeństwa, tj. dla współczesnej teorii krytycznej. W tym celu przeprowadzę analizę fragmentów jego tekstów, powołując się również na literaturę przedmiotu stanowiącą przeciwwagę dla wspomnianej dominującej interpretacji teorii krytycznej. Filozoficzny projekt Adorna, jak również projekt teorii krytycznej jako takiej, rozumiem jako rehabilitację apofatycznej koncepcji utopii w kontekście filozofii marksistowskiej – próbę pokazania, jak w słowach Adorna z *Dialektyki negatywnej* Marks i Engels (ze wszystkimi tego filozoficznymi i politycznymi konsekwencjami) byli „wrogami utopii na rzecz jej urzeczywistnienia”⁶.

Dobrym punktem wyjścia dla analizy Adornowskiej koncepcji utopii jest jego radiowa dyskusja z Blochem z 1964 r.⁷, w której – być może zaskakująco na tle innych tekstów, w których się do siebie odnoszą – dochodzą do wspólnej konkluzji, że utopia jest pojęciem krytycznym; w istocie

- 5 Interesującym kontrprzykładem dla tej narracji o Adornie jest monografia Sebastiana Truskolaskiego *Adorno and the Ban on Images*, w której stara się on wydobyć paradoksalnie utopijny charakter projektu Adorna w celu ponownego przemyślenia jego relacji z późniejszymi myślicielami drugiego pokolenia szkoły frankfurckiej i współczesnymi badaczami samego Adorna. Ta sama intencja przyświeca niniejszemu tekstowi. Zob. S. Truskolaski, *Adorno and the Ban on Images*, Bloomsbury Academic, London 2021, s. 8.
- 6 Th. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 450. Por. z paralelnym wezwaniem Adorna w dyskusji z Horkheimerem na temat językowego oraz utopijnego charakteru poznania i logiki: „Musimy być znacznie bardziej naiwni i znacznie bardziej nienaiwni jednocześnie”. Th. Adorno, M. Horkheimer, *The Temporal Core of Truth. Experience and Utopia in Dialectical Theory*, ed. G. Adorno, trans. J. Callahan, „Substack. James Crane” [online, dostęp: 14 I 2025]: <<https://jamescrane.substack.com/p/translation-adorno-and-horkheimers>>.
- 7 Nieco inną od mojej interpretację tej rozmowy prezentuje w tekście „*Etwas fehlt*”: *Marxian Utopias in Bloch and Adorno* Truskolaski, bardziej akcentując ich niezgodę i wzajemną krytykę. M.in. charakteryzuje tę rozmowę jako debatę, w której ścierają się stanowiska Adorna i Blocha wobec utopii, co nie wydaje mi się adekwatnym określeniem ani w tonie, ani w treści. Oba nasze odczytania zbiegają się jednak w tezie, którą Truskolaski określa następująco: „Marksowskie utopie [...] stanowią serce zarówno filozofii Blocha, jak i Adorna, choć na inne sposoby”. S. Truskolaski, „*Etwas Fehlt*”: *Marxian Utopias in Bloch and Adorno*, „Praktyka Teoretyczna” 2020, t. 35, nr 1, s. 170.

pojęciem, które w ogóle umożliwia krytykę jako taką. Rozmowa ta dotyczyła utopijnego impulsu w kulturze, który – jak zauważa moderator na samym początku i Bloch niedługo po nim – nie cieszy się zbyt dobrą renomą, gdyż samo słowo *utopia* konotuje niemożliwość, mrzonkę, miraż idealnego społeczeństwa bez cierpienia. Na przekór tej tendencji Bloch i Adorno, choć różnią się w tym, jak ukonkretniają pojęcie utopii, argumentują zgodnie, że stanowi ono swoisty formalny warunek myślenia, tzn. że myśląc, człowiek zawsze odnosi się, choćby nieświadomie, do wizji radykalnej zmiany społecznej – wizji innego świata. W słowach Blocha „esencjalną funkcją utopii jest krytyka tego, co obecne”, a Adorno tylko to potwierdza, mówiąc, że „utopia jest istotowo w określonej negacji, w określonej negacji tego, co jedynie jest, a konkretyzując się jako coś fałszywego, zawsze wskazuje ona jednocześnie na to, co powinno być”⁸. W samej strukturze naszego języka i wypowiedzania się, nawet pozornie deskryptywnego, jest niebezpośrednio zawarte przekonanie, że „powinno być inaczej”. Utopia, w jej filozoficzno-politycznym rozumieniu przez Adorna i Blocha, jest równoznaczna z krytyczną świadomością i tym samym punktem wyjścia dla teorii krytycznej; więcej – dla jakiegokolwiek działania jako takiego. „Czegoś brakuje” – fraza z dramatu Bertolda Brechta *Rozkwit i upadek miasta Mahagonny* – w rozmowie frankfurczyków staje się symbolem negatywnej antycypacji innego świata poprzez percepcję świata obecnego. Jak mówi Adorno,

fraza ta byłaby niemożliwa, gdyby niemożliwe były ziarna bądź ferment tego, na co wskazuje. Sądzę, że gdyby ontologiczny dowód na istnienie Boga nie zawierał w sobie śladu prawdy, to znaczy jeśli częśćka jego rzeczywistości nie byłaby zawarta w mocy samego pojęcia, niemożliwa byłaby nie tylko utopia, lecz również myślenie⁹.

Adorno czyni tutaj w odniesieniu do pojęcia utopii ruch paralelny do tego, który pojawia się w Hegłowskiej analizie dowodu ontologicznego w odniesieniu do pojęcia Boga, a mianowicie charakteryzuje to pojęcie jako

8 Th. Adorno, E. Bloch, *Something's Missing. A Discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing*, [w:] E. Bloch, *The Utopian Function of Art and Literature. Selected Essays*, MIT Press, Cambridge 1989, s. 12.

9 Tamże, s. 16.

warunek możliwości predykcji egzystencjalnej i myślenia jako takiego. Utopia w tej dyskusji stanowi zatem dla Adorna konieczny, transcendentálny warunek myślenia.

Gillian Rose w poświęconej Adornowi monografii *The Melancholy Science* oferuje w oparciu o swoje odczytanie *Dialektyki negatywnej* schemat pozwalający przedstawić w sposób bardziej przejrzysty rozumienie utopii przez Adorna:

Według Adorna istnieją trzy sposoby myślenia: myślenie tożsamościowe, nietożsamościowe i racjonalne myślenie tożsamościowe. Pierwsze, *myślenie tożsamościowe*, ma miejsce, kiedy używamy pojęcia paradygmatycznie, żeby wskazać te partykularne rzeczy, które są denotowane. Jest to relacja między uniwersalnym i partykularnym. Dla Adorna nie jest to najważniejszy aspekt myślenia tożsamościowego. Nie proponuje on tu teorii znaczenia. Co ważniejsze, ten aspekt utożsamiania stanowi *pragmatyczną*, kontrolującą naturę funkcję myślenia. Pojęcia odnoszą się jednak również do swoich przedmiotów, przez co Adorno rozumie, że odnoszą się do warunków ich idealnego istnienia. To stanowi *utopijny* aspekt utożsamiania. Żeby pojęcie mogło utożsamiać swój przedmiot w tym sensie, partykularny przedmiot musiałby posiadać wszelkie własności swojego idealnego stanu. Adorno nazywa to *racjonalną tożsamością* (*rationale Identität*). Myślenie tożsamościowe, które jest naszym normalnym sposobem myślenia, sugeruje jednak, że pojęcie już jest racjonalnie tożsame ze swoim przedmiotem. Przy obecnym stanie społeczeństwa (tj. w kapitalistycznym sposobie produkcji) pojęcie nie jest jednak w stanie osiągnąć tożsamości ze swoim prawdziwym przedmiotem. Świadomością, która to dostrzega, jest *myślenie nietożsamościowe* tudzież *negatywna dialektyka*¹⁰.

Myślenie jest dla Adorna fundamentalnie negatywne, nakierowane na różnicę między pojęciem a jego przedmiotem. W samym postrzeganiu tej różnicy kryje się utopijna, krytyczna funkcja myślenia: o ile wyraża ono swoiste tarcie, dyskomfort związany ze światem zastanym, o tyle jest utopijne, wskazuje bowiem na to „brakujące coś”, które jest zdaniem Adorna horyzontem radykalnej zmiany społecznej. W tym sensie utopia jest dla

10 G. Rose, *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, Verso, London 2014, s. 57 (kursywa oryg.). „Poznanie, które chce treści, chce utopii». «Utopia» to inny sposób na nazwanie tezy, że niedialektyczne myślenie jest myśleniem zamkniętym, ponieważ sugeruje ono, że przedmiot już został przyszpilony [przez pojęcie]. Zauważenie, że przedmiot nie został przyszpilony, jest tym samym, co zauważenie »utopii«. G. Rose, *The Melancholy...*, s. 62.

niego zarówno wezwaniem do politycznej transformacji, jak i formalną charakterystyką myślenia (nie treścią, nie jakimś konkretnym ideałem, do którego można dążyć lub nie, a tylko sposobem, w jaki w ogóle myślimy). To nie są, co należy podkreślić, dwa odrębne użycia utopii; ów społeczny, etyczny rezonans bazuje na metafizycznym i epistemologicznym znaczeniu utopii jako transcendentalnym warunku myślenia, a jednocześnie społeczno-historyczne warunki są tym, co transcendentalnie umożliwia myślenie tożsamościowe i nietożsamościowe¹¹. Zaryzykuję stwierdzenie, że w tym właśnie leży doniosłość i ważność Adornowskiego, a w istocie marksistowskiego podejścia, tak celnie zidentyfikowanego tutaj przez Rose: w tym, że jest ono w stanie dostrzegać w sprawach pozornie czysto społecznych czy ekonomicznych (w kapitalistycznym sposobie produkcji!) materiał ściśle filozoficzny, a w sprawach pozornie tylko filozoficznych – tkankę społeczno-historyczną, której owe sprawy są świadectwem.

W tym miejscu należy przejść do kwestii praktycznych, społecznych konsekwencji, które Adorno wiązał z pojęciem utopii, czyli do jego zakazu obrazów utopijnych – innymi słowy: co to dokładnie znaczy, że Marks (tak samo jak Adorno) był „przeciwnikiem utopii na rzecz jej urzeczywistnienia”. Zakaz obrazów – oryginalnie religijnych, czyli idolatria – zyskuje

11 Ten pozorny paradoks daje o sobie znać za każdym razem, kiedy poczynając od *Dialektyki oświecenia*, na *Dialektyce negatywnej* skończywszy, Adorno zdaje się utożsamiać myślenie tożsamościowe – samo w sobie, zdawałoby się, stanowiące aprioryczny, transcendentalny aspekt intelektu ludzkiego, związany z naturalną konstytucją naszego rozumu – z historycznie nową sytuacją w postaci nowoczesnego społeczeństwa kapitalistycznego i instrumentalnego rozumu. Paradoks ten prowokował do wielu błędnych interpretacji, z jednej strony takich, według których Adorno i Horkheimer odwrócili się od marksizmu w stronę transhistorycznej narracji o postępującej od zarania dziejów dominacji instrumentalnego rozumu nad naturą, z drugiej zaś o tym, jak ich historycystyczne marksistowskie skłonności są redukcjonistyczne, monologiczne, funkcjonalistyczne, naturalistyczne etc., i że reprezentują one epifenomenalne rozumienie transcendentalnego uposażenia rozumu (np. Horkheimer – zob. również artykuł Vanessa Wills *What Could It Mean to Say, „Capitalism Causes Sexism and Racism?”* zawierający krytykę krytyki tego rzekomego epifenomenalnego marksizmu). Rozwiązanie tego paradoksu leży poza zakresem niniejszego tekstu; pozwolę sobie tutaj tylko zasugerować, jako punkt wyjścia do dalszej dyskusji, że źródło problemu leży w tym, jak zamodelujemy relację między różnymi rodzajami przyczynowości. Nasze pojęcie przyczynowości powinno być, jak sadzę, na tyle obszerne i jednocześnie precyzyjnie zdefiniowane, by nie sprawiała nam trudności idea, że społeczno-historyczne fakty mogą superweniować na faktach mentalnych, takich jak myśli, przekonania, idee, ideologie – i *vice versa*.

w oczach Adorna znaczenie polityczne, jako zakaz podejmowania prób narysowania map przyszłej utopii tudzież, jak określał to Marks, „sporządzania przepisów (comtowskich?) dla kuchni przyszłości”¹². W centrum uwagi Adorna była obawa przed petryfikacją utopii, upożytywnieniem jej, które sprawiłoby, że nie byłaby możliwa do osiągnięcia. Utopię, jak powiedzieliśmy, można dostrzec tylko w sposób negatywny, nie w ramach bezpośredniego odbicia planu:

Myślenie „odbiciowe” byłoby myśleniem bezrefleksyjnym, sprzecznością niedialektyczną; bez refleksji nie ma teorii. Świadomość, która by między siebie i to, co ona myśli, wsunęła coś trzeciego, obrazy, niepostrzeżenie reprodukowalaby idealizm; *corpus* wyobrażeń substytuowałby przedmiot poznania, zaś subiektywna dowolność tego rodzaju wyobrażeń jest arbitralnością zarządzających. Materialistyczna tęsknota, by pojąć rzecz, chce czegoś przeciwnego: może ona pomyśleć pełny przedmiot tylko bez obrazów. Taka absencja obrazów konverguje z teologicznym zakazem obrazów. Materializm sekularyzował go, zakazując pozytywnego malowania utopii; taka jest treść jego negatywności. Z teologią zgadza się on tam, gdzie jest najbardziej materialistyczny¹³.

To właśnie sygnalizowane było wcześniej określeniem „apofatyczna koncepcja utopii” u Adorna – społeczeństwa komunistycznego nie można dotknąć, tak samo jak Boga w teologii apofatycznej. Pozytywność obrazów utrwala wizję społecznej kolektywności, czyniąc je skostniałymi, niewrażliwymi na zmianę czy na dynamikę żywego społeczeństwa, które ma organizować.

Zarówno Marks, jak i Adorno przeciwstawiają utopijny socjalizm podejściu komunizmu krytycznego, który to swoją analizę zaczyna od badania społeczno-historycznych warunków obecnego świata oraz sposobu, w jaki może się z niego wyłonić społeczeństwo komunistyczne. Ich przesłanki dla takiego, a nie innego podejścia do prefigurowania przyszłego społeczeństwa są jednak zgoła odmienne. Marks był przede wszystkim skupiony na zaakcentowaniu różnicy między swoją perspektywą socjalistyczną a tą, którą widział jako jałową, próbującą dopasować niedoskonały świat do jakiegoś transcendentnego, nadrzędnego kryterium (zgryźliwe

12 K. Marks, *Kapitał*, t. 1, przeł. H. Lauer i in., Hachette, Kraków 2010, s. 30.

13 Th. Adorno, *Dialektyka...*, s. 289–290.

„comtowskich?”, krytyka Owena, Fouriera i Henriego de Saint-Simona w *Manifeście...* etc.). Adorno pisał natomiast pod wpływem doświadczenia katastrof XX w. i był szczególnie wrażliwy na próby uczynienia utopii według rygorystycznego i coraz bardziej autorytarnego planu¹⁴. W szczególności znaczący jest dla niego przykład realnego socjalizmu w wydaniu radzieckim. Porażkę ZSRR, jeśli chodzi o stworzenie komunistycznego społeczeństwa, Adorno analizuje w kategoriach filozoficznych: twierdzi, że za klęskę tę odpowiadają bezrefleksyjne rzucenie się rosyjskich rewolucjonistów w praktykę oraz ucieczka do utopijnych obrazów. ZSRR, jak to bywa w wulgarnym marksizmie, pod hasłem jedności praktyki i teorii *de facto* doprowadził do dominacji praktyki nad teorią, w rezultacie pozabawiając swój projekt polityczny narzędzi do autorefleksji i rewizji błędów. Co do tej diagnozy Bloch i Adorno zgodzili się zresztą w swojej dyskusji całkowicie – z poprawką, dodaje Bloch, zyskując przy tym pełną aprobatę Adorna, „że [utopia] również zniknęła na Zachodzie i że [tu i tam] istnieją podobne tendencje, które reprodukują jedność epoki mimo takich wielkich kontrastów”¹⁵.

Adorno i Bloch widzą tutaj te same symptomy wyrugowania utopii z myślenia, które dostrzegają w świecie zachodniego kapitalizmu – zaniechanie jakiejkolwiek możliwości radykalnej zmiany społecznej, w istocie swoisty nihilizm co do przyszłości i alternatywnej organizacji życia ludzkiego. Nihilizm ten nazywa się dzisiaj różnie: kapitalistycznym realizmem, końcem historii, opatrując go niekiedy Thatcherowskim mottem o braku jakiejkolwiek alternatywy. Adorno na długo wcześniej identyfikował ten problem następująco:

Rozum [instrumentalny], który jest konieczny, żeby utrzymać maszynierię w ruchu, z konieczności zawiera swój rewers. Kiedy zaczynasz myśleć, nie możesz poprzestać na czysto reproduktywnym myśleniu. To nie oznacza, że rzeczy tak się naprawdę potoczą, ale nie da się myśleć bez myślenia tego rewersu. Dzisiejsze ogólne ogłu-

14 W kwestii prezentowanej przez niego krytyki dogmatyzmu radzieckiego diamatu zob. wykład 'Późny kapitalizm czy społeczeństwo przemysłowe' z 1968 r.: Th. Adorno, *Late Capitalism or Industrial Society?*, trans. R. Livingstone, [w:] Th. Adorno, *Can One Live after Auschwitz?*, ed. R. Tiedemann, Stanford University Press, Stanford 2003, s. 111–125.

15 Th. Adorno, E. Bloch, *Something's...*, s. 13.

pienie jest bezpośrednim wynikiem wyrugowania utopii. Kiedy odrzucasz utopię, myśl sama w sobie zaczyna usysać¹⁶.

Usunięcie utopii ze sfery dopuszczalnych tematów, w ogóle pozbawienie myślenia jego utopijnego charakteru, skutkuje umocnieniem kapitalistycznej nowoczesności wraz z towarzyszącym mu doświadczeniem ogłupienia i nudy.

Zanim będzie można rozwinąć wątek politycznych konsekwencji filozoficznej teorii utopii, należy w tym miejscu rozprawić się ze ściśle powiązanym z utopią mitem o Adornie – mianowicie rozpowszechnioną interpretacją jego myśli jako reprezentującej w teorii kultury swego rodzaju mandaryński snobizm, absolutny sprzeciw wobec kultury masowej. Jakkolwiek Adorno i Horkheimer są przywiązani do kultury wysokiej (o czym świadczą choćby słowa Adorna w *Minimach moraliach*, jedno z wielu podobnych: „Z każdej wyprawy do kina, mimo całej czujności, wracam głupszy i gorszy”¹⁷), to utarta opinia, że ich krytyka kultury nowoczesnego, dwudziestowiecznego kapitalizmu jest całkowicie pozbawiona niuansu czy zrozumienia pozytywnych aspektów współczesnej kultury, jest tyleż błędna, co powszechna. Najlepszym argumentem za tym jest późniejszy aforyzm z *Minimów moraliów* zatytułowany *Dziecko z kąpielą*. Adorno polemizuje w tym fragmencie z pewną postawą w krytyce kultury, którą określa jako motyw kłamstwa – z ideą, że przedstawienia kulturalne w dziełach sztuki i kulturze masowej mają funkcję wyłącznie ideologiczną; kultura jest mistyfikacją, za którą stoi tylko pieniądź. Idea ta ma rozmaite odsłony, Adorno wspomina bowiem zarówno Friedricha Nietzschego i Oswalda Spenglera, jak i Marksa (można byłoby tu dodać wulgarno-marksistowską ideę jednostronnej i bezwzględnej determinacji bazy przez nadbudowę), ale u jej fundamentu leży przekonanie, że kultura jako taka jest maską, za którą skrywają się prawdziwe czynniki determinujące świat: ekonomiczne, społeczne i polityczne.

16 Th. Adorno, M. Horkheimer, *Towards a New Manifesto*, trans. R. Livingstone, Verso, New York–London 2011, s. 4.

17 Th. Adorno, *Minima moralia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 21.

Adorno celnie krytykuje to podejście (z którym sam zresztą jest utożsamiany, w myśl tendencyjnych interpretacji eseju o przemyśle kulturowym) poprzez ukazanie rewersu ideologicznej funkcji kultury, czyli jej funkcji emancypacyjnej, utopijnej:

Ale właśnie ta myśl, jak wszelkie gromy ciskane na kłamstwo, ma podejrzaną skłonność do tego, by samej stać się ideologią. Widać to w sferze prywatności. Myśl o pieniądzu i wynikający z niej możliwy konflikt sięga z konieczności aż po najdelikatniejsze stosunki erotyczne, najbardziej wysublimowane stosunki duchowe. Zgodnie z logiką konsekwencji i patosem prawdy krytyka kultury mogłaby zatem domagać się sprowadzenia stosunków do ich materialnego podłoża, tak aby kształtowały się bezwzględnie i jawnie według układu interesów między uczestnikami. Wszak sens nie jest niezależny od genezy i łatwo można we wszystkim, co nakłada się na sferę materialną albo ją zapośrednicza, odnaleźć ślad nieszczerości, sentymentalizmu, a nawet zamaskowanego i w dwójnasób trującego interesu. Ale gdyby radykalnie się tego trzymać, to wraz z nieprawdą wytępiłoby się też całą prawdę, wszystko, co choćby stara się wznieść ponad horyzont uniwersalnej praktyki, wszelkie chimeryczne marzenia o szlachetniejszym stanie, i przeszlibyśmy bezpośrednio do barbarzyństwa, którego zapośredniczona forma tak nas razi w kulturze¹⁸.

Teksty kultury, nawet kultury masowej, są oczywiście ideologiczne, są naznaczone kłamstwem, ale to nie znaczy, że trzeba je całkowicie odrzucić jako stworzone przez kulturę dominacji i przemocy. Jeśli cynicznie traktujemy wszystkie wytwory kulturowe jako kłamstwo na użytek klasy panującej, ryzykujemy stanie się obojętnym wobec momentu prawdy, tj. momentu utopii, obecnego w nawet najbardziej ideologicznych dziełach. Nawet uwzględniając to, że „sens nie jest niezależny od genezy”, nie powinniśmy porzucać emancypacyjnego elementu kultury – w przeciwnym razie staniemy się ślepi na to, jak można wyobrazić sobie lepsze, szlachetniejsze społeczeństwo. „Ludzie, których coś wiąże, nie powinni ani przemilczać swoich materialnych interesów, ani do nich redukować swojego stosunku, lecz refleksyjnie włączyć je w obręb stosunku i w ten sposób poza nie przekroczyć”¹⁹ – w tych słowach Adorna znajdujemy postulat, który w pełni współgra z tym, co powiedzieliśmy wcześniej o roli i esencji myśli marksistowskiej. Co więcej, ów moment utopii jest warunkiem

18 Tamże, s. 44.

19 Tamże, s. 45–46.

możliwości istnienia kultury, tak samo jak kultura jest świadectwem tego, że społeczeństwo bezklasowe, „szlachetniejszy stan” jest w ogóle możliwy. Ideę tę, wspólną Adornowi i Horkheimerowi, drugi z nich wyraża w ich rozmowie na seminarium Instytutu Badań Społecznych we Frankfurcie w 1942 r.:

Mysł o bezklasowym społeczeństwie nie wypłynęła z mózgu Marksa, lecz jest obecna w każdym czynie skierowanym na tworzenie społeczeństwa ludzkiego. Wszelka dominacja ma nieczyste sumienie. Siły władające zawsze musiały szeptać, kiedy mówiły między sobą. Zawsze trzeba było zwodzić ludzi – nic nie działało bez przykazów ideologicznych. We wszystkim, co nazywamy sztuką czy poezją, jest przecucie stanu, w którym nie ma dominacji. Ten moment nie może pozostać poza naszą debatą o kulturze. Oznaką tego, że utopia żyje w sercach mas, jest to, że jest konieczność dania im czegoś takiego jak kultura. Kultura jest ukłonem w stronę tego, co dobre w ludzkości. [...] To, że kultura zawsze była potrzebna, jasno pokazuje, że same masy zawsze miały przecucie sprawiedliwego, bezklasowego społeczeństwa. Wszystko w kulturze, co widzę jako afirmatywne, odnosi się do społeczeństwa bezklasowego. A reszta rozpada się w dłoniach jako kłamstwo²⁰.

Horkheimer ukazuje tu całą esencję teorii kultury szkoły frankfurckiej. Wytwory kultury, nawet te, a raczej zwłaszcza te, które mają silnie ideologiczny charakter, są zawsze naznaczone niewypowiedzianym przekonaniem, że obecny stan rzeczy nie jest wcale konieczny i mogą zaistnieć radykalnie nowe sposoby organizacji życia społecznego. Zwłaszcza te, albowiem jak Adorno i Horkheimer argumentują w eseju o antysemityzmie w *Dialektyce oświecenia*, najgorsze instynkty ludzkości często bezpośrednio karmiły się represjonowanym instynktem utopijnym, jak w przypadku antysemityzmu właśnie, trafnie nazwanego przez Augusta Bebela

20 Th. Adorno i in., *[Diskussion aus einem Seminar über die Theorie der Bedürfnisse]*, [w:] M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 12: *Nachgelassene Schriften 1931–1949*, Übers. J. Callahan, Hrsg. G. Schmid Noerr, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1985, s. 583–584. Por. słowa Adorna z *Teorii estetycznej*: „Doskonałym przedstawieniem fałszywej świadomości jest jej nazwa i sama zawartość prawdy. Dlatego dzieła sztuki rozwijają się, pominąwszy interpretację i krytykę, również przez ratowanie: ma ono na celu prawdę fałszywej świadomości w zjawisku *[Erscheinung]* estetycznym. Wielkie dzieła sztuki nie kłamią. Nawet tam, gdzie ich zawartość jest pozorem *[Schein]*, ma on jako konieczny pewien walor prawdy, który poświadczają dzieła sztuki; tylko nieprawdziwe są nieudane”. Th. Adorno, *Teoria estetyczna*, przeł. K. Krzemieniowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

socjalizmem głupców²¹. Zadaniem, które stawia sobie teoria krytyczna, jest stworzenie marksistowskiej hermeneutyki kultury, czyli krytyki ideologii, która jest zdolna „do równoczesnego oddania sprawiedliwości zarówno ideologicznej, jak i utopijnej bądź transcendentnej funkcji kultury masowej”²². Innymi słowy: komunizm, społeczeństwo bezklasowe jest obecne jako ostateczny horyzont samoświadomości kulturowej społeczeństw klasowych od ich zarania – „stanowi on rozwiązanie zagadki historii i jest świadomy tego”²³.

Tego rodzaju świadomości krytycznej, która dostrzega zarówno utopijny, jak i ideologiczny charakter kultury, brakowało zdaniem Adorna wulgarno-marksistowskiej teorii kultury, krytykowanej przez niego m.in. w polemikach z Györgyem Lukácsem, jak i w aforyzmie *Odstępstwo z Minimów moraliów*. Adorno dostrzega swoisty upadek myśli socjalistycznej idącej coraz bardziej w stronę socrealistycznej wizji sztuki i świata, a tym samym ignorującej ryzyko, które w perspektywie Adorna wiąże się z utrwaleniem obrazów utopijnych. Figurą, która w jego oczach egzemplifikuje wspomnianą tendencję w myśli marksistowskiej, jest Lukács, którego teoria estetyczna antycypowała socrealizm w swoim ataku na modernizm i „wypaczenia”, „odstępstwa” nowoczesnej sztuki. Dla Lukácsa głównym amelioracyjnym zadaniem myśli marksistowskiej w kulturze jest demaskowanie zreifikowanych, tj. ideologicznych artefaktów świadomości burżuazyjnej we współczesnej kulturze i ukazywanie ich fałszu, który

21 Cytat przypisywany różnie: Bebelowi, Marksowi albo Ferdinandowi Kronawetterowi.

22 F. Jameson, *Reification and Utopia in Mass Culture*, [w:] tegoż, *Signatures of the Visible*, Routledge, New York–London 1992, s. 30. Tak postawiony cel teorii krytycznej jest dla Jamesona punktem wyjścia w projekcie analizy filozoficzno-kulturowej, którego najważniejsza artykulacja zawiera się w *The Political Unconscious*. Zamysłem Jamesona, inspirowanym szkołą frankfurcką oraz myślą marksistowską, jest zaproponowanie politycznego rodzaju interpretacji tekstów kultury, który bez popadania w demaskatorstwo fałszywej świadomości mógłby posuwać do przodu nie tylko nasze zrozumienie samych tekstów, ale też społecznego i historycznego charakteru pojęć oraz kategorii, których używamy do ich czytania. Fundamentalne jest dla niego w tym projekcie pojęcie utopii jako idei, której stałej, często niewypowiedzianej obecności Jameson doszukuje się w całym kanonie literatury i dzieł kultury jako takich – idei, która jego zdaniem jest najlepszym, jeśli nie jedynym kluczem do rekonstrukcji uniwersalnej narracji ludzkiej w dziełach kultury.

23 K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844*, przeł. K. Jądzewski, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, red. S. Bergman, Książka i Wiedza, Warszawa 1962.

z zasady wiązał się z naturalizacją wytworów i sposobów myślenia społeczeństwa kapitalistycznego – tzw. krytyka reifikacji. Adorno z kolei wystosował krytykę tejże krytyki i samego pojęcia reifikacji jako jednostronnego pojęcia ideologii kapitalistycznego społeczeństwa²⁴. W jego podejściu sztuka nowoczesna, tak jak sygnalizowano, nawet w swojej ideologicznej przynależności do społeczeństwa burżuazyjnego odzwierciedla – choć drogą negatywną, niebezpośrednio – obecny w tym społeczeństwie pierwiastek utopijny i w tym kryje się jej emancypacyjna funkcja. Według Adorna „[w]ielkie dzieła nie kłamią. Nawet tam, gdzie ich zawartość jest pozorem [*Schein*], ma on jako konieczny pewien walor prawdy, który poświadczają dzieła sztuki; tylko nieprawdziwe są nieudane”²⁵. Radziecka teoria kultury z kolei tragicznie dostosowała się z czasem do „mądrości cesarza Wilhelma – »Nie toleruję czarnowidzów«”²⁶ i zrepresjonowała impuls utopijny, który towarzyszył socjalizmowi radzieckiemu od początku. „Lewicowy optymizm powtarza podstępny przesąd mieszczaństwa, że nie należy krakać, tylko trzymać się pozytywów. »Jasnie panu nie podoba się świat? To niech sobie poszuka lepszego« – oto potoczny język socjalistycznego realizmu”²⁷, do złudzenia podobny do obecnego kapitalistycznego realizmu, jeśli nie identyczny z nim.

W świetle powyższych dociekań Adorno jawi się jako filozof negatywności, którego cały projekt jest ściśle powiązany z pojęciem utopii. Jego afirmacja utopii jako transcendentalnego warunku polityki, kultury i myślenia jako takiego ma swoje korzenie w głębokim i trwającym całe życie zaangażowaniu Adorna w myśl marksistowską. Być może jest prawdą, jak zauważa Jameson, że błędne, a rozpowszechnione odczytania Adorna jako renegata od socjalizmu bądź marksizmu biorą się z tego, że jego najbardziej charakterystycznie marksistowskie dzieła są również tymi

24 Zob. również: B. Harvey, *Theodor W. Adorno's Critique of the Critique of Reification*, „Academia” [online, dostęp: 28 XII 2024]; <https://www.academia.edu/35861661/Adornos_Critique_of_the_Critique_of_Reification>.

25 Th. Adorno, *Teoria...*

26 Tenże, *Minima...*, s. 131.

27 Tamże, s. 132–133. Nie należy tutaj mylić socjalistycznego realizmu, o którym pisze Adorno – czyli postawy usuwającej utopijny impuls z myśli socjalistycznej i bezkrytycznie afirmującej realny socjalizm bloku wschodniego – z socrealizmem, czyli historycznym nurtem artystycznym stworzonym w ZSRR.

najbardziej skomplikowanymi i najtrudniejszymi do pojęcia (z *Dialektyką negatywną* i *Teorią estetyczną* na czele)²⁸. Podejście, które udaje się odszyfrować z nierzadko barokowej i skomplikowanej prozy filozoficznej, ma jednak u swoich podstaw koncepcję utopii operującej zarówno w rejestrze metafizycznym, jak i ściśle społecznym. Adorno pisze:

Poprzez dookreślenie, w opozycji do Hegla, negatywności całości, filozofia spełnia, po raz ostatni, postulat określonej negacji, będącej uznaniem. Promień światła, który ukazuje całość jako nieprawdziwą we wszystkich swoich momentach, jest niczym innym jak utopią, utopią całej prawdy, której jeszcze nie zrealizowano²⁹.

Bibliografia

- Adorno Th., *Can One Live after Auschwitz?*, ed. R. Tiedemann, Stanford University Press, Stanford 2003.
- Adorno Th., *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
- Adorno Th., *Hegel. Three Studies*, trans. S.W. Nicholzen, MIT Press, Cambridge 1993.
- Adorno Th., *Late Capitalism or Industrial Society?*, trans. R. Livingstone, [w:] Th. Adorno, *Can One Live after Auschwitz?*, ed. R. Tiedemann, Stanford University Press, Stanford 2003.
- Adorno Th., *Minima moralia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999.
- Adorno Th., *Teoria estetyczna*, przeł. K. Krzemieniowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Adorno Th., Anders G., Brecht B., Eisler H., Horkheimer M., Marcuse H., Marcuse L., Nbg., Pollock F., Reichenbach H., Viertel B., *[Diskussion aus einem Seminar über die Theorie der Bedürfnisse]*, [w:] M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 12: *Nachgelassene Schriften 1931–1949*, Übers. J. Callahan, Hrsg. G. Schmid Noerr, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1985.
- Adorno Th., Bloch E., *Something's Missing. A Discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing*, [w:]

28 Zob. F. Jameson, *Late Marxism. Adorno, or the Persistence of the Dialectic*, Verso, New York–London 2007, s. 6.

29 Th. Adorno, *Hegel. Three Studies*, trans. S.W. Nicholzen, MIT Press, Cambridge 1993, s. 87–88.

- E. Bloch, *The Utopian Function of Art and Literature. Selected Essays*, MIT Press, Cambridge 1989.
- Adorno Th., Horkheimer M., *The Temporal Core of Truth. Experience and Utopia in Dialectical Theory*, ed. G. Adorno, trans. J. Callahan, „Substack. James Crane” [online, dostęp: 14 I 2025]: <<https://jamescrane.substack.com/p/translation-adorno-and-horkheimers>>.
- Adorno Th., Horkheimer M., *Towards a New Manifesto*, trans. R. Livingstone, Verso, New York–London 2011.
- Aron R., *The Opium of the Intellectuals*, trans. L. Brockway, The Norton Library, New York 1962.
- Bloch E., *The Utopian Function of Art and Literature. Selected Essays*, MIT Press, Cambridge 1989.
- Harvey B., *Theodor W. Adorno's Critique of the Critique of Reification*, „Academia” [online, dostęp: 28 XII 2024]: <https://www.academia.edu/35861661/Adornos_Critique_of_the_Critique_of_Reification>.
- Horkheimer M., *Gesammelte Schriften*, Bd. 12: *Nachgelassene Schriften 1931–1949*, Übers. J. Callahan, Hrsg. G. Schmid Noerr, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1985.
- Jameson F., *Late Marxism. Adorno, or the Persistence of the Dialectic*, Verso, New York–London 2007.
- Jameson F., *Reification and Utopia in Mass Culture*, [w:] F. Jameson, *Signatures of the Visible*, Routledge, New York–London 1992.
- Marks K., *Kapitał*, t. 1, przeł. H. Lauer i in., Hachette, Kraków 2010.
- Marks K., *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844*, przeł. K. Jadzewski, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, red. S. Bergman, Książka i Wiedza, Warszawa 1962.
- Marks K., Engels F., *Dzieła*, t. 1, red. S. Bergman, Książka i Wiedza, Warszawa 1962.
- Marks K., Engels F., *Dzieła*, t. 3, przeł. S. Filmus, red. I. Strumińska, Książka i Wiedza, Warszawa 1961.
- Marks K., Engels F., *Ideologia niemiecka*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, przeł. S. Filmus, red. I. Strumińska, Książka i Wiedza, Warszawa 1961.
- Rose G., *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, Verso, London 2014.
- Truskolaski S., *Adorno and the Ban on Images*, Bloomsbury Academic, London 2021.
- Truskolaski S., „*Etwas Fehlt*”: *Marxian Utopias in Bloch and Adorno*, „Praktyka Teoretyczna” 2020, t. 35, nr 1.

Czegoś brakuje. Utopia jako transcendentálny warunek myślenia u Theodora W. Adorna

Tekst analizuje kluczową rolę pojęcia utopii w filozofii Theodora Adorna. Wbrew powszechnej recepcji jego twórczości, traktowanej tradycyjnie jako odwrót od socjalistycznej, zaangażowanej myśli politycznej, prezentuję Adorna jako przedstawiciela ścisłego kanonu myśli marksistowskiej, zorientowanego na radykalną transformację społeczeństwa nowoczesnego. W ramach teoretycznego zarysowania możliwości owej transformacji Adorno afirmuje pojęcie utopii i przewrotnie stara się je odzyskać dla teorii marksistowskiej, która od swoich początków odcinała się od utopijnych wizji socjalizmu. Przedstawiam w tekście podwójną funkcję utopii w dziele Adorna: zarówno tę ściśle filozoficzną – jako formalnej charakterystyki naszego myślenia, jak i polityczno-historyczną – jako horyzontu wyobraźni zmiany społecznej i warunku jej możliwości.

Słowa kluczowe

UTOPIA, TEORIA KRYTYCZNA, THEODOR W. ADORNO, MARKSIZM, SZKOŁA FRANKFURCKA

Something's Missing: Utopia as a Transcendental Condition of Thinking in Theodor W. Adorno

The text analyses the key role that utopia plays in Theodor Adorno's philosophy. Contrary to the common reception of his work, which is usually presented as a retreat from socialist, engaged political thought, I portray Adorno as a representative of a canon of Marxist thought, who is oriented towards a radical transformation of modern society. Adorno, as part of his theoretical framing of the possibility of that transformation, affirms the concept of utopia and subversively tries to recover it for Marxist theory, which historically has tried to dissociate itself from utopian visions of socialism. I present in the text a dual function of utopia in Adorno's work – the strictly philosophical one, of utopia as a formal

characteristic of our thinking, as well as the politico-historical one, of utopia as the horizon of imagination of societal change and the very condition of that change.

Keywords

UTOPIA, CRITICAL THEORY, THEODOR W. ADORNO, MARXISM,
FRANKFURT SCHOOL