

T a d e u s z S z n a j d e r s k i

Maxa Horkheimera droga od krytyki społecznej do tęsknoty eschatologicznej

Słowa kluczowe: *Szkoła Frankfurcka, M. Horkheimer, krytyka kapitalizmu, tęsknota eschatologiczna*

1. Teoria krytyczna

Max Horkheimer był jednym z głównych reprezentantów Szkoły Frankfurckiej. Szkoła Frankfurcka została założona przez grupę niemieckich intelektualistów skupionych w latach 20. i pierwszej połowie lat 30. XX wieku wokół Instytut für Sozialforschung we Frankfurcie nad Menem. Naukowcy postawili sobie za zadanie badanie społeczeństwa, nie tyle przez wyizolowany pryzmat poszczególnej dyscypliny naukowej, ale w ramach całego wachlarza wielu nauk społeczno-ekonomiczno-historycznych. Otwarte badania interdyscyplinarne nad kondycją współczesnego społeczeństwa i jego historycznych etapów rozwoju zaowocowały wieloma nowymi opracowaniami.

W grupie naukowców największy wpływ na koncepcję pracy mieli Max Horkheimer, Erich Fromm, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Leo Löwenthal, Friedrich Pollock, a później, w ramach nowej generacji, Jürgen Habermas.

Pierwszym dyrektorem Instytutu był Carl Grünberg, profesor prawa w uniwersytecie w Wiedniu. Jego następcą został w 1931 roku Max Horkheimer, który zintensyfikował działalność badawczą i przyjął metodę zespołowej pracy całego zespołu naukowego. W rezultacie dyskusji między pracownikami Instytutu ukształtowane i opracowane zostały wspólne założenia metodologiczne

badania – tzw. teoria krytyczna. Celem analiz naukowych był rozwój społeczeństwa w aspekcie historycznym.

M. Horkheimer, F. Weil i F. Pollock uważali, że należy odejść od tradycyjnej teorii klasycznej analizy naukowej, która była ahistoryczna. Społeczeństwo uznawane było przez nią za zreifikowany, stały, niezmienny byt, zaś jednostki traktowano jako nierozwijające się przedmioty.

Zdaniem Horkheimera, uznającego, że „prawdziwa społeczna funkcja filozofii polega na krytyce rzeczywistości”¹, teorię tradycyjną, klasyczną należało zastąpić teorią krytyczną. Teoria ta odnosiła się do współczesnych realiów społeczno-historycznych, w których człowiek ograniczony był wieloma czynnikami. Teoria krytyczna traktowała społeczeństwo jako tworzący sam siebie byt, będący układem aktywnych ludzkich działań. Badała to, co istnieje i funkcjonuje, w jego zmienności.

Horkheimer i jego koledzy z Instytutu Badań Społecznych w swych analizach posługiwali się metodą dialektyczną Hegla, byli także pod wpływem K. Marksa, F. Nietzschego i A. Schopenhauera.

Horkheimer w pierwszym etapie swej twórczości mocno opierał się na Marksa krytyce społeczeństwa jako rezultatu warunków ekonomicznych. Człowiek, jego kultura, historia, relacje społeczne wobec innych ludzi – są wynikiem, konsekwencją układów ekonomicznych. Byt kształtuje świadomość. Dzisiejszy podmiot ludzki jest zniewolony przez dominujące stosunki ekonomiczne. Obecny stan ludzkości to okres zmierzający do katastrofy, jest to schyłek epoki kapitalistycznej i ustroju autorytarnego. W świecie nie ma równości, są duże i to coraz bardziej powiększające się nierówności majątkowe.

Wielkość majątku wyznacza, niezależnie od posiadanych kwalifikacji intelektualnych i umiejętności, pozycję społeczną człowieka. Im bardziej podmiot ludzki jest bogaty, tym bardziej wysoko jest usytuowany. Jeżeli z kolei ludzie posiadający bogactwo – kapitaliści – mają najlepszą pozycję społeczną, to najłatwiej im zdobyć także wysoką pozycję polityczną. Jak zauważył Horkheimer, „jest to zwykły fakt, że ktoś posiada pieniądze, władzę, stosunki, które wynoszą go ponad innych, które innych wprzęgają w jego służbę”². Kapitaliści mają więc władzę, którą egoistycznie wykorzystują dla swoich partykularnych interesów. Partie polityczne i państwo nie służą całemu społeczeństwu, a tylko najbogatszej elicie. Państwo i tworzone przezeń prawo służą kapitałowi.

¹ M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, w: tenże, *Gesammelte Schriften* [dalej: GS], Frankfurt am Main 1985–1996, t. 7, s. 401.

² M. Horkheimer, *Autorität und Familie*, GS, t. 3, s. 382.

Zdaniem Horkheimera „cała potęga tego, co istnieje, prze ku ztracie kultury i najbardziej mrocznemu barbarzyństwu”³. Bierność czy uległość wobec takiej negatywnej perspektywy rozwoju historii świata nie spowoduje żadnej zmiany. Możliwość ocalenia, zdaniem Horkheimera, istnieje w aktywnym, świadomym oporze i przeciwdziałaniu: „przyszłość człowieczeństwa zależy dziś od istnienia postawy krytycznej”⁴. Temu ma służyć teoria krytyczna opracowana przez Szkołę Frankfurcką, teoria poddająca refleksji historycznej całokształt życia społecznego, sytuująca człowieka na podstawie uwarunkowań struktury klasowej współczesnego społeczeństwa w jego uwikłaniach ekonomicznych, próbująca uwolnić go od tych zależności.

Dzisiejszy świat (będący Horkheimerowską nadbudową) zaciera i tuszuje istniejące sprzeczności społeczne oraz sprzyja trwałości dotychczasowego, wyalienowanego porządku ekonomiczno-społecznego (stanowiącego bazę). Człowiek funkcjonuje wobec obcego, zdystansowanego wobec niego, świata zewnętrznych mechanizmów przyrodniczo-ekonomicznych. Świat układów ekonomicznych, społeczeństwo, kultura oparte są na przemocy i sile władzy politycznej oraz ekonomicznej. Takie warunki są barbarzyńskie wobec podmiotu ludzkiego, nie odpowiadają podstawowym potrzebom ludzi, są alienujące. Teoria krytyczna nie akceptuje powyższych uwarunkowań. Zdaniem Horkheimera, jej celem jest spowodowanie zmiany kierunku rozwoju świata przez wyeliminowanie czynników dehumanizujących i alienujących otoczenie człowieka. Zgodnie z prawem dialektyki, historia i jej poszczególne dotychczasowe etapy rozwoju przechodzą we własne przeciwieństwa.

Zmierzając w kierunku transformacji istniejącego systemu i poprawy stosunków społeczno-ekonomicznych, można lepiej ocenić skuteczność teorii krytycznej, jeśli w strukturze społecznej podmiot zajmuje nieuprzywilejowaną pozycję. Horkheimer stwierdza:

dopóki ktoś pozostaje w centrum społeczeństwa, tzn. zajmuje w nim pozycję, która zapewnia mu powszechny szacunek, nie popada w kolizję ze społeczeństwem, nie wie nic o jego istocie. Im bardziej natomiast oddala się od bezpiecznego środka, dajmy na to z powodu częściowej lub całkowitej utraty majątku, umiejętności, stosunków – czy ponosi za to winę on sam czy nie, nie odgrywa przy tym większej roli – doświadcza praktycznie tego, że to społeczeństwo opiera się na absolutnej negacji wszelkich ludzkich wartości⁵.

³ M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, GS, t. 4, s. 215.

⁴ Tamże, s. 216.

⁵ M. Horkheimer, *Zmierzch*, przeł. H. Walentowicz, Warszawa 2002, s. 107.

2. Społeczeństwo i kapitał

Zdaniem Horkheimera, społeczeństwo, przyjmując kryterium posiadanego majątku⁶, pozycji społecznej, władzy politycznej i ekonomicznej⁷, jest głęboko podzielone. Różnice pomiędzy klasami pogłębiają się. Obecne społeczeństwo, wzniesione na fundamencie wyzysku, cierpienia, biedy i nędzy, promujące egoizm, bezwzględność, dominację, obłudę faryzejską – społeczeństwo przypominające wieżowce Lebeskinda, których „piwnica jest rzeźnią, a dach katedrą”⁸ – staje się coraz gorsze dla człowieka.

W społeczeństwie, w którym dostęp do wszystkich dóbr materialnych i wartości kultury jest zapośredniczony przez pieniądz, bezrobocie i bieda pozbawiają możliwości rozwoju, skazują na bezczynność, brak kariery, wyalienowanie. Zaś majątek narzuca posiadaczom interesowność i bezwzględność, czyni człowieka zakładnikiem rzeczy, a przez to odbiera autentyczność, niezależność i podmiotowość jednostce.

Bez pieniędzy, bez gospodarczego zabezpieczenia jesteśmy zgubieni. (...) Absolutna bezsilność, degeneracja wszelkich dobrych i rozwój wszelkich złych skłonności przypada nam i naszym bliskim w udziale, gdy tracimy w tym społeczeństwie ekonomiczne zabezpieczenie⁹.

Brak bogactwa spycha biedaka na margines społeczeństwa, determinuje na „utonięcie w społecznym piekle”¹⁰. Filozof frankfurcki spostrzega brutalność rzeczywistości: „Sens życia ludzi jest określony, nie zależy od ich człowieczeństwa, lecz od rzeczy, od ich majątku i praw”¹¹.

Z kolei ludzie posiadający bogactwo bezwzględnie zabiegają o jego pomnażanie. Ludzka zachłanność jest nieskończona. Posiadacz celem swego życia czyni własność, wszystkie wartości moralne są mu obce i nie będzie do nich dążył. Posiadacz nie tylko chce mieć coraz więcej własności. Istnieje też mechanizm konkurencyjności rynku ekonomicznego wymuszający na kapitaliście konieczność powiększania swych pieniędzy. W przypadku przedsięwzięcia gospodarczego rezygnacja z ekspansji nie umożliwi stabilizacji na określonym poziomie, ale powoduje regres. Na rynku ekonomicznym zostają najsilniejsi, tworząc oligopole, duopole, a wreszcie monopole. Pozostałe pod-

⁶ M. Horkheimer, *Początki mieszczańskiej filozofii dziejów*, przeł. H. Walentowicz, Warszawa 1995, s. 43.

⁷ D. McQuail, *Teoria komunikowania masowego*, przeł. M. Bucholc, A. Szulżycka, Warszawa 2007, s. 109.

⁸ M. Horkheimer, *Zmierzch*, dz. cyt., s. 91.

⁹ Tamże, s. 58.

¹⁰ Tamże, s. 56.

¹¹ Tamże, s. 59.

mioty gospodarcze przegrywają i odpadają z rynku. Mechanizm konkurencji sprawia, że ludzie muszą pracować coraz więcej, a właściciele będą posiadać coraz więcej, co wcale nie znaczy, że będą szczęśliwi, raczej całą swą aktywność, polegającą na zbieraniu coraz większej ilości dóbr materialnych, określają jako „zmarnowanie życia”¹².

Dodatkowego kontekstu dla koncepcji Horkheimera dostarcza Erich Fromm, inny przedstawiciel Szkoły Frankfurckiej. W 1976 r. opublikował on książkę *Mieć czy być?*. Przedstawia w niej dwa sposoby istnienia człowieka. Pierwszy *modus* dotyczy tego, że człowiek pragnie realizować swoje bycie jak najlepiej. „Przez bycie rozumiem bowiem taki *modus* egzystencji, w którym nie posiada się niczego, ani nie łaknie posiadania, lecz który pozwala na pełne radości, twórcze wykorzystanie własnych zdolności w jedności ze światem”¹³. „My, istoty ludzkie, wyposażeni jesteśmy w wewnętrzne, głęboko zakotwiczone pragnienie bycia – dawania wyrazu naszym zdolnościom, aktywności, związkom z innymi ludźmi, ucieczki z więziennej celi egoizmu”¹⁴. Rozwój człowieka odbywa się wyłącznie na tej drodze. Drugi *modus* uzależnia byt ludzki od posiadania.

Nasze „ja” stanowi najważniejszy przedmiot naszego poczucia własności, zawiera bowiem w sobie tak wiele rzeczy: ciało, nazwisko, status społeczny, posiadane dobra (w tym wiedzę), posiadany wizerunek samych siebie i nasz pożądany wizerunek w oczach innych ludzi. „Ja” jest mieszaniną rzeczywistych właściwości, takich jak wiedza i umiejętności, oraz pewnych właściwości fikcyjnych, obudowanych wokół tych pierwszych. Istotną kwestią nie jest jednak struktura naszej podmiotowości, lecz fakt, iż myślimy o niej jako o rzeczy, której jesteśmy właścicielami, a nadto, że ta „rzecz” jest podstawą naszego poczucia tożsamości. (...) Ludzie przekształceni są w rzeczy, ich relacje mają charakter wzajemnego posiadania¹⁵.

Podmiot ocenia siebie i innych na podstawie ilości i wartości posiadanych rzeczy.

Istota egzystencjalnego *modus* posiadania daje się wywieść z istoty własności prywatnej. W owym *modus* egzystencji liczy się tylko nabywanie własności i nieograniczone prawo do zatrzymywania tego, co zdobyłem. *Modus* posiadania wyklucza pozostałe, nie wymaga bowiem żadnego dalszego wysiłku z mojej strony nakierowanego na utrzymanie własności. (...) Egzystencjalny *modus* posiadania nie daje się ustanowić w ramach żywego, twórczego procesu zachodzącego między przedmiotem a podmiotem, jedno i drugie zamienia się w rzeczy. Taka relacja nie należy do życia, lecz do śmierci¹⁶.

¹² Tamże, s. 57.

¹³ E. Fromm, *Mieć czy być?*, przeł. J. Karłowski, Poznań 2005, s. 54.

¹⁴ Tamże, s. 164.

¹⁵ Tamże, s. 126.

¹⁶ Tamże, s. 135.

Różnica między byciem a posiadaniem niekoniecznie wyznacza granicę między Wschodem a Zachodem. Określa raczej dystynkcję, jaką można odnaleźć między społeczeństwem zorientowanym wokół osób a systemem, w którym wszystko skupia się wokół rzeczy. Orientacja posiadania charakterystyczna jest dla społeczeństw przemysłowych Zachodu, w którym żądza władzy, sławy i pieniędzy wyznacza dominujące wartości życia. (...) Chodzi o to, że człowiek Zachodu nie jest w stanie zrozumieć i pojąć ducha społeczeństwa niezorientowanego na własność i chciwość¹⁷.

Historia, zdaniem Horkheimera, jest procesem płynnym, rozwijającym się. Kumulują się w niej skutki pracy wielu pokoleń. Istniejące w niej elementy przenikają się wzajemnie, współczesność jest połączona z wcześniejszymi formacjami społeczno-cywilizacyjnymi. Poszczególne okresy różnią się między sobą. „Metoda ekonomicznego ujęcia dziejów, jak również sens jego kategorii ulegają w toku historycznych zdarzeń dogłębnym przemianom, ale to nie oznacza, że jego główna intencja związana z walką o zniesienie panującej niesprawiedliwości traci doniosłość”¹⁸. Zmiany ekonomiczne zachodzące w historii pociągają za sobą zmiany w kulturze, filozofii, religii, prawie, polityce i w środowisku społecznym.

W średniowieczu dominujący instrument panowania klasowego stanowiła bezpośrednia przemoc, uzupełniona groźbą kar doczesnych i wiecznych.

W całej dotychczasowej historii, łącznie z tymi okresami, które okazały się względnie postępowe, żądano od przeważającej większości nadmiernych wyrzeczeń; samoograniczenie się i ustępliwość wzajemna oraz w stosunku do panujących była jej wpajana wszelkimi środkami przemocy i perswazji¹⁹.

Użycie przemocy bezpośredniej w starożytności i w wiekach średnich zostało zastąpione w epoce nowożytnej przemocą zamaskowaną. Władza polityczna zasłoniła proces panowania: na płaszczyźnie ekonomicznej – przez pozorną niezależność gospodarujących podmiotów, a na płaszczyźnie filozoficznej – przez pozorowaną wolność.

Historyczny proces, w którym indywiduum osiągnęło abstrakcyjną świadomość samego siebie, zniósł wprawdzie wraz z niewolnictwem formę, ale nie faktyczność społeczeństwa klasowego, zatem nie tylko emancypował człowieka, lecz równocześnie go zniewolił²⁰.

¹⁷ Tamże, s. 59.

¹⁸ M. Horkheimer, *Max Horkheimer an Erich Fromm*, GS, t. 3, s. 168–169.

¹⁹ M. Horkheimer, *Egoizm i ruch wolnościowy. Przyczynek do antropologii epoki mieszczańskiej*, w: *Szkola frankfurcka*, przeł. J. Łoziński i in., Warszawa 1987, t. II, s. 73.

²⁰ Tamże, s. 41.

W czasach nowożytnych proklamowano osobistą wolność oraz niezależność człowieka, ale zabrakło społecznych przesłanek urzeczywistnienia tej autonomii, czego wynikiem stał się dysonans między teorią – wolnościowymi hasłami, a praktyką – zniewalającymi stosunkami. Władza polityczna została zastąpiona w społeczeństwach poszczególnych epok historycznych przez autorytaryzm stosunków ekonomicznych.

Ślepy mechanizm ekonomiczny – anonimowy bóg, który ludzi zniewala i na którego powołują się wszyscy ci, którzy choć nie sprawują nad nim władzy, dzięki niemu odnoszą korzyści²¹.

W epoce kapitału władza dla wykorzystania mas posługiwała się wychowaniem prowadzonym przez religię.

Utorowany przez Reformatorów postępowy kulturowy mas był bezpośrednio związany z podaniem indywidualności o wiele intensywniejszemu wpływowi, niż zwykł wywierać na nie kler katolicki. W obliczu nowych zadań gospodarczych mieszczaństwo musiało wychować swych członków tak, by przystosować ich do zupełnie innego poziomu samodyscypliny, odpowiedzialności, gorliwości w pracy²².

Obywatelskie cnoty, poszanowanie prawa, zgoda, miłość pracy, posłuszeństwo wobec zwierzchności, gotowość ofiar dla narodu itd., były na równi z bojaźnią bożą wpajane ludowi z ambony²³.

3. Jednostka a wartości

Historyczny rozwój „ja” indywidualnego podmiotu ludzkiego wykazuje jednoznacznie zależność od warunków życia społecznego. Powiązanie podmiotu ludzkiego z historią i poszczególnymi epokami społeczno-kulturowymi podlega zasadzie społecznego panowania. Historia ludzkich dziejów to dla Horkheimera nie tylko historia podboju i opanowania przyrody, ale i ujarznienia człowieka przez człowieka. Historia podmiotu ludzkiego zawiera zatem te dwa elementy: podmiot „ja” konstituuje się poprzez zdobycie i utrzymanie własności oraz władzy.

Podmiot, w swej dotychczasowej formie historycznej, wywodzi się z systemu panowania i towarzyszącego mu zniewolenia. „Przebudzenie podmiotowości okupione jest uznaniem władzy jako zasady wszelkich stosunków”²⁴.

²¹ M. Horkheimer, *Autorität und Familie*, GS, t. 3, s. 369.

²² M. Horkheimer, *Egoizm i ruch wolnościowy*, dz. cyt., s. 62.

²³ Tamże, s. 57.

²⁴ M. Horkheimer, *Vernunft und Selbsterhaltung*, GS, t. 5, s. 25.

Podmiot „ja” może istnieć wyłącznie w nieprzerwanej symbiozie z otoczeniem, ze społeczeństwem. Ta relacja sprawia, że w społeczeństwie zdeintegrowanym lub zniewolonym „ja” jest tak samo zdeintegrowane i pozbawione harmonii wewnętrznej.

Między „ja” i rzeczywistością materialną zachodzi najściślejszy związek: zdolności, zmysły, pamięć i rozsądek „ja” nie zależą wyłącznie od dobrze funkcjonującego ciała, ale i od stale przeobrażających się stosunków społecznych. Relacje z otoczeniem, jego język, przepisy, wiara warunkują istnienie i formy reakcji każdego poszczególnego „ja”²⁵.

Obdarzone samowiedzą i samoświadomością „ja” zachowuje tożsamość mimo nieustannych zmian świata zewnętrznego. „Wewnętrzna głębia podmiotu to nic innego jak tylko subtelność i bogactwo zewnętrznego świata postrzeżeń”²⁶. Jednak „ja”, podmiot ludzki, jest według Horkheimera kategorią historyczną, gdyż łączy go ścisła relacja ze światem społecznym i ekonomicznym występującym w różnych okresach historycznych.

W starożytności i wiekach średnich filozofie odpowiadały paradygmatowi rozumu obiektywnego. Opisywały świat, w którym panował niezmienny ład istniejących bytów. Ujmowały dzieje ludzkie statycznie. Przedstawiały jednostkowe „ja” na określonej pozycji hierarchii społecznej. Traktowały podmiot jako mikrokosmos strukturalnie zhierarchizowany nie tylko społecznie, ale też przyrodniczo, jako element natury. Podmiot „ja” w czasach greckich podporządkowany był w warunkach demokracji wspólnemu interesowi wszystkich obywateli państwa. Chrześcijanin okresu wieków średnich uzależniony był całkowicie od Boga, który był jego stwórcą i kreatorem świata przyrody, w której, jako element natury, podlegał jej prawom. Horkheimer podkreśla, że człowiek starożytności i średniowiecza, podporządkowany ideałowi funkcjonującemu poza sferą życia doczesnego, miał kłopoty z rozwojem.

Okres nowożytny, czy też, jak nazywają go przedstawiciele Szkoły Frankfurckiej – wieki mieszczańskie i burżuazyjne, dają większą szansę rozwoju poszczególnym podmiotom. Dzieje się tak dlatego, że „ja” jednostkowe zaczyna przejawiać coraz większą aktywność w sferze świata empirycznego, na nowo określa swą naczelną pozycję w świecie przyrody oraz staje się dynamiczną jednostką w świecie społecznym. Podmiot jest także rozwijającą się komórką aktywności gospodarczej. Rysem jego pogłębionej indywidualności staje się jego przedsiębiorczość jako posiadacza kapitału.

²⁵ M. Horkheimer, *Montaigne und die Funktion der Skepsis*, GS, t. 4, s. 268.

²⁶ M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 211.

Jednostki, które muszą same troszczyć się o siebie, rozwijają „ja” jako instancję refleksyjnej przezorności i nadzoru; „ja” rozszerza się i kurczy wraz z szansami ekonomicznej samodzielności i własności środków produkcji w kolejnych pokoleniach²⁷.

W epoce wolnego rynku ekonomicznego „ja” ludzkie określają coraz bardziej dążenia samozachowawcze i konsumpcyjne. Przejawia się to w kierowaniu aktywności na zdobycie korzyści własnej. Egoistyczne zachowania stają się głównym imperatywem działalności społecznej. Podmiot ludzki ukierunkowuje się na posiadanie rzeczy i dysponowanie nimi, a przez to, dodaje Horkheimer, ulega samourzeczowieniu.

W im większym stopniu interes indywiduum polega na zawładnięciu rzeczami, tym większą władzę uzyskują rzeczy nad nim samym; tym mniej posiada ono cech indywidualnych, a jego duch tym bardziej przekształca się w automat sformalizowanego rozumu²⁸.

Sens ludzkiego życia nie jest określony przez ludzkie nadzieje, intelekt, wiedzę, uczucia, doświadczenie, lecz uwarunkowany jest stanem posiadania, zależy od majątku i jego wartości²⁹. Ludzie zatracają cechy ludzkie, wcielając się w rolę reprezentantów swych kapitałów. Dehumanizują się, stając się jednocześnie wyznacznikami swego stanu posiadania i wypracowanego zysku.

Ktoś, kto jest w tym społeczeństwie niczym, niczego nie posiada, niczego nie może, do niczego nie zmierza, nie ucieleśnia żadnych realnych szans, nie ma też żadnej wartości³⁰.

Horkheimer podkreśla, że dominująca rola kapitału w działalności ludzkiej przyczynia się ponadto do urzeczowienia relacji międzyludzkich. Poszczególne podmioty wyzbywają się swej indywidualności, stając się coraz bardziej pojedynczymi egzemplarzami bez cech różnicujących.

Indywiduum nie jest niczym innym niż biologicznym egzemplarzem, jak długo stanowi jedynie ucieleśnienie „ja” określonego przez koordynację swych funkcji w służbie samozachowania³¹.

W świecie człowiek odczuwa siebie jako izolowany podmiot interesów, a związek z innymi ludźmi realizuje się przede wszystkim za pośrednictwem aktu kupna i sprzedaży. Obcość w relacjach z ludźmi okazuje się kategorią podstawową. Każdy jest sam dla siebie centrum świata. Każda komunikacja z drugim

²⁷ Tamże, s. 104.

²⁸ M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, GS, t. 6, s. 137.

²⁹ D. Strinati, *Wprowadzenie do kultury popularnej*, przeł. W. Burszta, Poznań 1998, s. 54.

³⁰ M. Horkheimer, *Zmierzch*, dz. cyt., s. 33.

³¹ M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, GS, t. 6, s. 143.

jest handlem, transakcją między solipsystycznymi jednostkami. Urzeczowienie jednostki ludzkiej spowodowało jej upadek. „Współczesna forma społeczeństwa, tzw. indywidualizm jest w istocie społeczeństwem zglajchszaltowania i kultury masowej”³².

Filozof frankfurcki stwierdza, że interes samozachowawczy, egoistyczny dotyczy nie tylko poszczególnych jednostek, ale całych społeczeństw i narodów. W ramach postępującej globalizacji dominujące mocarstwa światowe też kierują się swymi celami egoistycznymi. W związku z tym w skali świata obumiera wolna myśl. Zewnętrznym tego przejawem jest drastyczne obniżenie się społecznego statusu intelektualistów oraz rangi ich działalności, a także upadek filozofii. „Dzisiaj pisarz stacza się na pozycję społeczną lokaja”³³.

Filozofowie XIX wieku, Hegel i Nietzsche, orzekli: Bóg umarł. Prawdą jest raczej, że obumarała myśl. Jej historyczna rola: przewyciężenie przesądu, rozluźnienie więzów, mocą których religia trzymała człowieka w służbie pierwszego i drugiego stanu, wyzwolenie mieszczanina, została odegrana do końca, a kontynuacja emancypacji, jej uogólnienie w społeczeństwie dobrobytu, które zachowuje jednostkę i siłę jej ducha, nie powiodło się. Myśl ma krytyczną, negatywną, wyzwalającą funkcję, bez której nie może żyć. (...) Skoro społeczeństwo mieszczańskie nie zdołało wkroczyć na drogę rozwoju, doprowadzając do skarłowacenia jednostki, wraz z mieszczańskim ginie także myśl³⁴.

Objawem ginącej myśli jest też komercjalizacja kultury i fetyszyzacja towarów przemysłu kulturowego, gdzie w świecie kultury przestały liczyć się dotychczasowe wartości, wyparte przez pieniądź. Herbert Marcuse, inny przedstawiciel Szkoły Frankfurckiej, analizując współczesne społeczeństwo komercyjne doszedł do wniosku, że ukształtowało ono „człowieka jednowymiarowego” (stąd tytuł jego pracy z 1964 roku). Zdolność do przyjęcia postawy kwestionującej jakikolwiek element zastanej rzeczywistości została zredukowana do zera, co stawia pod znakiem zapytania możliwość wypracowania racjonalnej strategii wyzwolenia. Zdaniem Marcusego, konformizm ten miał swoje źródło w konsumpcji³⁵. O cenie danego towaru – w tym dobra kultury – nie decyduje jego wartość, lecz zachodzi odwrotność: to o wartości decyduje cena³⁶.

Przyszłość nie jest więc optymistyczna. Przedstawiona koncepcja rozwoju podmiotowego „ja” w historii opracowana przez przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej, a zwłaszcza Maxa Horkheimera, który odgrywał wiodącą rolę wśród

³² M. Horkheimer, *Zmierzch*, dz. cyt., s. 63.

³³ M. Horkheimer, *Nach Voltaire*, GS, t. 6, s. 196.

³⁴ M. Horkheimer, *Europäischer Geist*, GS, t. 6, s. 267.

³⁵ Por. H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, przeł. S. Konopacki i in., Warszawa 1991.

³⁶ M. Hylewski, T. Burdzik, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej jako krytyka kultury masowej*, „Kultura – Historia – Globalizacja” 2014, nr 15, s. 123.

jej reprezentantów, dotyczy płaszczyzny społecznej, ekonomicznej i kulturowej. W pierwszym, frankfurckim okresie pracy była to interpretacja zakładająca możliwość zmiany kierunku przebiegu historii ludzkiej poprzez prawdopodobieństwo rewolucji zorganizowanej przez klasę robotniczą. W okresie powojennym intelektualisci z Frankfurtu nie prognozowali już radykalnej zmiany. Ich teoria krytyczna nie doczekała się swej realizacji, jednakże ich analizy, zwłaszcza dotyczące kierowniczej roli kapitału w społeczeństwie oraz w kulturze, były i są oceniane jako ciekawe i inspirujące.

4. Tęsknota eschatologiczna

Poglądy społeczne Maxa Horkheimera w okresie powojennym ewoluowały w sposób zdecydowany. Odszedł od poglądów społecznych bliskich Marksowi, stworzył zaś nową koncepcję antropologii, w której można było stwierdzić wpływ Arthura Schopenhauera.

Podmiot ludzki, jak podkreślał filozof frankfurcki, ma niezbywalne roszczenie do szczęścia. W strukturze bytu ludzkiego występuje jednak pęknięcie głęboko wnikające w strukturę bytowości człowieka. Ludzka działalność skażona jest złem i cierpieniem. Horkheimer rozwijał w tym aspekcie koncepcję antropologiczną Schopenhauera o istnieniu niereligijnie rozumianego „grzechu pierwородnego”.

Stwierdził, że filozof z Gdańska miał rację uznając koncepcję grzechu pierwородnego za głęboką prawdę. Potwierdza ją codzienne zachowanie ludzi w wielu obszarach życia. Obecna kultura jest rezultatem zła przeszłości. Każda chwila szczęścia okupiona jest cierpieniem innych ludzi.

Według Horkheimera, to skażenie wynika nie tylko z samej realności cierpienia w życiu jednostek i społeczeństw. Występuje ono w historii jako dziedziczne, ciągle i wszędzie obecne, w każdym kręgu kulturowym i cywilizacyjnym. Zło jest obecne w większości czynów ludzkich, jest zmałą gatunku ludzkiego, gdyż wszyscy ludzie – pośrednio lub bezpośrednio, biernie albo w czynny sposób – mają w nim swój udział³⁷. Nie ma ludzi, którzy by nie byli sprawcami zła, różne są jedynie stopnie indywidualnej partycypacji w globalnej sumie nieprawości.

Zdaniem frankfurckiego filozofa, w teologii chrześcijańskiej, w koncepcji grzechu pierwородnego, to jest w wolnym złym czynie pierwszego człowieka w raju, przejawiała się pycha oraz egoizm człowieka, wnoszącego swą własną wolę i poznanie ponad wszelkie inne, w tym także boskie, racje. Grzech

³⁷ M. Horkheimer, *Über den Zweifel*, w: tenże, *Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main 1972, s. 130.

pierworodny wyrasta z bezgranicznej akceptacji własnego „ja” oraz negacji innych podmiotów ludzkich.

W filozofii Schopenhauera pierworodny grzech przypisany został do samego istnienia ludzi.

Wina świata polega tu na samym istnieniu. Istnienie jest synonimem cierpienia. Jest to elementarna prawda wszelkiej samowiedzy. Kiedy bowiem podmiot poznający konstatuje: ja chcę, to stwierdza, że brak mu czegoś, że cierpi na jakiś niedosyt³⁸.

W teorii Schopenhauera temat ten został powiązany z prezentowaną przez niego metafizyką woli, pojmowanej jako nieustannie uprzedmiotowiająca się, podstawowa zasada świata, dążność nieczuła na wartości. Pierwotna wola, realizująca się w bytach indywidualnych, staje się egoizmem. Przyczynia się zatem do powstania nieuchronnego zła, gdyż egoistyczne dążenia indywidualne wywołują między sobą permanentne konflikty.

Horkheimer, podobnie jak filozof z Gdańska, podkreśla, że zło jest zakorzenione ontycznie w świecie, w naturze ludzkiej, jej działaniu, w ludzkim podmiocie indywidualnym i w społeczeństwie. Każdy człowiek wnosi w sposób nieuchronny zło w kreowany przez siebie i innych ludzi świat kultury.

„Pierwotnej winy” nie może zmasać sam człowiek. W tym kontekście, podkreśla Horkheimer, powstaje transcendentna tęsknota jako zabieg neutralizacji zła. Wszelkie ludzkie szczęście jest z istoty swej cząstkowe i niepełne, ponieważ ciąży na nim moralna wina za cierpienia innych ludzi. Filozoficzny wymóg istnienia transcendencji, jako możliwego obszaru ontycznego, w którym dokonuje się pojednanie dobra i zła, uważany jest za podstawę wytłumaczenia całego wszechświata.

Cierpienia i krzywdy ludzkie rodzą prawomocne roszczenia moralne dla istnienia transcendencji. Jeśli istnieją wartości moralne, musi istnieć podstawa tych wartości – Bóg.

I. Kant, a przed nim J.J. Rousseau postulowali istnienie Boga, ponieważ nie mogli pogodzić się z przypuszczeniem, że panująca we wszechświecie niesprawiedliwość jest czymś ostatecznym. Podobnie jest w filozofii Horkheimera.

Tęsknota eschatologiczna nie jest tożsama z osobowym Bogiem chrześcijaństwa. Bóg jest rozumiany w filozofii Horkheimera jako bezosobowa, uniwersalna sprawiedliwość, a nie jako antropomorficzny stwórcy świata i ludzi. Tęsknota eschatologiczna nie zawiera też, zdaniem frankfurckiego filozofa, poczucia pewności kontaktu, styczności człowieka ze swym Bogiem. Tęsknota eschatologiczna zakorzeniona została w ludzkim wyczuleniu na bezsens cierpienia i niesprawiedliwość oraz w świadomości ludzkiej skończoności.

³⁸ J. Garewicz, *Schopenhauer*, Warszawa 1970, s. 69.

Transcendowanie to wyraz dystansowania się i negowania. Stanowi ono nie tyle duchową drogę człowieka do Boga, co wykraczanie, za pośrednictwem idei Boga, poza empiryczno-historyczny świat. Tęsknota opisywana jest nie językiem pozytywnym, ale w sposób negatywny, tzn. Horkheimer odwołuje się w swych analizach do judaistycznej zasady milczenia o Bogu. Język w swym opisie jest nieporadny dla scharakteryzowania tęsknoty eschatologicznej.

Tęsknota wbudowana jest, zdaniem frankfurckiego filozofa, w kategorię religii. „Religia zaś uświadamia ludziom, że są istotami skończonymi, śmiertelnymi, nie tłumaczącymi się ontycznie. Ponad cierpienie i śmierć wznosi się tęsknota, będąca pragnieniem, aby ten ziemski byt nie był skończony i zamknięty”³⁹.

Opowiedzenie się za religią w filozofii Horkheimera nie jest związane z opowiedzeniem się za którymś z kościołów instytucjonalnych. Filozof frankfurcki dystansuje się też od poglądów współczesnych znanych teologów protestanckich P. Tillicha i J.A.T. Robinsona.

Tęsknota eschatologiczna sprzyja powstaniu solidarności ludzi jako bytów skończonych, śmiertelnych. Może jednoczyć ludzi wokół określonych praktycznych celów społecznego działania. Horkheimera koncepcja transcendencji nie sprowadza jednak, jak u E. Durkheima, postawy religijnej do istoty więzi społecznej jako takiej.

Zauważyć można pewne podobieństwa pomiędzy koncepcjami religii u Horkheimera i u innego przedstawiciela Szkoły Frankfurckiej, wspomnianego już Ericha Fromma. Horkheimer, podobnie jak Fromm, nie traktował problemu transcendencji jako problemu osobowego Boga chrześcijańskiego – jego istoty i natury – ale jako moralny i poznawczy problem człowieka. Fromm, w swym filozoficznym wyjaśnieniu świata – podobnie czyni.

Mówiąc o miłości do Boga, chciałbym wyjaśnić, że ja sam nie hołduję pojęciu teistycznemu i że dla mnie pojęcie Boga jest pojęciem uwarunkowanym historycznie, w którym człowiek – w danym okresie historycznym – dał wyraz własnemu doświadczeniu wyższych sił, swojej tęsknocie do prawdy i jedności⁴⁰.

Rzeczywistością ludzką, która kryje się za pojęciem miłości człowieka do Boga w religiach humanistycznych, jest zdolność człowieka do miłości twórczej, do miłości bezinteresownej, bez poddania się i dominacji, miłości wypływającej z pełni osobowości człowieka, tak jak miłość Boga jest symbolem miłości. (...) Miłość z samej swej istoty nie może być ograniczona do jednej osoby. Każdy, kto kocha tylko jednego człowieka, a nie kocha „blźniego swego”, pokazuje, że jego miłość jest wyrazem poddania się lub dominacji, ale nie jest miłością. Miłość jest oparta na afirmacji i szacunku⁴¹.

³⁹ M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, GS, t. 7, s. 417.

⁴⁰ E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1966, s. 107.

⁴¹ Tamże, s. 181.

Religijność wpływa z ludzkich niepokojów egzystencjalnych, z sytuacji odnalezienia jedności w nas samych, z naszymi bliźnimi i z naturą. Człowiek „tkwi w naturze, a jednak ją przekracza; posiada świadomość siebie i ta świadomość siebie jako odrębnej istoty powoduje, że czuje się on nieznośnie samotny; zagubiony i bezsilny szuka odpowiedzi na kwestię, jak możemy pokonać cierpienie, ograniczenie, wstyd”⁴².

Transcendencja realizuje potrzebę „układu odniesienia i czci”, jest podstawą kruchej i śmiertelnej egzystencji ludzkiej. Potrzeba religijnego układu odniesienia, zdaniem Fromma, pojawia się na gruncie troski ostatecznej, każdy zaś człowiek, „który wsłuchuje się w zawarte w niej pytanie, jest człowiekiem religijnym”⁴³.

Karol Marks, na którego poglądach w pierwszym okresie twórczości tak mocno wspierał się Horkheimer, traktował religię jako czynnik alienacyjny człowieka. Materialistyczna filozofia autora *Kapitału* głosiła, że religia ma charakter iluzji, jest zjawiskiem alienacyjnym, odciąga człowieka od możliwości zmiany jego losu. Mechanizm alienacji religijnej wkomponowany był w całość alienacji ekonomicznej. Marks sądził, że jedynie abstrahując od zawartości „złudzeń religijnych” podmiot ludzki może dokonać pełnego samookreślenia swej prawdziwej ontycznej istoty.

Horkheimer swą teorią o tęsknocie eschatologicznej odszedł bardzo daleko od Marksowskich tez o religii. Przede wszystkim tęsknota w antropologii frankfurckiego filozofa nie jest wpisana w mechanizm alienacji, „świadomości fałszywej”. Tęsknota eschatologiczna jest zrozumiała bezpośrednio jako pozytywny składnik ludzkiego doświadczenia poznawczego i moralnego. Relacja pomiędzy niezaspokojeniem losu ludzkiego a ideą transcendencji nie jest formą poddania mechanizmom alienacji społecznej i ekonomicznej, ale pozytywnym, wpisanym w istotę bytu ludzkiego, konstytuującym go elementem.

Max Horkheimer na początku swej filozoficznej drogi twórczej mocno był związany z Marksowską teorią społeczną i ekonomiczną, jednakże począwszy od lat 50. – podobnie jak inni przedstawiciele Szkoły Frankfurckiej – w swej twórczości antropologicznej, zwłaszcza teorii transcendencji i troski eschatologicznej, odszedł od poglądów autora *Kapitału* bardzo daleko, w pełni się usamodzielniał, a nawet doszedł do wniosków sprzecznych z teorią społeczną Marksa.

⁴² Tamże, s. 225.

⁴³ Tamże, s. 230.

Bibliografia

- Fromm E., *Mieć czy być?*, przeł. J. Karłowski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis 2005.
- Fromm E., *Szkice z psychologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: Książka i Wiedza 1966.
- Garewicz J., *Schopenhauer*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1970.
- Horkheimer M., *Autorität und Familie*, w: GS, t. 7.
- Horkheimer M., *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, w: GS, t. 7.
- Horkheimer M., *Egoizm i ruch wolnościowy. Przyczynek do antropologii epoki mieszczańskiej*, w: *Szkoła frankfurcka*, przeł. J. Łoziński i in., t. II, Warszawa: Kolegium Otryckie 1987.
- Horkheimer M., *Europäischer Geist*, w: GS, t. 6.
- Horkheimer M., *Gesammelte Schriften* [GS], Frankfurt am Main: Taschenbuch Verlag 1985–1996.
- Horkheimer M., *Max Horkheimer an Erich Fromm*, w: GS, t. 3.
- Horkheimer M., *Montaigne und die Funktion der Skepsis*, w: GS, t. 4.
- Horkheimer M., *Nach Voltaire*, w: GS, t. 6.
- Horkheimer M., *Początki mieszczańskiej filozofii dziejów*, przeł. H. Walentowicz, Warszawa: Spacja 1995.
- Horkheimer M., *Traditionelle und kritische Theorie*, w: GS, t. 4.
- Horkheimer M., *Über den Zweifel*, w: tenże, *Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main 1972.
- Horkheimer M., *Vernunft und Selbsterhaltung*, w: GS, t. 5.
- Horkheimer M., *Zmierzch*, przeł. H. Walentowicz, Warszawa: Książka i Wiedza 2002.
- Horkheimer M., *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, w: GS, t. 6.
- Horkheimer A., Adorno Th.W., *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: IFiS PAN 1994.
- Hylewski M., Burdzik T., *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej jako krytyka kultury masowej „Kultura – Historia – Globalizacja”* 2004, nr 15.
- Marcuse H., *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, przeł. S. Konopacki i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007.
- McQuail D., *Teoria komunikowania masowego*, przeł. M. Bucholc, A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe 2007.
- Strinati D., *Wprowadzenie do kultury popularnej*, przeł. W. Burszta, Poznań: Zysk i S-ka 1998.

Streszczenie

Artykuł przedstawia główne wątki filozofii Maxa Horkheimera, przedstawiciela Szkoły Frankfurckiej, poczynając od teorii społecznej, bliskiej ideom Karola Marksa, aż do koncepcji transcendencji i tęsknoty eschatologicznej, bliskiej poglądom Arthura Schopenhauera.