

# Krzysztof Koptas

---

## Sposoby przekraczania rzeczywistości w ujęciu Maxa Horkheimera

---

Sztuka i Filozofia 13, 134-148

---

1997

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Krzysztof Koptas

## SPOSOBY PRZEKRACZANIA RZECZYWISTOŚCI W UJĘCIU MAXA HORKHEIMERA

Jedną z cech ludzkiego sposobu bycia jest dążenie do przekraczania rzeczywistości. Platońska przypowieść o jaskini ukazuje owo dążenie w sposób najbardziej w dziejach filozofii dobitny: rzeczywistość zostaje zdemaskowana jako pozór, od którego należy się uwalniać, zmierzając ku temu, co bardziej prawdziwe. Przekraczanie rzeczywistości jest zarazem budowaniem więzi z nią, a ów podwójny ruch jest możliwy dzięki instancji, określanej w ramach idealizmu niemieckiego za pomocą kategorii *d u c h a*. Pojęcie ducha jest dla współczesnego myślenia filozoficznego wzbudzającym szacunek (ale również uśmiech) anachronizmem. Jednakże okazuje się, iż po Heglu pojęcie to może stać się poręcznym (*scil.* niemetafizycznym) narzędziem analizy nowożytnej relacji człowiek–świat, czego przykładem niech będzie stwierdzenie Bubera: „W historii ludzkiego ducha rozróżniam epoki zadomowienia i bezdomności. W epokach zadomowienia człowiek żyje w świecie jak w domu, w epokach bezdomności – jak pod gołym niebem (...). W epokach zadomowienia myśl antropologiczna istnieje jedynie w obrębie idei kosmologicznej, w epokach bezdomności – zyskuje na głębi, a wraz z głębią zyskuje też na samodzielności”<sup>1</sup>. Z diagnozą taką z pewnością zgodziłby się Horkheimer, który wiele pisał na temat obcości charakteryzującej sytuację człowieka w świecie. Ponieważ żyjemy w epoce bezdomności, będącej skutkiem nowożytnego przeciwstawienia się *ego* światu, więc pojęcie ducha staje się dla nas anachroniczne, jako że jego desygnat nie cieszy się już zaufaniem człowieka współczesnego, próbującego zadomowić się w świecie nie za pośrednictwem ducha, lecz poprzez współczesną, zinstrumentalizowaną postać *logosu*, czyli *ratio*; innymi słowy, epoka nowożytności jest epoką rezygnacji z ducha jako podstawy relacji człowiek–świat. Rezygnacja owa jest konsekwencją procesu, którego analizę przeprowadził Hegel: ulegający subiektywizacji duch przybiera postać świadomości wyobcowanej, dla której poznawanie i doświadczenie stanowi podstawę wspomnianej wyżej relacji: „W bólu

---

<sup>1</sup> M. Buber, *Problem człowieka*, Warszawa 1993, s. 19–20.

świadomości wyobcowanej zrodził się i dojrzał *Einsicht* – czysty wgląd w naturę tego świata (...)”<sup>2</sup>. Wyobcowane *ego* może poznawać świat, nie może natomiast stać się fundamentem takiego zakorzenia w tymże świecie, jakie jest możliwe dzięki pośrednictwu ducha.

Podstawą Horkheimerowskich interpretacji kategorii ducha jest filozofia niemieckiego idealizmu, którego wielką zasługą jest, zdaniem frankfurckiego filozofa, ukazanie teoretycznej doniosłości tej kategorii, opisującej sferę pośredniczącą pomiędzy tym, co jednostkowe, a tym, co ogólne. Możliwość mediatyzacji zawiera – znajdujący się we wczesnych pismach autora *Krytyki instrumentalnego rozumu* – p o s t u l a t r o z u m n e g o s p o ł e c z e ń s t w a; postulat ten zostaje zastąpiony u „późnego” Horkheimera przez kategorię wspólnoty cierpiących. U kresu filozoficznej drogi frankfurczyka duchowe medium relacji człowiek–świat zostaje opisane jako „tęsknota za tym, co Całkiem Inne”. Nowożytność można określić jako epokę, w której następuje zanik mediatyzacji duchowej na rzecz „mechanicznego” zadomowienia w świecie, osiąganego poprzez funkcjonujące realnie mechanizmy: społeczne, psychologiczne itd.; efektem tego jest wyobcowanie człowieka współczesnego, rozumiane jako proces redukcji realnego indywiduum do abstrakcyjnego *ego*, podlegającego powszechnej zasadzie samozachowania. Z kolei rezultatem owego procesu jest pogłębianie się rozziwu pomiędzy myślą a bytem. Konstatacja różnicy pomiędzy ideą a rzeczywistością stanowi punkt wyjścia Horkheimerowskiego materializmu, który jest sposobem uprawiania krytycznej refleksji filozoficznej, nie zaś stanowiskiem ontologicznym. Materializm ten, stanowiący jedną z idei przewodnich całej twórczości Horkheimera, najbliższy jest Schopenhauerowskiemu analizom przemijalności świata materialnego i związanym z nią cierpieniom<sup>3</sup>. Napięcie pomiędzy myślą a rzeczywistością uruchamia materialistyczne myślenie krytyczne, ukierunkowane u wczesnego Horkheimera na zmianę stosunków społecznych, zaś w późnej fazie twórczości na tworzenie – opierając się na świadomości powszechności cierpienia – wspólnoty etycznej. Problem wspomnianego napięcia jest stałym wątkiem Horkheimerowskiej filozofii<sup>4</sup>, wątkiem, w ramach którego ujawnia się problem przekraczania rzeczywistości, przy czym owo przekraczanie rozumiane jest jako ludzki sposób bycia, polegający na „duchowym działaniu, czyli na budowaniu więzi pomiędzy

---

<sup>2</sup> J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty*, Kraków 1993, s. 204.

<sup>3</sup> Por. A. Schmidt, *Drei Studien über Materialismus*, München, Wien 1977, s. 29.

<sup>4</sup> Por. W. Post, *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus*, München 1971, s. 12.

konkretnym indywiduum a zawartymi w tradycji ideami, pomiędzy ogólnością rozumu a jednostkowością bytu człowieka.

Sfera „duchowego działania” zostaje w filozofii Horkheimera wyznaczona poprzez krytykę nowożytnej *ratio* z jednej strony oraz, z drugiej strony, poprzez motywowaną etycznie krytykę „rzeczywistości ludzkiej”. Obydwa rodzaje krytyki stanowią oryginalny wkład frankfurckiego myśliciela do obecnej w tradycji filozoficznej dyskusji na temat sposobów przekraczania rzeczywistości, przy czym o owej oryginalności decydują Horkheimerowskie analizy krytycznych (wobec zinstrumentalizowanego rozumu oraz wobec pozytywistycznego kultu faktów) funkcji, jakie mogą pełnić metafizyka, sztuka i teologia. „Droga myślenia” współtwórcy Szkoły Frankfurckiej ukazuje, iż warunkiem umożliwiającym przekraczanie rzeczywistości jest wykroczenie poza *ratio*.

### WYKROCZENIE POZA *RATIO*

Podkreślany we wszystkich fazach twórczości Horkheimera rozróżnienie między rozumem a rzeczywistością, stanowi uzasadnienie dla uznania materializmu za jedną z podstaw myślenia filozoficznego, ustosunkowanego krytycznie wobec idealistycznej tezy o absolutnej autonomii podmiotu. Autora *Krytyki instrumentalnego rozumu* zaliczyć więc można do szerokiego nurtu filozofii poddającej krytyce oraz usiłującej przewyciężyć idealizm Hegłowski. Przedstawicielom owego nurtu „chodziło o wskazywanie na to, co inne niż myślenie – na egzystencję (Kierkegaard), wolę mocy (Nietzsche), na praktykę produkcyjną czy byt społeczny nie będący w pełni wytworem człowieka (Marks, choć nie zawsze konsekwentnie). Z analizy Horkheimerowskiej teorii społecznej zdaje się wynikać, że przewyciężenie idealistycznej orientacji filozofii dialektycznej dziejowości wymaga wskazania na to, co inne niż historia”<sup>5</sup>. Horkheimerowskie wykroczenie poza *ratio* nigdy nie było radykalne, było wskazywaniem kierunku myślenia odstawiającego zarówno sfery autonomiczne wobec rozumu, jak i możliwość wchodzenia myśli w relacje z tymi sferami. Jedność rozumu w owych relacjach zagwarantować miał projekt „dialektycznej antropologii”, zapowiadany w przedmowie do *Dialektyki oświecenia*. Historyczne niepowodzenie rozumu nadało owemu projektowi piętno Schopenhauerowskiego pesymizmu, skłaniając jednocześnie do

<sup>5</sup> R. Rudziński, „Wstęp” (do:) M. Horkheimer, *Spoleczna funkcja filozofii. Wybór pism*, Warszawa 1987, s. 20.

postawienia pytania o zakres obszaru irracjonalności<sup>6</sup>; pytanie to stawiane jest wewnątrz sfery *ratio*, motywowane jest bowiem przez sceptyczną naukę o słabości naszego rozumu, oraz przez cel „oświeceniowy”, tzn. przez dążenie do wyjaśnienia tego, co irracjonalne. Sposób myślenia o tym, co *poza-rozumne*, przejął Horkheimer niewątpliwie od Freuda<sup>7</sup>.

Relacja myśl–byt przybiera w filozofii nowożytnego postać dualizmu, w ramach którego dochodzi do próby realizacji irracjonalnego celu, jakim jest panowanie monadycznego podmiotu nad zewnętrzną wobec niego rzeczywistością. Irracjonalność owego celu przesłonięta jest jednak pozorem racjonalności – oto bowiem fakty są tym, co dane jest punktowej, wyizolowanej świadomości, przez co wskazany jest „jedyne racjonalny” kierunek odniesień: faktyczność odnoszona jest do centrum wszelkich relacji, do *ego cogito*, w związku z czym panowanie uważane jest za cechę konstytutywną samego rozumu. Poza tak ujmowane *ratio* próbuje twórca teorii krytycznej wykroczyć we wszystkich swych projektach filozoficznych, przy czym o ile sama idea owego wykroczenia jest rozpowszechniona w XX-wiecznej filozofii, to powody podjęcia się realizacji tej idei stanowią wyróżnik Horkheimerowskiej „drogi myślenia”. Jeśli przyjąć, że *ratio* oznacza historyczny kształt nowożytnego rozumu, to współautor *Dialektyki* proponuje przekroczyć *ratio* w imię obrony ahistorycznej zawartości idei rozumu: „Postęp industrialny, znajdujący swój wyraz w duchowym oświeceniu, dotyczy nie tylko pojęć mających bezpośredni wpływ na problemy moralne i praktyczne, takich jak człowiek, dusza, wolność, sprawiedliwość i człowieczeństwo. Zmienia on również znaczenie wszystkich podstawowych pojęć filozoficznych, przede wszystkim takich jak: pojęcie, idea, sąd i rozum”<sup>8</sup>. Dzięki obstawaniu przy ahistoryczności treści owych podstawowych pojęć, myślenie może zachować swą autonomię nie dla niej samej, lecz – i na tym polega drugi powód podjęcia się przez Horkheimera realizacji idei przekroczenia *ratio* – po to, aby jednostka mogła rozpoznać swoją prawdziwą sytuację w społeczeństwie oraz w świecie przyrody.

W odniesieniu do „oświeceniowego” projektu filozoficznego można chyba użyć określenia, które współczesny kontynuator Szkoły Frankfur-

---

<sup>6</sup> Por. G. Raulet, „Kritik der Vernunft und kritischer Gebrauch des Pessimismus” (w:) A. Schmidt, N. Altwicker (red.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt a/M 1986, s. 31.

<sup>7</sup> Na temat Horkheimerowskiej recepcji Freuda por. A. Schmidt, *Materialismus zwischen Metaphysik und Positivismus*, Opladen 1993, s. 246–253.

<sup>8</sup> M. Horkheimer, „Die Vernunft im Widerstreit mit sich selbst” (w:) idem, *Gesammelte Schriften*, t. 12, s. 112.

kiej, Herbert Schnaedelbach, stosuje wobec własnej koncepcji: „antropologia rozumu”<sup>9</sup>. Rozwijany przez Horkheimera w latach 1940–50 projekt stanowi krytykę nowożytną racjonalności, dokonywaną z punktu widzenia przejętego z tradycji, niedogmatycznego pojęcia rozumu. Obecność w tradycji owego pojęcia nazwana została wyżej *modusem* potencjalności, natomiast aktualna obecność rozumu otrzymała tutaj nazwę *modusu* urzeczywistnienia. Obydwa sposoby istnienia rozumu związane są ściśle z antropologicznymi interesami szczęścia i wolności (wczesny i „środkowy” Horkheimer)<sup>10</sup> oraz z antropologicznym, tj. odniesionym do człowieka, interesem samego rozumu, który można określić pojęciami sensu oraz więzi z rzeczywistością (późny Horkheimer). Autonomiczne myślenie umożliwia jednostce zrozumienie, na czym polega jej rzeczywistość, konstytutywny dla jej tożsamości interes, co jednocześnie oznacza uświadomienie sobie przeszkód na drodze do realizacji tego interesu. Jednak „interesowność” rozumu stanowi dla jego każdorazowego wykraczania poza *ratio* antropologiczny punkt oparcia.

Wykroczenie poza *ratio* oznacza ukazanie nieobecności rozumu w sferze uznanej wcześniej za domenę racjonalności, a mianowicie w historii; z nieobecnością rozumu wiąże się niemożliwość realizacji prawdziwych interesów jednostki (szczęścia, emancypacji, sensu-więzi), co z kolei prowadzi do realizacji iluzorycznych interesów, jako że kategoria interesu dotyczy trwałej struktury apriorycznej ludzkiego sposobu bycia, a więc interes iluzoryczny będzie każdorazowo zajmował miejsce nieuświadomianego interesu prawdziwego. Dla uniknięcia sytuacji popadania w iluzję, a jednocześnie dla dopełnienia aktu wykroczenia poza *ratio*, jest zatem niezbędne wskazanie sfery stanowiącej nowy punkt odniesienia dla autonomicznej myśli. Sferę taką stanowi w filozofii Horkheimera rozumiana po Heglowsku etyczność, obejmująca swym zasięgiem wątki charakterystyczne dla późnej fazy twórczości autora *Krytyki instrumentalnego rozumu*: metafizyczny i teologiczny.

W perspektywie scjentystycznej Horkheimerowskie wykroczenie poza *ratio* oznacza popadnięcie w irracjonalizm: „Pojęcie indywiduum, w społeczeństwie chrześcijańskim oparte na idei nieśmiertelnej duszy, dzieli los wszystkich kategorii metafizycznych. (...) Kategorie takie ukazują

<sup>9</sup> Por. H. Schnaedelbach, „Człowiek-animal rationale?” (w:) *Przegląd Filozoficzny* 1995, nr 2, s. 132.

<sup>10</sup> Por. M. Horkheimer, „Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie” (w:) *Kritische Theorie I*, Frankfurt a/M 1968, s. 210.

swą pełną irracjonalność w konfrontacji z pojęciowymi ramami nowoczesnych nauk”<sup>11</sup>. Nauki są ściśle związane z *ratio*, tzn. z historyczną postacią rozumu, natomiast metafizyczne (w wyżej przedstawionym rozumieniu metafizyczności) wykroczenie poza *ratio* polega na zwróceniu się ku trwałym, ahistorycznym treściom tradycyjnych pojęć. W początkach nowożytności naukowy sceptycyzm odegrał pozytywną rolę – przyczynił się do uwolnienia jednostek od powszechnie obowiązujących dogmatów. Współczesny rozum instrumentalny obraca się jednak przeciwko indywidualum, niszcząc obiektywny aspekt rozumności, przechowywany w metafizycznych kategoriach. Oświecenie, usiłując uwolnić człowieka od lęku przed światem, wytworzyło nowe mity, dające rozumowi iluzoryczną pewność panowania nad tym, co ów lęk wywołało. W rezultacie rozum został opanowany przez obsesyjne dążenie do pewności: „Nadzieja rozumu polega na uwolnieniu go od jego własnej obawy przed zwątpieniem”<sup>12</sup>.

Analiza związków rozumu i panowania stanowi stały wątek całej twórczości frankfurckiego filozofa, który można określić mianem Nietzscheańskiego. Według autora *Wiedzy radosnej* dążenie do panowania jest objawem słabości, czyli osłabionej woli mocy; słabość jest kompensowana dążeniem do panowania, czyli do ustanowienia takiej relacji podmiot-przedmiot, w której przedmiot nie jest już źródłem zagrożenia dla podmiotu. Tę figurę myślową stosuje Horkheimer do sytuacji jednostki w rzeczywistości społecznej, przy czym efekty owego zabiegu różnią się radykalnie w przypadku wczesnego i późnego Horkheimera. We wczesnych pismach współtwórcy Szkoły Frankfurckiej obecne jest przekonanie, iż, jak zauważa Heidrun Hesse: „Rozum, zapośredniczenie podmiotu i przedmiotu, tego, co indywidualne i tego, co ogólne, powinien być osiągnięty poprzez wspólne planowanie i kontrolę społecznego procesu życiowego. Horkheimer wierzy, że poprzez racjonalne opanowanie natury można zapewnić sprawiedliwe podzielenie społecznej władzy i indywidualnej wolności”<sup>13</sup>, jednak począwszy od przełomu lat 1941/42, tzn. od ukazania się eseju *Rozum i samozachowanie*, następuje zmiana owego przekonania: droga do wolności nie prowadzi, zdaniem Horkheimera, poprzez opanowanie natury<sup>14</sup>. Zmiana ta ulega radykalizacji w *Dialektyce oświecenia* oraz w *Krytyce instrumentalnego rozumu* – w pracach tych

---

<sup>11</sup> M. Horkheimer, „Die Vernunft im Widerstreit...”, op. cit., s. 113.

<sup>12</sup> Ibid., s. 118.

<sup>13</sup> H. Hesse, *Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität*, Frankfurt a/ Main 1986, s. 48.

<sup>14</sup> Por. *ibid.*, s. 53.

wyrażony został pogląd, iż dążenie do panowania jest objawem degeneracji samego rozumu. Wykroczenie poza *ratio* oznacza w tym kontekście akt emancypacji, polegający na przewyciężeniu dualizmu panowanie–uleganie, charakteryzującego „ułomną” relację indywiduum do rzeczywistości; ów wyzwalaający akt staje się, u późnego Horkheimera, warunkiem możliwości zrealizowania wspomnianego wyżej „interesu rozumu”, to znaczy osiągnięcia więzi z rzeczywistością, polegającej na zbudowaniu relacji człowiek–świat na podstawie zasady etyczności, a nie panowania.

Dualizm panowanie–uleganie stanowi charakterystykę rzeczywistych relacji jednostka–społeczeństwo, indywiduum–rzeczywistość, myśl–byt, podmiot–przedmiot, w których to relacjach rozum pełni rolę medium. Teoretycznym odpowiednikiem owego realnego dualizmu jest opozycja dogmatyzm–sceptycyzm, której przekroczenia dokonuje Horkheimer w swych kolejnych projektach filozoficznych. Opozycja ta jest efektem utożsamiania pojęcia prawdy z trwaniem i pewnością<sup>15</sup>. Dogmatyzm jest wyrazem dążenia do osiągania niezmiennych prawd oraz pewności ich „posiadania”, co oznacza absolutyzację podmiotu; po stronie realności dogmatyzmowi odpowiada dążenie do panowania nad światem rzeczy i ludzi, a więc urzeczywistnianie postulatów instrumentalnego rozumu. Sceptycyzm jest pogodzeniem się z niemożliwością osiągnięcia prawdy rozumianej tak jak w dogmatyzmie; realnym odpowiednikiem sceptycyzmu jest postawa ulegania „przemocy rzeczywistości”, czyli gloryfikacja tego, co dane, faktyczności, aktualnego *status quo*. Wspólny dla dogmatyzmu i sceptycyzmu jest ich końcowy efekt: zanik indywiduum, pojmowanego jako konkretny, niepowtarzalny, jednostkowy byt ludzki. Panowanie bowiem wiąże się ze wzrastającym wyobcowaniem „ja”, którego abstrakcyjność niweluje realność indywiduum, natomiast uleganie kończy się „roztopieniem” indywiduum w rzeczywistości.

Przekroczenie dualizmu panowanie–uleganie umożliwia negacja rzeczywistości jako całości, zarówno teoretyczna, jak i praktyczno-etyczna. Strona teoretyczna aktu negacji wiąże się jednak z ryzykiem popadnięcia w irracjonalizm: „negacja realności wyraża się poprzez obecność w teorii elementów związanych z fantazją, romantycznych, to, co racjonalne jest tym, co irracjonalne”<sup>16</sup>. Pomimo wspomnianego ryzyka, przekroczenie omawianego tu dualizmu jest podstawową formą wykraczania poza *ratio*.

<sup>15</sup> Por. M. Horkheimer, *Bemerkungen...*, op. cit., s. 129.

<sup>16</sup> M. Horkheimer, „New Yorker Notizen 1945” (w:) idem, *Gesammelte Schriften*, t. 12, s. 306.



Przed popadnięciem w irracjonalizm chroni ów akt wykraczania sama konstrukcja Horkheimerowskiej filozofii racjonalności, w ramach której nie istnieje to, co zewnętrzne wobec myślenia, wobec podmiotu. Myślenie wprawdzie polega na dystansowaniu się wobec rzeczywistości, lecz zawsze pozostaje ono elementem tej rzeczywistości – krytyka nowożytnego racjonalności, zawarta w pismach Horkheimera, pochodzących z lat 40., polega na ukazywaniu wewnętrznej dynamiki rozwoju samego rozumu, mylonej z realnym usytuowaniem tegoż rozumu wobec rzeczywistości.

### PRZEKRACZANIE RZECZYWISTOŚCI

Materializm krytyczny jest takim sposobem uprawiania refleksji filozoficznej, dla którego stałym punktem odniesienia jest pojęcie rzeczywistości. Pojęcie to oznacza sferę życia ludzkiego, z jego cierpieniem, tęsknotą i pragnieniami: „materializm nie zna żadnej innej rzeczywistości, ani tej, która miałaby leżeć u podstaw naszej rzeczywistości, ani tej, która miałaby się nad nią nadbudowywać. Nie na pozór, lecz naprawdę i raz na zawsze ludzie tracą szczęście i pokój, którymi nie zostali obdarzeni na ziemi, śmierć bowiem nie jest pokojem, lecz rzeczywiście prowadzi w nicłość. Miłość do ludzi – jak rozumie ją materializm – odnosi się nie do istot, które po śmierci chronią się w wieczności, lecz do jednostek z całą powagą pojmowanych jako przemijające”<sup>17</sup>. Rzeczywistość ludzka jest rzeczywistością nieustannie przekraczaną, gdyż jest ona konstytuowana przez więź z innymi ludźmi, która to więź z kolei powstaje dzięki poczuciu solidarności z istotami przemijającymi. Poczucie wspólnoty losu i realnie istniejąca wspólnota nie byłyby możliwe bez przekraczania rzeczywistości izolującej jednostki, w kierunku tego, co nieobecne, a więc (zgodnie z wyżej dokonanymi ustaleniami) wspólne.

Wczesne projekty filozoficzne Horkheimera zawierają ideę przekraczania, konkretyzowaną w postaci postulatu nieustannej krytyki tego, co w sferze rzeczywistości jest nierozumne; krytyka miała być tą instancją, która umożliwia – za pośrednictwem refleksji – przekraczanie społecznego *status quo*. Efektem owej krytyki miało być bowiem emancypacyjne wyjaśnianie rzeczywistości, ukazujące rozziw pomiędzy realnymi stosunkami społecznymi a tym, co stale nieobecne i co zawarte jest w przekazywanych przez tradycję ideach. Teoria krytyczna zachowała z idealizmu

---

<sup>17</sup> M. Horkheimer, „Przyczynek do sporu o racjonalizm we współczesnej filozofii” (w:) *Szkola Frankfurcka*, Warszawa 1985, t. I., s. 356.

„(...) założenie, że możliwości człowieka wykraczają poza roztopienie się w panującej rzeczywistości, poza akumulację władzy i zysków”<sup>18</sup>. Teoria ta jednak nie odwołuje się bezpośrednio do idei, lecz do aktualnej, żywej treści tych idei, będącej teoretycznym przetworzeniem pragnień i tęsknoty za tym, co stale nieobecne: „Dialektyczna teoria (...) odrzuciła wyobrażenie dobra samego w sobie, które po prostu przeciwstawiane jest rzeczywistości. Osądza ona nie według tego, co nadczasowe, lecz według tego, do czego dojrzała epoka, co jest na «czasie»”<sup>19</sup>. Dynamika zawarta w pojęciach pragnienia i tęsknoty rozsadza sztywne ramy idei czy kategorii, przejętych z tradycji; przekraczanie rzeczywistości dokonuje się za sprawą owej dynamiki, współgrającej z przemianami historycznymi.

W ramach koncepcji teorii krytycznej, sformułowanej w drugiej połowie dekady lat 30., warunkiem możliwości przekroczenia *status quo* jest transgresja podmiotowa. Monadyczne *ego*, przeciwstawione światu, nie jest w stanie wytwarzać rzeczywistości w jej ludzkim wymiarze, może jedynie doświadczać świata oraz rozwijać działalność praktyczną, ukierunkowaną na manipulowanie i użytkowanie tego, co „dane”. Dopiero podmiot społeczny jest, dla wczesnego Horkheimera, zdolny do wytwarzania rzeczywistości: „ten sam świat, który dla jednostki jest czymś obecnym, który musi ona przyjąć i uwzględnić w tej postaci, w jakiej istnieje i trwa, jest jednocześnie produktem ogólnej praktyki społecznej. Wszystko, co widzimy dokoła, miasta, wsie i lasy, nosi na sobie znamię przetworzenia. Ludzie są wytworem historii i nie tylko pod względem odzieży i zachowania, nie tylko w postawie i sposobie odczuwania. Także sposobu widzenia i słyszenia nie można oderwać od rozwijającego się od tysiącleci społecznego procesu życiowego”<sup>20</sup>. Wspólnota indywidualów, czyli podmiot społeczny, stanowi przezwyciężenie izolacji jednostkowej, ale tylko wtedy, gdy Kantowska ogólna podmiotowość nie ulegnie wyobcowaniu wobec realności życia ludzkiego; zdaniem Horkheimera królewiecki filozof nie rozwiązał kwestii owego wyobcowania, podobnie jak Hegel, którego koncepcja utożsamienia rozumu i rzeczywistości jest, według współautora *Dialektyki oświecenia*, „prywatnym traktatem pokojowym filozofa zawartym z nieludzkim światem”<sup>21</sup>. Teoria

<sup>18</sup> M. Horkheimer, „Uzupełnienie” (w:) idem, *Spoleczna funkcja filozofii*, Warszawa 1987, s. 217.

<sup>19</sup> Ibid., s. 219.

<sup>20</sup> M. Horkheimer, „Teoria tradycyjna a teoria krytyczna” (w:) *Szkoła Frankfurcka...*, op. cit., t. II, s. 144.

<sup>21</sup> Por. *ibid.*, s. 147.

krytyczna miała przeciwstawiać się owemu nieludzkiemu światu zarówno poprzez przezwyciężanie izolacji pozornie autonomicznego „ja”, jak i przez rozbijanie iluzji, związanej z przekonaniem o istnieniu abstrakcyjnego podmiotu ogólnego; inaczej mówiąc, chodziło o krytykę zarówno indywidualizmu, jak i kolektywizmu w myśleniu o podmiocie. Przekraczanie rzeczywistości bowiem polegać ma, wedle teorii krytycznej, na ukazywaniu konsekwencji absolutyzacji zarówno świata będącego rezultatem zawłaszczającej działalności *ego*, jak i świata, w którym „ja” zostaje roztopione w ogólności rozumu. W pierwszym przypadku, świat „indywidualistyczny” staje się nieludzki, gdyż uwewnętrznił to, co zewnętrzne, czyli naturę, byt, los itd., natomiast w drugim przypadku świat „kolektywistyczny” uzewnętrznia to, co wewnętrzne – w obydwu przypadkach człowiek znajduje się w sytuacji wyobcowania, z której jedynym wyjściem jest przekraczanie rzeczywistości w kierunku tego, co nieobecne, czyli w stronę „przyszłego społeczeństwa jako możliwej przy danych środkach technicznych wspólnoty wolnych ludzi”<sup>22</sup>.

Warto w tym miejscu wskazać na kolejną zbieżność filozofii Horkheimera z myślą Heideggerowską: egzystencja nieautentyczna, czyli niewłaściwy (*uneigentlich*) sposób bycia człowiekiem charakteryzuje się, wedle autora *Bycia i czasu*, między innymi dążeniem do „urządzenia się w świecie”, które to dążenie jest analogiczne do przedstawianego przez Bubera *modusu* doświadczania-używania; otóż odpowiednikiem egzystencji nieautentycznej (niewłaściwej) i *modusu* doświadczania-używania będzie, w omawianej tu koncepcji Horkheimera, roztopienie się indywiduum w *nie-ludzkiej* rzeczywistości świata indywidualnego bądź kolektywistycznego. Człowiek, zdaniem frankfurczyka, „urządza się” w rzeczywistości zastanej, zamiast ją przekraczać, co w rezultacie prowadzi do powstania zniewalających, opartych na przemocy stosunków społecznych. Na potrzeby owego „urządzania się” powstają różnego rodzaju „fałszywe absoluty”, takie jak wspomniane wyżej szczęście, sukces, doświadczenie itd.

Rzeczywistość ludzka jest rzeczywistością więzi, budowanej w obliczu tego, co stale nieobecne (nieobecne w terażniejszości). Budowanie owej więzi wymaga przekraczania realności, której podstawą jest dążenie do panowania – ten, kto się urządza w świecie, nadrabia brak więzi właśnie owym dążeniem, przejawiającym się w postaci przemocy. Powszechne „urządzanie się” sprzyja powstawaniu mechanizmów społecznych i psy-

---

<sup>22</sup> Por. *ibid.*, s. 155.

chologicznych, wprowadzających przemoc do stosunków międzyludzkich; w ramach owych mechanizmów jednostka uzyskuje iluzoryczne poczucie suwerenności, wywoływane przez sprawowanie władzy nad innymi ludźmi i nad rzeczami, bądź przez uleganie tejże władzy; rezultatem tego procesu jest całkowite podporządkowanie się indywidualów władzy samej rzeczywistości, która, jako *nie-ludzka*, staje się sceną powszechnego barbarzyństwa.

W roku 1940 ukazał się tekst *Spółeczna funkcja filozofii*, z którego wynika, iż Horkheimer zaczął sobie zdawać sprawę z przemożności wspomnianych wyżej mechanizmów społecznych i psychologicznych; w związku z tym dokonał modyfikacji dotychczasowej koncepcji teorii krytycznej, zakładającej możliwość tworzenia „rzeczywistości ludzkiej” w skali powszechnodziejowej. Podmiotem myślenia krytycznego, umożliwiającego przekraczanie rzeczywistości, staje się w ramach nowej koncepcji indywidualum; zmianie ulega również Horkheimerowska interpretacja sensu filozofii: „Od Sokratesa, Platona poprzez Spinozę po Hegla i Marksa filozofowanie było (...) wedle tej interpretacji wymiarem sprawiedliwości rzeczywistemu społecznemu światu w imię pewnych racji uznanych za racjonalne przez konkretne indywiduala. Filozofia jawić się ma na tle całych swych dziejów jako artykulacja suwerennej zdolności indywidualum do ideowego transcendowania zastanych przez siebie form bytu społecznego. Krytyka filozoficzna to aksjologiczny obrachunek jednostki z całością społeczną”<sup>23</sup>. Można powiedzieć, że tęsknota, rozumiana jako antropologiczna struktura generująca sposób przeżywania świata, uległa w ramach Horkheimerowskiej drogi myślenia kolejnej przemianie ewolucyjnej – „przedmiot” tęsknoty oddalił się od podmiotu, stał się bardziej niedostępny. Kresem tej ewolucji będzie pojawienie się w tekście wywiadu z roku 1970 samego pojęcia *teusknoty*, która odnosi się do tego, co najbardziej oddalone od rzeczywistości, do tego, co całkiem inne.

Jednostkowy podmiot nie może wpływać na przemianę *nie-ludzkiej* rzeczywistości, może natomiast stawiać jej opór za pośrednictwem filozofii: „Opór filozofii wobec rzeczywistości wynika z immanentnych zasad samej filozofii. Upiera się ona przy twierdzeniu, że działania i cele ludzi nie muszą być produktem ślepej konieczności”<sup>24</sup>. Rodzi się tu następujące pytanie: czy sam opór wobec rzeczywistości wystarcza do

<sup>23</sup> S. Czerniak, *Pomiędzy socjologią wiedzy a teologią negatywną. Filozofia Maxa Horkheimera*, Warszawa 1990, s. 79.

<sup>24</sup> M. Horkheimer, „Spółeczna funkcja filozofii” (w:) idem, *Spółeczna...*, op. cit., s. 227.

tego, aby ją przekroczyć? Horkheimer odpowiada pozytywnie na to pytanie, wychodząc z założenia, iż tworzenie rzeczywistości opartej na więzi (zamiast panowania) jest możliwe już poprzez wskazywanie na to, co w obecnej rzeczywistości można porzucić: „Filozofia zwraca się przeciwko bezkrytycznej afirmacji władzy tradycji i rezygnacji w decydujących momentach egzystencji; przejęła niewdzięczne zadanie uświadamiania i wyjaśniania tych ludzkich stosunków i sposobów reagowania, które są tak głęboko zakorzenione, iż jawią się jako naturalne, niezienne i wieczne”<sup>25</sup>. Zadaniem filozofii jest krytyczny namysł nad tradycyjnymi formami egzystencji, problematyzowanie aktualnego porządku życia i jego hierarchii wartości. Myśl krytyczna powinna ujawnić przepaść pomiędzy sankcjonującymi działania ideami a rzeczywistością społeczną.

### SZTUKA JAKO PRZEKRACZANIE RZECZYWISTOŚCI

Szczególne miejsce w Horkheimerowskich rozważaniach na temat przekraczania rzeczywistości zajmuje sztuka. Komentując koncepcję Kanta, zauważa frankfurcki filozof, iż „sąd estetyczny nasycony jest człowieczeństwem, które każdy w sobie nosi”<sup>26</sup>. Dzieło sztuki odsyła do tego, co nieobecne w rzeczywistości, ukazując możliwość budowania wspólnoty, możliwość zawartą w samej strukturze sądu estetycznego – zatomizowany podmiot zostaje w obliczu dzieła sztuki włączony we wspólnotę „odbiorców” tego dzieła, których łączy nie to, co obecne i ogólne, lecz, przeciwnie, to, co nieobecne, co pociąga suwerenne indywiduum, nie zniewalając go. Sztuka wzmaga siłę przedstawiania sobie świata innego niż ten, w którym żyje; dzieła sztuki mają możliwość ujawniania przepaści między monadyczną jednostką a jej barbarzyńskim otoczeniem: „Przygnębienie i zgroza zawarte w takich dziełach [jak proza Joyce’a i malarstwo takie jak *Guernica* Picassa – K.K.] nie są tym samym, co nurtuje tych, którzy – z powodów racjonalnych – odwracają się od rzeczywistości bądź buntują się przeciw niej. Kryje się za nimi świadomość w gruncie rzeczy odcięta od społeczeństwa, jakim ono jest, i ujęta w dziwne, dysharmonijne formy. Te niegościnnie dzieła sztuki są jednak wierne jednostce w obliczu nikczemności rzeczywistości (...)”<sup>27</sup>. Prawdziwe dzieła sztuki nie są ucieczką od realnego życia, lecz raczej „wzięciem go w nawias”, i stanowią wyraz

---

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> M. Horkheimer, „Sztuka i kultura masowa” (w:) *Szkola...*, op. cit., t. II., s. 334.

<sup>27</sup> Ibid., s. 336.

koncentracji uwagi na sytuacji jednostki we współczesnym świecie. W ten sposób sztuka stanowi wobec nauki równoprawną dziedzinę wiedzy, tyle tylko, że w odróżnieniu od nauki powołuje wspólnotę, która dla nauki jest czymś zastanym, jej warunkiem możliwości. Funkcja sztuki jest pod tym względem analogiczna do funkcji filozofii.

Zarówno sztuka, jak i filozofia współczesna ukazują daremność wysiłków, zmierzających do zbudowania wspólnoty opartej na autentycznej więzi. Pesymistyczna diagnoza współczesności, przedstawiana przez autora *Zaćmienia rozumu*, nie odbiega zatem od „normy”, obowiązującej myśl XX wieku. Wyróżnikiem Horkheimerowskich rozważań jest jednak optymizm związany z możliwością komunikowania jednostkowego cierpienia innym ludziom: „Ostatnie prawdziwe dzieła sztuki porzucają (...) myśl, że istnieje rzeczywista wspólnota; są one monumentami samotnego i pełnego rozpaczcy życia, które nie znajduje żadnego mostu do innych ludzi czy nawet do swej własnej jaźni. Są one jednak właśnie monumentami, nie zwykłymi objawami. (...) Dzieło sztuki jest jedyną bezpośrednią obiektywizacją samotności i rozpaczcy jednostki”<sup>28</sup>. Nowożytny kształt racjonalności naukowo-technicznej coraz skuteczniej wyłącza problem jednostkowej alienacji poza obszar *logosu*; jednym z objawów owej skuteczności jest powszechny brak zrozumienia dla współczesnych dzieł sztuki, ich nieobecność w życiu społecznym, co wiąże się z eliminacją zdolności do krytycznego myślenia, utrzymującego dystans indywiduum wobec rzeczywistości. Następuje zanik zdolności przeżywania dzieła sztuki. Człowiek współczesny chce się urządzić w jedynej dla niego dostępnej rzeczywistości i nie ma ochoty na jej przekraczanie.

## PRZECIWKO ROZUMOWI INSTRUMENTALNEMU

Powyższe diagnozy przyczyniły się do opracowania przez Horkheimera kolejnego projektu filozoficznego, zawierającego szczegółowe analizy nowożytnego kształtu racjonalności, oraz określającego ten kształt mianem *rozumu instrumentalnego*. Zdaniem twórcy teorii krytycznej, nowożytność jest epoką triumfu pozytywistycznej wizji świata, związanej z procesem instrumentalizacji rozumu. Jednym z efektów tego procesu jest nowe ujmowanie sensu myślenia teoretycznego: „Jeśli rola teorii zostaje zredukowana do roli instrumentu, wszystkie teoretyczne środki przekraczania rzeczywistości stają się metafizyczną bzdurą. Wypaczenie

<sup>28</sup> Ibid., s. 337.

to powoduje również, że tak gloryfikowana rzeczywistość pozbawiona zostaje wszelkiego obiektywnego charakteru, którego wewnętrzna logika mogłaby poprowadzić ku lepszej rzeczywistości<sup>29</sup>. Gloryfikacja rzeczywistości i związana z nią walka z myśleniem krytycznym znajdują wsparcie teoretyczne nie tylko we współczesnym neopozytywizmie, ale również w neotomizmie. Obydwa nurty odwołują się do rzeczywistości, jako kryterium prawdy – utożsamianie prawdy i dobra z rzeczywistością łączy się z zasadą dostosowywania ludzkości do tego, co teoria uznaje za rzeczywistość<sup>30</sup>. W rezultacie wszelka realna przemoc może znaleźć swoje usprawiedliwienie, odwołując się do owej zasady. Obie szkoły przyjmują racjonalność za konstytutywny element własnego systemu, jednakże ostatecznie zmierzają one, zdaniem współautora *Dialektyki oświecenia*, do zakwestionowania autonomii rozumu poprzez wprowadzenie „automatyzmu metodologii” (neopozytywizmu) i dogmatyzmu (neotomizmu).

Rozum instrumentalny służy dążeniu do panowania, jednakże dążenie to, obejmujące zarówno przedmiot, jak i podmiot, nie oznacza przekraczania rzeczywistości; efektem procesu emancypacji człowieka jest bowiem likwidacja podmiotu, podporządkowanie go powszechnej zasadzie panowania. Ujarmianie natury również nie prowadzi do jej przekroczenia: „Ponieważ proces ujarmiania natury w człowieku i poza nim przebiega bez sensownego motywu, natura nie jest w rzeczywistości transcendowana ani nie dokonuje się pojednanie z nią, jest ona po prostu zniewalana<sup>31</sup>. Poprzez przeciwstawianie się realności i dążenie do panowania nad nią podmiot osiąga jedynie monadyczną izolację, a więc efekt przeciwny do tego, jaki uzyskałby zmierzając do przekraczania rzeczywistości; wnioskiem, jaki się tutaj nasuwa, może być stwierdzenie, iż antagonizm w relacjach z rzeczywistością (idea a rzeczywistość, podmiot a świat zewnętrzny itd.) uniemożliwia jej przekraczanie, prowadzi może jedynie do modernizacji zastanego świata, do urządzania się w nim, a nie do jego transcendowania, które, jak coraz bardziej był o tym frankfurcki filozof przekonany, jest możliwe tylko w sytuacji, kiedy „Idea zdystansowana wobec istniejącego stanu rzeczy staje się religią<sup>32</sup>. Przekonanie owo skłania „późnego” Horkheimera do poszukiwania „(...)

---

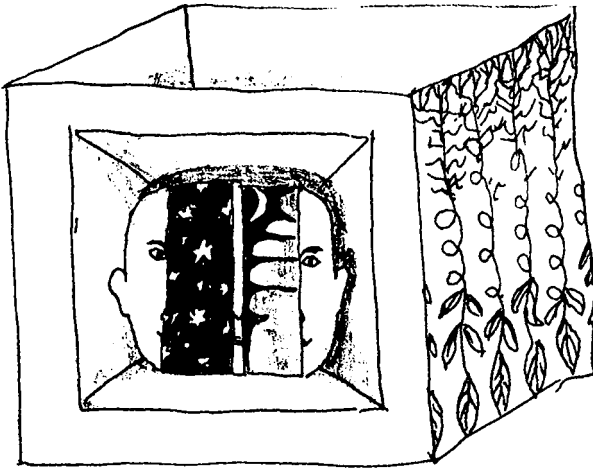
<sup>29</sup> M. Horkheimer, „Krytyka instrumentalnego rozumu” (w:) *Spoleczna...*, op. cit., s. 320.

<sup>30</sup> Por. *ibid.*, s. 326–327.

<sup>31</sup> *Ibid.*, s. 329.

<sup>32</sup> M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia*, Warszawa 1994, s. 235.

powinowactw negatywistycznego ducha filozofii z duchem swoiście przezeń rozumianej teologii (...)"<sup>33</sup>. Racjonalność, jak się okazało, nie wystarcza do nadawania rzeczywistości ludzkiego wymiaru, potrzebna do tego jest jeszcze taka postać religijności, która daje się pogodzić z myśleniem krytycznym.



<sup>33</sup> S. Czerniak, *Pomiędzy socjologią wiedzy...*, op. cit., s. 127.