

## **Ewolucja teorii krytycznej Maxa Horkheimera<sup>1</sup>**

### 1. Wprowadzenie

Filozofia Maxa Horkheimera jest teorią społeczną. Teoria społeczna – tzn. diagnoza aktualnej sytuacji społecznej i prognozowanie jej rozwoju – tworzy ramy jego filozofowania, które cechuje niezwykle bogactwo treści, ma ono bowiem za przedmiot różne dziedziny i aspekty ludzkiego życia, takie jak natura ludzka, relacje między ludźmi, zależności ekonomiczne, stosunki polityczne, nauka, technika, kultura, sztuka, religia, filozofia. To, że owe rozmaite kwestie rozważa Horkheimer w kontekście teorii społecznej sprawia, że jego tematycznie zróżnicowane refleksje układają się w spójną logiczną całość. Owa całość nie jest jednak zamkniętym systemem, gdyż – zgodnie ze stanowiskiem filozofa – nie sposób stworzyć systemu odzwierciedlającego rzeczywistość społeczną, z racji jej dynamizmu, niepowtarzalności, jednorazowości oraz złożoności, wobec której najbardziej nawet wyrafinowana teoria jest uproszczeniem<sup>2</sup>.

Filozofia Horkheimera jest teorią, którą inspiruje intencja krytyczna; jest to krytyczna teoria społeczna. Jej twórca – od młodości zapalony czytelnik Schopenhauera – uważa, że przedmiotem teorii nie jest dobro, lecz zło: zadanie teoretyka upatruje nie w gloryfikowaniu rzeczywistości społecznej, lecz w demaskowaniu jej niedostatków. Różne racje uzasadniają taką postawę: 1) w dotychczasowej historii w życiu społecznym dominuje zło: przemoc, ucisk, wyzysk, nędza, cierpienie i nieszczęście; 2) społeczne zło – w różnych swych odmianach – jest namacalne, odczuwalne i bezpośrednio uchwytnie; teoretyk może je określić i wyartykułować, w odróżnieniu od dobra, którego według Horkheimera nie sposób ująć pozytywnie, a jedynie poprzez negację zła. Tak więc krytyka tego, co nas nie zadowala, 3) przyczynia się do zmiany na lepsze – jest motorem rozwoju intelektualnego i sprzyja postępowi historycznemu, gdyż ujawnienie zła, nawet jeśli nie nazywa dobra po imieniu, wskazuje przynajmniej kierunek lepszego. Tak jest właśnie w wypadku teorii krytycznej Horkheimera: we wszystkich stadiach jej rozwoju krytyka *status quo* wyrasta z pragnienia i wyobrażenia czegoś lepszego.

Te dwa czynniki: krytyka tego, co w ocenie Horkheimera wymaga przeobrażenia oraz pragnienie lepszego wyznaczają tożsamość teorii krytycznej, która okazuje się czymś trwałym w ponad czterdziestoletnim okresie jej ewolucji. Teoria krytyczna Horkheimera ewoluowała, ponieważ zgodnie z zamysłem jej twórcy stanowi dokument epoki. Jej wewnętrzna metamorfoza jest pogłosem burzliwych dziejów XX-wiecznej Europy. Lecz wbrew twierdzeniu niektórych interpretatorów późna teoria krytyczna nie sprzeniewierza się swym pierwotnym założeniom<sup>3</sup>, przeciwnie, dochowuje im wierności i chociaż niejedna jej teza poddana rewizji ulega modyfikacji lub wręcz zostaje odrzucona, można mówić o ciągłości w rozwoju teorii krytycznej właśnie dlatego, że zachowuje ona swą tożsamość. Sam zresztą Horkheimer przyznaje słusność takiemu ujęciu jego filozofii, stwierdzając pod koniec życia, że jego stanowisko, aktualizowane wprawdzie pod wpływem zmiennych okoliczności historycznych, pozostało niezmiennie z punktu widzenia źródłowej intencji, którą określa jako krytyczną analizę życia społecznego, motywowaną dążeniem do jego udoskonalania<sup>4</sup>.

1 Źródło: *Przegląd filozoficzno-literacki* nr 3 (9), 2004, ss. 51-68.

2 Słynny krytyk systemowości w filozofii, Søren Kierkegaard, który sto lat przed Horkheimerem podjął polemikę z Heglem, dowodził, że nie istnieje i nie może powstać system odzwierciedlający rzeczywistość. Aczkolwiek obiekcje Horkheimera wobec absolutnego idealizmu wpływają z innych źródeł niż antyheglizm prekursora egzystencjalizmu, w tej kwestii obaj filozofowie są zgodni, tyle że rzeczywistością, która interesuje twórcę teorii krytycznej, jest społeczeństwo.

3 M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, w: M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* (dalej oznaczane jako GS), Bd. 7, Frankfurt/M. 1985, s. 394.

4 M. Horkheimer, *Neues Denken über Revolution*, w: *ibidem*, s. 416.

Horkheimer jest przeświadczony o potrzebie kontynuowania we współczesności takiego sposobu uprawiania filozofii, który pojawił się w tradycji myśli europejskiej już w starożytności za sprawą Platona i Arystotelesa<sup>5</sup>; obaj ci filozofowie, zaabsorbowani problemem rozumnej – tj. najwłaściwszej dla ogółu – organizacji życia społecznego, przypisywali filozofii zadanie „wnoszenia rozumu do świata”; tak pojmowana filozofia nie jest profesją, lecz wyrazem życiowego nonkonformizmu, działaniem na rzecz intelektualnej i społecznej wolności oraz swobodnego rozwoju człowieka.

W różnych fazach twórczości Horkheimer rozmaicie konkretyzuje postulat „wnoszenia rozumu do świata”, zależnie od okoliczności historycznych; generalnie – ponieważ potencjał rozumności świata maleje, potrzeba wnoszenia rozumu do świata staje się coraz pilniejsza, ale i kurczą się możliwości jej zaspokojenia. W rezultacie Horkheimer określa zadanie filozofii początkowo jako wspieranie tendencji dziejowej<sup>6</sup>, w późniejszym okresie jako starania o korygowanie jej<sup>7</sup>, wreszcie – jako stawianie jej oporu<sup>8</sup>.

W rozwoju Horkheimerowskiej teorii krytycznej zaznaczają się trzy stadia, których granice w przybliżeniu pokrywają się z cezurami dziejowymi wyznaczonymi przez początek i koniec drugiej wojny światowej; tak więc można mówić o przedwojennej teorii krytycznej, której twórca koncentruje się na formułowaniu założeń programowych swej filozofii, następnie o teorii krytycznej okresu wojny, kiedy to wypracowana wcześniej metoda zaowocowała koncepcją historiozoficzną obrazującą tryb rozwoju cywilizacji europejskiej; koncepcja ta znalazła wyraz w głównych dziełach Horkheimera, czyli – chronologicznie rzecz ujmując – w *Państwie autorytarnym*, *Krytyce rozumu instrumentalnego* oraz w napisanej wspólnie z Adornem *Dialektyce oświecenia*. Ostatni etap w rozwoju teorii krytycznej stanowi powojenna konfrontacja pierwotnej jej wersji ze społeczno-politycznymi realiami Europy drugiej połowy XX wieku.

## 2. Teoria krytyczna jako intelektualna strona historycznego procesu emancypacji społecznej

Termin *teoria krytyczna* pojawia się po raz pierwszy w latach 30. w kontekście polemiki z teorią, którą Horkheimer określa mianem tradycyjnej i uznaje za jej wyróżnik afirmatywny stosunek wobec rzeczywistości społecznej. Krytycyzm filozofii Horkheimera zwraca się zarówno przeciwko pewnej formie teorii – której paradygmat stworzył Kartezjusz i która zdominowała myślenie filozoficzne po współczesność – jak i przeciwko ówczesnym realiom historycznym: postępującej faszyzacji życia społecznego. Horkheimer łączy konformizm teorii tradycyjnej z jej specjalistycznym charakterem; specjalizacja, która podnosi efektywność nauki, jest zabójcza dla filozofii, gdyż sprawia, że filozofia staje się integralnym elementem *status quo*, zatracając dystans wobec rzeczywistości, będący warunkiem krytyki. Celom krytyki służy całościowe ujęcie społeczeństwa w jego aktualnej formie. Teoria społeczeństwa nie może być wytworem czystej spekulacji. Poznanie mechanizmów życia społecznego w złożoności i bogactwie jego przejawów wymaga szczegółowych analiz, dlatego też, krytykując teorię tradycyjną, Horkheimer nie odmawia jej użyteczności. Ma świadomość tego, że realizacja programu teorii krytycznej wymaga współdziałania filozofów z uczonymi specjalistami: socjologami, ekonomistami, historykami, politologami. Frankfurcki Instytut Badań Społecznych, któremu Horkheimer przez długi czas przewodził, dostarczył instytucjonalnych ram interdyscyplinarnej współpracy teoretyków i empiryków. Dzięki zjednoczeniu ich

5 M. Horkheimer, *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie*, w: GS, Bd. 4, s. 344 n.

6 M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, w: *ibidem*, s. 189.

7 M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, w: GS, Bd. 6, Frankfurt/M. 1991, s. 185.

8 M. Horkheimer, *Begriff der Bildung*, w: GS, Bd. 8, Frankfurt/M. 1985, s. 416.

wysiłków badania społeczne – prowadzone przez Instytut najpierw w Niemczech, a potem na emigracji w USA – uniknęły zarówno jałowej abstrakcyjności konstrukcji apriorycznych, oderwanych od empirii, jak i dezintegracji w chaosie faktografii.

Teoria tradycyjna abstrahuje od praktycznego znaczenia poznania, traktuje je jako cel sam w sobie; natomiast dla teorii krytycznej poznanie jest środkiem, który ma się przysłużyć wyzwoleniu człowieka ze zniewalających go stosunków, czyli – w pozytywnym sformułowaniu – rozumnej organizacji ludzkiego życia. Teoria krytyczna jest więc aspektem postawy krytycznej, określa siebie jako „intelektualną stronę historycznego procesu emancypacji”<sup>9</sup>; dlatego też poznanie w jej ujęciu łączy się z wartościowaniem, z normatywnym zaangażowaniem, nie oznacza neutralnego, beznamiętnego rejestrowania tego, co – jakoby – bezpośrednio dane. Horkheimer, odrzucając ahistoryzm, aprioryzm i transcendentalizm teorii poznania Kanta, zgadza się z jego konstruktywizmem: poznanie jest dlań w istocie konstruowaniem – to, co w akcji percepcji jawi się podmiotowi poznania jako bezpośrednio dane, jest w gruncie rzeczy zapośredniczone, gdyż stanowi wytwór preformującej nieświadomej aktywności tego jednostkowego podmiotu, jak również społeczeństwa. Istnieje w szczególności zwrotna zależność między poznaniem jako stwierdzaniem określonego stanu rzeczy a jego oceną: z jednej strony poznanie skierowane ku celowi emancypacji uzasadnia ów cel, z drugiej zaś – akceptacja tego celu umożliwia i warunkuje poznanie, tj. dostrzeżenie w rozwoju historycznym tendencji, która w tym kierunku prowadzi. To przekonanie skłania twórcę teorii krytycznej do polemiki zarówno z koncepcją socjologii wiedzy Karla Mannheim’a, jak i ze scjentyzmem Koła Wiedeńskiego; Horkheimer krytykuje wspólny tym teoriom relatywizm, który prowadzi do zatarcia różnicy między prawdą i fałszem.

Niechętny pozytywizmowi, Horkheimer odnosi się krytycznie także do metafizyki, przede wszystkim z trzech powodów: 1) Uznaje metafizykę za złudę, gdyż uważa, że poznanie ma charakter historyczny, tzn. jest skończone, podlega warunkom czasu i przestrzeni, nieuchronnie przemija, toteż nie jest w stanie osiągnąć absolutu. 2) Ponieważ metafizycy bagatelizują to, co zmienne i skończone, pozostają obojętni wobec ludzkiego cierpienia jako zjawiska znikomego w porównaniu z ponadczasową istotą. Horkheimer natomiast uznaje za istotę właśnie empiryczne, a więc przemijające i zmienne okoliczności życia społecznego, które stanowią o szczęściu i niedoli ludzi. 3) Nie zgadza się też z charakterystyczną dla metafizyki negatywną oceną nauki jako poznania zawodzącego rzekomo w obliczu doniosłych problemów życia duchowego.

Teorię krytyczną od momentu jej powstania cechuje zainteresowanie historycznym wymiarem ludzkiego istnienia, które ma dwie główne przesłanki: przekonanie o tym, że historia jest właściwą przestrzenią życia jednostek i zbiorowości, gdyż jego formy zmieniają się w czasie, oraz świadomość, że – właśnie z racji historycznego uwarunkowania życia społecznego – starania o poprawę ludzkiego losu wymagają konkretnej wiedzy o mechanizmie społecznych zależności. Tak więc integralnym elementem teorii krytycznej jest historiozofia.

Konstruując swą historiozofię, Horkheimer zachowuje przeświadczenie Hegla o istnieniu ponadindywidualnych, dynamicznych struktur oraz tendencji w rozwoju historycznym, odrzuca natomiast idealistyczną ideę nadludzkiego ducha jak podmiotu dziejów. Poszukując w rozwoju historycznym prawidłowości, historiozofia Horkheimerowska jest daleka od ich hipostazowania czy absolutyzowania; pozostaje w opozycji do metafizyki dziejów; wie, że sama jest włączona w praktykę historyczną jako refleksyjny komponent procesu dziejowego.

Horkheimer czerpie inspirację z materializmu historycznego, co nie oznacza, że bez zastrzeżeń tę koncepcję akceptuje. Kładzie nacisk na to, że zależności ekonomiczne

---

9 M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, op. cit., s. 189.

związane z produkcją i reprodukcją życia społecznego wpływają na sposób myślenia i działania jednostek nie bezpośrednio, lecz właśnie za pośrednictwem charakteru społecznego – typowego dla danej grupy społecznej. Charakter społeczny to ogniwo pośredniczące między sferą ogólnych stosunków ekonomicznych a psychologią indywiduum; jest to ten fenomen społeczny, któremu – z racji jego współczesnej doniosłości – Horkheimer i jego współpracownicy poświęcają szczególną uwagę: o ile w czasach przedkapitalistycznych panowanie opierało się na bezpośredniej przemocy, to w epoce nowożytnej zostało uwewnętrznione. Dlatego też w epoce tej pojawia się zapotrzebowanie na autorytarny charakter społeczny, czyli typ osobowości, który odznacza się wewnętrznym zniewoleniem, potrzebą subordynacji oraz podatnością na manipulację.

Na początku lat 30. Horkheimer – jak wielu intelektualistów zachodnich – żywi nadzieję, że uda się uniknąć katastrofy, że dojdzie do społecznej emancypacji, która położy kres faszystowskiemu totalitaryzmowi. We współczesności filozof widzi czas przełomu – okres przejściowy, w którym wyłania się alternatywa dziejowa: zastąpienie żywiołowości rozwoju społecznego świadomym i solidarnym współdziałaniem lub kulturowo-cywilizacyjną zapaść, porównywalna z zagładą antyku, barbarzyństwo lub socjalizm.

Głosząc, że system kapitalistyczny tworzy przesłanki socjalizmu, Horkheimer ma na myśli to, że w okresie panowania burżuazji osiągnięto poziom materialnego dostatku, który czyni zbędnym dalsze istnienie podziału klasowego w społeczeństwie oraz że w epoce tej zrodziły się idee, które umożliwiają nie antagonistyczną, a wspólnotową organizację życia społecznego. Do takich idei należy przede wszystkim burżuazyjne pojęcie rozumu, które jest z istoty demokratyczne, gdyż sprzęgnięte z ideą równości ludzi. Pionierzy społeczeństwa burżuazyjnego proklamowali rozum (w miejsce tradycji, pochodzenia, płci i wieku) podstawą relacji między ludźmi, a dzięki temu utorowali drogę rozwojowi społecznemu, który zniósł odrębności stanowe i stworzył przesłanki zjednoczenia wszystkich członków społeczeństwa. Lecz w praktyce kapitalistycznej ekonomii jednoczące działanie rozumu napotyka opór w postaci kolizji interesów, która partykularyzuje społeczeństwo. Ten stan rzeczy Horkheimer nazywa „sprzecznością między zasadą społeczeństwa burżuazyjnego a jego istnieniem”<sup>10</sup>. Socjalizm w ujęciu Horkheimera to rezultat zniesienia sprzeczności między zasadą a istnieniem społeczeństwa kapitalistycznego; społeczeństwo socjalistyczne to – społeczeństwo rozumne, którego wyobrażenie opiera się na konsekwentnym rozwinięciu burżuazyjnego pojęcia rozumu.

Dziejowa szansa stworzenia socjalizmu nie jest dla filozofa równoznaczna z nieuchronnością jego nastania jako produktu rozkładu kapitalizmu; według Horkheimera nie istnieje żadna rękojmia historycznego postępu; krytykuje on zdogmatyzowany marksizm, którego zwolennicy obstają przy istnieniu stałych, koniecznych i niezależnych od woli ludzi „spiżowych praw dziejów”<sup>11</sup>. Antydogmatyzm twórcy teorii krytycznej łączy się z jego antyutopizmem, który wyraża się w tym, że nie ujmuje on socjalizmu jako docelowego etapu rozwoju historii, konsekwentnie odrzuca historiozoficzny finityzm.

### 3. Zarys historiozofii

Jednak wbrew oczekiwaniom wyższej od kapitalizmu formy życia społecznego umacnia się faszyzm. Wspólnotę narodowosocjalistyczną filozof ocenia jako barbarzyńską

---

10 M. Horkheimer, *Materialismus und Metaphysik*, w: M. Horkheimer, *GS*, Bd. 3, Frankfurt/M. 1988, s. 82.

11 Określenie stosowane przez teoretyków II Międzynarodówki.

karykaturę wspólnoty ludzkiej i zastanawia się, dlaczego ludzkość mimo istnienia przedmiotowych przesłanek życia prawdziwie ludzkiego popada w „nowe barbarzyństwo”. Wojenna twórczość Horkheimera stoi pod znakiem analizy faszyzmu i jego genealogii. Początkowo filozof poszukuje jej w obrębie samej formacji kapitalistycznej; zwraca uwagę na skłonność człowieka współczesnego do ulegania demagogii i poddawania się despotyzmowi, którą uznaje za przejaw utraty zdolności samostanowienia – podmiotowości. Dochodzi do wniosku, że faszyzm wyrasta z tendencji rozwojowych społeczeństwa współczesnego, ekstremalnie je wyostrajając; przekreślenie suwerenności politycznej jest bowiem ostatnim etapem procesu unicestwiania autonomii i samoistności jednostki przez ekonomiczne i kulturowe mechanizmy nowoczesnego industrializmu. Ekonomiczny aspekt procesu degradacji podmiotowości jednostki upatruje Horkheimer w przemianie wolnorynkowego przedsiębiorcy w pracownika najemnego, która dokonuje się w następstwie postępującej koncentracji własności i władzy, czyli – wyparcia konkurencji na rzecz monopolu. Destrukcyjny wpływ industrializmu na podmiotowość człowieka utrwała kultura masowa, którą jej krytyk nazywa kulturowym ekwiwalentem politycznego autorytaryzmu. Mając na uwadze to, że faszystowski totalitaryzm likwiduje cywilizacyjno-kulturowe zdobycze epoki liberalizmu, a zarazem przywraca formy charakterystyczne dla społeczeństwa przedkapitalistycznego, takie jak panowanie bezpośrednie, centralizacja władzy ekonomicznej i politycznej, wyparcie moralności i prawa na rzecz rozkazu i posłuszeństwa, odwrót od indywidualizmu, wzmożenie irracjonalnego charakteru całości społecznej, Horkheimer stwierdza, że dzieje epoki mieszczańskiej toczą się kołem, tak, że jej koniec okazuje się „powrotem początku na wyższym poziomie”<sup>12</sup>.

Od refleksji nad dziejami epoki mieszczańskiej filozof przechodzi do analizy procesu dziejowego. Faszystowski system władzy totalitarnej określa jako kulminację stosunków panowania charakteryzujących wszelkie formy współżycia społecznego w dotychczasowej historii; spoglądając w przeszłość z perspektywy panowania totalitarnego, odnajduje w epokach mniej i bardziej odległych jego zaczątki i w rezultacie dostrzega regresywną tendencję nie tylko w dziejach mieszczaństwa, lecz w całym rozwoju historycznym.

Za główny motyw ludzkich dziejów uznaje Horkheimer panowanie nad przyrodą, które odzwierciedla się w świecie stosunków międzyludzkich w istnieniu – od zarania dziejów – hierarchii społecznej opartej na przemocy. Zwraca szczególną uwagę na negatywne skutki tej prawidłowości; ustala, że panowanie nad przyrodą i w społeczeństwie prowadzi do wyobcowania gatunku ludzkiego od przyrody pozaludzkiej, wyobcowania człowieka od jego ludzkiej natury – człowieczeństwa oraz do stale narastającej – wraz z rozwojem społeczeństwa obcości w relacjach międzyludzkich – samotności jednostek.

Ujarzmienie przyrody przez gatunek ludzki oraz jego wewnętrzne zantagonizowanie przyczyniają się do tego, że w dziejach ludzkości postęp spleta się nierozdzielnie z regresem: rozwój duchowej i materialnej strony ludzkiej egzystencji, który przejawia się w zdobyczach nauki i techniki, idzie w parze z nasilającym się odczłowieczeniem życia, gdyż struktury organizacyjne społeczeństwa nabierają charakteru coraz bardziej wrogiego człowiekowi. Prowadzi to do cywilizacyjno-kulturowego kryzysu, którego apogeum przypadające na współczesność wyraża się w barbarzyństwie totalitaryzmu; jawi się ono Horkheimerowi jako restytucja stanu natury w najwyższym stadium – represyjnego – społeczeństwa. To, że ludzkość, postępując naprzód, zarazem cofa się w swym rozwoju społecznym, odzwierciedla się przede wszystkim w dziejach rozumu i indywidualności.

Racjonalność, która ukształtowała cywilizację zachodnią, jest racjonalnością

---

12 M. Horkheimer, *Nachtrag*, w: M. Horkheimer, *GS*, Bd. 4, *op. cit.*, s. 225.

panowania, nie zaś samego rozumu; jest to racjonalność odgrywająca rolę narzędzia ujarzmiania przyrody i człowieka. Właśnie owa instrumentalizacja rozumu, fakt, że od zarania dziejów rozum – z natury powołany do poszukiwania prawdy i ustanawiania celów – pełni funkcję środka interesowności i sojusznika przemocy, sprawia, że racjonalność zachodnioeuropejska ma irracjonalny charakter, co Horkheimer nazywa jej chorobą. Szczególnie drastycznym przejawem choroby rozumu jest to, że tym, którzy podlegają panowaniu, rozum nakazuje wyrzec się własnego osądu, zrezygnować z myślenia. Skoro miarą racjonalności w życiu społecznym jest egoistyczny, partykularny interes elit władzy, jedyną rozumną reakcją jest przystosowanie się, za cenę stłumienia własnych roszczeń do racjonalności.

Choroba rozumu prowadzi do jego autodestrukcji; Horkheimer śledzi kolejne etapy tego procesu; pierwszym jest wyparcie rozumu obiektywnego przez racjonalność subiektywną. Starożytność i średniowiecze to czasy nieomal niepodzielnego panowania rozumu obiektywnego, czyli takiej formy racjonalności, która zakłada, że rozum istnieje nie tylko w indywidualnej świadomości, lecz przede wszystkim w świecie obiektywnym, a jego istotę stanowią pojęcia prawdy, najwyższego dobra, sprawiedliwości i wolności. W epoce nowożytnej rozum zaczyna coraz bardziej radykalnie dystansować się wobec obiektywnej treści: początkowo krytykuje przesad, mit, religijny dogmatyzm jako obiektywność fałszywą z intencją zastąpienia jej obiektywnością racjonalną, uwierzytelnioną przez rozum; z czasem jednak całkowicie zarzuca pojęcie obiektywności i zamknie rozum w granicach ludzkiej świadomości. Wyparcie przez rozum subiektywny obiektywnych teorii racjonalności pogłębia instrumentalny charakter rozumu. Subiektywizacja rozumu nie wyprowadza go z kręgu interesu partykularnego, a przeciwnie – oderwanie racjonalności od wszelkich celów ponadsubiektywnych czyni egoistyczny interes samozachowawczy wyłącznym celem, nadaje mu rangę wartości absolutnej.

Zwycięstwo racjonalności subiektywnej, czyli abstrahującej od celów zdolności kalkulowania, manipulowania środkami, zapoczątkowuje proces degradacji rozumu, poniżania racjonalności i deprecjonowania jej roli w życiu tak jednostkowym, jak zbiorowym, który trwa po wiek XX. Linia rozwoju racjonalności europejskiej, która od racjonalizmu wczesnej nowożytności poprzez empiryzm, sensualizm, a także nominalizm i sceptycyzm Oświecenia prowadzi do irracjonalizmu w drugiej połowie XIX w. i w wieku XX jest dla Horkheimera świadectwem postępującej autodestrukcji rozumu, przypieczętowanej jego rozkładem. Rozkład rozumu jest zabójczy dla filozofii, która nie zna wyższej idei. Zamieranie myślenia filozoficznego stwarza z kolei śmiertelne zagrożenie dla kultury, której nie zdołają ocalić ani nauka poprzestająca na konstatacji faktów, ani koncepcje paranaukowe czy quasi-religijne, obiecujące duchową sanację, a w rzeczywistości tłumiące myślenie i mitologizujące społeczną świadomość. Groźba upadku kultury polega zdaniem Horkheimera na tym, że rozum subiektywny odbiera prawdzie rangę duchowego dobra, osłabia jej autorytet jako zwykłego mniemania czy konwencji, a przez to podważa też wartość tradycyjnie wiązanych z prawdą ideałów i norm moralnych (jak sprawiedliwość, wspólne dobro, humanitaryzm). Na gruncie racjonalności subiektywnej tracą one wiarygodność i dostojeństwo, związek z człowieczeństwem, przestają obligować, ich uznanie zależy od subiektywnego widzimisię. Gdy w ten sposób pod hasłem demitologizacji zostają zdyskredytowane wszelkie racjonalne zasady pokojowego współżycia społecznego, rozum traci moc scalającą społeczeństwo, a wtedy środkiem zapobieżenia społecznej dezintegracji okazać się może przemoc. Rozum subiektywny nie tylko nie znajduje żadnej racji, którą mógłby jej przeciwstawić, ale z powodu swego formalizmu (indyferencji wobec norm, wartości i ocen) sam może łatwo stać się jej narzędziem.

Fakt, że postęp myśli okazuje się zarazem regresem („oświecenie obraca się

ponownie w mitologię<sup>13</sup>), nie wynika z niespodziewanej inwazji irracjonalizmu na niewzruszenie racjonalny rozum, lecz jest konsekwencją tego, że w racjonalności europejskiej tkwi wewnętrzna sprzeczność, zakodowana w jej genezie, która przybiera postać tendencji do autodestrukcji; postępująca w toku dziejów instrumentalizacja rozumu ma przyczynę w tym, że ludzie – nosiciele tego samego rozumu – są uwikłani w konflikt interesów, w którym rozum gra rolę narzędzia.

Horkheimer ukazuje paralełę między losem rozumu w cywilizacji zachodniej i dziejami podmiotowości indywiduum, gdyż indywidualność jest – tak jak rozum – uwikłana w proces dziejowy, co przejawia się w powiązaniu „ja” z zasadą społecznego panowania. O ile rozwój gatunku ludzkiego sprowadza filozof w istocie do dziejów podboju przyrody oraz ujarznienia człowieka przez człowieka, o tyle w rozwoju indywiduum dopatruje się przede wszystkim odzwierciedlenia tych podwójnych dziejów; indywidualność konstytuuje się w dążeniu do zdobycia i zachowania własności oraz władzy, toteż wszyscy ci, którzy jako amorficzna masa stanowią jedynie podstawę piramidy społecznej, nie mogą stać się indywidualnościami. Tak więc „ja” – w swej dotychczasowej formie historycznej – wywodzi się z systemu panowania i towarzyszącego mu zniewolenia, toteż ma społeczny odpowiednik w braku indywidualności.

W okresie przedkapitalistycznym usytuowanie indywiduum w sztywnych ramach stabilnej struktury społecznej i w odwiecznym porządku przyrody wykluczało wszelką możliwość jego dalszego rozwoju. Społeczną pełnoletność – samoistność uzyskuje ono u progu nowożytności, gdy – z pasywnego członu organicznej wspólnoty przeistacza się w wyizolowany podmiot aktywności ekonomicznej: samo wyznacza sobie rolę w życiu społecznym oraz na nowo określa swój status w świecie przyrody.

Podczas gdy w epoce liberalizmu indywidualizacja pewnej części społeczeństwa była wymogiem prosperowania całości na gruncie ówczesnego sposobu gospodarowania, to zaawansowany industrializm znosi indywiduację jako przeszkodę efektywnego sterowania masami, na którym opiera się funkcjonowanie współczesnej maszyny społecznej. W toku postępującej industrializacji autonomia jednostki okazuje się anachronizmem i ewoluuje ku heteronomii, a tym samym znika przesłanka mieszczańskiej indywidualności. Wraz z wywłaszczeniem ekonomicznym byłych podmiotów gospodarczych dokonuje się ich „wywłaszczenie psychologiczne”: w czasach niepodzielnego panowania „monstrualnych potęg”<sup>14</sup> – ponadnarodowych koncernów ekonomicznych, bloków militarnych i kultury masowej – jednostka przestaje samodzielnie kształtować swój los, toteż rozum, który w stosunkach wczesnokapitalistycznych był jej sprzymierzeńcem w dążeniu do społecznego awansu, traci przydatność, a społecznie użyteczna i pożądana staje się bezrefleksyjna zdolność akomodacji. Stąd degeneracja jednostki i rozumu, której jesteśmy świadkami.

Aczkolwiek dialektyka postępu i regresu w dziejach oświecenia doprowadziła do głębokiego kryzysu kultury europejskiej, Horkheimer nie ma wątpliwości, że dróg wyjścia z tej sytuacji kryzysowej możemy i musimy szukać w samym oświeceniu, nie zaś odrzucając jego zdobycze; uważa, że odwrót od oświecenia grozi barbarzyństwem i zniewoleniem, zaś wolność w życiu społecznym może iść w parze jedynie ze swobodnym rozwojem myślenia i dlatego nie służy jej sprawie ograniczanie roszczeń racjonalności. Ufa, że kryzys rozumu nie pozbawił go jednak zdolności rozpoznania źródeł tego kryzysu, tj. możliwości zrozumienia, że rozum przyplacił swym rozkładem przyzwolenie na heteronomię, tzn. podporządkowanie partykularnemu interesowi panujących, ale oświecenie nie jest skazane na pozostanie w dotychczasowych granicach zakreślonych

---

13 M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 15.

14 M. Horkheimer, *Kritik der instrumentellen Vernunft*, op. cit., s. 146 n.

przez przymierze z władzą i może je przełamać, dzięki temu, że myślenie – w odróżnieniu od innych impulsów duchowych o partykularnym charakterze – odznacza się ogólnością, która jest dla Horkheimera przesłanką jedności wszystkich istot ludzkich.

#### 4. Filozof wychowawcą rodzaju ludzkiego

Po powrocie z emigracji do Niemiec Horkheimer nie ma wątpliwości, że „uogólnienie emancypacji mieszczańskiej”<sup>15</sup>, tzn. objęcie jej zasięgiem całego społeczeństwa, czyli stworzenie takiej formy życia społecznego, w której wolność nie byłaby okupiona sprawiedliwością, zostało udaremnione, a zarazem zastąpione przez faszyzm i wojny światowe; uważa, że jest za późno na przejście do wyższej fazy systemu mieszczańskiego, która zachowując zdobycze wcześniejszej, tj. indywidualną samoświadomość i ugruntowaną na niej osobistą godność oraz powszechną wolność, zdołałaby przełamać izolację jednostki. To, że Europa Zachodnia zamiast zająć się ulepszaniem strukturalnych zasad współżycia społecznego, uczyniła priorytetem standard życia, poczytuje z jednej strony za wyraz naśladownictwa Ameryki, z drugiej zaś – za najbardziej katastrofalną konsekwencję wpływu, jaki przykład Europy Wschodniej wywarł na dzieje Zachodu.

A zatem dotychczasowy tryb rozwoju cywilizacji europejskiej uznaje Horkheimer za nieodwracalny. Najbardziej lapidarna formuła społeczeństwa zachodniego jako systemu podporządkowanego racjonalności instrumentalnej, gdzie miejsce autonomicznych jednostek zajmują funkcjonariusze i kolektywy, a wolna myśl staje się bezsilna i bezużyteczna, traci rację bytu, określa je mianem aparatury dla aparatczyków. Czynniki degradacji indywiduum w społeczeństwie zachodnim drugiej połowy XX w. to: upadek średniej własności, oddziaływanie techniki, w tym zwłaszcza środków masowego przekazu, częste migracje i duża mobilność człowieka współczesnego, nietrwałość więzi łączących ludzi w małżeństwie, przyjaźni oraz działalności zawodowej.

Parafrazując znane powiedzenie Nietzschego o śmierci Boga, Horkheimer powiada, że obumarła myśl<sup>16</sup>. Myśl bowiem znajduje zastosowanie we współczesnej rzeczywistości już nie w formie indywidualnej refleksji, lecz tylko jako środek systemowej organizacji i zarządzania oraz narzędzie skomercjalizowanej kultury służącej indoktrynacji mas. Wolna myśl, inaczej niż jeszcze w dobie oświecenia, nie ma adresata – znaczącego odłamu społeczeństwa, który byłby zainteresowany jej wcieleniem w życie, i dlatego zamiera, czego widowym przejawem jest obniżenie się społecznego statusu intelektualistów oraz rangi ich działalności, a także kryzys filozofii.

Filozofia nie odgrywa aktywnej roli w życiu społecznym, nie ma praktycznego znaczenia, pozostaje jej więc – jak w czasach schyłku antyku – sfera prywatności, problemy egzystencjalne jednostek. Zdaniem Horkheimera do istoty prawdziwie wielkiej filozofii należało skłócenie ze światem, niezgoda na panujące w nim porządki; cechowało ją zawsze dążenie do przeobrażenia rzeczywistości według wskazań myśli. W ten sposób filozofia – poczynając od czasów klasycznej starożytności – służyła światu, dopóki mógł on stać się lepszy, inaczej mówiąc – dopóki Europa miała przyszłość; w połowie XX w. – gdy krytyka utraciła społeczną bazę – impuls krytyczny filozofii ostatecznie wygasł. Droga rozwoju filozofii europejskiej – od wszechogarniającej teorii rzeczywistości, obejmującej teoretyczny i praktyczny wymiar ludzkiego bytu, do fachu, którego tak naprawdę nikt nie potrzebuje – jawi się jako „droga donikąd”<sup>17</sup>.

---

15 M. Horkheimer, *Geist, Kunst und Bürgertum*, w: M. Horkheimer, *GS*, Bd. 6, *op. cit.*, s. 323.

16 M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, w: M. Horkheimer, *GS*, Bd. 7, *op. cit.*, s. 404; M. Horkheimer, *Die Verwaltete Welt kennt keine Liebe*, w: *ibidem*, s. 361.

17 M. Horkheimer, *Der Gang der Philosophie*, w: M. Horkheimer, *GS*, Bd. 6, *op. cit.*, s. 418.



Upadek europejskiej filozofii traktuje Horkheimer jako zapowiedź końca europejskiej historii. Ta przepowiednia stanowi odwrócenie stanowiska Hegla; chociaż obaj myśliciele wykluczają możliwość powstania w przyszłości wyższej formy życia społecznego niż ta, którą stworzyło zachodnioeuropejskie mieszczaństwo, to sensy tych literalnie zbieżnych historiozoficznych werdyktów są diametralnie różne; o ile Hegel zakłada, że proces rozwoju ducha dopełnił się, osiągnął apogeum, o tyle Horkheimer przeciwnie – nie widzi szansy na podźwignięcie się Zachodu z głębokiej zapaści duchowej we współczesności i dlatego prognozuje przyszłość jako epokę „antyducha”<sup>18</sup>.

W okresie powojennym filozof jednoznacznie i stanowczo krytykuje ustrój krajów bloku wschodniego w przeświadczeniu, że tzw. realny komunizm dzieli przepaść od systemu, za którym opowiadał się Marks. Marks – w sferze myśli – dopełnił dzieła rewolucji burżuazyjnej; projektując społeczeństwo bezklasowe, myślał o wyższej fazie społecznego rozwoju, w której zdobycze ery burżuazji nie zostaną unicestwione, lecz zniesione – tzn. w przeobrażonej postaci zachowane. Żywiąc poglądem, że przejście od emancypacji politycznej, tj. od osiągniętych już w społeczeństwie burżuazyjnym swobód politycznych i prawnych, do wolności społecznej jest możliwe, doprowadził w teorii do końca proces zainicjowany przez burżuazję w praktyce. Zaprojektowane przez Marksa królestwo wolności ma – według Horkheimera – prehistorię w teorii i praktyce porządku mieszczańskiego, jest elementem dziedzictwa burżuazyjnego. Krytykując realny komunizm, filozof zarzuca mu właśnie brak burżuazyjnego dziedzictwa, w tym zwłaszcza respektu dla człowieka jako jednostki; ocenia, że kolektywizm na Wschodzie zniósł indywidualizm w sposób karykaturalny w stosunku do prognozy Marksa, co tłumaczy tym, że XIX-wieczna Rosja nie przeszła w swym historycznym rozwoju etapu liberalizmu i chociaż mogła importować jego zdobycze – w postaci nauki i techniki – nie przejęła ich społeczno-kulturowych przesłanek, takich jak autonomia myśli i samoistość indywiduum. Realny komunizm oznacza dla Horkheimera odwrót od kierunku rozwoju społecznego wytyczonego przez ideały mieszczaństwa, formę regresywną w porównaniu ze społeczeństwem zachodnim i zagrażającą integralności, a nawet bytowi Europy.

Jednak systemy ustrojowe powstałe po wojnie na Wschodzie i na Zachodzie Horkheimer oceniał jako tylko powierzchownie antagonistyczne, uważał, że cechuje je istotne pokrewieństwo, dostrzegał w Europie tendencję unifikacyjną, której początek wiązał z eksplozją barbarzyńskiego okrucieństwa pod znakiem hitleryzmu z jednej strony, z drugiej – stalinizmu. Pojawienie się w pierwszej połowie XX w. na wschodzie i na zachodzie Europy władzy dyktatorskiej uznał za wyraz trendu do monopartyjności, który po wojnie nie tylko nie zanikł, ale przybrał na sile. To skłoniło go do prognozowania, że w przyszłości zróżnicowanie Wschodu i Zachodu ulegnie całkowitej niwelacji i okaże się, że różne drogi rozwoju prowadzą do tego samego celu: społeczeństwa totalnego zarządzania.

Tak na Wschodzie, jak na Zachodzie życie polityczne przybiera postać zwaną przez Horkheimera politycznym gangsterstwem, gdyż władza koncentruje się w ręku zamkniętej grupy, którą cechuje klikowość i nepotyzm, i która realizuje swe partykularne interesy kosztem ogółu. Ponieważ po obu stronach żelaznej kurtyny najwyższym celem staje się standard życiowy, tylko takie elementy teorii, które mogą być w charakterze środka wykorzystane w bezpośredniej praktyce życiowej, budzą zainteresowanie; w rezultacie idee tracą na znaczeniu nie tylko w polityce Wschodu i Zachodu, lecz w ogóle przestają się liczyć w życiu społecznym. Wyrazem postępującej unifikacji Europy Wschodniej i Zachodniej jest według Horkheimera podobieństwo – reprezentatywnych dla obu systemów – typów ludzkiej osobowości: obie ustrojowe odmiany społeczeństwa nowoczesnego kształtują bowiem strukturę charakteru, która odznacza się „obiektywnym cynizmem” polegającym na obojętności wobec wszystkiego, co nie ułatwia bezkolizyjnego

---

18 M. Horkheimer, *Begriff der Bildung*, w: M. Horkheimer, *GS*, Bd. 8, *op. cit.*, s. 418.

włączenia się jednostki w społeczną całość; czyli odmienne mechanizmy społeczne: na Wschodzie – presja dyktatorskiej władzy, na Zachodzie – nacisk społecznej aparatury prowadzą do podobnego rezultatu: konformizmu i karierowiczostwa.

Po wojnie, rozstając się z nadzieją, że totalitaryzm zamknie prehistorię ludzkości, filozof zaczął skłaniać się ku przeświadczeniu, że dyktatura najświeższej przeszłości jest raczej prognostykiem formy stosunków społecznych, która na dobre zapanuje w przyszłości. Wyrazem świadomości Horkheimera, że groźba totalitarnej recydywy jest wciąż aktualna, jest teza, stale obecna w jego późnych pismach, że faszyzm został wprawdzie pokonany, ale nie przewyżczony. Filozof wspomina o zagrożeniu zewnętrznym, jakie stanowią systemy niedemokratyczne. Ich negatywny wpływ nie polega wyłącznie na tym, że w obawie przed zbrojną napaścią społeczeństwa demokratyczne są zmuszone stosować restrykcyjne środki nadzoru i kontroli, co nie sprzyja krzewieniu się wolności; chodzi bowiem również o możliwość barbaryzującego oddziaływania krajów totalitarnych na europejską wrażliwość moralną, i tak już nikłą, bo znieczuloną przez rodzimych dyktatorów. Większe jednak niebezpieczeństwo odrodzenia się totalitaryzmu w powojennym świecie zachodnim upatruje w kryzysie demokracji, dlatego też chronienie jej i wspieranie uznaje za pilne zadanie społeczne; uważa, że potencjalne zagrożenie demokracji tkwi w niej samej, tzn. w jej dialektycznym charakterze: wola większości, zwłaszcza w dobie „masowej sugestii”<sup>19</sup>, niewiele ma bowiem wspólnego z rozumem i bardziej niż do autonomii skłania się do posłuszeństwa; łatwo może się okazać tyranią większości zwróconą przeciwko konstytucyjnym prawom jednostki. Ponadto demokracja przeżywa kryzys, gdyż istnieje sprzeczność między społeczeństwem masowym, wymagającym centralnego sterowania i założeniami jej XVIII-wiecznych projektodawców (Rousseau, Locke), którzy nie przewidywali funkcjonowania w ramach demokracji zuniformizowanych organizacji ani zbiurokratyzowanego aparatu partyjnego, zakładali natomiast zróżnicowanie interesów społecznych, które w społeczeństwie ujednolicającym się znika, tak jak przeżytkiem okazuje się system wielopartyjny.

By demokracja we współczesności była stabilna, ludzie muszą stać się „pełnoletni” przynajmniej w tej mierze, co obywatele w czasach *polis*; demokracja ogarniająca ogół rodzi potrzebę tego, by ogół – a nie tylko niektóre jednostki – ucieleśniał wartości, które są jej ostoją, jak autonomia wewnętrzna, duchowa niezależność, zdolność samostanowienia. Tymczasem nowoczesna maszyna techniczna i biurokratyczna, która skazuje człowieka na bycie przedmiotem, zmusza go do reagowania na komendę różnego rodzaju sygnałów i znaków oraz poddaje dyktatowi masowej sugestii szerzonej przez media, wytwarza zapotrzebowanie na istoty w pełni dyspozycyjne, pozbawione duchowej samoistności, stereotypowe, skutkiem czego społeczną karierę robi typ ludzki zwany przez Spenglera „nowoczesnym jaskiniowcem”<sup>20</sup>, a przez członków Szkoły Frankfurckiej określony jeszcze w latach 30. jako charakter autorytarny. Nieprzypadkowo i po wojnie Horkheimer posługuje się tą kategorią, wywodzącą się z epoki nazizmu: uważa, że kształtowaniu się takiej postawy i mentalności w dalszym ciągu sprzyjają okoliczności, do których – prócz wskazanej automatyzacji i biurokratyzacji życia w społeczeństwie wysoko uprzemysłowionym – zalicza upadek edukacji, ekspansję przemysłu rozrywkowego oraz kryzys rodziny.

Tym, co czeka nas w przyszłości, jest „świat administrowany”<sup>21</sup> – określenie stworzone przez Adorna oznacza społeczeństwo, które dzięki zaawansowanej technice zdoła przewyżczyć biedę i zapewni wszystkim swym członkom względny dostatek, lecz

---

19 M. Horkheimer, *Die gesellschaftliche Lage der Angestellten*, w: M. Horkheimer, *GS*, Bd. 8, *op. cit.*, s. 119.

20 M. Horkheimer, *Begriff der Bildung*, w: M. Horkheimer, *GS*, Bd. 8, *op. cit.*, s. 413.

21 M. Horkheimer, *Jenseits der Fachwissenschaft*, w: M. Horkheimer, *GS*, Bd. 7, *op. cit.*, s. 262.

zarazem zniweluje ich osobniczą specyfikę, pochłonie jednostkę i położy kres życiu duchowemu. W ten sposób ostateczne zwycięstwo odniesie racjonalność instrumentalna – wolna od emocji, obojętna wobec celów, pragmatyczna, a wroga wobec spekulacji, którą wedle jej miary jest wszystko, czego nie można dowieść przez odwołanie się do faktów, urzeczowiona. W świecie administrowanym człowiek zostanie zautomatyzowany, jego zmysł moralny zaniknie, gdyż poczynania jednostek będą określane przez odgórne dyrektywy i bezosobowe wzorce zachowań. Świat administrowany pozbawi tak jednostki, jak i narody suwerenności, ujawniając historyczny charakter, tj. przemijalność indywidualnej wolności jako środka technicyzacji, rozszerzenia autonomii gatunku ludzkiego w przyrodzie. Horkheimer uważa, że prymitywizacja człowieka w społeczeństwie przyszłości jest nieunikniona o tyle, że stanowi warunek dostosowania się gatunku ludzkiego do zaawansowanej techniki; spodziewając się, że wyższe funkcje duchowe człowieka utracą realną podstawę w życiu społecznym (i będą uchodziły za przejaw infantylizmu, za residuum chwalebnie przezwyciężonego stadium dzieciństwa w rozwoju ludzkości), a sam człowiek zostanie zdepersonalizowany, filozof wyrokuje, że – wbrew oczekiwaniom krytyków epoki burżuazyjnej, którym marzyło się rozwiązanie jej sprzeczności ocalające sens dziejowego dorobku burżuazji – wkroczenie ludzkości w świat administrowany będzie jednoznacznym regresem, gdyż spowoduje utratę tego, co zgodnie z europejską tradycją kulturową uznajemy za istotę człowieczeństwa. Okolicznością łagodzącą grozę tej przepowiedni jest oczekiwanie sprawiedliwości – skoro świat administrowany wraz z indywidualizmem wykluczy egoizm, a więc położy kres antagonizmom społecznym, zlikwiduje zarzewie konfliktów społecznych, tj. dysproporcje majątkowe oraz różnice w warunkach życia i pracy ludzi – to zapanuje – dotychczas tylko postulowana lub deklarowana – rzeczywista równość.

W powojennych prognozach Horkheimera pojawia się rys fatalizmu: określając nadchodzącą epokę mianem totalitarnej, Horkheimer wyraża pogląd, że trendy rozwojowe występujące w społeczeństwie współczesnym nieodwracalnie wyznaczają kierunek drogi, którą ludzkość będzie podążać w przyszłości, z następujących powodów: lawinowego wzrostu liczby ludności, rosnącej mocy techniki, coraz większych możliwości manipulowania ludźmi, centralizacji władzy ekonomicznej i politycznej, a także potrzeby centralnego nadzorowania sił natury opanowanych przez człowieka. Totalitarnej przyszłości nie unikniemy; nikt i nic nie zdoła tej tendencji odwrócić; skutkiem oporu świadomych i dalekowzrocznych jednostek można jedynie proces formowania się systemu totalitarnego spowolnić.

W okresie powojennym Horkheimer w sposób najbardziej otwarty konfrontuje swoje stanowisko filozoficzne z teorią Marksa; zgadza się z twórcą materializmu historycznego jeśli idzie o interpretację przeszłości, odrzuca jednak jego wizję przyszłości. Przekonanie, że wszyscy ludzie powinni mieć swobodę rozwoju, stanowiło jeden z najważniejszych motywów teorii Marksa, który spodziewał się, że stanie się to możliwe w przyszłości – jak wiadomo określał społeczeństwo przyszłości mianem „królestwa wolności” i sądził, że likwidacja podziału klasowego zagwarantuje wolność każdej jednostce, w tym przede wszystkim wolność do rozwoju jej przyrodzonych dyspozycji, czyli łączył ideę wolności z ideą równości. Horkheimer uważa, że Marksowska przepowiednia opiera się na nieuprawnionej ekstrapolacji zjawiska na wskroś historycznego, tj. przemijającego wraz z epoką, która je zrodziła. Prognozując wolność do rozwoju każdego człowieka, twórca koncepcji królestwa wolności miał przed oczyma i traktował jako wzorzec wolność burżua, który istotnie mógł rozwijać swe zdolności; nie wziął jednak pod uwagę tego, że owe zdolności stanowiły element systemu burżuazyjnego, były wytworem liberalizmu, który ewidentnie wraz z nim odchodzi w przeszłość. Zdaniem Horkheimera w społeczeństwie centralnie sterowanym nie ma miejsca dla autonomii i rozwoju jednostek. Sednem powojennej polemiki Horkheimera z

Marksem jest zarzut Horkheimera, że równość i wolność to pojęcia antagonistyczne, gdyż w imię zachowania równości trzeba ograniczyć wolność, a jeśli zrezygnuje się z limitowania wolności, to ta podważy równość.

O ile w latach 30., a nawet jeszcze w czasie wojny, Horkheimer żywił przekonanie, że woli sprawiedliwszego i rozumniej zorganizowanego społeczeństwa wychodzi naprzeciw dynamika samych dziejów, o tyle powojenne wydanie teorii krytycznej charakteryzuje rozdział między społeczną diagnozą i prognozą z jednej strony, a „tęsknotą za tym, co jest inne”<sup>22</sup> z drugiej. Z większą niż wcześniej atencją jej autor odnosi się do Kanta, ze wzmożonym zaś krytycyzmem do Hegla i Marksa. Stanowisko filozoficzne Kanta ze szczególną wyrazistością ukazuje rozdział między bytem i powinnością; Kant był ponadto wielkim obrońcą autonomii jednostki, który w swej zdecydowanie indywidualistycznej filozofii wyraził prawdę zawsze bliską Horkheimerowi, że mianowicie społeczeństwo i państwo istnieją dla dobra jednostki, a nie odwrotnie.

Rozdział między – mówiąc językiem Kanta – rozumem teoretycznym i praktycznym łagodzi pesymistyczną wymowę diagnostycznych i prognostycznych konstatacji Horkheimera, gdyż relatywizacja prawomocności twierdzeń poznawczych pozostawia sferze działania względną niezależność. Horkheimer jest przy tym – tak właśnie jak Kant – zwolennikiem prymatu rozumu praktycznego, dlatego jego pesymizm w teorii łączy się z nie pozbawionymi optymizmu postulatami praktycznymi, które bazują na krytycznej ocenie *status quo*, ale zmierzają do jego ulepszenia. Krytycyzm Horkheimera i jego teorii wobec rzeczywistości społecznej po wojnie w najmniejszej mierze nie słabnie, gdyż stosunki społeczne z obu stron żelaznej kurtyny budzą jego dezaprobatę. Twórca teorii krytycznej stara się zachować bezstronność wobec politycznego podziału Europy. Nieugięte krytyczne nastawienie wobec rzeczywistości, stanowiące łącznik między obiema wersjami teorii krytycznej, ulega jednak w drugiej połowie XX w. zauważalnej modyfikacji, która polega na przesunięciu akcentu z postulowania przeobrażenia strukturalnych zasad życia społecznego na eksponowanie potrzeby zachowania pozytywnych rezultatów cywilizacyjnego rozwoju, do których filozof zalicza przede wszystkim niezależne myślenie oraz autonomię jednostki. Horkheimer rozumuje następująco: procesu historycznego nie sposób odwrócić, toteż zahamowanie postępu naukowo-technicznego, który zagraża kulturze, nie jest możliwe, ale i nie byłoby wcale pożądane, ponieważ europejska tradycja kulturowa łączyła się nierozzerwalnie z niesprawiedliwością w życiu społecznym, gdy tymczasem panowanie racjonalności instrumentalnej pociąga za sobą postępującą egalitaryzację, obiecuje wyeliminowanie nędzy i sprawiedliwszy porządek społeczny. Ponieważ zaś nie chcemy stracić tych wartości kulturowych, które konstytuują naszą europejską tożsamość, powinniśmy zabiegać o minimalizację kosztów postępu, tj. o ograniczenie rozmiarów duchowego spustoszenia we współczesności.

Marksovska przepowiednia ogarniającego całą ludzkość królestwa wolności staje się w programie powojennej teorii krytycznej czymś w rodzaju Kantowskiej idei regulatywnej: wyznacza kierunek działania, które stary Horkheimer postuluje z pełną świadomością problematyczności jego celu; wzywa do tego, by bronić Europy przed jej własną skłonnością do autodestrukcji, tzn. wbrew aktualnym trendom rozwoju społecznego dążyć do ocalenia europejskiego dziedzictwa kulturowego. Uważa, że do tego celu należy zmierzać za pośrednictwem szeroko pojętego wychowania, tzn. prócz edukacji obejmującego także kształtowanie określonej postawy – opartej na woli wolności, humanitaryzmie i nonkonformizmie. Z tej jednak racji, że stosunki społeczne we współczesności nie sprzyjają samorodnemu rozwojowi takiej postawy, przeciwnie – są dla niej przeszkodą, jej kształtowanie wymaga świadomego i konsekwentnego działania na

---

22 M. Horkheimer, *Die Aktualität Schopenhauers*, w: M. Horkheimer, *GS*, Bd. 7, *op. cit.*, s. 139.

przekór duchowi czasów. Zalecenie stawiania oporu „ślepego postępowi” – jako warunek realizowania w świecie „antyducha” programu „wychowania dla ducha” – to ostatnie słowo Horkheimera w odniesieniu do zadania filozofii i filozofów. Akcentowanie potrzeby szeroko rozumianego wychowania w obliczu negatywnych tendencji historycznych stawia twórcę teorii krytycznej w jednym rzędzie z reprezentantami oświecenia nowożytnego i starożytnego, z myślicielami, którzy, jak np. Seneka, wyznaczają filozofowi rolę „wychowawcy rodzaju ludzkiego”<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Lucjusz Anneusz Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 413.