

TECHNOKRATYZM W KONTEKŚCIE TEORII KRYTYCZNYCH

Współczesny nurt krytyczny w badaniach polityki nawiązuje przede wszystkim do teorii szkoły frankfurckiej¹. Jednak to już w koncepcji Karola Marksa pojęcie „krytyki” odnajduje swoje pierwotne odniesienie. Sama ta kategoria pojawia się w jego twórczości nadzwyczaj często i to w tekstach o zasadniczym znaczeniu. Z jednej strony bowiem uprawia on krytykę myśli zarówno swoich poprzedników, jak i współczesnych filozofów i ekonomistów, z drugiej zaś, demistyfikuje fałszywość artykułowanych idei. Można więc powiedzieć, że posługuje się słowem „krytyka” w specjalnym znaczeniu. Podkreśla przede wszystkim, iż pewne myśli i idee na temat rzeczywistości są fałszywe, przy czym nie jest to uwarunkowane wyłącznie czynnikami podmiotowo-subiektywnymi, lecz także specyficzną strukturą samego przedmiotu. Jakby tego było mało, fałszywe idee, same przez się dostatecznie trudne do demaskacji, spotykają się z dodatkowym wsparciem tych sił i grup społecznych, które są żywotnie zainteresowane w utrzymaniu danej rzeczywistości, a więc i w mistyfikacji oraz przysłonięciu jej istoty. Z tego względu krytyka tych idei musi przybierać postać podwójną: teoretyczną i ideologiczną. W efekcie zaś dwoistej więzi, jaka łączy idee z rzeczywistością – gdyż są przez nią wytwarzane, a także ze względu na nią pełnią funkcje obronne – ich krytyka przeradza się w krytykę samej rzeczywistości i klas zainteresowanych w jej podtrzymaniu².

W marksowskim nurcie krytyki trudno byłoby jednak doszukać się problemu technokratyzacji. Mało tego, sam K. Marks, będąc orędownikiem scjentystycznie pojmowanego modelu naukowości, był jednocześnie entuzjastą rozwoju techniki oraz

¹ Nazwa używana na określenie grona filozofów, socjologów, ekonomistów i psychologów prowadzących od lat 20. i 30. badania interdyscyplinarne w ramach Instytutu Badań Społecznych we Frankfurcie nad Menem.

² S. Rainko, *Wstęp. Myśl i emancypacja*, [w:] J. Habermas, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, Warszawa 1983, s. 8–15.

technokratycznych implikacji tego procesu. W jego przekonaniu miał on bowiem prowadzić do emancypacji. W tym kontekście sam marksizm stał się przedmiotem krytyki w XX wieku, dokonanej w szczególności przez przedstawicieli tzw. postmarksizmu. Według Corneliusa Castoriadis marksizm wpadł w pułapkę tej samej nadziei, która stanowiła fundament myśli Oświecenia, a sprowadza się do poglądu, iż sama polityka jest dziedziną techniki, będącej wyrazem racjonalnych i teoretycznych „rozwiązań”. W opinii greckiego filozofa, właśnie taka perspektywa okazała się destrukcyjna w stosunku do tworzącego się w Rosji ruchu robotniczego, ośmielając bolszewików do zdławienia rodzących się instytucji samorządności robotniczej w imię „naukowego” kierownictwa i planowania. C. Castoriadis podkreślał, że zastąpienie potrzeby bezpośredniej partycypacji przez technokratyczne praktyki bolszewików miało bezpośredni związek z marksowską fetyszycją teorii (*theoria*), a co z tego wynika, postawienia koncepcji planistów ponad potrzeby zwykłych ludzi. W rezultacie doszło do przerostu biurokratycznej logiki, poza którą powinno wykraczać każde rewolucyjne działanie polityczne³.

C. Castoriadis sformułował także zarzut, skierowany przeciwko marksowskiemu determinizmowi, który siły sprawcze historii lokował w obrębie „sił wytwórczych”. Perspektywa taka redukowała przygodność ludzkiego działania do zwykłego epifenomenu procesu historycznego. W 1859 r. K. Marks w *Nędzy filozofii* pisał: „żarna dają nam społeczeństwo, któremu przewodzi pan feudalny, młyn parowy – społeczeństwo, w którym wysuwa się na czoło przemysłowy kapitalista”⁴, chcąc tym samym uświadomić, że to właśnie technologia określa charakter podążającego za nią społeczeństwa. Biorąc pod uwagę, że wedle tej optyki proces historyczny miał być technologicznie uwarunkowany, krytykę C. Castoriadis można uznać jako sprzeciw względem technokratycznego kontekstu klasycznego marksizmu.

Podobnie, głównym powodem krytycznej polemiki Agnes Heller było redukowanie w klasycznym marksizmie tego, co polityczne, do mechanizmu zaspokajania potrzeb oraz roztoczenie docelowej wizji jako stanu obfitości. Jej zdaniem, to brak stanowi nieodłączny element kondycji ludzkiej. Niebezpieczeństwo dążenia do obfitości polega zaś na tym, że kieruje radykalne działanie w stronę ponadczasowego „przejścia”, gdzie polityczność zostanie odłożona i nastanie technokratyczne z istoty swej społeczeństwo, w którym politykę sprowadzi się do administracji. Tymczasem potrzeby zawsze wykraczają poza to, co można kolektywnie wytworzyć i w tym sensie człowiek skazany jest na politykę, co oznacza, że potrzebuje rozwinąć zasady, według których dobra będą dystrybuowane na podstawie uzgodnionych reguł sprawiedliwości⁵. W kontekście krytyki klasycznego marksizmu, A. Heller reprezentowała opinię, że w czasach jej współczesnych realną demokrację utożsamiono z dziedziną instrumentalnego

³ C. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge 1987, s. 71-84.

⁴ K. Marks, *Nędza filozofii. Odpowiedź na „Filozofię nędzy” pana Proudhona*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła zebrane*, t. 4, Warszawa 1986, s. 181.

⁵ S. Tormey, J. Townshend, *Od teorii krytycznej do postmarksizmu*, Warszawa 2010, s. 155.

działania i podejmowania decyzji administracyjnych. Taki technokratyzm oznaczał w praktyce całkowite stłumienie głosu innych racjonalności i ograniczenie szerzej zakrojonych dyskusji⁶.

Zgodnie więc z powyższym ujęciem, marksowska filozofia przekraczania Oświecenia okazała się ideologią regresu. Marzenie o wolności i autonomii oraz obfitości poza „sprawiedliwością” stała się negatywną utopią i mechanizmem usprawiedliwienia technokratycznego zniewolenia, a nie dźwignią emancypacji. Krytyka pozytywistycznego wymiaru marksizmu, a przede wszystkim przekonania, jakoby nauka była jedyną prawdziwą formą wiedzy jest także wyraźnie widoczna w refleksji przedstawicieli wspomnianej szkoły frankfurckiej. Z kolei jej znaczenie bezpośrednio powiązane jest z poszukiwaniem determinant procesów technokracji.

Antypozytywistyczny zwrot w marksizmie nastąpił jednak już po I wojnie światowej i jeszcze przed pojawieniem się frankfurtczyków. Zainicjował go Karl Korsch i György Lukács. Obaj nie tyle dążyli do odrzucenia marksizmu, co chcieli raczej wykazać jego scjentystyczną jednostronność. Sprzeciwili się przede wszystkim materializmowi i ekonomicznemu determinizmowi, który ograniczał wpływ twórczej woli w kreowaniu historii. Szczególnie w tym ostatnim kontekście uwydatnili dług K. Marksa wobec Georga W. F. Hegla, który podkreślał aktywną rolę świadomości oraz ludzką zdolność do refleksji nad przyczynami własnego cierpienia i dla ustanowienia rzeczywistości bardziej racjonalną. Chodziło tu więc nie tylko o uwydatnienie aktywności intelektualnej, ale przede wszystkim praktycznej. W tej kwestii wspomniani filozofowie zwracali się między innymi do aforystycznego fragmentu *Tez o Feuerbachu*, gdzie autor starał się zintegrować filozoficzny idealizm i materializm, poprzez historycznie ugruntowaną, zbiorową i „zmysłową” „aktywność praktyczną”. W tym kontekście dialektyka historii nie miała być traktowana jako całkowicie obiektywny rezultat wzajemnej zależności sił wytwórczych i stosunków produkcji, ale choć w minimalnym stopniu zdeterminowana także przez subiektywne, kulturowe i twórcze pierwiastki.

To właśnie dla wspomnianych frankfurtczyków teza K. Marksa o jedności teorii i praktyki oznaczała nieusuwalną determinację wszelkiego poznania przez określone wartości i interesy. Poszukując formuły, która pozwoliłaby na przerzucenie pomostu między uniwersum teorii i sferą praktyki, stworzyli perspektywę badawczą, którą uznać można za najpłodniejszą poznawczo tradycję myślenia odwołującą się do teorii Marksowskiej⁷.

Pierwotnie „teoria krytyczna” szkoły frankfurckiej była innym określeniem dla marksizmu, a główna tendencja naukowa, ujawniająca się w tym środowisku, sprowadzała się do prób empirycznej jego operacjonalizacji. Wśród pierwotnych dążeń była ludzka emancypacja dzięki umocnieniu pozycji klasy robotniczej przez wiedzę. Forma tej ostatniej miała być „krytyczna” w tym znaczeniu, iż dążyła do ujawnienia sprzeczności i ograniczeń kapitalizmu w dostarczaniu uniwersalnej wolności oraz

⁶ Tamże, s. 161.

⁷ A. Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, Warszawa 2008, s. 63.

dobrobytu, a co ważniejsze, podejmowała starania, aby ujawnić idee maskujące kapitalistyczny wyzysk. W późniejszym zaś etapie zarzucono krytykę stosunków klasowych na rzecz podważania zachodniej cywilizacji jako całości. Owa reorientacja myśli marksistowskiej stanowi dzisiaj o wartości i oryginalnym wkładzie frankfurckich. Na przestrzeni kilku pokoleń filozofów, porzucili stanowisko lewicy społeczno-ekonomicznej i zapoczątkowali lewicę kulturową, koncentrującą się na analizach wytworów kultury i utożsamiającą sens swoich działań z krytyką ekskluzji, jaką ta sfera determinuje. W tym kontekście nie była to orientacja przypisana do interesów jakiegoś określonego podmiotu społecznego, ale służyć miała zawsze tej grupie, która w danej chwili, a więc w konkretnym momencie historycznym, dążyła do zniesienia istniejącego stanu wyobcowania.

Wracając jednak do pierwszego z wyróżnionych etapów intelektualnej aktywności szkoły, demistyfikacja kapitalistycznego wyzysku odbywała się tutaj w ramach odwołania do Lukácsowskiej koncepcji urzeczowienia, zbudowanej na Marksowskim pojęciu fetyszyzmu towarowego. Dominujące formy owego uprzedmiotowienia stanowić miały efekty scjentyistycznego pozytywizmu, utrzymującego prymat nauki jako jedynej prawdziwej wiedzy. Jej instrumentalizację i technicyzację, początkowo związaną z dominacją natury, powiązano później z równie technokratyczną metodologią, którą również usankcjonowano jako jedynie „prawdziwą” w naukach humanistycznych.

Choć więc w centrum zainteresowania przedstawicieli szkoły stawała problematyka ekskluzji, to w technokracji dostrzegali istotny element degeneracji mechanizmów publicznych. Od początku podkreślali, iż kryzys powstał nie tyle w wyniku konfliktu między określonymi stanami struktur społecznych, lecz jako konsekwencja określonych postaw ludzi, ich pragmatycznego nastawienia do życia. Instrumentalizacja rozumu, a wręcz zanik jego obiektywnego wymiaru spowodował, że zachodnia kultura i cywilizacja poszły złą drogą. Zauważenie w tym kontekście problemu technokracji jest o tyle istotne, że zjawisko to często uchodziło i nadal uchodzi uwadze twórców modeli i teorii formalnych. Wydaje się bowiem, że jego konceptualizacja wymaga specyficznego podejścia metodologicznego oraz umiejętności interdyscyplinarnego łączenia perspektyw badawczych. Teorie krytyczne, koncentrując się na dialektycznej kompilacji ujęć badawczych, w pewnym stopniu warunki te spełniają. Postulują wręcz powrót do arystotelesowskiej koncepcji teorii politycznej jako *phronesis* (mądrości praktycznej), którą filozof sytuował między *episteme* (wiedzą naukową) a *techné* (wiedzą techniczną). Skądinąd to właśnie owo wyważenie wątków między dwoma biegunami poznania stanowić ma swoiste remedium na technokrację.

Powyższe przekonanie idzie w parze z krytycznym stosunkiem do pozytywizmu w naukach społecznych. Ogólnym założeniem jest tutaj teza, iż wartość teorii nie polega na wytwarzaniu twierdzeń jednoznacznie weryfikowalnych, ale takich, które poprzez zrozumienie pozwolą dokonać ukierunkowanej zmiany realiów społecznych. Teorii nie można więc oddzielić od kwestii normatywnych, a poza funkcją empiryczną, pełni ona także funkcję społeczną i etyczną. Dzieje się tak przede wszystkim poprzez realizację wspomnianych celów emancypacyjnych, co całkowicie podważa

instrumentalne założenia racjonalizmu, przyświecające klasycznemu rozumieniu nauki. W obrębie nurtu krytycznego to właśnie owe założenia postrzegane są jako determinanty instrumentalizacji samej wiedzy, a w dalszej kolejności także technokratyzacji sfery publicznej i polityki. Inaczej mówiąc, teoria krytyczna nie godzi się na naukę o społeczeństwie, którą w obawie przed spekulacją ogranicza się jedynie do danych empirycznych. Poszukiwanie abstrakcyjnych reguł uniwersalnej racjonalności, poprzez niewiele wnoszącą rejestrację danych, nie tylko podtrzymuje instrumentalną rzeczywistość technokratyczną, gdzie brakuje miejsca na refleksje nad celami rozwoju, ale zamyka drogę do poznania tego, co istotne. Podejście takie opiera się na złudnej wierze w obiektywne fakty. Tymczasem dla zwolenników ujęcia krytycznego takowe nie istnieją, zaś badania empiryczne uzyskują wartość dopiero w kontekście premodelującej akt poznania teorii, która je nie tylko projektuje, ale także interpretuje⁸. Politykę traktuje się tutaj jako kompleks przygodnych zjawisk, na które składają się konkretne przypadki relacji władzy i wiedzy. Ich analiza wymaga narracji kontekstowych i historycznych⁹.

Tekstem o fundamentalnym znaczeniu dla ukształtowania się wspomnianego rozumienia tożsamości teorii krytycznej była rozprawa M. Horkheimera z 1937 r. zatytułowana: *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*. Autor staje w niej w opozycji wobec tzw. tradycyjnej i konformistycznej teorii – zarówno naukowej, jak filozoficznej. Przeciwwstawia się jej formalnej i zmatematyzowanej postaci, która, będąc implikacją nadmiernego dążenia do dokładności i użyteczności, dokonuje zamachu na ludzką naturę. Formuła tradycyjna ma być według niego wyrazem nieświadomionej intencji służenia procesowi technicznego władania nad przyrodą oraz określonymi mechanizmami ekonomicznymi i społecznymi. W takich warunkach autonomia poznawcza musi stać się pozorem¹⁰. W efekcie nauka ograniczona zostaje do służenia technice, a jakby tego było mało staje się dostarczycielką fałszywych wyobrażeń, co do właściwej metody badań. Tradycyjny badacz nie tylko podtrzymuje swe przekonanie, iż sytuuje się na zewnątrz badanej rzeczywistości społecznej, ale i traktuje ją statycznie. Pozór autonomii nauki jest zaś wynikiem permanentnej nieprzejrzystości mechanizmów życia społecznego, które są dynamiczne i przygodne. Teoretyk krytyczny nie udaje więc, że za jego postawą nie kryją się interesy, a jego intencją jest krytyka tego, co istnieje i dążenie do zmiany zgodnej z kierunkiem wyznaczonym przez teorię¹¹.

W opinii frankfurtczyków, bezwład teoretyczny, charakteryzujący realia zinstrumentalizowanej i technokratycznej rzeczywistości, wzmacnia despotyczną władzę. M. Horkheimer podkreśla, iż: „Rozum stał się rodzajem maszyny rachunkowej, która manipuluje sądami analitycznymi”¹². W podobnym tonie pobrzmiwa przekonanie

⁸ Zob. szerzej: A. Szahaj, *Teoria krytyczna...*, s. 32-33; por. M. Horkheimer, *Społeczna funkcja filozofii*, [w:] *Szkoła frankfurcka*, t. 2, red. J. Łoziński, Warszawa 1987, s. 299.

⁹ A.W. Jabłoński, *Pluralizm teoretyczny w nauce o polityce*, [w:] *Czym jest teoria w politologii?*, red. Z. Blok, Warszawa 2011, s. 69-73.

¹⁰ M. Horkheimer, *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, „Colloquia Communia” 1983, nr 2, s. 43.

¹¹ Tamże, s. 57.

¹² Zob. M. Horkheimer, *Kres rozumu*, [w:] *Szkoła frankfurcka...*, s. 369.

Herberta Marcusa, który pisze: „Racjonalność zostaje przekształcona z siły krytycznej w siłę dostosowywania i uległości. Autonomia rozumu traci swoje znaczenie w tej samej mierze, w jakiej myśli, uczucia i działania ludzi są kształtowane przez techniczne wymagania aparatu, który sami stworzyli. Rozum znalazł sobie miejsce w systemie zestandaryzowanego nadzoru, produkcji i konsumpcji. Tu rządzi on przez prawa i mechanizmy, które zapewniają wydajność, praktyczność i koherencję tego systemu”¹³. Wspomnianym autorom chodzi o formułę rozumu instrumentalnego, opartego o model „cele – środki”, w którym cele przyjmuje się jako zrozumiałe same przez się, środki natomiast rozpatruje się pod kontem stosowności ich użycia do danych z góry celów. Te ostatnie są racjonalne jedynie w sensie subiektywnym, tzn. służą interesom jednostek lub zbiorowości działających pod presją samozachowania. Właśnie tego typu rozum, poszerzając wymiary jedynie technicznej racjonalności, przyczynił się do zniewolenia jednostki w biurokratycznych strukturach planowania. W takiej perspektywie technokracja jest zjawiskiem dominacji środków nad celami, czyli narzędzi nad faktycznymi potrzebami. Prowadzi nie tylko do zniszczenia środowiska, ale także urzeczowienia stosunków międzyludzkich i alienacji. Państwa stały się autorytarne i zbiurokratyzowane, zaś tracącą wolność jednostkę zredukowano do trybu w społecznej machinie. Co istotne, technokratyczna rzeczywistość okazuje się zupełnie bezradna wobec problemów, które wymagają czegoś więcej niż tylko zastosowania formalnych i celoworacjonalnych procedur.

Dla M. Horkheimera i T. Adorno wspomniane utożsamienie racjonalności z orientacją wąskocelowościową oraz idąca za tym instrumentalizacja rozumu to znaki rozpoznawcze Oświecenia. To ostatnie traktują jako pewien styl myślenia charakteryzujący się immanentnym popędem do panowania nad wszystkimi i wszystkim. Stymulowany w ten sposób technokracja zniewala ludzką spontaniczność i zmysłowość, co prowadzi do wzrostu agresywności, przemocy i podporządkowywania. W efekcie jednostka oddaje się w służbę panującym stosunkom, by uczestniczyć w panowaniu nad innymi i nad sobą. Na tym właśnie polega wyalienowany charakter mechanizmu podtrzymywania technokracji. Społeczna bierność wzmacnia jednowymiarowość rzeczywistości politycznej, w której wspomina się co najwyżej o bezalternatywnym modelu rozwoju. W celu uczynienia owej akceptacji mniej nużącej, system dokonuje zasadniczej automistyfikacji i sprawia, że rzeczywistość społeczna, ze swoimi nieuniknionymi sprzecznościami jawi się w kostiumie medialnego spektaklu. Ostatecznie jednak rozwój technicznych środków oddziaływania na przyrodę i postęp procesu „odczarowywania świata”, idący obok dominacji perspektywy instrumentalnej, ogranicza autonomię jednostek i możliwości niezależnego, alternatywnego myślenia. Efektem jest alienujący proces urzeczowienia. W koncepcji T. Adorno wszelkie wyjaśnienia w kategoriach walki klas zastąpione zostają wyjaśnieniami za pomocą kategorii walki podmiotu z naturą, przy użyciu rozumu instrumentalnego. Jest to więc walka między

¹³ H. Marcuse, *O pewnych społecznych implikacjach współczesnej techniki*, [w:] *Szkola frankfurcka...*, s. 391-392.

zasadą panowania, władzy i przemocy a zasadą wolności i naturalności, walka historii z naturą, systemu ze spontanicznością.

W takim społeczeństwie jednostki konsekwentnie uczą się technik mediacji i negocjacji, których głównym celem nie jest zrozumienie istoty występujących konfliktów, lecz jedynie ich rozwiązanie w ramach niepodważalnych założeń dominujących interesów. Sukces zawodowy czy intelektualny nie może wyrażać się niczym innym, jak maksymalizacją prostych zdolności przystosowawczych człowieka, który w konsekwencji zaczyna traktować swoje zdolności samozachowawcze jako cnotę o znaczeniu uniwersalnym. Myślenie o celach, zarówno w życiu publicznym, jak i prywatnym, zastąpione zostaje wycudzonymi technikami zarządzania czasem i ludźmi. Społeczeństwo zbudowane na podobnej aksjologii podatne staje się na manipulacje w dziedzinie narzucania mu dowolnych celów. Paradoksem jest zaś to, że relatywistyczny postulat technokratów o konieczności zawieszenia ocen i wykluczenia sądów wartościujących nabiera wymiaru ideologicznego. Nachalnie deklarowana bezstronność okazuje się usposobieniem wrogim nie tylko politycznemu rozwojowi, ale i standardom liberalnej aksjologii.

Przedstawiciele szkoły łączy jednak nie tylko krytyczna diagnoza, ale także wytyczenie swoistego remedium – szczególnie po II wojnie światowej, kiedy to frankfurczycy skoncentrowali się na analizie kultury. Jak zostało wspomniane, popularne w tym gronie stało się przekonanie, iż wszelkie dążenia wolnościowe wymagają wyzwolenia się z Weberowskiej „żelaznej klatki racjonalności” i wsparcia się odmiennym rodzajem rozumu krytycznego. Tylko za jego pośrednictwem człowiek może osiągnąć autopoznanie, tj. poznanie własnych możliwości, świadomość tego, że życie nie musi polegać na akumulacji władzy i zysku¹⁴. Taki nowy rodzaj racjonalności szedł w parze z emancypacyjnym celem teorii, który dla M. Horkheimera stanowił swoisty nakaz czasu. Jedynie za pomocą dezalienacji rzeczywistości, dokonującej się poprzez demaskowanie fałszu pozornie cechującej ją quasi-przyrodniczej niezmienności, możliwe miało być odwrócenie technokratycznej degeneracji polityki i kultury¹⁵. W tym zaś kontekście, celem badań powinno być tworzenie koncepcji holistycznych, które znosiłyby partykularyzm poszczególnych dziedzin wiedzy. Interpretowanie całościowe wynikać miałyby z założenia, że społeczeństwo nie jest sumą poszczególnych wymiarów aktywności jednostek i grup, ani wtórnym produktem ich nieuwarunkowanych poczynań, lecz całością odciskającą specyficzne piętno na życiu swych członków¹⁶.

Z drugiej jednak strony, T. Adorno w swojej *Dialektyce negatywnej* sformułował program uwolnienia się od stosunków panowania i ucisku dzięki unikaniu ideologii, ogólności, syntez, tworzenia całości oraz dopuszczenia do głosu tego, co konkretne i jednostkowe. Wskazywał, że nie trzeba dążyć do likwidacji sprzeczności

¹⁴ H. Walentowicz, *Program teorii krytycznej Maxa Horkheimera*, Portal Nowej Krytyki, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article79>, [03.12.2012].

¹⁵ M. Horkheimer, *Teoria tradycyjna...*, s. 49.

¹⁶ H. Walentowicz, *Program teorii...*

i różnorodności, ale je pozostawić. Tylko w takim modelu „nowej kultury” można zachować wolność i uwolnić się od zniewalającego i totalnego panowania¹⁷.

W pierwszym okresie po II wojnie światowej najwięcej miejsca problemom społecznym poświęcił jednak H. Marcuse¹⁸. Wychodząc z założenia, że człowiek dąży do wolności, szczęścia i zaspokojenia potrzeb, podkreślał, iż współczesne mu stosunki kapitalistyczne nie pozwalają na realizację tych dążeń, bowiem wykluczają alternatywy rozwoju społecznego. Jednostka staje się „jednowymiarowa”. Jej myśli, język, potrzeby kształtowane są w sposób totalny przez system gospodarczy i społeczno-kulturowy. Idea dobrobytu materialnego wypiera wszystkie inne wartości, a rzeczy zaczynają pełnić funkcję ideologii. System taki legitymizuje swe działania za pomocą nauki i techniki, których efektywność w podboju przyrody usprawiedliwić ma bezwzględne podporządkowanie ludzi dyscyplinie produkcji i konsumpcji¹⁹. Takie są źródła technokratyzmu, jako fundamentalnego zjawiska determinującego kondycję jednostki i społeczeństw.

Żaden inny z przedstawicieli szkoły krytycznej nie posunął się jednak w swych analizach tak daleko jak Jürgen Habermas²⁰. Ten niemiecki filozof teorię krytyczną zdefiniował wręcz jako próbę wyeliminowania cierpienia wytworzonego przez człowieka i wbudowanego w struktury społeczne niezbędne do reprodukcji życia ludzkiego. Jako jedną z determinantów owego cierpienia uznał właśnie technokratyzację relacji społecznych. To ona doprowadziła do utracenia komunikacyjnego i moralnego wymiaru sfery publicznej. Na to miejsce wtargnęła polityka manipulacji i odgórnego kierowania. Poszukiwania J. Habermasa koncentrują się na stworzeniu swoistej metateorii krytyki – a ściślej, takiej koncepcji społeczeństwa i poznania, która właśnie krytyce przyporządkowuje istotne, jeśli wręcz nie naczelne miejsce w całokształcie analizy. Filozof nie poprzestaje jednak na krytyce, choć zdaje sobie sprawę, że zmiana nie dokona się za pomocą apeli i nawoływań. Jednak wskazuje na remedium w postaci oświecenia obywateli i polityków za pomocą odpowiedniej teorii społecznej, która być może odnowi zagubioną praktyczną i moralną mądrość (*fronesis*)²¹.

W społeczeństwie kontrolowanym przez czynniki zewnętrzne, gdzie obywatel zostaje uprzedmiotowiony, a technika występuje w roli ideologii, zaś technokrati i eksperci manipulują społeczeństwem, państwo rozwiązuje jedynie zagadnienia techniczne. W efekcie marginalizacji podlegają cele praktyczno-moralne i z tego względu zadaniem badacza jest krytyka jako swoista destrukcja przedmiotu²². Metodologia

¹⁷ T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, Warszawa 1986; tenże, *Teoria estetyczna*, Warszawa 1994.

¹⁸ Zob. szerzej: A. Laska, *Doktryna i ruchy Nowej Lewicy wobec kapitalistycznej cywilizacji industrialnej*, [w:] *Pomiędzy kontynuacją a zmianą. Studia z myśli politycznej*, red. J. Waskan, Bydgoszcz 2012, s. 175-194.

¹⁹ H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, Warszawa 1991, s. 37.

²⁰ Zob. szerzej: J. Bohman, *Habermas, Marxism and Social Theory: The Case for Pluralism in Critical Social Science*, [w:] *Habermas: A Critical Reader*, ed. P. Dews, Oxford 1999.

²¹ Por. J. Habermas, *Teoria i praktyka*, Warszawa 1983, s. 66-111, 338-356.

²² Por. tenże, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge 1987, s. 266-295; Tenże, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1989.

taka staje się nie tylko najwłaściwszą formą interpretacji i poznania rzeczywistości, ale swoistym przeciwieństwem wiedzy technicznej, reprezentowanej przez nauki przyrodnicze i matematyczne. Będąca jej efektem wiedza służyć ma emancypacji człowieka od zniewalających go struktur władzy oraz zniewoleń przez świat własnej podświadomości. Wszystko po to, aby wiedza techniczna wróciła do właściwej i naturalnej sobie sfery zastosowań, tj. wymiaru pracy i produkcji. Dziedzina stosunków międzyludzkich to bowiem zupełnie odrębna sfera rzeczywistości, dla której nieadekwatna jest wiedza techniczna, a która dopełnienie znajduje jedynie w wiedzy o charakterze krytycznym.

Nadrzędnym wymiarem wspomnianej dziedziny jest polityka. Tak więc według J. Habermasa jej wynaturzenia nie wynikają z faktu reprezentacji interesów grup uprzywilejowanych, jak to wskazywał K. Marks, ale z nacisków na dopasowywanie się do wymogów technokratycznej racjonalności instrumentalnej. Podstawowy konflikt społeczny ma nie tyle kontekst klasowy, ale występuje między dwoma rodzajami racjonalności: komunikacyjną oraz celoworacjonalną (instrumentalną). Odpowiadające tej ostatniej działania teleologiczne nastawione są na własne *ego* i służą podporządkowaniu sobie przyrody lub innego człowieka. Z kolei działania komunikacyjne zorientowane są na wzajemne porozumienie w celu osiągnięcia zgody i współdziałania. Abstrahując od celów i interesów partykularnych i dążą do implementacji wartości i zasad. Polityka należy do sfery moralno-praktycznej, a działania komunikacyjne winny w niej dominować. W stymulowanym w jej ramach dyskursie wszelkie prawdy, normy i wartości winny być uświadamiane lub odnawiane, zmieniane bądź ustalane. Rolą partnerów rozmowy jest więc wysuwanie argumentów na rzecz lub przeciw adekwatności lub słuszności sądów i działań, by dojść do zgody na temat, jak się rzeczy mają lub co należy czynić i jakie normy postępowania są słuszne. W tym kontekście właśnie stosunki polityczne winny być zdominowane przez taką nieinstrumentalną racjonalność, polegającą na stosowaniu procedur służących osiągnięciu konsensu w drodze argumentacji, usuwania sprzeczności, niedorzeczności oraz tego, co uznane zostaje za niegodne człowieka²³.

Choć J. Habermas podziela obawy T. Adorno i M. Horkheimera o zdominowaniu życia społecznego przez racjonalność instrumentalną i opisuje tendencje wyrażające ten stan rzeczy, to dostrzega splątanie związków między różnymi typami racjonalności. Wyraża przekonanie, że w demokracji nie można całkowicie wyeliminować form życia opartych na komunikacji i moralności. Instrumentalizacja sfery publicznej, politycznej, a nawet gospodarczej wymaga bowiem zgody stron opartej na wolnych

²³ Oprócz wspomnianych powyżej, J. Habermas wymienia także działania: (a) deontologiczne – regulowane przez normy moralne i reguły społeczne, zorientowane na ich podtrzymanie; (b) dramaturgiczne – nastawione na wywołanie u publiczności pożądanego własnego obrazu; są często udawane i nieszczerze, Por. opracowania filozofii J. Habermasa w literaturze polskiej: A. Szahaj, *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Warszawa 1991; A.M. Kaniowski, *Filozofia społeczna Jurgena Habermasa. W poszukiwaniu jedności teorii i praktyki*, Warszawa 1990.

decyzjach i porozumieniu. W tym zaś sensie działania komunikacyjne zawsze stanowią pewną formę koordynacji. Jeśli zaś i ta funkcja komunikacji jest zagrożona, to stosunki społeczne są wypaczone i grożą przekształceniem w niedemokratyczne. Nie tyle więc groźny jest sam fakt występowania różnych rodzajów racjonalności, ale zdecydowana dominacja działań celoworacjonalnych. To właśnie rzeczywistość stechnokratyzowaną charakteryzuje taki stan i choć pojawiający się tutaj konflikt racjonalności z istoty swojej nie jest klasowy, to z reguły przyjmuje taką właśnie postać. Społeczna dominacja działań instrumentalnych przekłada się bowiem na absolutyzację partykularyzmu dominującej grupy, kosztem interesu społecznego.

Uogólniając, krytyka w sensie wspomnianej „destrukcji przedmiotu” prowadzi do wiedzy: 1) nietechnicznej, odnoszącej się do dziedziny stosunków międzyludzkich, ze szczególnym uwzględnieniem kwestii ludzkiej emancypacji; 2) wiedzy, w której akt opisu przedmiotu i akt jego współtworzenia są jednym i tym samym, tzn. jakiegokolwiek przeobrażenia w przedmiocie, które wiedza ta przewiduje lub zakłada, nie mogą się dokonać bez jej udziału; 3) wiedzy, która w tym celu zawładnąć musi podmiotem przez np. „opanowanie” ludzi, co polegać ma na ich swoistym „oświeceniu”²⁴. W tym kontekście ujawnia się pozytywna rola badacza i jego teorii, przed którą staje zadanie nie tylko krytyki, ale i naprawy sfery publicznej.

Zwrócenie uwagi przez wspomnianego filozofa na ideologiczne uwarunkowania technokratyzacji zyskuje dzisiaj wielu zwolenników. Można wręcz stwierdzić, iż wedle dominującej opinii współczesnych przedstawicieli orientacji krytycznej głównym wymiarem stanowiącym o sile tego zjawiska jest właśnie ideologia, w szczególności metanarracja rynkowa. W demokracji, strzegącej otwartych kanałów artykulacji i komunikacji społecznej, przyjmuje ona rozproszoną postać dyskursywną. W perspektywie krytycznej ideologia ta postrzegana jest jako forma reprezentacji tych aspektów życia społecznego, które wyrażają interesy partykularne jako interesy zbiorowe, a tym samym przyczyniają się do legitymizacji niesprawiedliwych form i relacji władzy. Celem tych teorii staje się ujawnienie owego ukrytego wymiaru ideologii, a przede wszystkim jej związków z interesami konkretnych podmiotów. Demaskacja jej rzekomej bezinteresowności i ponadpartykularności wzmacniana jest poprzez wykazanie ewentualnych zafałszowań i błędów, będących następstwem wpływu sfery interesów.

Badanie reprezentacji ideologicznych jako dyskursów stanowi dzisiaj przedmiot zainteresowań Krytycznej Analizy Dyskursu (KAD)²⁵. Nazwa ta funkcjonuje na określenie zbioru różnych podejść krytycznych do skomplikowanej relacji między językiem, czy dyskursem, a innymi elementami procesów społecznych. Punktem wyjścia jest tutaj założenie, że zjawiska społeczne są społecznie konstruowane, a więc stanowią domenę znaczenia, interpretacji i kultury, ale i z drugiej strony – materialności oraz

²⁴ S. Rainko, *Wstęp. Myśl...*, s. 8–15.

²⁵ N. Fairclough, R. Wodak, *Krytyczna analiza dyskursu*, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, t. II, wyb. i oprac. A. Jasińska-Kania i in., Warszawa 2006, s. 1047–1056.

obiektywizmu. Powstają więc w kontekście dialektycznej relacji między *znaczeniem* (a więc kulturą i subiektywizmem) a *materialnością*²⁶. Zatem uzasadnieniem semiotycznego kontekstu analizy procesów społecznych jest nie tylko to, że dyskurs stanowi ich nieodłączny element, ale to, że ma siłę sprawczą w konstrukcjach społecznych²⁷. W efekcie, badaniu podlegają relacje między wiedzą, wyobrażeniami, wartościami a innymi elementami systemów społeczno-ekonomicznych i politycznych. Celem jest ustalenie, w jaki sposób dialektyczna operacjonalizacja tych pierwszych (czyli elementów dyskursywnych) w te drugie (niedyskursywne) przyczynia się do blokady dostrzegania innych wariantów społecznego rozwoju²⁸. Mówiąc inaczej, jest to forma analizy, która „zgłębia sposoby redukcjonowania naszej wolności przez nasze własne kategorie myślowe, blokujące dostrzeganie tego, co mogłoby być”²⁹. Technokratyzm łączy się tutaj z rynkowym dyskursem bezalternatywności spod znaku TINA (akronim od: *there is no alternative*), który zdominował oficjalny dyskurs społeczeństw zachodnich³⁰.

Paradoksalnie, całkowita jawność współczesnego technokratyzmu, który kładzie nacisk na skuteczność środków (np. w osiąganiu wzrostu ekonomicznego), uważając cele za coś oczywistego i wspierając działania celoworacjonalne, powoduje swoistą trudność w jego zdiagnozowaniu. Analiza w ramach KAD stanowi kontynuację krytycznej tradycji badawczej, której najważniejsze wątki zostały powyżej przedstawione. Jednak sam problem nadal jest aktualny. Coś, co jest oczywiste i weszło do oficjalnej narracji, wymaga dzisiaj oryginalnej metodologii, aby mogło zostać uchwycone – nie tyle w swoim neutralnym wymiarze, ale w kontekście niekorzystnych skutków, do jakich prowadzi. Twórcy teorii krytycznych od blisko dziesięćdziesięciu lat nie pozwalają społeczeństwom Zachodu na trwanie w samozadowoleniu. Ich perspektywa wydaje się nadal w pełni aktualna. Wytykane przez nich mankamenty sfery publicznej pociągają za sobą konieczność odrzucenia teorii predykcyjnych, głoszących nadzieje epoki ponowoczesnej lub globalnej, końca historii bądź globalnego konfliktu cywilizacji. Podkreślają nieuchronną partykularność takich perspektyw. Z drugiej strony, w kontekście popularnej narracji o końcu ideologii, technokratyzm relacji publicznych, wzmacniany przez instrumentalizujący kapitalizm, traktować można

²⁶ N. Fairclough, A. Duszak, *Krytyczna analiza dyskursu – nowy obszar badawczy dla lingwistyki i nauk społecznych*, [w:] *Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, red. A. Duszak, N. Fairclough, Kraków 2008, s. 8.

²⁷ Dla przykładu neoliberalny dyskurs ekonomiczny „konsensu waszyngtońskiego”, lansowany przez Bank Światowy i MFW, wywarł ogromny wpływ na kraje postkomunistyczne podczas ich przechodzenia na demokrację i kapitalistyczny rynek, lecz skutki tego okazały się różne, zależnie od kontekstu danego państwa. Co więcej, podlegając rekontekstualizacji w poszczególnych krajach postkomunistycznych, dyskursy te zostały przekształcone – np. dyskurs „prywatyzacji” rozszedł się na wiele dyskursów polemicznych; Zob. N. Fairclough, A. Duszak, *Krytyczna analiza dyskursu...*, s. 16.

²⁸ Tamże, s. 10.

²⁹ C. Calhoun, *Critical Social Theory*, Oxford 1995, s. XIV.

³⁰ Zjawisko to dało się wyraźnie zauważyć w realiach polskiej tranzycji systemowej. Zob. szerzej: A. Laska, *Sprawiedliwość społeczna w dyskursie polskiej zmiany systemowej*, Toruń 2011, s. 151-167.

jako formę swoistej metanarracji, pozorującej definitywny triumf myśli oświeceniowej³¹. Bez względu na siłę owej mistyfikacji, przygodność takiej narracji prędzej czy później stanie się weryfikowalna, co pociągnie za sobą konieczność nadrobienia deficytu sprawiedliwości oraz oczyszczenia i pogłębienia polityki demokratycznej. W tym celu potrzebny jednak będzie intersubiektywny dialog (także, choć nie tylko, naukowy), otwarty na krytykę i konstruktywną wizję alternatywnych scenariuszy rozwoju. W perspektywie bezgraniczności ludzkiej wyobraźni nie podlega wątpliwości, że takie powstaną.

³¹ Przekonanie to zainspirowane jest poglądem J.-F. Lyotarda. Zob. szerzej: S. Tormey, J. Townshend, *Od teorii krytycznej...*, s. 83-87.