

RYSZARD SKARŻYŃSKI (Białystok)

Kryzys i rewolta. Kształtowanie się myśli politycznej szkoły frankfurckiej

I. Powołany oficjalnie do życia 3 lutego 1923 r. Institut für Sozialforschung we Frankfurcie nad Menem skupiał stopniowo grupę młodych, aktywnych, lewicowych intelektualistów¹. Niektórzy z nich czuli się zwolennikami idei komunistycznych. Innym bliższa była socjaldemokracja. Ich poglądy, chociaż uważali się oni za lewicowych radykałów, rzadko okazywały się trwałe. Powodem tego była między innymi ówczesna atmosfera intelektualna, pobudzająca do powątpiewania we wszelkie obowiązujące dotychczas pewniki.

Institut für Sozialforschung powstał na fali przemian intelektualnych w Niemczech, wiodących nie tylko do dyferencjacji kultury, lecz także do kształtowania się zupełnie przeciwstawnych sobie nurtów ideologicznych². Na tym ostatnim polu daje się zauważyć szczególnie burzliwy rozwój myśli politycznej prawicy i lewicy, dokonujący się wskutek dążenia do rekonstrukcji „całości”, do odbudowy zwartego obrazu świata, rozpadającego się gwałtownie na oczach ówczesnych intelektualistów³.

W kręgach prawicy poczucie nadciągającego kryzysu zaowocowało koncepcjami mającymi na celu odtworzenie trwałego i hierarchicznego ładu społecznego. Dlatego też wśród ideologów tej orientacji niezwykle popularność uzyskały idee „narodu”, „społeczności” i „Rzeszy”. Autorzy ci poszukiwali też czynników decydujących o zakorzenieniu jednostki w społeczeństwie i mechanizmów umożliwiających funkcjonowanie odpornych na wstrząsy i zaburzenia wspólnot społecznych⁴. Wywodzący

¹ Materiały do niniejszego studium zebrałem dzięki stypendium Alexander von Humboldt-Stiftung (Bonn).

² K. D. Bracher, *Die Auflösung der Weimarer Republik. Eine Studie zum Problem des Machtverfalls in der Demokratie*, Villingen 1960, s. 151 - 153.

³ M. Jay pisał o tzw. „głodzie całości” (*Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley 1984, s. 244).

⁴ P. Gay, *Weimar Culture. The Outsider as Insider*, London 1969, s. 96.

się z klasy średniej i apelujący do niej konserwatywni myśliciele, podjęli nie tylko totalną krytykę demokracji, parlamentaryzmu i systemu konstytucyjnego Republiki Weimarskiej, ale także poszukiwali alternatywnej ideologii pozwalającej odciąć się zarówno od kapitalizmu, jak i socjalizmu. Obawa przed skutkami zmian zrodziła w tych kołach koncepcję konserwatywnej rewolucji i różnego rodzaju teorie elitarne, postulujące wyłonienie nowej grupy rządzącej, zdolnej do przewyciężenia kryzysu i przywrócenia stabilnego, organicznego porządku ⁵.

Z kolei lewicowi intelektualiści Republiki Weimarskiej wyrażali wiarę w naturalną dobroć człowieka, w szansę powołania do życia sprawiedliwego społeczeństwa, wyzwolonego od przemocy, opartego na wolności jednostki i na równości. Sądziли oni, że tylko rewolucja może uratować Niemcy, obecne zaś stosunki powinny ulec przebudowie, „odbarbaryzowaniu”, gdyż człowiek ma prawo być szczęśliwy. Zaangażowani politycznie, przeniknięci radykalizmem, buntowniczy, pojmowali siebie jako przynależnych do „innych Niemiec” i takimi w istocie byli ⁶.

W ten sposób zarówno na prawicy, jak i na lewicy podejmowano próby rekonstrukcji struktur myślenia właściwych tym orientacjom politycznym. Celem ich było wykazanie wyższości określonych ideałów, a tym samym uprawomocnienie egzystencji zbiorowości je wyznającej, zagrożonej w wyniku kryzysu. Ponadto w Republice Weimarskiej rozwijały się najprzeróżniejsze szkoły filozoficzne: fenomenologia, egzystencjalizm, marksizm, socjologia wiedzy; wpływy zdobywał sobie także freudyzm. Narastały również spory nad statusem wartości, do których pobudzała między innymi stworzona przez Maxa Webera wizja nauki wolnej od sądów wartościujących. Ten ostatni problem miał jednak szerszy wymiar. Wzrost jego znaczenia wiązał się także z burzliwym rozwojem zainteresowania statusem idei i wartości, w tym przede wszystkim idei i wartości istotnych z punktu widzenia funkcjonowania ideologii politycznych.

Max Scheler był wprawdzie przekonany o absolutnym charakterze idei i wartości, rozumiał jednak równocześnie, że ich realizacja jest uzależniona od konkretnych interesów politycznych i ekonomicznych poszczególnych grup społecznych. Filozof ten dostrzegał ponadto, iż nie ma wiedzy, która byłaby gromadzona dla niej samej ⁷. Tak oto Scheler, głosząc autonomię ducha, wskazywał na determinanty wpływające na jego

⁵ W. Struve, *Elites Against Democracy. Leadership in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890 - 1933*, Princeton 1973, s. 219 - 414; H. Gerstenberger, *Der revolutionäre Konservatismus. Ein Beitrag zur Analyse des Liberalismus*, Berlin 1969, s. 99 - 100.

⁶ I. Deak, *Weimar Germany's Left-Wing Intellectuals*, Berkeley 1968, s. 1 - 9, 19, 24 - 25 i 28.

⁷ M. Scheler, *Formy wiedzy i kształcenia* (1925), w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 371 - 374.

rozwój. Problem ten zyskał na ostrości dopiero po opublikowaniu przez Karla Mannheim'a w 1929 r. jego pracy *Ideologie und Utopie*. Myśliciel ten rozważał ową problematykę z diametralnie odmiennej perspektywy.

Mannheim doszedł mianowicie do wniosku, że idee grup społecznych pozostają w ścisłym związku z ich położeniem społecznym, ulegając ewolucji zależnie od zmian w nim zachodzących. Konsekwencje wynikające z tego ustalenia autor *Ideologie und Utopie* uznawał za dalekosiężne. Wcześniej człowiek pojmował treść idei jako coś absolutnego, podczas gdy dzisiaj jawią się nam one jako ideologie i utopie. „Tym, co wspólne i w końcu decydujące w myślach ideologicznych i utopijnych jest to, iż doświadczamy w nich świadomości fałszywej”, a w związku z tym: „jak może człowiek w czasach, gdy problem ideologii i utopii raz już został postawiony i do końca przemyślany, w ogóle jeszcze myśleć i żyć?”⁸

Mannheim był więc w pełni świadomy, że bezpowrotnie burzy zaufanie, jakim dotychczas obdarzano idee i wartości, uznając je za ponadhistoryczne czy też absolutne. W ten sposób ludzkie działanie traciło źródło swego uprawomocnienia, gdyż idee i wartości okazywały się zależne od konkretnych czynników, a przeto uwarunkowane. Człowiek uzmysłowił sobie tym samym ich związek z własnymi dążeniami, z konkretnym położeniem grupy społecznej. Jednakże Mannheim działał w czasach, kiedy nie wahano się poddawać w wątpliwość wszelkich zastanych pewników. Dla niego był to proces obiektywny, zmuszający do poszukiwania nowych źródeł ważności idei. Jak sam dobitnie stwierdził w innym miejscu: „[...] obowiązkiem prawdziwego myśliciela jest nie przeciwstawiać się myśli”⁹. Od przekonania tego nie było wolnych wielu innych autorów, w tym także uczonych skupionych wokół Institut für Sozialforschung.

Krag współpracowników tej placówki kształtował się powoli. Spośród najbardziej znaczących jej członków do założycieli przynależeli tylko Max Horkheimer i Friedrich Pollock. Theodor Adorno znał co prawda Horkheimera już od 1921 r., ale bliższe kontakty z Institut für Sozialforschung nawiązał dopiero w 1928 r., po powrocie do Frankfurtu z kilkuletniego pobytu w Wiedniu. Do roli członka awansował na emigracji w 1938 r. Z kolei Herbert Marcuse przyłączył się do Instytutu w 1933 r. Od początku lat trzydziestych członkiem tej placówki był natomiast Erich Fromm¹⁰.

Chociaż wspomniani autorzy działali na różnych polach nauki — byli przecież wśród nich zarówno muzykolog, jak i psychoanalityk — to ich

⁸ K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929, s. IX, 3 i 7.

⁹ K. Mannheim, *Zur Problematik der Soziologie in Deutschland* (1929), w: *Der Streit um die Wissenssoziologie*, wyd. V. Meja, N. Stehr, Frankfurt/M 1982, t. II, s. 435.

¹⁰ Dane te zaczerpnąłem z pracy A. Malinowskiego, *Szkola frankfurcka a marksizm*, Warszawa 1979, s. 17 - 67.

świat ideowy formował się w dość specyficznych warunkach i od początku zawierał liczne wspólne elementy. Niektórzy (dotyczy to przede wszystkim Horkheimera) pozostawali pod wpływem myśli i tradycji żydowskiej, pesymistycznego dzieła Schopenhauera i heglizmu. Jednak największe oddziaływanie miał w tym kręgu marksizm i freudyzm. Te dwa nurty filozoficzne przenikają myśl czołowych teoretyków Institut für Sozialforschung. Dlatego też, godząc się z tym, iż teoria krytyczna pozostaje zbiorem przesłanek, uważali oni, że nie była systemem filozoficznym, stosowanym przez członków instytutu w jednaki sposób¹¹, nie da się zaakceptować twierdzenia, jakoby istniało kilka teorii krytycznych¹². Członkowie Institut für Sozialforschung bowiem nigdy nie odczuwali potrzeby tworzenia zamkniętej doktryny, a nawet sprzeciwiali się temu, o czym będzie jeszcze mowa poniżej. Ponadto w przypadku myślicieli rozwijających koncepcje o takim zasięgu, jak stało się to udziałem Horkheimera, Adorna, Marcusego i Fromma, tego rodzaju dogmatyczne podejście nie mogłoby znaleźć uznania.

Teoria krytyczna niewątpliwie nie stanowiła tworu jednolitego¹³, ale nie znaczy to, iż nie możemy wydobyć wspólnych wątków, łączących myśl jej twórców. Nie wolno zapominać, że chociaż poszczególne artykuły drukowane w organie teoretycznym instytutu „Zeitschrift für Sozialforschung” były podpisane nazwiskami, to dyskutowano nad nimi szeroko w kręgu współpracowników tej placówki. Teoria krytyczna nie była przy tym tylko teorią filozoficzną. Była także, a może nawet przede wszystkim, konkretną koncepcją polityczną, powstałą w wyniku buntu wobec porządku dominującego w ramach społeczeństwa mieszczańskiego. Bunt ten jednoczył jej zwolenników, którzy nierzadko preferowali odmienne wartości.

Głównym twórcą myśli politycznej szkoły frankfurckiej w jej początkowej fazie, czyli w latach trzydziestych, był niewątpliwie Horkheimer. Fromm zaczął szerzej formułować swoje idee polityczne dopiero w późniejszym okresie. Wydana w 1941 r. książka *Ucieczka od wolności* nie zawiera ich jeszcze zbyt wiele. Pełny wkład myśli politycznej Fromma można znaleźć dopiero w takich pracach, jak *Man for Himself* (1947) i *The Sane Society* (1955). Większą rolę odegrał na tym polu Marcuse, ale i jego koncepcje polityczne uzyskały swą dojrzałą postać później, w latach pięćdziesiątych, a szczególnie sześćdziesiątych. Natomiast Adorno, w którego dziele kwestie polityczne nigdy nie zajmowały znaczącego

¹¹ S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute, New York 1977, s. 65.

¹² Z. Tar, *The Frankfurt School. The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno*, New York 1977, s. 204.

¹³ D. Held, *Introduction to Critical Theory. From Horkheimer to Habermas*, Berkeley 1980 s. 14.

miejsca¹⁴, wywarł wpływ na kształtowanie się myśli politycznej szkoły frankfurckiej za pośrednictwem swoich idei filozoficznych.

Myśl polityczna uczonych skupiających się stopniowo w latach dwudziestych i trzydziestych wokół Institut für Sozialforschung kształtowała się w reakcji na zachodzące wydarzenia polityczne, przemiany społeczne i intelektualne. Wyznaczały ją doświadczenia związane z ekspansją narodowego socjalizmu, obserwacja realnego socjalizmu w Związku Radzieckim, a także spory filozoficzne. Uczestniczyli oni w dyskusjach związanych z próbami ożywienia marksizmu, w których czołową rolę odgrywali György Lukács, Karl Korsch i Ernst Bloch. Większe znaczenie miały jednak ostre kontrowersje wywołane ukazaniem się wspomnianej książki Mannheima *Ideologie und Utopie*. Ich ślady można znaleźć w pracach autorów z kręgu szkoły frankfurckiej, pisanych zarówno jeszcze w czasach Republiki Weimarskiej, jak i na emigracji¹⁵.

Kwestia ta znajduje swoje odbicie w recenzjach dzieła Mannheima. Karl Wittfogel, członek Institut für Sozialforschung od 1925 r., poddał negacji idee Mannheima z pozycji marksistowskich. Nawiązując do ortodoksyjnej krytyki Adalberta Fogarasi, wskazywał, iż Mannheim dowodził także ideologicznego charakteru marksizmu, dokonując jego relatywizacji¹⁶. Do zbliżonego wniosku doszedł Marcuse, starając się jednak wydobyć także pozytywne strony koncepcji zawartych w *Ideologie und Utopie*¹⁷. Książka ta wydawała mu się cenna, gdyż pobudzała do refleksji nad dotychczasowymi pewnikami i ujawniała słabość tradycyjnego pojęcia prawdy¹⁸. Ogólnie jednak Marcuse oceniał bardzo krytycznie propozycje Mannheima. Podobne stanowisko zajął Horkheimer, atakując przy tym wszakże zdecydowanie mocniej absolutystyczne implikacje idei Mannheima, niż ich konsekwencje relatywistyczne. „Jeśli w ogóle wszelkie myślenie miałyby być określane jako ideologiczne, rzeczą oczywistą staje się, że ideologia, podobnie jak i »częstkowość« oznacza nic innego, jak tylko nieadekwatność wobec prawdy wiecznej. Mogą wprawdzie istnieć różnice co do każdorazowej autentyczności lub przestarzałości myśli, ale »ideologiczne« są zasadniczo wszystkie, gdyż są »uwarunkowane bytowo«”¹⁹.

Autorzy z kręgu szkoły frankfurckiej stanęli więc w ten sposób bezpośrednio w obliczu problemu prawdziwości ludzkiej wiedzy, a także

¹⁴ M. Jay, *Adorno*, Cambridge 1984, s. 86.

¹⁵ Zob. M. Jay, *The Frankfurt School's Critique of Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge*, „Telos”, 1974, nr 2, s. 72 - 73, przyp. 2 i 3.

¹⁶ K. A. Wittfogel, *Wissen und Gesellschaft* (1931), w: *Der Streit um die Wissenssoziologie*, t. II, s. 608.

¹⁷ H. Marcuse, *Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode* (1929), s. 460 - 461.

¹⁸ Ibidem, s. 463 i 473.

¹⁹ M. Horkheimer, *Nowe pojęcie ideologii?* (1930). w: *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1985, s. 412- 413.

statusu ideologii politycznych. Odrzucali stanowisko absolutystyczne, ale socjologia wiedzy była dla nich teorią „burzycielską”²⁰. Nie chcieli oni posuwać się tak daleko jak Mannheim, będący przecież do roku 1933 częstym gościem w Institut für Sozialforschung, zmuszało to bowiem do uznania marksizmu po prostu za jedną z wielu ideologii. Autor *Ideologie und Utopie* wskazując, iż wszelka wiedza jest umiejscowiona w określonym społecznym kontekście, wydawał się podważać fundamentalny dla marksistów podział na świadomość prawdziwą i świadomość fałszywą²¹. Nie bez powodu Marcuse pisał po kilku latach: „Motywem rozrachunku teorii krytycznej z filozofią jest element prawdy w filozoficznych pojęciach i problemach. Rozrachunek ten zakłada, że jest w nich zwarta prawda. Natomiast sprawą socjologii wiedzy są nieprawdy, nie zaś prawdy dotychczasowej filozofii”²². W podobny sposób wypowiadał się o socjologii wiedzy Adorno²³.

Stanowisko zajęte przez autorów z kręgu szkoły frankfurckiej w stosunku do socjologii wiedzy jest ważne z kilku powodów. Pokazuje ono zgodność ich ocen tej koncepcji. Obrazuje też, jak ważną kwestią był dla nich problem prawdy i zagadnienie statusu wiedzy społecznej. Dowodzi również, iż marksizm jawił się im wówczas jako teoria bardzo bliska, tak bliska, że musieli odrzucić główne propozycje Mannheim’a. Podział na wiedzę prawdziwą i wiedzę fałszywą był ponadto, w ich pojęciu, dlatego niepodważalny, że uprawomocniał ewentualne dążenia rewolucyjne. Bez niego ideologia uzasadniająca radykalną, gwałtowną przebudowę społeczeństwa wydawała się tak samo wątpliwa, jak inne ideologie, tracąc bezpowrotnie swą uprzywilejowaną pozycję.

Konflikt idei w czasach Republiki Weimarskiej wiódł więc nie tylko do prób rekonstrukcji ideologii, co stało się udziałem wielu myślicieli prawicy i lewicy, lecz także zmuszał do refleksji nad ich funkcjonowaniem i kryteriami oceny. W centrum tego konfliktu znaleźli się właśnie uczeni skupieni wokół Institut für Sozialforschung.

II. Dominującą pozycję we wczesnych dziełach współpracowników Institut für Sozialforschung zajmowała zawsze negacja porządku mieszczańskiego. W młodzieńczych, pochodzących z czasów pierwszej wojny światowej, pismach Horkheimera można dostrzec nie tylko właściwy mu

²⁰ Ibidem, s. 406.

²¹ M. Jay, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923 - 1950*, Boston 1973, s. 63 - 64.

²² M. Horkheimer, H. Marcuse, *Filozofia a teoria krytyczna* (1937, w: *Szkoła frankfurcka*, t. II cz. 2, Warszawa 1987, wyd. J. Łoziński, s. 248. Cytat pochodzi z części artykułu napisanej przez Marcuse.

²³ Th. Adorno, *Das Bewusstsein der Wissenssoziologie*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, t. X, cz. 1, Frankfurt/M 1977, s. 31. Adorno napisał ten artykuł w 1937 r., ale po raz pierwszy ukazał się on dopiero w 1953 r.

pesymizm, ale także odrzucenie współczesnej rzeczywistości. Opisuując wizytę w fabryce swego ojca, wskazywał on na ciężką pracę zatrudnionych tam ludzi i wyrażał chęć walki o zniesienie barier istniejących pomiędzy poszczególnymi warstwami społecznymi²⁴. Odcinając się od socjaldemokracji i innych nurtów politycznych, Horkheimer kreślił wizję społeczeństwa wolnego od niesprawiedliwości i relacji wyznaczanych przez stosunek podporządkowania²⁵.

Nie bez powodu Marcuse pisał w cytowanej już recenzji *Ideologie und Utopie*: „[...] Prawdziwą czy fałszywą w obszarze historii jest nie tylko świadomość, myślenie, teoria, lecz także sama konkretna sytuacja i jej porządek życia”²⁶. Autorzy bowiem z kręgu Institut für Sozialforschung byli w latach dwudziestych i trzydziestych nastawieni rewolucyjnie, postulowali obalenie dotychczasowego porządku i powołanie do życia nowego, „prawdziwego” społeczeństwa. Widać to wyraźnie w pracach Marcusego²⁷, a także w notatkach Horkheimera z lat 1926 - 1931, wydanych już na emigracji w Szwajcarii pod pseudonimem Heinrich Regius. Uznawał on wówczas kapitalizm za zorganizowany system wyzysku. Rozwój środków technicznych pozwala, co prawda, obecnie na wyzwolenie ludzkości poprzez zniesienie nędzy, ale dominujące formy własności przeszkadzają temu. W ten sposób kapitalizm opiera się na negacji wszelkich ludzkich wartości, powodując uzależnienie tych, którym się nie powiodło, od tych, którzy odnieśli sukces²⁸.

Krytyka społeczeństwa mieszczańskiego jako „fałszywej” rzeczywistości została szeroko rozwinięta w pracach publikowanych w latach trzydziestych w „Zeitschrift für Sozialforschung”. Horkheimer w swoim wystąpieniu programowym z 1931 r., gdy obejmował dyrekturę instytutu, nie podnosił tego problemu, postulując raczej badania empiryczne i dociekania nad życiem społecznym człowieka²⁹. W opublikowanym już na emigracji artykule pisał on jednak wyraźnie, iż „prawdziwa społeczna funkcja filozofii polega na krytyce stanu obecnego”³⁰.

Z totalną krytyką współpracowników Institut für Sozialforschung

²⁴ M. Horkheimer, *Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter*, München 1974, s. 149 - 152.

²⁵ Ibidem, s. 13 - 14.

²⁶ H. Marcuse, *Zur Wahrheitsproblematik*, s. 469.

²⁷ H. Marcuse, *Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus* (1928, w: tenże, *Schriften*, t. I, Frankfurt/M 1978, s. 383 - 384.

²⁸ M. Horkheimer, *Dämmerung. Notizen in Deutschland*, w: tenże, *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung. Notizen in Deutschland*, Frankfurt/M 1974, s. 243, 301, 310 - 311 i 312 - 313.

²⁹ M. Horkheimer, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*, w: tenże, *Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M 1972, s. 33 - 46.

³⁰ M. Horkheimer, *Společna funkcia filozofii*, w: tenże, *Společna funkcia filozofii*, Warszawa 1987, s. 235.

spotkały się liberalizm i system gospodarki rynkowej. Liberalizm był dla nich ideologią uzasadniającą porządek, przeciwko któremu się opowiadali, a także źródłem faszyzmu. Społeczeństwo liberalne uznawali oni za społeczeństwo mało stabilne, gdyż pod pozorem współpracy i zgody, kryją się w nim sprzeczne interesy, co prowadzi do jego samozagłady, pozbawiając człowieka możliwości swobodnego rozwoju i szczęśliwego życia ³¹.

Liberalizm jest teorią racjonalną w porównaniu z realizmem nacjonalistycznym — głosił Marcuse — ale racjonalizm ten wykazuje wiele ograniczeń, załamując się w momencie zaostrenia się konfliktów społecznych. Harmonijny porządek społeczny, jak sądzą liberałowie, ma się wytwarzać sam w rezultacie konkurencji pomiędzy podmiotami gospodarczymi, kreującej zgodność interesu ogólnego z interesami prywatnymi. Równowaga oparta na tego typu podstawach jest jednak zawsze chwiejna. W czasach kryzysu, destabilizacji stosunków społecznych, tego rodzaju racjonalizm znosi się sam, a powstający porządek wymaga irracjonalistycznego uzasadnienia, gdyż powszechna harmonia staje się na gruncie wolnej konkurencji coraz bardziej nieprawdopodobna. Niezbędne okazuje się odwołanie się do idei charyzmatycznego wodza ³². Tym samym: „Zwrot od państwa liberalistycznego do totalitarno-autorytarne go dokonuje się na bazie tego samego porządku społecznego. Ze względu na tę jedność bazy ekonomicznej można powiedzieć: to sam liberalizm »wytwarza« z siebie państwo totalitarno-autorytarne jako swe dopełnienie na zaawansowanym szczeblu rozwoju. Państwo totalitarno-autorytarne przynosi organizację społeczeństwa i jego teorię, które odpowiadają monopolistycznemu stadium kapitalizmu” ³³.

Horkheimer zgadzał się z Marcusem co do tego, iż totalitaryzm wyrasta z liberalizmu ³⁴. Podobnie ściśle związki widział on pomiędzy kapitalizmem a faszyzmem. W eseju pt. *Żydzi i Europa*, opublikowanym w 1938 r., którego Horkheimer nie włączył do wydanego w 1968 r. zbioru *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, zawierającego jego artykuły z „Zeitschrift für Sozialforschung”, znajduje się słynne zdanie: „Kto jednak nie chce mówić o kapitalizmie, powinien także milczeć o faszyzmie” ³⁵.

Powtarzającym się wątkiem w pracy autorów z kręgu szkoły frankfurckiej jest ponadto krytyka kapitalizmu jako systemu opartego na

³¹ M. Horkheimer, *Uzupełnienie* (1937), w *ibidem*, s. 216.

³² H. Marcuse, *Walka z liberalizmem w totalitarnej koncepcji państwa* (1934), w: *Szkoła frankfurcka*, t. I, cz. 2, Warszawa 1985, wyd. J. Łoziński, s. 390 - 392.

³³ *Ibidem*, s. 392.

³⁴ M. Horkheimer, *Montaigne und die Funktion der Skepsis* (1938), w: *tenże*, *Kritische Theorie*, t. II, Frankfurt/M 1968, s. 243.

³⁵ M. Horkheimer, *Żydzi i Europa*, w: *Szkoła frankfurcka*, t. II, cz. 2, s. 281.

wolnej konkurencji. Pollock pisał wprawdzie w 1933 r., iż istotą współczesnego kryzysu jest „konflikt między siłami wytwórczymi, a stosunkami produkcji, którego wyrazem jest sprzeczność między nieograniczonymi możliwościami ekonomicznymi a ograniczonym wykorzystaniem kapitału”³⁶. Jednakże cechą charakterystyczną myśli twórców teorii krytycznej nie była analiza stosunków w kapitalizmie w perspektywie marksistowskiej. Nie koncentrowali oni swojej uwagi na sprzecznościach istniejących pomiędzy kapitałem a pracą. Pollock był tu właściwie wyjątkiem. Chociaż podnosili oni problem własności, to jednak oceniali kapitalizm pod nieco innym kątem niż ówcześni kontynuatorzy teorii Marksa.

W przekonaniu Horkheimera gospodarka wolnorynkowa jest antagonistycznym sposobem produkcji. Najważniejszy pozostaje wszakże fakt, iż w jej ramach decydującą rolę odgrywa nie solidarna praca, lecz wyniszczająca konkurencja. Ma ona powodować wzrost wytwórczości, ale wiedzie do dezorganizacji, gdyż duża część ludności nie może sprzedawać swojej siły roboczej. Konkurencja rodzi też wrogość i egoizm. To one wyznaczają charakter stosunków międzyludzkich, prowadząc — poprzez narastanie sprzeczności ekonomicznych i społecznych — do trwałego stanu wojny³⁷. Gospodarka kapitalistyczna została zorganizowana tak, aby jednostki, dbając o własną pomyślność, przyczyniały się także do pomyślności całego społeczeństwa. Struktura ta cechuje się wszakże tendencją do przeobrażeń. W ich rezultacie z jednej strony gromadzi się bogactwo i potęga, a z drugiej strony nędza i bezsiła³⁸. Dlatego też „rewolucja mieszczańska nie przyniosła masom radosnej egzystencji i powszechnej równości, jakiej pragnęły, lecz twardą rzeczywistość społeczeństwa indywidualistycznego”³⁹.

W podobny sposób wypowiadali się inni myśliciele z tego kręgu. W opinii Marcusego rynek podporządkowuje jednostkę ślepych siłom ekonomicznym. Racjonalność indywidualistyczna przekształciła się ponadto w racjonalność konkurencji, w wyniku czego racjonalny interes i postawa krytyczna zostały zastąpione przez interes rynku, czyn indywidualny zaś pochłonęła wydajność. Ostateczną konsekwencją tego procesu jest podporządkowanie się wszechobecnemu aparatowi, który owa racjonalność sama stworzyła⁴⁰. Irracjonalność systemu kapitalistycznego,

³⁶ F. Pollock, *Uwagi o kryzysie gospodarczym*, w: ibidem, t. I, cz. 2, s. 277; zob. też s. 290.

³⁷ M. Horkheimer, *O problemie prawdy* (1935), w: tenże, *Społeczna funkcja filozofii*, s. 112; tenże, *Egoizm a ruch wolnościowy* (1936), ibidem, s. 130, 137, 140; tenże, *Żydzi i Europa*, s. 282.

³⁸ M. Horkheimer, *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna* (1937), w: *Szkoła frankfurcka*, t. II, cz. 1, Warszawa 1987, wyd. J. Łoziński, s. 182.

³⁹ M. Horkheimer, *Egoizm a ruch wolnościowy*, s. 143–144.

⁴⁰ H. Marcuse, *O pewnych społecznych implikacjach współczesnej techniki* (1941), w: *Szkoła frankfurcka*, t. II, cz. 2, s. 400; tenże, *O pojęciu istoty* (1936), ibidem, t. II, cz. 1, s. 9.

a także zakorzenioną w nim potrzebę jednostki do walki o prestiż i sukces, podkreślał Leo Löwenthal⁴¹. Natomiast Fromm wypuklał fakt, iż człowiek działający w ramach gospodarki rynkowej nie zna sił określających funkcjonowanie rynku. Wydają mu się one potęgami determinującymi jego los. Jednocześnie dostrzega on brak możliwości ich poznania. Tak oto procesy ekonomiczne, polityczne i duchowe okazują się trudne do zrozumienia, co rodzi poczucie bezsiły⁴².

Twórców teorii krytycznej interesował więc przede wszystkim problem niesprawiedliwości, jaką rodzą mechanizmy gospodarki wolnorynkowej i właściwy jej system własności. W nie mniejszym stopniu koncentrowali oni swoją uwagę na kwestii racjonalności kapitalizmu, a szczególnie na fakcie, iż przybiera on irracjonalne formy, ulegając destabilizacji, co wiedzie do unicestwienia demokracji liberalnej, wolnej konkurencji i narodzin państwa totalitarnego. Z jednej więc strony teoretycy z kręgu szkoły frankfurckiej rozważali niewątpliwie aktualne problemy, nie ograniczając się do zagadnień istotnych tylko w perspektywie marksistowskiej. Przeciwnie, pomijali wiele tematów absorbujących marksistów. Dostrzegali natomiast i opisywali, krytycznie oceniając, ważne, dokonujące się na ich oczach przeobrażenia wiodące do upadku dotychczasowego porządku. Ich interpretacje przenikały mesjanistyczne marzenia o zniesieniu aktualnej, „fałszywej” rzeczywistości i konieczności powołania do życia nowego, „prawdziwego” społeczeństwa. Z drugiej strony nie dokonali oni jednak głębszej analizy ekonomicznych sprzeczności kapitalizmu jako określonego systemu produkcji. Można sądzić, iż uważali to zagadnienie za mniej ważne. Zadowalali się raczej stwierdzeniem, że współczesne społeczeństwo znajduje się w stanie rozkładu, zostało zdominowane przez irracjonalizm i niesprawiedliwość. To w wystarczającym stopniu czyniło ideę sprawiedliwego, racjonalnego społeczeństwa prawomocną i uzasadniało przekonanie o potrzebie rewolucyjnych zmian.

III. Obraz nowego społeczeństwa jest po lekturze prac autorów skupionych wokół Institut für Sozialforschung dość mglisty. „Wszelako w krytycznej teorii — twierdzili jego twórcy — w ogóle nie chodzi o odmalowanie świata przyszłości, choć odzew fantazji na takie wezwanie nie byłby wcale tak absurdalny, jak chce się nam wmówić”⁴³. Czuli oni z jednej strony obawy przed kreowaniem utopijnych wizji przyszłości, z drugiej strony czynność ta pociągała ich nieustannie. Nigdy wszakże nie wyrażali opinii na temat sposobu organizacji ekonomicznej i politycznej przyszłego społeczeństwa. Kreślili jedynie coś, co można nazwać ideami przewodnimi, ujmowali je przy tym nierzadko w formę aforyzmu.

⁴¹ L. Löwenthal, *Knut Hamsun. Przyczynek do prehistorii ideologii autorytarnej* (1937), ibidem, t. II, cz. 1, s. 173.

⁴² E. Fromm, *O poczuciu bezsiły* (1937), ibidem, s. 133.

⁴³ M. Horkheimer, H. Marcuse, *Filozofia a teoria krytyczna*, s. 252.

Horkheimer w swoich notatkach z lat 1926 - 1931 wskazywał, iż absolutna sprawiedliwość i prawda są nieosiągalne i jako takie nie mogą być celem rewolucji⁴⁴. Uwaga ta może się wydawać naiwna, lecz w jego (także późniejszych) pracach problem sprawiedliwości i prawdy powraca bardzo często, zajmując dominującą pozycję. Kwestie te bowiem drażniły wówczas mocno myślicieli nastawionych rewolucyjnie. W tych samych notatkach Horkheimer pisał o przyszłym społeczeństwie socjalistycznym, krytykując równocześnie współczesnych sobie działaczy socjalistycznych. Chciał on innego socjalizmu, przede wszystkim racjonalnie zorganizowanego. Rzucał przy tym tylko zdawkowe uwagi o nowym, „lepszem” społeczeństwie, nie charakteryzując go bliżej. W jego opinii pojęcie pracy zmieni swój sens, gdy obowiązki niezbędne do trwania społeczeństwa zostaną zracjonalizowane i równo podzielone. Ograniczeniu ulegnie przymus i cierpienie, powiększy się natomiast sfera wolności i przyjemności. Tą drogą praca będzie służyła całemu społeczeństwu⁴⁵.

W publikacjach z lat trzydziestych Horkheimer i jego współpracownicy rozwijali dalej te idee. Przywiązywali oni zawsze ogromną wagę do problemu wolności, szczęścia człowieka i racjonalnej organizacji społeczeństwa, wierząc, iż da się podporządkować gospodarkę potrzebom ludzi. Dzięki owemu podporządkowaniu społeczeństwo stanie się społeczeństwem „rozumnym”: „Bez wolności i szczęścia w stosunkach społecznych nawet największy przyrost produkcji i zniesienie prywatnej własności środków produkcji ciągle są obciążone starą niesprawiedliwością”⁴⁶. Owo wymarzone szczęście miało zapewne polegać na zniesieniu cierpienia związanego z nierównym podziałem dóbr materialnych. Osiągnięcie się je poprzez pozbawienie mniejszości środków produkcji i poddanie ich zarządzaniu przez społeczeństwo⁴⁷. Twórcy teorii krytycznej nie wahali się przy tym rzucać bardzo wzniosłych haseł. Otwarcie mówili, iż kreowane przez nich koncepcje powinny służyć „wyzwoleniu ludzkości”⁴⁸, a także wyrażali nadzieję na poddanie procesów społecznych kontroli. Nie czynili jednak żadnych wysiłków w kierunku bliższej analizy tej problematyki. Pojawiające się uwagi o planowaniu⁴⁹ były powierzchowne i nie wskazywały, jak ma być zorganizowany przyszły porządek.

Sądę, iż powyższa problematyka nie ma większego znaczenia dla poznania i oceny myśli politycznej szkoły frankfurckiej. Stanowi jedynie wyraz nastawienia preferowanego przez uczonych skupionych wokół In-

⁴⁴ M. Horkheimer, *Dämmerung*, s. 248.

⁴⁵ Ibidem, s. 265, 270, 310 - 311 i 316.

⁴⁶ M. Horkheimer, H. Marcuse, *Filozofia a teoria krytyczna*, s. 246.

⁴⁷ M. Horkheimer, (Notizen 1935), w: tenże, *Gesammelte Schriften*, t. XII, Frankfurt/M 1985, s. 242.

⁴⁸ M. Horkheimer, H. Marcuse, *Filozofia a teoria krytyczna*, s. 251.

⁴⁹ H. Marcuse, *O pojęciu istoty*, s. 26 - 27.

stitut für Sozialforschung, a mianowicie odbicie ich mesjanistycznej wiary w perspektywę wyzwolenia ludzkości, upodmiotowienia jednostki i uczynienia racjonalnymi, „rozumnymi” stosunków społecznych. Wiara ta łączyła się z przekonaniem, że teoria krytyczna jest zespołem twierdzeń wskazujących drogę do nowej epoki w dziejach świata, gdyż wyjaśnia i uprawomocnia potrzebę powołania do życia „rozumnej organizacji ludzkiej aktywności”, a jej ostatecznym celem jest „wyzwolenie człowieka ze zniewalających stosunków”⁵⁰. Do poznania i zrozumienia myśli politycznej szkoły frankfurckiej istotne są natomiast inne kwestie, pozwalające ukazać sprzeczności rozdzierające świat ideowy tej grupy intelektualistów. Z tego względu muszę poddać analizie pewne epistemologiczne konstatacje Horkheimera, Marcusego i Adorno.

Czasy Republiki Weimarskiej cechowały się, jak już wyżej wskazałem, załamaniem się dotychczas wyznawanych pewników. Wśród intelektualistów powszechna była z jednej strony potrzeba rekonstrukcji starych struktur myślenia, z drugiej zaś strony dążenie do poszukiwania nowych koncepcji pozwalających na odrodzenie wiary w perspektywy przezwyciężenia kryzysu. Wyrazem pierwszych była chociażby konserwatywna idea elity wyłaniającej się naturalną drogą ze społeczeństwa, stojącej na straży wartości absolutnych i niezmiennego, organicznego porządku. Przejawem tej samej tendencji, aczkolwiek na gruncie innego nurtu ideowego, była koncepcja uprzywilejowanej pozycji poznawczej proletariatu, zaprezentowana przez Lukácsa w głośnej książce *Historia i świadomość klasowa* (1923). Lukács był przeświadczony, iż proletariatu poznaje rzeczywistość inaczej niż mieszczaństwo, gdyż zostaje zepchnięty do roli przedmiotu w procesie produkcji. Uświadamia sobie jednak ów stan reifikacji, co zmusza go do aktywności, pozwalając na poznanie fałszywej sytuacji i wyciągnięcie wniosków z jej analizy⁵¹.

Przykładem drugiego stylu myślenia jest teoria Mannheima, sformułowana w konsekwencji dążenia do stabilizacji życia społecznego na nowych zasadach. Nawiązywał on, co prawda, do idei Alfreda Webera, lecz nadawał im oryginalne oblicze. Mannheim poszukiwał mianowicie gwarancji obiektywności w grupie „społecznie niezależnych intelektualistów”, rekrutujących się ze wszystkich warstw ludności, nie związanych wszakże z żadną z nich i zajmujących pozycję ponadklasową, a więc mogących w ten sposób kształtować wiedzę społeczną o uniwersalnym znaczeniu.

Powyższy problem stanął również w całej ostrości przed twórcami teorii krytycznej. Nie zadowolili się oni żadnym z przedstawionych rozwiązań, krytykując otwarcie propozycje Lukácsa i Mannheima. Sytuacja proletariatu nie jest gwarancją obiektywnego poznania. Zbiorowość ta

⁵⁰ M. Horkheimer, H. Marcuse, *Filozofia a teoria krytyczna*, s. 236.

⁵¹ G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa*, Warszawa 1988, s. 339 - 417.

jest zróżnicowana. Ponadto w jej obrębie istnieje sprzeczność pomiędzy interesem osobistym a klasowym. Intelktualista dostosowujący się do proletariatu i sławiący jego siłę twórczą stałby się niezdolny do samodzielnej aktywności teoretycznej, a nawet pasywny. Musi on więc także umieć przeciwstawić proletariatowi jego prawdziwe interesy⁵². Nie jest również możliwa obiektywna teoria społeczeństwa, kreowana w wyniku neutralnej, wolnej od interesów i praktycznych uwarunkowań refleksji. „Duch jest liberalny. Nie znosi wewnętrznego przymusu, żadnego przystosowania jego wytworów do woli jakiejkolwiek potęgi. Nie jest jednak oderwany od życia społecznego, nie szybuje ponad nim. Jeśli jego celem jest autonomia, panowanie ludzi nad własnym życiem, jak i nad przyrodą, tendencję tę można rozpoznać jako siły działające w dziejach. Brane w izolacji stwierdzenie tendencji wydaje się neutralne, ale tak jak duch nie może jej rozpoznać bez udziału interesów, tak też nie może jej powszechnie uświadomić bez rzeczywistej walki. W tej mierze duch nie jest liberalny⁵³. Logiczną konsekwencją jest więc konstatacja, iż świadomość każdej warstwy, nawet najbardziej predestynowanej do poznania prawdy może ulec korupcji⁵⁴.

Twórcy teorii krytycznej musieli przeto poszukiwać innych źródeł obiektywności. Bez nich nie może się przecież obyć żadna koncepcja polityczna, tym bardziej koncepcja wskazująca konieczność powołania do życia społeczeństwa diametralnie odmiennego od tego, które dotychczas istniało w dziejach. Jednakże filozoficzne konstatacje członków Institut für Sozialforschung nie sprzyjały tworzeniu wizji politycznych. Chyba najwyraźniej dochodzą one do głosu w myśli Adorno. „Kto dzisiaj wybiera jako zawód pracę filozoficzną — mówił Adorno w swoim wykładzie w 1931 r. — musi od samego początku zrezygnować z iluzji właściwej wcześniejszym projektom filozoficznym: że możliwe byłoby uchwycenie mocą myślenia całości tego, co rzeczywiste. Dający się uprawomocnić rozum nie mógłby się sam odnaleźć w rzeczywistości, której porządek i postać zbija każde roszczenie rozumu; jedynie polemicznie przedstawia się ona poznającemu jako cała rzeczywistość, podczas gdy tylko w śladach i szczątkach daje ona nadzieję jednorazowego dotarcia do właściwej i słusznej rzeczywistości”⁵⁵.

Cytat ten jest bardzo ważny. Uwidacznia on paradoks właściwy myśleniu Adorno, a polegający na tym, iż konstatając niemożliwość dotarcia do „całości”, niezdolność filozofa do poznania pełnej i obiektywnej prawdy o rzeczywistości, przeniknięty świadomością rozpadu, powodującego, że tylko fragmenty prawdy mogą się nam ujawniać, ciągle był ową to-

⁵² M. Horkheimer, *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, s. 153.

⁵³ Ibidem, s. 158 - 159.

⁵⁴ Ibidem, s. 170 - 171.

⁵⁵ Th. Adorno, *Die Aktualität der Philosophie*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, t. I, Frankfurt/M 1973, s. 325.

talnością zainteresowany⁵⁶. Myśl Adorno zmierzała w dwóch przeciwnych kierunkach. Z jednej strony był on nastawiony rewolucyjnie, dążąc do zmiany istniejącej sytuacji społecznej, chociaż problem ten nie występuje z taką ostrością w jego pracach, jak w dziełach Horkheimera. Myśl autora *Dialektyki negatywnej* przenikała wszakże w jeszcze większym stopniu, niż świat ideowy Horkheimera, wątek eschatologiczny. Pozostawał on bowiem pod wpływem pesymistycznych wizji Spenglera, a szczególnie Waltera Benjamina. Pesymizm Adorno był jeszcze silniejszy niż pesymizm Horkheimera, ukształtowany za pośrednictwem lektur Schopenhauera.

S. Buck-Morss, porównując struktury wyznaczające myślenie Lukácsa i Adorno, trafnie wskazuje, że idee tego pierwszego miały charakter holistyczny, były bowiem nastawione na dążenie do restauracji całości⁵⁷. Jest to oczywiście cechą rewolucyjnego pojmowania świata, znajdującego się na drodze przemian oznaczających urzeczywistnienie konkretnego ideału. Elementy eschatologiczne są tu nie do uniknięcia. Przejeli je właśnie czołowi reprezentanci szkoły frankfurckiej, w tym także Adorno. Lecz, jak zauważa dalej Buck-Morss, myślenie tego ostatniego zmierzało jednocześnie w przeciwnym kierunku, ku negacji, w przeczuciu rozpadu tego, co istnieje⁵⁸. Jeszcze w czasach studenckich stworzył on koncepcję „logiki rozpadu”, znajdującą swoje uwięźnienie w wydanej w połowie lat sześćdziesiątych *Dialektyce negatywnej*⁵⁹.

M. Jay podkreśla z kolei trafnie, iż w najbardziej pesymistycznych fragmentach dzieł tego filozofa można dostrzec pozostałości utopijnej wiary w możliwość radykalnych zmian. Paradoksalna dialektyka rozpacz i nadziei, charakteryzująca poglądy członków tej szkoły, widoczna jest szczególnie u Adorno. Jego utopijne oczekiwania na restaurację całości były wszakże zdecydowanie najsłabsze. Stworzona przez niego koncepcja totalności była bardziej negatywna niż pozytywna⁶⁰. Starcie tych dwóch sprzecznych idei widać wyraźnie w cytowanym powyżej fragmencie wykładu z 1931 r. Eschatologia Adorno polegała raczej na przekonaniu o konieczności rozpadu niż na wierze w radykalną przebudowę społeczeństwa. Dlatego właśnie nie stworzył on żadnych konstruktywnych koncepcji politycznych, chociaż stale interesował się tą problematyką.

W myśli politycznej Horkheimera z lat dwudziestych i trzydziestych świadomość rozpadu przekształcała się w eschatologiczną wiarę w upadek

⁵⁶ S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, s. 63-64; M. Jay, *The Frankfurt School's Critique of Marxist Humanism*, „Social Research”, 1972, nr 2, s. 287.

⁵⁷ S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, s. 46.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Th. Adorno, *Dialektyka negatywna* (1966), Warszawa 1986, s. 584.

⁶⁰ M. Jay, *Marxism and Totality*, s. 242.

społeczeństwa mieszczańskiego i silną nadzieję na powołanie do życia rozumnego i sprawiedliwego społeczeństwa. Stworzona przez członków Institut für Sozialforschung „teoria krytyczna”, której Horkheimer był głównym rzecznikiem, opierała się na przekonaniu, iż nie stoi ona w służbie istniejącej rzeczywistości, a przeciwnie — neguje ją i walczy z nią po to, aby przyczynić się do wyzwolenia ludzkości⁶¹. Teoria krytyczna była więc od samego początku pomyślana jako teoria rewolucji ukierunkowana na budowę alternatywnego porządku społecznego.

Takie stanowisko implikowało jednak konieczność sformułowania własnej koncepcji prawdy, która mogłaby być podstawą do oceny zachodzących procesów. Była ona niezbędna, albowiem, jak wskazałem, reprezentanci tego kierunku odcinali się od koncepcji Lukácsa i Mannheim. Co więcej, krytykowali oni również inne nurty filozoficzne, a wśród nich pragmatyzm; zwolennicy bowiem tej ostatniej orientacji epistemologicznej nie dostrzegają, iż teoria, która jest korzystna dla interesów jednej zbiorowości, godzi w interesy innych grup⁶². Tym samym nie może ona służyć wyzwoleniu ludzkości.

Adorno i Marcuse podzielali wyrażone przez Horkheimera przekonanie, że prawda jest tylko jedna⁶³, co oznaczało wiarę w możliwość dotarcia do prawdy o charakterze uniwersalnym, autonomicznym względem podmiotu poznającego. Przekonanie to miało jednak bardzo słabe podstawy, ponieważ pewne epistemologiczne konstatacje jego wyznawców czyniły wątpliwą jakąkolwiek ewentualność uchwycenia prawdy. W dziełach Horkheimera, Adorno i Marcuse pojawiają się mianowicie uwagi dotyczące kwestii stałości i zmienności prawdy. Zapewne najdobitniej wyraził to Horkheimer, pisząc: „[...] Filozofia znajdująca spokój w sobie samej, w jakiegokolwiek prawdzie, nie ma nic wspólnego z teorią krytyczną”⁶⁴. W myśli Adorno szczególnie łatwo dostrzec zwątpienie w szansę dotarcia człowieka do prawdy, podkreślał on bowiem dosadnie — także w swoich późniejszych pracach — iż filozofia nie może aspirować do wyjaśnienia całości⁶⁵. Pisał ponadto również o kruchości prawdy z racji zależności jej treści od czasu⁶⁶.

Mamy tu więc do czynienia z dwoma spojrzeniami na zagadnienie prawdy: z jednej strony z kurczowym trzymaniem się statycznego, abolutystycznego modelu, z drugiej zaś z akceptacją przekonania o historycznej zmienności prawdy. Sytuacja skomplikuje się jeszcze bardziej,

⁶¹ M. Horkheimer, *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, s. 155 i 162; M. Horkheimer, H. Marcuse, *Filozofia a teoria krytyczna*, s. 251.

⁶² M. Horkheimer, *O problemie prawdy*, s. 100 - 101.

⁶³ M. Horkheimer, *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, s. 158.

⁶⁴ M. Horkheimer, *Uzupełnienie*, s. 221.

⁶⁵ Th. Adorno, *Wozu noch Philosophie?* (1962), w: tenże, *Gesammelte Schriften*, t. X, cz. 2, Frankfurt/M 1977, s. 461.

⁶⁶ Th. Adorno, *Dialektyka negatywna*, s. 52.

gdy przytoczymy opinię Jaya, sądzącego, że prawda w ujęciu zwolenników teorii krytycznej ma krytyczny, negatywny, a nie afirmatywny charakter. Jej weryfikacja jest w związku z tym zadaniem praktycznym, a nie kognitywnym⁶⁷. Wszystko to z wielu względów czyni teorię krytyczną bardzo niespójną. Warto od razu zauważyć, iż praktyka nie stanowi dostatecznego czynnika weryfikacji teorii o rewolucyjnych aspiracjach, ponieważ jej twierdzenia muszą znaleźć wiarygodne uzasadnienie przed próbami wprowadzenia ich w życie.

Horkheimer proponował odmienne ujęcie kryteriów weryfikacji prawdy od wszystkich przedstawionych powyżej koncepcji. Chciał za wszelką cenę uniknąć partykularyzmu właściwego zarówno marksizmowi, pragmatyzmowi, metafizyce, jak i socjologii wiedzy. Nie wierząc w istnienie prawdy ponadhistorycznej zmierzał do odkrycia procesów determinujących jej kształtowanie się w dziejach. Celem krytycznej teorii nie była jednak prawda ważna z punktu widzenia jakiejś klasy czy grupy, ale prawda ważna z perspektywy całej ludzkości. Teoria musi więc „na tyle głęboko uchwycić historyczne dzianie się, że na jej podstawie można w różnych dziedzinach kultury z największym przybliżeniem uchwycić strukturę i tendencje społecznego życia. Również i ona jest uwarunkowana, tak jak każda myśl i każda treść myśli w ogóle, ale okoliczność, że odpowiada określonemu stanowisku społecznemu i związana jest z horyzontem i interesami określonych grup, nie zmienia faktu, że zachowuje ona swą ważność również dla tych, którzy zaprzeczają jej prawdzie, tłumia ją, mimo że jednak w końcu są zmuszeni doświadczyć jej na sobie”⁶⁸.

Prawda ujawnia się, gdy ludzie walczą o nią wbrew woli tych, którzy opowiadają się za tym, co minione. Proces poznania jest tedy ściśle związany z działaniem i walką o władzę, gdyż nie ma wartości wiecznych, te bowiem zmieniają się wraz z rozwojem procesu społecznego⁶⁹. Ponadto działanie zawsze ingeruje w teorię i ta nie daje się od niego oddzielić⁷⁰. Wszystko to czyniło nieuchronną konstatację, iż nie ma ogólnych kryteriów dla teorii krytycznej. Jedynym interesem tej teorii jest zniesienie niesprawiedliwości społecznej, a więc jej treść będzie odmienna w każdej epoce historycznej. Trwałym elementem teorii krytycznej jest natomiast postawa krytyczna, ukierunkowana na negację aktualnej rzeczywistości w imię wyzwolenia ludzkości⁷¹.

W ten sposób Horkheimer rzeczywiście stworzył w pełni oryginalną koncepcję prawdy. Prawdziwe jest w jego ujęciu zawsze to, co jest zgodne w danej epoce historycznej ze świadomością grupy aktualnie wal-

⁶⁷ M. Jay, *Marxism and Totality*, s. 208.

⁶⁸ M. Horkheimer, *O problemie prawdy*, s. 96 - 97.

⁶⁹ Ibidem, s. 95: tenże, *Materializm i moralność* (1933), w: *Szkoła frankfurcka*, t. I, cz. 2, s. 265.

⁷⁰ M. Horkheimer, *O problemie prawdy*, s. 92.

⁷¹ M. Horkheimer, *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, s. 170 - 171.

czącej o wyzwolenie ludzkości. Zdolność ta nie przypada jednak jakiejś jednej wybranej zbiorowości, gdyż świadomość każdej grupy ulega wypaczeniu. Marcuse podzielał w pełni jego poglądy, gdy pisał, iż nośnikiem systemu pojęć teorii materialistycznej jest świadomość konkretnych jednostek i zbiorowości, walczących „o bardziej rozumną organizację społeczeństwa. [...] Teoria materialistyczna staje poza historycznym relatywizmem, skoro łączy się z tymi społecznymi siłami, którym sytuacja dziejowa nadaje znamię postępowości i rzeczywistej »ogólności«”⁷². Horkheimer i Marcuse poszli więc znacznie dalej niż Lukács i Mannheim, a także twórcy pragmatycznej koncepcji prawdy. Jak pisał Paul Tillich w recenzji z *Ideologie und Utopie*, autor tego ostatniego dzieła przyczynił się do uświadomienia faktu rozbicia statycznej wizji prawdy, wprowadzając na jej miejsce prawdę dynamiczną, opierającą się na zależności poznania od duchowych i społecznych przemian bytu. Wskazywał przy tym na powagę sytuacji, dowodząc konieczności istnienia, także w przypadku dominacji koncepcji prawdy dynamicznej, punktu stanowiącego oparcie dla myślenia. Z drugiej strony Tillich podkreślał, że Mannheimowa idea inteligencji jest pozostałością tęsknoty za statycznym modelem prawdy⁷³.

Uwagi te odnoszą się również, jak sądzę, do koncepcji Horkheimera i Marcuse. Chociaż nieobce im były marzenia o dotarciu do obiektywnej prawdy⁷⁴, ich teoria była w pełni teorią dynamiczną, wolną od wielu trudności, jakie rodzi idea „społecznie niezależnej inteligencji”. Posunęli się oni dalej niż Lukács i Mannheim, ale ich wizje rodzą też inne, znacznie większe problemy. Twórcy teorii krytycznej bardzo mocno ulegali mesjanistycznym marzeniom o wyzwoleniu ludzkości. Odcinali się ponadto od wszelkich odmiennych orientacji politycznych i kierunków filozoficznych. Ich urzeczenie negacją i własne ustalenia epistemologiczne nie pozwalały im przy tym na sformułowanie żadnej koncepcji prawdy absolutnej. Wszystko było dla nich względne i nietrwałe, za naczelną zaś wartość uznawali wyłącznie wyzwolenie ludzkości i powołanie do życia rozumnego społeczeństwa. Ludzkość pojmowali więc być może nie jako jednolitą całość, lecz wierzyli, iż w przyszłości stanie się ową całością.

Dlatego też teoria krytyczna była w istocie teorią rewolucyjną, ale pozbawioną pozytywnego programu. Na jej gruncie bowiem nie istnieje żadna możliwość określenia tego, co jest dla ludzkości dobre (takie zadanie stawiali sobie jej twórcy), a nie istnieje właśnie ze względu na brak „statycznej” koncepcji prawdy. Marcuse, zarzucając Mannheimowi dostrzeganie w myśli tylko tego, co fałszywe, nie widział sam, że twórcy

⁷² H. Marcuse, *O pojęciu istoty*, s. 27.

⁷³ P. Tillich, *Ideologie und Utopie* (1929), w: *Der Streit um die Wissenssoziologie*, s. 457.

⁷⁴ Zob. M. Horkheimer, H. Marcuse, *Filozofia a teoria krytyczna*, s. 248 (część napisana przez Marcuse).

teorii krytycznej wyodrębniają w istniejącej rzeczywistości wyłącznie to, co jest złe, pozbawieni zdolności do zdefiniowania tego, co dobre. W konsekwencji myśliciele skupieni wokół Institut für Sozialforschung nie byli w stanie wyodrębnić precyzyjnie sił walczących współcześnie o wyzwolenie ludzkości. Nie czynili zresztą takich prób. Sam Marcuse w okresie swego zaangażowania w działalność ruchów studenckich wskazywał na brak możliwości zdefiniowania sił rewolucyjnych. Studenci byli dla niego jedynie czynnikiem zdolnym do przygotowania rewolucji⁷⁵. Siły rewolty widział on raczej w mieszkańcach amerykańskich dzielnic nędzy, a także ludności murzyńskiej, choć nie negował również całkowicie rewolucyjnych zdolności klasy robotniczej⁷⁶. Nawet on jednak nie zlokalizował jednoznacznie podmiotów zmierzających do walki o wyzwolenie ludzkości, gdyż na gruncie teorii krytycznej nie było to po prostu możliwe.

Teoria krytyczna została tak skonstruowana, iż jedynym kryterium jej poprawności jest zgodność z dziejowym ruchem zmierzającym do wyzwolenia ludzkości. Kto ma jednak określać to, co jest z owym ruchem zbieżne, a co jest mu przeciwstawne, tego nie wiadomo. Unikając tedy trudności stojących przed projektami Lukácsa i Mannheima, wyposażających konkretną zbiorowość w zdolność do obiektywizacji wiedzy, wyzwalając się od właściwego im partykularyzmu, twórcy teorii krytycznej popadali w jeszcze większe, nieprzewidywalne sprzeczności, uniemożliwiające sformułowanie jakiegokolwiek pozytywnego programu rewolucyjnego, ani też nie pozwalające na uprawomocnienie aktywności rewolucyjnej jakiejkolwiek grupy. Można się więc zgodzić z twierdzeniem, że teoria krytyczna istniała dzięki własnej niejasności⁷⁷. Była to teoria rewolucyjna, gdyż postulowała zniesienie istniejącego ładu. Jednakże nie była to teoria odpowiednia do uprawomocnienia działań rewolucyjnych, gdyż na jej gruncie nie sposób określić, która ze zbiorowości walczy o wyzwolenie ludzkości w danej epoce historycznej. Teoria krytyczna to tym samym teoria, która umożliwia tylko negację, a więc nie wiedzie ku realnej walce rewolucyjnej, nie wskazuje metod działania i celu⁷⁸.

IV. Chociaż bardzo łatwo wykazać rozliczne słabości teorii krytycznej i zawarte w niej niekonsekwencje, jest ona dla historyka współczesnej myśli politycznej ważnym fenomenem. Stanowi bowiem wyraz podwójnej rewolty zarówno wobec świata ideowego mieszczaństwa, jak

⁷⁵ *Revolution oder Reform? Herbert Marcuse und Karl Popper — Eine Konfrontation*, wyd. F. Stark, München 1971, s. 15 - 16.

⁷⁶ H. Marcuse, *An Essay on Liberation*, London 1969, s. 54, 57, 58 i 60.

⁷⁷ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. III, Paryż 1978, s. 358.

⁷⁸ P. Slater, *Origin and Significance of the Frankfurt School. A Marxist Perspective*, London 1977, s. 28.

i marksizmu. Pierwszy aspekt tego zagadnienia wydaje się oczywisty. Autorzy skupieni wokół Institut für Sozialforschung odcięli się jednoznacznie we wczesnym okresie swej aktywności intelektualnej od ideologii dominujących w społeczeństwie mieszczańskim i poddali negacji właściwy mu porządek. Później wprawdzie zmienili poglądy, co znalazło odbicie w wypowiedziach Horkheimera⁷⁹ a także Marcuse⁸⁰. Ów fakt nie może jednak decydować o ocenie ich idei z lat dwudziestych i trzydziestych.

Problem rewolty wobec marksizmu jest bardziej skomplikowany. Sam Horkheimer u schyłku swego życia twierdził, iż po pierwszej wojnie światowej był marksistą⁸¹. Badacze dziejów szkoły frankfurckiej określali ją z kolei jako „marksizm gabinetowy”, „marksizm bez proletariatu”⁸² czy też „pół-marksizm”⁸³. Inni historycy idei rozmaicie umieszczają poszczególnych twórców teorii krytycznej w dziejach marksizmu. D. Kellner w wydanej ostatnio książce o Marcusem pisze, iż ten zakwestionował wiele tez tradycyjnego marksizmu, równocześnie wszakże jego dzieła zawierają serię prób rekonstrukcji teorii marksistowskiej w świetle zachodzących zmian historycznych⁸⁴. Można oczywiście różnie interpretować treść doktryny marksistowskiej. Jednak abstrahując nawet od tego, że marksizm bez proletariatu jest tym, czym heglizm bez dialektyki, a freudyzm bez koncepcji libido, warto wskazać, jak bardzo mylące są powyższe interpretacje. Dowodzą one jednoznacznie przynależności szkoły frankfurckiej do historii marksizmu, podczas gdy, moim zdaniem, marksizm był w tym przypadku tylko jednym z wielu, choć najważniejszym obok freudyzmu, źródłem inspiracji⁸⁵. To zaś znaczy zupełnie co innego.

Związki pomiędzy teorią krytyczną a marksizmem są bliższe niż pomiędzy teorią krytyczną a freudyzmem. Wydaje się jednak, iż teoria krytyczna powinna być przede wszystkim rozpatrywana jako kontynuacja myśli mesjanistycznej, a nie kontynuacja nurtu zapoczątkowanego przez Marksa i Engelsa. Myśliciele skupieni wokół Institut für Sozialforschung poddali już w latach trzydziestych negacji wiele fundamentalnych idei marksizmu, w tym tezę o misji klasy robotniczej. Horkheimerowi zdarzało się wprawdzie uwypuklać rolę tej zbiorowości. Jej

⁷⁹ M. Horkheimer, *Vorwort zur Neupublikation*, w: tenże, *Kritische Theorie*, t. I, Frankfurt/M 1968, s. IX - XIII.

⁸⁰ M. Malinovich, *Herbert Marcuse in 1978, An Interview*, „Social Research”, 1981, nr 2, s. 374 - 375.

⁸¹ M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburg 1970, s. 54.

⁸² Zob. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, cz. II, Warszawa 1981, s. 567.

⁸³ L. Kołakowski, o.c., s. 358.

⁸⁴ D. Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Berkeley 1984, s. 365 i 368.

⁸⁵ A. Malinowski, o.c., s. 110 - 118.

umiejscowienie bowiem w procesie produkcji w mniejszym stopniu kieruje ją ku pomnażaniu wartości, a głównie ku wydatkowaniu siły roboczej. Dlatego w obrębie tej zbiorowości łatwiej mogą kształtować się charaktery wolne od instynktu posiadania. Nie przeszkadza to jednak wielu robotnikom wykazywać właściwości burżuazyjne⁸⁶. Pisma autorów z tego kręgu zawierają wszakże rozliczne sprzeczności. Powyższe uwagi Horkheimera nie dowodzą poza tym, iż uważał on klasę robotniczą za grupę powołaną do historycznej misji wyzwolenia ludzkości. Przeciwnie, tak nie było, o czym świadczą jego inne, cytowane już wypowiedzi.

Ponadto Horkheimer, Marcuse, a tym bardziej Adorno i Fromm nigdy nie podnosili na tyle wątków klasowych, aby pełniły one ważne funkcje w ich koncepcjach. Chodziło im natomiast o totalne zniesienie ucisku, o sprawiedliwość, o szczęście i rozsądną organizację społeczeństwa, a więc o ideały preferowane przez różnego rodzaju nurty mesjanistyczne, nie tylko marksizm. Co więcej, na gruncie teorii krytycznej nie ma żadnych możliwości powierzenia klasie robotniczej specjalnych zadań, a teoria ta jest tym samym jednoznacznie negacją tej fundamentalnej dla marksizmu idei. Mało istotną konsekwencją tego, nie znajdującą znaczącego odbicia w publikacjach członków Institut für Sozialforschung, jest odrzucenie leninowskiej koncepcji partii i dyktatury proletariatu.

W dziełach myślicieli z tego kręgu brak ponadto szerszej analizy sprzeczności pomiędzy kapitałem a pracą. Dostrzegali oni oczywiście ten problem, lecz była to dla nich tylko jedna ze sprzeczności rozdzierających społeczeństwo na etapie późnego kapitalizmu. Więcej uwagi poświęcali chociażby kwestii manipulacji i kulturze masowej służącej utrzymaniu dotychczasowego porządku społecznego. Mówiąc językiem marksistowskim, bardziej interesowała ich nadbudowa niż baza, bardziej też indywidualna jednostka niż jakaś grupa społeczna o odrębnych interesach. Wszystko to było ściśle związane z epistemologicznymi ustaleniami twórców teorii krytycznej, stojącymi w konflikcie z teorią poznania marksizmu. W konsekwencji modyfikacji musiała ulec też koncepcja procesu historycznego i postępu. W myśli politycznej tego kręgu zbyt wiele miejsca zajmował sceptycyzm i pesymizm, aby wywodzący się z niego autorzy mogli pojmować dzieje jako jednokierunkowy ruch ku nowemu, rozumnemu porządkowi. Było to wywołane nie samym faktem uświadomienia sobie rozpadu dotychczasowego ładu; świadomość ta bowiem jest zawsze siłą napędową działalności rewolucjonistów. Tymczasem autorzy skupieni wokół Institut für Sozialforschung nigdy nie interpretowali tak jednoznacznie jak komuniści (np. Lukács) katastrofy związanej z ekspansją faszyzmu świadomości, dostrzegając, iż wiedzie ona nie tylko do załamania się ładu, który poddawali negacji, ale także do

⁸⁶ M. Horkheimer, *Materializm i moralność*, s. 273.

upadku wielu pozytywnych ideałów i wartości. Ich ocena wydarzeń zachodzących w pierwszych dziesięcioleciach XX w. była zbyt złożona, aby mogli oni przyjąć na trwałe jednolitą opcję polityczną⁸⁷.

Pomijając problem ewolucji stosunku teorii krytycznej do marksizmu⁸⁸ — ten bowiem można analizować wyłącznie wtedy, gdy weźmie się pod uwagę całość dzieła twórców teorii krytycznej, tym zaś się tutaj nie zajmuję — trzeba wskazać, iż marksistowskie inspiracje myśli politycznej (a także filozoficznej) szkoły frankfurckiej miały swe źródło raczej w młodzieńczej fascynacji tą doktryną, która z czasem słabła, a nawet zanikała, nie zaś w bezkrytycznej wierności, cechującej w znacznym stopniu np. dzieło Lukácsa. Od początku uczeni z tego kręgu próbowali łączyć marksizm nierzadko z najbardziej odległymi mu nurtami (Marcuse chociażby z heideggeryzmem⁸⁹), ciągle zachowując do niego stosunek krytyczny, co było ich założeniem programowym.

Zjawiska te mogły powstać tylko w wyniku kryzysu ówczesnego społeczeństwa, który zaowocował kryzysem uprawomocniających jego porządek ideologii, w tym także dezintegracją marksizmu i narastającą koniecznością przystosowania go do aktualnej sytuacji. Wyrazem tego ostatniego kierunku był chociażby traktat Lukácsa *Historia i świadomość klasowa*. Myśliciel ten podjął próbę odnowy marksizmu zarówno na płaszczyźnie filozoficznej, jak i politycznej, poddając negacji Engelsowską koncepcję dialektyki przyrody i teorię odbicia, równocześnie zaś rekonstruując teorię świadomości klasowej proletariatu i partii komunistycznej⁹⁰. Z tego źródła wyrastały też idee szkoły frankfurckiej, których twórcy znajdowali się między innymi pod wpływem Lukácsa, a także w zasięgu oddziaływania wizji Karla Korsch'a. Filozof ten — podobnie jak Lukács — zanegował w pracy *Marxismus und Philosophie* (1923) dialektykę przyrody, ale, w odróżnieniu od niego, poddał zdecydowanej krytyce Leninowską koncepcję partii, wierząc w rewolucyjne zdolności samego proletariatu⁹¹.

Dlatego właśnie analiza myśli szkoły frankfurckiej jest z jednej strony niezbędna do poznania skomplikowanej sytuacji ideologicznej ówczesnego społeczeństwa, co ściśle łączyło się z kryzysem Republiki Weimarskiej i ekspansją faszystów, z drugiej zaś nie może być w pełni sama

⁸⁷ Nie bez słuszności G. Friedman pisze, iż równocześnie chcieli oni i nie chcieli tego samego (*The Political Philosophy of the Frankfurt School*, Ithaca 1981, s. 295).

⁸⁸ W tej sprawie zob. A. Malinowski, o.c., passim; P. Slater, o.c., passim; H. Dubiel, *Theory and Politics. Studies in the Development of Critical Theory*, Cambridge Mass. 1985, s. 104 - 105.

⁸⁹ H. Marcuse, *Beiträge zu einer Phänomenologie*, s. 347 - 384.

⁹⁰ G. Lukács, o.c., passim.

⁹¹ O problemach tych pisze A. Malinowski (o.c., s. 124 - 140); warto też zapoznać się z rozdziałami poświęconymi Lukácsowi i Korschowi w historii marksizmu L. Kołakowskiego (o.c., s. 256 - 325).

zrozumiała bez dociekań nad owymi zjawiskami, w tym nad kryzysem ideologii uprawomocniających porządek mieszczański i nad kryzysem marksizmu. Ten ostatni znalazł swój wyraz w odrzuceniu przez myślicieli, którzy się do niego wcześniej przyznawali, uważając się za marksistów, jego podstawowych założeń. Najbardziej uwidacznia się on właśnie w koncepcjach politycznych powstałych na gruncie teorii krytycznej. Twórcy tej teorii posunęli się o wiele dalej w negacji paradygmatu ideologii komunistycznej niż Lukács, a nawet Korsch, wyrzekając się przekonania o przypadającej klasie robotniczej misji wyzwolenia ludzkości. Podważając tego rodzaju „partykularyzm” rozwinięli własną koncepcję historii, w której z marksizmu nie pozostało właściwie nic poza mesjanistyczną wiarą w powstanie nowego, rozumnego społeczeństwa, zmodyfikowaną przez przeświadczenie, iż dokona się to dzięki aktywności kolejnych grup społecznych na poszczególnych etapach procesu dziejowego. W późniejszym okresie autorzy z tego kręgu porzucili również i to przekonanie. Jest ono wszakże właściwe nie tyle marksizmowi, co raczej wszelkiego rodzaju mesjanistycznemu stylowi myślenia.

Myśl polityczna szkoły frankfurckiej była co prawda tylko próbą kontemplacji rzeczywistości przez grupę intelektualistów wyznających katalog określonych abstrakcyjnych wartości. Jednakże fakt, iż artykułacja tych wartości mogła zostać tak daleko posunięta, że podjęto nawet próbę stworzenia własnej koncepcji prawdy, dowodzi, jak głęboki był ówczesny kryzys także w sferze ideologii. Pojawienie się teorii krytycznej obrazuje istnienie wówczas głębokiej potrzeby powołania do życia koncepcji stwarzającej pewną, nawet mglistą nadzieję na nowy, lepszy ład. Wysiłek na taką skalę nie miałby miejsca, gdyby nie nastąpiła destrukcja dotychczas dominujących światów myślowych i nie zachodziła konieczność poszukiwania alternatywnych idei.

INTELLECTUELS ET IDÉOLOGIE. LA PENSÉE POLITIQUE COMME OBJET DE LA RECHERCHE DU POLITOLOGUE

Résumé

L'article est un essai d'analyser la spécificité de la recherche du domaine des sciences politiques en matière de la pensée politique, étant un effet d'activités des intellectuels qui expriment des intérêts de grands groupes sociaux. L'idéologie est une forme d'organisation de la réalité sociale qui sert à une légitimation de l'existence de sujets de la politique. Aux époques de déstabilisation, quand la position de ces sujets devient menacée ou bien ils voient une perspective de l'améliorer, des intellectuels peuvent entreprendre une activité ayant pour but un ajustement de l'idéologie à la situation donnée. Chaque idéologie a, comme son noyau, un paradigme, composé d'assertions concernant des sphères de réalité fondamentales, cumulant des expériences du passé.

Dans le période de crise, l'idéologie peut se voir rappelée dans sa forme inchangée quand son paradigme est reconstruit. Si des assertions qui la composent sont considérées comme inadéquates, en ne justifiant pas d'une manière convaincante l'existence du groupe, un essai de sa modification est faite, consistant dans un changement de la hiérarchie ou même une introduction d'idées nouvelles, ou bien dans une acceptation de certaines thèses de l'idéologie rivale. Dans un cas extrême, une révolte contre toutes les idéologies dominantes peut arriver, en se liant avec une tendance à esquisser un paradigme tout neuf.

La recherche du domaine de la pensée politique est, pour le politologue, l'un des secteurs fondamentaux de la connaissance, en tant que source de légitimation de l'existence et des activités de sujets de la politique, et en tant que point de départ de chaque théorie de la politique.

