

Ku krytyce „nie-instrumentalnego rozumu”¹

Niewątpliwie jednym z najbardziej znamienitych zjawisk w obszarze myśli współczesnej jest wewnętrzne rozszczepienie filozoficznego *pojęcia racjonalności*. Mówi się dziś wszak coraz głośniejszemu nie tylko o nieuniknionym pluralizmie *różnych* modeli i form racjonalności, lecz także o „irracjonalnej racjonalności”, a nawet o „zracjonalizowanej irracjonalności”² całej naszej przemysłowo-techniczno-naukowej epoki jako takiej. W centralnym punkcie tej polaryzacji – czy też tego samorozdwojenia, któremu podlega dziś „racjonalność” jako pojęcie i jako wartość – znajduje się przy tym najwyraźniej pytanie o stosunek między filozoficznym *rozumem* a praktyczno-techniczną *instrumentalnością* ludzkiego działania. Podstawową figurą myślową jest tu idea jakiejś „innej”, *nie-instrumentalnej* rozumności, pojętej jako przeciwieństwo i koncepcja alternatywna wobec „tylko instrumentalnego” rozumu nowoczesnej nauki i techniki.

Racjonalność i emancypacja

Ta powszechna dziś „krytyka instrumentalnego rozumu” nie ogranicza się jednak już tylko do kwestii teoriopoznawczych czy metodologicznych w węższym sensie, lecz uzyskuje także, a nawet przede wszystkim, ważny wymiar etyczny i społeczno-polityczny. Globalne „panowanie techniki” bywa coraz częściej przedstawiane jako źródło i środek nowej formy społecznego panowania ludzi nad ludźmi, jako narzędzie politycznej dominacji i represji. Tym samym filozoficzna krytyka instrumentalnego pojęcia racjonalności w szczególności sprzymierza się ze społeczno-krytycznym etosem myślenia, które stawia sobie za cel wyzwolenie człowieka spod władzy wszelkich przerastających go, „wyobcowanych” potęg. Postulat jakiejś „innej”, już-nie-instrumentalnej racjonalności myślenia i działania znajduje swe konsekwentne dopełnienie w etycznym i politycznym programie ludzkiej i społecznej *emancypacji*.

Ów emancypacyjny etos wiąże też zazwyczaj te ludzkie, moralne i kulturalno-społeczno-polityczne zagrożenia, jakie niesie ze sobą współczesny rozwój technologiczny, przede wszystkim z *nowoczesną* formą uspołecznienia, najpełniej urzeczywistnioną w wysoko rozwiniętym mieszczańsko-kapitalistycznym społeczeństwie przemysłowym. Sprzeciw wobec „rozumu technologicznego” w jego społecznej irracjonalności jest tu więc częścią składową globalnej krytyki kapitalizmu w ogóle, w szczególności zaś współczesnego społeczeństwa „późno-” lub „post-kapitalistycznego”. Czysto instrumentalną racjonalność technicznego i socjotechnicznego rozporządzania traktuje się tu jako nowy środek ideologicznej mistyfikacji, którego istota polega na tym, że pozwala on manipulacyjną strukturę panowania i represji płynnie przenieść ze stosunku człowieka do przyrody zewnętrznej na społeczne stosunki między samymi ludźmi, i który tym jest groźniejszy, im bardziej irracjonalność społeczno-politycznej przemocy i opresywnej dominacji ukrywa za niewinną fasadą tego, co po prostu „racjonalne”. I odwrotnie: problem ludzkiej emancypacji, samorealizacji człowieka jako wolnego podmiotu w sensownej, od przymusu wolnej wspólnoty z innymi podmiotami, przekłada się teraz bezpośrednio także na pytanie o jakąś „inną”, nie-instrumentalną racjonalność myślenia i działania, która sama już nie dałaby się spożytkować technicznie, ale która właśnie dlatego umożliwiałaby rozumną kontrolę *nad* rozwojem i spożytkowaniem techniki.

Idzie więc o ów znany i dość szeroko dziś rozpowszechniony topos „prawdziwej”, *ponieważ* nie-instrumentalnej rozumności, który pozwala rozpoznać i obwieszcza jak najściślejsze powiązanie pomiędzy rozwojem cywilizacji naukowo-technicznej a

1 Źródło: Marek J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 50-66.

2 Max Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, w: tenże, *Społeczna funkcja filozofii*, tłum. Jan Doktor, PIW, Warszawa 1987, s. 326, 330.

industrialno-kapitalistycznym procesem *modernizacji* społeczeństwa (przynoszącej zarazem „wyobcowanie” człowieka i „urzeczowienie” stosunków między ludźmi), i który właśnie dlatego rzeczywiste wyzwolenie społeczne człowieka uzależnia także od przełamania owej „jednowymiarowej” instrumentalności w jego myśleniu i działaniu. Bardziej lub mniej wyraźnie, z większą lub mniejszą intensywnością topos ten daje się odnaleźć w niemal wszystkich ważniejszych koncepcjach współczesnego myślenia, które w jakiś sposób odwołuje się do Marksa i do krytyczno-emancypacyjnej tradycji intelektualnej marksizmu. Posługuje się nim na pewno wczesny Lukács, także Horkheimer i Adorno, chyba też (przynajmniej wczesny) Habermas; najdobitniej zaś występuje on z pewnością u Marcusego i Blocha. Owa „inna” czy „nowa” racjonalność może przy tym być ujmowana od różnych stron i w rozmaity sposób: może mieć – pod nazwą „dialektycznego myślenia” czy „krytycznej teorii” – oblicze przede wszystkim teoretyczno-poznawcze; może też – jako program „alternatywnej wspólnoty” lub racjonalności „działań komunikacyjnych” – otrzymać postać bardziej praktyczną; a w tej praktycznej postaci może być umieszczana i poszukiwana zwłaszcza w sferze etyczno-politycznej, estetyczno-kulturalnej lub moralno-psychologicznej. Zawsze jednak pojmuje się ją jako sensowną i sensotwórczą racjonalność „substancjalnego”, a zarazem „podmiotowego” Rozumu, która ma rozsadzić i przekroczyć wyobcowane ramy techniczno-instrumentalnej „nie-rozumności”.

Znamienne jednak, że właśnie ten topos *nie* występuje u żadnego z trzech najwybitniejszych klasyków teoretyczno-krytycznej refleksji nad nowoczesnym społeczeństwem kapitalistycznym. Nie znajdujemy go bowiem ani u Maxa Webera, ani u Marksa, ani u Hegla. Przeciwnie, wszyscy trzej oni rozpatrywali społeczny proces *modernizacji*, który dokonuje się wraz z rozwojem kapitalistycznych stosunków produkcji, jako właściwy proces *racjonalizacji* ludzkiego życia i świata, i to zasadniczo *nie* różnicując treści i walorów tej racjonalności. Wszyscy trzej zdecydowanie też podkreślali nieodwracalność i nieprzekraczalność tego procesu; byli też równie dalecy od tego, by wytwarzanej w nim *ratio* przeciwstawić utopijną perspektywę jakiejś „innej”, wyższej czy prawdziwszej rozumności. Wreszcie – co najważniejsze – wszyscy trzej zgodnie upatrywali istotę tej nowoczesnej formy racjonalności właśnie w tym, że to dopiero ona udostępnia ludzkiemu myśleniu i działaniu stosowną dla niego – mianowicie *otwartą* i *wolną* – przestrzeń; zgadzali się także co do tego, że jest to właściwa, ponieważ *jedyna* przestrzeń ludzkiej emancypacji. I oczywiście według wszystkich trzech ta *racjonalna przestrzeń ludzkiej wolności*, wytwarzana dopiero przez nowocześnie-kapitalistyczny proces „uspołecznienia społeczeństwa”, obejmuje także – a nawet przede wszystkim – *technikę* jako zracjonalizowane przedłużenie i uprzedmiotowienie instrumentalnych warunków ludzkiej działalności w ogóle, a w szczególności społecznej *pracy*.

Technika w klasycznych teoriach społecznej modernizacji

To prawda, że ani Hegel, ani Marks, ani nawet Weber nie znali jeszcze globalnego „panowania techniki” w naszym współczesnym sensie. O tyle wszyscy trzej są jeszcze myślicielami epoki przedtechnologicznej, lub reprezentują to, co Niemcy nazywają *Hochmoderne*, czyli „nowoczesność klasyczną”, w odróżnieniu od naszej już „późnej nowoczesności”, *Spätmoderne*. Nie możemy więc od nich oczekiwać rozwiązania problemów, jakie nasuwa stan i rozwój dwudziestowiecznej cywilizacji technicznej. Jednakże nie wolno nam po prostu przejść obok tego, co właśnie oni mówili o nowoczesnym pojęciu racjonalności i jego nierozłącznym sprzężeniu z procesem kapitalistycznej modernizacji. W tej kwestii bowiem wszyscy trzej opracowali – co do istoty zgodnie, pomijając oczywiście znaczne i ważne różnice między nimi – podstawowy paradygmat teoretyczno-filozoficzny, który najwyraźniej wciąż nie utracił swojej

doniosłości i wartości poznawczej, a który zwłaszcza dziś może i powinien stać się istotnym punktem wyjścia dla przyszłej – już coraz bardziej aktualnej i potrzebnej – krytyki „nie-instrumentalnego rozumu”. Istotą zaś tego paradygmatu jest myśl, iż *instrumentalność* stanowi właściwą, wręcz strukturalną formę ludzkiego rozumu *jako rozumu działającego*, i że forma ta osiąga swój dojrzały, w pełni rozwinięty kształt właśnie w kapitalistyczno-industrialno-technicznej nowoczesności.

Tę konieczną instrumentalność nowoczesnego rozumu Max Weber odsłania i bada na poziomie społecznie obowiązujących struktur „racjonalności ze względu na cel” (*Zweckrationalität*), które *wraz z* ekonomiczno-technicznymi warunkami opanowywania rzeczywistości przedmiotowej i rozporządzania nią (proces pracy, instrumentalna racjonalność rachunku gospodarczego oraz organizacyjnej dyspozycji i kontroli) wytwarzają również mentalną, psychologiczno-etyczno-religijną formę nowoczesnej *podmiotowości* człowieka jako autonomicznej – także w sensie Kantowskim, tj. samopanującej nad sobą – jednostki („wewnątrzświatowa asceza” i „etyka wstrzemięźliwości” jako podstawa, a zarazem wytwór ekonomiczno-technicznej racjonalności kapitalizmu); jednocześnie zaś, i nieodłącznie od tego, wytwarzają też system instytucjonalnych i proceduralnych, polityczno-prawnych narzędzi i gwarancji podmiotowej *wolności* człowieka (formalizm prawa, racjonalna forma zrzeczeń i organizacji, autonomizacja niezależnych aparatów administracyjnych w „biurokracji”). Techniczne panowanie nad przedmiotowością świata zewnętrznego jest tu niezbędnym fragmentem szerszej całości, jaką stanowi społeczny proces modernizacji i powstający w nim społeczny system racjonalności zorganizowanej.

Z kolei Marks poszukuje głębszych podstaw tej całości w samej strukturze *społecznego procesu pracy*. Mocno przy tym podkreśla, że techniczno-instrumentalna racjonalność tworząca się w sferze materialnych warunków tego procesu (siły wytwórcze, „wymiana materii z przyrodą”) jest nie tylko względnie niezależna od społecznie i politycznie irracjonalnych struktur klasowego panowania w sferze społecznych stosunków produkcji, lecz także sama stanowi potężną siłę wyzwalającą od tej czysto społecznej irracjonalności, a jej przyrost w procesie kapitalistycznego „uspołecznienia społeczeństwa” stanowi oczywiście nie wystarczający, ale na pewno konieczny warunek przyszłego „uczłowieczenia człowieka” w komunizmie. W szczególności u późnego Marksa wysoko rozwinięta technologia („automatyzacja”) jest – obok podziału pracy, specjalizacji i kooperacji – nieusuwalną podstawą przyszłego społeczeństwa bezklasowego jako „zrzeczenia wolnych wytwórców”, w którym właściwy wymiar ludzkiej *wolności* będzie określany przez rosnące zasoby *czasu wolnego od pracy*. Tak pojęte „królestwo wolności” nie ma więc być osiągnięte jakimś jednorazowym „skokiem” oznaczającym całkowitą transformację człowieka i jego pracy (jak jeszcze u młodego Marksa, który głęboko tkwił w przedindustrialnej utopii „dezalienacji pracy”), lecz ma być budowane stopniowo, przez ekstensywne poszerzanie jego granic – *kosztem* granic coraz bardziej zredukowanego „królestwa konieczności”. Nie „wyzwolenie *pracy*”, lecz „wyzwolenie *od pracy*” staje się więc podstawową formułą społecznej i ludzkiej emancypacji. A formuła ta oczywiście zakłada niczym nie ograniczony wzrost techniczno-instrumentalnej władzy i kontroli uspołecznionego człowieka nad zewnętrznym światem przedmiotowym. (Technologiczne „odsuvanie barier przyrodniczych” jako wstępny warunek bezklasowego społeczeństwa; racjonalne „zarządzanie rzeczami”, zastępujące społeczną irracjonalność „zarządzania ludźmi”, czyli opresywnego i represywnego panowania).

To jednak przede wszystkim Hegel osiąga najpełniejsze filozoficzne rozpoznanie tego ścisłego sprzężenia między *instrumentalizacją* ludzkich działań przedmiotowych, *racjonalizacją* społeczno-kulturowych form i norm międzyludzkiego współżycia oraz *emancypacją* samego człowieka jako autonomicznego, rozumnego podmiotu. Wszystkie te trzy zjawiska ujmuje on mianowicie jako równie konieczne momenty samej dialektyki

„Ducha” – tj. historycznego procesu uspołecznienia, który w „nowoczesności” kapitalistycznych społeczeństwach przemysłowych znajduje nie jakąś kolejną formę swego przypadkowego rozwoju w czasie, lecz właśnie spełnienie swej istoty. Mówiąc językiem samego Hegla, dopiero tutaj proces ten „dochodzi do swojego pojęcia”; a „pojęcie” to należy również rozumieć w sensie Heglowskim – jako wolność i rozumność sama, która dopiero tu, w tym intersubiektywnym królestwie „substancji, która stała się podmiotem”, osiąga rzeczywiste istnienie.

Hegel o rozumie i instrumentalności

Istotę tego procesu i jego właściwą siłę napędową upatruje Hegel w ogólnej, na wskroś dialektycznej strukturze ludzkiego *działania* w ogóle, która jest pierwotnie tożsama ze strukturą i ruchem społecznej *pracy*. Każde działanie odtwarza ów źródłowy model pracy, jako że każde przebiega podług tego samego „sylogizmu zewnętrznej celowości” (opisanego w *Logice pojęcia* jako kategoria „teleologii”³), który polega na *realizacji* – a więc na „przekładzie”, przemieszczeniu w zewnętrzną obiektywność – jakiegoś pierwotnie tylko „idealnego”, tj. wewnętrznego, czysto subiektywnego *celu*. To jednak nigdy nie jest możliwe bezpośrednio, lecz zawsze tylko *za pośrednictwem* jakiegoś innego obiektywnie istniejącego przedmiotu: *środku*. Z kolei środek – jako medium i nośnik całego tego procesu („termin średni sylogizmu”) – może być skutecznym narzędziem realizacji celu tylko dzięki temu, że przenosząc samym sobą na przedmiot działania subiektywną intencję i wolę działającego podmiotu pozostaje jednak zarówno wobec podmiotowego celu, jak i wobec obiektywności przedmiotu, do którego jest stosowany, w stosunku „obojętnej zewnętrżności”. Stosunek ten oznacza pierwotnie, że pomiędzy środkiem a celem z jednej strony, oraz środkiem a przedmiotem działania z drugiej, zerwana zostaje wszelka wewnętrzna, „naturalna” więź: działający podmiot *używa* środka do *swoich*, czysto subiektywnych celów, zadając przez to gwałt jego własnej substancjalnej „naturze” (jako rzeczywiście istniejącego obiektu) oraz zmuszając go równocześnie do wywierania podobnej przemocy na „naturalnej totalności” zewnętrznego przedmiotu działania.

Ta pierwotna przemoc zawarta w działaniu instrumentalnym nie jest jednak irracjonalnym szaleństwem niszczenia. Przeciwnie, to właśnie ona dopiero tworzy i rozbudowuje tę podstawową *strukturę racjonalności* ludzkich działań w procesie pracy, jaką jest racjonalność panowania ludzkiego podmiotu nad środkami i przedmiotami jego pracy. Panowanie, które jest samą istotą pracy, polega wszak na tym, że działający podmiot każe tu raczej samym narzędziom i przedmiotom swych działań pracować – *na siebie* i *za siebie*. Panowanie to nie jest więc zwykłym użyciem przemocy, lecz cierpliwym *o-panowywaniem* zewnętrznej przedmiotowości przez „chytrość rozumu”: pracujący podmiot uruchamia tu naturalne procesy i siły samej przyrody („technikę mechaniczną i chemiczną”), ale po to, by wykorzystać je dla *swoich* potrzeb i celów, które z kolei wobec przyrody są również „obojętne i zewnętrzne”, gdyż jako *podmiotowe* („duchowe”) w przyrodzie w ogóle nie występują; a zatem działając – pracując – podmiot posługuje się tymi przyrodniczymi procesami i siłami, ale tak, że nadaje im kierunek zawsze inny niż ten, jakie miałyby same w swym „naturalnym” przebiegu. *Rozporządza* więc nimi wedle swej subiektywnej woli i sprawuje nad nimi świadomą kontrolę, samemu zarazem właśnie przez to *uwalniając się* od konieczności bezpośredniego udziału w tej *ich* pracy. Przytoczmy kluczowy fragment z *Logiki*: „Okoliczność, że cel odnosi się bezpośrednio do jakiegoś przedmiotu i czyni zeń środek, oraz to, że cel za pomocą tego środka określa inny przedmiot – wszystko to może być uważane za *przemoc*, gdyż cel występuje jako coś,

3 Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Nauka logiki*, t. II, tłum. Adam Landman, BKF, PWN, Warszawa 1969, s. 614-649.

co ma zupełnie inną naturę niż przedmiot, a obydwa przedmioty są również samoistnymi w stosunku do siebie totalnościami. Natomiast to, że cel nadaje sobie *pośredni* stosunek do przedmiotu i *umieszcza między* sobą a tym przedmiotem pewien inny przedmiot, można uważać za *chytryść* rozumu. [...] Gdyby cel *odnosił się* do przedmiotu w sposób *bezpośredni*, cel przeszedłby w sferę mechanizmu czy chemizmu i podlegałby tym samym przypadkowości, a jego określenie polegające na tym, by być pojęciem samym w sobie i dla siebie, podlegałoby zagładzie. Działając zaś w sposób wyżej podany, cel wysuwa pewien przedmiot jako środek, każe mu zużywać się zewnętrznie zamiast niego w pracy, oddaje go na pastwę unicestwienia i pod jego osłoną zachowuje sam siebie, przeciwstawiając się przemocy ze strony mechanizmu”⁴.

Jednakże ów celowy rozum, który tym „chytrym” sposobem wypracowuje sobie swoją podmiotową *wolność* poprzez instrumentalno-techniczne *panowanie* nad przedmiotami „zużywającymi się zewnętrznie zamiast niego w pracy”, bynajmniej nie jest abstrakcyjnym rozumem jakiegoś Człowieka w ogóle, samotnie zmagającego się z zewnętrzną przedmiotowością Przyrody, lecz wyrasta dopiero ze szczególnego stosunku *między-ludzkiego*. Odniesienie podmiotu do wszelkich zewnętrznych przedmiotów jest tu mianowicie już z góry zapośredniczone przez jego odnoszenie się do *innych podmiotów*: inaczej mówiąc, proces pracy ma charakter *zawsze-już-społeczny*. Instrumentalne zapanowanie nad rzeczywistością przedmiotową, które jest istotą pracy, zakłada bowiem u pracującego podmiotu „pożądanie hamowane”⁵ – tj. wymuszony *dystans* czasowo-przestrzenny między bezpośrednią potrzebą a jej zaspokojeniem. Działający podmiot dopiero wtedy *pracuje*, gdy jego działanie nie jest tożsame z natychmiastowym spożyciem swych skutków – tzn. gdy jest on zmuszony odwlekać owo spożycie „na później” lub przesunąć je „gdzie indziej”. Otóż przymus takiego „hamowania pożądań”, które w ogóle umożliwia samą pracę jako taką, nie może wypływać z ogólnie przyrodniczej, abstrakcyjnie gatunkowej „istoty” czy „natury” człowieka, gdyż ta, przeciwnie, domaga się raczej bezpośredniego i natychmiastowego („niehamowanego”) zaspokojania wszelkich pożądań. Przymus ten, warunkujący swoiste życie i działanie człowieka *jako* człowieka, może zatem pochodzić tylko z więzi *uspołecznienia*, z warunków współ-życia i współdziałania odnoszących się do siebie ludzi. Krótko mówiąc, może to być tylko społeczny przymus *panowania ludzi nad ludźmi*; to jego mocą ludzie w ogóle *pracują*, ponieważ najpierw pracują nie dla siebie, lecz dla, a więc za i na, *innych* ludzi.

Instrumentalno-techniczny stosunek człowieka do przyrody w procesie pracy zakłada więc i wyraża społeczno-polityczne stosunki dominacji i podległości między ludźmi. Dialektyka celu i środka z *Nauki logiki* odsyła więc nieodparcie do dialektyki „panowania i służebności” z *Fenomenologii ducha*. Dopiero obie te figury wzięte razem wyjaśniają na wskroś *społeczną istotę* procesu pracy w ujęciu Hegla. Jest to mianowicie proces *wyzwalania się* ludzkiego podmiotu od przyrody poprzez jej praktyczne *o-panowywanie*, tj. narzucanie jej tego samego modelu *racjonalności opartej na panowaniu*, który wywodzi się z *bezpośredniej* – i o tyle właśnie „przyrodniczej” (pierwotnie naznaczonej przemocą „walki na śmierć i życie”⁶) – formy *uspołecznienia*, czyli stosunku tego podmiotu do innych ludzkich podmiotów. Przedmiotowy, instrumentalny aspekt pracy, dzięki któremu „w swoich narzędziach człowiek posiada władzę nad przyrodą zewnętrzną”⁷, jest tylko obiektywizacją jej wymiaru międzypodmiotowego, w którym człowiek pierwotnie utwierdza swą władzę nad *innym człowiekiem* i właśnie z niego, z innego człowieka, czyni najpierwsze ze swoich *narzędzi*.

I dopiero ten *intersubiektywny*, społeczno-ludzki wymiar pracy jako źródła

4 Tamże, s. 636-637.

5 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Adam Landman, BKF, PWN, Warszawa 1963, t. I, s. 226.

6 Tamże, s. 218.

7 G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. II, s. 637.

racjonalności opartej na panowaniu pozwala zrozumieć opisaną przez Hegla właściwą *dialektykę* instrumentalności. Istota tej *dialektyki* polega na tym, że instrumentalny stosunek celu i środka, pierwotnie zrodzony w społecznej przestrzeni panowania i zniewolenia ludzi, a w pracy (najpierw zawsze niewolnej) wynoszony również na zewnątrz i nakładany na ogólną relację człowiek-przyroda, właśnie przez to podwójne uwikłanie sam siebie *jako* taki nieuchronnie „znosi”. Hegel dość wyraźnie wskazuje na obydwa zasadnicze momenty tego procesu. Pierwszym z nich jest usamodzielnienie się i „ogólna” samoafirmacja *środką* w jego rzeczywistej *władzy* na przypadkową i skończoną partykularnością wszelkich określonych (zawsze „szczegółowych”) celów. Drugim zaś jest – równoległe – odpowiednia do tego relatywizacja i degradacja każdego określonego *celu* (jako „skończonego” właśnie), która zasadniczo zrównuje go ze *środkiem*. Otóż te dwie dalsze figury instrumentalnego „sylogizmu zewnętrznej celowości” nie są w pełni zrozumiałe, jeśli nie dostrzeżemy, że „cel” odnosi się tu do „środku” dokładnie tak samo jak w tamtej czysto społecznej *dialektyce* odnosi się „Pan” do swego żywego, *ludzkiego* środka czy narzędzia: do „Sługi”.

W istocie więc, po pierwsze, praca Sługi, pierwotnie na wskroś „wyobcowana” (gdyż wymuszona, narzucona przez cudze panowanie), okazuje się nie tylko koniecznym warunkiem zewnętrznym, lecz także wewnętrzną prawdą samego panowania. Ponieważ cała „samoistność” Pana – a zatem jego *wolność* i *podmiotowość* – polega na nieograniczonym „rozkoszowaniu się”⁸ (które właśnie dlatego, że nieograniczone, jest zawsze „skończone”, przypadkowe), tedy od razu staje się nie-samoistnością: Pan, uważając zaspokojenie swoich dowolnych potrzeb za oczywisty *cel absolutny*, w rzeczywistości właśnie przez to absolutnie *uzależnia się* od koniecznych *środków* tego zaspokojenia, których dostarczyć może tylko praca Sługi. Natomiast Sługa, ponieważ w swej pracy twórczo „kształtuje”⁹ zewnętrzną przedmiotowość i o tyle rzeczywiście ją *o-panowuje*, przejmuje na siebie czynną, substancjalno-ogólną, a zatem w ostateczności także *podmiotową* stronę całego tego stosunku i procesu. W nim więc ujawnia się najpierw owa *moc środka*, która tkwi u podstaw *dialektycznego* samo-znoszenia się „czystej” instrumentalności. „W środku rozumowość przejawia się jako tego rodzaju rozumowość, która polega na tym, by w *tym zewnętrznym* «innym», i to właśnie *dzięki* tej zewnętrzności, zachować siebie. O tyle też *środek* jest czymś *wyższym* niż cele *skończone* zewnętrznej celowości: *plug* jest czymś bardziej godnym poważania niż bezpośrednie pożytki, których dostarcza i które są celami. *Narzędzie* zachowuje się, bezpośrednio zaś pożytki przemijają i zostają zapomniane”¹⁰. W *Encyklopedii* zaś związek tej „logicznej” *dialektyki* przemijających celów i trwałego środka z „fenomenologiczną” *dialektyką* samoistnego panowania i niesamoistnej służebności jest nader cennie wskazany wprost, zresztą w kategoryalnych i pojęciowych ramach samej *Fenomenologii*, zredukowanej tu do skrótowego, ale za to nader przejrzystego przedstawienia swych podstawowych figur. Jak zwięźle powiada tu Hegel, stosunek panowania i służebności „jest, z jednej strony – jako że *środek* panowania, Sługa, musi również być utrzymywany przy życiu – *wspólną* potrzeby i troski o jej zaspokojenie. Miejsce brutalnego niszczenia bezpośrednio istniejącego przedmiotu zajmuje nabywanie, zachowywanie i formowanie go jako czynnika zapośredniczającego, w którym oba terminy skrajne sylogizmu – samoistność i niesamoistność – łączą się ze sobą. Formą ogólności w zaspokajaniu potrzeby jest *trwały* *środek* i przewidująca, dbająca o zabezpieczenie przyszłości *zapobiegliwość*”¹¹.

8 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, s. 222.

9 Tamże, s. 225-228.

10 G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. II, s. 637.

11 G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Światosław Florian Nowicki, BKF, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990, § 434. s. 449-450. W tłumaczeniu tego fragmentu zmieniam „niewolnika” na „Sługę” (W *Fenomenologii ducha* Hegel konsekwentnie używa wyrażen *Knecht* i *Knechtschaft*, a nie

Tym samym jednak, po drugie, owa w społecznym procesie pracy immanentnie zawarta *racjonalność przymusu* przekształca się w szczególny *przymus racjonalności*. Im bardziej pracujący Sługa, egzekwując swoją *moc środka*, opanowuje zewnętrzną przyrodę – a to znaczy: im bardziej jeszcze dodatkowo *u-pośrednia* swój stosunek do przyrody poznawczą racjonalizacją i praktyczno-techniczną instrumentalizacją swych działań – tym wyraźniej staje się widoczne, że również społeczny stosunek panowania, który pierwotnie rodzi się z gólej przemocy, może na dłuższą metę istnieć i utrzymywać się także tylko za pośrednictwem „idealnego”, tj. tak samo zracjonalizowanego momentu *uznania*. Pan staje się Panem tylko o tyle, o ile zostaje *jako* taki uznany przez Sługę; takie jest jedynie możliwe *uprawomocnienie* jego panowania, taka jest jego jedyna legitymizacja. Ale uznanie kogoś innego nigdy nie jest prostym i jednostronnym aktem tego, kto uznaje, lecz zgodnie ze swym pojęciem jest zawsze już pewnym *stosunkiem*: zakłada bowiem ze strony uznającego konieczne roszczenie do równorzędnego *bycia-uznanym*. Istota tego stosunku polega zatem na *wzajemności*, na obustronnym odnoszeniu się i oddziaływaniu *dwóch podmiotów*, które dopiero na skutek i za pośrednictwem tego *wzajemnego uznawania się* rzeczywiście ustanawiają siebie *jako* podmioty. „Każda samowiedza jest dla drugiej członem średnim, poprzez który zapośrednicza się i wiąże z sobą samą, a jednocześnie jest każda dla siebie i dla drugiej istotą bezpośrednią, która istnieje dla siebie, i to tak, że istnieje bezpośrednio dla siebie dzięki temu zapośredniczeniu. Obie *uznają* siebie *jako wzajemnie siebie uznające*”¹². Tak więc obaj, Pan i Sługa, muszą spotkać się – już jako zrównani i równouprawnieni – w jednorodnym polu *intersubiektywności*, czyli w obszarze tego, co dla obu wspólne i przez obu wspólnie podzielane jako obowiązujące. Wtedy jednak przestają być Panem i Sługą, a stają się równorzędnymi partnerami w racjonalno-dyskursywnym procesie komunikacji, w którym obaj zgodnie podporządkowują się – tym razem dobrowolnie – już tylko *panowaniu racjonalności*.

Tak więc dialektyka uznawania i bycia-uznanym, otwierając intersubiektywną przestrzeń *komunikacyjnych*¹³ oddziaływań i określeń wzajemnych, usuwa również ten etyczny-ludzki fundament wszelkiej instrumentalności, z którego sama się pierwotnie wywodzi, a którym są społeczne stosunki panowania. Panowanie skuteczne, trwałe i pewne – właśnie dlatego, że społeczny stosunek między „rozkoszowaniem się” panujących a pracą tych, nad którymi oni panują, musi w nim być ujęty i uwieczniony w „idealnie” zracjonalizowanej formie czysto instrumentalnego (o tyle „niewinnego”) stosunku między celami a środkami – bezwarunkowo potrzebuje jakiejś ogólno-racjonalnej legitymizacji, którą może znaleźć tylko w uznaniu ze strony tych, nad którymi się panuje. Ale uznanie nieodparcie domaga się bycia-uznanym, żąda *wzajemności*; sposób uprawomocnienia obraca się więc przeciw temu, co dzięki niemu miało być uprawomocnione. Panujący może bowiem bezspornie *uchodzić* za absolutny *cel sam w sobie* tylko o tyle, o ile jego żywe narzędzie, uciśniony Sługa, *uważa go* za taki – a więc *siebie samego* uważa za *sam tylko środek*. To jednak jest właśnie niemożliwe: nikt nie potrafi trwale *uważać siebie* tylko za środek do jakichkolwiek innych celów; nikt nie może zracjonalizować – tzn. przyjąć i uznać również *podmiotowo* – swego własnego statusu jako samego tylko

Sklave i *Sklaverei*, czyli „sługa” i „służebność”, a nie „niewolnik” i „niewola”. Tak też należy to tłumaczyć.).

12 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, s. 216.

13 Także w sensie upowszechnionym dziś przez Jürgena Habermasa (por. zwłaszcza jego *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a/M. 1968 oraz tegoż, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a/M. 1981); choć zarazem już z powyższego widać, że paradygmat Heglowski, pozwalając nie tylko sprowadzić działania „instrumentalne” i „komunikacyjne” do wspólnej podstawy w koniecznej strukturze społeczno-ludzkiej intersubiektywności, lecz także uchwycić ruch – równie konieczny – ich wzajemnego zazębiania się i przechodzenia w siebie, szczęśliwie unika takiego nazbyt chyba ostrego przeciwstawiania obu tych form praktyczno-teoretycznej racjonalności, jakim od początku zdaje się operować Habermas.

przedmiotu. Usamodzielnienie się i upodmiotowienie uciśnionego „środka”, które pierwotnie miało służyć jedynie temu, by na zawsze utrwalić i uprawomocnić jego rolę jako tylko środka, w rzeczywistości czyni zeń – przeciwnie – pewien względnie niezależny *inny cel*, tak jak z drugiej strony nieuchronnie z tym związane u-pośrednienie pierwotnego „celu” prowadzi do jego obiektywizacji i relatywizacji, przekształcając go również w *inny środek* do jakichś możliwych celów. Albowiem każdy cel już zrealizowany – czyli „produkt działania celowego” – „nie jest niczym innym jak tylko przedmiotem określonym przez pewien w stosunku do niego zewnętrzny cel; *wobec tego jest on tym samym, co środek*. To, co otrzymaliśmy w tego rodzaju produkcie, jest przeto samo *tylko środkiem*, a nie *zrealizowanym celem* [...]. Okazuje się więc, że jest rzeczą zupełnie obojętną, czy przedmiot określony przez cel zewnętrzny uważać będziemy za zrealizowany cel, czy też tylko za środek [...]. Toteż wszystkie przedmioty, w których zrealizowany został pewien zewnętrzny cel, są [...] celami tylko relatywnymi, czyli w istocie rzeczy także tylko środkami”¹⁴.

W tym zasadniczym zrównaniu środków i celów poprzez ich relatywizację we *wzajemności* cała dialektyka stosunku instrumentalnego osiąga swój kres. Instrumentalność konsekwentnie urzeczywistniona znosi samą siebie. Można powiedzieć, że „cele” i „środki” wzajemnie się w niej uznają, tak jak Panowie i Słudzy uznają się wzajemnie w „samowiedzy ogólnej”. Jedne i drugie, tak jak jedni i drudzy, spotykają się w jednorodnym polu *racjonalnej intersubiektywności*, gdzie *wolność* samo-określających się podmiotów dochodzi do skutku tylko poprzez ich współ-określające *porozumienie* co do celów i środków *zarówno* ich wspólnego opanowywania („instrumentalnego”) zewnętrznej przyrody, *jak też* ich wspólnego budowania rozumnej („komunikacyjnej”) struktury ładu społecznego.

Z paradygmatu Hegłowskiego wynikają więc dwa ważne wnioski. Po pierwsze, nie ma rozumu „*tylko* instrumentalnego”, ponieważ instrumentalna racjonalność myślenia i działania mocą swej własnej dialektyki sama nieuchronnie „deinstrumentalizuje się”. Po drugie zaś, nie ma i być nie może żadnego „rozumu *nie-instrumentalnego*”, ponieważ *rozumność sama* polega właśnie na konsekwentnym samo-rozwinięciu się (i dopiero wtedy samo-zniesieniu) instrumentalności. Wydaje się, że oba te wnioski są godne uwagi i namysłu również przy aktualnych, ściśle współczesnych debatach nad „rozumem” i „instrumentalnością”.

14 G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. II, s. 642-643.