Andrzej Szahaj

**GŁÓWNE IDEE FILOZOFICZNO-SPOŁECZNE TAK ZWANEJ KRYTYCZNEJ TEORII SPOŁECZEŃSTWA SZKOŁY FRANKFURCKIEJ**

Tak zwana krytyczna teoria społeczeństwa jest koncepcją kojarzoną […] z działalnością Szkoły Frankfurckiej — grona filozofów, socjologów, ekonomistów i psychologów prowadzących w latach dwudziestych i trzydziestych badania interdyscyplinarne w ramach Instytutu Badań Społecznych we Frankfurcie nad Menem. […] Niniejszy artykuł ma stanowić hipotetyczny projekt wykładni krytycznej teorii społeczeństwa. […]

Tekstem o kluczowym znaczeniu dla ukształtowania się tożsamości teorii krytycznej była niewątpliwie rozprawa M. Horkheimera z 1937 r. *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna[[1]](#footnote-1)*. Charakteryzując teorię tradycyjną będącą negatywnym punktem odniesienia dla teorii krytycznej, Horkheimer pisze:

W rutynowym badaniu teoria oznacza ogół twierdzeń o danej sferze przedmiotowej powiązanych ze sobą tak, że z niektórych spośród nich można wyprowadzić pozostałe. Jej realna wartość polega na tym, że wyprowadzone twierdzenia zgadzają się z faktycznymi zdarzeniami. [...] Teoria jest wiedzą nagromadzoną w formie najbardziej użytecznej dla możliwie dokładnego poznania faktów[[2]](#footnote-2).

Dążenie do dokładności i użyteczności znajduje wyraz w ideale ścisłej formalizacji teorii — w jej zmatematyzowaniu. Wedle Horkheimera teoria tradycyjna stosowana zarówno w naukach przyrodniczych, jak i humanistycznych jest wyrazem nie uświadamianej intencji służenia procesowi efektywnego władania nad przyrodą oraz określonymi mechanizmami ekonomicznymi i społecznymi. Uczony i jego nauka „są wprzęgnięci są w mechanizm społeczny. Ich twórczość jest momentem samozachowania, stałej reprodukcji tego co istnieje, bez względu na to, jak oni sami sobie to tłumaczą”[[3]](#footnote-3).

Autonomia nauki i naukowca jest zatem jedynie pozorem, ukrywającym ich rolę w społecznym podziale pracy, który jest narzędziem utwierdzania się społeczeństwa wobec (przyrody przy zachowaniu istniejącej formy organizacji życia społecznego. Tymczasem jednak „tradycyjny” naukowiec w swym wyobrażeniu siebie sytuuje się na zewnątrz badanej rzeczywistości społecznej. Starannie oddziela swą pracę zawodową od poglądów obywatela państwa. Akceptując *implicite* niezmienny charakter przedmiotu swego zainteresowania naukowego, traktuje on jego istnienie jako dane i nieproblematyczne. Inaczej postępuje badacz hołdujący zasadom teorii krytycznej. Nie zadowala się postawą kontemplacyjną. Badanie splata się w jego przypadku **z intencją zmiany społecznej całości**. Taka jest też główna intencja teorii krytycznej, „...która w każdej swej części ma za przesłankę krytykę tego, co istnieje, i walkę z nim w kierunku określonym przez samą teorię”[[4]](#footnote-4).

Wspomniany pozór autonomii nauki jest zdaniem frankfurtczyków wynikiem permanentnej nieprzejrzystości mechanizmu życia społecznego, która nie jest jednak czymś wiecznym, lecz historycznie przygodnym, choć względnie trwałym dopóty, dopóki na ziemi nie zapanuje królestwo rozumu, nie powstanie prawdziwie rozumne społeczeństwo. „Rozum — powiada Horkheimer — nie może stać się dla siebie samego przejrzysty, dopóki ludzie działają jako człony nierozumnego organizmu”[[5]](#footnote-5).

Jak już powiedziano, krytyczna teoria społeczeństwa ma na celu **zmianę społecznej całości.** Inaczej niż teoria tradycyjna nie chce ona dokonywać poprawek tęgo, co jest, w imię nie uświadamianego ideału zachowania społecznego *status quo*. Dąży ona do zmiany w imię ideału rozumu. W programowym tekście Horkheimera ideał ów przybiera postać **takiej regulacji stosunków społecznych, która byłaby oparta na świadomej, wolnej i obejmującej wszystkich obywateli decyzji co do kształtowania swych wspólnych losów**. W tej perspektywie ujawnia się praktyczna intencja teorii krytycznej. Ma ona być narzędziem dezalienacji rzeczywistości społecznej, dezalienacji dokonującej się poprzez demaskowanie fałszu pozornie cechującej ją *quasi*-przyrodniczej niezmienności, poprzez wyjawienie paradoksu dziejów, który polega na tym, że „własną pracą ludzie odtwarzają rzeczywistość, która w coraz większym stopniu ich zniewala”[[6]](#footnote-6).

Jedno z najbardziej kontrowersyjnych zagadnień dotyczących teorii krytycznej stanowi kwestia jej adresata. Według frankfurtczyków nie jest nim bowiem jakaś określona klasa istniejącego społeczeństwa· Gdy jest ono totalnie zreifikowane, ogarnięte lękiem o zachowanie swego poziomu życia, wtedy

...nawet sytuacja proletariatu nie jest gwarancją właściwego rozpoznania. Niezależnie od tego, jak dotkliwie nie doświadczałby on na sobie — jako bezsensu — utrzymywania się i powiększania nędzy i bezprawia, to jednak wspomagane od góry zróżnicowanie jego struktury społecznej i przełamywana tylko w wyjątkowych chwilach sprzeczność między interesem osobistym a klasowym przeszkadza= temu, aby jego świadomość bezpośredniego zapewnia sobie znaczenie [[7]](#footnote-7).

W przeciwieństwie zatem do perswadowanego przez Lukàcsa w *Historii i świadomości klasowej* poglądu, iż klasa robotnicza z powodu zajmowanego przez siebie miejsca w całokształcie życia społecznego ma niejako zagwarantowany trafny wgląd w jego istotę, frankfurtczycy są zdania, iż wierność teorii dążącej do zmiany społeczeństwa może, a często nawet — musi, polegać na opozycji względem poglądów i postaw akurat panujących wśród proletariatu. W tej sytuacji Horkheimer powiada wprost:

nie ma [...] klasy społecznej, na której aprobacie można by się oprzeć. W obecnych warunkach świadomość każdej warstwy może się zawężać ideologicznie i korumpować, choćby ta warstwa była zgodnie ze swym położeniem predysponowana do prawdy[[8]](#footnote-8).

Teoria krytyczna może jednak mocą swego oddziaływania każdorazowo niejako ukonstytuować podmiot społeczny, który kierując się jej wskazaniami przyjąłby intencję zmiany społecznej całości w imię urzeczywistnienia ideałów rozumu. Możliwość taka istnieje, bowiem „to nie prawa organiczne czy socjologiczne zakreślają i odnawiają krąg nośników tej tradycji. Ani biologiczne, ani testamentowe dziedziczenie nie spaja tego kręgu, lecz jednoczące poznanie, a ono gwarantuje tylko teraźniejszą, nie zaś przyszłą wspólnotę”[[9]](#footnote-9).

Teoria krytyczna nie jest zatem przypisana raz na zawsze do jakiegoś określonego podmiotu społecznego, służy ona zawsze tej grupie, która jest aktualnie zainteresowana w zniesieniu istniejącego stanu niesprawiedliwości, zniewolenia i wyobcowania. Je j głównym adresatem jest jednak zawsze przede wszystkim nieszczęśliwa i ograniczona w swych życiowych możliwościach jednostka. Je j właśnie cierpienie domaga się wyjaśnienia, pobudzając teorię do krytycznego wglądu w strukturę społeczeństwa, do odnalezienia w niej mechanizmów owo cierpienie wywołujących. Ponieważ mechanizmy te są historycznie zmienne, również teoria krytyczna nie może być jakimś niezmiennym systemem prawd. Winna ona dostosowywać się do zmieniającego się przedmiotu swego badania — rzeczywistości społecznej, pozostając zawsze wierna swej intencji: realizacji idei rozumu przez urzeczywistnienie rozumnego społeczeństwa.

Ową ideę rozumu frankfurtczycy wywodzą od Kartezjusza fundującego tradycję filozoficzną, w której „...rozum przyjął postać rozumnej subiektywności: człowiek, indywiduum ma dzięki sile i potędze poznania badać i osądzać wszystko, co jest mu dane. […] ... to, co istnieje, nie jest bezpośrednio rozumne, lecz do rozumu musi być dopiero doprowadzone. [...] Rozum został wyniesiony do roli instancji krytycznej”[[10]](#footnote-10). Jego treścią była zasada wolności i szczęścia jednostki, realizująca się w rozumnym społeczeństwie zapewniającym równość współistniejącym obywatelom, z których każdy winien mieć wpływ na losy społecznej całości. Klasyczna „filozofia rozumu” pozostawała jednakże filozofią idealistyczną, zadowalając się czynieniem świata rozumnym i wolnym jedynie w myśli, w niej też godząc sprzeczności rzeczywistego świata. Wedle frankfurtczyków, gdy przyjmuje się punkt widzenia teorii materialistycznej, idealistyczne złudzenia muszą prysnąć. Urzeczywistnienie idei rozumu może się udać jedynie przez przemianę stosunków społecznych. Owo urzeczywistnienie oznacza wtedy „kształtowanie życia wedle wolnych decyzji poznających ludzi, [stworzenie takiej organizacji życia społecznego,] ...w której jednostki regulują swe wspólne życie wedle swych potrzeb”[[11]](#footnote-11).

Tradycyjna idea rozumu zostaje zachowana również w teorii o charakterze materialistycznym, przyczyniając się do powstania racjonalistycznej teorii społeczeństwa,

„która wymaganą przez siebie praktykę podporządkowuje idei autonomicznej *ratio*, tzn. idei ludzkiej zdolności do ujmowania na drodze pojęciowego myślenia tego, co dobre i słuszne. Przed miarodajnym sądem ratio musi stanąć każdy czyn, każdy cel wysuwany w obrębie społeczeństwa, ale także organizacja społeczeństwa w całości. W niej wszystko, co chce istnieć jako fakt i cel, musi mieć rozumowe uzasadnienie. [...] Nigdy z samego czystego faktu czy celu nie wynika konieczność ich uznania, gdyż wszelkie uznanie musi być poprzedzone przez swobodne r o z p o z n a n i e obiektu uznawanego za zgodny z rozumem. Z tego względu racjonalistyczna teoria społeczeństwa jest z istoty k r y t y c z n a: podporządkowuje społeczeństwo idei krytyki teoretycznej i praktycznej, pozytywnej i negatywnej. Nicią przewodnią tej krytyki jest z jednej strony aktualna sytuacja bytowa człowieka jako rozumnej istoty żywej, tj. istoty żywej, której zadaniem jest wolne, kierowane przez wiedzę poznawczą samokształtowanie własnego bytu z uwagi na jej ziemskie „szczęście”. Z drugiej strony nicią tą jest aktualny stan sił wytwórczych i zgodne z nim lub niezgodne stosunki produkcji jako miara dających się w danej chwili realizować możliwości rozumnego samokształtowania społeczeństwa”[[12]](#footnote-12).

Tak więc, jak się rzekło, w praktyce społecznej zorganizowanej zgodnie z ideami rozumu zachowane zostanie godne ochrony dziedzictwo filozofii europejskiej. Wymowne są w tym względzie słowa Horkheimera, który pisze: „Przesłaniająca jasność widzenia idealistyczna moralność powinna zostać nie tyle odrzucona, co historycznie urzeczywistniona i dlatego także dziś nie należy jej wykluczać”[[13]](#footnote-13). Na razie krytyczne wykorzystanie idei rozumu winno polegać na ich porównaniu z rzeczywistością społeczną, która się mai nie powołuje.. W ten sposób teoria krytyczna odkrywa .podstawową sprzeczność, jaka ciąży nad burżuazją, przez to, iż „...porządek, który stworzyła i przy którym obstaje, stoi w Sprzeczności z jej własnym pojęciem rozumu”[[14]](#footnote-14).

Na czym jednakże polega nierozumność istniejącej formy społeczeństwa? Frankfurtczycy wskazują głównie na takie fakty, jak **żywiołowość gospodarki kapitalistycznej, alienacja i rozpad autentycznych więzi społecznych, na ideologizację kultury i języka, na machinę nowoczesnej organizacji pracy i czasu wolnego niwelującą wszelką indywidualność**. Mówią wprost o zmierzchu rozumu, który nastąpił u schyłku epoki liberalnej w wyniku oddania się go w służbę „trzeźwego samozachowania’’. Proces ten, skądinąd możliwy do odczytania także z historii idei filozoficznych, doprowadził do tego, że myślenie zrezygnowało ze swego powołania — pojmowania rzeczy takimi, jakimi są w swej istocie, i zadowoliło się porządkowaniem „czystych” faktów. W tej perspektywie rozum staje się rodzajem maszyny rachunkowej […]. Poznanie odkrywające istotę zostaje zastąpione rejestracją przedmiotów i „interpretacją ilościowych wrażeń” . W ten sposób Racjonalność zostaje **przekształcona z siły krytycznej w siłą dostosowania 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**.

Rozum użytkowo zdeprawowany, oddany na służbę techniki i przemysłu, wydany na pastwę samozachowania stał się li tylko narzędziem panowania nad przyrodą i nad ludźmi. Przyczyniając się do rozszerzenia technicznej racjonalności przyczynił się on zarazem do zniewolenia jednostki w biurokratycznych strukturach nowoczesnej organizacji pracy i „totalitarnego planowania”. Faktem stał się zmierzch jednostki związany z jej utratą możliwości autonomicznego decydowania o własnym życiu, z koniecznością przystosowania się do wymogów społeczeństwa przemysłowego. Rozum służący racjonalności technologicznej rezygnuje z tkwiącej w nim możliwości, aby ,,...rozpoznawać i demaskować formy niesprawiedliwości i stąd wyzwalać się z nich”[[15]](#footnote-15). Czy oznacza to jednak, że nadzieja na jego powrót do siebie musi zostać bezpowrotnie zarzucona? We wczesnych tekstach frankfurtczyków nadzieja na odmianę losu rozumu nie cichnie jeszcze zupełnie, wyrażając się w idei antycypującej późniejszą koncepcję „samokrytyki rozumu”.

W piekle, do którego zwycięski rozum sprowadził świat [pisze wtedy Horkheimer] traci on swoje iluzje, lecz staje się przy tym zdolny do stawienia czoła temu piekłu i rozpoznania czym ono jest. Owo rozpoznanie, łącząc się z intencją zmiany status quo może przyczynić się do sformułowania pewnych ostrożnych wizji przyszłej praktyki społecznej. Przesłankami owych projektów winny być istniejące tendencje procesu rozwoju społecznego. Podejście takie jest wedle frankfurtczyków znamieniem teorii społecznej, która opowiada się za materializmem.

Zauważmy, iż rozumienie materializmu przyjęte w kręgu omawianych tu teoretyków istotnie odbiega od tego, które zadomowiło się w naszych podręcznikach. Materializm nie dotyczy tu bowiem istoty bytu, lecz losu ludzi. Frankfurtczycy powstrzymują się od rozważania dylematów metafizycznych, koncentrując się na jednostkowej i społecznej egzystencji ludzkiej. W tym sensie Horkheimer powiada, iż: „materializm nie zna żadnej innej rzeczywistości, ani tej, która miałaby leżeć u podstaw naszej rzeczywistości, ani też tej, która miałaby się nad nią nadbudowywać”. Pierwotnym faktem tak pojmowanego materializmu jest konieczność reprodukcji życia w formie zorganizowanego systemu pracy społecznej. Stąd też każda analiza konkretnego systemu społecznego musi zaczynać od rozpatrzenia jego struktury ekonomicznej. Z drugiej strony, choć frankfurtczycy są — jak się zdaje — przekonani, że to byt społeczny kształtuje społeczną świadomość (a za jej pośrednictwem i świadomość jednostek), to jednak świadomości owej nie pojmują bynajmniej jako jego epifenomen, lecz jako integralną cząstkę z zasady nierozkładalnej całości społecznej (*Totalität*). Przyznając kulturowej sferze społeczeństwa daleko idącą autonomię i moc zwrotnego oddziaływania na ową całość podkreślają zarazem, iż badanie stanu świadomości społecznej i jednostkowej nie może się zawężać do „immanentnego badania tworów ducha”. Idealistycznym szaleństwem nazywa Horkheimer wiarę, że można zrozumieć światopogląd bez uwzględniania materialnych warunków jego powstawania i utrzymywania się.

Dla frankfurtczyków czymś, co jest dane jako fakt, **jest ludzka egzystencja uwarunkowana społecznie**. Zakładając, że egzystencja owa jest tylko doczesna, teoria krytyczna odmawia pocieszenia i wyrównania krzywd, chodzi jej o szczęście1 ludzi, tu — na ziemi. Materializmowi, który reprezentuje, nie chodzi więc o „...światopogląd ani o dusze ludzi, lecz o zmianę określonych stosunków, w których ludzie cierpią, a w których po prawdzie i dusze muszą marnieć”[[16]](#footnote-16). Szczęście i wolność jednostki przez nią samą doświadczane stanowią jedyne kryterium postępu społecznego. Jak powiada Marcuse: „Bez wolności i szczęścia w stosunkach społecznych, nawet największy przyrost produkcji i zniesienie prywatnej własności środków produkcji ciągle są obciążone starą niesprawiedliwością”[[17]](#footnote-17).

Pomostem pomiędzy poziomem analizy społecznej, przede wszystkim odnoszącej się do sfery ekonomicznej, a poziomem analizy świadomości jednostkowej i grupowej stała się w pracach Instytutu Badań Społecznych **psychoanaliza**, rozumiana jako „analityczna psychologia społeczna”. Rozumie się przez nią „...pojmowanie struktury popędowej, pojmowanie libidynalnej i po większej części nieświadomej postawy grupy na podstawie jej struktury społeczno-ekonomicznej”[[18]](#footnote-18). Tak pojmowana psychologia pozwala na „przekładanie” problemów z zakresu psychologii jednostkowej na zagadnienia makrospołeczne. Już w sposobie postrzegania roli badań psychologicznych kryło się przekonanie leżące u podstaw całej teorii krytycznej: emancypacja i szczęście jednostki nie są możliwe bez zmiany społecznej całości, która jednostkę zniewala, przenikając swymi imperatywami w najgłębsze rejony osobowości […].

W liście skierowanym do wydawnictwa przygotowującego w latach sześćdziesiątych wydanie wczesnych tekstów Szkoły Frankfurckiej Horkheimer pisał:

Inspirowane przez pragnienie sprawiedliwego społeczeństwa [teksty te] są przeniknięte wyobrażeniem, że rzeczywistość w sposób konieczny wytwarza jeśli już nie bezpośrednie Dobro, to przynajmniej siły, które to społeczeństwo mogą urzeczywistnić, że płodny tok dziejów nie oddala celu ostatecznego, lecz pracuje na jego rzecz, [dziś] ... trzeba zaznaczyć budzącą rozczarowanie zmianę myśli, której brak pocieszającej pewności, że u kresu, jak by nie był odległy, czeka Dobro[[19]](#footnote-19).

Wyrzeczenie się optymistycznego oczekiwania na choćby cząstkową realizacje ideałów rozumu, którego to wyrzeczenia echo· można dosłyszeć również i w powyższym cytacie, zaowocowało w powojennych dziejach teorii krytycznej pesymistyczną historiozofią. Wbrew temu, co powiedział kiedyś Horkheimer, iż „nie ma formuły, która by raz na zawsze określała relację między jednostką społeczeństwem i przyrodą”[[20]](#footnote-20), Horkheimer i Adorno — bo o nich tu głównie chodzi — powołują do życia filozofię dziejów opartą na identyfikacji jednego źródłowego mechanizmu determinującego losy całego zachodniego świata. Mechanizmem tym jest postępujące, bezwzględnie opanowywanie natury zewnętrznej (przyrody) i natury wewnętrznej człowieka (zespołu właściwych mu naturalnych dążeń i popędów). Gdy wcześniej wyrażali jedynie przekonanie, że postęp techniczny i technologiczny nie gwarantuje „rzeczywistego postępu ludzkości”, teraz podejrzewają, iż może on przyczynić się do wzrastającego jej upadku. Oto wraz z rozwojem technicznych środków oddziaływania na przyrodę, wraz z postępem procesu „odczarowywania świata” i zwycięstwem zachodniej racjonalizacji zmniejsza się autonomia jednostek, możliwość niezależnego sądu i alternatywnego myślenia, a wreszcie fantazji. Człowiek stopniowo traci poczucie sensu własnego życia. **Wszystko to wynika z tego, iż postęp dokonywany w imię emancypacji człowieka staje się w istocie rzeczy procesem jego odczłowieczenia (*Entmenschlichung*). Postępująca racjonalizacja obraca wniwecz tę „substancję rozumu”, w imię której postęp został zapoczątkowany**.

Na przyjęcie przez frankfurtczyków powyżej zasygnalizowanej opcji historiozoficznej niewątpliwy wpływ miała akceptacja Weberowskich tez o utracie przez jednostkę wolności, a także poczucia sensu życia w wyniku zwycięskiego procesu zachodniej racjonalizacji (Weber mówił obrazowo o „żelaznym futerale” racjonalności instrumentalnej, w jaki została pochwycona jednostka) oraz równoczesna negatywna ocena tych zjawisk, do których sam autor *Wirtschaft und Gesellschaft* miał jeszcze stosunek ambiwalentny. Uznanie nieodwracalności zachodniej racjonalizacji połączone z aprobatą rezultatów Lukàcsowskiej analizy destrukcyjnego wpływu pewnych aspektów owej racjonalizacji na· osobowość człowieka pozbawiło teorię krytyczną wszelkiej nadziei, tym bardziej, że rozwój techniki, aparatu przemysłowego oraz kultury masowej doprowadziły do powstania wszechobejmującego systemu, w ramiach którego również ludzka świadomość uległa bezpowrotnie zniewoleniu. W ten sposób możliwość radykalnej zmiany społecznej staje pod ogromnym znakiem zapytania: alternatywna myśl bądź w ogóle nie może powstać , bądź też jest błyskawicznie absorbowana przez system. W tej sytuacji:

Jeśli społeczna racjonalizacja niweczy możliwość spełnienia wolności i jeśli kulturowa racjonalizacja niweczy pragnienie wolności, wtedy tylko apokaliptyczne odwrócenie losu nowoczesności i jakieś zerwanie ciągłości historii może zainicjować emancypacyjną dynamiką. Krytyczna teoria staje się zwiastunem apokalipsy[[21]](#footnote-21).

Pesymizm frankfurtczyków miał również konkretne przyczyny historyczne. Chodzi tu głównie o klęskę ruchu robotniczego i zwycięstwo faszyzmu w Niemczech, sukcesy kapitalizmu w Stanach Zjednoczonych (okazało się, że kapitalizm jest zdolny do nieprzerwanego rozwoju sił wytwórczych i skutecznej neutralizacji niezadowolenia społecznego) oraz terror stalinizmu w ZSRR. Osobno trzeba podkreślić wpływ wojny, spod wrażenia okropności której frankfurtczycy nigdy się już nie wyzwolili.

Analizy destrukcyjnych skutków zachodniej racjonalizacji dokonał Max Horkheimer posługując się rozróżnieniem pomiędzy „rozumem subiektywnym” czyli instrumentalnym a „rozumem obiektywnym” . Pod pierwszym określeniem kryje się instrumentalny sposób wykorzystania intelektualnych potencjalności człowieka. W wykorzystaniu owym dominuje

model cele — środki, gdzie cele przyjmuje się jako zrozumiałe same przez się, środki natomiast rozpatruje się pod kątem 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. Jednym słowem rozum instru mentalny traktuje pojęcia i kategorie myśli jako narzędzia realizacji partykularnych celów, które wszystkie mają tę samą wartość, bowiem ,,... zależą od upodobania i skłonności, które same w sobie są pozbawione znaczenia [*sinnlos*]”[[22]](#footnote-22). W jego perspektywie ideały, kryteria działania i przekonań, zasady etyki i polityki stają się kwestią dowolnego wyboru. Mówienie o prawdzie i słuszności przy rozpatrywaniu decyzji praktycznych, moralnych czy politycznych, stało się pozbawione sensu. „Powszechna obiektywna prawda [pisze Horkheimer] zostaje zastąpiona przez sformalizowany, do głębi duszy relatywistyczny rozum”[[23]](#footnote-23).

Rozum, który uległ subiektywizacji, został całkowicie wprzęgnięty w społeczny proces opanowywania przyrody. Myśl instrumentalizując się, spada do poziomu produkcyjnej użyteczności, gdzie poddaje się logice procesu industrialnego, urzeczawiając się i formalizując. Język zaś, tracąc swą zdolność odwzorowywania rzeczywistości w jej istocie, staje się technicznie j e d n o w y m i a r o w y. Jest on teraz narzędziem pomiędzy innymi narzędziami. Rezultatem oddziaływania „rozumu subiektywnego” jest urzeczowienie. Obecne już u początków zorganizowanego społeczeństwa i posługiwania się narzędziami, dopiero na etapie społeczeństwa przemysłowego staje się totalne. Wszystkie wytwory „ducha” ludzkiego: ludzkie umiejętności i zdolności, sztuka, religia i polityka po równi zostają ograbione z prawdy, stając się towarem.

Przeciwstawny ,,rozumowi subiektywnemu” „rozum obiektywny” sięga korzeniami m y ś l i greckiej, a w szczególności filozofii Platona. W jego bowiem dziełach znalazła wybitny wyraz koncepcja istnienia fundamentalnej struktury rzeczywistości, która będąc niezależną od subiektywnych mniemań i możliwą jednocześnie do myślowego uchwycenia, stanowić winna (podstawę, na której można by oprzeć zasady ludzkiego życia. W tej perspektywie rozumność tkwi nie tyle w indywidualnej świadomości, lecz raczej w świecie zewnętrznym. Myśl prawidłowo uchwytująca istotę tego świata przejmuje odeń u krytą cechę rozumności. Rozum obiektywny „...nie wyklucza całkowicie rozumu subiektywnego, lecz traktuje go jako częściowy i ograniczany wyraz szerszej rozumności, и kryteriów której zostały wyprowadzone wszystkie rzeczy i istoty żywe”[[24]](#footnote-24).

W centrum zainteresowania rozumu obiektywnego stoją pojęcia najwyższego dobra i sposoby jego urzeczywistnienia. Jego uchwytną treścią są zasady sprawiedliwości, równości, szczęścia i wolności oraz sankcjonowane przezeń drogi ich realizacji. Stopniowa subiektywizacja rozumu doprowadziła do tego, że „rozum unicestwił sam siebie jako medium etycznego, moralnego i religijnego zrozumienia [*Einsicht*]"[[25]](#footnote-25), przez co przytoczone powyżej zasady straciły duchowe korzenie. Są cne jeszcze celami i sensami, lecz nie istnieje żadna racjonalna instancja, która byłaby upoważniona do tego, aby przypisywać im jakąś wartość i pogodzić je z obiektywną rzeczywistością.

Im bardziej pojęcia rozumu obiektywnego traciły na mocy, tym bardziej tradycyjne idee filozoficzne ulegały instrumentalizacji. W szczególności postępujące oświecenie (rozumiane jako wielowiekowy proces odczarowywania myśli europejskiej), rozwiewając idee obiektywnego rozumu w imię walki z mitem, przyniosło z sobą wielki przesąd rozwoju bez granic, przesąd ideologicznie wykorzystany w interesie panowania i dominacji. Pojawiające się tu pojęcie „oświecenia” stanowi kluczowy element refleksji frankfurtczyków w okresie powojennym, przy czym owo „oświecenie” należy w tym przypadku rozumieć jako synonim **całej myśli zachodniej bądź jako immanentnie przysługującą jej cechę**. Znana idea „dialektyki oświecenia” Adorna i Horkheimera niesie :z sobą sens, który w wielkim uproszczeniu można, jak sądzę, zrekonstruować następująco: Immanentnie związany z myślą Zachodu, stopniowo postępujący od jej zarania proces „odczarowywania” świata i opanowywania natury zewnętrznej (przyrody), pobudzany od swych początków ideą emancypacji człowieka, zamienił się w swe własne przeciwieństwo, bowiem zaowocował jego jeszcze głębszym zniewoleniem. Ludzkość „...zamiast wkroczyć w jakiś prawdziwie ludzki stan, pogrążyła się w nowy rodzaj barbarzyństwa”. Tak więc opanowanie przyrody pociągnęło za sobą ujarzmienie człowieka i to w podwójnym sensie, gdyż nie tylko zostaje on podporządkowany imperatywom społeczeństwa przemysłowego, lecz jednocześnie zrepresjonowaniu podlega jego wewnętrzna natura. Procesy te są :ze sobą ściśle sprzężone. Jednym słowem: „historia wysiłków człowieka, aby ujarzmić naturę, jest także historią ujarzmienia człowieka przez człowieka”[[26]](#footnote-26) oraz historią ujarzmiania w człowieku tego, co naturalne.

Myślenie oświeceniowe, alby ostatecznie uwolnić człowieka od strachu przed naturą, musiało najpierw w jego świadomości uczynić naturę podatną na nieograniczoną kontrolę i manipulację. Zatem fizyczne ujarzmienie natury musiało być poprzedzone ukształtowaniem się nowego światopoglądu. Stąd też mit stał się głównym obiektem ataku myśli oświeceniowej, ponieważ to mit właśnie, opierając się na zasadzie antropomorfizmu, uczłowieczał naturę, w ten sposób obdarzając ją statusem równym człowiekowi. Dopiero oczyszczona z duchów i demonów natura mogła stać się obiektem ujarzmienia. Lecz to nie wszystko. Człowiek, aby uwolnić się od strachu przed mitycznymi siłami, musiał konsekwentnie sięgnąć do ich źródła — do samego siebie i w sobie stłumić to, co naturalne i co wymyka się kontroli intelektu. Tak oczyszczony, mógł dopiero stanąć naprzeciw bezdusznej już natury i bez lęku czy współczucia czynić ją sobie poddaną.

Gdy stają wobec siebie: oczyszczone z naturalnych impulsów ja oraz pozbawiona sensów i znaczeń przyroda, znika jakakolwiek możliwość komunikacji pomiędzy nimi. Pierwotne, mimetyczne sposoby odnoszenia się do przyrody, związane z magicznymi aktami współodczuwania z jej siłami, zostają teraz przekształcone w zracjonalizowane sposoby zachowania — w świadome przystosowanie się do urzeczowionego, „niemego świata”, w uczynienie siebie takim jak otoczenie (*Sich-wie-die-Umwelt-Machen*), a więc biernym przedmiotem manipulacji. Wraz ze stłumieniem elementu mimetycznego w stosunkach .pomiędzy człowiekiem i naturą zewnętrzną, wraz ze zrepresjonowaniem natury wewnętrznej człowieka, intelekt oddziela się od doświadczenia zmysłowego, aby następnie zdominować całkowicie umysłowość człowieka Zachodu.

Genezy tego procesu Adorno i Horkheimer doszukują się u początków kultury śródziemnomorskiej, odczytując jego znaki m.in. w micie o Odyseuszu. Już w jego postępowaniu odkrywają oni instrumentalne podejście do natury, odnajdują szczątki całej zachodniej cywilizacji i wszystkich jej przyszłych schorzeń. Odyseuszowa wersja racjonalności była złowieszczą zapowiedzią rzeczy, które miały nastąpić. W walce przeciwko mitycznej dominacji losu został on zmuszony do zaprzeczenia swej jedności z całością. Z konieczności musiał rozwinąć partykularystyczną, subiektywną racjonalność, aby zapewnić sobie ochronę. Tak jak Robinson Cruzoe był on zatomizowaną, izolowaną jednostką zachowującą życie dzięki swym pomysłom w obliczu wrogiego otoczenia. Jego racjonalność była więc oparta na podstępie i instrumentalności. Dla Horkheimera i Adorna Odyseusz był prototypem wzoru wartości Oświecenia — współczesnego „człowieka ekonomii”. Jego niebezpieczna podróż antycypowała burżuazyjną ideologię ryzyka jako moralnego usprawiedliwienia zysków. Nawet jego małżeństwo z Penelopą łączyło się z zasadą wymiany: jej wierność i odrzucenie zalotników podczas jego nieobecności w zamian za jego powrót.

1. M. Horkheimer, *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, „Colloquia Communia”, 1983, nr 2. [↑](#footnote-ref-1)
2. *Ibid*., s. 39. [↑](#footnote-ref-2)
3. *Ibid*., s. 43. [↑](#footnote-ref-3)
4. *Ibid*., s. 57. [↑](#footnote-ref-4)
5. *Ibid*., s. 48. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Ibid*., s. 50. [↑](#footnote-ref-6)
7. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-7)
8. *Ibid*., s. 63. [↑](#footnote-ref-8)
9. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-9)
10. H. Marcuse *, Filozofia a teoria krytyczna*, „Colloquia Communia” 1983, nr 4—5, s. 156. [↑](#footnote-ref-10)
11. *Ibid*., s. 159. [↑](#footnote-ref-11)
12. H. Marcuse, *Walka z liberalizmem w totalitarnej koncepcji państwa*, [w:] *Szkoła Frankfurcka*, t. 1, pod red. J. Łozińskiego, Warszawa 1985, s. 389. [↑](#footnote-ref-12)
13. M. Horkheimer, *Egoizm i ruch wolnościowy*, [w:] *Szkoła Frankfurcka*, t. 2, s. 83. [↑](#footnote-ref-13)
14. M. Horkheimer, *Materializm a moralność*, [w:] *Szkoła Frankfurcka*, t. 1, s. 259. [↑](#footnote-ref-14)
15. M. Horkheimer, *Kres rozumu*, s. 382. [↑](#footnote-ref-15)
16. M. Horkheimer, *Materializm i metafizyka*, [w:] *Szkoła Frankfurcka*..., t. 1, s. 210. [↑](#footnote-ref-16)
17. H. Marcuse, *Filozofia a*..., s. 161. [↑](#footnote-ref-17)
18. E. Fromm, *O metodzie i zadaniach analitycznej psychologii społecznej*, w: „Colloquia Communia” 1983, nr 4—5, s. 11—12. W tym kontekście pojawia się też znane i na różne sposoby rozwijane przez frankfurtczyków stwierdzenie, że rodzina jest psychologiczną agenturą społeczeństwa. [↑](#footnote-ref-18)
19. M. Horkheimer, *List do Fischer Verlag*, „Colloquia Communia“ 1983, nr 2, s. 71 [↑](#footnote-ref-19)
20. M. Horkheimer, *Uwagi na temat antropologii filozoficznej*, „Studia Filozoficzne” 1982, nr 7-8, s. 32. [↑](#footnote-ref-20)
21. S. Benhabib, *Modernity And The Aporias of Critical Theory*, “Telos” 1981, nr 44. s. 45. [↑](#footnote-ref-21)
22. M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentallen Vernunft*, Frankfurt a.M., nr 1967, s. 44. [↑](#footnote-ref-22)
23. *Ibid*., s. 28. [↑](#footnote-ref-23)
24. *Ibid*., s. 16. [↑](#footnote-ref-24)
25. *Ibid*., s. 28. [↑](#footnote-ref-25)
26. *Ibid*., s. 104. [↑](#footnote-ref-26)