

# Halina Walentowicz

---

## Program teorii krytycznej Maxa Horkheimera

---

Nowa Krytyka 12, 5-40

---

2001

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Halina Walentowicz**  
Uniwersytet Warszawski

## **Program teorii krytycznej Maxa Horkheimera**

### **Teoria tradycyjna a teoria krytyczna**

Mianem teorii krytycznej – zastosowanym po raz pierwszy *explicite* w tekście pt. „Teoria tradycyjna a teoria krytyczna” z roku 1937 – Max Horkheimer określał swoje stanowisko filozoficzne: opozycyjne względem rzeczywistości, a zarazem polemiczne wobec tzw. tradycyjnej – co znaczy przede wszystkim afirmatywnej i dlatego nieuchronnie konformistycznej – teorii, tak naukowej, jak filozoficznej. Teoria krytyczna jest przez swego twórcę postrzegana jako integralny element postawy krytycznej, która wydaje się nakazem czasu, „gdy cała potęga tego, co istnieje, prze ku zatracie kultury i najbardziej mrocznemu barbarzyństwu”<sup>1</sup>. Schyłek epoki burżuazyjnej, znajdujący wyraz w ekspansji faszystowskiego totalitaryzmu, stwarza – zdaniem jego badacza – groźbę katastrofy dla całej ludzkości, katastrofy porównywalnej z zagładą antyku. Idąca w parze z teorią tradycyjną uległość, czy choćby bierność, obojętność w obliczu tej posępnej perspektywy, jej nieodwracalność utwierdza. Szansę ocalenia upatruje Horkheimer w aktywnym oporze: „Przyszłość człowieczeństwa zależy dziś od istnienia postawy krytycznej”<sup>2</sup>. Twórca teorii krytycznej nie sądzi naturalnie, by postawa krytyczna sprowadzała się do samego myślenia, by manifestowała się jedynie w formie krytycznej teorii. Zgodnie z założeniami akceptowanego przezeń materializmu, myślenie nie oznacza bezpośrednio działania ani

---

<sup>1</sup> M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften* (dalej oznaczane jako: GS). Frankfurt am Main, Bd. 4, *Traditionelle und kritische Theorie*, s. 215.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 216.

nie może go zastąpić, tak jak i na odwrót: osiągnięcie celu pożądanego z punktu widzenia opozycji wobec *status quo*, nie jest możliwe bez jasnego rozeznania w sytuacji, tj. bez uświadomienia sobie zarówno tkwiących w niej zagrożeń, jak i warunków przewyciężenia zgubnej tendencji.

Określając przesłanki teorii krytycznej, Horkheimer daje wyraz przeświadczeniu o pilnej potrzebie przeciwdziałania panoszącej się w życiu publicznym „cynicznej wrogości” wobec myślenia, która sprzyja tyranii. O ile bezwład teoretyczny jest sojusznikiem despotycznej władzy, to dążenia wolnościowe wymagają wsparcia rozumu. Albowiem tylko za pośrednictwem rozumu człowiek może osiągnąć autopoznanie, tj. poznanie własnych ludzkich możliwości, świadomość tego, że życie nie musi polegać – jak współcześnie – na akumulacji władzy i zysku. Według Horkheimera człowiek może osiągnąć tę wiedzę tylko dzięki rozumowi, a nie np. intuicji, zmysłowemu oglądowi czy rozsądkowi. Nawiązując do zakorzenionego w klasycznej filozofii niemieckiej rozróżnienia rozumu i rozsądku, Horkheimer przyznaje prymat poznaniu rozumowemu, rozsądkowi zaś – któremu bynajmniej nie odmawia użyteczności – przypisuje podrzędną, pomocniczą rolę. Teorię tradycyjną uznaje za dzieło rozsądku, natomiast teorię krytyczną projektuje jako poznanie rozumowe. Autopoznanie człowieka współczesnego nie jest dlań możliwe w oparciu o ustalenia poznawcze którejkolwiek z nauk szczegółowych, nie stanowi też sumarycznego efektu wszelkich osiągnięć naukowych. Zdaniem Horkheimera sprostac temu zadaniu zdoła jedynie teoria społeczeństwa, której holistyczny charakter zniesie partykularyzm perspektyw poszczególnych dziedzin wiedzy. Postulat całościowego ujęcia społeczeństwa w jego obecnym kształcie ma uzasadnienie w przekonaniu autora idei teorii krytycznej, że – wbrew nieuniknionym pozorom, jakie rodzi podział pracy i postępująca specjalizacja – społeczeństwo nie jest sumą poszczególnych sfer czy dziedzin działalności jednostek i grup, ani wtórnym i niejako ubocznym produktem ich pierwotnych, nieuwarunkowanych poczynań, lecz jest w rzeczywistości całością odciskającą specyficzne piętno na życiu swych członków.

Teoria tradycyjna, której kanon stworzył Kartezjusz, czyni podmiotem monadyczne, pozbawione społecznych odniesień indywiduum i w podobnej abstrakcji od całościowego kontekstu społecznego wyodrębnia swą dziedzinę przedmiotową. Teoria krytyczna, poddając refleksji całokształt przejawów życia społecznego, sytuuje podmiot myślący oraz działający przede wszystkim na gruncie uwarunkowań struktury klasowej współczesnego społeczeństwa, ale

także w szerszych ramach powiązań historyczno-przyrodniczych. Teoria tradycyjna ujmuje podmiot i przedmiot w oderwaniu od procesu historycznego, traktuje je jako dane niezienne, a zarazem sztywno od siebie oddzielone. Przedmiotowość jest tu zewnętrzna wobec teorii i konieczna o tyle właśnie, że od niej niezależna; teoria jej nie narusza, poznający podmiot dokonuje jedynie obserwacji, której ewentualne oddziaływanie na obserwowane zjawisko da się precyzyjnie wykalkulować i ująć w postaci zobiektywizowanej. „Natomiast postawa świadomie krytyczna jest ściśle związana z rozwojem społeczeństwa”<sup>3</sup>, co oznacza, że podmiot odnajduje się w przedmiocie, który z kolei nie może być uznany za suwerenny względem teorii, gdyż jest przez nią współkształtowany. Horkheimer dowodzi, że postrzeganie przedmiotu teorii krytycznej jako oddzielnego od niej i nie podlegającego jej wpływowi, fałszując obraz ich wzajemnej relacji, prowadzi ponadto do kwietyzmu i konformizmu. Podczas gdy teoria tradycyjna koncentruje uwagę na faktach, przyznając im status bezpośrednich danych w procesie poznawczym, teoria krytyczna dostrzega, że są one w podwójnym sensie preformowane społecznie: zarówno bowiem podmiot, jak i przedmiot odznaczają się społecznym charakterem – nie są twórcami natury, lecz wytworami ludzkiej działalności, historycznie zmiennej.

Autor rozważań o różnicy między teorią tradycyjną a teorią krytyczną zaznacza, że protoplastą koncepcji, zgodnie z którą, to, co w akcie percepcji jawi się podmiotowi empirycznemu jako pierwotnie, w sposób naturalny mu dane, stanowi w rzeczywistości produkt nieuświadomianej przez ów podmiot aktywności, jest Kant. Jednak wbrew królewickiemu filozofowi i całej tradycji idealistycznej, nie identyfikuje owej aktywności preformującej przedmiot poznania z czysto, duchową, a przy tym ponadczasową czynnością podmiotu transcendentnego; dla Horkheimera rzeczywistość w jej zmiennej, każdorazowo specyficznie określonej postaci jest rezultatem społecznej pracy, wycinkowo wprawdzie celowej, lecz w całości chaotycznej – gdyż naznaczonej antagonizmem klasowym – i dlatego niewidocznej dla poznającego podmiotu. Tak więc z punktu widzenia teorii krytycznej przedmiot jest współformowany przez podmiot, który sam przeobraża się pod wpływem zwrotnego oddziaływania własnego produktu. Podobnie zwrotna relacja współokreślenia zachodzi między elementem przyrodniczym i społecznym w podmiocie i przedmiocie.

---

<sup>3</sup> Ibidem, s. 203.

Sposób, w jaki w zmysłowym postrzeżeniu poszczególne elementy są dzielone i łączone, w jaki jedno rzeczy nie są zauważane, inne zaś są uwypuklane, jest rezultatem współczesnej formy produkcji w tej samej mierze, w jakiej postrzeżenie człowieka z jakiegoś plemienia prymitywnych myśliwych i rybaków jest rezultatem jego warunków życiowych i oczywiście także przedmiotu. Dlatego też można odwrócić tezę, że narzędzia są przedłużeniem ludzkich organów: także organy są przedłużeniem instrumentów. Na wyższych szczeblach cywilizacji świadoma praktyka ludzka określa nieświadomie nie tylko subiektywną stronę postrzegania, ale i w większym zakresie przedmiot [...] zmysłowy świat nosi na sobie znamiona świadomej pracy i w rzeczywistości niepodobna różnić, jaki jest w nim udział nieświadomej przyrody, a jaki społecznej praktyki. Nawet tam, gdzie chodzi o doświadczenie przedmiotów przyrody jako takich, ich naturalność, określana przez kontrast wobec świata społecznego, jest o tyle właśnie od niego zależna<sup>4</sup>.

Ujawniając ograniczenia teorii tradycyjnej, Horkheimer nie zmierza bynajmniej do zanegowania wartości jej dokonań dla celów teorii krytycznej. Akcentuje wprawdzie filozoficzny – co znaczy tu: nie wąsko specjalistyczny – charakter tej ostatniej, zaznaczając jednak, że teoria społeczeństwa nie jest wytworem czystej spekulacji. Poznanie mechanizmów życia społecznego w złożoności i bogactwie jego przejawów, wymaga szczegółowych analiz. Formułując programowe założenia teorii krytycznej, jej twórca miał jasną świadomość tego, że realizacja nowatorskiego programu nie będzie wyłącznym rezultatem jego własnej pracy filozoficznej; przeciwnie, zakładał potrzebę współdziałania przedstawicieli różnych dziedzin wiedzy – ściślej, systematycznej współpracy filozofów z socjologami, ekonomistami, historykami i psychologami; współpraca taka została urzeczywistniona w ramach Frankfurckiego Instytutu Badań Społecznych, któremu Horkheimer przez dłuższy czas przewodził. W ten sposób teoria krytyczna stała się filozoficzną podwaliną interdyscyplinarnego przedsięwzięcia poznawczego, które dzięki zjednoczeniu wysiłków teoretyków i empirystów miało ustrzec badania społeczne przed czczą abstrakcyjnością konstrukcji oderwanych od empirii z jednej strony, z drugiej zaś – przed dezintegracją w chaosie faktografii. Horkheimer uważa, że zadaniem filozofii jest intencjonalne kierowanie analiz specjalistycznych ku temu, co

---

<sup>4</sup> Ibidem, s. 175.

istotne, podczas gdy rola nauki polega na dostarczaniu metod i narzędzi empirycznej konkretyzacji problemów artykułowanych przez filozofię. Oczekiwany rezultatem współdziałania filozofów i uczonych była jedność elementu ogólnego i szczegółowego – teoretycznego projektu i partykularnego doświadczenia.

A zatem przewyciężając niedostatki teorii tradycyjnej, teoria krytyczna zachowuje w sobie jej elementy. Horkheimer stwierdza, że uprawianie teorii w tradycyjnym sensie jest w społeczeństwie kapitalistycznym zawodem odgraniczonym od innych form działalności zawodowej – elementem systemu podziału pracy, którego rolę wyznacza jednoznacznie właśnie ów status pojedynczego ogniwa w łańcuchu wzajemnie zależnych, lecz odrębnych i nie powiązanych wspólnotą celu fachów i specjalności. Uczony specjalista, którego zainteresowania zawodowe determinuje zakres danej dyscypliny, zmierza do wzbogacenia zasobu wiedzy, będącej plonem pracy jego poprzedników, przy czym podejmowane przezeń zagadnienia dyktuje immanentna logika rozwoju danej gałęzi nauki. Nawet w wypadku rewolucji naukowych można tu mówić o ciągłości pracy pokoleń, gdyż niezależnie od wszelkich różnic merytorycznych, sam charakter działalności nie ulega zmianie. Kwestie wykraczające poza granice danej dziedziny wiedzy, dotyczące np. społecznej genezy analizowanych problemów, celów i realnych okoliczności stosowania wyników badań, nie są przedmiotem zainteresowań uczonego w tradycyjnym sensie, chyba że zajmuje się on nimi jako obywatel, w ramach działalności pozazawodowej. Teoria tradycyjna odznacza się wymierną użytecznością – znajduje zastosowanie w praktyce systemowej, przyczynia się do reprodukcji istniejących stosunków społecznych, służy samozachowaniu. Jednak w sytuacji, gdy palącą potrzebą staje się jakościowa zmiana całego systemu, gdyż jego dalsze odtwarzanie zagraża interesom ludzkości, użyteczność teorii tradycyjnej zawodzi. W takiej sytuacji okazuje się, że racjonalność wyspecjalizowana, poddana rygorom podziału pracy, przeistacza się nieuchronnie we własne przeciwieństwo – „barbarzyńską niewiedzę i głupotę”<sup>5</sup>.

Obstawanie przy tym, że myślenie jest solidnym zawodem, zamkniętym w sobie państwem w państwie, jest równoznaczne z wyrzeczeniem się istoty

---

<sup>5</sup> Por. M. Horkheimer: GS, Bd. 4, *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*, s. 136. „Rozwijanie wysokich umiejętności krytycznych w zakresie określonej dziedziny wiedzy, zaś w kwestiach życia społecznego podzielenie poglądów zacofanych grup i odklepywanie najgłębszych frazesów, stało się typową postawą zawodowego uczonego dopiero u schyłku współczesnej epoki” (M. Horkheimer: GS, Bd. 3, *Zum Problem der Wahrheit*, s. 281–282).

myślenia, która polega na samookreśleniu, czyli wytyczeniu własnych celów, a nie służeniu celom obcym. Myślenie, które pełni jedynie rolę środka, zaprzecza sobie. A skoro tak, to własna istota myślenia wiąże je ze zmianą dziejową – z ustanowieniem porządku, w którym myślenie będzie mocą określającą całość kształt stosunków. Teoria krytyczna nie jest formą działalności wpisaną w system podziału pracy, nie jest fachem ani zawodem, ma za przedmiot nie pewien tylko aspekt życia społecznego, lecz całość, którą pragnie nie zachować, a zmienić. W tym celu i z taką intencją ją poznaje. Tak więc poznanie nie jest tu celem samym w sobie, zaś zastosowanie tego poznania czymś odrębnym i drugorzędnym, jak w wypadku teorii tradycyjnej. Celem teorii krytycznej jest emancypacja człowieka ze zniewalających go stosunków – rozumna organizacja ludzkiego życia. Teoria krytyczna określa siebie jako „intelektualną stronę historycznego procesu emancypacji”.

Horkheimer podkreśla, że teoria krytyczna jest filozofią, podczas gdy teoria tradycyjna to przede wszystkim nauka, choć nie wyłącznie, filozofia bowiem, której dziedzina przedmiotowa – mimo całej jej abstrakcyjności – sprowadza się do pewnej szczególnej gałęzi społecznej produkcji, odpowiada temu samemu modelowi poznania, co nauki szczegółowe. Dotyczy to filozofii współczesnej Horkheimerowi, która, uprawiając swoją działkę pod szyldem bytu czy bycia, egzystencji czy transcendencji, znajduje dla siebie miejsce w ramach systemu, jako pewna specjalistyczna dziedzina, obok innych dziedzin. Takie rozumienie swego powołania skazuje ją na bycie teorią tradycyjną. Właśnie dlatego, że intencją teorii krytycznej nie jest reprodukcja czy umacnianie systemu, ani nawet usuwanie jego mankamentów, lecz radykalna zmiana, teoria krytyczna nie jest użyteczna w takim sensie, jak tradycyjna, nie jest zakorzeniona w nawykach związanych z funkcjonowaniem tego systemu, nie prowadzi do żadnego wymiernego rezultatu w formie określonej konsumpcji, nie posiada żadnej sankcji zdrowego rozsądku, nie przemawia za nią żadne przyzwyczajenie. Cel, który myślenie krytyczne chce osiągnąć – rozumny stan rzeczy, znajduje wprawdzie swą rację w nędzy teraźniejszości, lecz to nie znaczy, że wraz z nędzą dana jest gotowa wizja jej usunięcia. Aczkolwiek warunki nie sprzyjają, Horkheimera nie opuszcza nadzieja na triumf prawdy, żywi bowiem przekonanie, że potrzeba racjonalizacji stosunków międzyludzkich ma powszechny charakter, jest potrzebą ogólnoludzką: „prawda i tak wyjdzie na jaw, ponieważ cel,

jakim jest rozumne społeczeństwo, chociaż zdaje się dziś znajdować schronienie tylko w fantazji, rzeczywistość leży na sercu każdemu człowiekowi”<sup>6</sup>.

Z jednej strony poznanie skierowane ku celowi emancypacji uzasadnia ów cel, z drugiej – akceptacja tego celu umożliwia i warunkuje poznanie. Odkrywające prawdę myślenie w równej mierze zależy od woli odkrycia prawdy, co owa wola prawdy od odkrywczego myślenia. Dążenie do społeczeństwa bez wyzysku umożliwia rozpoznanie tej tendencji w rozwoju historycznym. Nie sposób jej dostrzec bez udziału określonego interesu. „Idea rozumnej, odpowiadającej ogółowi organizacji społecznej jest immanentna ludzkiej pracy, jakkolwiek nie uobecnia się ona we właściwej formie ani indywidualnie, ani duchowo publicznemu. Aby tendencji tej doświadczyć i poznać ją, potrzebny jest określony interes”<sup>7</sup>. Zgodnie z teorią Marksa i Engelsa proletariatus – z racji jego roli i miejsca w systemie kapitalistycznym – ów interes niezawodnie posiada. Tymczasem Horkheimer sądzi, że także sytuacja proletariatus nie stanowi gwarancji prawdziwego poznania: „krąg autentycznej solidarności trzeba oceniać jako bardzo wąski [...] nie ma klasy społecznej, na aprobachie której można by się oprzeć. W obecnych warunkach świadomość każdej warstwy może się ideologicznie zacieśniać i korumpować, choćby warstwa ta była – dzięki swemu położeniu – predestynowana do prawdy”<sup>8</sup>. „Prawdziwy” interes proletariatus pokrywa się z interesem całego społeczeństwa, a zarazem różni się od faktycznego, „empirycznego” interesu proletariatus. Ów prawdziwy interes proletariatus i tym samym ludzkości uosabia „postawa krytyczna”. Historycznie uwarunkowaną rozbieżność między prawdziwym interesem klasy robotniczej a jej empiryczną postawą Horkheimer traktuje jako wyzwanie dla teorii krytycznej a zarazem dowód, że istnieje społeczne zapotrzebowanie na działalność poznawczą, która jednak nie ogranicza się do samego odzwierciedlenia konkretnej sytuacji dziejowej, lecz w równej mierze okazuje się stymulatorem jej zmiany. Gdyby myślenie najbardziej dalekowzroczne, najbardziej aktualne i jednocześnie przyszłościowe, najgłębiej ujmujące określony stan stosunków społecznych nie pozostawało w opozycji do odczuć i nastrojów mas, praca teoretyka byłaby zbędna, gdyż poznanie znajdowałoby bezpośredni wyraz w samowiedzy zainteresowanych, albo inaczej: teoria ujawniająca jedynie poglądy powszechnie panują-

<sup>6</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 4, *Nachtrag*, s. 224.

<sup>7</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 4, *Traditionelle und kritische Theorie*, s. 186–187.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 215–216.



ce, nie odróżniałaby się w swej strukturze od nauki fachowej, byłaby teorią tradycyjną, w rodzaju psychologii społecznej, teorią niewolniczo zależną od teraźniejszości, obezwładniającą wyzyskiwanych, nie zaś czynnikiem ich rozwoju i dzięki temu emancypacji. Z tego też powodu Horkheimer kładzie nacisk na to, że jedność sił społecznych, od których oczekuje się wyzwolenia, jest – w sensie Heglowskim – równocześnie różnicą.

Twórca teorii krytycznej przyznaje naturalnie, że przedmiot poznania może być rozpatrywany z wielu rozmaitych punktów widzenia. Nie jest jednak tak, iżby różne możliwe perspektywy poznawcze uznawał za równorzędne i przypisywał im jednakową doniosłość. W odniesieniu do stosunków społecznych we współczesnym świecie stwierdza, że prawdziwie znaczące jest dziś poznanie panowania klasowego, albowiem ono właśnie stanowi najważniejszą zasadę „konstrukcyjną” istniejącego społeczeństwa. Tego, że ma ono nieludzki charakter, że bazuje na zniewoleniu i niesprawiedliwości, że ogranicza rozwój człowieka, nie dostrzeże ktoś, kto zajmuje w nim uprzywilejowaną pozycję, ponieważ tę „istotę” obecnych stosunków można poznać jedynie będąc w „sytuacji granicznej”: „Jak długo ktoś pozostaje w środku społeczeństwa [...] nie poznaje jego istoty. Im bardziej się od tego bezpiecznego środka oddala, tym mocniej doświadcza praktycznie, że to społeczeństwo opiera się na całkowitym unicestwieniu wszelkich ludzkich wartości”<sup>9</sup>. Ten właśnie graniczny punkt widzenia, który podziela teoria krytyczna, jest niedostępny teorii tradycyjnej, gdyż jej reprezentantom system udostępnia perspektywę centrum, odległą od możliwości wejrzenia w głąb społecznych zależności, przeniknięcia złudnej, zjawiskowej powierzchni. Dlatego też Horkheimer uważa, że „punkt widzenia hali fabrycznej jest zwykle słuszniejszy, niż ustalenia antropologii filozoficznej”<sup>10</sup>. Dla wszystkich, którym zależy na swobodnym rozwoju sił ludzkich i na sprawiedliwości, podział społeczeństwa na klasy musi być główną zasadą strukturalną współczesności, gdyż od jej zanegowania zależy realizacja tego dążenia. Rozróżnienie klas społecznych jest nadrzędne wobec innych punktów widzenia, jako że zniesienie klas pociąga za sobą przewyżczenie innych społecznych sprzeczności, ale nie odwrotnie. Toteż z perspektywy przeobrażającej praktyki zniesienie klas jest najdonioślejszym postulatem.

<sup>9</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 2, *Dämmerung. Notizen in Deutschland (1931/1934)*, s. 394.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 423.

Działając na rzecz całościowego przekształcenia istniejącego systemu i ustanowienia doskonalszej formy stosunków społecznych, teoria krytyczna jest teorią świadome i z determinacją wartościującą, akcentującą swoją „partyjność”, czego zewnętrznym wyrazem jest permanentna obecność w rozważaniach Horkheimera takich pojęć, jak: sprawiedliwość, dobro, szczęście, rozwój, interes ogólny – pojęć, które teoria tradycyjna, zwłaszcza nauka, skazała na banicję. Horkheimer jest przekonany o tym, że poznanie zawsze pozostaje w ścisłym związku z określonymi wartościami, że „teorie wywodzą się z interesów” – w ten sposób interpretuje tezę Marksa o jedności teorii i praktyki. Niezależnie od tego, czy badacz jest tego świadom, czy nie, jego poznanie współokreślają interesy wyrastające z sytuacji społecznej i osobistej. Już w wypadku prostego postrzeżenia i czystej kontemplacji zaznacza się wpływ czynników subiektywnych; w ujęciu naukowym, które zawsze wiąże się z określoną praktyką społeczną i indywidualną, kierunek interesów jest dla strukturyzacji jego przedmiotu znaczący w najwyższym stopniu. Operacje poznawcze nie są bowiem oderwane od innych form działalności życiowej człowieka, lecz pozostają z nimi w ścisłym związku. To, że interesy wpływają na kształt teorii, nie musi prowadzić do jej zafałszowania: „Intelektualna rzetelność nie musi być doprawdy mniejsza tam, gdzie stosunki są pojmowane z perspektywy świadomego interesu, niż u tych, którzy usiłują go wykluczyć; z pewnością istnieje niezłomna partyjność, która rozjaśnia sytuację historyczną, podczas gdy duchowa zależność od tego, co istnieje, chociaż może łączyć się z mistrzowskimi osiągnięciami, w sprawach ludzkich jednak zaciemnia poznanie”<sup>11</sup>.

W kontekście tego problemu Horkheimer polemizuje zarówno z koncepcją socjologii wiedzy Karola Mannheima, z niemieckim marksizmem akademickim, jak i ze scjentyzmem Koła Wiedeńskiego, odnosząc się krytycznie do relatywizmu, wspólnego wszystkim tym różnym skądinąd teoriom. Horkheimer oponuje przeciwko utożsamianiu tezy o historycznym uwarunkowaniu ludzkiego poznania z ideologią. „Doktryna o historycznym uwarunkowaniu treści duchowych nie prowadzi do relatywizmu historycznego. Uwarunkowanie jakiejś tezy i ideologia to dwie różne rzeczy. Granice tego, co słusznie możemy określić mianem ideologii, zawsze wyznacza aktualny stan naszego poznania. Stwierdzenie historycznego uwarunkowania teorii w żadnym razie nie jest równoznaczne z wykazaniem jej ideologicznego charakteru. Temu celowi służy

---

<sup>11</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 4, *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*, s. 141.

raczej nader skomplikowany dowód, iż pełni ona określoną funkcję społeczną<sup>12</sup>. Nawiązując do Marksowskiego pojęcia ideologii jako świadomości obiektywnie fałszywej, tzn. uwarunkowanej przez interes zachowawczy i przez to „immunizowanej” na prawdę, Horkheimer zaznacza, że jego cechą specyficzną jest właśnie przeciwieństwo wobec poznania prawdziwego. Natomiast charakterystyczne dla socjologii wiedzy uogólnienie pojęcia ideologii, traktowanie wszelkich treści poznawczych jako równie ideologicznych, prowadzi do zatarcia opozycji prawdy i fałszu, co sprawia, że pojęcie ideologii nabiera zupełnie innego znaczenia w porównaniu z jego pierwowzorem; oznacza mianowicie nieprzewycięzalną partycularność wszelkich perspektyw poznawczych, ich niewspółmierność z prawdą absolutną. Wskutek tej reinterpretacji pojęcie ideologii traci oskarżycielską, a przy tym jawnie partyjną wymowę, przybierając pozór neutralności: „u Marksa w pojęciu tym tkwi cała jego pogarda celowego i częściowo celowego, instynktownego i umyślnego, opłakanego i nie opłakanego maskowania wyzysku, na którym opiera się system kapitalistyczny. Teraz zostało ono z tego oczyszczone i ujęte jako relatywność poznania, jako historyczność teorii humanistycznych. I nic więcej!”<sup>13</sup>.

Horkheimer odrzuca relatywizm w przekonaniu, że zadaniem teoretyka poddającego analizie stosunki społeczne w sytuacji tak głębokiego kryzysu, jest nie tylko opis określonych poglądów i stanowisk oraz przyporządkowanie ich określonym grupom społecznym, lecz przede wszystkim dokonanie świadomego wyboru, podjęcie decyzji o charakterze normatywnym i – w rezultacie – zróżnicowanie rozpatrywanych opcji teoretycznych ze względu na ich stosunek do praktycznej potrzeby zapobieżenia społecznej katastrofie. Tak określony priorytet dyktuje jednoznaczny werdykt: „Według teorii krytycznej istnieje tylko jedna prawda pozytywnych predykatów: rzetelności, wewnętrznej konsekwencji, rozumności, dążenia do pokoju, wolności i szczęścia nie można w tym samym sensie przypisać żadnej innej teorii czy praktyce”<sup>14</sup>. Powyższa wypowiedź dowodzi, że – wbrew relatywizmowi – Horkheimer wyzwała prawdę z zależności od subiektywnego czy intersubiektywnego uznania, i, co więcej, nie mierzy prawdziwości teorii za pomocą kryteriów czysto formalnych; wiążąc atrybut prawdziwości z określonymi wartościami, daje wyraz przekonaniu, że

<sup>12</sup> M. Horkheimer: *Początki mieszczańskiej filozofii dziejów*, przeł. H. Walentowicz. Warszawa 1995, s. 93.

<sup>13</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 2, *Dämmerung...*, s. 393.

<sup>14</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 4, *Traditionelle und kritische Theorie*, s. 196.

teoria społeczna nie ma charakteru autotelicznego, gdyż jej znaczenie jest ściśle związane z momentem dziejowym, a konkretnie – z jej stosunkiem do zadań i celów historycznych, torujących drogę postępowi. „Nie można a priori i w sposób ogólny powiedzieć, jaki jest sens i wartość określonej wiedzy. Zależy to bowiem od aktualnego stanu całości społeczeństwa, od konkretnej sytuacji, której wiedza ta jest elementem. Myśli – abstrakcyjnie biorąc – identyczne co do treści, mogą być w jakimś czasie niedojrzałe i fantastyczne, w innym – anachroniczne i nieistotne, ale w pewnym momencie historycznym stają się czynnikiem siły, która zmienia świat”<sup>15</sup>.

A zatem różnicę między poznaniem prawdziwym i ideologią wyznacza rola, jaką dana teoria odgrywa w życiu społecznym, przy czym przeciwieństwo prawdy i ideologii ujawnia się szczególnie wyraźnie w momentach przełomowych, w postaci rozdźwięku między stanowiskiem wspierającym przemiany progresywne a zachowawczym. W przededniu spodziewanego załamania się systemu kapitalistycznego, Horkheimer przypisuje walor prawdziwości teorii krytycznej, która, demaskując sprzeczności rodzące kryzys, wskazuje zarazem perspektywę ich przewyciężenia i działa w ten sposób na rzecz lepszego porządku, zaś teorię tradycyjną, która niezależnie od intencji jej twórców, przez sam sposób funkcjonowania w społeczeństwie, źródła kryzysu maskuje, traktuje jako ideologię. „Wszystkie przejawy działania ludzi, które przesłaniają prawdziwą naturę społeczeństwa zbudowanego na przeciwieństwach, są ideologiczne i stwierdzenie, że filozoficzne, moralne, religijne akty wiary, teorie naukowe, orzeczenia prawne, instytucje kulturalne spełniają tę funkcję, nie dotyczy charakteru ich sprawców, lecz obiektywnej roli, jaką zjawiska te odgrywają w społeczeństwie. Słuszne same w sobie poglądy, dzieła teoretyczne i estetyczne o niezaprzeczalnie wysokiej wartości, mogą w określonych sytuacjach działać ideologicznie, podczas gdy niejedna iluzja nie jest żadną ideologią”<sup>16</sup>.

O tym, że „istota zjawisk duchowych zmienia się wraz ze społeczną totalnością”<sup>17</sup> i teoria pierwotnie prawdziwa może z biegiem czasu, w zmienionych okolicznościach społecznych, stać się ideologią, świadczą dzieje dominującego we współczesnej metodologii wymogu wyzwolenia poznania naukowego od wartościowania. O ile zadanie rejestrowania faktów i stwierdzania zależności

<sup>15</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 3, *Zum Problem der Wahrheit*, s. 294.

<sup>16</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 3, *Bemerkungen über Wissenschaft und Krise*, s. 44–45.

<sup>17</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 3, *Zum Problem der Wahrheit*, s. 282.

między nimi, bez dbałości o pozanaukowe względy, bez oglądania się na ograniczenia społeczne i religijne, stanowiło w początkach systemu burżuazyjnego element mieszczańskiej emancypacji<sup>18</sup>, przejaw procesu oswoadzania myśli spod kurateli teologii, to już w drugiej połowie XIX wieku ów postulat ścisłej fachowości, koncentracji zainteresowania uczonego na zagadnieniach czysto specjalistycznych, utracił sens postępowy i okazał się – przeciwnie – przeszkodą postępowego rozwoju społecznego.

Konwencjonalna postawa uczonego w dominujących kwestiach danej epoki, ograniczenie jego krytycznej uwagi do fachowej specjalności sprzyjało niegdyś poprawie ogólnej sytuacji. Myśliciele przestali troszczyć się jedynie o wieczne zbawienie swych dusz, czy w każdym razie troska o nie przestała być przewodnim motywem wszystkich ich poczynań teoretycznych. Tymczasem postawa taka nabrała innego sensu; owo odwodzenie sił duchowych od ogólnych kwestii kulturowych i społecznych, ignorowanie aktualnych historycznych interesów i walk zamiast być znamieniem chwalebnej odwagi i uporu, jest raczej wyrazem bojaźni i niezdolności do racjonalnego działania, niż zwrócenia się ku rzeczywistym zadaniom nauki<sup>19</sup>.

Tak więc metamorfozę społecznego znaczenia pozytywistycznego programu w odniesieniu do zagadnień poznania naukowego, wiąże Horkheimer ze zmianą jego funkcji w ramach ewoluującej struktury społecznej: z oręża w walce z przeżytkami feudalizmu staje się on narzędziem nowej autokracji: „W tej mierze, w jakiej miejsce zainteresowania lepszym społeczeństwem, które determinowało Oświecenie, zajęło dążenie do uwiecznienia teraźniejszości, w nauce pojawił się moment hamujący i dezorganizujący”<sup>20</sup>. Relatywistyczny postulat zawieszenia ocen i wykluczenia sądów wartościujących nabiera we współczesności charakteru ideologicznego, a deklarowana bezpartyjność oka-

---

<sup>18</sup> W tej zresztą mierze nie było to stanowisko – na przekór rozpowszechnionym pozorom – bezpartyjne. Horkheimer zauważa, że usposobienie liberalne niesłusznie jest kojarzone z obojętnością wobec wartości i celów, gdyż u jego źródeł tkwi zaangażowanie po stronie określonego interesu – zwróconego ku przyszłości – w krytycznej konfrontacji z innym interesem społecznym – anachronicznym, reprezentującym przeszłość: „Tolerancja Oświecenia nie była neutralna. Oznaczała partyjność na rzecz mieszczaństwa przeciwko feudalizmowi, na rzecz deizmu przeciwko Kościołowi” (M. Horkheimer: GS, Bd. 4, *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*, s. 140).

<sup>19</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 3, *Zum Problem der Wahrheit*, s. 282.

<sup>20</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 3, *Bemerkungen über Wissenschaft und Krise*, s. 42.

zuje się – często nieświadomą – stroniczką usposobienia wrogiego liberalizmowi. Horkheimer zwraca uwagę na paradoksalną – jak mogłoby się zdawać – okoliczność, że późni apologetci zasady *Wertfreiheit*, którym to mianem określa przedstawiciele logicznego empiryzmu, manifestują swój pacyfizm i niechęć do autorytaryzmu, że neopozytywistyczny sposób myślenia wydaje się atrakcyjny ludziom nastawionym opozycyjnie wobec faszyzmu, a jednak istnieje obiektywna zależność między pozytywistycznym zawężeniem horyzontów poznawczych w teorii i tolerowaniem tyranii w praktyce, między obstawaniem przy zdrowym rozsądku w myśleniu i bezradnością wobec szaleństwa w życiu. „Filozoficznie niemożliwy relatywizm stanowi moment w społecznej dynamice, która prowadzi do form autorytarnych. Obojętność wobec idei w teorii jest zapowiedzią cynizmu w praktyce”<sup>21</sup>.

### **Antropologiczny optymizm i metafizyczny pesymizm materializmu**

Prócz adwersarzy teoria krytyczna ma w dziejach ludzkiej myśli także sprzymierzeńców. Nawiązuje pozytywnie do tradycji materialistycznej. Celem materializmu nie jest bowiem poznanie jako takie, materialista nie zmierza do kontemplacji prawdy, nie pragnie też doznać mistycznej ekstazy. Dąży do przewyciężenia nieszczęścia w życiu doczesnym. W zależności od sytuacji społecznej, cel ten przybierał w różnych momentach historycznych rozmaite postacie. Wobec nikłego rozwoju sił wytwórczych w starożytności, ówczesni filozofowie materialisci przewyciężali cierpienie dzięki odpowiedniej postawie duchowej. Materializm młodej burżuazji natomiast był ukierunkowany na pomnożenie wiedzy z zakresu przyrodoznawstwa oraz zdobycie nowych środków umożliwiających opanowanie przyrody, a także ludzi. Ale nędza współczesności wiąże się ze strukturą społeczną i dlatego treścią najnowszego wydania materializmu jest teoria społeczeństwa. Materialistyczna teoria społeczeństwa to z kolei ekonomiczna teoria społeczeństwa, ponieważ – według Horkheimera akceptującego w tym względzie ustalenia twórców materializmu historycznego – podstawę systemu społecznego stanowią zależności ekonomiczne; dlatego też jego przeobrażenie jest uzależnione od zmian o charakterze ekonomicznym.

---

<sup>21</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 4, *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*, s. 141.

Dążenie ludzi do szczęścia stanowi fakt pierwotny, w pełni naturalny, nie wymagający uzasadnienia. Rozum domaga się uzasadnienia nie szczęścia, lecz biedy. Materializm jest teorią pozbawioną iluzji; odsłania rzeczywistość i wyjaśnia to, co się dzieje, uwalniając od złudzeń. Nie uznaje ponadhistorycznego źródła moralności. Nie istnieją dlań wiążące przykazania moralne. Materializm nie zna żadnej transcendującej ludzi instancji, która odróżniałaby gotowość pomocy od żądzy zysku, dobro od okropności, interesowność od altruizmu. Sama logika również nie przyznaje pierwszeństwa nastawieniu moralnemu. Nic nie zobowiązuje do działania na rzecz ludzkiego szczęścia, podobnie jak nic nie zobowiązuje do współczucia. Nie ma logicznych dowodów dla „wyższych” wartości, ale i żadnych powodów przeciwko współdziałaniu – także za cenę życia – dla urzeczywistnienia „niższej” wartości, tzn. bytu materialnie znośnego dla wszystkich. Idealizm zaczyna się właśnie tam, gdzie takie postępowanie nie zadowala się bezpośrednim objaśnieniem siebie samego, lecz szuka podpory „obiektywnych” wartości. Rzeczywistość – z perspektywy materialistycznej a wbrew metafizyce – nie jest dawczynią norm. Postulat rozwoju sił ludzkich, będący motywem sięgającym co najmniej humanizmu Renesansu, nie musi przybierać mistycznej formy absolutnego wymogu. Teoria odrzucająca iluzje mówi o ludzkim powołaniu przede wszystkim negatywnie, tzn. w kontekście demaskującym przeszkody jego realizacji i pokazuje sprzeczność między istniejącymi warunkami bytu a wszystkim tym, co wielka filozofia obwieściła jako to powołanie.

Świadomość braku absolutnej sankcji działania na rzecz ogólnoludzkiego dobra nie musi prowadzić do nihilizmu czy sceptycyzmu; przeciwnie, historyczne przykłady antycznego oraz francuskiego Oświecenia nie tylko dowodzą, że świadomość braku absolutnego uprawomocnienia celu działania nie zawęży jego horyzontu, że wyzbycie się nadziei na możliwość odwołania się do czegoś, co wykracza poza czas i przestrzeń, nie umniejsza determinacji urzeczywistnienia dobra w granicach czasu i przestrzeni; pokazują one ponadto, że prawdziwie rzetelna świadomość i autentyczne działanie zaczynają się właśnie tam, gdzie dochodzi do głosu i broni się prosta prawda o tym, że na końcu „zawsze triumfuje nicość nad radością”. Z bezapelacyjnego charakteru własnej i cudzej śmierci można i trzeba czerpać rozpaczliwe siły, których wymaga historyczna działalność. Istnieją ludzie, którzy obstają przy swych celach, nie uważając ich za bezwarunkowo obowiązujące lub ponadczasowe. Sięganie poza czas i przestrzeń wydaje się im próżne. O ile cele, które określają ich życie, nie giną wraz

z nimi, lecz w toku rozwoju społeczeństwa będą dalej realizowane, mogą oni mieć nadzieję, że ich śmierć nie oznacza zarazem kresu ich woli. Dążenia do rozwoju nie ograniczają do siebie samych, lecz wiążą z rozwojem ludzkości i dlatego ich własny koniec nie jawi im się jako po prostu unicestwienie; osiągnięcia swych celów nie utożsamiają wyłącznie z własną egzystencją. Potrafią być niezależni i nieustraszeni.

Horkheimer uważa, że istnieje ścisły związek między altruistyczną postawą wobec świata i materialistyczną teorią rzeczywistości z jednej strony, oraz – między egoistyczną strukturą popędową i metafizycznym źródłem sensu – z drugiej. Podczas gdy solidarność z ludźmi cierpiącymi i walczącymi skłania do obojętności wobec metafizycznych gwarancji, to żarliwe poszukiwanie i utwierdzanie sensu świata idzie w parze z przekonaniem, że bez wiary w taki sens wszyscy ludzie staliby się wyłącznie nikczemnymi egoistami, znającymi tylko własną najwęższą korzyść. Tak więc w systemach metafizycznych tkwi – w przeciwieństwie do materializmu, który cechuje optymistyczna koncepcja człowieka, wiara w jego ziemskie możliwości – wulgarno-materialistyczne ujęcie człowieka, antropologiczny pesymizm. Jego przejawem jest również to, że tarapaty związane z istnieniem określonej formy społecznej, metafizyka przedstawia jako niemoc ludzkości, odnosi się sceptycznie do możliwości przewyciężenia dotychczasowych ograniczeń i niedostatków życia społecznego, czy wręcz prorokuje upadek ludzkości, a więc wątpi w przyszłość.

Tymczasem materialista spogląda w przyszłość ufnie. Ufność ta nie jest jednak równoznaczna z pewnością, że historyczna szansa ukształtowania lepszego systemu społecznego zostanie wykorzystana. Teoria materialistyczna nie dodaje otuchy temu, kto działa w myśl jej założeń, że koniecznie musi osiągnąć cel, gdyż nie dostarcza żadnych gwarancji; „jedyna jej wiara to nadzieja na ziemskie możliwości człowieka, którą nieuchronnie naraża na rozczarowanie”<sup>22</sup>. Antropologiczny optymizm materializmu ma ponadto za przesłankę metafizyczny pesymizm – poznanie wolne od iluzji nie niesie ze sobą pocieszenia. Jeśli materializm nie akceptuje bierności wobec biegu dziejów powszechnych, jeśli motywuje do sprzeciwu, kierując ku temu światu całą ludzką energię, to wynika to ze świadomości, że „śmierć prowadzi w nicość”. Materializm jest smutnym poznaniem. W pismach wielkich materialistów jest wyczuwalny me-

---

<sup>22</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 3, *Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie*, s. 215.



tafizyczny smutek, który wyływa ze świadomości nieubłaganej przemijalności wszelkiego istnienia i poczucia grozy nieodwołalnego końca, towarzyszących każdej przyjemności, o jaką materialści zabiegają. Protest materialisty wynika stąd, że nie da się powetować utraconego szczęścia, że życie większości ludzi jest bezsensownie ograniczane – na tym polega pokrewieństwo hedonizmu i dziejowej partyjności. Chociaż materializm odnosi się z ufnością do przyszłości, ma świadomość niemożliwości zrekompensowania dawnego bezprawia. Cierpienia minionych pokoleń nie znajdują wyrównania. Brak ekwiwalentu niedoli tych, którzy żyjąc, nie przeczuwali nawet możliwości człowieka lub walcząc o wolność ulegli bez nadziei na jej urzeczywistnienie. „Jeśli nawet lepsze społeczeństwo zastąpi terazniejszy nieład, nigdy nie będzie można zadośćuczynić minionym nieszczęściom i znieść niedoli w otaczającej przyrodzie”<sup>23</sup>. W kontekście rozważań o „drodze” zwalczania zła, Horkheimer zastanawia się, „czy owa droga nie jest już z góry skompromitowana przez to, że ludzkość nie będzie mogła pomóc tym, którzy na niej zostali, gdy ona dotrze do celu”<sup>24</sup>. Ziemskiej sprawiedliwości nie można uczynić absolutną; absolutna sprawiedliwość jest tak samo niemożliwa, jak absolutna prawda. „Stoimy wobec morza ciemności, którego nie rozjaśni żadne słowo”<sup>25</sup>. Zwolennik materializmu krytykuje zarówno rozdymanie naszej nieuchronnie fragmentarycznej wiedzy, nadawanie jej rangi rzekomego poznania totalności, jak i przeobrażanie ateizmu w nową, świecką religię<sup>26</sup>. Uważa, że przeciwnie – świadomość iluzorycznego charakteru wszelkich absolutów jest skuteczną bronią przeciw fideizmowi.

Kolejny aspekt metafizycznego pesymizmu teorii materialistycznej wiąże się z tym, co Horkheimer nazywa „niemocą teodycei”. Autor „Początków mieszczańskiej filozofii dziejów” odrzuca wszelkie próby usprawiedliwiania biegu dziejów, przydawania im budującego sensu w obliczu nędzy, okrucieństwa i innych jaskrawych przejawów społecznego zła, podkreślając, że interpretacja zdarzeń historycznych czy nawet uznanie ich konieczności jest czymś zasadniczo różnym od ich apoteozy.

<sup>23</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 3, *Gedanke zur Religion*, s. 327.

<sup>24</sup> M. Horkheimer; GS, Bd. 2, *Dämmerung...*, s. 449.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 336.

<sup>26</sup> „O ile ludzie nie potrafią sobie sami radzić, potrzebują fetyszy [...] konieczność czynienia religii z braku religii ma charakter faktyczny, nie logiczny [...] ludzie mogliby już dziś zapomnieć o ateizmie, tyle, że są na to zbyt słabi” (ibidem, s. 379).

Nic nie sprzeciwia się bardziej zadaniu rzeczywistej filozofii, niż mądrość, która czuje się usatysfakcjonowana stwierdzeniem konieczności cierpienia. Owszem, historia doprowadziła do przekształcenia gorszego społeczeństwa w lepsze, z którego w przyszłości może powstać coś jeszcze lepszego; faktem jest jednak i to, że droga historii wiedzie przez cierpienie i nędzę indywidualów. Między tymi dwoma faktami istnieje związek, który może wiele wyjaśnić, ale niczego nie może usprawiedliwić<sup>27</sup>.

Realne cierpienia jednostek wywołuje proces dziejowy, bez którego niepodobna pomyśleć ich zniesienia. Lecz chociaż z punktu widzenia owego pożądanego stanu są one nieuniknione, Horkheimer nie przypisuje im jedynie roli środka do uświęcającego celu ani nie uznaje za formę daniny należnej postępowi historycznemu z racji jego powszechności ze strony partykularyzmu życia jednostkowego. Nadzieja na lepsze jutro nie uzasadnia – jego zdaniem – traktowania niedoli terażniejszej czy minionej w kategoriach niezbędnej ofiary. „Nędza zdystansowanych przez postęp techniczny jest przecież nie mniej realna, niż szczęście przyszłych generacji, które być może kiedyś w przyszłości ów postęp techniczny umożliwi”<sup>28</sup>.

Tego, że w dziejach dokonuje się postęp nie tylko w wymiarze technicznym, lecz także ogólnocywilizacyjnym, Horkheimer jednak nie kwestionuje. Właśnie mając na uwadze stworzoną przez kapitalizm możliwość poprawy losu jednostki i całego społeczeństwa, uznaje wyższość systemu kapitalistycznego nad stosunkami przedkapitalistycznymi; dostrzega naturalnie to, że jego bezpośrednia faktyczność oznacza pomnożenie cierpienia i zniszczenie tradycyjnych wartości życiowych, ale podkreśla, że dawny porządek nabiera znaczenia dopiero w perspektywie rychłej i niepowstrzymanej zagłady.

Nie znaczy to, że istniał kiedyś stary, dobry czas przyjazny dla człowieka. Ten stary czas polegał na otepiałości [...] To, co charakterystyczne dla starego czasu, staje się drogą tym, którzy to tracą. Wcześniej nic to nie znaczyło, teraz, gdy znika, jawi się jako dobro, teraz przybiera postać utraconych wartości. Ten stary porządek staje się dobrem na tle cierpienia, które rodzi stałe przenikanie nierozwiniętych krajów przez kapitali-

<sup>27</sup> M. Horkheimer: *Początki mieszczańskiej filozofii dziejów*, s. 111.

<sup>28</sup> M. Horkheimer: *GS*, Bd. 2, *Dämmerung...*, s. 447.

styczny sposób produkcji – niejako nie kończące się powtarzanie okropności jego wprowadzania<sup>29</sup>.

Materializm jest koncepcją przeciwstawną zarówno wobec religii, jak i nowożytnej metafizyki, którą Horkheimer uznaje za spadkobierczynię religii. Religia stanowi jego zdaniem w dwojakim sensie wytwór stosunków społecznych. Wiara w istnienie istoty transcendentnej ma źródło w niezadowoleniu z życia ziemskiego i w tęsknocie za lepszą formą bytowania. Ludzie nie znajdujący sprawiedliwości w świecie, spodziewają się znaleźć ją u Boga. „Religia jest depozytem życzeń, tęsknot i skarg niezliczonych pokoleń”<sup>30</sup>. Także treść chrześcijańskich wyobrażeń religijnych wskazuje na ich społeczny rodowód. Idea doskonałej sprawiedliwości wywodzi się z prymitywnej wymiany; jest efektem uogólnienia i bezgranicznego spotęgowania reguły uwarunkowanej ekonomicznie: że każdemu należy się to, co jego, i że wszyscy mają pierwotnie równe prawo do szczęścia. Zrównując w ramach wymiany swoją działalność, produkty swej pracy i wreszcie siebie samych, ludzie występujący wobec siebie już nie jako panowie i niewolnicy, lecz jako wolni, docierają do wyobrażenia człowieka w ogóle, tzn. człowieka bez określonego losu, nie uwarunkowanego przez czas i miejsce – hipostazą, uwiecznieniem takiego abstrakcyjnego pojęcia człowieka jest nowożytne pojęcie Boga. W ten sposób religia okazuje się związana z przemijającą formą bytu społecznego. Światopogląd religijny – podobnie jak metafizyka – nie służy ani zrozumieniu procesu dziejowego, ani nie motywuje do historycznie konstruktywnego działania. „Istnieje możliwość zrozumienia historii bez daremnego usiłowania przeobrażenia jej za pomocą interpretacji w proces zbawienia”<sup>31</sup>.

Negując dorzecznosc wykładni historii w kategoriach eschatologicznych<sup>32</sup>, poszukując skończonych, działających jedynie w wymiarze doczesności, czynników dziejowych zdarzeń, Horkheimer odnosi się krytycznie w szczególności do metafizycznego optymizmu cechującego religię: „Piękna przepowiednia, że «kto przeciw Bogu wystąpi, wcześniej czy później poniesie klęskę», nie jest ani

<sup>29</sup> Ibidem, s. 446–447.

<sup>30</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 3, *Gedanke zur Religion*, s. 326.

<sup>31</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 4, *Zu Theodor Haeckers „Der Christ und die Geschichte”*, s. 98.

<sup>32</sup> „Wiara w Boga i jego rządy nad światem, posługującego się dla swych wiecznych celów diabłem i człowiekiem, może wprawdzie nadać rzeczywistości pewien sens, ale nie może przydać sensowi rzeczywistości, jest ona przez historię dezawuowana” (ibidem, s. 95).

trochę bardziej godna zaufania, niż jej przeciwieństwo – że także sprawiedliwy ponosi klęskę”<sup>33</sup>. Jeśli zaś chodzi o działanie, Horkheimer stwierdza, że przyzwoite ludzkie postępowanie nie jest w żadnym razie bliższe dziejowo czynnemu – instytucjonalnemu chrześcijaństwu, niż największej herezji. Filozofia chrześcijańska jest podobna do filozofii idealistycznej pod tym względem, że na jej podstawie można uzasadnić bez popadania w sprzeczność i bez zadawania jej gwałtu dowolny stosunek do istniejącego społeczeństwa; tak krytyczny, jak apologetyczny, reakcyjny na równi z rebelianckim. „Na ewangelie powołują się zarówno przyjaciele, jak i wrogowie ludzkości [...] dlatego też ci, którym chodzi o lepszą przyszłość, pozostają obojętni wobec częściowo pocieszającej, częściowo strasznej dogmatycznej legendy katolickiego ujęcia dziejów”<sup>34</sup>. Związek dogmatów wiary z realnymi historycznymi problemami nie jest przez nie jednoznacznie określony, lecz w równej mierze zależy od interesów determinujących w danym razie politykę kościelną. Horkheimer odróżnia religię chrześcijańską jako taką od chrześcijańskiej kultury i zauważa, że istnieje przepaść między normami moralnymi uznawanymi przez Europejczyków od momentu powstania chrześcijaństwa a rzeczywistym ich postępowaniem. W kulturze chrześcijańskiej klóci się z życiem poważne traktowanie religii. Praktyka życiowa skłania do uznawania wartości propagowanych przez chrześcijaństwo za czysto konwencjonalne. „Trzeba poważać tylko silnego, a biednego i bezsilnego czcić w religii, tzn. w duchu, zaś w rzeczywistości deptać [...] ubóstwiać Pana na krzyżu, a żywego wlec na szafot”<sup>35</sup>.

Należy podkreślić, że w tym stadium intelektualnej ewolucji, wartości takie, jak: sprawiedliwość, wolność czy prawdę Horkheimer uznaje za niechrześcijańskie. Dowodzi, że religia i metafizyka, zakładając istnienie jednolitej podstawy zdarzeń, niezależnego od człowieka źródła sensu czy istoty kształtującej rzeczywistość, stwarzają przeszkodę dla własnej aktywności historycznej jednostek i zbiorowości; iluzje religijne i metafizyczne obezwładniają, demobilizują siły, które mogą nieść pomoc w coraz skuteczniejszym zwalczaniu biedy i chorób, polepszaniu ludzkich stosunków i rozwoju wszelkich dobrych skłonności człowieka, które w terażniejszości marnieją. Według Horkheimera praktyka mieszczańska, podporządkowana zasadzie egoistycznej korzyści, stanowi

---

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 94–95.

<sup>35</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 2, *Dämmerung...*, s. 414–415.

prawdę teologii; wyrachowani, interesowni i chciwi agenci kapitału zmierzają w gruncie rzeczy do tego samego celu, co wierzący, skłonni do ascezy, a nawet męczeństwa: mają bowiem na oku wyłącznie własne dobro. „Wyobrazenie wiecznej szczęśliwości pierwszych chrześcijan, jak i masy późniejszych, różni się wprawdzie trwałością, ale nie treścią od ziemskich celów światowców. Dlatego obie postawy łączą się ze sobą zgodnie u tych samych osób, a kościół w ogóle zwykł stać po stronie większej własności”<sup>36</sup>.

Tymczasem „bojownicy wszystkich czasów” dążący do urzeczywistnienia sprawiedliwości w życiu ziemskim, nie zabiegali o własne dobro, poświęcali siebie dla innych, ponosili śmierć, by inni mogli żyć. Wartości skończonych celów, o które walczyli, nie umniejszała w ich przekonaniu świadomość tego, że nie są one wieczne. „Nie ugięli się oni przed wyższą matematyką religijną, wedle której z punktu widzenia wieczności życie wypełnione męką i życie wypełnione szczęściem są sobie równe i są niczym. Równe są dla nich raczej obiekty panującego bezprawia”<sup>37</sup>.

W przeszłości religia odgrywała pozytywną rolę; przez swą symbolikę używała udręczonym ludziom środka wyrazu cierpień i nadziei; wiara w niebiańskiego sędziego stanowiła formę produktywnej krytyki rzeczywistości, która obecnie przybrała postać walki o rozumniejszą formę życia społecznego. „Postawą męczenników nie jest już cierpienie, lecz czyn, a celem – nie własna nieśmiertelność w niebiosach, lecz szczęście ludzi, którzy przyjdą po nich i dla których potrafią oni umrzeć”<sup>38</sup>. Ponieważ „ludzkość zgubiła na swej drodze religię”<sup>39</sup>, jako że solidarność z nieszczęściem i dążenie do lepszego świata odrzuciło szatę religijną, sama religia utraciła kulturową funkcję wyrażania ideałów i stała się ideologią – prymitywną gloryfikacją istniejących stosunków, co ułatwiło jej alians z władzą polityczną. Choć religia straciła żywotność i nabrała charakteru anachronicznego, zdaniem Horkheimera w dalszym ciągu zawiera ona – tak samo jak idea narodu<sup>40</sup> – w opacznej postaci „produktywny

<sup>36</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 4, *Zu Theodor Haeckers...*, s. 98; por. też M. Horkheimer: GS, Bd. 15, *Max Horkheimer an Erich Fromm. Santa Fe, New Mexico, den 29. Juli 1934*, s. 183.

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 3, *Gedanke zur Religion*, s. 327.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 328.

<sup>40</sup> „Miłość do narodu i kraju była od czasów Oświecenia formą, w której dochodziły do świadomości interesy ponadindywidualne, wspólnotowe. Przeciwwstawiała się ona nie tylko ograniczonemu egoizmowi zacofanych mieszczan, lecz przede wszystkim szlacheckim interesom stanowym. Dziś pojęcie narodu, które pierwotnie zawierało zmysł dla życia ogólności, zostało

rdzeń”, który po odrzuceniu mitu i dogmatu może odegrać postępową i konstruktywną rolę: idea bezwarunkowej sprawiedliwości zostaje mianowicie zachowana w rzeczywistości wolnościowym usposobieniu jako kryterium oceny stosunków ziemskich – państwa i Kościoła, jako „idea regulatywna” wobec ludzkich skończonych wyobrażeń o sprawiedliwości, jak również jako świadomość ostateczności ziemskich zdarzeń i nieodwołalnego opuszczenia ludzi; ta ostatnia ma, według Horkheimera, chronić społeczeństwo przed lekkomyślnym optymizmem, bałwochwalstwem oraz absolutyzowaniem posiadanej wiedzy.

Krytyka religii jest we wczesnych pismach frankfurckiego materialisty szczególnym przypadkiem jego krytycznego odniesienia do metafizyki. Wszelka metafizyka jest dlań iluzją, gdyż ludzkie poznanie nigdy nie ma i nie może mieć ostatecznego charakteru; myśl o absolucie jest ludzką myślą, nieuchronnie skończoną, podległą warunkom czasu i przestrzeni, przemijającą wraz z tymi, którzy ją myślą. Ludzka myśl nie jest w stanie osiągnąć absolutu, stąd też nie jest możliwa żadna pozytywna wypowiedź o tym, co bezwzględne, nieuwarunkowane. Metafizyk ulega złudzeniu, że jego poznanie przekracza granice jego egzystencji, wznosząc się – w próżnym mniemaniu – do oglądu całości bytu i sytuując na pozycji Boga. Tylko boska perspektywa mogłaby znieść rozdziew między pojęciem a bytem, kładąc kres poznaniu. Źródłem wyobrażeń metafizycznych jest fetyszycacja procesu społecznego. Rzeczywistość stworzoną przez ludzi metafizyk traktuje jako niezależną od ludzi, wieczną, niezmienną, co z kolei wynika z przekonania, że istota danego układu społecznego – aczkolwiek przytłaczającego i pełnego nieszczęść – nie może ulec zmianie. Takie nastawienie motywuje do poszukiwania interpretacji danego stanu rzeczy, kryjącej jakoby w sobie głębszy sens, umożliwiający pojednanie. „Potrzeba metafizyczna, tak znamienita dla współczesności, bierze się stąd, że nie jest jasno uświadamiany wewnętrzny mechanizm tego społeczeństwa, wywołujący niepewność i stały ucisk, że nie jest on przedmiotem przekształcającej praktyki, lecz jest tolerowany jako konieczny i wieczny”<sup>41</sup>.

Metafizyka – w przeciwieństwie do materializmu, stanowiącego dźwignię dziejowych przemian – jest wytworem dążeń zachowawczych, a przy tym in-

---

zdegradowane do ideologicznego narzędzia władzy sprzymierzonych potentatów przemysłu, junkrów i ich stronników. Tak samo jak za pomocą pozbawionego sensu, zwyrodniałego aparatu religijnego, przeobrażonego w rzecznika kapitalistycznej moralności, sterują oni masami za pomocą pojęcia narodu, które stało się fetyszem, ukrywając za nim swoje szczególne interesy” (M. Horkheimer: GS, Bd. 2, *Dämmerung...*, s. 371–372).

<sup>41</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 3, *Zum Problem der Wahrheit*, s. 281–282.

terpretacją rzeczywistości, zakładającą przyrodzony jej sens. Horkheimer neguje istnienie immanentnego sensu rzeczywistości, uważa, że jawna bezsensowność świata zadaje kłam wszelkim jego metafizycznym wykładniom. Metafizyka poszukuje fundamentalnej struktury bytu w przeświadczeniu, że stanowi ona źródło norm określających ludzkie życie. Według Horkheimera normy są ustanawiane jedynie przez ludzi, i chociaż sam krytyk metafizyki odróżnia istotową sferę życia społecznego od jego zjawiskowego przejawu, to jednak w opozycji do metafizyków, którzy, deprecjonując to, co zmienne, skończone, czasowe, otaczają wciąż rzekomy ponadempiryczny wymiar istnienia, uznaje za istotę empiryczne, a więc uwarunkowane, podlegające przeobrażeniom, przemijające okoliczności życia społecznego, które stanowią o szczęściu i niedoli ludzi. Przyznaje przy tym, że inspiratorem takiego sposobu widzenia rzeczywistości jest dlań Marks: „Na tym właśnie polega materialistyczny charakter teorii Marksa, że nędzę ziemskiej rzeczywistości uznaje ona za byt prawdziwy i nie dopuszcza do tego, by jakkolwiek myśl ludzka była hipostazowana jako byt w wyższym sensie. Marks jest zaprzysiężonym wrogiem wszelkich prób wywodzenia rzeczywistości z nieba idei czy z jakiegoś czysto duchowego porządku”<sup>42</sup>. Metafizyka pozostaje z zasady obojętna wobec ludzkiego cierpienia, jako znikomego zjawiska zamkniętego w ramach porządku czasu i nie znaczącego dla ponadczasowej istoty: „metafizycy są zazwyczaj tylko w niewielkim stopniu pod wrażeniem tego, co ludzi boli”<sup>43</sup>. W tym kontekście rzecznik materializmu wyraża ironiczną wątpliwość w zbawienną moc refleksji metafizycznej: „jakże mogłaby ona służyć ponadczasowym interesom ludzi, skoro nie rozumie nawet ich interesów czasowych?”<sup>44</sup>.

Horkheimer odnosi się krytycznie do metafizyki także ze względu na jej sceptycyzm wobec możliwości poznawczych rozsądku, idący z reguły w parze z niwelowaniem różnicy między rozsądkiem i rozumem; głosząc, iż rozsądek – użyteczny jedynie dla celów życia codziennego – zawodzi w obliczu doniosłych problemów życia duchowego, metafizyka umacnia zaznaczającą się wyraźnie we współczesności tendencję do rezygnacji z namysłu nad społeczeństwem jako całością. Polemika nowoczesnej metafizyki ze scjentyzmem jest właśnie – w oczach Horkheimera – refleksem owej tendencji. Bezapelacyjne dyskredyto-

<sup>42</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 2, *Ein neuer Ideologiebegriff?*, s. 282.

<sup>43</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 2, *Dämmerung...*, s. 354.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 451.

wanie teoretycznych walorów myślenia rozsądkowego nie wydaje mu się uzasadnione; nie chodzi bowiem o to, by negować wartość poznawczą nauki, lecz o to, by zdawać sobie sprawę z tego, że w perspektywie społecznych celów poznanie naukowe winno być li tylko narzędziem; tymczasem metafizyka odnosi się do nauki po prostu negatywnie, zamiast wskazać jej granice<sup>45</sup>.

### **Materialistyczna historiozofia w opozycji do psychologizmu i idealizmu**

Rdzeniem Horkheimerowskiego materializmu jest historiozofia. Do podjęcia analizy procesu dziejowego już we wczesnym okresie twórczości, skłania twórcę teorii krytycznej przeświadczenie, że starania o poprawę ludzkiego losu wymagają świadomości historycznego uwarunkowania życia jednostek i zbiorowości oraz konkretnej wiedzy o mechanizmie społecznych zależności, które ujawniły się w przeszłości. Materialistyczna historiozofia Horkheimera kształtuje się w toku polemiki z psychologicznym ujęciem dziejów z jednej strony, z drugiej zaś – z idealistyczną ich wykładnią. Historiozoficzny psychologizm, którego rodowód wywodzi autor rozprawy o wczesnomieszczańskiej filozofii dziejów z pism Machiavellego – pierwszego historiozofa nowożytności – i który znalazł wyznawców wśród zwolenników światopoglądu liberalistycznego, ma dwa zasadnicze mankamenty: indywidualizm oraz naturalizm. Psychologiczna wykładnia dziejów zakłada, że bieg historii jest określany przez namiętności i popędy ludzi, które w swej istocie pozostają niezmiennie; tak więc życie duchowe człowieka, wszelkie jego psychiczne dyspozycje są tu wynoszone ponad historię, traktowane jako ponadczasowe i jednostronnie determinujące przebieg zdarzeń dziejowych. Z pojęcia odosobnionych indywidualuów, których właściwości ujmuje jako wieczne i niezmiennie, psychologizm wywodzi przemiany dokonujące się w społeczeństwie, a także w sferze polityki, religii, moralności i prawa. „Wzorem fizyki owych czasów, która rozpatrywała części, korpuskuły czy atomy same w sobie, by na podstawie ich właściwości wnioskować o rzeczach, która ukazywała powstanie świata z chaosu – z abstrakcyjnego pojęcia materii – próbowano abstrahować od społecznych stosunków ludzi, by następnie wyprowadzić powstanie całego państwa z indywidualuów jako

<sup>45</sup> Por. M. Horkheimer: GS, Bd. 3, *Bemerkungen über Wissenschaft und Krise*, s. 44.



pojedynczych punktów sieci powiązań społecznych”<sup>46</sup>. Powyższa wypowiedź Horkheimera wskazuje kierunek jego krytyki psychologicznej teorii historii; wbrew psychologizującym przypuszczeniom o wtórnym charakterze wszelkich form i aspektów życia społecznego, historiozof-materialista uznaje stosunki społeczne za pierwotne i określające właściwości indywidualnych. Toteż uważa, że sam proces dziejowy, jak również wytwory historycznej działalności ludzi można zrozumieć, przyjmując za przesłankę nie ogląd wnętrza izolowanych jednostek, lecz każdorazowo specyficznie określone i przeobrażające się stosunki owych jednostek – zmienne formy ich uspołecznienia.

Horkheimer kwestionuje także naturalistyczne traktowanie człowieka i natury ludzkiej, w czym upatruje kolejny niedostatek psychologicznej koncepcji dziejów. Skoro cechy jednostek i grup społecznych zależą od zmiennych okoliczności ich życia, to twierdzenie o jedności natury ludzkiej – tj. o ponaddziejowym uniwersalizmie pragnień, nastrojów i namiętności danych człowiekowi przez naturę – okazuje się bezzasadne. Oznacza ono próbę uwiecznienia tego, co ma jedynie przemijające znaczenie, a więc zanegowanie historyczności natury człowieka.

Idealistyczna wizja dziejów, którą Horkheimer rozpatruje, odwołując się przede wszystkim do filozofii Hegla, zakłada istnienie ponadludzkiego podmiotu dziejów, jako rzeczywistego sprawcy biegu zdarzeń, ludziom zaś – jednostkom i grupom – przypisuje jedynie instrumentalną rolę narzędzi realizacji apriorycznego zamysłu. W filozofii idealistycznej poszczególne epoki sprowadzają się do autoobjawienia duchowej istoty, i tak np. u Fichtego odpowiadają *a priori* dedukowalnemu planowi świata, u Hegla stanowią poziomy obiektywizującego się ducha świata, u Diltheya wyrażają powszechną naturę człowieka każdorazowo z innej strony. To, że ciąg wypadków historycznych, na gruncie tego typu wyobrażeń, jawi się jako prezentacja pewnej zasady czy istoty w głównych rysach z góry określonej, nadaje idealistycznej teorii dziejów swoje fatalistyczny charakter. Powszechnodziejowy podmiot jest czynnikiem sensotwórczym – historiozofia idealistyczna przypisuje dziejom immanentny jednolity sens, co umożliwia z kolei systemowe ich ujęcie. Przeciwno traktowaniu dziejów jako zamkniętego systemu Horkheimer wysuwa kilka kontrargumentów. Po pierwsze, w realnym przebiegu historii nie sposób doszukać się żadnego jednoczącego, powszechnodziejowego sensu, który mógłby dostarczyć

---

<sup>46</sup> M. Horkheimer: *Początki mieszczańskiej filozofii dziejów*, s. 68.

takiej procedurze prawomocności, albowiem wyobrażenie ponadludzkiego podmiotu jest fikcją, a wszelkie twory historyczne, w tym również sens, mają czysto ludzką genezę. „Filozofii dziejów zawierającej jeszcze ideę niejawnego, samodzielnie i arbitralnie działającego sensu historii, który próbuje się odzwierciedlić za pomocą schematów, logicznych konstrukcji i systemów, należy przeciwstawić twierdzenie, że na świecie jest dokładnie tyle sensu i rozumu, ile tworzą sami ludzie”<sup>47</sup>. Ponadto odmienność losów ludzi poszczególnych epok, a także zróżnicowanie sytuacji i szans życiowych członków różnych kast, stanów i klas społecznych, podważa zasadność wszelkich prób totalizacji przebiegu dziejów. Kolejny antysystemowy argument Horkheimera dotyczy niemożności zamknięcia w ramach systemu przyszłości: system nie może ogarnąć przyszłości, gdyż zdarzenia minione nie determinują w sposób jednoznaczny zdarzeń przyszłych, a wiedza o teraźniejszości i przeszłości nie jest dla materialistycznej historiozofii przesłanką niezawodnego wnioskowania o przyszłości. Idealistyczne ujęcie dziejów, tak jak psychologizm, akcentując to, co ponadczasowe, neguje doniosłość tego, co niepowtarzalne, czasowe – historyczne.

Rozpatrując historiozofię Hegla, Horkheimer polemizuje w szczególności z tym jej momentem, który określa mianem „metafizycznego rdzenia” tej koncepcji. Jest nim przeświadczenie Hegla, że rozum nie pozostaje bezsilny wobec rzeczywistości, jego „chytrość” bowiem sprawia, że ma on moc urzeczywistniania się w świecie, zwyciężania nierozumu, co stanowi rękojmię postępu dokonującego się w dziejach stopniowo, lecz nieprzerwanie i nieodwracalnie. Zdaniem Hegla panowanie zdobywa zawsze ten naród, którego wewnętrzny ustrój przedstawia bardziej konkretną postać wolności, niż ustępująca. Stopień rozwoju państw „na obraz i rzeczywistość rozumu” rozstrzyga o ich zwycięstwie. Że jednak ten proces stopniowej sukcesji, odpowiadający logice ducha absolutnego, rzeczywiście przebija się w kolejnych akcjach, że inaczej mówiąc, naród, którego państwo stanowi bardziej adekwatny wizerunek idei, musi także posiadać lepszą strategię, skuteczniejszą broń, nie jest u Hegla wyjaśnione, lecz jawi się jako powszechnodziejowy przypadek, jako „harmonia przedustawna”, która jest niezbywalnym elementem filozofii idealistycznej. Przypisanie rozumowi mocy sprawczej, immanentnej konieczności przeniknięcia stosunków społecznych, definitywnego triumfu historycznego, budzi żywy sprzeciw Horkheimera, który, przeciwnie, w obliczu jawnego rozziewu rozumu i rzeczywisto-

---

<sup>47</sup> Ibidem, s. 134.

ści, klęski racjonalności i wzmaganie się irracjonalności w życiu społecznym, stwierdza, iż fakt zdobycia władzy w świecie nie może stanowić podstawy gloryfikacji. „Prastary mit panujących, że to, co ma władzę, musi też być dobre, przeszedł do zachodniej filozofii za pośrednictwem Arystotelesowskiej koncepcji jedności rzeczywistości i doskonałości; protestantyzm wzmocnił go swą wiarą w Boga jako władcę świata i twórcę panującego w nim ładu, a współcześnie całe ludzkie życie w Europie i Ameryce jest zdominowane przez ten przesąd. Ślepe uwielbienie sukcesu determinuje ludzi nawet w najbardziej osobistych przejawach życia”<sup>48</sup>.

W filozofii dziejów Hegla jej krytyk dostrzega rys pragmatyzmu, który ostro piętnuje, ponieważ uważa, że identyfikowanie prawdy z sukcesem prowadzi do niewczesnej apologii rzeczywistości. Według Horkheimera, choć teoria i praktyka są ze sobą związane, to jednak związek ten nie polega na identyczności, albowiem różnica między pojęciem a rzeczywistością jest nieprzewycięzalna: to, co można pojąć jako słuszne, nie jest zarazem przez to urzeczywistnione; ponadto brak widoków na praktyczne potwierdzenie teorii, którą uznaje za prawdziwą, skłania autora artykułu poświęconego zagadnieniu prawdy do akcentowania z naciskiem tego, że – na przekór założeniom pragmatyzmu – prawda teorii nie jest równoznaczna z jej potwierdzeniem w praktyce<sup>49</sup>, samo zresztą potwierdzenie nie wyraża się w jednym akcie czy stanie, a w procesie dziejowym.

Prawdziwość sposobu myślenia, za którym opowiada się Horkheimer, myślenia dialektycznego, nie znajduje uwierzytelnienia w niepodważalnym dowodzie. Przesłanką dowodu jest bowiem to, co aktualnie istniejące, dane, bądź to, co się niezawodnie zdarzy. Tymczasem myśl Horkheimera odślania nie to, co już rzeczywiste, lecz to, co dopiero możliwe; zarówno poznanie, jak i urzeczywistnienie tej możliwości wymaga świadomej decyzji, której nieuchronnie towarzyszy niepewność, ryzyko porażki; jednakże wyeliminowanie owej wykluczającej dowód niewiadomej degraduje poznanie – którego racją jest dla krytyka realności właśnie ujawnienie tego, co bezpośrednio niewidoczne – do miesz-

<sup>48</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 3, *Materialismus und Moral*, s. 145–146.

<sup>49</sup> „Cóż oznacza potwierdzenie? Czy władza oszczerców i łajdaków ma służyć za dowód oświadczeniom, przy pomocy których ją zdobyli? Czyż najprymitywniejszy przesąd, najnędnějšíe fałszowanie prawdy o świecie, społeczeństwie, prawie, religii i historii nie może ogarniać całych narodów i jak najdokładniej potwierdzać się w życiu swych sprawców i zwolenników? A czy odwrotnie, porażka sił wolnościowych oznacza podważenie ich teorii?” (M. Horkheimer: GS, Bd. 3, *Zum Problem der Wahrheit*, s. 302–303).

czańskiego fachu, którego reprezentanci reprodukują i systematyzują przeżycia pospolitej świadomości.

Uczynienie ducha podmiotem autonomicznie kształtującym historię nadaje Heglowskiej historiozofii panteistyczny charakter: Hegel utożsamia dzieje powszechne z sądem ostatecznym, toteż w jego koncepcji pojawia się nieuchronnie wątek teodycei. Tu odsłania się słabość idealistycznej wizji dziejów, która budzi szczególną dezaprobatę Horkheimera: negacja istotności bytu indywidualum w konfrontacji z tym, co ogólne. Jeśli w historii dzięki immanentnej teleologii spełnia się absolutna sprawiedliwość, jak to właśnie zakłada panteizm Hegla, to kwestia cierpienia, a nawet śmierci jednostki okazuje się bezprzedmiotowa – staje się zwykłym złudzeniem czy przynajmniej jest usprawiedliwiana. Horkheimer uważa, że niepowtarzalnej, rzeczywistej śmierci konkretnych ludzi nie sposób nadać wyższego, „uwznioślającego” ją sensu: „w obliczu śmierci ujawnia się raczej niemoc wszelkiej teodycei, wszelkiej sensotwórczej metafizyki”<sup>50</sup>.

Tworząc swą materialistyczną historiozofię, Horkheimer świadomie nawiązuje do teorii dziejów Marksa i Engelsa, aczkolwiek fakt, iż czerpie inspirację z materializmu historycznego, nie oznacza, że tę koncepcję w całej rozciągłości aprobuje. Przede wszystkim zauważa, że Marks i Engels, odrzucając wiarę Hegla w samodzielną duchową istotę działającą w historii, zachowali jego przeświadczenie o istnieniu ponadindywidualnych dynamicznych struktur i tendencji w rozwoju historycznym. To, że przebiegu historii nie warunkuje nic takiego, co mogłoby być interpretowane jako sens przenikający całość dziejów, jednolita moc, jako poruszający wszystko rozum czy immanentny *telos*, nie motywuje Marksa i Engelsa do tłumaczenia historycznych zdarzeń w oparciu o niezmiennie dyspozycje psychiczne tkwiące w naturze indywidualów. W odróżnieniu od psychologizmu, materializm historyczny przyjmuje w charakterze przesłanki refleksji o historii fakt uwikłania jednostek w historyczne zależności posiadające własną dynamikę. Proces dziejowy nie przedstawia według Horkheimera niezróżnicowanego chaosu przypadkowych, niepowiązanych ze sobą zdarzeń, a poszczególne epoki nie stanowią sumy faktów, której początek i koniec można ustalać dowolnie, i dlatego poszukiwanie prawidłowości historycznego rozwoju wydaje mu się w pełni zasadne. Koncepcja historiozoficzna materialisty różni się jednak zasadniczo od metafizyki, gdyż jej pojęcia usiłują

<sup>50</sup> M. Horkheimer: *Początki mieszczańskiej filozofii dziejów*, s. 111.

wprawdzie odzwierciedlić proces dziejowy w jego możliwie najbardziej konkretnej formie, lecz nie pretenduje ona do stworzenia skończonego wizerunku jego totalności, a przeciwnie, zawiera wskazania dotyczące dalszych badań, których wynik zwrotnie na nią oddziałuje. „Teoria materialistyczna nie jest metafizyką dziejów, lecz zmieniającym się obrazem świata, który rozwija się wraz z praktycznymi działaniami na rzecz jego ulepszenia. Poznanie zawartych w tym obrazie tendencji nie gwarantuje jednoznacznej prognozy biegu wydarzeń”<sup>51</sup>.

Aczkolwiek rozważania nad trybem historycznego rozwoju prowadzą do pewnych ogólnych wniosków, umożliwiających rozpoznanie tendencji rozwojowych wykraczających poza bezpośrednią teraźniejszość, to jednak wnioski te nie mogą być automatycznie ekstrapolowane na przyszłość. Niemożność ścisłego prognozowania przyszłych zdarzeń wiąże się z charakterem prawidłowości określających dotychczasowy bieg dziejów: zdaniem Horkheimera prawidłowości dające się odkryć w historii nie są ani konstrukcją *a priori*, ani rejestrowaniem faktów przez rzekomo niezależny podmiot poznawczy, lecz stanowią wytwór myślenia, które samo jest włączone w praktykę historyczną jako odzwierciedlenie podlegającej zmianom struktury historii. Prawidłowości procesu dziejowego nie mają więc charakteru ani czysto przedmiotowego, ani czysto podmiotowego: myślenie materialistyczne, które je stwierdza, odznacza się samoświadomością; wie, że jest uwikłane w zależności historyczne i tego swojego uwarunkowania nie neguje, lecz je eksponuje. Horkheimer w przeciwieństwie do pragmatyzmu nie uważa, by kryterium prawdy stanowił pożytek, nie sądzi też, że poznanie musi bezpośrednio prowadzić do zaspokojenia jakiejś potrzeby praktycznej, jednak zakłada, że potrzeba teoretyczna, potrzeba poznawcza jest ukierunkowana przez sytuację, a więc praktyczne potrzeby poznającego. „Nasz własny obraz dziejów jest współokreślany przez teoretyczne i praktyczne interesy obecnej sytuacji”<sup>52</sup>. Dlatego też obstaje przy tym, że wszelka teoria musi podlegać rewizji, nie może być traktowana jako powszechnie obowiązująca, posiadająca uniwersalne znaczenie: „Zbliżanie się teorii do jej przedmiotu nie oznacza, że wiedza i byt kiedykolwiek się pokryją. Gdy wiedza traci tę samoświadomość, staje się fetyszem”<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 3, *Materialismus und Moral*, s. 145.

<sup>52</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 3, *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie*, s. 275.

<sup>53</sup> Ibidem.

Swą materialistyczną historiozofię Horkheimer nazywa też ekonomiczną teorią dziejów. Opiera się ona bowiem na przeświadczeniu, że dotychczasowy przebieg historii jest zdeterminowany przez ekonomiczną konieczność reprodukcji życia społecznego, czyli przez proces produkcyjny. W procesie tym ludzie oddziałują na przyrodę, co zakłada określoną formę ich społecznego współdziałania. Poszczególne epoki historyczne Horkheimer postrzega jako stadia tego procesu, którego dynamika ma źródło w rozwoju środków i sposobów opanowywania przyrody, stanowiącym przyczynę przekształceń stosunków społecznych. Rytm tego procesu warunkuje zmiany zachodzące w strukturze duchowej poszczególnych kultur, a także różnych grup społecznych w ich ramach. „Procesy ekonomiczne działają poprzez stosunki społeczne na cały świat duchowy i przez to na właściwości natury ludzkiej”<sup>54</sup>. Tak więc natura ludzka zdaniem Horkheimera nie jest – wbrew mniemaniom zwolenników psychologicznej wykładni dziejów – niezmienna, lecz przeobraża się wraz z formami materialnego procesu życiowego społeczeństwa. Jednak w odróżnieniu od idealistycznej historiozofii, materialistyczna koncepcja dziejów jest wolna od fatalizmu, gdyż nie ma tu mowy o jednostronnej determinacji: indywiduala i grupy wraz z ich dyspozycjami ukształtowanymi przez miniony rozwój historyczny, pracując i walcząc oddziałują zwrótnie na dane stosunki ekonomiczne.

Aczkolwiek tryb rozwoju danej formacji społecznej jest określany przez prawidłowości ekonomiczne, nie oznacza to jednak, że działanie ludzi w danym momencie dziejowym może być wyjaśniane wyłącznie w oparciu o procesy ekonomiczne, które rozegrały się w momencie bezpośrednio poprzedzającym. Ponadto proces produkcyjny wpływa na ludzi nie tylko doraźnie – w trakcie ich pracy, w tej formie jaką przybrał w teraźniejszości, ale także poprzez względnie trwałe, tzn. wolno przekształcające się instytucje, jak rodzina, szkoła, Kościół, przybytki sztuki, w których – gdy on sam, w swej bezpośredniej postaci, uległ już zniesieniu – zachowują się jego rezultaty. Oddziaływanie owych instytucji prowadzi do ukształtowania charakteru typowego dla danej grupy społecznej. Wydaje się, że modyfikacja, jakiej Horkheimer poddał materializm historyczny Marksa i Engelsa, polega przede wszystkim właśnie na wprowadzeniu owej kategorii charakteru społecznego jako ogniwa łączącego sferę ogólnych stosunków ekonomicznych z psychologią indywidualum, jako społecznego medium zapośredniczającego oddziaływanie fundamentalnych – z punktu widzenia

---

<sup>54</sup> Ibidem, s. 264.

struktury systemu społecznego – zależności związanych z produkcją i reprodukcją życia w skali społecznej na sposób myślenia i działania jednostek.

Tak oto na gruncie materialistycznej historiozofii Horkheimera wyłania się zagadnienie znaczenia psychologii społecznej. Autor artykułu pt. „Geschichte und Psychologie” uważa, że materialistyczna teoria dziejów i psychologia potrzebują siebie nawzajem, ale nie w tym samym stopniu: czysto psychologiczne ujęcie historii ocenia jako opaczne, natomiast materialistyczne – pozbawione aspektu psychologicznego – jako niekompletne. Uznając zatem niezbędność psychologii, przyznaje jej – w perspektywie celów historiozofii – status nie głównej, lecz pomocniczej nauki. Psychologia nie jest dziedziną niezależną od historii, z drugiej zaś strony jednostki i grupy nie mogą być postrzegane jako funkcje stosunków ekonomicznych. Historiozoficzna nadrzędność ekonomii wobec psychologii nie wynika naturalnie, w myśl wywodów Horkheimera, z istoty procesu dziejowego, lecz z tej – jedynie historycznej – okoliczności, że dotychczasowy przebieg historii określała sukcesja różnych form społecznej produkcji. Dlatego też w przyszłości ranga owych nauk może ulec zmianie.

Determinacja historycznej działalności jednostek i grup przez proces ekonomiczny może być konkretnie rozumiana dopiero na gruncie naukowego objaśnienia właściwych im sposobów reagowania w określonym stadium rozwoju historycznego. O ile nie zostanie wyjaśnione, w jaki sposób strukturalne przemiany życia gospodarczego przekładają się – za pośrednictwem psychicznego ustroju typowego w danym momencie dla członków różnych grup społecznych – na przeobrażenia wszelkich przejawów ich życia, teoria owej zależności zawiera dogmatyczne elementy, które podważają jej hipotetyczną wartość dla zrozumienia współczesności. Odkrycie psychicznego zapośredniczenia między stosunkami ekonomicznymi i pozostałymi sferami rozwoju kulturowego uzasadnia wprawdzie w pierwszym rzędzie twierdzenie, że radykalne zmiany ekonomiczne pociągają za sobą dogłębne przeobrażenia kulturowe, ale może też prowadzić do krytyki koncepcji funkcjonalnego stosunku obu dziedzin, a ponadto wesprzeć przypuszczenie, że w przyszłości zależność ta zmieni się lub odwróci. Wtedy musiałaby się także zmienić ranga ekonomii i psychologii w teorii historii; okazuje się więc, że materialistyczne ujęcie

dziejów ujawnia historyczność nie tylko ludzkich poglądów, lecz także porządku nauk, a tym samym własnych tez<sup>55</sup>.

Historia – w ujęciu Horkheimera – jest procesem ciągłym, w którym kumulują się efekty pracy pokoleń i można pokazać elementy wiążące współczesność z najstarszymi formacjami społecznymi; zarazem jednak poszczególne epoki historyczne charakteryzują się swoistymi cechami, różnią się od siebie i stanowią względnie odrębne jednolite struktury, które znaczą znamieniem swej specyfiki nie tylko gospodarkę, prawo, politykę, sztukę, religię i filozofię, lecz i poszczególne indywidua. Różnice widoczne między owymi jednościami społecznymi mają charakter różnic kulturowych, przy czym słowo kultura obejmuje tu także wszelkie osiągnięcia cywilizacyjne – pozostające w ściślejszym związku z praktyczną stroną bytu społecznego – które niekiedy przeciwstawia się kulturze w węższym sensie. Zarówno instrumentalne formy działania oraz reakcje ludzkie, jak i duchowe przejawy życia klas i narodów posiadają swoiste cechy w zależności od tego, z jaką epoką czy stadium rozwoju ludzkości są związane. „Po tych cechach stanowiących coś w rodzaju indeksu, rzeczywisty badacz dziejów rozpoznaje historyczną przynależność pojedynczego procesu czy wytworu pracy, podobnie jak biograf uczonego czy pisarza na podstawie nowo znalezionej fragmentu dzieła potrafi ustalić, z jakiego okresu ono pochodzi”<sup>56</sup>. Żadna z wielkich społecznych struktur nie pozostaje w bezruchu, między wszystkimi ich częściami i sferami zachodzi stale wzajemne oddziaływanie. Wszystkie dotychczasowe kultury zawierają równocześnie przeciwstawne tendencje. Obok procesów, które się z grubsza powtarzają, pojawiają się zjawiska, które – mimo owej powtarzalności – trwale zmieniają wzajemną pozycję klas społecznych oraz stosunki między poszczególnymi sferami życia

---

<sup>55</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 3, *Geschichte und Psychologie*, s. 58–59. Zgodnie z koncepcją Horkheimera ekonomiczne ujęcie dziejów nie daje żadnej ogólnej recepty, jak interpretować przebieg historii, na przekór temu, co twierdzą szkalujący je przeciwnicy; teza o bazie i nadbudowie wzięta w izolacji, jest jego karykaturalnym obrazem. Metoda ekonomicznej teorii dziejów, jak również sens jej kategorii ulega w toku historycznych zdarzeń istotnym metamorfozom, ale to nie oznacza, że jej główna intencja związana z walką o zniesienie panującej niesprawiedliwości traci doniosłość. Właśnie owa intencja jest wyróżnikiem materialistycznego sposobu myślenia, nie zaś manipulowanie specyficznymi kategoriami z zakresu ekonomii politycznej (Horkheimer odróżnia sferę zagadnień ekonomicznych od wąsko specjalistycznej – „technicznej” nomenklatury ekonomii politycznej. Por. M. Horkheimer: GS, Bd. 15, *Max Horkheimer an Erich Fromm*, s. 166–169).

<sup>56</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 3, *Autorität und Familie*, s. 341.



i ostatecznie prowadzą do degeneracji czy wręcz unicestwienia danej formacji. Nie dotyczy to wszystkich kultur w równej mierze. Na przykład struktura chińskiego społeczeństwa nawet jeszcze w XIX wieku posiadała dość stabilności, by przeciwstawić się naporowi zachodnioeuropejskiego sposobu produkcji. Podobnie w Indiach. Lecz w odniesieniu do tej formy społeczeństwa, która panowała w przedwojennej Europie, rozciągając się na Amerykę i odciskając swe piętno na wszystkich ówczesnych obszarach kolonialnych, Horkheimer twierdził, że stanowi ona twór zmierzający z immanentnych przyczyn do upadku. Konstatując jawny kryzys tej formy ludzkiego współżycia, przewidywał, że spłot dwóch antagonizmów: walka wielkich narodowych ugrupowań władzy na zewnątrz i przeciwieństwo klas wewnątrz, przypieczętuje jej los.

W obliczu umacniania się stosunków totalitarnych w społeczeństwie współczesnym, uwagę Horkheimera zaprzęta problem trwania formacji kulturowej wbrew oznakom jej regresji. W szczególności autor „Autorität und Familie” zastanawia się, dlaczego klasy zniewolone znoszą jarzmo tak długo, także w czasach upadku kultury, gdy stosunki własnościowe oraz istniejące formy życia stały się jawnie kajdanami sił społecznych, a aparat ekonomiczny dojrzał do lepszego sposobu produkcji. Dochodzi do wniosku, że odpowiedź na to pytanie może przynieść rozpatrzenie wszelkich przejawów kultury – badacz historii potrzebuje tu studium całokształtu kultury, a nie tylko stanowiących jej podstawę stosunków ekonomicznych. Nie jest bowiem tak, iżby utrzymywanie przestarzałej formy życia społecznego polegało jedynie na przemocy lub zwoźdzeniu mas co do ich materialnych interesów. Owszem, rozkaz i groźba kar piekielnych, a więc bezpośrednia przemoc i zastraszanie trzymały w ryzach klasy niższe w starożytności i w średniowieczu, lecz w czasach nowożytnych dokonała się interioryzacja przymusu: „Starożytność i początki średniowiecza były okrutne, natomiast wraz z rosnącym zapotrzebowaniem na ludzi w rozwijającej się gospodarce wolnorynkowej przymus do morderczej pracy dla mas uległ racjonalizacji i przybrał postać wymogu etycznego”<sup>57</sup>. Proces interioryzacji fizycznego przymusu nie jest zwykłą jego transformacją w presję duchową, gdyż powstają przy tym nowe jakości. I tak np. stosunek indywiduów do Boga ma od początku nie tylko charakter zależności, ponieważ wyobrażenie absolutnej istoty zawsze stanowiło jednocześnie ramę dla ludzkich pragnień i tęsknot. Cała treść religii powstaje wprawdzie dzięki „psychicznej obróbce” ziemskich

---

<sup>57</sup> Ibidem, s. 373.

zdarzeń, jednakże religia zyskuje przy tym swój własny kształt, który wpływa na duchowe dyspozycje i los ludzi, stanowiąc w całości społecznego rozwoju pewną realność. Analizując znaczenie protestantyzmu na gruncie kształtujących się stosunków kapitalistycznych, Horkheimer zauważa, że protestantyzm z jednej strony wyrasta ze społecznej praktyki, z drugiej zaś zwrotnie na nią oddziałuje. „Urzeczowione pojęcie autorytetu jest w nowoczesnej teorii państwa autorytarne odnoszone do politycznej zwierzchności. Fakt, że w protestantyzmie jest ono zastrzeżone dla transcendencji nie przekreśla tej prawdy, że zarówno jako religijne, jak i jako polityczne pojęcie wynika ono z tej samej społecznej praktyki i że otwartość na to pojęcie jako podstawową kategorię rozumienia świata jest z koniecznością wytwarzana przez stosunki panujące w patriarchalnej rodzinie”<sup>58</sup>. Zarazem jednak autor rozprawy o roli autorytetu w życiu społecznym przyznaje, że protestantyzm był pomocny dla nowo powstającego systemu kapitalistycznego przy kształtowaniu usposobienia, dla którego praca, zysk i moc dysponowania kapitałem jako cel sam w sobie zajęły miejsce życia skoncentrowanego na szczęściu ziemskim lub niebiańskim. Albowiem zgodnie z doktryną protestancką człowiek nie powinien korzyć się przed Kościołem, jak tego wymaga katolicyzm, lecz powinien w ogóle nauczyć się korzyć, być posłusznym i pracować. Takie posłuszeństwo w epoce absolutyzmu nie służyło już jako środek do osiągnięcia zbawienia, lecz przybierało w rosnącej mierze postać cnoty, która ma wartość w sobie samej.

W myśl analiz Horkheimera względna autonomia życia duchowego sprawia, że stosunki społeczne związane bezpośrednio z gospodarką przekształcają się szybciej, niż inne obszary kultury, dlatego też wprowadzanie nowego sposobu produkcji jest zwykle hamowane przez elementy duchowe związane ze starym porządkiem, a porzucenie danej formy życia i przejście do nowej, zwłaszcza opartej na wyższej racjonalności, wymaga siły i odwagi dla przezwyciężenia inercji tradycyjnego światopoglądu – staje się wielkim osiągnięciem duchowym. Materialistyczna koncepcja historii uwzględnia fakt, którego idealistyczne ujęcie dziejów nie dostrzega: że istnieją mianowicie wyraźne powiązania między sferą idei a władzą, co powoduje, że konstytucja psychiczna członków społeczeństwa klasowego stanowi interioryzację czy przynajmniej racjonalizację i uzupełnienie fizycznej przemocy.

---

<sup>58</sup> Ibidem, s. 394–395.

## Dialektyka niezamknięta

Istotnym aspektem historiozofii Horkheimera jest dialektyczna teoria poznania. Twórca teorii krytycznej uznaje dialektykę za najbardziej wyrafinowaną metodę poznawczą, która wykracza poza opozycję relatywizmu i wiary w prawdę absolutną – stanowisk teoriopoznawczych charakterystycznych dla dominujących we współczesności nurtów filozoficznych: pozytywizmu oraz metafizyki. Zdaniem Horkheimera nie jest tak, by prawdziwość przysługiwała wyłącznie temu, co niezmiennie i absolutne. Na odwrót: wszelkie ponadhistoryczne pojęcie prawdy, w którym dostrzega on konsekwencję myśli o czystym, nieskończonym duchu, a więc ostatecznie o Bogu, uznaje za niemożliwe, toteż neguje zasadność odnoszenia do tej niemożliwości – i w efekcie przymiarki do niej deprecjonowania – ludzkiego poznania nieodwołalnie zmiennego historycznie, a przez to nieabsolutnego. To, że teoria, którą uznajemy za prawdziwą, kiedyś przestanie istnieć, oznacza jedynie, że prawda z koniecznością przemija, a nie, że to, co uchodziło za prawdę, było zaledwie jej pozorem. Teoria, którą poczytujemy za słuszną, może kiedyś pójść w zapomnienie, gdyż stracą żywotność praktyczne i teoretyczne interesy, które rzutowały na pojęcia, zwłaszcza gdy znikną rzeczy i sytuacje, stanowiące dla owych pojęć układ odniesienia. Wtedy prawda ta przypadnie rzeczywiście bezpowrotnie, jako że nie istnieje żadna nadludzka istota, która mogłaby w swym wszechogarniającym duchu zachować tę specyficzną określoną relację między treścią myśli i przedmiotami, gdy ludzkość przeobrazi się radykalnie lub wręcz zginie. „Tylko na tle ponadziemskiej, niezmiennej egzystencji ludzka prawda wydaje się gorszej jakości. Aczkolwiek jest ona zawsze nieuchronnie niezamknięta i o tyle «względna», zarazem jest absolutna, ponieważ późniejsza korektura nie oznacza, że to, co wcześniej było prawdą, było wówczas nieprawdziwe”<sup>59</sup>. Z punktu widzenia materializmu dialektycznego prawdzie nie ujmuje prawdziwości fakt, że nie jest ona absolutna, tak jak prawomocność działania nie potrzebuje sankcji absolutnego wymogu.

Z kolei w opozycji do relatywizmu Horkheimer obstaje przy niezależności prawdy od subiektywnego uznania; twierdzi, że prawda jest jedna i wiążąca także dla tych, którzy jej przeczą. Odrzucając koncepcję prawdy absolutnej, opartej na pojęciu sfetyszyzowanej obiektywności, a zarazem negując roszcze-

<sup>59</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 3, *Zum Problem der Wahrheit*, s. 296.

nie do prawdy ze strony przypadkowej, partykularnej, arbitralnej subiektywności, upatruje źródło prawdziwości poznania w subiektywności obdarzonej potencją obiektywizacji: „Historycznie zmienne zainteresowanie rozwojem ogólności, ów subiektywny moment, który sam siebie przeobraża, w teorii dialektycznej nie jest źródłem błędu, lecz nieodłącznym czynnikiem poznania”<sup>60</sup>. Dialektyczne pojęcie poznania obejmuje zarówno doświadczenie i pojmowanie, jak i działanie wraz z motywującą je „wołą dziejową”: „dialektyka zna swe własne pojęcia jako momenty historycznej konstelacji, jak również jako wyraz woli właściwego społeczeństwa, która w różnych sytuacjach historycznych teoretycznie i praktycznie rozmaicie się przejawiała a zrazem pozostawała tą samą”<sup>61</sup>. Innymi słowy: myślenie dialektyczne charakteryzuje świadomość własnego uwarunkowania, które zdaniem Horkheimera jest równoznaczne ze społecznym uwarunkowaniem jednostek i grup. Prawda zgodnie z jego dialektyczną koncepcją poznania nie jest izolowanym sądem, lecz całością poznania, które nie może być określone raz na zawsze, lecz przeobraża się wraz z jej elementami. Owe elementy natomiast nie są czymś od całości niezależnym, bezpośrednio danym – w ten sposób jako coś ostatecznego, a zarazem pierwotnego jawią się tylko ograniczonemu rozsądkowi; w istocie stanowią one momenty teoretyczno-poznawczej całości, których tożsamość jest przez całość zapośredniczona i uwarunkowana. „Ogólne pojęcia, które stanowią fundament teorii społeczeństwa, mogą być zrozumiane tylko w powiązaniu z innymi ogólnymi i szczegółowymi pojęciami teorii, tzn. jako momenty określonej struktury teoretycznej. Ponieważ wzajemne stosunki wszystkich tych pojęć, tak samo jak stosunek całej logicznej struktury do rzeczywistości nieustannie się zmienia, konkretna, czyli prawdziwa definicja poszczególnych takich kategorii wyraża się w rozwiniętej teorii społeczeństwa”<sup>62</sup>.

Podkreślając Hegłowski rodowód dialektyki – a tym samym jej więź z tą tradycją intelektualną, którą uznaje za najcenniejszą w dziejach filozofii, mianowicie, racjonalistyczną<sup>63</sup> – Horkheimer koncentruje się na eksponowaniu różnic między własną – materialistyczną koncepcją dialektyczną a jej idealii-

<sup>60</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 4, *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*, s. 138.

<sup>61</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 3, *Brief an den S. Fischer Verlag*, s. 13.

<sup>62</sup> M. Horkheimer: GS, Bd. 3, *Autorität und Familie*, s. 359.

<sup>63</sup> „Rozum zawarty w pojęciu racjonalizmu działa dziś w ramach teorii, której metodę rozwijał jeszcze sam racjonalizm pod hasłem dialektyki” (M. Horkheimer: GS, Bd. 3, *Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie*, s. 220).

stycznym pierwowzorem. Dialektyka Hegla polega na immanentnej dynamice pojęcia, opiera się na idei myślenia, które ma w sobie pełnię, dzięki czemu może ostatecznie przewyciężyć wszelkie sprzeczności w sferze czysto duchowej, co sprawia, że myśl uzyskuje status absolutu, określana przez nią teoria nabiera metafizycznego charakteru, a proces historycznego rozwoju dobiega końca. Horkheimer opowiada się za modelem dialektyki stworzonym przez Marksa i Engelsa w efekcie materialistycznej konwersji metody Hegla. Dialektyka materialistyczna zrywa z pojęciem myślenia, które „nie zna swych granic”, odrzuca ów absolutyzujący myśl „moment spekulatywny”, skutkiem czego staje się dialektyką „niezamkniętą”. W niezamkniętej dialektyce materialistycznej rozumność nie jest pomyślana tak, by mogła być dana w jakimkolwiek punkcie dziejów jako zupełna. W odróżnieniu od Hegla Horkheimer twierdzi, że poznanie totalności to zamysł wewnętrznie sprzeczny, gdyż autentyczne poznanie nie ma kresu, a rozum w żadnym momencie dziejowym nie zyskuje waloru ponadczasowości<sup>64</sup>. Nawiasem mówiąc, uznanie bezkresności procesu poznawczego nie oznacza, że krytyk koncepcji dialektyki „zamkniętej” – w opozycji do filozofii Hegłowskiej – akceptuje kantyzm. Choć jest przekonany o nie dającej się nigdy do końca rozszyfrować subiektywnej genealogii ludzkiej wiedzy, kwestionuje zasadność odróżnienia rzeczy w sobie i zjawiska, którego konsekwencją jest dlań deprecjonowanie poznania historycznego jako „tylko” empirycznego, nie docierającego do rzeczy samych. Sprzeciw Horkheimera budzi ponadto traktowanie czasu jako zasady strukturalnej ludzkiego poznania, jako wymiaru życia duchowego, słowem – umieszczenie czasu we wnętrzu podmiotu, gdyż to uniemożliwia dostrzeżenie uwikłania samego podmiotu w czas dziejowy.

---

<sup>64</sup> Ten argument trafia nie tylko w idealistyczną koncepcję dialektyki „zamkniętej” Hegla. Pogląd o niezbywalnie historycznym charakterze rozumu wyraża Horkheimer także w polemice z Hobbesowską oraz oświeceniową teorią wiedzy i prawdy; autor *Początków mieszczańskiej filozofii dziejów* podważa charakterystyczne dla filozofii wczesnomieszczańskiej przeświadczenie o ahistoryczności ludzkiego poznania i ponadczasowej egzystencji rozumu i prawdy, ujawniając jego religijną proveniencję: „Tak więc Hobbes – a wraz z nim Oświecenie – uznaje rozum za łańcuch sądów poznawczych, który na gruncie doświadczenia albo logicznej dedukcji może się wciąż rozrastać, jednakże same ogniwa owego łańcucha mają być ustalone raz na zawsze i gdy już zostaną odkryte, powinny stać się niepodważalne [...] Rozum jest wiecznie taki sam, prawda daje się tu i teraz uchwycić raz na zawsze. Prawda jest przedmiotem, do którego ludzie zmierzają lub od którego oddalają się, ona sama jednak pozostaje nietknięta przez historię, przez zmienne koleje ludzkiego losu. Teoria ta wykazuje podobieństwo z religią, którą kwestionuje jako ideologię, albowiem religia także obiecuje dać prawdę absolutną i skończoną. Jest dlań rzeczą pewną, że moment, w którym się ona pojawia, bez reszty bierze prawdę w posiadanie” (M. Horkheimer: *Początki mieszczańskiej filozofii dziejów*, s. 87).