

Rafał Wonicki
Uniwersytet Warszawski

Adorna i Horkheimera diagnoza współczesności

Celem artykułu jest pokazanie, że pierwsze pokolenie szkoły frankfurckiej w osobach Adorna i Horkheimera stworzyło teorię krytyczną jako wyraz diagnozy nowoczesnego sposobu rozumienia racjonalności i stosunków społecznych na niej opartych. Pozytywizm skupiony na faktach zawiódł jednak oczekiwania dotyczące rozumienia społecznych relacji władzy. Frankfurczycy, analizując zaś rozum oświeceniowy, który — choć popadł w instrumentalizację i mitologizację — może na gruncie własnego myślenia przewyciężyć swoje słabości, chcą połączyć teorię z praktyką i na nowo zbudować więzi społeczne, które nie są oparte na przemocy.

1.

Na początku XIX wieku wydawać by się mogło, że dla filozofii nadszedł czas spokoju i stabilizacji, a wiedza o świecie i człowieku została rozpoznana. Minęło nasilenie myślenia idealistycznego oraz romantycznego z czasów wcześniejszych i zaczął kształtować się światopogląd pozytywistyczny, wyodrębniając z filozofii te działy, które mogą egzystować samodzielnie i niezależnie, stając się odrębnymi naukami specjalnymi, empirycznymi i przyrodniczymi.

Ten względny spokój trwał z przerwami aż do początku I wojny światowej, a załączki filozoficznej opozycji sprzed tego okresu rozwinęły się i ujawniły w pełni dopiero po jej zakończeniu. Okazało się, że tendencja minimalistyczna biorąca przede wszystkim pod uwagę środki, jakimi rozporządza i uwzględniająca jedynie to, co pewne (tak jak kiedyś tendencja maksymalistyczna kierująca się celami, do których zmierza i ujmująca w sobie nawet rozwiązania niepewne), została zakwestionowana u swoich własnych

fundamentów, znajdując kontestatorów w postaci Nietzschego, Schopenhauera i wielu innych autorów tamtego okresu.

Doktryny, które chciały oczyścić rozum ostatecznie z wszelkich naleciałości metafizycznych, głosząc hasła, że źródłem poznania są tylko zmysły, źródłem wiedzy tylko doświadczenie, a przedmiotem badań tylko fakty, uwolniły rozum od celów praktycznego działania, w konsekwencji ograniczając go do rachującego medium stosowania określonych środków (zob. np. John Stuart Mill, Herbert Spencer, Koło Wiedeńskie), tym samym, jak powiedzą później frankfurczycy zamknęły przed sobą możliwość pojednania teorii i praktyki.

Narodziły się kierunki i idee, które do tej pory kształtują naszą myśl szczególnie w takich obszarach, jak życie społeczne, polityka i etyka, wyznaczając nowoczesne rozumienie świata¹, zmieniając nasze wyobrażenie na temat kryteriów naukowości czy racjonalności i stawiając nas przed faktem dokonanym zmiany sposobu myślenia o rzeczywistości. Nowy pluralizm sprzeciwiający się tezie o jedności wszystkich zjawisk, nowy personalizm sprzeciwiający się naturalizmowi czy pragmatyzm chcący zerwać z czysto teoretyczną postawą w filozofii dały podwaliny dla nowego nurtu myślenia krytycznego wyrastającego z neopozytywizmu Koła Wiedeńskiego czy egzystencjalistycznej filozofii życia mającej później swoją kontynuację w hermeneutyce lub postmodernizmie.

Główne przyczyny przewartościowania wartości² i nowego spojrzenia na otaczającą człowieka rzeczywistość, jego samego, jego życie w relacjach z innymi podmiotami i przedmiotami można ująć poprzez pokazanie i wyodrębnienie kilku punktów składających się w sumie na przełom myślenia o całości stosunków międzyludzkich, a także na zmianę relacji epistemologicznych, społecznych, politycznych i etycznych na przełomie wieku XIX i XX. Zarysowuje się tym samym tło intelektualne, w ramach którego często krytycznie poruszali się w okresie przed II wojną światową Adorno i Horkheimer.

Po pierwsze, rodzi się i zaczyna dominować w dyskursie oraz kształtowaniu społeczeństwa od czasów nowożytnych tendencja indywidualistyczna. Jest to wizja człowieka niezależnego, skazanego na swoją wolność i wieczną niepewność. Jest ona związana z recepcją filozofii Nietzschego i Kierkegaarda. W tej perspektywie człowiek staje w centrum rozważań jako istota, która jest ułomna. Konsekwencją tego jest nihilizm i zwątpienie w sens świata. Filozofia

¹ Chodzi tu głównie o zmiany, jakie zaszły współcześnie wraz z rozwojem filozofii analitycznej i jej wpływem na etykę, oraz o zastąpienie filozofii praktycznej filozofią społeczną, co w konsekwencji doprowadziło do patrzenia na człowieka, społeczeństwo i państwo poprzez wyspecjalizowane gałęzie wiedzy takie, jak psychologia, socjologia czy ekonomia.

² Zob. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Wydawnictwo vis-avis Etiuda, Kraków 2020.

świadomości czy metafizyka obecności, które wcześniej wyznaczały horyzont ludzkiego rozumienia, pokazując jedność bytu i myślenia oraz zapewniając o możliwości pełnej komunikacji z przedmiotem, a co za tym idzie ujawnienia istniejącego, obiektywnego sensu świata, zostały zachwiane.

Po drugie nastąpił zwrot lingwistyczny zapoczątkowany przez późnego Wittgensteina pokazujący, że „[g]ranice wytycza się [...] tylko w języku a co leży poza nią, będzie po prostu niedorzecznością”³. Okazało się, że jesteśmy zamknięci we własnym języku i to on wytwarza granice naszego poznania. Jest to dopełnienie Kantowskiego odkrycia mówiącego, że to nie tylko przedmiot kształtuje podmiot, ale i podmiot kształtuje przedmiot.⁴ Język przy zwrocie lingwistycznym zaczyna być coraz bardziej absolutyzowany. W efekcie przestaje on już być neutralnym narzędziem opisu świata i nie może służyć do potwierdzenia jego ontologicznego statusu, bowiem to my sami tworzymy normy, pojawia się zatem kwestia braku ugruntowania, relatywizacji wartości, a w efekcie, jak będą się nas starali przekonać frankfurczycy w swojej diagnozie z *Dialektyki Oświecenia*, rozum doprowadził do zagłady i eksterminacji milionów istnień ludzkich. Na gruncie epistemologii towarzyszyła temu procesowi dezaktualizacja pojęcia prawdy, która zostaje zastąpiona interpretacją znaków, zaś w obszarze polityki decyzjonizmem, o jakim mówił np. Carl Schmitt.⁵ W konsekwencji doprowadza to do zerwania komunikacji ze światem zewnętrznym z jednej strony i z innymi podmiotami z drugiej, gdyż nie jesteśmy w stanie wyjść przez język, by dotrzeć do istoty rzeczy.

Trzecim wyznacznikiem doprowadzającym do załamania się obowiązującej w czasach przednowożytnych wizji całości teorii i praktyki, a co za tym idzie utraty wiary w rozum, były kłopoty metodologiczne przejętego po filozofii Kartezjusza ideału ścisłości i pewności. Nieudana próba skonstruowania jednolitej teorii rozwoju wiedzy, trudności w sformułowaniu zadowalającego kryterium prawdziwości, a także porażka w stworzeniu idealnego języka naukowego doprowadziła do rozbicia jedności wiedzy, jej obiektywnego statusu i ostatecznej utraty wiary w autonomię rozumu.

Rozwój nauk przyrodniczych pociągnął za sobą rozwój techniki, co z kolei doprowadziło do rozwinięcia praktycznych dziedzin przemysłu, rolnictwa, gospodarki industrialnej itp. Spowodowało to zwiększenie produkcji towarów konsumpcyjnych. Następował wzrost wydajności wytwórczej, udoskonala-

³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 3.

⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957.

⁵ C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, [w:] *idem, Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Aletheia, Warszawa 2012.

nie narzędzi i metod produkcji. Mówiąc językiem Arystotelesa, nowożytność znamionuje rozwój obszaru wytwórstwa (*poiesis*) według zasady *techne*, na co zwracali szczególną uwagę pierwsi przedstawiciele szkoły frankfurckiej i nazywali ten typ racjonalizacji życia społecznego instrumentalizacją rozumu.⁶ Dzięki tej instrumentalizacji następowało opanowanie przyrody zewnętrznej, lecz również następowało, odwołując się do wczesnokapitalistycznych analiz Marksa, opanowanie samego człowieka i jego alienacja tak od innych osób, jak i od swojej własnej natury. Jak pokazał Weber, owa alienacja polegała na stworzeniu sprawnych ram organizacyjnych i instytucjonalnych dla rozwoju przemysłu, handlu, kierowania społeczeństwem, stworzenia możliwości emancypacji czy rozwoju indywidualnego, ale kosztem utraty więzi wspólnotowych i oderwania logiki procesów rynkowych od aksjologii. To one umożliwiły podporządkowanie całego życia człowieka produkcji i wymianie. W wymiarze społecznym ta racjonalizacja instrumentalna życia objawiała się coraz silniejszą machiną biurokratyczną, bezosobową regulacją stosunków ekonomicznych i społecznych, powodując utratę wiary w wartości moralne i dehumanizację ludzi.

Powyższy przegląd tendencji filozoficznych z końca XIX i początku XX wieku, z konieczności pobieżny, ujawnia — trwający we współczesnej myśli nad teorią poznania, a także rozważaniami nad warunkami działalności życia społecznego — proces odwrotu od podmiotu racjonalnego i problematyzacji warunków epistemicznych poznania pewnego. Oznacza to również dążenie do osłabienia roszczeń do kompetencji poznawczych rozumu, zerwanie z monizmem teoretycznym i pojęciowym na rzecz pluralizmu.

Pośród tych trendów wyrasta nurt próbujący uporać się z zarysowanymi tutaj problemami, na których się skupię, a wywodzący się z filozofii niemieckiej i czerpiący z tradycji filozofii transcendentalnej Kanta, metody dialektycznej Hegla oraz odwołujący się do krytyczno-ekonomicznego systemu Marksa i Engelsa. Jest to szkoła frankfurcka i jej czołowi założyciele Max Horkheimer i Theodor W. Adorno, którzy pozostali wierni Nietzscheańskiej krytyce rozumu nowożytnego.

⁶ Proces samej racjonalizacji został, jeszcze z wiarą w jej pozytywne znaczenie i konieczny etap rozwoju społecznego, opisany po raz pierwszy dokładnie przez Maxa Webera, który dokonał rozróżnienia w *Gospodarce i społeczeństwie* (tłum. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002) na działania racjonalne ze względu na wartość i ze względu na cel. Pokazał konieczność nie tylko zaistnienia działania instrumentalno-racjonalnego konstytuującego się w procesie odczarowywania świata (*Entzauberung der Welt*), ale również jego niezbędność, by mógł dokonać się proces modernizacji społeczeństwa i rozwoju kapitalizmu.

2.

Adorno i Horkheimer w swoich pracach przekonująco pokazali, że nauka zawęża obszar racjonalności poprzez ograniczanie swoich zainteresowań do rejestracji faktów. Ograniczenia te nie dają się przezwyciężyć na gruncie teoretycznym, bowiem jest to odzwierciedlenie społecznej sytuacji podmiotu poznającego.

Nauka, jak zauważają autorzy, nie jest jedynym wzorcem dostarczającym racjonalności. Aby obalić jej rozpowszechniony scjentystyczny model, poddają oni krytyce dualizm kartezjański. Pokazują, że oderwanie jednego bieguna od drugiego (ducha od materii) jest możliwe tylko dzięki abstrakcji i że nie da się stwierdzić jedności obu biegunów. Aby temu zapobiec, należy zastosować logikę, która jest „zarówno logiką podmiotu jak i przedmiotu; jest ona ogólną teorią zasadniczych kategorii i stosunków społeczeństwa, natury, dziejów”⁷. Oznacza to, że choć rozum nie może się stać tożsamy z nauką, to rozumność może zostać wcielona w życie poprzez uzyskanie podmiotowej samowiedzy dotyczącej swojego własnego odniesienia do świata.

W tym wypadku zadaniem teorii krytycznej jest ukazanie wiedzy na tle całości poznania, uzgadniając teorię z sytuacją dziejową. Krytyka ta różni się od kantowskiej tym, że dotyczy aktualnych, a nie ponadczasowych form rozumu, bowiem związek między myślą a bytem, jak starają się pokazać frankfurtczycy, ma charakter historyczny. Dlatego, ich zdaniem, przede wszystkim trzeba wyjaśnić powiązania między jednostkowym a społecznym podmiotem wiedzy, by móc zbudować filozoficzny projekt społeczeństwa rozumnego. Jest to możliwe dopiero po wprowadzeniu do teoretycznego dyskursu refleksji nad samymi celami i wartościami, a więc po odrzuceniu rozumu instrumentalnego.

Wspólną płaszczyzną nauki i filozofii jest zatem wnoszenie sensu do rzeczywistości i odsyłanie do wspólnej podstawy, jaką jest społeczny podmiot wiedzy realizujący ideę racjonalności. Tak rozwijana teoria społeczeństwa umożliwia reintegrację poznania naukowego, które w oświeceniu uległo ograniczeniu do nauk empirycznych. Frankfurtczycy postulują, by całość kształt nauk szczegółowych był praktyką określającą kształt i zastosowanie sił wytwórczych oraz porządek stosunków społecznych. Tu jedność teorii i praktyki polegałaby na tym, że filozoficzność stałaby się wewnętrznym momentem nauki, a nie prywatnym światopoglądem uczonego. Idea ta obejmuje z jednej strony wiedzę o rzeczywistości (naukę), a z drugiej myślenie o celach i wartościach (filozofię). W konsekwencji zadaniem teorii krytycz-

⁷ M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, [w:] *idem, Społeczna funkcja filozofii*, przeł. J. Doktór, PWN, Warszawa 1987, s. 398.

nej jest badanie tych obszarów rzeczywistości, do których nie dociera nauka, a które wywierają tak samo znaczący wpływ na ludzkie życie jak to ma miejsce w przypadku faktów. Krytyka tego, co istnieje, ma doprowadzić do wyłonienia się dziedziny konieczności rozumnej, a w rezultacie do poszerzenia obszaru znaczeniowego pojęcia racjonalności.⁸ Wszystko zaś po to, by pomóc w przewyżczeniu subiektywnych ograniczeń myślenia oraz w uchwyceniu związków między pojęciowymi i realnymi stosunkami. Krytyka ta jest również zapoczątkowana przez podmiot, który doświadcza konfuzji i nie jest w stanie zrozumieć sensu procesów w obszarze życia społecznego.

Następna ważna funkcja teorii krytycznej była związana z konsekwencją przyjęcia przez Horkheimera i Adorna za Marksem tezy, że człowiek jest twórcą i produktem historii, a zmiana świata to jednocześnie zmiana struktury społeczno-ekonomicznej⁹. Według Horkheimera i Adorna we współczesnym świecie jednym ze źródeł nędzy i cierpienia są stosunki ekonomiczne, dlatego marksowska krytyka ekonomii politycznej wyraża dla nich materialistyczne myślenie, stawiając teorię w służbie celu, jakim jest realizacja rozumnego społeczeństwa. Przyjmują oni, że diagnoza Marksa wzbogaca uzasadnienie prawomocności tego celu o wymiar etyczny, ponieważ odwołuje się do doświadczenia cierpienia (chce usunąć zło), ale jednocześnie jest to taki sposób myślenia, który jest wolny od ideologii. Od marksizmu odróżnia ich tu koncepcja filozoficznej wiedzy o historii jako instrumencie emancypacji. Wiedza ta jako krytyczna zakłada, że życie społeczne zawsze jest zintegrowane przez pewne idee, pewne interpretacje porządku normatywnego. Dzisiejszy porządek zaś to wynik procesu, jakim jest świadome działanie pokoleń w dążeniu do urzeczywistnienia lepszego świata. Kiedy jednak porównujemy idee takie, jak wolność, sprawiedliwość itp. z rzeczywistością, to nie przystają one do siebie. Teoria krytyczna wyjaśnia tę rozbieżność, ukazując porządek ekonomiczny jako źródło tego dystansu i dzięki temu uświadamia ludziom potrzebę przewyżczenia tej sprzeczności. W ten sposób teoria krytyczna ukazuje fałsz pozytywnej uniwersalności.¹⁰

Teoria krytyczna jest również pomostem między wiedzą a samowiedzą człowieka. W odniesieniu do nauk szczegółowych oznacza to, że teoria ta jest zdolna do ukazania genezy pojęć. Pokazuje, że pojęcia są wytwarzane historycznie, a ich zgodność z przedmiotami musi być urzeczywistniona przez działanie ludzkie, nie zaś tylko stwierdzona. Dialektyczna więź teorii i prak-

⁸ M. Horkheimer, *Przyczynek do sporu o racjonalizm we współczesnej filozofii*, [w:] *Szkoła frankfurcka*, t. 1., przeł. J. Łoziski, Kolegium Otryckie, Warszawa 1985.

⁹ M. Horkheimer, *Materializm i metafizyka*, [w:] *Szkoła frankfurcka*, t. 1., s. 210.

¹⁰ M. Horkheimer, *Společna funkcja filozofii*, s. 17. Trzy powyższe zmodyfikowane akapity pochodzą z mojego tekstu: *Teoria krytyczna Max Horkheimera — rozwój i zmiana*, który ukazał się w: „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, 2004, 3(9), s. 70.

tyki polega zatem na tym, że teoria motywuje działanie, ono zaś stwarza materiał dla teorii, która ukazuje przedmiotowość jako własną obiektywizację podmiotu. Tutaj to, co dla Hegla jest identycznością podmiotu i przedmiotu, idei i rzeczywistości jako pewna oczywistość, dla frankfurtczyków nie jest stanem oczywistym, ale dopiero zadaniem do wypełnienia, którego musi podjąć się podmiot. Teoria jest dla nich konieczna jako środek, dzięki któremu podmiot uwikłany w relacje społeczne osiąga samopoznanie. Oznacza to, że rozumne społeczeństwo w tej teorii nie jest określone co do treści, a organizacja empiryczna zależy tu od wielu różnych ujęć. Spektrum możliwego zakresu zmian wyznaczone jest zaś przede wszystkim przez dwie zasady. Jest to kryterium negatywne jako zasada usunięcia panowania i przemocy politycznej oraz kryterium pozytywne jako zasada przejrzystości struktury społecznej dla jednostki oraz harmonia interesu jednostkowego i ogólnego¹¹. Kryterium to, choć historyczne, ma pomóc zachować wolność jednostek. Dlatego w refleksji teoretycznej nad praktyką dla Horkheimera i Adorna liczą się aspekty etyczne, dzięki którym jednostka może zachować siebie, co najlepiej jest widoczne w ich późnej twórczości.¹²

3.

U podstaw metafizyki leży przekonanie, iż możliwa jest racjonalna i uniwersalna wiedza o całości tego, co istnieje, a roszczenie do uniwersalności owej wiedzy było ugruntowane przez pojęcie rozumu zastępujące objawienie. Miejsce rozumu stanowiącego od czasów greckiej filozofii gwarancję jedności człowieka i świata zajmuje później rozum będący jedynie warunkiem możliwości pojednania podmiotu i przedmiotu — rozum subiektywny, który mimo wszystko zachowuje roszczenie rozumu obiektywnego do uchwycenia całości wiedzy. Krytyka metafizyki zaś wychodzi z założenia, że co prawda świat jest nam dany w całości, ale uniwersalność może wypełnić się tylko fragmentaryczną treścią, co wyklucza możliwość racjonalnego jej ujęcia. W tym sensie metafizyka zostaje utożsamiona z rozumem totalnym jako takim sposobem myślenia, który ujmuje fragment rzeczywistości jako całość, lub samo roszczenie do uniwersalności utożsamia z całością, abstrahując przy tym od rzeczywistości, przez co wytwarza iluzje ideologiczne, przedstawiając uniwersalność *logosu* jako uogólnienie rzeczywistości.¹³ Przy czym

¹¹ M. Horkheimer, *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, „Colloquia Communia”, 2/1983, s. 171.

¹² Th. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, przekład przejrzał i posłowiem opatrzył M.J. Siemek, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994.

¹³ Zob. M. Horkheimer, *Materializm a moralność*, [w:] *Szkoła frankfurcka*, t. 1., s. 274.

rozum może realizować się jako rozum obiektywny i wtedy staje się podstawą systemów metafizycznych albo może się realizować jako rozum subiektywny. Jest wtedy zdolnością klasyfikowania, wnioskowania i dedukcji, samym mechanizmem myślenia. Rozum taki to rozum instrumentalny.¹⁴ W tym trybie jest on wyodrębnioną od całości częścią. Ze względu na to, że rozum ma te dwa sposoby przejawiania się — subiektywny i obiektywny — sposobem na ich pojednanie frankfurtczycy znajdują w jego samorefleksyjności i przywróceniu myślenia o sensie. Sens urzeczywistnia się w procesie dialektycznym i przekracza opozycję rozumu subiektywnego i rozumu obiektywnego — tu rozum jest dialektyczny, a jego struktura każdorazowo odpowiada zmieniającej się historycznej rzeczywistości. Odkrywa on obiektywną prawdę i jest projektem przyszłego racjonalnego społeczeństwa.

Problem polega na tym, że idea rozumu obiektywnego jest w nowoczesności traktowana jak zabobon, co doprowadza do oderwania rozumu od idei prawdy obiektywnej i tworzenia przez niego iluzji, popychając go w swoje własne przeciwieństwo.

Absolutna samotność, przemocą narzucony zwrot ku własnej jaźni, której cały byt polega na pokonywaniu materiału, w monotonnym rytmie pracy, określają w charakterze upiorów egzystencję człowieka w nowoczesnym świecie. Radykalna izolacja i radykalna destrukcja do wciąż tej samej bezadziejnej nicości są tym samym.¹⁵

Oznacza to, że instrumentalizacja rozumu jest dominacją aspektu subiektywnego nad obiektywnym w rozumie, co powoduje, że jednostka — nie mogąc korzystać z mediacyjnej funkcji rozumu obiektywnego — nie może przekroczyć jego izolacji od rzeczywistości. Zamyka to, zdaniem frankfurtczyków, całkowicie drogę do rozwoju natury ludzkiej, gdyż warunkiem takiego rozwoju jest wykraczanie poza bezpośrednio daną rzeczywistość. Gdy nie możemy tego zrobić, nie możemy również rozumnie zadomowić się w świecie. Źródłem i jednocześnie efektem takiego wyobcowania jest oczywiście oddzielenie się rozumu od moralności. Rozum subiektywny uniemożliwia zastosowanie myślenia do rozstrzygnięcia, czy jakiś cel sam w sobie jest rozumny, może on tylko pomóc w doborze środków do danego celu. Taka instrumentalizacja rozumu oznacza destrukcję podmiotu jako instancji rozstrzygającej o wartości celu. Jest to obrona autonomii myślenia. Pokazuje to, że całkowitej autodestrukcji rozumu przeciwdziała sama jego struktura, bowiem pojęcie rozumu obiektywnego ma związek z wewnętrzną strukturą

¹⁴ M. Horkheimer, *Krytyka rozumu instrumentalnego*, [w:] *idem, Społeczna funkcja filozofii*, przeł. J. Dąbrowski, PIW, Warszawa 1987, s. 256.

¹⁵ T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia...*, s. 249.

rzeczywistości, a jednocześnie wiąże się z podmiotem dążącym do obiektywnej rozumności.

Sposobem na przekroczenie instrumentalizacji, jaki proponują frankfurtczycy, jest pokazanie, że rozum nie musi prowadzić koniecznie do absolutnego zniewolenia i dominacji nad rzeczywistością, ponieważ w obrębie samego siebie jest zawsze zdolny do wykazania swojej własnej problematyczności.

Rozum rodzi realny stosunek nie tylko do egzystencji własnej człowieka, lecz do życia jako takiego; ta funkcja przekraczania horyzontu samozachowania towarzyszy funkcji samozachowawczej, podporządkowaniu się obiektywnym celom i adaptowaniu się do nich.¹⁶

Rozum ten bardzo dobrze rozpoznaje też swoje antynomie. Dzięki nim oderwał się od natury i dzięki nim potrafi dostrzegać tę naturę. Oznacza to, że myślenie rozpoznaje panowanie także w samym sobie jako pierwotną i w gruncie rzeczy niezwykłą naturę. Ta stłumiona przez procesy alienacji zachodzące w nowoczesności natura cały czas przeciwstawia się wszechwładnej tendencji instrumentalizacyjnej oświecenia. Jednakże w warunkach, w jakich żyjemy obecnie, przeciwstawia się samej sobie, zmieniając się w instancję przeciwną rozumowi obiektywnemu. Autorzy, by rozwiązać ten problem, podążają za markizem de Sade'em i Nietzschem, prekursorami samodestrukcji myślenia, demaskując je jako narzędzie panowania. To, że oświecenie ma taką zdolność samorefleksji, może być ich zdaniem szansą, by przewyciężyło własny regres i oderwanie się wartości od interesów.

Dopiero bowiem myślenie wyzwolone z ograniczeń, jakie samo na siebie nałożyło, będzie mogło znieść dystans pomiędzy światem wewnętrznym i zewnętrznym, między poznaniem i działaniem. Jak sami piszą:

[...] tylko w ten sposób zostaje przewyciężona chorobliwa samotność, w jakiej uwięziona jest cała natura. Nie pewność, której nie podważy żadna myśl, nie przedintelektualna jedność postrzeżenia i przedmiotu, ale ich refleksyjnie ujęte przeciwieństwo stwarza możliwość pojednania. Rozróżnienie dokonuje się w podmiocie, który ma świat zewnętrzny we własnej świadomości a przecież uznaje go za coś innego od siebie.¹⁷

Zatem drogą, jaką autorzy upatrują w celu wyjścia z kryzysu jednostronności myślenia, jest doprowadzenie do ujęcia jednocześnie podmiotu

¹⁶ M. Horkheimer, *Kres rozumu*, [w:] *Szkoła Frankfurcka*, t. 2., przeł. J. Łoziński, Kolegium Otryckie, Warszawa 1987, s. 382.

¹⁷ T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia...*, s. 211. Zob. więcej: R. Wonicki, *W stronę rozumu komunikacyjnego. Przewyciężenie aporii teorii krytycznej w myśli Jürgena Habermasa*, [w:] *Via communicandi. Przełom komunikacyjny a filozoficzna idea konsensusu*, red. B. Siemrocka, Atut, Wrocław 2003, s. 248-250.

i przedmiotu, rozumu i przyrody.¹⁸ Wtedy rozum mógłby stać się na powrót narzędziem rozumienia i określania celów, co doprowadziłoby do odnowienia klasycznej, postulowanej przez Greków, kompetencji rozumu praktycznego. Tak więc to w myśleniu teoretycznym widzą oni nadzieję na pojednanie teorii i praktyki, myślenia i działania, jednostki i wspólnoty. Myślenie to charakteryzuje się romantyzmem, a główną jego zaletą ma być odrzucenie despotyzmu czy pozytywizmu. Narzędziem do urzeczywistnienia tej koncepcji ma być zaś zastosowana w *Dialektyce oświecenia* procedura operowania przeciwstawnymi pojęciami, zaś głównym jej celem jest wykrycie wszelkich śladów panowania.

4.

Dla Horkheimera i Adorna sfera sensu stanowi warunek możliwości racjonalnej dyskusji na temat celów ludzkiego działania i jako taka nie może być bezpośrednio przedmiotem refleksji. Jest dostępna tylko pośrednio, poprzez dyskusję lub działanie.¹⁹ Tworzenie tego sensu to próba urzeczywistnienia ideału klasycznej filozofii, sprawiedliwego i rozumnego społeczeństwa zapewniającego etyczne życie ludziom. Ich obrona sensu jest obroną świata ludzkiego, w którym podmiot odnajduje swoje miejsce na drodze racjonalnej dyskusji nad celami i wartościami, poprzez które ten sens się uobecnia. Przy czym odnalezienie tego miejsca nie jest dotarciem do sensu absolutnego, więc nie polega na Heglowskim utożsamieniu myśli i bytu, a raczej na ujawnieniu jednostkowego cierpienia związanego z nierozumnością rzeczywistości jako całości. Może się to dokonać za pomocą doświadczenia zmysłowego jako narzędzia wyzwiania wiedzy z okowów dogmatyzmu.

Sens nie jest dany w doświadczeniu [...] może natomiast być urzeczywistniany i właśnie owo urzeczywistnianie sensu jest zadaniem krytyki filozoficznej, mającej ukazywać historyczny kształt związku między jednostkowym, skończonym bytem ludzkim a ogólnymi trwałymi pojęciami i ideami.²⁰

Autorzy chcą w ten sposób przekroczyć Hegła i wskazać na to, co inne niż myślenie. Chcą wykroczyć poza dotychczasową relację myśl-byt w imię obrony ahistorycznej treści idei rozumu. Dzięki temu podstawowe treści myślenia mogą zachować autonomię, a jednostki mogą rozpoznać swą prawdziwą sytuację w społeczeństwie i świecie przyrody. Jest tak dlatego, że

¹⁸ K. Koptas, *Rozum, rzeczywistość i to, co całkiem inne*, Warszawa 1998, s. 46.

¹⁹ M. Horkheimer, *Początki mieszczańskiej filozofii dziejów*, przeł. H. Walentowicz, Spacja, Warszawa 1995, s. 134.

²⁰ K. Koptas, *op. cit.*, s. 89.

Autonomiczne myślenie umożliwia jednostce zrozumienie na czym polega jej rzeczywisty, konstytutywny dla jej tożsamości interes, co jednocześnie oznacza uświadomienie sobie przeszkód na drodze do realizacji tego interesu.²¹

Wykroczenie poza rozum staje się więc możliwe tylko jako akt emancypacji, dzięki któremu dochodzi do przewyciężenia dualizmu panowanie-uleganie.

Autorzy łączą również pojęcie interesu z ideą społeczeństwa rozumnego — czyli takiego, które dąży do minimalizacji zła i jednostkowego cierpienia realizowanego poprzez interes emancypacyjny — opisując interes z jednej strony jako czynnik negatywny dążący do instrumentalnego zaprowadzenia nad światem i przeciwstawiając mu interes autentycznego oświecenia realizowany przez zdobywanie przez jednostkę wiedzy o panowaniu. Zdobywanie tej wiedzy dokonuje się poprzez aktualizację takich idei, jak wolność i równość. Ostatecznie opisują oni interes emancypacyjny jako negatywną więź z transcendencją, czyli jako stworzenie więzi między człowiekiem a światem opartej na zasadzie etyczności, a nie panowania.²²

Ze względu jednak na to, że nie da się wprowadzić norm dla praktyki życiowej z wiedzy metafizycznej, to frankfurtczycy starają się stworzyć kryteria konieczne do prowadzenia refleksji nad człowiekiem i jego relacją ze światem zewnętrznym tak, by z powrotem była możliwa jakaś podstawa, dzięki której jednostka zadomowi się w świecie. Kryteria te są określone przez cel ludzkich dążeń, jakim jest szczęście, czemu na płaszczyźnie społecznej odpowiada idea rozumnej wspólnoty.²³ Dzięki temu jest także możliwa manifestacja interesu emancypacyjnego jednostek, mającego charakter nie tylko poznawczy, ale również etyczno-praktyczny. Pozwala to opisywać rzeczywistość jako proces wzajemnego oddziaływania podmiotu i przedmiotu w kierunku jedności, której urzeczywistnienie jest zadaniem historycznym. Ten ruch dialektyczny to postawa polegająca na specyficznym uczestnictwie w zmianie świata. Zmiana ta dokonuje się za sprawą czasu teraźniejszego, który stanowi moment przejścia między historią spontaniczną a historią kreowaną przez podmiot społeczny.

W konsekwencji takich rozważań jedyną płaszczyzną spotkania rozumu i etyki staje się w ujęciu frankfurtczyków krytyka, ponieważ jest ona negacją rzeczywistości i w tym sensie jest aktem etycznym. Krytyka ta może być również aktem racjonalnym, aktem samowiedzy rozumu. Jest więc dwoista, ujawnia to, co inne i to, co tożsame, stanowiąc tym samym medium pojednania myśli i bytu, teorii i praktyki. Tak pojęta etyczność ma przeciwdziałać

²¹ *Ibidem*, s. 64.

²² *Ibidem*, s. 69.

²³ M. Horkheimer, *Społeczna funkcja filozofii*, s. 220.

sytuacji opuszczenia, szukając zapośredniczenia w tym, co ogólne i nadając sens temu, co poszczególne, czyli jednostkowości.²⁴

Rozum współdziałający z duchem jest zatem podstawą sfery etyczności. Rozerwanie tej więzi powoduje popadnięcie albo w idealistyczny fanatyzm, albo w pozytywistyczny kult rzeczywistości. Następuje wtedy relacja wyobcowania. Warunkiem jej zaistnienia jest opuszczenie, natomiast warunkiem możliwości urzeczywistnienia etyczności jest zakorzenienie poprzez sens. W tej drugiej sytuacji rozum z powrotem zyskuje wymiar etyczny, dzięki czemu następuje możliwość emancypacji jednostek²⁵, a więc taki stan, w którym rozum może zyskać świadomość dotyczącą własnej instrumentalizacji i pojąć, że „nauka jest tylko jednym z elementów prawdy”²⁶ niedeterminującym ludzkiego sposobu odnoszenia się do świata. Podstawą takiego rozumu byłoby uzewnętrznianie życia duchowego konkretnych ludzi, polegające na każdorazowej konfrontacji jednostkowego cierpienia z ideami, oraz próba wyrażenia tego doświadczenia w powszechnej komunikacji.²⁷

5.

Z powyższych rozważań nad celami teorii krytycznej, których dokonują Adorno i Horkheimer, można wyciągnąć wniosek, że filozofia konstytuowała się dla nich jako wyraz rozumu, w którym zawierała się jedność całości rzeczywistości i obecność prawdy obiektywnej. Jednakże rozum obiektywny jako podstawa filozofii został jej w procesie rozwoju kultury nowożytnej odebrany. Racjonalistyczna metafizyka sama została uznana za spekulację w zestawieniu z myśleniem naukowym. W wyniku tej krytyki rozum obiektywny został zanegowany i rozpoczęło się panowanie rozumu subiektywnego, co oznaczało władzę jednostki polegającą na zdolności do rozpoznawania stałych i powtarzalnych cech rzeczywistości. Racjonalność polegała tu na dobo-

²⁴ Pojęcie ogólności jest jednak odmienne od kategorii uniwersalności, związanej z charakterystyką rozumu u Kanta (rozum jako prawodawca), jest też czymś innym niż obiektywny duch u Hegla. Obiektywność u Hegla stale odnosi się do subiektywności — jest to obiektywność ugruntowana przez etyczny akt przekraczania subiektywności. Przekraczanie subiektywności odbywa się w sferze rzeczywistości, a nie wewnątrz ducha i dlatego jest etyczne, bowiem etyczność jest ruchem od tego, co poszczególne (rzeczywiste) do tego, co ogólne.

²⁵ T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia...*, s. 192.

²⁶ M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, s. 320.

²⁷ Ostatecznie z tego teoretycznego pesymizmu, jakim była początkowa próba pojednania myśli i bytu na płaszczyźnie czysto refleksyjnej, wyłania się optymistyczna praktyka racjonalnego działania na płaszczyźnie jednostkowej, która miałaby polegać na staraniach o ograniczenie cierpienia i zła. Co prawda, nie możemy wtedy osiągnąć wiedzy o całości, ale całość ta jest dla nas dostępna w sposób negatywny, jako doświadczane poczucie, iż „materia sama w sobie pozbawiona jest sensu” (zob. M. Horkheimer, *Spoleczna funkcja filozofii*, s. 44).

rze środków do celów na podstawie wiedzy naukowej, sama ta wiedza jednak nie rozciągała się na dziedzinę celów i wartości.

Szkoła frankfurcka starała się to zmienić. Tak racjonalnie połączyć wiedzę o rzeczywistości z określonym przez myślenie porządkiem wartości i celów, by możliwa była ich dalsza wspólna egzystencja. Starala się, by odżyła koncepcja filozofii jako praktyki, gdzie uniwersalność wiedzy i wolność są powiązane przez uznanie rozumu zarazem za władzę teoretyczną i praktyczną, za władzę, dzięki której ludzie podporządkowują się dobrowolnie normom ustanawianym przez nich samych.

Rafał Wonicki

Adorno and Horkheimer's Diagnosis of Modernity

Abstract

The aim of the article is to show that the first generation of the Frankfurt School — mostly Adorno and Horkheimer — created a critical theory as a tool for the diagnosis of a modern way of understanding rationality and social relations. Positivism has disappointed expectations with regard to the understanding of social power relations. While analyzing the Enlightenment's reason, which fell into instrumentalisation and mythologization, and which is able to — on the basis of its own thinking — overcome its weaknesses, the Frankfurters want again to rebuild social ties that are not based on violence.

Keywords: Frankfurt School, Adorno, Horkheimer, critical theory, instrumental rationality, objective reason.