

Szahaj, Andrzej

Główne idee filozoficzno-społeczne tzw. krytycznej teorii społeczeństwa szkoły frankfurckiej

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 12 (228), 141-157

1991

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Zakład Filozofii

Andrzej Szahaj

GLÓWNE IDEE FILOZOFICZNO-SPOŁECZNE
TAK ZWANEJ KRYTYCZNEJ TEORII SPOŁECZEŃSTWA
SZKOŁY FRANKFURCKIEJ

Zarys treści. Wprowadzenie. Filozofia w służbie rozumu — wczesna wersja teorii krytycznej. Niezależna myśl przeciwko rozumowi instrumentalnemu — teoria krytyczna w okresie powojennym.

Tak zwana krytyczna teoria społeczeństwa jest koncepcją kojarzoną bez wahania z działalnością Szkoły Frankfurckiej — grona filozofów, socjologów, ekonomistów i psychologów prowadzących w latach dwudziestych i trzydziestych badania interdyscyplinarne w ramach Instytutu Badań Społecznych we Frankfurcie nad Menem. Historia Szkoły Frankfurckiej została szczegółowo opracowana¹, mają swe monografie również główni jej przedstawiciele². Przedmiotem mego zainteresowania w niniejszym tekście nie będą też instytucjonalne dzieje Szkoły Frankfurckiej. Moim celem jest co innego, a mianowicie możliwie syntetyczna rekonstrukcja głównych idei filozoficzno-społecznych tzw. krytycznej teorii społeczeństwa, teorii powstałej właśnie w kręgu owej szkoły, często jednak zbyt pochopnie, jak się zdaje z nią utożsamianej.

Od razu na wstępie wypada uczynić następujące zastrzeżenie. Jak w przypadku każdej rekonstrukcji, również i w tym rekonstrukcja jest zarazem interpretacją. Niniejszy artykuł ma stanowić hipotetyczny projekt wykładni krytycznej teorii społeczeństwa. Traktuje on przy tym

¹ Na uwagę zasługuje tu przede wszystkim praca M. Jaya, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950*, Boston 1973. Zob. także A. Malinowski, *Szkola Frankfurcka a marksizm*, Warszawa 1979.

² Zob. np. L. Düver, Theodor W. Adorno, *Der Wissenschaftsbegriff der Kritischen Theorie in seinem Werk*, Bonn 1978; F. Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, Frankfurt a.M. 1974; H. Janson, *Herbert Marcuse*, Bonn 1971; A. McIntyre, *Marcuse*, London 1970; A. Skuhra, *Max Horkheimer. Eine Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1974.

o dwóch zasadniczych wersjach wchodzącej tu w grę teorii: wersji wcześniejszej, by tak rzec — klasycznej, sformułowanej w pismach frankfurckich głównie w latach trzydziestych na łamach „Zeitschrift für Sozialforschung”, oraz wersji późniejszej zawartej w pracach M. Horkheimera i T. W. Adorno opublikowanych po wojnie. Oczywiście zarówno kwestia autorstwa teorii krytycznej, jak i jej ciągłości jest kontrowersyjna. Wychodzę z założenia, iż w okresie początkowym do jej ukształtowania się w interesującym mnie tutaj aspekcie filozofii społecznej przyczynili się prócz wymienionych już filozofów również H. Marcuse oraz E. Fromm. Działalność teoretyczna tych ostatnich w okresie powojennym wykazuje już jednak wyraźną odrębność, stąd też nie została przeze mnie włączona do prezentacji postaci, jaką przybrała teoria krytyczna w tym okresie. Pomijam tu również działalność drugiego pokolenia frankfurckich, a w szczególności najwybitniejszego niewątpliwie jego przedstawiciela — Jürgena Habermasa, odkładając rozważenie skomplikowanych relacji pomiędzy starszym i młodszym pokoleniem frankfurckich do innej okazji.

Jak już wspomniano, wątpliwości budzi kwestia ciągłości teorii krytycznej jako specyficznego i wyraźnie wyodrębnionego fenomenu intelektualnego myśli społecznej XX wieku. W artykule niniejszym rozstrzygam sprawę owej ciągłości w zasadzie pozytywnie, pozostawiając jednak bliższe naświetlenie tej kwestii obszerniejszemu opracowaniu, które mam nadzieję w najbliższym czasie przedstawić.

FILOZOFIA W SŁUŻBIE ROZUMU. WCZESNA WERSJA TEORII KRYTYCZNEJ

Tekstem o kluczowym znaczeniu dla ukształtowania się tożsamości teorii krytycznej była niewątpliwie rozprawa M. Horkheimera z 1937 r. *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*³. Charakteryzując teorię tradycyjną będącą negatywnym punktem odniesienia dla teorii krytycznej, Horkheimer pisze:

W rutynowym badaniu teoria oznacza ogół twierdzeń o danej sferze przedmiotowej powiązanych ze sobą tak, że z niektórych spośród nich można wyprowadzić pozostałe. Jej realna wartość polega na tym, że wyprowadzone twierdzenia zgadzają się z faktycznymi zdarzeniami. [...] Teoria jest wiedzą nagromadzoną w formie najbardziej użytecznej dla możliwie dokładnego poznania faktów⁴.

Dążenie do dokładności i użyteczności znajduje wyraz w ideale ścisłej formalizacji teorii — w jej zmatematyzowaniu. Wedle Horkheimera teoria tradycyjna stosowana zarówno w naukach przyrodniczych, jak

³ M. Horkheimer, *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, Colloquia Communia 1983, nr 2.

⁴ Ibid., s. 39.

i humanistycznych jest wyrazem nie uświadamianej intencji służenia procesowi efektywnego władania nad przyrodą oraz określonymi mechanizmami ekonomicznymi i społecznymi.

Uczony i jego nauka [czytamy w *Teorii tradycyjnej a teorii krytycznej*] wprzęgnięci są w mechanizm społeczny. Ich twórczość jest momentem samozachowania, stałej reprodukcji tego co istnieje, bez względu na to, jak oni sami sobie to tłumaczą”⁵.

Autonomia nauki i naukowca jest zatem jedynie pozorem, ukrywającym ich rolę w społecznym podziale pracy, który jest narzędziem utwierdzania się społeczeństwa wobec przyrody przy zachowaniu istniejącej formy organizacji życia społecznego. Tymczasem jednak „tradycyjny” naukowiec w swym wyobrażeniu siebie sytuuje się na zewnątrz badanej rzeczywistości społecznej. Starannie oddziela swą pracę zawodową od poglądów obywatela państwa. Akceptując *implicite* niezmienny charakter przedmiotu swego zainteresowania naukowego, traktuje on jego istnienie jako dane i nieproblematyczne. Inaczej postępuje badacz hołdujący zasadom teorii krytycznej. Nie zadowala się postawą kontemplacyjną. Badanie spleta się w jego przypadku z intencją zmiany społecznej całości. Taka jest też główna intencja teorii krytycznej, „...która w każdej swej części ma za przesłankę krytykę tego, co istnieje, i walkę z nim w kierunku określonym przez samą teorię”⁶.

Wspomniany pozór autonomii nauki jest zdaniem frankfurtyczyków wynikiem permanentnej nieprzejrzystości mechanizmu życia społecznego, która nie jest jednak czymś wiecznym, lecz historycznie przygodnym, choć względnie trwałym dopóty, dopóki na ziemi nie zapanuje królestwo rozumu, nie powstanie prawdziwie rozumne społeczeństwo. „Rozum — powiada Horkheimer — nie może stać się dla siebie samego przejrzysty, dopóki ludzie działają jako członki nierozumnego organizmu”⁷.

Jak już powiedziano, krytyczna teoria społeczeństwa ma na celu zmianę społecznej całości. Inaczej niż teoria tradycyjna nie chce ona dokonywać poprawek tego, co jest, w imię nie uświadamianego ideału zachowania społecznego *status quo*. Dąży ona do zmiany w imię ideału rozumu. W programowym tekście Horkheimera ideał ów przybiera postać takiej regulacji stosunków społecznych, która byłaby oparta na świadomej, wolnej i obejmującej wszystkich obywateli decyzji co do kształtowania swych wspólnych losów. W tej perspektywie ujawnia się praktyczna intencja teorii krytycznej. Ma ona być narzędziem dezalienacji rzeczywistości społecznej, dezalienacji dokonującej się poprzez demaskowanie fałszu pozornie cechującej ją quasi-przyrodniczej niezmien-

⁵ Ibid., s. 43.

⁶ Ibid., s. 57.

⁷ Ibid., s. 48.

ności⁸, poprzez wyjawienie paradoksu dziejów, który polega na tym, że: „Własną pracą ludzie odtwarzają rzeczywistość, która w coraz większym stopniu ich zniewala”⁹.

Jedno z najbardziej kontrowersyjnych zagadnień dotyczących teorii krytycznej stanowi kwestia jej adresata. Według frankfurtczyków nie jest nim bowiem jakaś określona klasa istniejącego społeczeństwa. Gdy jest ono totalnie zreifikowane, ogarnięte lękiem o zachowanie swego poziomu życia, wtedy

...nawet sytuacja proletariatu nie jest gwarancją właściwego rozpoznania. Niezależnie od tego, jak dotkliwie nie doświadczałby on na sobie — jako bezsensu — utrzymywania się i powiększania nędzy i bezprawia, to jednak wspomagane od góry zróżnicowanie jego struktury społecznej i przełamywana tylko w wyjątkowych chwilach sprzeczność między interesem osobistym a klasowym przeszkadza temu, aby jego świadomość bezpośredniego zapewnia sobie znaczenie¹⁰.

W przeciwieństwie zatem do perswadowanego przez Lukacsa w *Geschichte und Klassenbewusstsein* poglądu, iż klasa robotnicza z powodu zajmowanego przez siebie miejsca w całokształcie życia społecznego ma niejako zagwarantowany trafny wgląd w jego istotę, frankfurtczycy są zdania, iż wierność teorii dążącej do zmiany społeczeństwa może, a często nawet — musi, polegać na opozycji względem poglądów i postaw akurat panujących wśród proletariatu. W tej sytuacji Horkheimer po-
wiada wprost:

...nie ma [...] klasy społecznej, na której aprobacie można by się oprzeć. W obecnych warunkach świadomość każdej warstwy może się zawęzić ideologicznie i korumpować, choćby ta warstwa była zgodnie ze swym położeniem predysponowana do prawdy¹¹.

Teoria krytyczna może jednak mocą swego oddziaływania każdorazowo niejako ukonstytuować podmiot społeczny, który kierując się jej wskazaniem przyjąłby intencję zmiany społecznej całości w imię rzeczywistnienia ideałów rozumu. Możliwość taka istnieje, bowiem:

To nie prawa organiczne czy socjologiczne zakreslają i odnawiają krąg nośników tej tradycji. Ani biologiczne, ani testamentowe dziedziczenie nie spaja tego kręgu, lecz jednoczące poznanie [podkr. AS], a ono gwarantuje tylko teraźniejszą, nie zaś przyszłą wspólnotę¹².

Teoria krytyczna nie jest zatem przypisana raz na zawsze do jakiegoś określonego podmiotu społecznego, służy ona zawsze tej grupie, która jest aktualnie zainteresowana w zniesieniu istniejącego stanu niespra-

⁸ Ibid., s. 49.

⁹ Ibid., s. 50.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid., s. 63.

¹² Ibid., s. 62.

wiedliwości, zniewolenia i wyobcowania. Jej głównym adresatem jest jednak zawsze przede wszystkim nieszczęśliwa i ograniczona w swych życiowych możliwościach jednostka. Jej właśnie cierpienie domaga się wyjaśnienia, pobudzając teorię do krytycznego wglądu w strukturę społeczeństwa, do odnalezienia w niej mechanizmów owo cierpienie wywołujących. Ponieważ mechanizmy te są historycznie zmienne, również teoria krytyczna nie może być jakimś niezmiennym systemem prawd. Winna ona dostosowywać się do zmieniającego się przedmiotu swego badania — rzeczywistości społecznej, pozostając zawsze wierna swej intencji: realizacji idei rozumu przez urzeczywistnienie rozumnego społeczeństwa. Ową ideę rozumu frankfurczycy wywodzą od Kartezjusza fundującego tradycję filozoficzną, w której

...rozum przyjął postać rozumnej subiektywności: człowiek, indywiduum ma dzięki sile i potędze poznania badać i osądzać wszystko, co jest mu dane¹³. [Z ideą ową było związane przekonanie, że] ... to, co istnieje, nie jest bezpośrednio rozumne, lecz do rozumu musi być dopiero doprowadzone. [...] Rozum został wyniesiony do roli instancji krytycznej¹⁴.

Jego treścią była zasada wolności i szczęścia jednostki, realizująca się w rozumnym społeczeństwie zapewniającym równość współistniejącym obywatelom, z których każdy winien mieć wpływ na losy społecznej całości. Klasyczna „filozofia rozumu” pozostawała jednakże filozofią idealistyczną, zadowolając się czynieniem świata rozumnym i wolnym jedynie w myśli, w niej też godząc sprzeczności rzeczywistego świata. Wedle frankfurczyków, gdy przyjmuje się punkt widzenia teorii materialistycznej, idealistyczne złudzenia muszą prysnąć. Urzeczywistnienie idei rozumu może się udać jedynie przez przemianę stosunków społecznych. Owo urzeczywistnienie oznacza wtedy

...kształtowanie życia wedle wolnych decyzji poznających ludzi, [stworzenie takiej organizacji życia społecznego,] ... w której jednostki regulują swe wspólne życie wedle swych potrzeb¹⁵.

Tradycyjna idea rozumu zostaje zachowana również w teorii o charakterze materialistycznym, przyczyniając się do powstania racjonalistycznej teorii społeczeństwa,

...która wymaganą przez siebie praktykę podporządkowuje idei autonomicznej *ratio*, tzn. idei ludzkiej zdolności do ujmowania na drodze pojęciowego myślenia tego, co dobre i słuszne. Przed miarodajnym sądem *ratio* musi stanąć każdy czyn, każdy cel wysuwany w obrębie społeczeństwa, ale także organizacja społeczeństwa w całości. W niej wszystko, co chce istnieć jako fakt i cel, musi mieć rozu-

¹³ H. Marcuse, *Filozofia a teoria krytyczna*, Colloquia Communia 1983, nr 4—5, s. 156.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid., s. 159.

może uzasadnienie. [...] Nigdy z samego czystego faktu czy celu nie wynika konieczność ich uznania, gdyż wszelkie uznanie musi być poprzedzone przez swobodne rozpoznanie obiektu uznawanego za zgodny z rozumem. Z tego względu racjonalistyczna teoria społeczeństwa jest z istoty krytyczna: podporządkowuje społeczeństwo idei krytyki teoretycznej i praktycznej, pozytywnej i negatywnej. Nicią przewodnią tej krytyki jest z jednej strony aktualna sytuacja bytowa człowieka jako rozumnej istoty żywej, tj. istoty żywej, której zadaniem jest wolne, kierowane przez wiedzę poznawczą samokształtowanie własnego bytu z uwagi na jej ziemskie „szczęście”. Z drugiej strony nicią tą jest aktualny stan sił wytwórczych i zgodne z nim lub niezgodne stosunki produkcji jako miara dających się w danej chwili realizować możliwości rozumnego samokształtowania społeczeństwa¹⁶.

Tak więc, jak się rzekło, w praktyce społecznej zorganizowanej zgodnie z ideami rozumu zachowane zostanie godne ochrony dziedzictwo filozofii europejskiej. Wymowne są w tym względzie słowa Horkheimera, który pisze: „Przesłaniająca jasność widzenia idealistyczna moralność powinna zostać nie tyle odrzucona, co historycznie urzeczywistniona i dlatego także dziś nie należy jej wykluczać”¹⁷. Na razie krytyczne wykorzystanie idei rozumu winno polegać na ich porównaniu z rzeczywistością społeczną, która się na nie powołuje. W ten sposób teoria krytyczna odkrywa podstawową sprzeczność, jaka ciąży nad burżuazją, przez to, iż „... porządek, który stworzyła i przy którym obstaje, stoi w sprzeczności z jej własnym pojęciem rozumu”¹⁸.

Na czym jednakże polega nierozumność istniejącej formy społeczeństwa? Frankfurczycy wskazują głównie na takie fakty, jak żywiołowość gospodarki kapitalistycznej, alienacja i rozpad autentycznych więzi społecznych, na ideologizację kultury i języka, na maszynę nowoczesnej organizacji pracy i czasu wolnego niwelującą wszelką indywidualność. Mówią wprost o zmierzchu rozumu¹⁹, który nastąpił u schyłku epoki liberalistycznej w wyniku oddania się go w służbę „trzechwastego samozachowania”²⁰. Proces ten, skądinąd możliwy do odczytania także z historii idei filozoficznych²¹, doprowadził do tego, że myślenie zrezygnowało ze swego powołania — pojmowania rzeczy takimi, jakimi są w swej istocie, i zadowolilo się porządkowaniem „czystych” faktów.

¹⁶ Idem., *Walka z liberalizmem w totalitarnej koncepcji państwa*, [w:] *Szkoła Frankfurcka*, t. 1, pod red. J. Łozińskiego, Warszawa 1985, s. 389.

¹⁷ M. Horkheimer, *Egoizm i ruch wolnościowy*, [w:] *Szkoła Frankfurcka...*, t. 2, s. 83. Zob. też H. Marcuse, *Filozofia a...*, s. 163.

¹⁸ M. Horkheimer, *Materializm a moralność*, [w:] *Szkoła Frankfurcka...*, t. 1, s. 259; zob. też H. Marcuse, *O pewnych społecznych implikacjach współczesnej techniki*, [w:] *Szkoła Frankfurcka...*, t. 2, s. 392.

¹⁹ Zob. M. Horkheimer, *Kres rozumu*, [w:] *Szkoła Frankfurcka...*, t. 2.

²⁰ Ibid., s. 369.

²¹ Ibid., s. 365—369.

W tej perspektywie „... rozum staje się rodzajem maszyny rachunkowej, która manipuluje sądami analitycznymi²². Poznanie odkrywające istotę zostaje zastąpione rejestracją przedmiotów i „interpretacją ilościowych wrażeń”. W ten sposób

Racjonalność zostaje przekształcona z siły krytycznej w siłę dostosowania i uległości. Autonomia rozumu traci swoje znaczenie w tej samej mierze w jakiej myśli, uczucia i działania ludzi są kształtowane przez techniczne wymagania aparatu, który sami stworzyli. Rozum znalazł sobie miejsce w systemie zestandaryzowanego nadzoru, produkcji i konsumpcji. Tu rządzi on przez prawa i mechanizmy, które zapewniają wydajność, praktyczność i koherencję tego systemu²³.

Rozum użytkowo zdeprawowany, oddany na służbę techniki i przemysłu, wydany na pastwę samozachowania stał się li tylko narzędziem panowania nad przyrodą i nad ludźmi. Przyczyniając się do rozszerzenia technicznej racjonalności przyczynił się on zarazem do zniewolenia jednostki w biurokratycznych strukturach nowoczesnej organizacji pracy i „totalitarnego planowania”. Faktem stał się zmierzch jednostki związany z jej utratą możliwości autonomicznego decydowania o własnym życiu, z koniecznością przystosowania się do wymogów społeczeństwa przemysłowego²⁴. Rozum służący racjonalności technologicznej rezygnuje z tkwiącej w nim możliwości, aby „... rozpoznawać i demaskować formy niesprawiedliwości i stąd wyzwać się z nich”²⁵. Czy oznacza to jednak, że nadzieja na jego powrót do siebie musi zostać bezpowrotnie zarzucona? We wczesnych tekstach frankfurczyków nadzieja na odmianę losu rozumu nie cichnie jeszcze zupełnie, wyrażając się w idei antycypującej późniejszą koncepcję „samokrytyki rozumu”.

W piekle, do którego zwycięski rozum sprowadził świat [pisze wtedy Horkheimer] traci on swoje iluzje, lecz staje się przy tym zdolny do stawienia czoła temu piekłu i rozpoznania czym ono jest²⁶.

Owo rozpoznanie, łącząc się z intencją zmiany *status quo* może przyczynić się do sformułowania pewnych ostrożnych wizji przyszłej praktyki społecznej. Przesłankami owych projektów winny być istniejące tendencje procesu rozwoju społecznego. Podejście takie jest wedle frankfurczyków znamieniem teorii społecznej, która opowiada się za materializmem.

Zauważmy, iż rozumienie materializmu przyjęte w kręgu omawianych tu teoretyków istotnie odbiega od tego, które zadomowiło się w naszych

²² Ibid., s. 369.

²³ H. Marcuse, *O pewnych społecznych implikacjach współczesnej techniki*, s. 391—392.

²⁴ Zob. M. Horkheimer, *Kres rozumu*, s. 374—375..

²⁵ Ibid., s. 382.

²⁶ Ibid.

podręcznikach²⁷. Materializm nie dotyczy tu bowiem istoty bytu, lecz losu ludzi. Frankfurczycy powstrzymują się od rozważania dylematów metafizycznych, koncentrując się na jednostkowej i społecznej egzystencji ludzkiej. W tym sensie Horkheimer powiada, iż: „materializm nie zna żadnej innej rzeczywistości, ani tej, która miałaby leżeć u podstaw naszej rzeczywistości, ani też tej, która miałaby się nad nią nadbudowywać”²⁸. Pierwotnym faktem tak pojmowanego materializmu jest konieczność reprodukcji życia w formie zorganizowanego systemu pracy społecznej. Stąd też każda analiza konkretnego systemu społecznego musi zaczynać od rozpatrzenia jego struktury ekonomicznej. Z drugiej strony, choć frankfurczycy są — jak się zdaje — przekonani, że to byt społeczny kształtuje społeczną świadomość (a za jej pośrednictwem i świadomość jednostek), to jednak świadomości owej nie pojmują bynajmniej jako jego *epifenomen*, lecz jako integralną częśćkę z zasady nierozkładalnej całości społecznej (*Totalität*). Przyznając kulturowej sferze społeczeństwa daleko idącą autonomię i moc zwrotnego oddziaływania na ową całość podkreślają zarazem, iż badanie stanu świadomości społecznej i jednostkowej nie może się zawęzić do „immanentnego badania tworów ducha”. Idealistycznym szaleństwem nazywa Horkheimer wiarę, że można zrozumieć światopogląd bez uwzględniania materialnych warunków jego powstawania i utrzymywania się²⁹.

Dla frankfurczyków czymś, co jest dane jako fakt, jest ludzka egzystencja uwarunkowana społecznie. Zakładając, że egzystencja owa jest tylko doczesna, teoria krytyczna odmawia pocieszenia i wyrównania krzywd, chodzi jej o szczęście ludzi, tu — na ziemi. Materializmowi, który reprezentuje, nie chodzi więc o „... światopogląd ani o dusze ludzi, lecz o zmianę określonych stosunków, w których ludzie cierpią, a w których po prawdzie i dusze muszą marnieć”³⁰. Szczęście i wolność jednostki przez nią samą doświadczane stanowią jedyne kryterium postępu społecznego. Jak powiada Marcuse:

Bez wolności i szczęścia w stosunkach społecznych, nawet największy przyrost produkcji i zniesienie prywatnej własności środków produkcji ciągle są obciążone starą niesprawiedliwością³¹.

Pomostem pomiędzy poziomem analizy społecznej, przede wszystkim odnoszącej się do sfery ekonomicznej, a poziomem analizy świadomości

²⁷ Problem ten rozważa dokładnie w swoim wstępie do wyboru tekstów frankfurczyków J. Łoziński, [Wstęp do:] *Szkoła Frankfurcka*, s. 12—30.

²⁸ M. Horkheimer, *Przyczynek do sporu o racjonalizm we współczesnej filozofii*, [w:] *Szkoła Frankfurcka...*, t. 1, s. 356.

²⁹ Zob. idem, *Nowe pojęcie ideologii*, [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1985, s. 411.

³⁰ Idem, *Materializm i metafizyka*, [w:] *Szkoła Frankfurcka...*, t. 1, s. 210.

³¹ H. Marcuse, *Filozofia a...* s. 161.

jednostkowej i grupowej stała się w pracach Instytutu Badań Społecznych psychoanaliza, rozumiana jako „analityczna psychologia społeczna”. Rozumie się przez nią „... pojmowanie struktury popędowej, pojmowanie libidalnej i po większej części nieświadomej postawy grupy na podstawie jej struktury społeczno-ekonomicznej”³². Tak pojmowana psychologia pozwala na „przekładanie” problemów z zakresu psychologii jednostkowej na zagadnienia makrospołeczne. Już w sposobie postrzegania roli badań psychologicznych kryło się przekonanie leżące u podstaw całej teorii krytycznej: emancypacja i szczęście jednostki nie są możliwe bez zmiany społecznej całości, która jednostkę zniewala, przenikając swymi imperatywami w najgłębsze rejony osobowości.

NIEZALEŻNA MYŚL PRZECIWKO ROZUMOWI INSTRUMENTALNEMU.
TEORIA KRYTYCZNA W OKRESIE POWOJENNYM

W liście skierowanym do wydawnictwa przygotowującego w latach sześćdziesiątych wydanie wczesnych tekstów Szkoły Frankfurckiej Horkheimer pisał:

Inspirowane przez pragnienie sprawiedliwego społeczeństwa [teksty tej są przeniknięte wyobrażeniem, że rzeczywistość w sposób konieczny wytwarza jeśli już nie bezpośrednio Dobro, to przynajmniej siły, które to społeczeństwo mogą urzeczywistnić, że płodny tok dziejów nie oddala celu ostatecznego, lecz pracuje na jego rzecz, [dziś] ... trzeba zaznaczyć budzącą rozczarowanie zmianę myśli, której brak pocieszającej pewności, że u kresu, jak by nie był odległy, czeka Dobro³³.

Wyrzeczenie się optymistycznego oczekiwania na choćby cząstkową realizację ideałów rozumu, którego to wyrzeczenia echo można dosłyszeć również i w powyższym cytacie, zaowocowało w powojennych dziejach teorii krytycznej pesymistyczną historiozofią. Wbrew temu, co powiedział kiedyś Horkheimer, iż „nie ma formuły, która by raz na zawsze określała relację między jednostką społeczeństwem i przyrodą”³⁴, Horkheimer i Adorno — bo o nich tu głównie chodzi — powołują do życia filozofię dziejów opartą na identyfikacji jednego źródłowego mechanizmu determinującego losy całego zachodniego świata. Mechanizmem tym jest postępujące, bezwzględne opanowywanie natury zewnętrznej (przyrody) i natury wewnętrznej człowieka (zespołu właściwych mu naturalnych dążeń i popędów). Gdy wcześniej wyrażali jedynie przekonanie,

³² E. Fromm, *O metodzie i zadaniach analitycznej psychologii społecznej*. Colloquia Communia 1983, nr 4—5, s. 11—12. W tym kontekście pojawia się też znane i na różne sposoby rozwijane przez frankfurczyków stwierdzenie, że rodzina jest psychologiczną agenturą społeczeństwa. Ibid., s. 12.

³³ M. Horkheimer, *List do Fischer Verlag*, Colloquia Communia 1983, nr 2, s. 71.

³⁴ Idem, *Uwagi na temat antropologii filozoficznej*, Studia Filozoficzne 1982, nr 7—8, s. 32.

że postęp techniczny i technologiczny nie gwarantuje „rzeczywistego postępu ludzkości”³⁵, teraz podejrzewają, iż może on przyczynić się do wzrastającego jej upadku. Oto wraz z rozwojem technicznych środków oddziaływania na przyrodę, wraz z postępem procesu „odczarowywania świata” i zwycięstwem zachodniej racjonalizacji zmniejsza się autonomia jednostek, możliwość niezależnego sądu i alternatywnego myślenia, a wreszcie fantazji. Człowiek stopniowo traci poczucie sensu własnego życia. Wszystko to wynika z tego, iż postęp dokonywany w imię emancypacji człowieka staje się w istocie rzeczy procesem jego odczłowieczenia (*Entmenschlichung*). Postępująca racjonalizacja obraca wniwecz tę „substancję rozumu”, w imię której postęp został zapoczątkowany.

Na przyjęcie przez frankfurczyków powyżej zasygnalizowanej opcji historiozoficznej niewątpliwy wpływ miała akceptacja Weberowskich tez o utracie przez jednostkę wolności, a także poczucia sensu życia w wyniku zwycięskiego procesu zachodniej racjonalizacji (Weber mówił obrazowo o „żelaznym futerale” racjonalności instrumentalnej, w jaki została pochwycona jednostka) oraz równoczesna negatywna ocena tych zjawisk, do których sam autor *Wirtschaft und Gesellschaft* miał jeszcze stosunek ambiwalentny. Uznanie nieodwracalności zachodniej racjonalizacji połączone z aprobatą rezultatów Lukacswskiej analizy destrukcyjnego wpływu pewnych aspektów owej racjonalizacji na osobowość człowieka³⁶ pozbawiło teorię krytyczną wszelkiej nadziei, tym bardziej, że rozwój techniki, aparatu przemysłowego oraz kultury masowej doprowadziły do powstania wszechobejmującego systemu, w ramach którego również ludzka świadomość uległa bezpowrotnie zniewoleniu. W ten sposób możliwość radykalnej zmiany społecznej staje pod ogromnym znakiem zapytania: alternatywna myśl bądź w ogóle nie może powstać³⁷, bądź też jest błyskawicznie absorbowana przez system³⁸. W tej sytuacji:

Jeśli społeczna racjonalizacja niweczy możliwość spełnienia wolności i jeśli kulturowa racjonalizacja niweczy pragnienie wolności, wtedy tylko apokaliptycz-

³⁵ Zob. idem, *Společná funkce filozofii*, [w:] *Szkola Frankfurcka...*, t. 2, s. 301.

³⁶ Zob. G. Lukacs, *Urzeczowienie a świadomość proletariatu*, Warszawa 1986, s. 9—10. Błyskotliwą analizę wpływu M. Webera oraz G. Lukacsa na poglądy T. W. Adorna i M. Horkheimera przeprowadził J. Habermas, [w:] *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. 1, Frankfurt a.M. 1981, rozdz. IV.

³⁷ Jak powiada Adorno: „zreifikowana świadomość jako siła fatalna stała się totalną”. T. W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, Warszawa 1986, s. 485.

³⁸ Zob. H. Marcuse, *O pewnych społecznych implikacjach współczesnej techniki*, [w:] *Szkola Frankfurcka...*, t. 2, s. 393—394. Szczególnie wiele uwagi temu mechanizmowi poświęcił H. Marcuse, *Über den affirmativen Charakter der Kultur*, *Zeitschrift für Sozialforschung* 1937, nr 1.

ne odwrócenie losu nowoczesności i jakieś zerwanie ciągłości historii może zainicjować emancypacyjną dynamikę. Krytyczna teoria staje się zwiastunem apokalipsy³⁹.

Pesymizm frankfurczyków miał również konkretne przyczyny historyczne. Chodzi tu głównie o klęskę ruchu robotniczego i zwycięstwo faszyzmu w Niemczech, sukcesy kapitalizmu w Stanach Zjednoczonych (okazało się, że kapitalizm jest zdolny do nieprzerwanego rozwoju sił wytwórczych i skutecznej neutralizacji niezadowolenia społecznego) oraz terror stalinizmu w ZSRR. Osobno trzeba podkreślić wpływ wojny, spod wrażenia okropności której frankfurczycy nigdy się już nie wyzwolili⁴⁰.

Analizy destrukcyjnych skutków zachodniej racjonalizacji dokonał Max Horkheimer posługując się rozróżnieniem pomiędzy „rozumem subiektywnym” czyli instrumentalnym a „rozumem obiektywnym”. Pod pierwszym określeniem kryje się instrumentalny sposób wykorzystania intelektualnych potencjałów człowieka. W wykorzystaniu owym dominuje model cele — środki, gdzie cele przyjmuje się jako zrozumiałe same przez się, środki natomiast rozpartuje się pod kątem stosowności ich użycia do danych z góry celów. Te ostatnie są racjonalne jedynie w sensie subiektywnym, tzn. służą interesom jednostek lub zbiorowości działających pod presją samozachowania. Jednym słowem rozum instrumentalny traktuje pojęcia i kategorie myśli jako narzędzia realizacji partykularnych celów, które wszystkie mają tę samą wartość, bowiem „... zależą od upodobania i skłonności, które same w sobie są pozbawione znaczenia [sinnlos]”⁴¹. W jego perspektywie ideały, kryteria działania i przekonania, zasady etyki i polityki stają się kwestią dowolnego wyboru. Mówienie o prawdzie i słuszności przy rozpatrywaniu decyzji praktycznych: moralnych czy politycznych stało się pozbawione sensu. „Powszechna obiektywna prawda [pisze Horkheimer] zostaje zastąpiona przez sformalizowany, do głębi duszy relatywistyczny rozum”⁴².

Rozum, który uległ subiektywizacji, został całkowicie wprzęgnięty w społeczny proces opanowywania przyrody. Myśl instrumentalizując się, spada do poziomu produkcyjnej użyteczności, gdzie poddaje się logice procesu industrialnego, urzeczawiając się i formalizując. Język zaś, tracąc swą zdolność odwzorowywania rzeczywistości w jej istocie, staje

³⁹ S. Benhabib, *Modernity and The Aporias of Critical Theory*, Telos 1981, nr. 44, s. 45.

⁴⁰ Zob. T. W. Adorno, op. cit., s. 507—512 i n.

⁴¹ M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt a.M. nr 1967, s. 44.

⁴² Ibid., s. 28.

się technicznie jednowymiarowy⁴³. Jest on teraz narzędziem pomiędzy innymi narzędziami. Rezultatem oddziaływania „rozumu subiektywnego” jest urzeczowienie. Obecne już u początków zorganizowanego społeczeństwa i posługiwania się narzędziami, dopiero na etapie społeczeństwa przemysłowego staje się totalne. Wszystkie wytwory „ducha” ludzkiego: ludzkie umiejętności i zdolności, sztuka, religia i polityka po równi zostają ograbione z prawdy, stając się towarem.

Przeciwstawny „rozumowi subiektywnemu” „rozum obiektywny” sięga korzeniami myśli greckiej a w szczególności filozofii Platona. W jego bowiem dziełach znalazła wybitny wyraz koncepcja istnienia fundamentalnej struktury rzeczywistości, która będąc niezależną od subiektywnych mniemań i możliwą jednocześnie do myślowego uchwycenia, stanowić winna podstawę, na której można by oprzeć zasady ludzkiego życia. W tej perspektywie rozumność tkwi nie tyle w indywidualnej świadomości, lecz raczej w świecie zewnętrznym. Myśl prawidłowo uchwytująca istotę tego świata przejmując odeń ukrytą cechę rozumności. Rozum obiektywny

...nie wyklucza całkowicie rozumu subiektywnego, lecz traktuje go jako częściowy i ograniczony wyraz szerszej rozumności, z kryteriów której zostały wyprowadzone wszystkie rzeczy i istoty żywe⁴⁴.

W centrum zainteresowania rozumu obiektywnego stoją pojęcia najwyższego dobra i sposoby jego urzeczywistnienia. Jego uchwytą treścią są zasady sprawiedliwości, równości, szczęścia i wolności oraz sankcjonowane przezeń drogi ich realizacji. Stopniowa subiektywizacja rozumu doprowadziła do tego, że „rozum unicestwił sam siebie jako medium etycznego, moralnego i religijnego zrozumienia [*Einsicht*]”⁴⁵, przez co przytoczone powyżej zasady straciły duchowe korzenie.

Są one jeszcze celami i sensami, lecz nie istnieje żadna racjonalna instancja, która byłaby upoważniona do tego, aby przypisywać im jakąś wartość i pogodzić je z obiektywną rzeczywistością⁴⁶.

Im bardziej pojęcia rozumu obiektywnego traciły na mocy, tym bardziej tradycyjne idee filozoficzne ulegały instrumentalizacji. W szczególności postępujące oświecenie (rozumiane jako wielowiekowy proces odczarowywania myśli europejskiej), rozwiewając idee obiektywnego rozumu w imię walki z mitem, przyniosło z sobą wielki przesąd rozwoju bez granic, przesąd ideologicznie wykorzystany w interesie panowania i dominacji.

⁴³ Zob. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* Frankfurt a. M. 1971, s. 19 — 20. T. W. Adorno, op. cit., s. 64 — 67.

⁴⁴ M. Horkheimer, *Zur Kritik...*, s. 16.

⁴⁵ Ibid., s. 28.

⁴⁶ Ibid., s. 32.

Pojawiające się tu pojęcie „oświecenia” stanowi kluczowy element refleksji frankfurczyków w okresie powojennym, przy czym owo „oświecenie” należy w tym przypadku rozumieć jako synonim całej myśli zachodniej bądź jako immanentnie przysługującą jej cechę. Znana idea „dialektyki oświecenia” Adorna i Horkheimera niesie z sobą sens, który w wielkim uproszczeniu można, jak sądzę, zrekonstruować następująco: immanentnie związany z myślą Zachodu, stopniowo postępujący od jej zarania proces „odczarowywania” świata i opanowywania natury zewnętrznej (przyrody), pobudzany od swych początków ideą emancypacji człowieka, zamienił się w swe własne przeciwieństwo, bowiem zaowocował jego jeszcze głębszym zniewoleniem. Ludzkość „...zamiast wkroczyć w jakiś prawdziwie ludzki stan, pogrążyła się w nowy rodzaj barbarzyństwa”⁴⁷. Tak więc opanowanie przyrody pociągnęło za sobą ujarzmnienie człowieka i to w podwójnym sensie, gdyż nie tylko zostaje on podporządkowany imperatywom społeczeństwa przemysłowego, lecz jednocześnie zrepresjonowaniu podlega jego wewnętrzna natura. Procesy te są ze sobą ściśle sprzężone. Jednym słowem: „historia wysiłków człowieka, aby ujarzmić naturę, jest także historią ujarzmnienia człowieka przez człowieka”⁴⁸ oraz historią ujarzmniania w człowieku tego, co naturalne.

Myślenie oświeceniowe, aby ostatecznie uwolnić człowieka od strachu przed naturą, musiało najpierw w jego świadomości uczynić naturę podatną na nieograniczoną kontrolę i manipulację. Zatem fizyczne ujarzmnienie natury musiało być poprzedzone ukształtowaniem się nowego światopoglądu. Stąd też mit stał się głównym obiektem ataku myśli oświeceniowej, ponieważ to mit właśnie, opierając się na zasadzie antropomorfizmu, ucławiał naturę, w ten sposób obdarzając ją statusem równym człowiekowi. Dopiero oczyszczona z duchów i demonów natura mogła stać się obiektem ujarzmnienia. Lecz to nie wszystko. Człowiek, aby uwolnić się od strachu przed mitycznymi siłami, musiał konsekwentnie sięgnąć do ich źródła — do samego siebie i w sobie stłumić to, co naturalne i co wymyka się kontroli intelektu. Tak oczyszczony, mógł dopiero stanąć naprzeciw bezdusznej już natury i bez lęku czy współczucia czynić ją sobie poddaną.

Gdy stają wobec siebie: oczyszczone z naturalnych impulsów ja oraz pozbawiona sensów i znaczeń przyroda, znika jakakolwiek możliwość komunikacji pomiędzy nimi. Pierwotne, mimetyczne sposoby odnośnienia się do przyrody, związane z magicznymi aktami współodczuwania z jej siłami, zostają teraz przekształcone w zracjonalizowane sposoby zachowania — w świadome przystosowanie się do urzeczowionego, „nie-

⁴⁷ M. Horkheimer, T. W. Adorno, op. cit., s. 1

⁴⁸ M. Horkheimer, *Zur Kritik...*, s. 104.

mego świata", w uczynienie siebie takim jak otoczenie (*Sich-wie-die-Umwelt-Machen*)⁴⁹, a więc biernym przedmiotem manipulacji. Wraz ze stłumieniem elementu mimetycznego w stosunkach pomiędzy człowiekiem i naturą zewnętrzną, wraz ze zrepresjonowaniem natury wewnętrznej człowieka, intelekt oddziela się od doświadczenia zmysłowego, aby następnie zdominować całkowicie umysłowość człowieka Zachodu. Genezy tego procesu Adorno i Horkheimer doszukują się u początków kultury śródziemnomorskiej, odczytując jego znaki m.in. w micie o Odyseuszu⁵⁰. Już w jego postępowaniu odkrywają oni instrumentalne podejście do natury, odnajdują szczątki całej zachodniej cywilizacji i wszystkich jej przyszłych schorzeń.

Odyseuszowa wersja racjonalności była złowieszczą zapowiedzią rzeczy, które miały nastąpić. W walce przeciwko mitycznej dominacji losu został on zmuszony do zaprzeczenia swej jedności z całością. Z konieczności musiał rozwinąć partikularystyczną, subiektywną racjonalność, aby zapewnić sobie ochronę. Tak jak Robinson Crusoe był on zatowiszowaną, izolowaną jednostką zachowującą życie dzięki swym pomysłom w obliczu wrogiego otoczenia. Jego racjonalność była więc oparta na podstępie i instrumentalności. Dla Horkheimera i Adorna Odyseusz był prototypem wzoru wartości Oświecenia — współczesnego „człowieka ekonomii”. Jego niebezpieczna podróż antycypowała burżuazyjną ideologię ryzyka jako moralnego usprawiedliwienia zysków. Nawet jego małżeństwo z Penelopą łączyło się z zasadą wymiany: jej wierność i odrzucenie zalotników podczas jego nieobecności w zamian za jego powrót⁵¹.

Przy takim potraktowaniu postaci Odyseusza zrozumiałe stają się znamienne słowa Horkheimera:

Można by powiedzieć, że ten kolektywny obłęd, który dziś rozprzestrzenia się od obozów koncentracyjnych aż do pozornie niewinnych oddziaływań kultury masowej, w zarodku znajdował się już w prymitywnych obiektywizacjach, w pierwszym kalkulującym potraktowaniu przez człowieka świata jako zdobyczy⁵².

Czy istnieje jakieś wyjście z zakłętego kręgu, w którym „przystosowanie do władzy postępu powoduje postęp tej władzy” zaś „bieg nieograniczonego postępu jest nieograniczonym regresem”⁵³? Czy rozum może dźwignąć się z upadku? Horkheimer ratunek dostrzega w „samokrytyce rozumu”. Rzecz nie w powrocie do jakiejs wizji „rozumu obiektywnego” — budowanie nowej ontologii bądź rewitalizacja starych są z różnych względów przedsięwzięciem beznadziejnym. „Odczarowanie” świata i w tym względzie zaszło za daleko, wiadomo już, że budowanie ontologii zawsze odbywa się przez projekcję prawd, które człowiek odkrywa

⁴⁹ Ibid., s. 113.

⁵⁰ Zob. M. Horkheimer, T. W. Adorno, op. cit., s. 42 — 73.

⁵¹ M. Jay, op. cit., s. 264.

⁵² M. Horkheimer, *Zur Kritik der...*, s. 164 — 165,

⁵³ M. Horkheimer, T. W. Adorno, op. cit., s. 35.

w samym sobie. Zatem nie w nowej metafizyce, lecz w refleksji nad własną jednostronnością myśl może odnaleźć swe zapomniane posłannictwo.

Rozum [powiada Horkheimer] może urzeczywistnić swą rozumność tylko przez refleksję nad chorobą świata, tak jak jest ona wytwarzana i reprodukowana przez człowieka. W samokrytyce takiej rozum pozostaje sam sobie wierny wtedy, gdy obstać przy zasadzie prawdy, którą zawdzięczamy tylko rozumowi i nie zwraca się ku żadnemu innemu motywowi. [...] Rozum może tylko przez to stać się czymś więcej niż natura, że uświadomi sobie ową „naturalność”, która polega na tendencji do panowania, uświadomi sobie tę mianowicie tendencję, która w paradoksalny sposób wyobcowuje naturę. Wraz z tym uświadomieniem staje się on — będąc instrumentem pojednania [z przyrodą] — czymś więcej niż tylko instrumentem ⁵⁴.

Zrepresjonowanej naturze i zniewolonemu człowiekowi może pomóc jedynie niezależne, wolne od presji użyteczności, spekulatywne myślenie. Nie może być zatem mowy o lansowanym przez myśl konserwatywną jakimś powrocie do natury uchylającym refleksję intelektualną. Owo niezależne od presji użyteczności, spekulatywne myślenie znalazło najlepszy wyraz w *Dialektyce negatywnej* Adorna. Susan Buck-Morss trafnie, jak się zdaje, rekonstruuje główną ideę tej książki, pisząc:

U Hegla sprzeczność wraz z negacją jako jej logiczną zasadą nadała myśleniu dynamiczną strukturę i dostarczyła jej [sprzeczności] motorycznej siły refleksji krytycznej. Lecz podczas gdy Hegel widział negatywność jako ruch pojęcia ku jego „innej stronie”, jako po prostu moment w dłuższym procesie zmierzającym ku systematycznemu zakończeniu, Adorno nie widział żadnej możliwości [zastosowania] argumentu o dochodzeniu do całości w wyraźnej syntezie. Uczynił on negatywność znamię swej dialektycznej myśli, ponieważ wierzył, że Hegel nie miał racji: rozum i rzeczywistość nie zbiegają się ⁵⁵.

Zdaniem Adorna Hegłowskie prawo negacji negacji oraz zasada tożsamości myśli i bytu są tymi zasadami systemu berlińskiego mędrca, które muszą zostać odrzucone. Tkwi w nich bowiem *residuum* pozytywności wynikające z generalnego optymizmu historiozoficznego autora *Wykładów z filozofii dziejów*. Trzeba rzeczywistość oceniać już pozytywnie, aby wierzyć w jej rozwój przez negację i syntezę ⁵⁶. Odrzucenie zasady tożsamości myśli i bytu wynika z kolei z przekonania, że „tożsamość jest pierwotną formą ideologii” ⁵⁷. Wyjaśniając tę kwestię Gilbert Rose pisze:

Myślenie tożsamościowe czyni rzeczy niepodobne tym samym. Wierzyć, że pojęcie rzeczywistości pokrywa się ze swym przedmiotem, gdy nie czyni ono tego,

⁵⁴ M. Horkheimer, *Zur Kritik...*, s. 165.

⁵⁵ S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, Harvester Press 1977, s. 63.

⁵⁶ Zob. T. W. Adorno, op. cit., s. 553.

⁵⁷ Ibid., s. 205.

oznacza wierzyć fałszywie, że przedmiot jest równy swemu pojęciu. [...] Twierdzić, że pojęcie „emancypacji” właściwie opisuje stan rzeczy, kiedy nie jest to rzecz-wista emancypacja, oznacza czynić rozmaite rzeczy tym samym⁵⁸.

Tylko myśl, która nieustannie unika przyznania rzeczywistości tego, co sobie ona rości, może uchronić się przed popadnięciem w ideologiczność, przed usprawiedliwieniem i aprobatą tego, co w świetle rozumu znającego prawdziwą treść pojęć na takową aprobatę nie zasługuje. W tej perspektywie szczególnego znaczenia nabiera język, którego moc

...sprawdza się w tym, że w refleksji ekspresja i rzecz rozchodzą się. Język staje się instancją prawdziwości tylko wtedy, kiedy jesteśmy świadomi nietożsamości wyrazu i tego, co mamy na myśli⁵⁹.

U podstaw *Dialektyki negatywnej* zdaje się kryć negatywne rozstrzygnięcie co do możliwości urzeczywistnienia idei rozumu — w żadnym możliwym do wyobrażenia momencie nie nastąpi pełne pojednanie pomiędzy tym, co rozumne, a tym, co rzeczywiste. W tej perspektywie, królestwem rozumności pozostaje myślenie krytyczne, wierne tylko jednej zasadzie: zasadzie negatywności, która odsłania nierozumność każdorazowej rzeczywistości. Adorno odrzuca możliwość krytyki konstruktywnej, obawiając się, iż jej pozytywność mogłaby stępić ostrze negacji. Píše on: „Przez poparcie tego, co pozytywne, krytyka z góry zostaje obłaskawiona i pozbawiona swego impetu”⁶⁰.

W obliczu całkowicie zreifikowanej rzeczywistości „totalnie administrowanego świata” autor *Dialektyki negatywnej* obwieszcza swój słynny aksjomat: „całość jest nieprawdą” (*Das Ganze ist unware*)⁶¹. Można by sądzić, że stwierdzenie Adorna, pozbawione zresztą wszelkiego komentarza czy objaśnienia, winno się odczytywać jako negację całościowego podejścia Hegla („prawda jest całością”). Wydaje się jednak, że racja jest po stronie tych, którzy uważają je raczej za — by tak rzec — uzupełnienie Hegla, niż jego negację. Lothar Düver pisze o tym następująco:

Także dla Adorna prawda jest całością. [...] Dopiero różna historyczno-filozoficzna ocena „całości” powoduje różnice pomiędzy koncepcjami dialektyki Hegla i Adorna: z zasady pozytywna ocena historii prowadzi do „pozytywnej” dialekty-

⁵⁸ G. Rose, *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, New York 1978, s. 46.

⁵⁹ T. W. Adorno, op. cit., s. 157.

⁶⁰ T. W. Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt a. M. 1969, s. 131. Cyt. za: L. Düver, *Theodor W. Adorno. Der Wissenschaftsbergriff der Kritischen Theorie in seinem Werk*, Bonn 1978, s. 55.

⁶¹ Idem, *Minima moralia*, Frankfurt a. M. 1973, s. 57.

ki Hegla, z zasady jako negatywność doświadczana historia — do „negatywnej” dialektyki u Adorna⁶².

Choć w omawianej tu książce Adorna nie brak elementów pesymizmu czy wręcz katastrofizmu⁶³, to jednak i tu do głosu dochodzą stałe elementy związanej z krytyczną teorią społeczeństwa aury intelektualnej, która, choć daleka od radosnego profetyzmu, stara się zawsze ujmować rzeczywistość w jej dialektycznym uwikłaniu. Także i tu więc pojawiają się fragmenty analizy społecznej⁶⁴, słowa o prawie człowieka do szczęścia⁶⁵, określenia istoty metody krytycznej⁶⁶, a wreszcie sugestie ładu społecznego, który, gdy ziszczony, mógłby przyczynić się do pojednania człowieka z przyrodą i z samym sobą⁶⁷. Tu na koniec możemy odnaleźć słowa, które mogłyby stanowić przesłanie dla całej krytycznej teorii społeczeństwa: „... powaga nieprzeblaganej negacji polega na tym, że nie jest ona skłonna sankcjonować to, co istnieje”⁶⁸. W tym przesłaniu, jak się zdaje, kryje się aktualność krytycznej teorii, dla niej rzeczywistość jest zawsze nierozumna, a rozum nigdy nie cichnącym wyzwaniem, bowiem: „Nieblaknącą barwę ma to, co nie istnieje. Jemu służy myślenie, część istnienia, która, zawsze negatywna, sięga tego, co nieistniejące”⁶⁹.

⁶² L. Düver, op. cit., s. 71. Düver idzie tu śladem F. Grenza.

⁶³ Zob. T. W. Adorno, *Dialektyka negatywna...*, s. 448.

⁶⁴ Zob. ibid., s. 451, 441, 428.

⁶⁵ Zob. ibid., s. 283.

⁶⁶ Zob. ibid., s. 452.

⁶⁷ Zob. ibid., s. 285.

⁶⁸ Ibid., s. 222.

⁶⁹ Ibid., s. 84. Por. H. Marcuse, *Filozofia a...*, s. 162.