

Tomasz Rafał Wiśniewski

### **Krytyka i zniesienie polityki według Teorii Krytycznej<sup>1</sup>**

Teoria Krytyczna rozumiana, jako konstrukcja teoretyczna wytworzona w kręgu tzw. szkoły frankfurckiej, będąc silnie aktywistyczną postacią myślenia skierowanego na jedność teorii i praktyki unikała z zasady systematycznego opracowywania wyrwanych z całościowego kontekstu społecznego artefaktów intelektualnych, jakim bez wątpienia było dla jej przedstawicieli zjawisko określane potocznie mianem polityki. Z drugiej strony, frankfurccy autorzy na każdym kroku podkreślali teoretyczną konieczność społecznego zaangażowania się jakiegokolwiek społecznej teorii, która aspirowałaby do wysuwania roszczeń o powszechne uznanie istotności swoich rozstrzygnięć. To zaangażowanie, częściej określane właśnie jako społeczne, niż polityczne wyrażało się w przypadku omawianej tradycji nie tyle w manifestacyjnych aktach politycznej afiliacji, lecz raczej w uporczywym sprowadzaniu każdego podejmowanego zagadnienia teoretycznego do płaszczyzny jego społecznych uwarunkowań i wykazywania każdorazowo praktycznych konsekwencji dokonywanych rozstrzygnięć. Taka postawa poznawcza teorii krytycznej sytuowała ją z konieczności na gruncie tego typu rozważań, które bez względu na wyraźnie demonstrowaną niechęć wobec pewnych tradycyjnych struktur myślowych nie mogły rezygnować z choćby marginalnego zajęcia się zakresem zagadnień leżących w obszarze pojęcia polityka. Tak więc, choć nigdzie w pismach interesujących nas tu autorów nie sposób znaleźć systematycznego wykładu teorii polityki, jest ona stale implicite zawarta w konstytutywnych dla tego nurtu pracach, co, jak sądzę, upoważnia do dokonania próby jej rekonstrukcji i uwypuklenia najistotniejszych momentów węzłowych.

Teoria Krytyczna ujmuje politykę w kontekście całościowego oglądu rzeczywistości społecznej, która jawi się frankfurtczykom, jako uniwersum realizacji ludzkiej potencjalności zawartej w historycznie ukształtowanym pojęciu człowieczeństwa. Ten niewątpliwie heglowski w swojej proveniencji element każe oceniać każdorazowo analizowane przejawy bytu społecznego w kontekście stopnia, w jakim realizują one możliwą do urzeczywistnienia na danym etapie historycznym substancjalną treść szczegółową. Owe oceny stanowią jednak zawsze tylko fragment obecnego choćby tylko w domyśle obrazu szerszej całości, który za każdym razem stara się ująć całościowo aktualnie analizowanego etapu historycznego rozwoju. Nie inaczej jest z polityką. Jej konkretna, poddana refleksji postać zawsze rozważana będzie w kontekście opisu społecznej całości, której pozostaje wytworem. Autonomia polityki, jako przedmiotu badania jest tu zredukowana do absolutnego minimum, co zresztą jednoznacznie wynika z przyjętego przez frankfurtczyków, na podobieństwo Lukácsa, założenia o prymacie całości (Totalität) w teoretycznym ujmowaniu zagadnień społecznych.

W tej sytuacji staje się jasne, że rola, istota i funkcja polityki jest dla Teorii Krytycznej zawsze zależna od rzeczywistej, społecznej treści stosunków konstytuujących sferę konkretnej intersubiektywności. Jeśli więc prawdą wszystkich dotychczas istniejących społeczeństw było poświęcanie żywotnych treści prawdziwie ludzkiej egzystencji dokonywane początkowo w interesie konieczności życiowej zbiorowości, później zaś, w interesie warstw panujących nad zbiorowością, to prawdą polityki pozostawała do tej pory represja jednostkowych ludzkich treści egzystencjalnych dokonywana przez wyspecjalizowany aparat. Głębsza analiza wieźć teraz może ku konkretnym,

---

1 Źródło: *Studia Polilogiczne*, nr 8.

historycznie urzeczywistniającym się formom realizowania zadań politycznych, których ocena, mimo że będzie się rzecz jasna dość mocno różnicować, zawierać będzie stale w tle to fundamentalne przekonanie o istotowo represyjnym charakterze polityki.

Historyzm Szkoły Frankfurckiej nie pozwala rzecz jasna na przyjęcie postawy wyśmiewanych już przez Hegla pięknoduchów, i wyprowadzenie z poprzedniej tezy wniosku o szkodliwości i bezużyteczności wszelkiej polityki. Przeciwnie, autorzy związani z Instytutem Badań Społecznych zdają sobie sprawę, że to właśnie medium polityki umożliwiło dotychczas dokonywanie realnych ingerencji w istniejącym układzie stosunków społecznych. Teoria Krytyczna czyni jednak wyraźne zastrzeżenia co do możliwości i zakresu ewentualnych zmian podkreślając, że nawet najradykałniejsza działalność polityczna nie tylko co do swoich osiągnięć, ale również w odniesieniu do własnych zamierzeń pozostaje więźniem własnego czasu. Transcendencja poza horyzont epoki jest więc polityce istotowo niedostępna.

Tu dochodzimy do pytania czym więc w swojej istocie jest polityka, dlaczego pewne siły społeczne, i dlaczego właśnie te, uruchamiają pewne procesy, których represyjny charakter przyjęło się określać jako polityczny?

Aby odpowiedzieć na to pytanie konieczne jest zdanie sprawy z zasadniczych kategorii krytycznej ontologii społecznej. Omawiani autorzy nawiązują w tym punkcie do tradycji marksowskiej i podkreślają, że każde społeczeństwo zbudowane jest na określonej bazie ekonomiczno-społecznej, która warunkuje możliwe w jego obrębie postawy, zachowania i standardy aksjologiczne. Każda działalność społeczna jest więc warunkowana przez istniejący układ stosunków, choć frankfurtczycy niejednokrotnie podkreślają, iż słynne warunkowanie w ostatniej instancji nie jest rozwiązaniem teoretycznie zadowalającym i podkreślają na każdym kroku, iż wzajemne zależności między tzw. bazą a nadbudową dalece odbiegają od prostej tezy determinizmu ekonomicznego. O wiele szczęśliwszym wydaje im się w tym kontekście mówienie o dialektycznych związkach poszczególnych sfer społecznej egzystencji, których wzajemne powiązania równoważone są ich daleko posuniętą autonomizacją, której zakres jest z kolei historycznie zmienny. Sfera polityki nie jest tu wyjątkiem. Określone idee polityczne, na równi z konkretnymi instytucjami i podejmowanymi działaniami powiązane są siecią zależności z materialną podstawą społecznej egzystencji. Owa sieć zależności jest z zasady przysłonięta warstwą treści o charakterze ideologicznym, których rozpoznawanie jako ideologicznych właśnie jest jednym z zadań krytycznej teorii społeczeństwa.

Ideologiczna przysłona rzeczywistych zależności sfery polityki od warunkujących ją czynników jest, zdaniem frankfurtczyków zakorzeniona w pojęciowości samej polityki. Można wręcz powiedzieć, że zarówno język polityki, jak też metajęzyk wprowadzony w celu uzasadnienia jej egzystencji jako sfery społecznej aktywności nosi cechy ideologii. W tej sytuacji, nie tylko sama polityka, ale również nauka o niej wymodelowana według wzorca refleksji nad obiektywnym przedmiotem są z istoty swojej manifestacjami fałszywej świadomości, które z założenia nie mogą osiągnąć deklarowanych przez siebie celów. Tak samo, jak siły polityczne obiecujące osiągnięcie wolnego i demokratycznego społeczeństwa faktycznie nigdy swoich (choćby i subiektywnie szczerych) intencji nie zrealizują, również teoretycy polityki, przyjmując za obiektywne dane tzw. fakty polityczne nie posiadają epistemologicznych kompetencji pozwalających na przeniknięcie poza zasłonę wytworzoną już nie tylko przez język polityki, ale nawet same zachowania polityczne. Jeśli bowiem sfera polityki, jako sfera działań dokonywanych w społecznie uznanych (czytaj: narzuconych przez siły dominujące) granicach politycznej prawomocności jest sferą, w której dokonuje się przysłonięcie faktycznie realizujących się interesów dominacji, wówczas każdy gest

uznany i traktujący sam siebie jako polityczny traci poprzez ów podwójny akt uznania wszelkie znaczenie jako symptom realnej rzeczywistości. Ludzie przystępują bowiem do działań politycznych biorąc za dobrą monetę samookreślające procedury świata polityki i tracąc tym samym możliwość krytycznej refleksji nad przystawalnością własnych zachowań politycznych do swojego obiektywnego interesu. W takiej sytuacji społeczny teoretyk badający zjawisko polityki zmuszony jest wziąć całokształt zjawisk z tego obszaru w epistemologiczny cudzysłów. Politologia, czy też nauka o polityce mogą zachować swą poznawczą istotność jedynie jako krytyka polityki, co wydaje się dość oczywistą konsekwencją zastosowania marksowskiego elementarza, o którym, co ciekawe, zapomnieli swego czasu choćby politolodzy wywodzący się z kręgów radzieckiego marksizmu.

Ujmowanie teorii politycznej jako konsekwentnej krytyki polityki prowadzi rzecz jasna frankfurczyków do zasobnego arsenału tradycji myślenia krytycznego, w którym na podporządkowaniu narzędzia wypracowane przez klasyków niemieckiego idealizmu. W odróżnieniu jednak zarówno od Kanta, jak i Hegla, z którym czują się szczególnie związani, przedstawiciele teorii krytycznej nie traktują polityki jako odseparowanego przedmiotu refleksji, co spowodowane jest nie tylko przyswojeniem dorobku myśli marksowskiej, ale również, a może w szczególności, wynikiem samodzielnej refleksji nad współczesną im rzeczywistością polityczną, która stopniem swojej irracjonalności podniesionej do godności najwyższego Rozumu politycznego woła o zniesienie własnej niezawisłości jako przedmiotu. Konstatując postępujące sukcesy faszyzmu, monopolizację projektu liberalnego oraz coraz wyraźniejsze rozwiewanie się złudzeń związanych z eksperymentem radzieckim, frankfurczycy gotowi są ostatecznie przyjąć tezę, iż dowolna praktyka polityczna umocowana w istniejącym uniwersum przedmiotowo-pojęciowym skazana jest na degradującą się do nieludzkości alienację. Od strony rzeczywistości materialnej rolę czynnika degradującego spełnia postępujący proces utowarowienia produkcji i fundowanych na niej stosunków międzyludzkich. Odczłowieczony świat, w którym zarówno poszczególne osobowości, jak i wszelkie nawiązujące się między nimi kontakty nabierają cech zapożyczonych ze świata wymiany towarowej nie pozwala bowiem na konstytucję jakiegokolwiek materialnej podstawy uzasadniającej możliwość ewentualnego jakościowego skoku w inny wymiar ludzkiej materialności. Rynek i wymiana wyznaczają oto nieprzekraczalne ramy, za którymi czekają na jednostkę bądź powrót do przyrodniczej bezpośredniości, bądź doświadczenie zanegowania własnej ontyczności, co zresztą w obu przypadkach oznacza całkowitą anihilację człowieczeństwa. Nawet jednak, gdyby istniejące społeczeństwo wygenerowało z siebie materialny korelat ewentualnej przemiany, dominująca struktura poznawcza człowieka nie byłaby w stanie wytworzyć odpowiadającego temu korelatowi aparatu pojęciowego, bez którego strukturalizujących doświadczenie właściwości teoretyczna konceptualizacja wykraczającej poza status quo praktyki byłaby istotowo nieosiągalna. Dowodem na to jest, zdaniem frankfurczyków z jednej strony intelektualna klęska liberalnego pozytywizmu, którego konsekwentna kontynuacja w postaci szkoły analitycznej doprowadziła do całkowitego wyjałowienia horyzontów myślowych klasy panującej, z drugiej zaś, proces konsekwentnego urzeczowienia wszelkich procesów intelektualnych, które w trakcie przyjmowania w dzisiejszym społeczeństwie skutecznie intersubiektywnych kształtów zyskują jednocześnie całkowicie towarowy charakter, który z istoty odsyłać może co najwyżej do konserwowania dominującej struktury społecznej samoorganizacji. W takiej sytuacji żadne, w tym również polityczne, praktyczno-teoretyczne działanie wyprowadzone z wszechogarniającego paradygmatu obowiązującego przecież również w dziedzinie fundowanej na wspomnianej Totalität polityki, nie może zawierać w sobie jakichkolwiek elementów heterogenicznych wobec panującego

porządku społecznego bytu. Jeżeli jakościowy skok ludzkiej egzystencji jest jeszcze w ogóle możliwy, jego żywiołem na pewno nie będzie medium polityki.

O współczesnej postaci polityki nie wystarczy jednak powiedzieć, że jest ona całkowicie nieskuteczna w odniesieniu do pożądanego przez bieg dziejów zmiany ludzkiego bytu. Jej ideologiczny charakter sięga o wiele dalej i wykazaniu tego służyć ma właśnie postulowana i uprawiana przez frankfurtyczków krytyka polityki. W toku analizowania rzeczywistości politycznej okazuje się bowiem, że stanowi ona jeden z istotniejszych mechanizmów, za pomocą których interesy panujące usiłują uniemożliwić ewentualne ukonstytuowanie się pożądanego społecznie praktyki emancypacyjnej, kierując racjonalne pragnienie wyzwolenia obecne w świadomości zarówno jednostkowej, jak i poszczególnych grup, na fałszywe tory aktywności samoalienującej, co w konsekwencji przynosi pogorszenie historycznie ukształtowanych perspektyw wyzwolenia człowieka. Ten aspekt polityki, który z punktu widzenia potencji obecnej w ukształtowanej materii życia społecznego jest już nie tylko konserwatywny, lecz wręcz reakcyjny ujawnia się zarówno w procesie analizy rzeczywistego znaczenia poszczególnych aktów politycznych, w trakcie krytycznego wglądu w świadome i nieświadome intencje podmiotów politycznych, jak też, w procesie rozpoznawania znaczeń przypisanych przez panującą rzeczywistość poszczególnym pojęciom z dziedziny zarówno praktyki, jak i teorii polityki.

Jeśli chodzi o dziedzinę praktycznych działań politycznych, Teoria Krytyczna wskazuje, że bez względu na zamierzenia podejmujących je podmiotów, współczesne uniwersum polityczne ukształtowane przez praktykę mieszczańską uniemożliwia zaistnienie w jego obrębie takich fenomenów, które obiektywnie wymierzone byłyby przeciwko konstytuującym je zasadom. Bez względu na to, czy mamy do czynienia z porządkiem określającym się jako demokratyczny, czy też z dowolną formą systemu autorytarnego, logika rzeczywistości politycznej eliminuje możliwość wystąpienia w obszarze jej obowiązywania procedur godzących w jej integralność. W przypadku tzw. demokracji parlamentarnej system posiada wbudowane weń liczne ograniczenia, które formalnie (np. 5-cio procentowy próg wyborczy), bądź materialnie (konstytucyjne ograniczenie swobody zrzeszania) uniemożliwiają krystalizację postaw politycznych nacelowanych na zniesienie status quo. Ustawowe regulacje określające finansowanie partii politycznych mają również na względzie zredukowanie do minimum szans na uzyskanie rozgłosu przez te podmioty, ze strony których groziłaby ewentualna destabilizacja panującego porządku. Dodatkowym elementem odgrywającym w tej dziedzinie rolę konformizującą są również rozliczne nieformalne i zwyczajowo ukształtowane procedury działań politycznych, które prowadzą do wykluczenia poza sferę efektywnego oddziaływania wszelkich żywiołów, które choćby potencjalnie stanowiły zagrożenie istniejącej homeostazy. Znakomitym przykładem działania takich mechanizmów była w okresie „zimnej wojny” rzeczywistość włoskiej sceny politycznej, na której, mimo nieustannego pozostawania przez WłPK drugą co do wielkości siłą polityczną kraju, komuniści utrzymywani byli w całkowitej izolacji od procesów realnego sprawowania władzy płacąc jednocześnie cenę bycia tolerowanymi na przedpokojach ośrodków decyzyjnych koniecznością stałego oczyszczania własnych szeregów z elementów radykalnych (wymieńmy choćby przypadek grupy II Manifesto, wykluczonej z szeregów partii przez jej kierownictwo za próbę poparcia europejskich ruchów rewolucyjnych przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych) oraz stopniowego rezygnowania z tożsamości ideowej (ewolucja od dość radykalnego leninizmu, przez eurokomunizm, ku postawie socjaldemokratycznej). System prezydencki jest w tej kwestii mniej obłudny i poza nie brana przez nikogo na poważnie deklaracją o reprezentowaniu przez urzędującą głowę państwa interesów ogółu obywateli nie pozostawia on wątpliwości, w czym imieniu sprawowana jest realna władza w

państwie. W tej perspektywie przejście do jawnie autorytarnych form politycznej organizacji życia społecznego staje się niezwykle płynne, co podkreślając, Teoria Krytyczna stawia jednocześnie tezę o istotowo autorytarnej formie rzeczywistości politycznej rozwiniętego społeczeństwa burżuazyjnego. Mieszczaństwo, utożsamiając własny interes z uniwersalnym interesem ponadhistorycznego Rozumu zamyka swe polityczne uniwersum dla wszelkich heterogenicznych względem niego żywiołów przenosząc zmaganie z nimi z płaszczyzny polityki na płaszczyznę regulowaną kodeksem karnym. Gdzie kończy się akceptacja dla tego, co zastane, tam pojawiają się Urząd Ochrony Konstytucji, sędziowie ze Stammheim, bądź specjaliści od działań „antyterrorystycznych”. Każdy akt, który chce uchodzić za polityczny musi więc z konieczności spełniać wobec panującego systemu funkcję afirmatywną.

Podobnie, zdaniem Teorii Krytycznej, ma się rzecz z samymi zamierzeniami politycznych podmiotów. Większość z nich, już w momencie konstituowania się akceptuje werbalnie lub przynajmniej milcząco nienaruszalność struktur, w obrębie których zamierza funkcjonować. Apostrofy do poszanowania tzw. porządku konstytucyjnego obecne są w dokumentach programowych i bieżących najbardziej nawet odległych od siebie politycznych przeciwników. Pojedyncze osoby decydujące się na aktywny udział w życiu politycznym muszą z góry zgodzić się na nienaruszalność ustanowionych bez ich udziału reguł pod rygorem marginalizacji bądź wręcz uniemożliwienia działalności. Zdarzyć się jednak mogą sytuacje, w których, czy to na skutek niskiego poziomu rozpoznania rzeczywistości przez dany podmiot, czy też wobec chwilowego osłabienia konformizujących funkcji systemu, na politycznej scenie pojawia się żywioł, którego uświadamiane cele wykraczają poza dozwolony zakres dopuszczalnych zmian. W tym drugim przypadku, przywrócenie równowagi następuje oczywiście natychmiast po zregenerowaniu się represyjnego potencjału struktur panowania, które dzięki kombinacji różnych form przymusu i technik perswazyjnych eliminują wszelkie ślady skażenia heterogenicznego. W pierwszym natomiast przypadku, panujący układ interesów świadomie dopuszcza krystalizację takiego podmiotu, pozwalając mu na zogniskowanie wokół siebie maksymalnego potencjału społecznej negacji skierowanej przeciwko podtrzymującym status quo fundamentom. W następnym kroku, gdy kształtujący się podmiot nabierać zaczyna trwałych form instytucjonalnych, system uruchamia cały szereg procedur oddziałujących na indywidualną i zbiorową świadomość konstytuujących go jednostek, których celem jest bądź prozaiczna korupcja, bądź też, zapewnienie poczucia swoistej wyjątkowości i realnego wpływu na otaczającą rzeczywistość, za które ceną jest stopniowa rezygnacja z najbardziej radykalnych celów, których osiągnięcie, świadomość pozostającego obiektem takiej manipulacji podmiotu przesuwają w coraz bardziej nieokreśloną przyszłość, co ostatecznie kończy się przyjęciem powszechnie obowiązującego konceptu ideologicznego o wspólnej pracy w imię lepszej przyszłości.

Jednocześnie, pod naciskiem tego procesu, wewnątrz samego podmiotu dokonuje się proces stopniowej marginalizacji i eliminacji elementów nonkonformistycznych, których stanowisko staje w coraz ostrzejszej opozycji wobec zaczynającej przeważać tendencji do koegzystencji z jeszcze tylko werbalnie kontestowanym systemem. Dzieje się to pod hasłami walki z integryzmem czy dogmatyzmem, które to określenia odzwierciedlają wzrastającą niechęć, którą do depozytariuszy ideowej zawartości wczorajszych haseł odczuwają prądy do skorzystania na flircie z establishmentem. Cały proces kończy się wintegrowaniem w istniejące struktury panowania większości pierwotnie destruktywnego potencjału, który w sposób dla siebie prawie niezauważalny staje się dodatkowym spoiwem konserwatywnej tkanki społecznej. Tak oto szlachetna wiara w możliwość lepszego świata przekształca się w pragnienie osiągnięcia indywidualnego sukcesu.

Teoria Krytyczna nie omieszkuje również skierować swego analitycznego ostrza na współkonstruującą politykę sferę pojęciowości. Rozważenie zasadniczych dla praktyki i teorii polityki określeń i twierdzeń prowadzi frankfurtczyków jedynie do wzmocnienia przekonania o zasadniczo ideologicznym charakterze całej sfery. Analiza słownika polityków czy też języka propagandy ujawnia bowiem, iż bez względu na głoszone poglądy, politycy odgrywający jakąkolwiek istotną rolę posługują się zazwyczaj zaskakująco podobnymi zestawami znaczeń, w których na przykład poszczególne pojęcia wartościujące zyskują zazwyczaj zbieżne, jeśli nie wręcz identyczne zabarwienie. Ta wspólna aksjologia czerpie rzecz jasna swoje uzasadnienie z istniejącej rzeczywistości i, tym samym, zasadniczo uniemożliwia w tym języku wyartykułowanie jakiegokolwiek poglądu podważającego jej roszczenie do powszechnego obowiązywania. Takie słowa, jak racja stanu, dobro publiczne, interes narodowy, czy szereg innych zawierają w sobie ogromny potencjał tłumienia heterogenicznych aspiracji społecznych a zgoda na ich jednolite wartościowanie przez wszystkich uczestników politycznego dyskursu powoduje, że istniejące między nimi rozbieżności okazują się jedynie kontrowersjami wokół dróg, jakimi zbiorowość powinna podążać ku niepoddawanemu refleksji celowi wyznaczanemu przez panujący układ interesów. W tej perspektywie staje się zrozumiałe dlaczego, przedstawiane jako decydujące o kształcie społecznego bytu, wielkie debaty polityczne, przy głębszym wejrzeniu okazują się jedynie prozaicznymi swarami wąskogrupowych egoizmów, które, w zależności od sytuacji, bez żenady zapożyczają od swych rzekomo zajadłych wrogów środki i metody prowadzenia politycznej walki. Skoro zasadniczy cel wysiłków zorganizowanego społeczeństwa wyłączony jest spod dyskusji za pomocą milczącej zgody na wspólny zestaw realnie afirmowanych wartości, cały potencjał, jakim dysponują olbrzymie struktury politycznych instytucji nakierowywany jest na nieistotne z punktu widzenia trwałości mechanizmów panowania i zniewolenia konflikty, których terapeutyczna rola polega na sprawianiu wrażenia, że dzięki nim właśnie społeczeństwo, poprzez swych faktycznych lub mniemanych reprezentantów wypracowuje rzeczywistość, podmiotową tożsamość ogólności. Teatralny gest parlamentarzysty zapewnić ma obywatela, że ciało przedstawicielskie naprawdę realizuje żywotną dla interesu ogólnego misję. Jeśli nawet pojawiają się co do tego wątpliwości, poseł zawsze jeszcze może zacząć krzyżeć. Najdonioślejszy nawet głos nie jest wszakże w stanie zagrozić milcząco przyjętym regułom.

Taką kondycję polityki podtrzymuje, zdaniem Teorii Krytycznej również politologia. Wracając do marksowskiej analogii można powiedzieć, że tak, jak klasyczna ekonomia polityczna zaciemniała obraz sfery własnej przedmiotowości używając niekrytycznie pojęć wykształconych przez rzeczywistość produkcji i wymiany, tak też współczesna nauka o polityce konserwuje wykształcone przez dominujący dyskurs określenia nadając im status realnej egzystencji i uniemożliwiając tym samym postawienie pytania o ich własne uzasadnienie. Tymczasem próba odnalezienia rzeczywistej społecznej treści pojęć politologicznych odsłania ich ideologiczny charakter, którego celem jest uniemożliwienie zakwestionowania rzekomej powszechnej ważności uprawianej za ich pomocą refleksji. Tak na przykład definiowanie polityki, jako walki o władzę z konieczności zdejmując z porządku dziennego pytanie o zasadność koncepcji, zgodnie z którą społeczeństwa muszą być kierowane i zarządzane przez dominujące nad nim instytucjonalne struktury, które ze swojej istoty zachowują się wobec obywateli, jak depozytariusze tajemnej wiedzy o regułach urządzania świata ludzkiej egzystencji. Jeśli politolog stwierdza, iż obywatel chcący odegrać aktywną rolę w kształtowaniu sfery publicznej musi zgodzić się na uczestnictwo w działaniach nakierowanych na zdobycie władzy przez grupę ludzi o zbieżnych z jego własnym interesach, wówczas, jest on zobligowany do przyjęcia (choćby w formie tymczasowej hipotezy)

założenia, iż jedynym uprawnionym sposobem osiągania przez ludzi swoich dalekosiężnych celów jest zdominowanie i represjonowanie manifestowanych przez innych pragnień, które pozostają w niezgodzie z jego własnymi. Podobnie dzieje się w przypadku analizy pojęcia suwerenności, z którego społecznego znaczenia wynika, iż tylko pewne, ściśle określone i historycznie ukształtowane grupy ludzi posiadają w skali globalnej pełne prawa podmiotowe. Określenie suwerenności z założenia wyklucza postawienie pytania o jego społeczną zasadność, podczas gdy jednocześnie przechodzi do porządku dziennego nad współczesną rzeczywistością światowego rynku, w której staje się ono jedynie listkiem figowym przykrywającym oczywisty fakt wyłącznej globalnej suwerenności interesu międzynarodowych monopolii. Innego rodzaju zarzut postawić można grupie pojęć odnoszących się do sfery politycznego dyskursu, które z kolei zamazują jego ograniczoną skuteczność w dziedzinie artykułowania rzeczywistych sprzeczności występujących w tkance społecznej. Samo pojęcie dialogu politycznego jest już w tym przypadku z gruntu mylące, gdyż zakłada ono milcząco, że odnosi się do rzeczywistego procesu rozmowy czy dyskusji między różnorodnymi podmiotami życia społecznego, które w jej trakcie konstatają istniejące między nimi rozbieżności w celu rozpoznania stopnia, w jakim uczestniczą one w ponadpartykularnej prawdzie, ku której wspólne przybliżenie się stanowić ma nadrzędny cel dyskursu. Takie założenie usuwa w cień zarówno fakt zasadniczo konfrontacyjnej a nie dialogicznej charakterystyki walki politycznej, której celem jest zwycięstwo, a nie prawda, jak również oczywistą z punktu widzenia społecznej analizy rzeczywistości niesprowadzalność antagonistycznych interesów grup i klas do powszechnie akceptowanego uniwersum wspólnych preferencji i wartości. Definiowanie poszczególnych cech pożądanej formy politycznego dialogu zapoznaje fakt, iż w postaci, w jakiej on sam chciałby się postrzegać jest on zasadniczo niemożliwy. Podobnie rzecz się ma ze szczegółowymi terminami, takimi choćby jak kompromis. Samo określanie politycznego kompromisu w kategoriach wzajemnego rezygnowania przez poszczególne podmioty z części swoich zamierzeń zakłada z góry, iż istnieje możliwość, że poszczególne aktorzy politycznej sceny chcą i potrafią za pomocą racjonalnych procedur określać zakres swoich konstytutywnych interesów, a co za tym idzie, że są w stanie wydzielić ze swoich programów określony fundament, który odniesiony do rzekomo istniejącego interesu ogólnego ukaże swą ponadpartykularną istotność. Ponadto, pojęciu kompromisu towarzyszy przekonanie, że poszczególne strony najważniejszych dla danego społeczeństwa kontrowersji politycznych, świadomie bądź nieświadomie, realizują poprzez swoje akty powszechnie obowiązujący jako w pewien sposób apriorycznie uzasadniony projekt społeczny, a pojawiające się różnice zdań są jedynie wynikiem występującego u każdej ze stron, pod postacią tajemniczego przekleństwa epistemologicznego, braku zdolności uniwersalnego oglądu, która z równie zagadkowych przyczyn ma jakoby przysługiwać różnorodnym formalnie ustrukturowanym instytucjom przedstawicielsko-reprezentacyjnym. Sama próba budowania teorii uzasadniającej możliwość kompromisu przysłania oczywisty dla Teorii Krytycznej fakt, że w świecie rządzonej przez zasadę partykularnego interesu, tam gdzie kompromis byłby rzeczywiście pożądany, tam jest w istocie niemożliwy, a tam gdzie z kolei jest on możliwy, okazuje się po głębszej analizie zgoła niepotrzebny. Odkrycie tego rodzaju prawdy byłoby jednak dojmującym ciosem w system, który w swoich narcystycznych autoprezentacjach ukazuje się jako w pełni uzasadniony właśnie dlatego, iż w najpełniejszej postaci umożliwia on permanentne realizowanie się cząstkowych kompromisów, które w efekcie konstytuują obszar powszechnej zgody. I choć filozofia europejska dawno już podważyła rzekomą oczywistość tego pojęcia, współcześni politolodzy usiłują nie zauważać, iż Umowa społeczna Rousseau nie jest ostatecznym punktem dojścia śródziemnomorskiej refleksji nad zagadnieniami społecznego bytu. Wystawia to, jak podkreślają frankfurtczycy, niekrytyczną

myśl mieszczańską z jednej strony na częściowo uzasadnioną, acz w praktyce złowrogą w konsekwencjach, krytykę ze strony neokonserwatyizmu, z drugiej zaś – na konieczność coraz bardziej apologetycznego ustosunkowywania się do istniejącej rzeczywistości, co prowadzić musi do wyjąłowania dyskursu teoretycznego z jakichkolwiek, poza czysto ideologicznymi, walorów. Na swoje pocieszenie, może jedynie politologia uświadomić sobie, iż jej obecny stan odzwierciedla tylko punkt, do którego doszła cała formacja gospodarczo-społeczna i intelektualna, która ją zrodziła. To nie zła polityka i zła politologia odpowiadają za kryzys świata mieszczańskiego indywiduum, lecz to właśnie kres tego indywiduum ewokować może jedynie ułomną politykę i fałszywą teorię, która próbuje ją uzasadniać.

Ostateczna diagnoza Teorii Krytycznej jest więc dość oczywista. Polityka, jako realny fakt historyczny pojawiła się wraz z ukonstytuowaniem się indywidualnego podmiotu ludzkiego działającego poprzez i w imię swego wąskoracjonalnie pojętego interesu ekonomicznego. To tłumaczy dlaczego ta sfera życia społecznego, mimo, iż charakterystyczna dla świata panującego mieszczaństwa, pojawia się już w Grecji. Właśnie antyczny zoon politikon, jako pierwszy uświadamia sobie, że jego działania w sferze ekonomicznej wymagają dla swojej trwałości pewnego ideologicznego uzasadnienia w postaci wprowadzenia pojęcia racjonalnie pojmowanego dobra powszechnego, które konstytuuje się w procesie nieustannego dialogu między skonfliktowanymi przez pieniądź i wymianę interesami. Filozofia starożytna usiłuje jeszcze dokonać intelektualnego uzgodnienia między indywidualnym bądź grupowym egoizmem a uniwersalnymi zasadami ładu i sprawiedliwości, co wobec antagonistycznego charakteru społecznych sprzeczności prowadzić jednak musi do stopniowej abdykacji konkretnego na rzecz spekulatywnie osiąganego pogodzenia w sferze idei. Plotyński Absolut i jego późniejsza schrytlanizowana wersja stają się w ten sposób koniecznym punktem dojścia teorii i praktyki politycznej społeczeństwa, które nie posiada narzędzi wglądu w istotę własnej tkanki materialnej.

Pojawieniu się załóżków mieszczaństwa towarzyszy odnalezienie w greckiej polis wymarzonego wzoru realizowania własnych interesów pod sztandarem troski o dobro jednostki. Postać Machiavellego ilustruje jednak wyraźnie, jak większa samoświadomość tworzącej się elity wymusza rezygnację z naiwnego optymizmu na rzecz cynizmu mieniącego się odtąd politycznym realizmem. Im bliżej ostatecznego triumfu, tym bardziej musi jednak tworząca się burżuazja brać na siebie intelektualną odpowiedzialność za nowopowstający ład, który w imię własnej stabilności przyjmuje coraz bardziej uniwersalistyczną przesłankę własnego istnienia. Gilotyna powstać może bowiem najwcześniej w tym samym czasie, co teoria umowy społecznej. W przeciwnym przypadku pierwsza spadłaby głowa wynalazcy. Krwawo okupione zwycięstwo przechodzi nazajutrz do defensywy, a jego retoryka polityczna zwraca się od marzeń o wolności ku nawoływaniom do posłuszeństwa moralnym imperatywom, których źródło, jak jeszcze otwarcie się o tym mówi, jest wszakże jedynie niedowodliwym postulatem. Gdy wobec narastającej dysproporcji między obietnicą a rzeczywistością nawoływania stają się nieskuteczne, pojawia się pokusa, by zrezygnować z jakichkolwiek obietnic na rzecz zapewnienia, iż zostały one dawno spełnione. Intelektualny aparat potrzebny do tej operacji staje się już jednak na tyle subtelny, iż wymyka się ostatecznie własnym dysponentom. Odtąd polityka przestaje być nieprzejrzystą grą a skonfliktowane społeczne żywioły zaczynają domagać się realnego w niej udziału. Panujące interesy zmuszone są do ujawnienia swej represyjnej natury dokładnie w tym momencie, gdy ludzkość po raz pierwszy uświadamia sobie realność rzeczywistego wyzwolenia. Otwarta konfrontacja zostaje jednak zatrzymana wpół drogi właśnie dlatego, że możliwy podmiot emancypacji nie zdaje sobie w pełni sprawy z represyjnej istoty sfery polityczności. Skrojona na



miarę co najwyżej wczesnomieszczańskiego indywiduum polityka nie pozwala na wyartykułowanie w jej kategoriach rzeczywistych postulatów wolności. Następuje teraz powolny proces ubezwłasnowolnienia historycznych możliwości, które skierowane w uregulowane koryta politycznego dyskursu tracą większość swego wyzwolicielskiego potencjału. Tworzące się na nowo uniwersum partykularyzmów nie ma już w sobie siły realnej negacji, która charakteryzowała jeszcze rzeczywistość rodzącego się mieszczaństwa. W stalowych objęciach technologicznej racjonalności współczesny świat cywilizacji śródziemnomorskiej potrafi jedynie parodiować Greków. Procesy kolejnych Sokratesów, transmitowane przez dysponujące satelitarną techniką stacje telewizyjne, nie wywołują już kryzysów intelektualnych na miarę platońskiej syntezy. Sama synteza została już zresztą wyegzorcyzmowana, choć z drugiej strony, nikt nie dostrzega faktu, iż właśnie mocą narzuconej syntezy uniwersum represji globalnej uzasadnia swój tytuł do panowania. To panowanie, to właśnie społeczna treść pojęcia polityki pod koniec XX wieku. Właśnie z racji swojego jednoznacznie represyjnego charakteru polityka stara się oczyścić własny słownik z wszelkich pojęć, które by o takim właśnie charakterze przypominały. Wszystko, co heteronomiczne zostaje albo zasymilowane, albo zmarginalizowane i oddane na pastwę sensacyjnych reportaży i kiczowatych obrazków rodem z fabryki złych snów, których kiczowatość zostaje pogłębiona jedynie tym, iż zawsze dobrze się kończą. Polityka staje się komedią zarówno na ekranie, jak i na dyplomatycznych salonach zamienionych w rewiowe proscenium. Tu kurtyna podniesiona została na stałe, lecz jest to możliwe tylko dlatego, że kulisy są już niedostępne nie tylko dla widzów, ale i dla aktorów. Za kulisami istnieje bowiem rzeczywistość, z której realności nie zdaje już sobie sprawy nikt, kto w jakimkolwiek stopniu uczestniczy w politycznym spektaklu. Z faktu istnienia tej właśnie rzeczywistości usiłuje zdawać sprawę Teoria Krytyczna i właśnie dlatego z konieczności sytuuje się tam, gdzie kategorie polityczne tracą swoją ważność. Kategorie te nie są bowiem w stanie w jakikolwiek sposób opisać rzeczywistości tych ludzi, o których w zakończeniu jednej ze swoich książek wspomina, cytując Waltera Benjamina, Herbert Marcuse: „Tylko przez wzgląd na pozbawionych nadziei nadzieja jest nam dana”.

Odrzucenie polityki stawia przedstawicieli omawianego kierunku myślowego, wywodzącego się wszak z marksowskiej tradycji filozofii wyzwolenia, w bardzo trudnej sytuacji teoretycznej. Pod rygiem utracenia konstytutywnej dla tego nurtu perspektywy ludzkiej emancypacji, Teoria Krytyczna musi zaproponować nowy paradygmat społecznej praxis, której roszczenie do historycznej ważności czerpałoby uzasadnienie właśnie z ponownego odnalezienia drogi ku intersubiektywnie doświadczanej wolności. Wyrażana przez Marcusego świadomość istnienia rozległego uniwersum ludzkiego cierpienia konstytuuje teoretyczny horyzont całej interesującej nas formacji. W takiej sytuacji, krytyka polityki musi stać się jedynie pierwszym etapem ruchu myśli, za którym z konieczności powinna pojawić się propozycja nowego zdefiniowania wyzwolicielskiej praktyki społecznej, która byłaby wolna od konstatawanych przez frankfurczyków, istotowych defektów dotychczasowych projektów. Po efektywnym zademonstrowaniu swoich zdolności krytycznych, Szkoła Frankfurcka staje przed o wiele trudniejszym zadaniem skonstruowania całkowicie nowego paradygmatu globalnie istotnej aktywności społecznej, która za punkt wyjścia obierałaby przekonanie o niemożliwości pogodzenia czystego sumienia historycznego z akcesem do proponowanych i istniejących form życia politycznego.

W tym punkcie pojawia się niewątpliwa rozbieżność teoretyczna wśród najważniejszych przedstawicieli Teorii Krytycznej. Niektórzy, pozostając wierni negatywnemu aspektowi tradycji szkoły, konstatują teoretyczną niemożliwość skonstruowania jakiegokolwiek spójnego projektu

praktycznego znoszenia polityki. Inni próbują odnaleźć zarówno w teorii, jak i w dostępnej społecznej empirii przesłanki uzasadniające podjęcie takiego wysiłku i sugerują możliwy kierunek poszukiwań. I jedni i drudzy sytuują się ze swoimi rozważaniami w takim miejscu uniwersum teoretycznego dyskursu, iż można potraktować ich wypowiedzi, mając rzecz jasna stale na względzie ontologiczną i epistemologiczną specyfikę tego myślenia, jako manifestacje pierwiastka pozytywności obecnego w krytycznej refleksji nad pojęciem polityki.

Najbardziej radykalną formą kontynuacji krytycznej tradycji Szkoły Frankfurckiej są myśli zawarte w późnych dziełach Theodora W. Adorna. Autor nie ma wątpliwości, że w świecie, w którym „żadna teoria nie może ująć rynkowi” skonstruowanie spójnego projektu wyzwolenia musi skończyć się wchłonięciem go przez totalizujący rozum tożsamościowy, który z konieczności prowadzić może jedynie do multiplikowania form zniewolenia. Każdy postulat praktyczny, twierdzi Adorno, jeśli tylko uzurpuje sobie prawo do ponadpartykularności, dziedziczy jednocześnie brzemień nowożytnej pojęciowości, która stawia na porządku dnia problem podporządkowania i dominacji. Z tej perspektywy nie tylko polityka nie jest w stanie spełnić pokładanych w niej oczekiwań, ale również jakakolwiek inna próba praktycznej uniwersalizacji emancypacyjnych pragnień musi w świecie powszechnego utowarowienia prowadzić bądź ku porażce, bądź ku stworzeniu kolejnej postaci społecznego bytu, w której reprodukuje się cierpienie i represja. Powszechna wolność jest więc na obecnym etapie rozwoju historycznego zarówno nieosiągalna, jak i niewyobrażalna. Jedynym rodzajem praktycznego zaangażowania, które pozwala jeszcze zachować pewną dozę uzasadnionej nadziei pozostaje wyłącznie działalność artystyczna, która przynajmniej teoretycznie zawiera w sobie potencjał zdolny przewyciężyć towarową formę istnienia. Również jednak w tym przypadku potęga rynku wychodzi jak na razie obronną ręką z kolejnych lokalnych konfrontacji i dziś obserwować można raczej postępujące utowarowienie sztuki niż dezalienującą estetyzację życia społecznego. Wczorajsi przedstawiciele awangardy stają się dziś bądź politycznie zaangażowanymi artystami, bądź dostawcami towarów artystycznych, co w równej mierze prowadzi do pozbawienia sztuki jej emancypacyjnego potencjału. W takiej sytuacji krytycznemu umysłowi pozostaje jedynie zmanifestowanie moralnego sprzeciwu wobec wszechogarniającego cierpienia i zniewolenia, co sprawia, iż adornowska wersja Teorii Krytycznej przeistacza się w nieczyste sumienie współczesnej cywilizacji, która posiada wszakże wystarczająco bogaty repertuar procedur racjonalizacji i wypierania, żeby zagłuszyć ewentualnie pojawiający się zbiorowy psychiczny dyskomfort. Co prawda Adorno sugeruje w paru miejscach, iż ów odruch moralnego sprzeciwu posiada zawsze ponadpartykularny sens historyczny, nietrudno jednak zauważyć, że jego siła konstytutywna posiada rozmach niewspółmierny do wyzwań współczesności przez samego autora Dialektyki negatywnej konstytuowanych.

Praktyczne znoszenie polityki przyjmuje zupełnie inną postać w postulatach najgłośniejszego przedstawiciela Szkoły Frankfurckiej – Herberta Marcusego. Ten obwołany teoretykiem zachodnich ruchów kontestacyjnych filozof usiłował w swoich dojrzałych pracach skonstruować jeśli już nie teorię, to przynajmniej zestaw teoretycznych i praktycznych postulatów, które mogłyby stać się punktem odniesienia dla ewentualnego realnego społecznego ruchu emancypacyjnego. Podmiotem owego ruchu miał być początkowo „wyklęty lud ziemi” krajów tzw. Trzeciego Świata, później, młode pokolenie rozwiniętych państw kapitalistycznych a w szczególności jego intelektualna elita uosabiana przez radykalny ruch studencki, wreszcie – awangarda artystyczna. Marcuse przez cały okres powojenny konsekwentnie utrzymywał, że radykalna zmiana społeczna jest w zasięgu ręki współczesnego społeczeństwa, z tym jednak zastrzeżeniem, iż dokonać się ona musi niejako poza główną sceną oficjalnego życia społeczno-

ekonomicznego. Trudno reasumować w tym miejscu różne koncepcje, które na przestrzeni ponad trzydziestu lat zostały wypracowane przez autora Człowieka jednowymiarowego, można jednak pokusić się o rekonstrukcję samej struktury projektowanego przezeń praktycznego zniesienia panującego społecznego status quo.

Zdając sobie sprawę, iż podstawowe klasy istniejącego współczesnego państwa industrialnego nie są w żadnym stopniu partykularnie zainteresowane drastyczną przebudową dominującego układu stosunków społecznych, Marcuse sugeruje, iż wyzwolenie impuls przyjsć musi spoza dominujących instytucji politycznych wyrażających interesy burżuazji i proletariatu. Diagnozując ten fakt pisze, że „... pod konserwatywną podstawą ludową znajduje się substrat odmieńców i outsiderów, eksploatowanych i prześladowanych ludzi innych kolorów skóry, niezatrudnionych i niezatrudnialnych. Oni istnieją na zewnątrz demokratycznego procesu, ich życie jest najbardziej bezpośrednią i najbardziej realną potrzebą położenia kresu warunkom i instytucjom, które są nie do zniesienia. W ten sposób ich pozycja jest rewolucyjna, nawet jeśli ich świadomość taka nie jest. Ich opozycja uderza w system z zewnątrz i dlatego nie zostaje przez ten system wykrzywiona. Jest elementarną siłą, która łamie zasady gry, a czyniąc to obnaża ją jako grę oszukańczą. Kiedy łączą się oni razem i wychodzą na ulice, bez broni, bez ochrony, po to, by domagać się najbardziej elementarnych praw obywatelskich, wiedzą, że spotkają się z psami, kamieniami, bombami, więzieniem, obozami koncentracyjnymi, nawet śmiercią. Ich siła kryje się za każdą polityczną demonstracją na rzecz ofiar i porządku. Ów fakt, że zaczynają od odrzucenia swego udziału w grze, może być faktem, który znamionuje początek końca pewnej epoki”. Tak skonstruowany podmiot, poprzez radykalną odmowę współdziałania z istniejącymi strukturami i instytucjami politycznymi czyni je nieadekwatnymi wobec realnie występujących społecznych sprzeczności i tym samym podważa ich skuteczność jako narzędzi represji. Agenci społecznej zmiany nie tylko nie występują więc w roli podmiotów polityki, lecz również jako ewentualne przedmioty pozostają poza zasięgiem wszelkich działań politycznych, co czyni je odpornymi na procesy represyjnego konformizowania generowane przez współczesne struktury panowania. Właśnie odmowa uczestnictwa a nie radykalny sprzeciw otwierają szansę na przekroczenie zakłętą przez jednowymiarowy rozum polityczny kręgu niemożności transcendowania przez praktyczny ruch społeczny zastanych instytucji reprodukcji panowania i niewoli. „Wielka Odmowa” nie jest i nie może być bowiem bierną rezygnacją z dochodzenia swoich racji lecz przeciwnie – aktywną demonstracją odmowy uczestniczenia we wszystkich tych strukturach życia publicznego, które panujący system konstytuuje jako wyłącznie dopuszczalne formy artykulacji społecznych interesów. Miejscem globalnie istotnego działania historycznego może być jedynie ten teren, który nie został jeszcze skolonizowany przez instytucje panowania i dominacji, dlatego też cechy owego działania pozostają niewyraźne w kategoriach dyskursu politycznego. Wolność zaczyna się bowiem tam, gdzie kończy się polityka.

Herbert Marcuse doskonale zdaje sobie sprawę z faktu, iż jego propozycje nie mogą uchodzić za wystarczająco konkretne, by stać się bezpośrednią inspiracją do podejmowania jednolitej, spójnej taktycznie i strategicznie praktyki wyzwolenia. W dodatku, specyficzne poczucie realizmu każe mu z dużą dozą rezerwy zapatrywać się na perspektywy ewentualnego ruchu emancypacyjnego w sytuacji gdy: „Ekonomiczne i techniczne możliwości oficjalnych społeczeństw są wystarczająco wielkie, by mogły one pozwolić sobie na kompromisowość i ustępstwa wobec ludzi nędznych i uciemżonych ... [a jednocześnie – T. R. W.] ... Ich siły zbrojne są wyćwiczone i uzbrojone na tyle zadowolająco, by stawić czoła sytuacjom wyjątkowym”. Wobec tych faktów Marcuse przyznaje, iż: „Krytyczna teoria społeczeństwa nie posiada idei, które mogłyby przerzucić

pomost między teraźniejszością i jej przyszłością; nie dając żadnej obietnicy i nie wykazując się żadnym sukcesem pozostaje ona negatywna”. Nie jest to co prawda adornońska rezygnacja teoretyczna, przyznać jednak trzeba, iż jak na proroka nowego zrywu rewolucyjnego, autor „Rozumu i rewolucji” pozostaje niebywale oszczędny w sferze postulatów praktycznych. Przed jednowymiarowym człowiekiem zjawia się wielowymiarowe kontinuum zmiennych, których wzajemne zależności pozostają w dalszym ciągu nierozpoznane. Pragnienie wolności staje na skraju woluntaryzmu.

O wiele większy optymizm dostrzec można w projektotwórczej działalności Ericha Fromma, który wiarę w człowieka i jego przyszłość uczynił konstytutywnym elementem refleksji nad współczesnymi wyzwaniem ludzkości. Fromm jest przekonany, iż zachodnia cywilizacja znalazła się w miejscu, w którym jedynie natychmiastowe zrewidowanie praktycznie całej jej dotychczasowej aktywności życiowej może przynieść ratunek już nie tylko pragnieniu wolności, ale wręcz pragnieniu istnienia. Taka perspektywa zakłada optymistycznie, że racjonalny namysł nad sytuacją ludzkości doprowadzić musi w bliskiej perspektywie do ukonstytuowania się tak potężnego „lobby” reprezentującego rzeczywiste interesy człowieczeństwa, iż jego wpływ radykalnie zrewiduje podstawowe kierunki i zasady światowej polityki. Jediną rzeczywistą przeszkodą stojącą na drodze rozwoju takiego scenariusza są, zdaniem Fromma, neurotyczne postawy ludzkie generowane przez współczesną cywilizację, które jednak powinny powoli zacząć zanikać w sytuacji, gdy osiągnięcia „cywilizacji miłości” stawałyby się coraz bardziej atrakcyjne nawet dla wybitnie destruktywnych typów psychicznych reprezentujących mieszczański sadomasochizm.

Planowana zmiana społeczna nie ma być jednak, rzecz jasna, dziełem jednej, elitarniej grupy duchowych przywódców, których racjonalistyczne zabiegi i umiłowanie człowieka doprowadzą do jednorazowego, radykalnego przekształcenia globalnych wzorów ludzkiej egzystencji. Przemiana społeczna musi, pod rygorem własnej nieskuteczności, dokonywać się jednocześnie na wszelkich dostępnych jej poziomach życia społecznego. Inspirowany doświadczeniami kontestacji lat sześćdziesiątych Fromm podkreśla w tym miejscu ogromną rolę spontanicznych inicjatyw oddolnych, działalności samorządowej i samopomocowej wskazując jednocześnie, iż aktywność obywatelska musi stale wypływać z kreatywnych inspiracji psychicznych, które są gwarancją, że ewentualne działania nie będą zawierały w sobie pierwiastków nienawiści i destruktywności, które są przecież fundamentami ekonomiczno-społecznego zniewolenia. W tym kontekście unika on jednoznacznego odrzucenia możliwości wykorzystywania przez wyzwolicielski ruch rewolucyjny istniejących instytucji życia politycznego, choć nietrudno zauważyć, iż zdaniem Fromma, ich kształt skrojony jest na miarę destruktywnego charakteru społecznego współczesności, co pociąga za sobą jedynie ograniczoną przydatność do realizowania zamierzeń, których cele ufundowane są w zupełnie odmiennej rzeczywistości duchowej.

Postulat wyłącznie kreatywnej i konstruktywnej motywacji procesu wyzwolenia każe Frommowi wyrugować z zasobu postulowanych środków wszystkie te, które pochodzą z dotychczasowych schematów rewolucyjnych. Schematy te, nie dość, że utraciły swą historyczną aktualność, pozostają w oczywistej sprzeczności z postulowanymi formami świadomości rewolucyjnej, dla których konstytutywne są takie pojęcia jak umiłowanie życia czy też afirmacja każdej jednostkowej egzystencji osobowej. Rewolucjonista dnia dzisiejszego musi nie tylko zapomnieć o niezbyt chlubnych kartach historii zapisanych przez jego poprzedników, ale co więcej – musi zachować swoją integralną postawę w konfrontacji z nieznanym żadnym sentymentów systemem ugruntowanym na nienawiści do życia i neurotyczną fiksacją na analno-oralnym świecie

symboli stanowiących trzon wszechwładnej świadomości fałszywej. Duchowe wymagania wobec potencjalnych aktorów społecznej sceny stają się w ten sposób na tyle wygórowane, że pojawiają się pytania, czy ich ewentualne spełnienie przez znaczący odłam społeczeństwa globalnego samo w sobie nie wystarczyłoby do radykalnej przemiany biegu najważniejszych ludzkich spraw oraz czy w ogóle są one spełnialne bez uprzednich ingerencji w same podstawy społecznego bytu. Charakter tego typu pytań wydaje się niepokojąco retoryczny.

Erich Fromm, w odróżnieniu od innych autorów z kręgu Teorii Krytycznej decyduje się na pójście jeszcze jeden krok dalej i zaprezentowanie swoich przemyśleń dotyczących ewentualnych kształtów społeczeństwa przyszłości. Mimo, iż większość jego postulatów raczej nakreśla pewien kierunek pożądanych wysiłków niż oktrojuje konkretne rozwiązania, można odczytać w nich pewien pogłos zarówno doktryn anarchistycznych, jak i niektórych pomysłów typowych dla utopijnych socjalistów. Fromm zdaje sobie sprawę z kontrowersyjności podobnych pomysłów i dlatego próbuje uzupełniać je dodatkowymi koncepcjami, co wikła go, jako fundamentalnie przeciwnego wszelkim formom autorytarnej kontroli, w dość kontrowersyjne pomysły szczegółowe, które jednakże składają się w pewną wyraźną całość opartą na społecznym zarządzaniu własnością połączonym z maksymalnym zwielokrotnieniem niewymuszonej, kreatywnej aktywności jednostek. Autor *Ucieczki od wolności* zdaje sobie przy tym doskonale sprawę, z pewnej mgławicowości całej koncepcji zaznaczając, iż praktyczne formy postulowanej całości społecznej ujawnią się, zgodnie z najlepszą tradycją dialektyczną, dopiero w rzeczywistym czasie samego ruchu. Fromm kreśląc swoją „regulatywną utopię humanistyczną” zostawia więc w niej wystarczająco dużo miejsca dla ewentualnych uzupełnień inspirowanych bieżącymi wydarzeniami historycznymi, co pozwala całej konstrukcji zachować charakter utopii otwartej i uniknąć zarzutów o dogmatyczny mesjanizm. Tam gdzie Adorno widział nieprzezwyciężalne aporie Rozumu a Marcuse niewywrotne struktury totalitarnego panowania burżuazji, Erich Fromm dostrzega nadzieję pochodzącą z śródziemnomorskiej wiary w człowieka wzmocnionej najnowszymi odkryciami psychologii. Przed takim, głęboko przeżywanym, humanizmem skapitulować ma również polityka.

Wymienieni trzej autorzy są, jak się wydaje, najbardziej reprezentatywną próbką tego, co w dziedzinie postulowanej praktyki społecznej miała do powiedzenia Teoria Krytyczna. Widać stąd wyraźnie, że uprawianie radykalnej krytyki świata polityki wytrącało tym samym z ręki frankfurczykowi większość narzędzi konstruowania pożądanego kształtu ludzkiego uniwersum. W ich oczach tradycyjne kategorie stworzone w celu określenia poszczególnych postaci zniewolenia nie nadawały się do opisywania świata, w którym wolni ludzie realizują swe aspiracje i potrzeby poprzez niezafałszowaną wymianę materialno-symboliczną. Zadowolające sformułowanie postulatów transcendowania poza zastany horyzont burżuazyjnego uniwersum wymagałoby bowiem skonstruowania całkowicie nowego aparatu pojęciowego, którego analogia z kantowskim transcendentalizmem kończyłaby się jednak właśnie tam, gdzie u królewieckiego filozofa pojawiał się formalizm – w dziedzinie filozofii praktyki. Krytyka praktycznego rozumu dlatego właśnie nie przekracza mieszczańskiego paradygmatu, że kiedy zaczyna dotykać zagadnienia ludzkiego cierpienia – ucieka w abstrakcyjne formuły stosowalne jedynie w świecie, o którym sama twierdzi, iż nic o nim nie może wiedzieć. Owocem frustracji staje się koncepcja radykalnego zła, poza którą burżuazyjny Rozum bezskutecznie będzie odtąd próbował wykraczać, czyniąc to tylko po to, by po raz kolejny uznać się za pokonanego w konfrontacji z noumenami świata, który jest wszakże jego własną, choć wyalienowaną konstrukcją. Ta sytuacja teoretyczna jest dla Teorii Krytycznej oczywista i dlatego właśnie nie może ona sobie pozwolić na kolejne nieodpowiedzialne próby,

których ewentualny efekt pozostaje w tej perspektywie łatwy do przewidzenia. W tym momencie jedynym wyjściem pozostaje odwołanie się do najgłębszych marksowskich korzeni i uprzytomnienie sobie współczesnego znaczenia 11 tezy o Feuerbachu. Stroniąca od politycznych deklaracji, szacowna i po trochu „profesorska” frankfurcka tradycja musi wreszcie powrócić do historycznego punktu wyjścia własnych poszukiwań i nieuchronnie postawić pytanie o rewolucję.

Historyczna konieczność rewolucji, jako warunku dalszego rozwoju społeczeństwa globalnego nie jest w omawianej przez nas tradycji kwestią podlegającą jakiegokolwiek dyskusji. Jednocześnie, równie oczywiste jest przekonanie o błędności wszelkich teorii fatalistycznych głoszących jej nieuchronność na mocy rzekomo istniejących, spiżowych praw historii. Jak pisał Marcuse: „Łatwa paralela historyczna z barbarzyńcami zagrażającymi panowaniu cywilizacji pozwala przewidzieć bieg rzeczy; drugi okres barbarzyństwa może być także kontynuowaniem panowania samej cywilizacji. Ale istnieje szansa, że w tym okresie historyczne skrajności mogą spotkać się znowu: najbardziej rozwinięta świadomość ludzkości i jej najbardziej wyzyskiwana siła. Jest to tylko szansa”. Ta szansa pozytywnego historycznie rozstrzygnięcia starego dylematu socjalizm albo barbarzyństwo jest tylko jedną z możliwych dróg dalszego rozwoju dziejów. W oczach większości z omawianych autorów nie jest to nawet możliwość najbardziej prawdopodobna. Tym istotniejsze staje się doprecyzowanie przewidywanego kształtu rewolucji a przede wszystkim – ustosunkowanie się do fundamentalnego zagadnienia rewolucyjnej przemocy. Przedstawiciele omawianej tradycji zajmują w tej kwestii na tyle zróżnicowane stanowiska, iż nietrudno dostrzec, że sama teoretyczna zawartość Teorii Krytycznej nie wystarcza do udzielenia jednoznacznej w tym względzie odpowiedzi. Z jednej strony frankfurtczycy świadomi są nauk wywiedzionych z doświadczenia Października, z drugiej, nikt z nich, poza Erichem Frommem nie formułuje otwarcie postulatu rezygnacji z użycia wszelkiej przemocy w trakcie realizowania rewolucyjnych celów. Chcąc uniknąć konieczności deklarowania się po stronie zwolenników czy też przeciwników przemocy rewolucyjnej teoretycy krytyczni stosują niezliczone wybiegi, których ostatecznym efektem jest niemożliwość skonkretyzowania jakiegokolwiek spójnego w tej dziedzinie poglądu, co z jednej strony naraża całą tradycję na niewybredne ataki konserwatystów sytuujących Adorna w jednym rzędzie z porywaczami samolotów, z drugiej zaś, przynosi rażące nadinterpretacje prowadzące do wulgaryzacji pojedynczych, wyrwanych z całościowego kontekstu, tez Teorii Krytycznej, co w ostateczności przynosi szkodę zarówno jej samej, jak i praktyce wyzwolenia.

Kwestia przemocy nie jest rzecz jasna obecna w rewolucyjnym paradygmacie na skutek immanentnych cech przejawianych przez pojęcie wyzwolenia lecz zawsze pozostaje w związku z aktualnie panującym modelem zniewolenia, którego wewnętrzny potencjał otwartej i zakamuflowanej przemocy wymusza agresywne zachowania żywiołów prących do emancypacji. W związku z tym, stopień konieczności użycia siły w procesie jakościowego przekształcania społeczeństwa zawsze zależny będzie od represyjności istniejącego porządku, co jednak w żadnym stopniu nie ułatwia odpowiedzi na historycznie rodzące się wątpliwości, gdyż niewiadomą pozostaje nieustannie właśnie ów potencjał represji panującej. Pozorna „nierepresywność” systemu liberalno-demokratycznego może bowiem w chwili jego śmiertelnego zagrożenia przekształcić się w przemoc o wymiarze nieporównywalnym z jakimkolwiek w tym względzie osiągnięciami znanymi z historii systemów autorytarnych. W takiej sytuacji okazuje się, że tylko realne wyzwanie rzucone panującemu systemowi umożliwi trafną odpowiedź na pytanie o granice koniecznej przemocy. Takie wyzwanie rzucono na przykład zachodniemu społeczeństwu w latach sześćdziesiątych i nie wglębiając się w tym miejscu w szczegółowy wywód należy stwierdzić, że ówczesna optymistyczna wizja, iż system rozpadnie się na skutek samego protestu moralnego

wyrażanego przez strategię no violence okazała się fałszywa. Oczywiście, porażka pierwszej fali kontestacji nie oznacza konieczności opowiedzenia się po stronie postulatów krwawej rewolucji, jednak nie trudno zauważyć, że tylko dalsza, dogłębna analiza mechanizmów współczesnego zniewolenia może uchronić ewentualny ruch emancypacyjny od powielania historycznych błędów. Teoria Krytyczna usiłuje być w tej dziedzinie wyjątkowo rzetelna i nawet eschatologiczne koncepcje Fromma trzymają się twardo realiów ukazując, że próba radykalnej zmiany dokonana przez reprezentantów dominującej współcześnie formacji charakterologiczno-społecznej mogłaby jedynie doprowadzić do powszechnej katastrofy. Za być może utopijnym postulatem zrewolucjonizowania, czy raczej „uzdrowienia” świadomości jednostki czai się ten sam niepokój i niepewność, które nie pozwalają innym frankfurczykom ani na apoteozę siłowej konfrontacji, ani na werbalne zagwarantowanie skuteczności taktyki niestosowania przemocy. O ile nikt nie ma wątpliwości, co do istnienia w samym rdzeniu współczesnych systemów panowania skumulowanej przemocy, o tyle odpowiedź na pytanie o efektywny, a jednocześnie zgodny z wyznaczonymi celami historycznymi sposób przeciwstawienia się jej nie znajduje jednoznacznej odpowiedzi. Wydaje się jednak, że praktyka emancypacyjna współczesnych społeczeństw nie czekając na definitywne rozstrzygnięcia teoretyczne sama zaproponowała teorii nowe obszary poszukiwania rozwiązań, których zgodność z intuicjami niemieckich profesorów warta jest przeanalizowania.

Wydaje się oto, że owa praktyka podpowiada dziś niezdecydowanym i nieco zagubionym myślicielom, iż, zgodnie zresztą z podstawową intencją teorii, przekształcenie istniejących struktur panowania nie musi, jeśli w ogóle jeszcze dzisiaj może, rozpocząć się od radykalnych przemian w węzłowych tych struktur punktach. Wielowymiarowość nadchodzących procesów sugeruje bowiem, iż wraz z dywersyfikacją postaw kontestujących status quo nastąpić musi jednocześnie zróżnicowanie sposobów realnego negocjowania zastanego świata, a to z kolei wyklucza możliwość znalezienia wystarczająco niskiego wspólnego mianownika, który umożliwiłoby zorganizowanie wszelkich działań wokół ściśle określonych priorytetów. W tej sytuacji z jednej strony tracą znaczenie owe „najsłabsze ogniwa łańcucha”, z drugiej, tzw. strategiczne cele rewolucji okazują się niemożliwe do wyraźnego zdefiniowania aż do momentu ich realnego osiągnięcia przez proces historyczny. Otwiera to niespotykaną dotychczas w historii możliwość „nieantagonistycznej” praktyki wyzwolenia polegającej na wykorzystaniu w działaniach emancypacyjnych wszelkich luk powstających w wyniku postępującej ekonomicznej, ekologicznej, społecznej i politycznej degradacji olbrzymich fragmentów globalnej struktury społecznej, której główne filary wydają się jeszcze całkiem stabilne. Mimo narastającej brutalizacji swoich działań represyjnych, istniejący system nie potrafi wypracować skutecznych metod postępowania z taką postacią sprzeciwu wobec jego logiki a nieuchronny zanik możliwości obronnych formacji zdającej chylić się ku zachodniemu krańcowi historycznego nieboskłonu przyczynia się do powstawania coraz poważniejszych wyrw w jego żywotnej tkance. W takiej sytuacji, żywioły emancypacji powinny poszukiwać takich form konfrontacji z systemem, w których nie jest on w stanie w skuteczny sposób odwołać się do całej swojej mocy represyjnej. Prowadząc swoje działania, aktywne podmioty społecznej zmiany znajdują się w stanie konieczności stopniowego zwiększania swojego poziomu historycznej dojrzałości wykorzystując w tym celu coraz obszerniejsze rejony, nad którymi interes panujący sprawuje już włącznie iluzoryczną kontrolę. Taka strategia zakłada, że w rezultacie prowadzi ona do stopniowego osłabienia przeciwnika i tym samym rozwiązuje problem charakteru ewentualnego frontального starcia. Pytanie o stopień prawdopodobieństwa takiego scenariusza wydarzeń posiada zaś z kolei swój zarówno praktyczny, jak i teoretyczny wymiar. W wymiarze teoretycznym, refleksja nad rewolucją musi skoncentrować się na postawieniu najistotniejszych pytań, takich jak

problem sensu i podmiotu historii czy aktualnych mediów realizowania się ruchu dziejowego. Wymiar praktyczny, to z kolei nieustanne inicjowanie w każdym odpowiednim do tego celu miejscu i czasie realnych działań emancypacyjnych, które pozostawać muszą z kolei w nieustannym dialektycznym sprzężeniu z każdorazowo osiąganym przez refleksję stopniem samoświadomości teoretycznej. Rewolucja, którą niepewnie i półgębkiem zwiastuje Teoria Krytyczna nie może się zacząć w żadnym określonym miejscu ani w żadnym określonym czasie jeśli nie trwa już od dawna niezauważona w najbardziej rozwiniętych społeczeństwach współczesnego świata. Rozpoznawanie objawów trwającego już procesu powinno stać się w tej perspektywie ostatnim aktem refleksji Szkoły Frankfurckiej nad społeczeństwem, którego teoretyczny model usiłowała ona od swojego zarania skonstruować. Z przyczyn nie tylko biograficznej natury akt ten nigdy nie został przez Teorię Krytyczną zrealizowany.

Ostatnia teza pozostaje w wyraźnej sprzeczności z popularnym poglądem łączącym omawianą tradycję z wydarzeniami kontestacji lat sześćdziesiątych na Zachodzie. I rzeczywiście, wydaje się, że rzetelna analiza istniejących w tym przedmiocie powiązań prowadzić musi do zweryfikowania niejednokrotnie pochopnie czynionych uproszczeń. Przede wszystkim, warto zwrócić uwagę na fakt, że mimo książkowych pochwał i sugestii dotyczących dalszego postępowania frankfurccy intelektualiści wyczekujący radykalnej zmiany społecznej nie odpowiedzieli na kontestację zbyt gorącym entuzjazmem. Najmłodszy z nich, Jürgen Habermas uznał na przykład, że studenckie zamieszki nie mają nic wspólnego z przedmiotem jego zainteresowań i gromko przywoływał studentów na swe wykłady, choć z drugiej strony, ten sam Habermas przyznawał w kwietniu 1968 roku, że: „Na dłuższą metę (...) protest studencki i uczniowski może ostatecznie unicestwić zmurszałą ideologię sukcesu a tym samym obalić i tak wątle, przetrwałe jedynie dzięki odpolitycznieniu ludności, podstawy uprawomocnienia późnego kapitalizmu”. Herbert Marcuse z kolei ograniczył się do wystawienia kontestatorom kilku niezobowiązujących laurek i na tym poprzestał dochodząc do wniosku, iż kontrkulturowe wystąpienia „nie wywołały oczekiwanego efektu i były niewystarczające by zainicjować prawdziwie jakościową zmianę”.

Trudno się zresztą owym myślicielom dziwić. Wychowani na klasycznej filozofii, ale również na klasycznych koncepcjach rewolucji nie byli oni najwyraźniej w stanie zaakceptować w praktyce całkowitej destrukcji dotychczasowych form artykułowania interesów wyzwolenia. Z drugiej strony, bliższe przyjrzenie się materii kontestacyjnych wystąpień musiało wywoływać sporą irytację swoim prawie wyłącznie „intuicyjnym” sposobem oglądu społecznej rzeczywistości prezentowanym przez głównych animatorów wydarzeń. Późniejsza kapitulacja kontestacyjnego żywiołu przed potęgą rynku i korumpującym czarem polityki wydaje się dodatkowo usprawiedliwiać ten wyraźny brak entuzjazmu, którego „przeoczenie” przez owych teoretyków, którzy w dalszym ciągu usiłują łączyć rzeczywisty ruch kontestacyjny z konkretyzacjami propozycji frankfurckich interpretować można tylko właśnie w perspektywie teorii tłumaczącej przyczyny nieustannego pędu nauki mieszczańskiej do utowarowiania wszelkich heterogenicznych z nią elementów. Nieszczęściem Teorii Krytycznej nie było bowiem zaangażowanie się w podejrzany historycznie eksperyment lecz przeciwnie – postawienie ewentualnym podmiotom zmiany społecznej tak wygórowanych teoretycznie wymagań, iż ich spełnienie przez jakikolwiek realnie występujący ruch społeczny stawało się nieomal niemożliwe.

To historiozoficzne niepowodzenie można jednak poddać głębszej analizie, w trakcie której ukazują się przynajmniej kierunki, w jakich dalsze poszukiwania pozytywnego rozwiązania mogłyby zostać przez krytyczną tradycję poprowadzone. Jedną z takich możliwości jest zwrócenie



uwagi na fakt, iż wszystkie opisywane problemy wynikają, jak się wydaje, z tradycyjnego, bardziej heglowskiego niż marksowskiego przekonania o „jednowymiarowości” globalnej dynamiki historycznej, a co za tym idzie, o „jednowymiarowości” możliwej praktyki wyzwolenia. Heglowski racjonalizm zakłada bowiem, iż istnieje tylko jedna, uniwersalna prawda Rozumu, której realizacja przyjąć może wyłącznie jedną, z góry określoną postać spełnionej Historii. Ten skrajny determinizm, wzmocniony w okresie kształtowania się tradycji marksowskiej przemożnym wpływem dwubiegunowej rzeczywistości dojrzewającego kapitalizmu zaowocował przekonaniem o koniecznej jednolitości historycznego podmiotu i jednorodności realizowanej przez niego praktyki emancypacyjnej. Doświadczenie konfliktów społecznych schyłku epoki kapitalistycznej prowadzi jednakże do refleksji, iż istniejący techniczno-teoretyczny potencjał emancypacji nie wyklucza, a wręcz sugeruje całkowicie inną wizję przekraczania teraźniejszości, którą charakteryzuje wielokierunkowość i wielonurtowość procesu emancypacyjnego prowadzącego do ukonstytuowania wielowymiarowego uniwersum postkapitalistycznej wolności. W tym kontekście interesujące wydaje się przyjęcia założenia, że z niecierpliwością wyglądany, nowy podmiot społecznej przemiany może okazać się nie tyle zintegrowanym prądem społecznym charakteryzującym się jednolitością realizowanej praktyki lecz raczej konglomeratem różnorodnych żywiołów, które z racji zajmowania we współczesnym świecie, nieodpowiadającej ukonstytuowanym przez nie postaciom własnej samowiedzy, upośledzonej pozycji społecznej, pozostają w mocy przeprowadzenia radykalnych przekształceń świata społecznego, które będąc subiektywnie jedynie narzędziami partykularnej emancypacji mogą stać się właśnie jako konglomerat działań różnorodnych obiektywną postacią emancypacji uniwersalnej. W takiej sytuacji pokapitalistyczny podmiot dziejów jawiłby się raczej jako „koalicja” podmiotów lokalnych, co z jednej strony tłumaczyłoby trudności z jego jednoznacznym zdefiniowaniem na płaszczyźnie teorii, z drugiej zaś nakazywałoby zupełnie inne podejście do zagadnień społecznej praktyki wyzwolenia. Trafność powyższego założenia potwierdzić może jednak ostatecznie wyłącznie bieżąca działalność emancypacyjna realizowana w konkretnych warunkach społeczno-historycznych.

Dalsze rozważania sięgają już jednak poza ramy nakreślone dla niniejszego artykułu. Teoria Krytyczna wyczerpała bowiem swoją oryginalną płodność intelektualną wraz z zakończeniem działalności przez jej największych przedstawicieli. Przypadek Jürgena Habermasa wyraźnie wskazuje, iż kontynuacja najważniejszych wątków tej tradycji wymaga nie tylko wybitnych walorów intelektualnych lecz również pewnej, coraz rzadszej wśród współczesnego środowiska akademickiego cechy polegającej na szczypcie dezynwoltury wobec jakichkolwiek, poza intelektualnymi standardów. W tym kontekście owo wyczerpanie nabiera odmiennego, niż w przypadku innych teorii znaczenia i z konieczności odsyła nas ku tej sferze ludzkiej rzeczywistości, którą współczesny dyskurs oficjalny usiłuje zamknąć w pojęciu polityki. Ten paradoks, iż dzieje tradycji intelektualnej tak usilnie stroniącej od uwikłania się w politykę stają się zrozumiałe wyłącznie przez pryzmat politycznych wydarzeń jest jednak paradoksem tylko z pozoru. W rzeczywistości, osłabienie wpływów frankfurckiej tradycji w dzisiejszym dyskursie intelektualnym może być bowiem znakomicie w jej własnych kategoriach wytłumaczone. Nikt przecież silniej niż Teoria Krytyczna, nie podkreślał w XX wieku wzajemnych zależności między rozwojem refleksji a rzeczywistym ruchem dziejowym. Nikt inny również nie akcentował tak wyraźnie konserwatywnych niebezpieczeństw czających się za z pozoru postępową maską liberalnego społeczeństwa. Wreszcie, nikt inny nie wykazywał silniej istotowej nieskuteczności wszelkich działań o charakterze politycznym, które czerpiąc środki z arsenału wypracowanego przez panującą strukturę interesów każdym swoim posunięciem afirmowały werbalnie kontestowany porządek.

Można krytykować teorię historyczną za jej niespójność, dogmatyzm, woluntaryzm, czy wreszcie wykazywać jej efemerydalny charakter. Jeśli jednak teoria, w imię własnej rzetelności otwarcie antycypuje możliwość swojego niespełnienia podając jednocześnie ewentualne tego przyczyny i skutki, wówczas nie sposób przejść obok niej obojętnie bez względu na to, jak trudne prawdy ma nam ona do przekazania.

### Sugerowana literatura:

A. Ważniejsze źródła w języku polskim:

1. *Szkoła frankfurcka*, Kolegium Otryckie, t. I Warszawa 1985, t. II Warszawa 1987
2. Adorno Th. W. – *Dialektyka negatywna*, PWN, Warszawa 1986
3. Adorno Th. W. – *Minima Moralia. Refleksje z poharatanego życia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999
4. Adorno Th. W. – *Teoria estetyczna*, PWN, Warszawa 1994
5. Adorno, Horkheimer – *Dialektyka Oświecenia*, IFiS PAN, Warszawa 1994
6. Fromm E. – *Mieć czy być*, Rebis, Poznań 1995
7. Fromm E. – *Rewolucja nadziei*, PWN, Warszawa
8. Horkheimer M. – *Społeczna funkcja filozofii*, PIW, Warszawa 1987
9. Horkheimer M. – *Zmierzch*, Książka i Wiedza, Warszawa 2002
10. Marcuse H. – *Człowiek jednowymiarowy*, PWN, Warszawa 1991
11. Marcuse H. – *Eros i cywilizacja*, Muza, Warszawa 1998
12. Marcuse H. – *Rozum i rewolucja*, KiW, Warszawa 1966

B. Opracowania:

Jak dotąd, w języku polskim nie ukazała się żadna rzetelna monografia Szkoły Frankfurckiej. Warto jednak zwrócić uwagę na:

1. Łoziński J. – Wstęp do: *Szkoła frankfurcka*, Kolegium Otryckie, t. I Warszawa 1985
2. Walentowicz H. – *Tęsknota za lepszym. Historiozofia Maxa Horkheimera*, Scholar, Warszawa 2004

Podstawową monografią w literaturze światowej pozostaje praca Martina Jaya – *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, Little, Brown and Company, Boston-Toronto 1973 (przekład na język niemiecki: Idem: *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts Für Sozialforschung 1923-1950*, S. Fischer, Frankfurt a/M. 1976).