

# URZECZOWIENIE, FETYSZYZM I PRACA INTELEKTUALNA

Krzysztof Świrek  
Uniwersytet Warszawski

Pojęcia fetyszyzmu i urzeczowienia opierają się na ukazaniu paradoksalnego **odwrócenia** między środkiem i celem, narzędziem i podmiotem, myśleniem i rzeczą. Towary, które mają relacje społeczne zamiast ludzi (fetyszyzm towarowy według Marksa), wewnątrz człowieka i jego zdolność myślenia – *locus* wolności dla całej tradycji klasycznej filozofii podmiotu – jako sfera sprowadzona do urzeczowionych kompetencji (jak w przypadku koncepcji urzeczowienia Györga Lukácsa) to kluczowe odwrócenia, na których pracują wspomniane pojęcia. Podobne odwrócenia pozostają charakterystyczne dla współczesnej sytuacji historycznej: reprodukcja społeczna zależy całkowicie od wielkich systemów usług publicznych, takich jak służba zdrowia i edukacja, i to właśnie te systemy są systematycznie niedofinansowane, utrzymywane w stanie ciągłego kryzysu – nie wspominając o przestrzeni pracy reprodukcyjnej wykonywanej „prywatnie”. Równocześnie o całym sektorze finansowym zwykło się mówić jako wtórnym wobec prymarnej sfery produkcji (szczególnie po kryzysie 2008 przeciwstawiało się go tzw. *real economy* produkcji), a to właśnie rynki finansowe są dziś miejscem władzy, określającym granice tego, co możliwe w polityce i usługach publicznych („kondycja” rynków jest przedmiotem ciągłej troski władzy, a „reakcja” czy „głos” rynków jest kluczowym źródłem autorytatywnych opinii o polityce publicznej). Nieskończone możliwości spekulacji finansowych przeciwstawiają się ściśle ograniczonym budżetom instytucji publicznych i gospodarstw domowych, i w ten sposób to, co „nadmiarowe” i nieograniczone, jest ujmowane jako punkt odniesienia dla granic

tego, co konieczne. W ten sposób fetyszyzm rynkowy dochodzi do swoich granic: pieniądz wirtualny jako towar całkowicie uwolniony od substratu materialnego staje się podstawowym punktem odniesienia dla całkiem realnej reprodukcji społecznej. A ekspertyza w ramach usług publicznych zostaje sprowadzona do prób ekonomizowania tego, co niewymierne, do zarządzania chronicznym kryzysem w sytuacji normalnej, do zarządzania „wojennego” w sytuacjach nadzwyczajnych (takich jak pandemia). Pojęcie urzeczowienia zwykle kojarzy się nie tylko z problematyką charakterystyczną dla teorii nowoczesności (z koncepcjami racjonalizacji, podziału pracy, rozpadu organicznych form relacji społecznych), ale, precyzyjniej, z przebrzmiałą problematyką „modernistyczną” – wielkiej fabryki, mechanizacji, sprowadzenia robotnika do roli elementu w maszynie społecznej produkcji. Można jednak argumentować, że nie tylko nie jest ono „prze-starzałe”, ale dzięki swojej konstrukcji znakomicie ujmuje pewne procesy społeczne, które są nadal centralne dla kapitalistycznej formacji społecznej.

Od ściśle teoretycznej, nieaplikacyjnej strony, pojęcia fetyszyzmu i reifikacji bywają także ujmowane jako uwikłane w typowe dla myśli nowoczesnej dualizmy „podmiotu” i „przedmiotu”, aktywności i pasywności (odrzućenie tych dualizmów prowadzi nieraz do odrzucenia samego pojęcia *krytyki* i propozycji innych, „niekrytycznych” form myślenia emancypacyjnego – zob. Gdula 2015: 234–240). W odpowiedzi na te rozpoznania pojawiły się propozycje ujęć pojęcia urzeczowienia czy fetyszyzmu, które mają wskazywać na uniwersalny i kulturotwórczy charakter tych zjawisk (zob. Silva 2013), przez co traci się jednak diagnostyczny wymiar oryginalnej koncepcji, która służyła opisaniu określonych procesów historycznych, związanych z kapitalistyczną formacją społeczną – w tym na specyficzne formy cierpienia podmiotu w kulturze. Moim zdaniem koncepcje fetyszyzmu i urzeczowienia, rozumiane szeroko w ramach nowoczesnej problematyki podziału pracy i „uprzedmiotowienia” świadomości, nie tyle wikłają w fałszywe problemy, ile właśnie umożliwiają krytykę tych problemów jako historycznie uwarunkowanych przez koordynaty uspołecznienia w kapitalizmie. Koncepcja urzeczowienia nie tyle „zamyka” myślenie w ramach opozycji „podmiot-przedmiot”, ile wskazuje na historyczne warunki wyłonienia się tej problematyki i wiąże je właśnie ze społeczeństwem kapitalistycznym. W tym sensie koncepcje te pozostają aktualne pomimo upływu czasu – co więcej, można użyć ich do krytycznej analizy nowszych koncepcji (np. koncepcji zakładających aktywną rolę „nie ludzkich podmiotów”, zob. analizę mistyfikującego charakteru tych koncepcji w Vandenberghe 2002). W tym artykule chciałbym zrekonstruować pojęcia fetyszy-

zmu i urzeczowienia właśnie jako krytyczne konceptualizacje, opisujące proces, który funkcjonalizuje myślenie i czyni z niego narzędzie i obiekt w nierównych relacjach władzy.

Analizy te chciałbym powiązać z kategorią **intelektualisty totalnego** jako kogoś, kto stara się myśleć właśnie w sposób nieurzeczowiony i niesfetyzowany: to znaczy, kto swojego myślenia nie realizuje w ramach rynkowo umotywowanej specjalizacji (co analizuje kategoria **urzeczowienia**) i wymiany intelektualnych towarów – produktu i usługi na sprzedaż po aktualnej rynkowej „cenie” (co jest przedmiotem analizy pojęcia **fetyzyzmu**). Moim celem w tym artykule będzie więc, z jednej strony, zestawienie historycznych źródeł i postaci koncepcji urzeczowienia i fetysyzmu, z drugiej zaś ukazanie postaci intelektualisty totalnego jako kogoś, kogo działalność jest wymierzona właśnie w te aspekty pracy intelektualnej, które krytycznie opisują pojęcia urzeczowienia i fetysyzmu. Dzięki temu będzie można, mam nadzieję, ukazać specyfikę kategorii intelektualisty totalnego – nie jest to kategoria opisująca pewną wydzieloną empirycznie grupę zawodową czy warstwę społeczną, jak w przypadku kategorii intelektualistów, której znaczenie oraz ramy historyczne i geograficzne są co prawda sporne, ale odnoszą się przede wszystkim do pewnych empirycznie określonych społecznych rzeczywistości<sup>1</sup>. W przypadku intelektualisty totalnego chodzi nie tyle o tożsamość pewnej społecznej warstwy, ile o rozmaite strategie, dzięki którym praca intelektualna może wymykać się urzeczowieniu i fetysyzacji, o roszczenie do totalności rozumianej jako strategia krytyki i oporu wobec fetysyzacji i urzeczowienia. W wizerunku buntowniczego intelektualisty często powtarza się motyw zaangażowania, krytyki i misji publicznej. Można jednak pomyśleć inną figurę intelektualnego buntu, właściwą nie tylko treściom tego, co intelektualności myślą, ale może przede wszystkim formom tego myślenia – właśnie figurę „intelektualisty totalnego”. W jej przypadku nacisk byłby położony nie na opór wobec fałszywej neutralności, ale na przeciwstawianie się specjalizacji i separowaniu

<sup>1</sup> Warto na marginesie dodać słowo komentarza do innej spornej kwestii – relacji między kategoriami „intelektualistów” i „inteligencji”. Kwestia relacji między tymi kategoriami jest złożona i zawikłana; pojęcia te bywają traktowane jako zachodzące na siebie, ujmowano też intelektualistów jako elitę twórczą inteligencji (na ten temat zob. Kulas 2017: 312–316) – w tym tekście chcę traktować te kategorie osobno. Inteligencja jako pewna warstwa ma swoje grupowe stawki – towarzyskie, kulturowe – które intelektualistów zazwyczaj nie obchodzą. Inteligencja ma pewien styl życia – intelektualista stawia sobie zadania do wykonania. Karol Marks z pewnością był intelektualistą, ale powiedzieć o nim, że był „niemieckim inteligentem” wydaje się zabawnie nieadekwatne (i empirycznie nieprawdziwe, zważywszy na biografię Marksa, przez większość życia w zasadzie pozbawionego jednoznacznych wyznaczników społecznego statusu czy przynależności warstwowej). Te szkicowe uwagi nie mają być rzeczą jasną propozycją jakiegokolwiek rozstrzygnięcia, mają natomiast informować o znaczeniu, które nadaję kategoriom „inteligencji” i „intelektualisty”.

różnych sfer myślenia oraz sprowadzeniu twórczości intelektualnej do rangi środka używanego do realizacji narzucanych z zewnątrz celów.

Rozważenie tych strategii wydaje mi się szczególnie istotne w kontekście urządzania pola pracy intelektualnej w obecnej sytuacji historycznej – warto wymienić kilka powszechnie rozpoznanych rysów tego procesu: utowarowienie medialnej debaty publicznej – sprowadzenie mediów masowych do narzędzia rozrywki i stopniową eliminację mediów działających w logice innej niż komercyjna; presję na ekonomizację szkolnictwa wyższego – w tym próby traktowania szkolnictwa wyższego jako luksusowego dobra, a nie misji publicznej; wreszcie na silniejsze związanie pracy naukowej z rynkiem i wprowadzenie w finansowaniu działalności naukowej norm rozliczalności charakterystycznych dla pola ekonomicznego, wreszcie pokrewne tym procesom powiązanie kultury z koncepcjami „kompetencji miękkich” i innowacji. To urządzanie pola pracy intelektualnej zmusza intelektualistów do przyjmowania coraz bardziej „heteronomicznych” strategii: kształtowania swojej pracy zgodnie z orientacją na wymogi rynkowe czy normy administracyjne, a nie na autonomiczne wymogi pracy intelektualnej jako takiej. W tym kontekście postawa intelektualisty totalnego staje się szczególnie interesująca jako pewna strategia oporu: niezgody na specjalizację, na sprowadzenie myślenia do działalności profesjonalnej, w której realizuje się swoje wąskie kompetencje, wreszcie – jako niezgoda na myślenie podporządkowane „formatom” debaty publicznej (naciskowi na tempo, komunikatywność, wąsko rozumianą atrakcyjność przekazu).

Tekst ten jest więc pisany z perspektywy współczesności, ale analiza współczesności nie będzie jego przedmiotem. Moim celem jest co innego: przyjrzenie się historycznym teoriom zjawisk specjalizacji, fetyszyzacji i urzeczowienia z naciskiem na wpływ tych zjawisk na pracę intelektualną. Swoją rekonstrukcję problematyki urzeczowienia i fetyszyzmu chciałbym rozpocząć od jej prefiguracji w moralistycznej krytyce kultury Rousseau i w Heglowskiej problematyce uprzedmiotowienia i form myślenia. Marks i Lukács to autorzy, u których będę poszukiwał klasycznych sformułowań interesujących mnie koncepcji, u Guy Deborda – ich ostatniej wpływowej rekonfiguracji, wykorzystującej nowe pojęcie „spektaklu”. W finale części historycznej rozważę nowsze ujęcia pracy intelektualnej, powstałe w kręgu koncepcji kapitalizmu kognitywnego. Tekst zakończę analizą kategorii intelektualisty totalnego i przywołaniem kilku przykładów, które pozwolą tę kategorię skonkretyzować.

### /// „Moralistyczna” krytyka specjalizacji: Rousseau

Koncepcje urzeczowienia ugruntowane są w rozpoznaniu jednostronności obecnej w podziale wyspecjalizowanej pracy jako przyczyny „degeneracji” osobowości ludzkiej (Simmel 2008: 128, 130), motyw ten zaś pojawił się w myśli społecznej na długo przed pracami Simmla czy Lukácsa. Za ojca nowoczesnej krytyki specjalizacji można uznać Jeana-Jacques’a Rousseau. W *Rozprawie o naukach i sztukach* przyjmuje ona postać jeszcze nieukształtowaną, jest jednak zawarta (nawet jeśli tylko „intuicyjnie”) w przeciwstawieniu życia „światowego”, z jego wyrafinowaniem i fałszem, trzeźwej „dzielności” jako aktywnej sile człowieka. Nauki są, pisze Rousseau, „zrodzone z nieróbstwa, nieróbstwu z kolei dostarczają pokarmu” (1956: 26–27), są zbędne dla tego, co naprawdę ważne, a co starożytni określali jako „cnotę” – czynnik decydujący o sile i szczęściu społeczności politycznej (tamże: 28–29) i miarę autonomii człowieka jako podmiotu etycznego i politycznego. Wyrafinowanie przynosi wzrost wygody życia, temu Rousseau nie przeczy; ale sama ta wygoda jest zgubna, bo odciąga od tego, co ważne, od „dzielności prawdziwej” (tamże: 32) – czyli cnoty, będącej zarazem dyspozycją do działania. W załączku znajdujemy tutaj przeciwstawienie życia „próżniaczego” i aktywnego, autonomii i uzależnienia od zewnętrznych przedmiotów, zapowiadające wielki motyw krytyki urzeczowienia – czyli rozpowszechnianie się **wzorca kontemplacji** jako postawy podmiotowej w nowoczesności. Przy czym „próżniactwo” nie oznacza prostej beczynności – może oznaczać intensywną krzątanie, ale wokół tego, co nieważne – na przykład wokół wyrafinowanej teorii, służącej upiększaniu „kajdan” życia zbiorowego (por. Rousseau 1956: 11).

Mające posmak prowokacji stwierdzenia Rousseau z pierwszej rozprawy są lepiej ugruntowane w *Rozprawie o nierówności*, gdzie znane z ekonomii politycznej pojęcie **podziału pracy** staje się podstawą nierówności społecznej, przyczyną dobrobytu jednych i nędzy drugich. Wynalazek rolnictwa i metalurgii jest przyczyną różnicowania pozycji społecznych, wynalazek zaś własności umożliwia nierówną społecznie dystrybucję czasu: posiadacze mogą dysponować czasem nieposiadaczy, dzięki czemu czas własny mogą poświęcać na aktywności właściwe „próżnowaniu”, do których niewątpliwie można zaliczyć wszelkie zajęcia „intelektualne”. W tle wielkich jednostkowych osiągnięć jest więc zasadniczy podział na czas panów i beczas niewolników – jak później będzie pisał Guy Debord, historia indywidualnych czynów możliwa jest tylko na tle braku historii klas eksploatowanych, żyjących „czasem cyklicznym” (Debord 2015: 99).

Rousseau przeciwstawia się pogładowi, jakoby praca mogła być słuszną i sprawiedliwą podstawą własności: „na jakiej to zasadzie domagacie się zapłaty za pracę, której nikt wam nie narzucił? [...] mnóstwo waszych braci ginie lub cierpi z braku tego, czego wy macie za dużo” (Rousseau 1956: 205). Człowiek posiadający i własną zapobiegliwą pracą gromadzący kolejne dobra jest, jak pisze Rousseau, „sam przeciw wszystkim” (*seul contre tous*) – własność pospolu z pracą wyspecjalizowaną „indywidualizuje”, wydziela człowieka spośród innych, tym bardziej że pewien poziom własności zwalnia z pracy własnej, a przymusza innych do pracy niewolniczej (owej bezimiennej pracy, która już niczego nie zmienia w dystrybucji społecznych pozycji).

Ta „zła indywidualizacja” przeciwstawiona jest w tekście Rousseau **autonomii** właściwej ludziom przeszłości: żyli oni „sami w sobie” (tamże: 229), mając swoją siłę „przy sobie” (tamże: 146) – a nie eksternalizowaną w postaci cywilizacyjnych udogodnień, które uzależniają i odzierają człowieka z siły i zdolności działania. Zindywidualizowany człowiek pada w szczególności ofiarą „wyobrażeniowych barier” (oryg. *barrières imaginaires*, w polskim przekładzie Henryka Elzenberga „urojone przegrody”) między ludźmi, które uniemożliwiają mu współodczuwanie z innymi (motyw szczególnie drogi takim dwudziestowiecznym krytykom alienacji jak Erich Fromm). Najważniejszą z nich jest granica oddzielająca poszczególne ludy między sobą i przyczyniająca się do podziału ludzkości na ludy bogate i żyjące w nędzy. Jak zauważa Rousseau, tylko „garstka kosmopolitów” jest w stanie pielęgnować współczucie wznoszące się ponad owe wyobrażeniowe bariery – z tekstu Rousseau nie wynika, by miał on na myśli jakieś określone stronnictwo, ale raczej grupę powiązaną „niewidzialnymi więzami” świadomości, która jest zdolna dostrzec wspólnotę losów ludzkości (bliską być może społecznej całości czy totalności w późniejszym rozumieniu Györga Lukácsa).

Specjalizacja i przynieszone przez nią szczególne techniczne udogodnienia niewątpliwie służą zbytkowi, ale tylko w społeczeństwie o zaburzonym porządku wartości zbytek może stać się celem: według Rousseau działa on rozkładowo na społeczność polityczną, jest właściwy ustrojowi niewolniczym (właściwą figuracją „przepychniętych” są „kajdany ze złota i klejnotów”, Rousseau 1966: 199). Cnota polityczna wymaga trzeźwości będącej wrogiem przebiegłego wyrafinowania (dla którego środowiskiem modelowym są arystokratyczne dwory – ośrodek ekonomii zbytku, a zarazem siedlisko bezczynności i właściwych jej wad moralnych), dlatego cnotliwa społeczność polityczna powinna być wroga przepychowi.

Towarzyszący zbytkowi przyrost pieniądza wzmacnia w człowieku odniesienie do egoistycznie rozumianego interesu, co klóci się z obywatelską cnotą (zob. Baczek 2009: 310–311). Nieprzypadkowo zatem Rousseau w swoich *Uwagach o rządzie polskim* upiera się przy tym, by zreformowane społeczeństwo żyło dostatnio, ale skromnie: ekonomiczną podstawą reformy ma być ograniczenie obiegu pieniądza, by nie było materialnych środków dla pomnażania bogactwa (Rousseau 1966: 252–259). W tekście *Uwag...* uderza zresztą złożoność metaforyki związanej z pieniądzem – jest on płynny, łatwy do ukrycia, skłania więc do malwersacji, kręctwa, intryg, odwraca uwagę od właściwych (dla państwa) celów (Rousseau 1966: 253–256). Te zalecenia „techniczne” mają być uzupełnione symbolicznie przez ustalanie specjalnych rang obywatelskich (porządku „orderów” w szkicowanym przez Rousseau prototypie służby cywilnej), które najniższy poziom cnoty obywatelskiej skojarzą ze złotem, pośredni ze srebrem, a najwyższy – ze stałą, symbolicznie reprezentującą surową cnotę polityczną (Rousseau 1966: 274–279). To właśnie, jak możemy się domyślać, ma pomóc „nastroić dusze na ton dusz starożytnych” (Rousseau 1966: 195). **Przeciwstawienie cnoty i dobrobytu** można uznać za prefigurację dwudziestowiecznej krytyki utowarowienia i zastąpienia społecznego ideału życia szczęśliwego przez życie konsumujące materialny dobrobyt (a nawet współczesnej krytyki przekształcenia figury obywatela w figurę konsumenta, zob. Streeck 2017: 95–112).

Te krytyczne wątki nie pozostają w tekstach Rousseau bez projektów instytucjonalnych remediów, ale jak to często bywa w przypadku tego autora, są to odpowiedzi sprzeczne: jedną jest model życia opartego na moralnej dyscyplinie, możliwy jedynie w wydzielonej i autonomicznej wobec zewnętrznych wpływów wspólnocie politycznej (czyli model spójnej wewnętrznie republiki, opartej na religii obywatelskiej i odrębności kulturowej, znany chociażby z *Umowy społecznej* czy z cytowanych *Uwag o rządzie polskim*), drugą jest model ciekawszy dla nas – tajemnicza grupa „kosmopolitów”, czyli „intelektualna międzynarodówka” osób świadomych tego, że ludzkość jest „czymś jednym”. Można ją sobie wyobrazić na wzór niedawno przypomnianej przez Susan Buck-Morss grupy autorów i czytelników czasopisma „Minerva”, w którym z uznaniem notowano efekty rewolucji haitańskiej, odróżniając je od barbarzyństwa jakobińskiej Francji (Buck-Morss 2014: 26–27). To takie grupy można rozumieć jako wzorzec interesującego nas modelu intelektualisty totalnego – kogoś, kto z pozycji intelektualnych i moralnych opiera się specjalizacji i wąskiemu zakreśleniu horyzontu problemów, którymi ma się zajmować.

U Rousseau odnajdujemy więc w załączku i wyrażony językiem charakterystycznym dla moralistyki osiemnastowiecznej szereg motywów, które będą stale obecne w krytyce specjalizacji i urzeczowienia, i które wydają się istotne także z uwagi na współczesną sytuację w obszarze pracy intelektualnej: krytyka podziału pracy u Rousseau jest prefiguracją krytyki specjalizacji i wynikającej z niej bezsilności myślenia – intelektualista sprowadzony do roli specjalisty w złożonym ekonomicznym procesie traci szansę na autonomiczne określanie celu swojej pracy. Jeśli nie służy ona krytycznej analizie współczesności, jeśli nie może mieć politycznych konsekwencji, jeśli jest sfunkcjonalizowana lub służy „ornamentalizowaniu” działań władzy, to można do niej odnieść również Russowską krytykę działalności zbytkowej, to znaczy takiej, która w swoim wyrafinowaniu służy celom możliwych tego świata, ale jest jak najdalsza od aktywnej cnoty człowieka autonomicznego.

### /// Eksternalizacja i rozsądek: Hegel

U Hegła odnajdujemy, po pierwsze, niezwykle ważne dla krytyki urzeczowienia pojęciowe ujęcie „eksternalizacji ducha” w obiektach świata zewnętrznego, po drugie, krytykę form myślenia, które – jako skończone, ograniczone i niesamodzielne – są utożsamiane przez Hegła z formami rozumności niepełnej, zatrzymanej w swojej pracy czy zdegradowanej.

Moment **eksternalizacji** jest koniecznym etapem dialektycznego procesu, w którym świadomość (a więc duch istniejący w sposób zapośredniczony i odnoszący się do siebie, zob. Hegel 1990: 438) dochodzi do określenia siebie jako wolnej i autonomicznej. W *Fenomenologii ducha*, na słynnych stronach opisujących dialektykę panowania i niewoli, moment ten opisywany jest jako zmaganie z rzeczą, która posiada swoją własną „samoistność” (czyli byt niezależny od woli formującego ją człowieka), jako „obrabianie” rzeczy (Hegel 2010: 137). Właściwe niewolnikowi zmaganie z zewnętrzną materialnością jest zniewoleniem (konfrontacja z bezwładem przedmiotu i jego materialnymi ograniczeniami), ale zarazem sposobem utwierdzenia. Niewolnik przegląda się w efektach swojej pracy i dzięki temu zyskuje trwałą, materialną korelat swojej świadomości: w pracy świadomość „wychodzi poza siebie i wstępuje w element trwania” (Hegel 2010: 139). Po ruchu eksternalizacji następuje ruch „powrotu do siebie” świadomości, która dzięki zewnętrznym zmaganiom z bezwładną, stawiającą opór materią mogła potwierdzić swoją wolność. Punktem dojścia procesu dialektycznego jest



więc potwierdzenie świadomości jako wolnej, a nie zatrzymanie jej w tym, co materialne i skończone.

Eksternalizacja ducha w formach zewnętrznych (czy to pracy z przedmiotem, czy to w formie zaświatowego ideału – motyw szczególnie płodny dla późniejszej, Feuerbachowskiej krytyki religii) jest konieczna, ale zarazem musi zostać przewyciężona. Na stronach *Wykładów z filozofii dziejów* znajdujemy jej znakomity przykład w porównawczej analizie dwóch form instytucji religijnych, będących zarazem dwoma różnymi rozwiązaniami problemu etyczności – na przykładzie Kościoła katolickiego i protestantyzmu.

Według Hegla, katolicyzm ustanawia trwały podział pomiędzy domeną ziemską i duchową, pomiędzy światem ziemskiej władzy i duchowym światem sakramentów. Duchowieństwo ustanawia siebie jako wyłącznego dysponenta świętości, tym samym świętość zostaje oddzielona od świata świeckiego i ustanowiona jako coś trwale zewnętrznego (Hegel 1958: 247). Życie świeckie zostaje oddzielone od świętości zawartej w sakramencie, którego dysponentem staje się duchowieństwo – jak w sakramencie rozgrzeszenia, który ustanawia dobro jako coś zewnętrznego wobec codziennego postępowania i jako coś, co znajduje się w gestii władzy duchownej. Instytucja Kościoła utrwała rozumienie etyczności jako czegoś zewnętrznego wobec miłości, pracy i posłuszeństwa prawu – czyli tych sfer, w których etyczność powinna się realizować (por. Hegel 1958: 250–251). Reformacja zrywa z tym oddzieleniem, postulując realizację etyczności w życiu, a nie zatrzymanie jej w formie wydzielonej domeny: podmiot nie odnajduje prawdy na zewnątrz siebie, ale sam „powinien stać się prawdziwym” (tamże: 301). Autonomia podmiotu ustanawia się więc w jego „powrocie do siebie” – realizacji wolności jako autonomii we własnym życiu. W ramach Kościoła katolickiego jest ona według Hegla niemożliwa, skoro podmiot zostaje w nim zmuszony do trwałego oddzielania „duchowej” od „ziemskiej” treści swojego życia. W tym sensie utrwała więc „fetyszystyczną służbę” (martwy rytuał obojętny dla treści społecznego życia) i „fetyszystyczną wiarę” (skoncentrowaną na drobiazgowych kwestiach doktrynalnych, a obojętną wobec spraw etycznych), którą w swoim wczesnym ujęciu problemu religii ludowej Hegel uważa za jeden z najważniejszych problemów współczesnego mu chrześcijaństwa (Hegel 1999: 31, 25).

To zatrzymanie duchowej treści w tym, co zewnętrzne, ujęcie jej w sposób sfetyszyzowany, a więc skoncentrowany na przedmiocie, a nie na treści etycznej, jest podstawową formułą dla wszelkich późniejszych krytyk alienacji, uwięzienia pracy ludzkiej w formach urzeczowionych i dla fety-

szysmu, który w sferze myślenia będzie ustanawiał martwe normy dla tego, co ma być z definicji twórcze i autonomiczne. Filozofia dziejów pozwala nam ponadto przełożyć kategorie Hegłowskie na porządek instytucjonalny i poszukiwać w nim zasady modelującej działania podmiotu – jak wtedy choćby, gdy ujmuje katolicyzm jako instytucję modelującą trwały rozdział „życia ziemskiego” i oderwanego od niego ideału duchowego eksternalizowanego w „rzeczywistości świętej” (sakramencie). W podobny sposób będzie postępował Lukács, kiedy pewną **instytucję** – mianowicie wymianę rynkową – ustanowi jako model działalności podmiotowej w kapitalizmie, nadający tej działalności pewne cechy formalne i eksternalizujący ją w pewnych „skończonych praktykach”. Jednak instytucje są tak samo ważne jak formy myślenia – a dla nich istotniejsze jest inne rozróżnienie.

Dla form myślenia kluczowe jest rozróżnienie między myśleniem spekulatywnym – jedynym zdolnym zrozumieć całość – a rozsądkiem, którego domeną jest myślenie analityczne, prowadzące do antynomii (Schnädelbach 2006: 16–17, 22–23). **Rozsądek** utrwała odniesienie do tego, co skończone w myśleniu, dokonując rozróżnień i czyniąc to, co skończone i wydzielone, probierzem słuszności myślenia i „cnoty” – dyscypliny w myśleniu. Jednak jest to cnota pozorna, dyscyplina wiążąca myślenie raczej niż trzymająca je w koniecznych ryzach. Zacytujmy ze związłego wykładu, który odnaleźć można na stronach *Encyklopedii nauk filozoficznych*: „[...] taka skromność myślenia, która czyni to, co skończone, czymś bezwzględnie trwałym, absolutnym, jest najgorszą z cnót, a poznanie zatrzymujące się na czymś takim, co nie ma w samym sobie własnej podstawy, jest najbardziej bezpodstawnym ze wszystkich poznań” (Hegel 1990: 405). Ujęcie myślenia w analityczne opozycje – przede wszystkim między podmiotem i przedmiotem (na ten temat zob. Kojève 1999: 80–81, 96–97), tym, co skończone, i tym, co nieskończone (Hegel 1990: 239–241) – jest niezbędnym momentem procesu myślenia, ale jeśli zostaje zatrzymane jako jego cel, stanie się pułapką. Bez wysiłku myślenia jedności tego, co rozdzielone, myśl zatrzymuje się w tym, co, jak pisze Hegel, jest niesamodzielne i „pozbawione podstawy”. Właściwe rozsądkowi formy myślenia – to, co Hegel nazywa „pracą rozsądku” – utrwalone jako błąd zatrzymują inną pracę, trudniejszą, „pracę Rozumu” (tamże: 240), która wskazuje na przechodzenie w siebie i jedność owych momentów, które rozsądek utrwała jako sprzeczne i rozdzielone. Jednak relacji między Rozumem i Rozsądkiem nie powinno się traktować jako jednowymiarowej opozycji między prawdą i błędem (zob. Jameson 2010: 95) – rozum raczej zużywa rozróżnienia rozsądkowe, wskazując na ich ciągłość.

Wprowadzone przez Hegła rozróżnienie pomiędzy rozumem a rozsądkiem (odpowiednio: *Vernunft* i *Verstand*) zainspiruje także szczególnie nurt krytyki form pracy intelektualnej, który należałoby uznać za alternatywny wobec opisywanej tu konstelacji teorii urzeczowienia – mianowicie wywodzący się z kręgu Szkoły Frankfurckiej nurt krytyki racjonalności technicznej jako „myśli panowania” poddanej logice władzy i umożliwiającej pomnażanie owej władzy nad człowiekiem i przyrodą. Dokonana przez Theodora Adorno i Maxa Horkheimera analiza dialektyki Oświecenia (Adorno, Horkheimer 2009) wydaje się zależeć bezpośrednio od rozróżnienia między racjonalnością służącą pomnażaniu technicznych środków i możliwości panowania a rozumem jako autonomią człowieka jako istoty racjonalnej. Pierwsze jest narzędziem władzy, drugie – celem emancypacji. W tym samym duchu prowadzone będą analizy Jürgena Habermasa, utożsamiającego właśnie z „rozsądkiem” pomnażanie wiedzy technicznej, a rozum z ogólnym „interesem oświecenia” (Habermas 1983: 386, por. Habermas 1978: 321). Rozum, który wiąże sprawę myślenia jedynie z techniką i zakazuje sobie myślenia w porządku wartości, staje się ślepy aksjologicznie (por. krytykę tego rozróżnienia jako obcą myśli Hegła w: Siemek 1998: 65–66).

Krytykę „rozumu instrumentalnego” – paralelną i w pewnym sensie bliską wobec koncepcji urzeczowienia – należy jednak, jak sądzę, od niej odróżnić. Ta druga stara się bowiem powiązać formy myślenia ściśle z pewną formacją społeczną, mianowicie społeczeństwem kapitalistycznym. Tutaj decydujący jest wpływ Marksa, który nadaje pojęciom Hegłowskim szczególnie sens. Eksternalizacja ducha, poprzez wpływ Marksa, staje się w krytyce urzeczowienia „wyobcowaniem” człowieka w obiekcie, krytyka pozoru – w odniesieniu do myślenia, które zamyka się w obrębie tego, co skończone – staje się krytyką „urzeczowionych form świadomości”. Rozróżnienie zaś między rozsądkiem a myśleniem spekulatywnym będzie niemal bezpośrednio przełożone przez Lukácsa na rozróżnienie między dialektyką poszukującą totalności historycznej a tym, co nazywa on „myślą mieszczańską”, grzęznącą w antynomiach właściwych dla rozsądkowych rozróżnień.

Zanim jednak przejdę do Marksa i Lukácsa, warto dopowiedzieć do końca znaczenie Hegłowskich rozróżnień dla omawianej w tym tekście problematyki: po pierwsze, w pojęciu eksternalizacji można zobaczyć istotność rozróżnienia między środkiem i celem: eksternalizacja, podobnie jak dokonywanie rozróżnień, ma swoją wartość jako środek, a nie cel. Z tego punktu widzenia myślenie nie tylko może, ale powinno przechodzić przez

etap specjalizacji czy włączenia w wymogi życia społecznego, pod warunkiem, że będzie mogło „powrócić do siebie” i stać się na powrót autonomicznym. Innymi słowy, praca intelektualna nie może być obca konkretnemu życiu społecznemu, ale nie powinna być środkiem – wtedy myślenie staje się tylko narzędziem, które nie różni się co do zasady od jakiegokolwiek innej działalności służebnej – przestaje być medium wolności, zostaje sprowadzone do czysto technicznej działalności, której normy określa sfera zewnętrzna (np. kapitał lub urzędnicy składający „zamówienia” na konkretne efekty działalności myślowej). Po drugie, działalność intelektualna sprowadzana do roli specjalności służącej zewnętrznym celom często zostaje utożsamiona z wiedzą, która ma na sposób „rozsądkowy” analizować wydzielone elementy szerszych procesów. W ten sposób właśnie określona forma myślenia służy celom zewnętrznym: rządzeniu, sprzedawaniu produktów, skutecznej administracji czy osiągnięciom w konkurencji rynkowej. Sprowadzenie jej do roli wiedzy technicznej to pozbawienie jej zdolności do transcendowania najbliższego kontekstu – dokładność specjalisty staje się w ten sposób, używając sformułowania z tekstu Hegla, „najgorszą z cnót” – bo im większa cnota (dokładnego analitycznego rozróżniania), tym mniejsza możliwość osiągnięcia wolności w myśleniu.

### /// Alienacja i fetyszyzm: Marks

W pracach Marksa można odnaleźć dwa różne źródła dla krytyki urzeczowienia: pierwszym z nich są pisma wczesne zawierające teorię alienacji, drugim – dzieło dojrzałe, czyli *Kapitał*, z zawartą w nim teorią fetyszyzmu towarowego. Pierwsze zainspirowały tak zwany humanizm marksistowski i jego stały temat: krytykę alienacji człowieka jako istoty twórczej i moralnej. Drugie, poprzez pojęcie fetyszyzmu, dostarczyły Lukácsowi bezpośredniej inspiracji w jego teorii urzeczowienia, w której pojęcia Marksowskie łączą się z Hegłowskimi.

We wczesnych pismach Marksa alienacja rozumiana jest jako **częstko-wość**, usamodzielnienie się pewnego aspektu działalności człowieka, który na mocy sprzeczności właściwej procesowi pracy w reżimie własności prywatnej zaczyna dominować nad człowiekiem. Człowiek według Marksa jest istotą wielostronną, twórczą i plastyczną. Sam podział pracy nie jest więc neutralnym mechanizmem funkcjonalnym, ale jest już – jak u Rousseau – formą zniewolenia. Marks i Engels w wykładzie metody materializmu historycznego zawartym we wczesnej *Ideologii niemieckiej* przypisują podziałowi pracy zasadnicze znaczenie: „podział pracy stwarza bowiem możli-

wość, a nawet rzeczywistość tego, że działalność duchowa i materialna, że użycie i praca, że produkcja i konsumpcja przypadają w udziale różnym osobnikom” (Marks, Engels 1961: 34). Podział pracy zachodzący w ramach „klasy panującej”, burżuazji, ma zresztą w tej pracy zasadnicze znaczenie dla mechanizmu specyficznie rozumianej ideologii: „w łonie tej klasy jedna jej część występuje w roli myślicieli tej klasy” – dla nich wytwarzanie idei jest źródłem utrzymania – reszta, skoncentrowana na życiu aktywnym, odnosi się do tych idei „biernie i odbiorczo” (Marks, Engels 1961: 51). Gdy z kolei pomija się społeczną podstawę tej myśli (podstawą tą są zawsze „jednostki i dana sytuacja historyczna”), wytwarza się złudzenie, że to same „idee” panują, co jest kluczem do sposobu pojmowania świata przez wszelkie formy idealizmu (Marks, Engels 1961: 52). Częstkowość (rozdział produkcji od konsumpcji, pracy od używania jej owoców, pracy intelektualnej i materialnej, zarówno pomiędzy klasami, jak i w ramach jednej klasy) jest we wczesnej myśli Marksa zaprzeczeniem autonomii człowieka jako istoty twórczej, a w *Ideologii niemieckiej* – podstawą mistyfikacji procesu społecznego. W sposób pełniejszy zostanie to wyrażone w późniejszej postaci teorii urzeczowienia, która akcentuje wzrost znaczenia kontemplacji i bezczynności oraz bezsilności podmiotu wobec świata społecznego, a także szczególną formę zniewolenia podmiotu przez sfetyzowane formy myślenia i odczuwania.

Przeciwieństwem częstkowości jest ideał wielostronnej działalności ludzkiej, który odnaleźć można na stronach tej samej pracy: „[...] społeczeństwo reguluje ogólną produkcję i przez to właśnie [...] pozwala mi rano polować, po południu łowić ryby, wieczorem paść bydło, po jedzeniu krytykować, słowem, robić to, na co mam akurat ochotę, nie robiąc przy tym wcale ze mnie myśliwego, rybaka, pasterza czy krytyka” (Marks, Engels 1961: 35), czyli słowa, które stały się niejako koronnym dowodem na utopijny charakter Marksowskiej koncepcji uspołecznionej produkcji. Jest to jednak nic innego jak opis praktyki, która została wyzwolona z ograniczeń częstkowości, na które skazuje człowieka podział pracy. Nie chodzi o to, by człowiek stał się „wszystkim”, ale by oddano mu to, co i tak jest nieoddzielne od jego „istoty” – prawo wolnego tworzenia swojego świata – warunkiem możliwości tego prawa jest u Marksa rzecz jasna zmiana form własności i powiązana z tą zmianą odmienna dystrybucja czasu.

Drugim źródłem teorii urzeczowienia jest teoria **fetyzyzmu**, którą Marks sformułował na stronach *Kapitału* (Marks 1951: 76–89). Teoria ta opisuje pewne odwrócenie, charakterystyczne dla sytuacji, w której przedmioty zaspokajające ludzkie potrzeby (potrzeby ludzkie zaś rozumiane

są u Marksa zawsze szeroko i historycznie, a nie wąsko psychologicznie czy biologiczne; powiązane zawsze ze strukturalnym pojęciem reprodukcji społecznej) występują w formie towarów. To forma towarowa sprawia, że przedmioty zdają się pozostawać w relacji wobec siebie nawzajem – to znaczy, że faktyczne relacje społeczne, ustanawiane przez pracę, jawią się w postaci zmystyfikowanej: jako relacje, w które obiekty wchodzi pomiedzy sobą. Kluczowa jest forma wartości, mianowicie wartość wymienna, która ustanawia relacje między jakościowo różnymi pracami ludzkimi jako ekwiwalentną relację między towarami. Przykładem podstawowym takiej relacji między towarami jest stosunek między pieniądzem i efektem pracy – ten stosunek „decyduje” np. o tym, że praca salowej jest kilkaset razy mniej wartościowa niż praca wykonana przez prezesa banku, choć w istocie specyficzna hierarchia klasowa tych zatrudnień jest przede wszystkim arbitralną relacją społeczną, a nie relacją między towarami; rzeczowy charakter relacji towarowej nadaje jej natomiast pozór obiektywności i maskuje relacje władzy („*przedmiotowe pozory społecznych określeń pracy*”, Marks 1951: 88). Marks nazywa społeczne efekty tego mechanizmu fetyszyzmem, ponieważ podmioty działają w społeczeństwie kapitalistycznym jakby towary-rzeczy miały między sobą relację – jakby żyły. W ten sposób dokonuje się w ramach relacji społecznych charakterystyczne odwrócenie, które przedmiot czyni aktywnym, a ludzki podmiot pasywnym. Czyni kapitał aktorem, a działających ludzi przedmiotem działania.

Istnieją co najmniej dwie szkoły rozumienia teorii fetyszyzmu, które podzielić można ze względu na odpowiedź na pytanie, czy teoria Marksa jest teorią jednorodną, czy też jest teorią naznaczoną przez pewne pęknięcie. Pierwsza szkoła zakłada, że między Marksem z wczesnych, niepublikowanych pism a Marksem dojrzałym zachodzi ciągłość. W konsekwencji teorię fetyszyzmu można rozumieć jako „węższą” odmianę teorii alienacji. W konsekwencji, Lukácsa odczytanie fetyszyzmu jako modelu relacji społecznych traktuje ona jako rekonstrukcję Marksowskiej teorii alienacji przez czytelnika, który znalazł ją tylko z opisu jej „szczególnego przypadku”, jakim jest fetyszyzm (takie stanowisko zajmuje Galin Tihanov, zob. tegoż 2010: 78–79; teorię alienacji jako klucz do wszystkich teorii Marksa traktuje też np. Leszek Kołakowski, zob. tegoż 1988). Druga szkoła oddziela teorię „Marksa młodego” od „Marksa dojrzałego”, traktując teorię fetyszyzmu jako opartą na zupełnie innych przesłankach niż teoria alienacji. Jeśli teoria alienacji potrzebowała jakiegoś pojęcia *istoty człowieka*, to teoria fetyszyzmu go nie wymaga, opisując nie mechanizm wyobcowania, ale mechanizm

strukturalny związany z działaniem pewnej formy wartości, mianowicie wartości wymiennej. Konsekwencją tego drugiego poglądu jest stwierdzenie, że Lukács się myli lub – co bardziej prawdopodobne – że wyczytuje z Marksa to, co chce wyczytać, mianowicie teorię bliską Hegłowskiej koncepcji eksternalizacji lub problematykę nowoczesności bliską zainteresowaniom np. socjologii Weberowskiej.

Myślę, że druga tradycja, powiązana z nazwiskami Louisa Althussera i jego ucznia Étienne’a Balibara, jest bliższa prawdy. Mechanizm fetyszyzmu jest mechanizmem strukturalnym, związanym z tym, jak działa prawo wartości, a nie przypadkiem szczegółowym alienacji podmiotu; zgodnie z lekturą Althussera, w koncepcji fetyszyzmu Marksa nie byłoby w ogóle miejsca na „podmiot” – pozostałaby jedynie struktura, obecna w swoich efektach, zawsze uprzednia wobec podmiotu, „już dana” (zob. Althusser 1975: 272–273, tenże 2009: 232). Nie zmienia to faktu, że teoria urzeczowienia, dokonując fuzji różnych wątków przywoływanych wcześniej – krytyki specjalizacji, uzewnętrznienia, rozsądkowych rozróżnień i wartości myślenia dialektycznego dla „przekroczenia” sprzeczności historycznych – uczyniła wspaniały użytek z teorii Marksa, nawet jeśli odwołała się raczej do jej nośności metaforycznej niż treści pojęciowej.

Marks dokonuje kluczowego przekształcenia, które powiąże szereg wątków wskazanych wyżej: przede wszystkim podział pracy i krytykę dystrybucji czasu w społeczeństwie klasowym oraz eksternalizację relacji społecznych i etyczności w postaci „rzeczowej”. Te motywy, znane już z prac Rousseau i Hegla, zostają u Marksa wpisane w całościową analizę, dla której ośrodkowa będzie kategoria fetyszyzmu, ta sama, która będzie kluczowa dla kanonicznej koncepcji urzeczowienia Lukácsa i dla teorii społeczeństwa spektaklu Deborda. Mechanizm fetyszyzmu zaś oparty jest faktycznie na ustanowieniu wartości wymiennej: to on sprawia, że wartość pracy „jawi się” ludziom zakłeta w formie relacji między towarami. W przypadku pracy intelektualnej wszelkie formy ukazujące tę pracę jako działalność jednorodną, zestandaryzowaną, porównywalną będą miały ten sam fetyszystyczny efekt: formy ustanawiania ekwiwalencji między efektami pracy naukowej czynią jej efekty jakościowe niewidocznymi. Jedną miarą przyjętą dla wszystkich efektów pracy (np. wskaźnik cytowań) czyni je porównywalnymi ze sobą, ustanawiając pewną fetyszystyczną relację wobec samej miary ważniejszą, niż pytanie o wszelkie jakościowe różnice (wróć do tego wątku na kolejnych stronach).

### /// Klasyczna analiza urzeczowienia: Lukács

György Lukács uznaje opis fetyszyzmu towarowego nie za mechanizm strukturalny powiązany z działaniem wartości wymiennej, ale za model relacji społecznych w społeczeństwie rynkowym. Rekonstrukcja Lukácsa przeprowadzona jest następująco: wymiana rynkowa zajmowała niegdyś tylko peryferia procesu reprodukcji, służąc głównie wymianie między społecznościami. Powyżej pewnego poziomu „intensywności” (trudno ten poziom określić, jak w przypadku wielu procesów społecznych o zasadniczym znaczeniu) wymiana i *forma towarowa*, jaką w związku z tym przyjmują obiekty zaspokojenia potrzeb, przestaje odgrywać ograniczoną rolę w życiu społecznym, a zaczyna zajmować miejsce centralne w reprodukcji ludzkiego życia. Wpływa to na sposób, w jaki człowiek odnosi się do przedmiotu (większość obiektów potrzebnych mu w życiu pojawia się w nim w formie towarów), ale także na to, jak podmiot rozumie sam siebie – jest to odpowiednio proces urzeczowienia w jego „obiektywnym” i „subiektywnym” wymiarze (zob. Lukács 1988: 204–205). Otóż, jak zauważa już Marks, robotnik siebie samego zaczyna postrzegać jak towar na rynku w momencie, kiedy praca zostaje zredukowana do jednego towaru pośród innych<sup>2</sup>. Człowiek przestaje przebywać w uspołecznionym świecie twórczego życia, a zaczyna przebywać w świecie, w którym przetrwanie zależy od rynkowych relacji między obiektami-towarami. Jego relacja wobec obiektu także przestaje być relacją twórczą – obiekty zjawiają się już w formie gotowej. Reprodukacja życia społecznego w społeczeństwie rynkowym jest niemożliwa bez cyrkulacji gotowych rzeczy, które w swojej formie towarów ukrywają proces wytwarzania – jawią się jako już gotowe przedmioty kontemplacji, a nie jako wytwory społecznej pracy. Wymiana towarów przestaje być środkiem do zaspokojenia potrzeb, ale staje się uniwersum, w ramach którego zaspokojenie potrzeb życiowych dokonuje się jako seria „izolowanych aktów wymiany”, które w swoim ogromie jawią się jako podporządkowane obiektywnym, przyrodniczym prawom – co jest pozorem, ale pozorem, jak zauważa Lukács, „koniecznym” (tamże: 214).

---

<sup>2</sup> Na to, że forma towarowa ma tutaj ogromne znaczenie, wskazywał także odwołujący się do innych podstaw Karl Polanyi – praca może być tylko *quasi*-towarem, a traktowanie jej jako towaru w społeczeństwie rynkowym prowadzi do katastrofy społecznej: „Dysponując pełną kontrolą nad siłą roboczą reprezentowaną przez danego człowieka, system mógłby zarazem rozporządzać **psychiczną i moralną istotą człowieka**. Pozbawiony warstwy ochronnej, jaką stanowią wytworzone przez kulturę instytucje, stałby się on ofiarą przejmującej destabilizacji społecznej i zginął wskutek występku, perwersji, zbrodni bądź śmierci głodowej” (Polanyi 2010: 89) [podkr. moje – KŚ].



Ta sytuacja społeczna wpływa także na sposób myślenia. Centralnym problemem staje się relacja człowieka wobec zjawiających się w obszarze jego doświadczenia przedmiotów, które ukazują się w określonej formie – formie towarowej. Forma ta ustanawia ekwiwalencję różnych jakościowo przedmiotów. Upowszechniająca się forma towarowa działa rozkładowo na wspólnotę, bo unieważnia tradycyjne formy pracy i życia; przenika procesy społeczne, a nie tylko – wiąże je zewnętrznie; staje się w końcu z czegoś przygodnego uniwersalną formą społeczną (tamże: 201–202), rozszerza się na życie społeczne, także na formy subiektywności. Podmiot zostaje odseparowany od obiektu i przyjmuje wobec niego postawę „kontemplacyjną” (zob. tamże: 217–218), ale także zmienia się jego sposób pracy: upowszechnienie się formy towarowej wpływa także na wytworzenie się abstrakcyjnej koncepcji czasu pracy – pracy społecznie niezbędnej do wytworzenia przedmiotu. Działalność człowieka, w tym jego myślenie, w końcu on sam jako robotnik, traci cechy „ludzko jednostkowe” (tamże: 206; w oryg.: „*menschlich-individuellen*”, zob. Lukács 1985: 216). Według Lukácsa, charakterystyczna dla myśli mieszczańskiej skłonność do analitycznego oddzielania problemów, do wydzielania osobnych obszarów myślenia (kategoryzowanych jako przedmioty odrębnych dyscyplin), do separowania i wikłania się w antynomie jest charakterystyczna dla myśli, która nie dostrzega współzależności podmiotu i przedmiotu, ale separuje jedno i drugie nieprzekraczalną barierą. Problem urzeczowienia subiektywności człowieka w kapitalizmie nie dotyczy jedynie robotnika, traktowanego – wedle słynnego sformułowania Marksa – jako „dodatek do maszyny”, ale także tych klas społecznych, których miejsce w podziale pracy jest zupełnie inne. Te same „świadomościowe problemy pracy najemnej” pojawiają się w myśleniu klas panujących, jedynie „w formie wyrafinowanej, uduchowionej, ale właśnie spotęgowanej” (Lukács 1988: 227) – w społeczeństwie kapitalistycznym każdy człowiek zostaje skonfrontowany z własną społeczną egzystencją jako niezależnym od niego kosmosem obiektywnego procesu (tamże: 291). W efekcie jego subiektywne poczucie wolności zostaje skonfrontowane z prawidłowością obiektywnych procesów – obie strony tej relacji muszą pozostać niepogodzone, czego najwybitniejszy wyraz odnajduje Lukács w etyce Kanta (tamże: 288–289). Lukács próbuje krytycznie opisać myśl mieszczańską jako określoną (zdeterminowaną) przez szerszy proces urzeczowienia wyprowadzony z przemian historycznych związanych z upowszechnieniem wymiany rynkowej – dopiero w społeczeństwie mieszczańskim dochodzi do czystej determinacji ekonomicznej, w której relacje klasowe stają się przede wszystkim relacjami wyzysku, niezapośred-

niczonymi przez instytucje polityczne czy religijne. Stąd decydujący charakter specyficznej formy subiektywności, zapośredniczonej przez „utowarowioną” rzeczowość. Myśl mieszczańska sama może być urzeczowiona (kiedy utrwała urzeczowione formy świadomości w konstrukcjach pojęciowych), może być wobec urzeczowienia symptomatyczna (gdzie ukazuje jego sprzeczności w całej ich ostrości, jak w przypadku Kanta) i wreszcie sprzeciwia się mu, ale w zmystyfikowany sposób – taką rolę przypisuje Lukács pojęciu natury u Rousseau (i szerzej, w myśli mieszczaństwa radykalnego) i systemowi Hegla (odpowiednio: Lukács 1988: 292, 312–315). Ostatnim słowem tak rozumianej myśli mieszczańskiej jest metoda dialektyczna – tylko ona „odsyla poza społeczeństwo mieszczańskie” (tamże: 315), ale odsyła nadal w sposób czysto myślowy: antynomie, które zdołała nazwać myśl mieszczańska, „dla tej myśli pozostały [...] antynomiami” (tamże: 315); sensu praktycznego nabierze ta metoda jako narzędzie proletariatu – w ten sposób w eseju Lukácsa analiza urzeczowienia przechodzi w projekt polityczny: właściwe przekroczenie opozycji podmiot-przedmiot ma dokonać się w rewolucyjnej zmianie stosunków społecznych.

Separacja, oddzielenie, specjalizacja w myśleniu są odzwierciedleniem szerszej postawy podmiotu, który także w odniesieniu do siebie analizuje i oddziela, czyniąc z różnych sfer swojej działalności i życia *quasi*-obiekty, którymi można następnie manipulować. Są to np. umiejętności, będące częścią życia społecznego, które można zamienić w „kompetencje” i sprzedać je następnie na rynku jako towary.

Najłatwiej wyobrazić to sobie na przykładzie kompetencji technicznych (poświadczonych na przykład w formalnych *uprawnieniach* robotnika wykwalifikowanego do wykonywania określonych typów pracy), ale proces urzeczowienia nie dotyczy tylko tych umiejętności. A raczej: to wszystkie inne zdolności podmiotu zostają uformowane jako „techniki”, które mogą być następnie sprzedawane jako urzeczowione kwalifikacje. Jest to jasne, jeśli pomyślimy, w jaki sposób dziś obiektywizuje się podmiotowe dyspozycje tak różne jak zdolności komunikacyjne, „kompetencje emocjonalne” czy samą kreatywność. Kluczowe jest przekształcenie tych zdolności, wyabstrahowanie ich z kontekstu, wydzielenie jako kompetencji, które można trenować niezależnie od sytuacji (w warunkach kontrolowanych i dostosowanych do uniwersalnych rynkowych zastosowań, podczas rozmaitych kursów i szkoleń nadzorowanych zgodnie z regulami odpowiednio abstrakcyjnych dyskursów, takich jak dyskurs odpowiednich odmian psychologii, szkół terapeutycznych, coachingu itp.). Dopiero w takim procesie następuje nadanie im formy towarowej. W ten sam sposób jako towar może

być sprzedawana sama zdolność myślenia, która nie jest jeszcze towarem jako proces nieodłączny od samego życia podmiotu. Staje się nim dopiero jako wyabstrahowana kompetencja „analityczna” – czyli umiejętność wyszukiwania, izolowania, operacjonalizowania i rozwiązywania problemów. To, co dzieje się jako proces i jest związane po prostu z biegiem świadomości, musi zostać wydzielone jako osobna kompetencja w taki sposób, by dawało się sprzedawać jako obiekt na rynku: abstrakcyjna zdolność zajmowania się każdym problemem w określonym wymiarze czasu pracy. Tym, co człowiek sprzedaje na rynku, nie jest „praca”, ale jak podkreślał Engels, syntetyzując teoretyczne osiągnięcia Marksa, „siła robocza” (Engels 1949: 434–436). Tak samo nie sprzedajemy na rynku „siebie”, ale urzeczowione kompetencje, które muszą dopiero przybrać określoną formę. Owa forma zaś nie jest neutralna, ale zwrotnie zmienia nasz sposób odnoszenia się do siebie i świata. Ujawnia się tu istotny jakościowy wymiar procesu urzeczowienia, wskazywany przez Lukácsa: robotnik zostaje sprowadzony do roli towaru, zostaje bezpośrednio uprzedmiotowiony; pracownikowi umysłowemu zaś jego własne urzeczowienie jawi się jako przesłonięte „fasadą” jakości (takich właśnie, jak współczesna etyka komunikacji korporacyjnej czy satysfakcja z kształtowania „kompetencji miękkich”). I o ile robotnik jest realnie uprzedmiotowiony, o tyle jest też mentalnie wolny do tego, by przeciwstawić się urzeczowieniu; w przypadku urzeczowienia sięgającego „myśli i uczuć” brak już narzędzi, za pomocą których można obronić się przed samym procesem (zob. Lukács 1988: 354). Wskazywałoby to na to, że urzeczowienie w przypadku „pracowników umysłowych” jest i dotkliwsze, i trudniejsze do rozpoznania; nie prowadzi też w sposób konieczny do prób transcendowania tego procesu, jak w przypadku robotnika: u „pracownika intelektualnego” rodzi się raczej nieszczęśliwa świadomość, dumna z własnego zniewolenia.

Warto zatrzymać się przez chwilę nad tym, w jaki sposób współczesne formy kształtowania pracy intelektualnej na uniwersytecie można powiązać z tak rozumianym procesem urzeczowienia – będzie to dobra ilustracja teorii Lukácsa, ale przydatna też dla celów tego artykułu. Szczegółowy, ale posiadający wartość symptomatyczną przykład to próby szacowania czasu pracy naukowców, przeprowadzane przy okazji ankiet pracowniczych i autoewaluacji. Pracownicy nauki bywają przy okazji rozmaitych ankiet pytani, ile czasu pracy poświęcają na różne typy aktywności naukowej: czytanie literatury specjalistycznej, pisanie, przeprowadzanie badań, pracę dydaktyczną i konsultacje ze studentami, prace organizacyjne, zebrania i sympozja naukowe itd. Cel jawny tego typu pytań jest niewinny i związany

jest z próbą lepszego zdefiniowania i opisu pracy naukowej, słowem – jej racjonalizacji rozumianej po Weberowsku, czyli jako akcentowanie systematycznego i celowo-racjonalnego charakteru działań podejmowanych przez naukowców i jako czysto techniczne oszacowanie czasu potrzebnego do wykonywania zadań. Wydawałoby się, że nie ma nic bardziej centralnego dla pracy naukowej niż tak rozumiana racjonalizacja pracy (skoro pracę intelektualną wykonuje się poprzez używanie rozumu, nic bardziej naturalnego niż jej rozumne oszacowanie i opis), ale jedynie pozornie. Można w tych pytaniach zobaczyć także próbę ujęcia pracy naukowej w karby specyficznej **formy** – formy typowej działalności produkcyjnej, która posiada swoją **abstrakcyjną i czysto ilościową** miarę pracy społecznie niezbędnej. Innymi słowy, wyznaczenie uśrednionych norm czasu dla poszczególnych zadań, na które podzielona zostaje działalność naukowa jako taka, oznacza ujęcie działalności jakościowej – czyli mającej charakter całościowy (myślenie i twórczość naukowa jako proces o własnej dynamice), jakościowy i niewymierny – w podzielne i wymienne przedziały czasowe, *żetony* czasu. Takie same, jak „żetony” zajęć uniwersyteckich, które już w tym momencie przydziela się studentom – jak mówił Jacques Lacan do swoich studentów w końcu lat 60., przychodzą na uniwersytet, by zdobyć „jednostki wartości”, opuszczają go sami jako „produkty uniwersytetu” (Lacan 1991: 232; por. tłum. ang.: Lacan 2007: 201). Punkty ECTS są właśnie „jednostkami pracy”, wysiłku, podobny system może w przyszłości opisywać działalność pracownika naukowego<sup>3</sup>.

Prestż zestandaryzowanych miar, takich jak osławione „punkty za publikacje”, nagrody, ekskluzywne granty na badania, wreszcie cytowalność z tej perspektywy są tylko fikcyjnymi jakościami, cieniem jakości, tak jak aura towaru jest fikcją jakości (parafrazując Deborda, zob. Debord 2015: 57), występującą tam, gdzie forma towarowa faktycznie eliminuje znaczenie różnic jakościowych i zaprowadza rządy ilości. Kiedy praca intelektualna zostanie potraktowana jako działalność ilościowa, w której każdy pracownik ma wyrobić normę wydajności, żadne nagrody czy inne postaci wyróżnień wtórnie nie odwrócą już efektów tego formalnego przekształcenia. *Forma* ujmowania pracy ma więc fundamentalne znaczenie dla

---

<sup>3</sup> Nie trzeba chyba dodawać, że zakładana przez mechanizm ECTS równoważność wysiłku, zapisanego miarą czasową, jest czysto fikcyjna: pomijając sprawy dla socjologa oczywiste, jak nierówność wstępnych kompetencji, sugeruje ona przede wszystkim, że można ująć w miary czasowe rzeczy tak nieuchwytny, jak „zrozumienie”, którego nabywa się dzięki lekturze czy pisaniu. Jest jasne, że jedna strona tekstu może dosłownie „zmienić czyjeś życie” na zawsze, każdy, kto pracował intelektualnie, zna też trud próżnego wysiłku, miesięcy włożonych w bezowocne poszukiwania.

przekształcenia tej pracy w działalność abstrakcyjną, wymienną, porównywalną i zastępowalną. W tej sytuacji cechy poszczególnego pracownika „występują *jako li tylko źródła możliwych błędów*” (Lukács 1988: 209) – jego cechy indywidualne są kosztem, który należy brać pod uwagę – np. okresy wątpliwości, utraty wiary w sens pracy, niepowodzenia, nawet zwykłe rytmy życia społecznego czy biologicznego stają się kosztem względem tego, co abstrakcyjnie może osiągnąć najbardziej wydajna osoba (osoba fikcyjna, uśredniona i zestandaryzowana) na tym samym stanowisku.

Aby sformułować swoją teorię, Lukács sam dokonał aktu reifikacji – wyizolował opis fetyszyzmu towarowego z tekstu Marksa i wydobyl go z jego kontekstu teoretycznego, przenosząc w obszar innej problematyki. Tą problematyką jest opis (i krytyka) *życia nowoczesnego*, ujęty w socjologii w ramach klasycznych koncepcji, takich jak Weberowska analiza racjonalizacji („zewnątrzne dobra tego świata zyskały rosnącą i w końcu nieuchronną władzę nad człowiekiem”, Weber 2011: 184) czy Simmla „napór kultury obiektywnej” i jego skutki dla jednostki (Simmel 1997: 423–438). W ten sposób wprowadził do marksizmu – jeszcze zanim możliwa była pełna recepcja wczesnych pism Marksa poświęconych alienacji (głównie *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych*, czyli tekstu fundującego figurę „młodego Marksa” jako teoretyka alienacji) – problematykę uformowania podmiotowości w świecie społecznym kapitalizmu.

Jak pisał Simmel, socjalizm „podkreśla ilość i rozpowszechnienie pożądanых elementów życiowych”, „autonomia jednostki” zaś jest domeną „etyków idealistycznych” (tamże: 247). Koncepcja urzeczowienia tymczasem pokazuje, że wbrew powierzchownym odczytaniom, w ramach marksizmu problem autonomii ludzkiej można postawić w sposób szczególnie interesujący – nie pomimo, ale dzięki krytyce mieszczańskiego czy „idealistycznego” indywidualizmu. Koncepcja urzeczowienia służy w tradycji marksistowskiej między innymi ukazaniu ograniczeń formuły indywidualizmu – jej nieuchronnego uwikłania w fałszywe antynomie jednostki przeciwstawionej siłom społecznym<sup>4</sup>. Należałoby dodać, że równie silnym zaprzeczeniem tej autonomii według Marksa był „prymitywny komunizm”, będący prostym upowszechnieniem relacji kapitalistycznych, to znaczy uczynieniem ze wspólnoty „powszechnego kapitalisty” (Marks 1976: 578), zrównującego wszystkie jednostki w podzielanej nędzy. Komunizm taki „chce zniweczyć *wszystko*, co nie może stać się *własnością prywatną* wszyst-

<sup>4</sup> Szczególnym wyrazem tych antynomii w sferze teorii była choćby moda na tak zwaną „psychologię mas”, zauważającą, że jednostka włączona w zbiorowość doznaje osłabienia zdolności intelektualnych i moralnych, które posiada w stanie oddzielenia od innych ludzi.

kich”, „negując wszędzie *osobowość* człowieka, jest właśnie tylko konsekwentnym wyrazem własności prywatnej, będącej tą negacją” (tamże: 575).

Marksizm był więc skazany na poszukiwanie własnych form autonomii osoby, poza tradycją mieszczańskiego indywidualizmu i poza uproszczeniami powierzchownego kolektywizmu. Tego zadania teoretycznego chyba nigdy nie udało się w marksizmie zrealizować, ale teoria Lukácsa wyraźnie zarysowała pole tego problemu, podjęte ponad trzydzieści lat później ponownie w takich nurtach, jak rewizjonizm marksistowski (nierzadko inspirujący się myślą psychoanalityczną, zob. próbę „terapeutyzowania” charakterystycznej dla społeczeństw rozwiniętych relacji podmiot-przedmiot w: Fromm 1989) i socjalistyczny humanizm (podejmujący problem subiektywności ludzkiej jako szczególnie problem również techniczny, odnoszący się do szerszej problematyki społecznego planowania, zob. Schaff 1965). Wszystkie te rozwiązania są jedynie „prowizoryczne”<sup>5</sup>, ważniejsze jest samo sformułowanie problemu.

Drugą wielką zaletą koncepcji Lukácsa jest wyraźne zaznaczenie istotności form myślenia. Model urzeczowionej pracy intelektualnej zakłada ścisłą specjalizację i zamknięcie myślenia w ramach technicznie zdefiniowanych problemów. Innym jego wymiarem jest separacja intelektu i woli, wyrażająca się choćby w przekonaniu o tym, że porządek faktów i wartości są niesprowadzalne do siebie nawzajem. Skutkuje to depolityzacją myślenia, które przestaje być narzędziem politycznej zmiany rzeczywistości, podporządkowane fałszywie rozumianej „neutralności aksjologicznej”, ustanawiającej podział między opisem rzeczywistości i obszarem wyborów moralnych, czyniącej ze sfery aksjologii obszar wydzielony z historii, zabsolutyzowany. Z tego punktu widzenia uczeń Lukácsa István Mészáros krytykował popularność stanowiska Weberowskiego jako wygodnego, zwalniającego intelektualistów z odpowiedzialności politycznej, a równocześnie, pod pozorem neutralności, opartego w istocie na przesłankach historiozoficznych przyjmowanych w sposób niejawną (Mészáros 1989: 147–155). Innym wymiarem autonomii formy jest sama technologia, „aparatur” – jak nazywa go Marcuse – który nie jest neutralnym narzędziem, ale pewną formą projektującą z góry określoną konceptualizację rzeczywistości – dlatego, według Marcusego, sprowadzenie „zniewolenia” w późnym kapitalizmie do panowania klasowego może być zbyt pośpieszne, jeśli nie

<sup>5</sup> Także rozwiązanie przyjmowane przez Lukácsa, czyli ujęcie proletariatu jako uprzywilejowanego podmiotu-przedmiotu historii, który ze swojej pozycji dostrzega zarówno skalę urzeczowienia, jak i konieczność jego przewyciężenia – koncepcję tę krytykowano już z wielu pozycji (zarzucając jej rewolucyjny woluntaryzm, ujmowanie proletariatu jako metafizycznej fikcji oddzielonej od rzeczywistości istniejących robotników itd. – najczęściej te krytyki wydają się słuszne).

uwzględniamy sposobu, w jaki sama klasa panująca jest już „opanowana” przez racjonalność aparatu (zob. Marcuse 2017: 143–144).

Szczególnie interesujący z tego punktu widzenia jest los nauk społecznych, których funkcja bywa depolityzowana na wiele różnych sposobów niemal od początku ich istnienia. W ostatnich dekadach krytyczne podejście nauk społecznych, które potencjalnie mogłoby prowadzić do artykulacji sprzeciwu politycznego, jest wypierane choćby przez język poszukiwania „innowacji społecznych”, dzięki którym społeczności miałyby raczej dostosowywać się do zmian, niż się im przeciwstawiać: rozmaite formy „konstruktywnej krytyki” kapitalizmu przejmują choćby argumenty ekonomiczne, ignorując formalne skutki ujmowania wszelkich sfer życia w kategoriach rachunku zysków i strat<sup>6</sup>. Po drugie, dyskurs profesjonalizacji nauk społecznych służy przekształceniu ich na modłę nauk technicznych, które są raczej użyteczne niż krytyczne (znów: często pod hasłem „konstruktywnego dialogu” w opozycji do rzekomo „żałowej” krytyki). Zamiast zadawać pytania o cele, nauki społeczne zostają sprowadzone do zajmowania się środkami – zgodnie zresztą z modelem opisywanym już przez Simmla jako dominujący w nowoczesnych układach społecznych (Simmel 1997: 199–229).

W tym kontekście kluczowe staje się pytanie o takie formy myślenia, które nie poddają się urzeczowieniu. Zreifikowanej działalności intelektualnej przeciwstawiał Lukács myślenie w pełni polityczne, bo odnoszące się do społeczeństwa jako całościowego procesu historycznego. Narzędziem takiego myślenia powinna być **dialektyka** („rozpuszczająca” klasyfikacje i podziały dyscyplinarne, wskazująca na ich historyczny, a nie obiektywny charakter), jego krytycznie rozumianą aspiracją – **totalizacja** (tzn. próba dostrzeżenia totalności), rozumiana jako dostrzeżenie powiązań między różnymi aspektami procesów społecznych. Pojęcie totalności jest kluczową odpowiedzią na urzeczowienie, ponieważ umożliwia ono wyjście poza koncentrację na technicznie wydzielonym skrawku rzeczywistości, która zawsze implikuje postawę bierną i kontemplatywną, skoro bez dostrzegania powiązań niemożliwe jest dostrzeżenie szerszych aspektów procesu historycznego i sformułowanie odpowiedzi na ten proces.

---

<sup>6</sup> Mam na myśli choćby próby „doszacowania” wartości zazwyczaj pomijanych przez rachunek ekonomiczny – wartość „troski”, kultury itp. Dyskursy tego rodzaju z pozoru przeciwstawiają się wulgarnej ekonomizacji, w istocie jednak proponują jedynie „usprawniony” i wyrafinowany jej model. Nie dostrzega się w nich decydującej roli, jaką odgrywa aspekt formalny problemu: oszacowania ekonomiczne są wehikulem ekonomizacji, jeśli pozwolimy na działanie tej logiki, to faktycznie stracimy wartości nieekonomiczne, takie jak troska czy twórczość właśnie.

Co ciekawe i ważne dla zrozumienia genealogii pojęcia totalności, występowało ono u Lukácsa także w jego okresie przedmarksistowskim. We wczesnej, pisanej (1914–1915) pod wpływem metod „nauk o duchu” *Teorii powieści* Lukács używa tego pojęcia do opisu strukturalnych różnic między formami epiki. Każda forma projektuje własny rodzaj totalności: epos jest formą wyrażającą „konkretną totalność” życia greckiego, formy społecznej opisywanej przez Lukácsa jako cywilizacja zamknięta, świat ograniczony, ale „pełny znaczenia”, zachowujący spójność między strukturami społecznymi i sensem (Lukács 1968: 21–31). Powieść zaś będzie formą charakterystyczną dla świata, który naznaczony jest pęknięciem między światem podmiotu i przedmiotu, w którym decydującą wagę uzyskuje opozycja między wyobcowaną ze świata subiektywnością a pozbawioną znaczenia obiektywnością struktur (zob. Lukács 1968: 89–118). Totalność charakterystyczna dla powieści jest więc wyłącznie abstrakcyjna i formalna (tamże: 62), staje się zasadą dzieła sztuki, a nie życia społecznego. Ta krótka rekapitulacja pokazuje, że „młody Lukács” używa pojęcia totalności do opisu problematyki charakterystycznej dla teorii nowoczesności, opisując różnicę między immanencją sensu charakterystyczną dla światów tradycji (greckiego i średniowiecznego) i nowym pejzażem duchowym nowoczesności jako światem „bez Boga” (zob. tamże: 85). Zupełnie inny sens ma to samo pojęcie w okresie pisania eseju o urzeczowieniu, choć nadal powiązane jest ono z charakterystyką świata nowoczesnego.

W *Historii i świadomości klasowej* pojęcie totalności pozostaje powiązane z problemem bierności cierpiącego, wyobcowanego podmiotu, ale nabiera również sensu politycznego, którego w *Teorii powieści* nie miało. Poprzez ustanowienie pojęcia urzeczowienia pojęciem centralnym wskazuje Lukács na kluczowy charakter opozycji między bierną i aktywną postawą wobec historii. Próba ujęcia „konkretnej totalności” staje się w tym kontekście synonimem myślenia dialektycznego, które stara się zawsze przekraczać urzeczowione specjalizacje w stronę ujęcia całości procesu historycznego i umiejscowienia samego siebie w ramach konfliktu klasowego, który strukturyzuje ów proces historyczny. Totalizacja jest tym samym próbą wyjścia właśnie poza ramy stechnicyzowanego sposobu myślenia i powinna być rozumiana krytycznie – jak pisze Jameson, w myśleniu dialektycznym nie „kończy się na” totalności, ale od niej „zaczyna” (zob. Jameson 2010: 15, także 210–214), co oznacza, że jest ona nakazem metodologicznym, a nie dążeniem do zbudowania jakiegoś „całościowego obrazu”. Sam Lukács podkreśla, że totalności nie osiąga się poprzez „sumowanie” obserwacji empirycznych, w których zestawiałoby się ze sobą zreifikowane „fakty”,



które za jedyną rzeczywistość uznaje urzeczowiona świadomość. Totalność można zbudować, wychodząc od jednego szczegółu, od pojedynczego „momentu” historycznego (Lukács 1988: 352): właśnie „rozpuszczając” samoistność, w jakiej ukazuje się biernej świadomości, ukazując jego „zapośredniczenia” – czyli dialektyczne relacje, które tworzą go w ramach społecznego procesu (zob. 79–80). Zapośredniczenia te wskazują, że całość społeczna jest złożona, nie jest opisywalna przez abstrakcyjne prawa (tak cenione przez „mieszczańskie teorie historii”), ale poprzez metodę dialektyczną. Totalność w tym sensie nie powinna być rozumiana jako „dostrzeżenie [...] Pełni”, jak pisze Slavoj Žižek, ale jako włączenie do zjawiska wszystkich jego „symptomów” i sprzeczności (Žižek 2011: 131). W tę stronę kierują się także nowsze odczytania Lukácsa, które akcentują raczej napięcia w jego teorii oraz polityczny charakter jego koncepcji, rozmyty następnie w upowszechnionych przez studia kulturowe ujęciach tych samych problemów (zob. Žižek 2009). Tak rozumiana „krytyczna totalność”, jako koncepcja nieuchronnie rozbijająca ramy specjalizacji i wykraczająca poza techniczne ramy myślenia (a zmierzająca w stronę polityczności), jest kluczowa jako narzędzie do rozumienia roli „intelektualisty totalnego”, a więc kogoś, kto próbuje przekroczyć urzeczowione ramy swojej pracy. Totalność w tym sensie nie oznacza uniwersalności renesansowego *człowieka wszechstronnego*, ale niezgodę na specjalizację i ciągle ponawiane próby odnoszenia własnego myślenia do procesu historycznego.

### **/// Praca intelektualna w rozpadającym się spektaklu: Debord**

Być może ostatnim wielkim teoretykiem urzeczowienia był Guy Debord<sup>7</sup>. Nie sposób zrozumieć jego koncepcji „społeczeństwa spektaklu” i znaczenia samego pojęcia *spektakel*, jeśli nie rozumie się go w relacji wobec koncepcji fetyszyzmu u Marksa i teorii urzeczowienia. Pozornie pojęcie spektaklu odnosi się do kwestii „reprezentacji”, wszechobecności obrazu czy mediów masowych, ale sam Debord wyjaśnia, że to jedynie „powierzchnowy przejaw” opisywanego przezeń problemu (Debord 2015: 40). Spektakl jest „zarazem jednolity i podzielony” (tamże: 53), co oznacza, że jego podstawową operacją jest podział, natomiast podstawą oddziaływania – przejawianie się jako jedność. Co to oznacza? Dokładnie te same procesy, które opisuje Lukács: panowanie formy towarowej, oddzielenie

<sup>7</sup> Inspiracją dla ujęcia teorii Deborda z perspektywy koncepcji urzeczowienia była uwaga Fredrica Jamesona, który dostrzegł u Deborda koncepcję obrazu jako „ostatecznej formy” urzeczowienia (Jameson 2011: 18).

i pokawalkowanie subiektywnej praktyki i jawienie się procesu społecznego jako *quasi*-przyrodniczego procesu niezależnego od woli i działań jednostek, kontemplujących je biernie z perspektywy zrezygnowanej izolacji. Powierzchniowa różnorodność i wielość zjawisk podkreśla przy tym tylko jedność panującej formy towarowej, gdy pośród rywalizacji towarów „snujących wzajemnie sprzeczne wizje urządzenia życia społecznego” ustanawia się faktyczna jedność spektaklu jako zasady życia społecznego: „za **sprawą chytrłości towarowego rozumu** poszczególne interesy towarów zwalczają się i są skazane na zagładę, podczas gdy forma towarowa zmierza ku swemu absolutnemu urzeczywistnieniu” (podkr. oryg., Debord 2015: 60). To absolutne urzeczywistnienie oznacza zniknięcie historii, wywłaszczenie z czasu i przestrzeni, zastąpionych formami skrojonymi pod konsumpcję, czyli pod doświadczanie czasu pseudocyklicznego i przestrzeni stającej się „dekoracją” dla kapitalizmu (tamże: 118; fragmenty nt. czasu i przestrzeni tamże: 110–123). Pomyślmy tylko, jak prorocze są diagnozy Deborda względem centrów handlowych, turystyki i rozmaitych form usług sprzedających „doświadczenie”, wreszcie względem „rewitalizacji” zmieniających autentyczne przestrzenie miejskie w „stylizacje” poddające się konsumpcji. U Deborda proces ten nabiera jeszcze jednego rysu, właściwego raczej tradycji anarchistycznej (skądinąd ostro przez niego krytykowanej): centralny problem zostaje przesunięty z obszaru wymiany rynkowej w sferę władzy, czy też, mówiąc precyzyjniej, uzupełniony o problematykę reprezentacji rozumianej jako pewien szczególny typ „podziału pracy”, hierarchizację społeczną i porządek panowania (tamże: 39). Dlatego też Debord dokłada starań, by spektakl rozumiano ponad podziałami zimnowojennymi: obie odmiany spektakularnego kapitalizmu (ten po drugiej stronie żelaznej kurtyny nazywa „biurokratycznym”) są odmienne w sensie zewnętrznych zjawiskowych form, ale sens ich oddziaływania pozostaje ten sam: konfrontacja jednostki z aparatem władzy, który jawi się jako coś wszechobejmującego, totalnego, którego złożoność przekracza ramy wyobraźni politycznej. Spektakl może się przy tym jawić w formie rozproszonej, jako gra powierzchownie zmiennych towarów, bądź w formie skoncentrowanej, jako biurokratyczna maszyna ześrodkowana na figurze paternalistycznego przywódcy-idola (który odgrywa rolę centralnego politycznego „towaru”, którego symboliczna konsumpcja ma charakter przymusowy) (zob. tamże: 58–60).

Uderzający w tekście Deborda jest poziom jego zadłużenia w teorii Lukácsa, nie tylko w rysach generalnych (kluczowa rola „oddzielenia”, kontemplacji i bierności w opisie podmiotowych efektów działania spektaklu,

por. spektakl jest „wiernym odbiciem produkcji rzeczy i fałszywą obiektywizacją wytwórców”, tamże: 37), ale także w sformułowaniach szczegółowych: kiedy Debord pisze o myśleniu historycznym Hegla, że „przezwyżej oddzielenie tylko w myśli” (tamże: 64), brzmi to jak echo powstałej kilka dekad wcześniej diagnozy Lukácsa. Jednak dług ten pozostaje niemal nieuznany, Lukács w tekście *Spoleczeństwa spektaklu* zostaje wymieniony tylko krytycznie (wyjawszy jeden cytat użyty jako motto drugiego rozdziału tekstu, zob. tamże: 45), w kontekście idealizacji partii jako mechanizmu reprezentacji proletariatu, który dla Deborda jest synonimem klęski ruchu rewolucyjnego i zastąpienia go mechanizmem spektakularnego oddzielenia (tamże: 89–90)<sup>8</sup>. Równocześnie jednak Debord inaczej rozkłada pewne krytyczne akcenty (choćby na wspomnianą problematykę reprezentacji), przesuwając swoją teorię na obszar już nie teorii nowoczesności, ale krytyki kultury utowarowionej.

Perspektywa Deborda jest inspirująca, ponieważ na wzór innych krytyk urzeczowienia kieruje naszą uwagę na istotność całościowych, strukturalnych zależności, bezpośrednio obecnych w banalnych zjawiskach życia codziennego – czyli na totalność procesu społecznego. Poprzez pojęcie spektaklu zaś akcentuje kluczową cechę tego procesu: jego obezwładniający charakter, podkreśla także wymiar reprezentacji, zawierający się w pojęciu „fetyzmu towarowego”, ale słabo obecny w teorii urzeczowienia w jej kanonicznym sformułowaniu. Obraz jest tu więc rozumiany nie tyle jako estetyczna reprezentacja czy symboliczny komunikat, ale jako monstrialna rzeczywistość władzy, stająca się jej obrazem i uzasadnieniem. Obraz działa tu jako fetysz, towary jawią się jako druga natura, władza przede wszystkim „istnieje” i to w formie, która jest na tyle zajmująca (właśnie jako forma „spektaklu”), że nie wymaga już legitymizacji (por. „spektakl ma zasadniczo tautologiczny charakter”, tamże: 36). Obraz jest więc zasadniczo pozbawiony treści i uzasadnień, które potocznie nazywa się „ideologicznymi”. O władzy w ten sposób symulowanej (bo raczej nie „sprawowanej”) można za Jeanem Baudrillardem powiedzieć, że charakteryzuje się „wielką technologiczną koncentracją i ubogą treściowo definicją” (Baudrillard 2006: 45). Podstawowym rysem tej władzy jest zapośredni-

<sup>8</sup> Co znamienne, Debord jest nad wyraz błyskotliwy w krytyce wszystkich tradycji lewicowych (marksizmu, anarchizmu, leninizmu i bolszewizmu, trockizmu, socjaldemokracji). Kiedy formułuje własne odpowiedzi polityczne, można odnieść wrażenie, że zabezpiecza się przed jakąkolwiek przyszlą weryfikacją swojego myślenia: wyznacza przyszłej polityce rewolucyjnej tak wysokie wymagania, że trudno wyobrazić sobie jej realizację w rzeczywistości (zob. Debord 2015: 63–96); w napisanym dwadzieścia lat później postscriptum do *Spoleczeństwa spektaklu* wyraźnie odcina się zresztą od swoich zwolenników i naśladowców (tamże 2015: 183).

czona przez obraz fetyszyzacja samej technologii. I to niezależnie od tego, jak postaram się pokazać później, czy technologia działa wzorowo, czy też staje się czymś w rodzaju drogiego śmiecia.

Praca intelektualna jest w tym kontekście o tyle ważna, o ile poprzez jej zaprzęgnięcie w tryby spektaklu dodaje się mu kolejnych poziomów złożoności i uzasadnień – w mnożonych ekspertyzach, „komitetach etycznych”, ewaluacjach, procedurach i nieskończonych mikroracjonalizacjach, które raczej maskują, niż rozwiązują problemy. Myślenie wyspecjalizowane staje się częścią spektaklu rozumianego jako ostateczne stadium urzeczowienia i ubezwłasnowolnienia podmiotu sprowadzonego do kontemplacji imponującej maszynerii władzy: myślenie wyspecjalizowane traci zdolność do „spójnego ujęcia całokształtu zjawisk społecznych” (tamże: 125), stając się wiedzą aplikowaną na rzecz celów, o których **nic nie wie**. Nauki wyspecjalizowane są użyteczne w tym sensie, że dają się zaaplikować do szeregu celów, wobec których to celów występują jako narzędzia, a więc w sposób nieautonomiczny. Państwo wyznacza nauce rolę służebną: jest ona dla niego dostarczycielką *know-how* służącego nie definicji celów państwa, ale sprawnej egzekucji celów już uprzednio zdefiniowanych zgodnie z logiką maksymalizacji władzy. Podobnie wąsko wyznacza nauce rolę rynek: nauka staje się wehikulem i narzędziem maksymalizacji zysków, nawet nauka potencjalnie „krytyczna” (np. krytyczne nauki humanistyczne czy nauka o zmianach klimatu) może zostać w ten sposób wykorzystana. Dość przypomnieć, jak łatwo zutyliczowano w kulturze korporacyjnej etos „nie-wyalienowanej komunikacji” (zob. Illouz 2010: 30–39) czy jak sprawnie zaprzęgnięto właściwą duchowi '68 roku niechęć do hierarchicznych struktur do wytworzenia nowej legitymizującej utopii kapitalizmu, skoncentrowanej na elastyczności i „projekcie” (Boltanski, Chiapello 2018: 103–163). W czasach fordyzmu absencja robotnicza mogła być wyrazem buntu wobec skoszarowanych form pracy, dziś opór wobec „ducha projektu” stał się pożałowania godną formą automarginalizacji – osoba przeciwstawiająca się współczesnej etyce komunikacji nie wydaje się „buntownicza”, ale raczej budzi zażenowanie, jak ktoś, kto nie odrobił podstawowych lekcji z wymagań życia społecznego.

Oczywiście tekst Deborda pisany był w określonym momencie historycznym – kiedy nie wyczerpał się impet modernizacyjny powojennych państw. Dzisiaj należałoby raczej myśleć o władzy jako „spektaklu dezintegracji”, jak słusznie zauważa McKenzie Wark, za symboliczny obraz tego spektaklu obierając górę śmieci dryfującą po oceanie (Wark 2014: 11–12); także nad kluczowym, zdawałoby się, wymiarem władzy państwa – jego

zainteresowaniem biologiczną kondycją populacji – według Wark należałoby postawić znak zapytania (131).

Spektakl biegułości, zaspokajania potrzeb w państwie dobrobytu, został przez dekady upływające od publikacji tekstu Deborda zamieniony na coś, co można nazwać przewlekłą wizualizacją pracy „**kontrolowanego odwrotu**”. W jej ramach państwo wycofuje się z kolejnych przestrzeni i ogłasza swoją niewypłacalność na kolejnych polach, opracowując kolejne procedury jeszcze bardziej oszczędnego organizowania pozostałości państwa dobrobytu. Choć wiadomo, że służba zdrowia jest trwale niedofinansowana, zawsze można wydać kolejne miliony na *spektakularnie drogi* system komputerowy, który zapewni jeszcze bardziej drobiazgową kontrolę nad sposobami zarządzania chronicznymi niedoborami całego sektora. Choć świadomość cyniczna współczesnej sfery publicznej pogodziła się z tym, że publiczna szkoła nie zapewnia równego startu w merytokratycznym wyścigu po kompetencje, zawsze można opracować jeszcze bardziej dokładne techniki ewaluacji, za pomocą których można będzie kontrolować pozostawionych na pierwszej linii nierównej walki nauczycieli, skazując ich na biurokratyczną mitręgę wypełniania kolejnych „sprawozdań z...”. W ramach tego procesu praca intelektualna zostaje nierzadko sprowadzona do uprąmocniania kolejnych posunięć w tych taktycznych odwrótach. A same procedury ewaluacji i biurokratycznego opracowania stają się dosłownie racjonalizacjami, nadbudowami nad tym, co i tak konieczne – polityką cięć (*austerity*). Tutaj mieści się też sens ekonomizacji: nie należy jej rozumieć jako wytwarzania bardziej wydajnych ekonomicznie mechanizmów pracy i zaspokajania potrzeb, ale jako brutalne „racjonalizowanie” (odpowiadające mniej więcej dyscyplinowaniu) w sytuacji niedoboru. Ekonomizacja jest podstawową współczesną formą cynizmu władzy, odmawiającej zaspokajania potrzeb społecznych.

W tym kontekście można odczytać także współczesne analizy pracy intelektualnej. Wyróżniają się wśród nich ujęcia powstałe w ramach paradygmatu kapitalizmu kognitywnego, a wywodzące się z prac włoskich autonomistów. Warto zachować sceptycyzm wobec założeń i generalizacji obecnych w tej teorii, która wedle własnej autodefinicji ma przedstawiać nowy paradygmat kapitalizmu w mocnym sensie tego słowa. Choćby założenie o wytwarzaniu wartości głównie poprzez procesy symbolizacji (przetwarzanie informacji, ale także branding i wytwarzanie wartości dodanej produktu jako jego wartości semiotycznej; zob. Fumagalli 2011: 8, 10, 13), założenie o przekształceniu akumulacji w rentę, a mechanizmów wyzysku w stosunki oparte na cyrkulacji (zob. Marazzi 2014) nie uwzględnia ciężaru

całkiem materialnej produkcji przesuniętej na peryferia kapitalizmu i faktycznej strukturalnej zależności zaawansowanego technologicznie kapitalizmu „semiotycznego” od brutalnego, opartego na tradycyjnych mechanizmach wyzysku na peryferiach (zob. podobną linię krytyki w Žižek 2008: 315–320). Bardziej przekonujące w opisie współczesnej sytuacji wydaje się wskazanie na wzrastającą, jak to nazywa Franco Berardi, „przypadkowość” (*randomness*) wytwarzania wartości, związaną z bezprzykładną w historii ekonomiczną rolą spekulacji zarówno na rynku finansowym, jak i w sferze manipulowania symbolicznymi wartościami towarów, oraz zintegrowanie tych strategii wytwarzania wartości z systemową korupcją i przemocą (zob. Berardi 2015, rozdz. 5). Bezsprzecznie natomiast w kręgu autorów związanych z teoriami semiokapitalizmu i kapitalizmu kognitywnego powstała jedna z ciekawszych teorii „pracy intelektualnej”: pracy rozumianej dużo szerzej niż praca intelektualistów w polu akademii czy w sferze publicznej. Praca intelektualna rozumiana jest w nich jako wysoko wyspecjalizowana produkcja wiedzy w wydzielonych sektorach (Fumagalli 2011: 10), ale także jako praca „kognitariatu” przetwarzającego dane w sposób mechaniczny czy jako praca semiotyczna i afektywna wykonywana przez mnożące się publiczności (zob. Lazzarato 2011). Wreszcie praca niematerialna może być ujęta jako nowy typ podmiotowości, który zakłada włączenie zdolności do komunikacji robotnika i samej jego „osobowości” w proces pracy (Lazzarato 1996). Z perspektywy celów tego artykułu i ewolucji dwudziestowiecznej teorii urzeczowienia szczególnie cenna jest obecna u niektórych autorów tego nurtu uwaga dla paradoksalnej pozycji pracy intelektualnej we współczesnym kapitalizmie: intensywność przetwarzania informacji i nasycenie życia społecznego przez technicznie zapośredniczone procesy semiozy są bezprzykładne w dziejach, a zarazem praca intelektualna jest „dewaluowana” materialnie i statusowo (Fumagalli 2011: 11). Inaczej można opisać ten sam proces jako upowszechnienie i intensyfikację paradoksów pracy intelektualnej: robotnik wykonujący pracę przetwarzania informacji i komunikacji zostaje „wezwany” do tego, by stać się podmiotem (Lazzarato 1996: 134–135) – to znaczy, by wziąć odpowiedzialność za procesy komunikacji. Z drugiej strony, musi włączyć się w z góry określony i opisany proces semiozy, którego nie może autonomicznie określać. Tym samym uwidacznia się wewnętrzne pęknięcie, opisywane wyżej w kategoriach przeciwstawienia „rozumu” (czyli podmiotowości w mocnym sensie tego słowa, także jako autonomicznego samookreślenia myślącej subiektywności) i „rozsądku” jako zdolności do czysto technicznego rozwiązywania zadanych z góry problemów. Można tu dostrzec tę samą dialektykę aktyw-

ności i bierności, która jest specjalnością teorii urzeczowienia: gorączkowa aktywność wykonującego szereg urzeczowionych czynności robotnika jest z punktu widzenia autonomii czy twórczości tym samym, co bierne odtwarzanie – w ten właśnie sposób praca intelektualna jest sprowadzana do pracy zmechanizowanej i wyalienowanej. O tym, jak dobrze rozpoznany jest ten proces dialektyki w sferze komunikacji, dobrze świadczy współczesny spadek entuzjazmu wobec nowych form cyfrowego uczestnictwa i trzeźwe rozpoznanie roli aktywności użytkownika sieci: jej zakres jest w dużej mierze określony przez algorytmy i prawa własności intelektualnej, a działania są monetyzowane przez właścicieli wielkich platform: „[b]ył kiedyś czas, gdy to spektakl nas zabawiał; dziś sami musimy zabawiać siebie, podczas gdy ów sęp pobiera od nas opłatę” (Wark 2014: 19). Podobnie praca intelektualna, wpisana w zewnętrzne ramy (twórczość wpisana w ramy „innowacji”, edukacja wpisana w ramy potrzeb rynkowych itp.) staje się w tym samym czasie centralna dla infrastruktury społecznej i zmarginalizowana. Bez niej rynek nie może działać, ale poddaje ją także tym bardziej intensywnemu kształtowaniu: większe znaczenie pracy niematerialnej oznacza także wyższy poziom kontroli nad warunkami jej wytwarzania i reprodukcji. Przypomina się interesujący komentarz Lukácsa dotyczący natury procesu urzeczowienia: forma przedmiotowa w kapitalizmie rozszerza się na wszelkie aspekty życia i w ten sposób doprowadza do całkowitego uspołecznienia życia ludzkiego (dlatego że zapośredniczając każde zaspokojenie potrzeby formą towarową, eliminuje naturę). Uspołecznienie ujawnia się w „racjonalizacji i reifikacji” (Lukács 1988: 362). W ten sam sposób włączenie psyche ludzkiej w proces produkcji, uspołecznienie afektów i operacji mentalnych dokonywane w ramach pracy kognitywnej jest radykalną formą reifikacji i *zarazem* uspołecznienia ludzkiego wnętrza: urzeczowienie i uspołecznienie ludzkiego wnętrza to niejako dwie strony jednego dialektycznego procesu.

Zarówno teoria urzeczowienia, jak i współczesne koncepcje pracy kognitywnej podkreślają istotność stawek, które w dobie późnego kapitalizmu wiążą się z tym, co niematerialne. To w sferze form i konceptualizacji, czyli właśnie w sferze sposobów myślenia i komunikacji, rozgrywają się dziś ważne walki. Nieprzypadkowo Debord staje się tutaj znaczącym autorem, ponieważ jego praca otwarcie tematyzuje problemy związane z formą pracy intelektualnej, także formalna strona jego prac ma być reakcją, odpowiedzią na diagnozę. W tym kontekście należy rozumieć choćby szczególną postać jego kanonicznego tekstu, na który wyżej się powoływałem: *Spoleczeństwo spektaklu* nie jest traktatem filozoficznym ani tekstem nauko-

wym w konwencjonalnym sensie, ale zbiorem ponumerowanych sentencji, napisanych w profetycznym stylu – gatunkowo można usytuować je gdzieś między dziewiętnastowiecznym pamfletem rewolucyjnym a oskarżycielskimi mowami prorockimi. Nawet obfite odwołania do Marksa czy Hegla nie są standardowymi cytatami, ale wprowadzane są zgodnie z metodą „przechwytywania”, czyli „poprawiania” oryginałów (zob. Kwaterko 2015: 217–218), znana jest również niechęć Deborda do konwencjonalnych polemik (zob. Mościcki 2015: 34–37). Jego odmowa uczestnictwa w standardowych formach wymiany intelektualnej wpisuje się w krytykę spektaklu jako obszaru pozorowanej, symulowanej debaty, prowadzonej przez medialnych ekspertów – więc pozbawionej legitymizacji, zasługującej nie na polemikę, ale co najwyżej na pastisz (jak opisywał to w *Rozważaniach o społeczeństwie spektaklu*, napisanym po dwudziestu latach postscriptum do swojego słynnego tekstu, zob. Debord 2015: 159, 169–174).

### **/// Intelektualiści totalni**

Przegląd tych historycznych źródeł i postaci teorii fetyszyzmu i urzeczowienia – w jej kanonicznej formie u Marksa i Lukácsa, a także w jej krytycznej kontynuacji u Deborda – pozwala, jak sądzę, wyznaczyć główne ramy strategii przyjmowanych wobec nowoczesnej organizacji pracy intelektualnej. Samo pojęcie intelektualisty totalnego zawdzięcza wiele specyficznemu przypadkowi analizy, jaką Pierre Bourdieu poświęcił postaci Jeana-Paula Sartre’a. Można jednak, jak sądzę, rozszerzyć je na przypadki autorów, którzy opierali się specjalizacji i próbowali ocalić w pracy intelektualnej to wszystko, co wykracza poza „wyalienowaną” pracę nad wąskim („wydzielonym”, a czasem nawet „przydzielonym”) obszarem technicznie dookreślonego „przedmiotu zainteresowań”. Przy czym owa „totalność” intelektualisty powinna rezonować nie tyle z „totalną dominacją w polu” – jak w przypadku użycia tej kategorii przez Bourdieu – ile z „krytyczną totalnością” tradycji marksistowskiej, rozumianej jako ponawiane próby wykraczania poza urzeczowiającą specjalizację, a przynajmniej zmaganie się z własną rolą, wymagające wykroczenia poza standardowe formy twórczości intelektualnej własnego czasu.

Sami przywołani wyżej autorzy w pewnym sensie mogliby już stać się wzorcowymi przykładami takich postaci. Spotykamy w nich z jednej strony teorię pracy intelektualnej uwięzioną przez specjalizację, ale same te postaci są zarazem figurami zwracania się przeciwko tej sytuacji, często poprzez to, co dla polskiego intelektualisty totalnego, jakim niewątpliwie był



Edward Abramowski, było także źródłem samej woli twórczego myślenia i zmiany świata: „utopie”, „błazeństwa” i „choroby” (Abramowski 1918: 70) – czyli własne obsesje i partykularyzmy myślenia, odzwierciedlające się nierzadko w indywidualnej biografii.

Taką postacią z pewnością jest Rousseau z pielęgnowanym przez siebie wizerunkiem własnym marginalnego, prześladowanego filozofa, przeciwko któremu „zdraycy zastawiali [...] w milczeniu sidła w głębi piekiel”, a który nie poprzestaje w swojej ambicji, by myśleć inaczej niż ci, którym „własna [...] filozofia [...] była obca” (odpowiednio Rousseau 1983: 37, 28), poszukujący więc myślenia, w którym można rozpoznać samego siebie. Hegel łączący w swojej pracy wielkie systemowe ambicje i polityczny konkret swoich czasów, poszukujący przeświecania dziejów powszechnych w materii zajmującej łamy prasy politycznej (Buck-Morss 2014: 62–63, 73, zwł. przypisy). Marks ogłaszający koniec filozofii zastępowanej przez teoretycznie poinformowaną praktykę (zob. Marks 1961), wreszcie Lukács, realizujący biograficznie model intelektualisty w służbie partii proletariatu, i Debord jako „melancholik” (por. Mościcki 2015: 45), ubolewający nad „likwidacją” historii (Debord 2015: 157). Z tego punktu widzenia analiza konstelacji teoretycznej, związanej z tradycją urzeczowienia, zarówno od strony pojęciowej, jak i od strony szczególnego statusu przywoływanych autorów jest kluczowa dla zrozumienia proponowanego tu ujęcia figury „intelektualisty totalnego”. Jest on tyleż „produktem” tej nowoczesnej konstelacji, co figurą oporu, tyleż postacią „anachroniczną” (tzn. wyrażającą rezydualną pracę intelektualną jeszcze niepoddanej profesjonalizacji), co aczasową figurą roszczenia do wolnej twórczości intelektualnej, przeciwstawionej presjom rynkowym i biurokratycznym. Jest obecny przy narodzinach nowoczesności (jak w przypadku Rousseau), ale też oplakuje jej finał – koniec dwóch stuleci, kiedy za oczywistą uznawano możliwość krytyki społeczeństwa (Debord 2015: 162).

W repertuarze intelektualistów totalnych można spodziewać się, jak to było już u Rousseau, moralistyki jako narzędzia krytyki współczesności i krytyki społecznej – narzędzia używanego niezależnie od politycznych lojalności. Intelektualista totalny nie zgadza się na oddzielenie porządku poznania i moralnej oceny, będzie próbował podważać czystość rozróżnienia pomiędzy środkiem i celem, a w szczególności nie będzie godził się na sprowadzenie myślenia do środka służącego celom panowania. Po drugie, wśród prac intelektualistów totalnych często znaleźć można teksty gatunkowo „nieczyste”, co jest formą oporu wobec cząstkowości (sprowadzania myślenia do technicznej fachowości) czy wobec prób podporządk-

kowania myślenia metodologicznym standardom oraz fetyszyzowanym normom pracy naukowej. Ta nieczystość gatunkowa to ujawniająca się gdzieś w argumentacji figura piszącego, ale także sięganie po formy gatunkowe dalekie od standardów debaty naukowej, a bliższe literaturze. Po trzecie wreszcie, ich punkt widzenia często jest dialektyczny i całościowy, przekracza ramy wyspecjalizowanych problemów, by wskazywać na ich szersze uwarunkowania. Przedstawicielom filozofii czy nauk społecznych rzecz jasna łatwiej zajmować taką dialektyczną i totalizującą pozycję, ale nie jest ona niedostępna także myślicielom kojarzonym z naukami o życiu czy dyscyplinami technicznymi. Momenty zapytywania o miejsce własnej pracy w ramach całościowo ujętego życia społecznego w przypadku każdej dyscypliny mogą mieć charakter etyczny, polityczny, ale też autokrytyczny. Czy można, będąc architektem, nie pytać o reżimy własności i siły rynkowe decydujące o sposobach zamieszkiwania? Czy można, będąc psychiatrą, nie pytać o polityczne uwarunkowania symptomów swoich pacjentów (zob. Fanon 1985)? Czy można, będąc animatorem kultury, nie pytać o etyczny wymiar swojej pracy, w czasie kiedy przenoszenie konfliktów w obszar sztuki i kreatywności służy ich „pacyfikacji” (Morariu 2011: 372–373)? Pytanie o rolę własnej dyscypliny i możliwość jej krytycznego ujęcia jest zawsze znamieniem myśli „totalizującej”, wychodzącej poza ramy specjalizacji.

Tych kilka podstawowych strategii nie wyczerpuje listy, ale wskazuje jakąś drogę orientacji w zapytywaniu o figurę intelektualisty totalnego. Odkrywa obszar, w którym da się nieco uszczegółowić te pytania, rozgraniczyć między tym, co jest tylko „odpoczynkiem” od specjalizacji, a tym, co jest wyłomem w niej lub systematyczną niezgodą.

Niewątpliwie z naddatkiem spełniają wszelkie możliwe kryteria intelektualisty totalnego postaci Waltera Benjamina czy wspomnianego wyżej Guy Deborda. Obaj tworzyli dzieła wielogatunkowe – teksty na pograniczu twórczości artystycznej, naukowej i filozoficznej (lub tworzyli gatunki własne, co stało się udziałem *Pasaży* Benjamina inaugurujących niejako gatunek „fragmentu” jako istotnego typu twórczości intelektualnej), wykraczali poza konwencje intelektualne epoki, obaj stworzyli dzieła „niekompletne”, ale zapładniające wyobraźnię innych, przekraczające zasięgiem oddziaływania większość konwencjonalnych prac naukowych. Obaj też noszą rys pewnej marginalności, w przypadku Benjamina tragiczny, w przypadku Deborda – na granicy ostentacji<sup>9</sup>. Obaj w sposób niemal wy-

<sup>9</sup> Jego napisane pod koniec życia *Rozważania o społeczeństwie spektaklu* noszą wyraźny rys paranoidalny – opisuje on mechanizmy władzy w ramach spektaklu zintegrowanego jako sieć ząbających się

zywający przekraczali konwencje debaty swojego czasu i w przypadku obu trudno wyobrazić sobie przelicytowanie ich w radykalizmie w strategiach pracy intelektualnej. Twórczość obu oddziałuje na publiczność w rejestrze przekraczającym wpływy w ramach jakiegokolwiek wyspecjalizowanej dyscypliny. Równocześnie ich totalność wiąże się z radykalizmem politycznym, dla którego trudno byłoby znaleźć jakąkolwiek skuteczną strategię instytucjonalną: totalność wizji intelektualnej odpowiada wyrafinowaniu polityki, która pozostaje raczej polityką indywidualnego sprzeciwu etycznego (lub awangardowej i „lokalnej” praktyki) niż kolektywnego działania w mocnym sensie tego słowa. Odrzucenie urzeczowienia często oznacza także odrzucenie skonwencjonalizowanej komunikacji, poprzez którą realizuje się polityka masowa. Dyskurs intelektualisty totalnego często sytuowałby się po stronie podszewki dyskursu zinstytucjonalizowanego w akademii czy partii politycznej. Przez odwołanie do znanej metafory Benjamina, pełniłby więc rolę ukrytego teologa, który porusza „kukłę” dyskursu oficjalnego.

Jeśli wierzyć Hegłowi, rozum zawsze będzie rozpuszczał kategoryzacje wprowadzane przez analityczne starania rozsądku i jego maloduszną dyscyplinę myślenia. Myślenie jest dialektyczne, tak jak dialektyczne są procesy społeczne<sup>10</sup>. W ostatnich dekadach obserwujemy nowe sposoby podporządkowania pracy intelektualnej logice ekonomicznej i działaniom kapitału, także w jego postaciach „formalnych”, ujawniających się w sposobach uprawiania nauki. Myślenie, także w ramach wysoko uteoretyzowanych dyscyplin naukowych, jest ujmowane jako działalność techniczna, która polega na wydajnym angażowaniu zasobów (budżetów badawczych), dynamicznym wykorzystaniu kapitału ludzkiego (w zespołach projektowych), elastycznym *kreowaniu* relacji (w dynamicznych strukturach skoncentrowanych na rywalizacji). Także ta najnowsza forma urzeczowienia i fetyszyzacji specyficznych metod działania w nauce, powodująca nieraz dotkliwie formy intensywnego samowyzysku intelektualistów i skrajne postaci alienacji – od typowych objawów „zaburzeń snu, depresji i osłabienia zdolności poznawczych” (Morrish [2019]: 16), aż do śmierci z przepraco-

---

spisków zawiązywanych nie przeciwko „panującemu porządkowi”, ale na jego rzecz (Debord 2015: 208). W sposób charakterystyczny dla przywoływanych tu innych figur intelektualistów totalnych w tekście tym zaciera się rozróżnienia między stylizacją, analizą pojęciową i gęstym opisem rzeczywistości. Równocześnie w dobie „sekurytyzacji” władzy (przez lata rozwijającej się pod egidą „wojny z terrorem”, za chwilę – być może – pod egidą zagrożeń biologicznych) jego analizom roli tajności i roszczeniu do totalnej kontroli trudno odmówić profetycznej trafności.

<sup>10</sup> Por. „Dialektyka jest własną, prawdziwą naturą samych rzeczy, a nie «sztuką» zewnętrzną wobec rzeczy” (Kojève 1999: 72).

wania włącznie<sup>11</sup> – wyprojektuje w końcu własne „zniesienia” w postaci myśli wymykającej się ujęciu specjalistycznemu i technicznemu. Autorytet, który zdobywają postaci intelektualistów totalnych, wyraźnie wskazuje na obecność pewnego pragnienia, które znajdzie drogę do swojej obiektywizacji w nowych formach praktyki – oby nie na gruzach samej zdolności do argumentowania, jak ponuro prorokował Debord, wskazując na będący produktem skrajnego utowarowienia zanik samej zdolności myślenia, ukrywany pod eufemistycznym pojęciem „wtórnego analfabetyzmu”. To pragnienie jest także głodem nowego języka, od którego musi wychodzić jakakolwiek krytyka sytuacji historycznej – przeciwstawienie się politycznej impotencji w świecie skazanym na systemową spekulację i korupcję nie będzie możliwe, jak niedawno zauważył Alain Badiou, bez wypracowania własnego języka i jego zdyscyplinowanego (w sensie teoretycznym i politycznym) użycia (Badiou 2018: 28–29). A nowe języki nie powstają w ramach zreifikowanych relacji, ale poza nimi i wśród tych, którzy mogą zdobyć się choćby na ambicję autonomicznego myślenia.

Równocześnie wskazuje ów autorytet na pewne roszczenia do totalności, ambicję wymykania się urzeczowieniu, które właśnie należy dosłownie rozumieć jako „wyzwanie” i „ambicję” – nigdy niedomknięte i niezrealizowane w pełni. Dlatego w dyskusji o intelektualistach totalnych musi pojawiać się wiele znaków zapytania, postawionych z jednej strony nad ich strategiami pracy intelektualnej czy twórczością (czy w ogóle podejmują wyzwanie urzeczowienia? W jakiej mierze daje się ich przypisać jakiejś określonej tradycji etosowej, a w jakiej – tradycji politycznej?), a z drugiej strony – nad ich strategiami politycznymi, które często pozostają zamknięte w ponawianym performatywnym geście niezgody. Nowym kontekstem, przesuającym tę refleksję z obszaru historii intelektualnej czy socjologii intelektualistów w obszar refleksji politycznej jako takiej, jest wzrastająca istotność wykształcenia i kompetencji komunikacyjnych we współczesnym kapitalizmie: jeśli procesy pracy w całych sektorach gospodarki wymagają mobilizacji samej podmiotowości pracownika (kompetencji komunikacyjnych, osobowości), to dialektyka kształtowania zdolności do komunikacji i równoczesnego wpisywania tej komunikacji w formy urzeczowio-

---

<sup>11</sup> Odwołuję się tutaj do przypadku wykładowcy Cardiff University Malcolma Andersona, który popełnił samobójstwo 19.02.2018 roku w efekcie presji spowodowanej dodatkowymi obowiązkami, które przyjął z obawy o swoje przyszłe zatrudnienie. Po tragicznym wydarzeniu sześćset pracowników CU podpisało list otwarty oprostowujący praktykę obciążania pracowników „nie-realistyczną” ilością pracy (zob. BBC 2019) – nowe zadania są nakładane bez uwzględnienia całości obowiązków, co jest najprostszą definicją tego, czym może być „urzeczowienie” w zarządzaniu siłą roboczą.

ne, tak dobrze rozpoznana w języku „wysokiej teorii”, stanie się coraz istotniejszym mechanizmem w katalogu różnych postaci alienacji życia codziennego.

#### Bibliografia:

- /// Abramowski E. 1918. *Poemat śmierci*, Gebethner i Wolff.
- /// Althusser L. 2009 [1965]. *W imię Marksa*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Althusser L. 1975 [1968]. *Przedmiot „Kapitału”*, [w:] L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, tłum. W. Dłuski, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Baczko B. 2009 [1964]. *Rousseau: samotność i wspólnota*, Słowo/obraz terytoria.
- /// Badiou A. 2018. *Greece and the Reinvention of Politics*, tłum. D. Broder, Verso.
- /// Baudrillard J. 2006 [1991]. *Wojny w zatoce nie było*, tłum. S. Królak, Sic!
- /// BBC 2019. *Lecturer's Widow Bits out at Cardiff University Workload*, BBC Wales, 20.02.2019; <https://www.bbc.com/news/uk-wales-47296631>, dostęp: 17.03.2020.
- /// Benjamin W. 2005. *Pasaże*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Literackie.
- /// Berardi F. 2015. *Heroes. Mass-Murder and Suicide*, Verso.
- /// Boltanski L., Chiapello E. 2018 [1999]. *The New Spirit of Capitalism*, tłum. G. Elliott, Verso.
- /// Buck-Morss S. 2014. *Hegel, Haiti i historia universalna*, tłum. K. Bojarska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Debord G. 2015. *Spoleczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, tłum. M. Kwaterko, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Engels F. 1949. „*Kapitał*” Marksa, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, Książka i Wiedza.
- /// Fanon F. 1985 [1961]. *Wyklety lud ziemi*, tłum. H. Tygielska, Państwowy Instytut Wydawniczy.

- /// Feuerbach L. 1959. *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, PWN.
- /// Fromm E. 1989. *Mieć czy być: duchowe podstawy nowego społeczeństwa*, tłum. J. Miziński, Kolegium Otryckie.
- /// Fumagalli A. 2011. *Twenty Theses on Contemporary Capitalism (Cognitive Biocapitalism)*, tłum. S. Ovan, „Angelaki”, nr 16(3), s. 7–17, <https://doi.org/10.1080/0969725X.2011.626555>.
- /// Gdula M. 2015. *Uspołecznienie i kompozycja. Dwie tradycje myśli społecznej a współczesne teorie krytyczne*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Habermas J. 1983. *Dogmatyzm, rozum i decyzja – teoria i praktyka w cywilizacji naukowej*, tłum. Z. Krasnodębski, [w:] tegoż, *Teoria i praktyka*, Państwowy Instytut Wydawniczy. [Habermas J. 1978. *Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung – Zu Theorie und Praxis in der vernissenschaftlichten Zivilisation*, [w:] tegoż, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Suhrkamp.]
- /// Hegel G.W.F. 1958. *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, PWN.
- /// Hegel G.W.F. 1990. *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, PWN.
- /// Hegel G.W.F. 1999. *Fragmety o religii ludowej i chrześcijaństwie (1793–1794)*, [w:] tegoż, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowiński, Znak.
- /// Hegel G.W.F. 2010. *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Aletheia.
- /// Illouz E. 2010. *Uczucia w dobie kapitalizmu*, tłum. Z. Simbierowicz, Oficyna Naukowa.
- /// Jameson F. 2010. *Valences of the Dialectic*, Verso.
- /// Jameson F. 2011. *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*, tłum. M. Plaza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- /// Kojève A. 1999. *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś.F. Nowicki, Aletheia.
- /// Kołakowski L. 1988. *Główne nurty marksizmu*, Aneks.
- /// Kulas P. 2017. *Inteligencność zaprzeczona. Etos i tożsamość młodych inteligentek elit*, Scholar.
- /// Kwaterko M. 2015. *Od tłumacza*, [w:] G. Debord, *Spoleczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, Państwowy Instytut Wydawniczy.

- /// Lazzarato M. 1996. *Immaterial Labor*, tłum. P. Colilli, E. Emory, [w:] *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, red. P. Virno, M. Hardt, University of Minnesota Press.
- /// Lazzarato M. 2011. *Nowa definicja „biopolityki”*, tłum. A. Czarnacka, „Praktyka Teoretyczna”, nr 2–3, s. 27–36.
- /// Lukács G. 1968. *Teoria powieści. Esej historyczno-filozoficzny o wielkich formach epiki*, tłum. J. Goślicki, PIW.
- /// Lukács G. 1985. *Über die Vernunft in der Kultur. Ausgewählte Schriften 1909–1969*, Reclam.
- /// Lukács G. 1988. *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, tłum. M.J. Siemek, PWN.
- /// Marazzi Ch. 2014. *Socjalizm kapitału*, [w:] *Marks. Nowe perspektywy*, red. Libera Università Metropolitana, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Marcuse H. 2017. *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation. Collected Papers of Herbert Marcuse*, vol. 5, Routledge.
- /// Marks K. 1951. *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, red. P. Hoffman, Książka i Wiedza.
- /// Marks K. 1961. *Tezy o Feuerbachu*, tłum. S. Filmus, Książka i Wiedza.
- /// Marks K., Engels F. 1961. *Ideologia niemiecka*, tłum. K. Bleszyński, S. Filmus, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 3, Książka i Wiedza.
- /// Mészáros I. 1989. *The Power of Ideology*, Harvester Wheatsheaf.
- /// Milner J.-C. 2017. *Dzieło jasne. Lacan, nauka, filozofia*, Fundacja im. Augusta hr. Cieszkowskiego.
- /// Morariu V. 2010. *Apolityczna kreatywność. Spektakl łączenia ludzi*, [w:] *Wieczna radość. Ekonomia polityczna społecznej kreatywności*, red. prowadzący J. Sowa, Fundacja Bęc Zmiana.
- /// Morrish L. [2019]. *Pressure Vessels: The Epidemic of Poor Mental Health among Higher Educations Staff*, Higher Education Policy Institute.
- /// Mościcki P. 2015. *My też mamy już przeszłość. Guy Debord i historia jako pole bitny*, Fundacja Bęc Zmiana.

/// Polanyi K. 2010. *Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*, tłum. M. Zawadzka, Warszawa.

/// Rousseau J.-J. 1956. *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, PWN.

/// Rousseau J.-J. 1966. *Uwagi o rządzie polskim*, tłum. M. Staszewski, [w:] tegoż, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do «Narcyza», List o widowiskach, List o opatrności, Listy moralne, List do arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbesa*, PWN.

/// Rousseau J.-J. 1983. *Marzenia samotnego wędrowca*, tłum. E. Rządowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

/// Schaff A. 1965. *Marksizm a jednostka ludzka*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Schnädelbach H. 2006. *Hegel. Wprowadzenie*, tłum. A.J. Noras, Oficyna Naukowa.

/// Siemek M.J. 1998. *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa.

/// Silva S. 2013. *Reification and Fetishism: Processes of Transformation*, „Theory, Culture & Society”, vol. 30(1), s. 79–98.

/// Simmel G. 1997. *Filozofia pieniądza*, tłum. A. Przyłębski, Wydawnictwo Fundacji Humaniora.

/// Simmel G. 2008. *Podział pracy jako przyczyna rozjeścia się kultury subiektywnej i kultury obiektywnej*, tłum. A. Przyłębski, [w:] tegoż, *Pisma socjologiczne*, Oficyna Naukowa.

/// Streeck W. 2017. *How Will Capitalism End? Essays on a Failing System*, Verso.

/// Tihanov G. 2010. *Pan i niewolnik. Lukács, Bachtin i idee ich czasów*, tłum. M. Adamiak, Oficyna Naukowa.

/// Vandenberghe F. 2002. *Reconstructing Humans: A Humanist Critique of Actant-Network Theory*, „Theory, Culture & Society”, vol. 19(5/6), s. 51–67.

/// Wark M. 2014. *Spektakl dezintegracji. Sytuacjonistyczne drogi wyjścia z XX wieku*, tłum. K. Makaruk, Fundacja Bęc Zmiana.

/// Weber M. 2011. *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.



/// Žižek S. 2008. *W obronie przegranych spraw*, tłum. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Žižek S. 2009. *Georg Lukács as the Philosopher of Leninism*, [w:] G. Lukács, *Tailism and Dialectic. A Defence of History and Class Consciousness*, tłum. E. Leslie, Verso.

/// Žižek S. 2011. *Od tragedii do farsy, czyli jak historia się powtarza*, tłum. M. Kropiwnicki, B. Szelewa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

### /// **Abstrakt**

Artykuł jest propozycją powrotu do pojęć fetyszyzmu i reifikacji jako klasycznych, ale nadal aktualnych narzędzi krytycznej teorii społeczeństwa. W ramach szeroko pojętej analizy nowoczesności wskazywały one na odwrócenia, w których środek zastępuje cel, a obiektywizujące miary redukują niewspółmierne jakości. W tekście zostają zestawione koncepcje, które można uznać za źródła teorii fetyszyzmu i urzeczowienia, a także ich klasyczne i nowsze sformułowania w pracach Marksa, Lukácsa i Deborda. Wskazane w tytule pojęcia odniesione są do pracy intelektualnej, której rola we współczesnym kapitalizmie jest zarazem centralna i podporządkowana. W końcowej partii tekstu zaproponowane zostaje pojęcie intelektualisty totalnego jako kogoś, kto poprzez roszczenie do krytyki i formę swojej twórczości sprzeciwia się urzeczowieniu pracy intelektualnej i jej redukcji do działalności technicznej i zekonomizowanej.

Słowa kluczowe:

urzeczowienie, fetyszyzm, praca intelektualna, intelektualista totalny

### /// **Abstract**

#### **Reification, Fetishism, and Intellectual Work**

This paper proposes a return to notions of reification and fetishism as classic but still valid tools of critical social theory. In the broad frame of analysis of modernity, these notions pointed to processes of inversion in which means were substituted for aims, and objectivistic measures were reduced to disproportionate qualities. In this text, several concepts are juxtaposed: both those that can be understood as sources for theories of fetishism and reification, and their classic and more contemporary expositions in

the works of Marx, Lukács, and Debord. The author applies the notions of reification and fetishism to intellectual work, which plays a simultaneously central and subordinate role in contemporary capitalism. In the final part of the text he proposes the notion of a total intellectual: the term is meant to describe someone who objects to the reification of intellectual work and its reduction to technical and economic activity.

Keywords:

reification, fetishism, intellectual work, total intellectual

**/// Krzysztof Świrek** – adiunkt w Instytucie Socjologii UW, gdzie wykłada historię myśli społecznej. Autor książki *Teorie ideologii na przecięciu marksizmu i psychoanalizy* (Warszawa 2018). Jego zainteresowania naukowe obejmują krytyczne nurty nauk społecznych z naciskiem na teorie podmiotowości i problem legitymizacji władzy. Członek redakcji czasopisma „Widok. Teorie i Praktyki Kultury Wizualnej” (<https://www.pismowidok.org>). Ostatnio opublikował *Escape from Arbitrariness: Legitimation Crisis of Real Socialism and the Imaginary of Modernity* (wspólnie z Pavlem Pospěchem), „European Journal of Social Theory” 2020 (<https://doi.org/10.1177/1368431020908587>) oraz *Polityka pamięci: między siłą a sprawiedliwością* (w: *Miejsca sporu. Księga dedykowana profesorowi Pawłowi Śpiwakowi*, red. nauk. P. Kulas, K. Świrek, Warszawa 2020).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2898-6030>

E-mail: [krzysztof.swirek@gmail.com](mailto:krzysztof.swirek@gmail.com)