

KRZYSZTOF KOPTAS

RACJONALNOŚĆ JAKO ANTROPOLOGICZNA PODSTAWA FILOZOFII MAXA HORKHEIMERA

Zarys rozprawy doktorskiej

Promotor: doc. dr hab. Stanisław Czerniak

Obrona: IFiS PAN w Warszawie - rok 1997

Jedno z najważniejszych pytań, jakie Max Horkheimer stawiał tradycji filozoficznej, dotyczyło motywów skłaniających ludzką myśl do traktowania rzeczywistości nie jako całości możliwych do obiektywnego poznania faktów, lub jako możliwego do odkrycia *arche*, lecz jako takiej całości, o której jakakolwiek wiedza nie jest możliwa ze względu na ludzkie doświadczenie braku zakorzenienia w świecie. Jedną z najbardziej znaczących odpowiedzi na wspomniane pytanie odnalazł frankfurcki filozof w pismach Schopenhauera stwierdzającego, iż „(...) wiedza o śmierci, a obok niej obserwacja cierpień i nędzy życia jest najsilniejszym bodźcem do filozoficznego zastanowienia i metafizycznych wykładni świata”¹. O ile jednak autor *Świata jako woli i przedstawienia* uznaje możliwość ostatecznego spełnienia indywidualnej egzystencji, o tyle Horkheimer wyklucza sytuację, w której mogłoby dojść do metafizycznego pojednania człowieka ze światem.

Horkheimerowskie rozważania dotyczące pojęcia rozumu oraz problemu racjonalności umieszczone są zawsze w zarysowanej powyżej perspektywie; zabieg ten decyduje o oryginalności i niezaprzeczalnej wadze owych rozważań. Biorąc pod uwagę dwudziestowieczne dyskusje związane z kwestią racjonalności, można uznać współtwórcę Szkoły Frankfurckiej za jednego z najważniejszych dyskutantów przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, ze względu na stworzenie podstaw teorii krytycznej, rozumianej jako próba wzmocnienia teoretycznego statusu refleksji filozoficznej, próba alternatywna wobec scjentyistycznie pojmowanego sensu filozofii współczesnej; po drugie, ze względu na nowe ujęcie problemu przekraczania rzeczywistości (warto tu dodać, iż ujęcie to, nie rozwijane przez kontynuatorów Szkoły Frankfurckiej, odnaleźć można w tekstach postmodernistów). Obydwa wymienione osiągnięcia myśli Horkheimera zostaną teraz pokrótce przedstawione.

¹ A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2. Warszawa 1995, s. 228.

1. Filozofia jako teoria krytyczna. Jeśli potraktować wprowadzenie i rozwijanie idei teorii krytycznej jako próbę wypracowania nowego stanowiska filozoficznego, to próba ta powiodła się jedynie częściowo: rezultatem Horkheimerowskiej „drogi myślenia” jest postawa filozoficzna, umożliwiająca nowe spojrzenie na tradycyjne dziedziny ludzkiej działalności duchowej (na samą filozofię, na naukę, sztukę oraz teologię), na tradycyjne działy refleksji filozoficznej (zwłaszcza na metafizykę oraz etykę) oraz na poszczególne problemy i pojęcia filozoficzne (na przykład pojęcie ducha, rozumu, rzeczywistości i t. d.). Postawa owa umożliwia również nowe odczytanie dzieł znanych filozofów. Ostatnią z wymienionych możliwości realizuje Horkheimer sięgając do klasyków filozofii niemieckiej: z jednej strony do Kanta i Schopenhauera, z drugiej zaś do Hegla i Nietzschego. Współautor *Dialektyki Oświecenia* prowadzi rozważania na temat racjonalności wykorzystując zarówno Kantowską ideę krytyki uwarunkowań ludzkiej wiedzy, jak i Heglowskie pojęcie rzeczywistości rozumianej jako proces dialektyczny.

Teoria krytyczna stanowi próbę powiązania wypracowanej przez Kanta koncepcji filozofii transcendentalnej oraz zacerpniętej od Hegla, ale w istotny sposób zmodyfikowanej idei rozumu urzeczywistnianego za pośrednictwem ducha. Modyfikacja owa wiąże się z wprowadzeniem nazwy dla nowej postawy filozoficznej, określanej przez Horkheimera mianem materializmu, rozumianego jako krytyka dogmatycznych konsekwencji idealizmu, a niejako stanowisko ontologiczne. Punktem wyjścia tak rozumianego materializmu jest stwierdzenie, iż pomiędzy myślą i bytem istnieje niemożliwa do zasypania przepaść, przy czym rozziw ten stwierdzany jest nie na płaszczyźnie epistemologicznej, lecz w sferze jednostkowego doświadczenia cierpienia i zła. Horkheimerowski materializm, zwłaszcza jego późna wersja, stanowi jedną z najbardziej frapujących idei frankfurckiego myśliciela. Myślenie materialistyczne zabezpieczone jest przed subiektywizmem poprzez oryginalną recepcję Schopenhauerowskiej kategorii cierpienia, rozumianego jako zasada metafizyczna, a nie jako subiektywne doznanie. Podstawą twierdzenia dotyczącego nieusuwalnego rozziwu pomiędzy rozumem i rzeczywistością jest właśnie owo metafizyczne zło, uniemożliwiające pojednanie pomiędzy podmiotem i przedmiotem.

Pojęcie materializmu wiąże się również ze stwierdzeniem, iż rzeczywistość rozumiana jako sfera tego, co „dane”, jako sfera faktyczności, pozbawiona jest sensu. Ważne jest przy tym założenie, że faktem może się stać zarówno zjawisko materialne, jak i fenomen kulturowy, na przykład idea. Faktyczność jest efektem uprzedmiotowienia zewnętrznosci przez podmiot, a nie kryterium ontologicznym czy epistemologicznym. Ukształtowanie się nowożytnej postaci rozumu, czyli *ratio*, związane jest z tym, co Horkheimer określa mianem kultu faktów. Nowożytne „odczarowanie świata” oznacza przewagę su-

biektywnego aspektu rozumu nad obiektywnym - rozum kalkulujący pozwala uwolnić się od mitologicznych, teologicznych i metafizycznych iluzji, jednakże staje się on jednocześnie instrumentem obojętnym wobec ludzkiej potrzeby ukierunkowania życia przez sens. Pozbawienie rozumu związków z sensem oznacza, iż niemożliwa staje się racjonalna dyskusja nad celami i wartościami, co z kolei powoduje, że ludzkie działanie motywowane jest przez zasadę samozachowania. Powszechnie funkcjonowanie owej zasady oznacza sytuację, w której to, co było niegdyś określane jako zbrodnia, może się okazać racjonalnym działaniem.

Filozofia przybierająca postać teorii krytycznej stawia sobie za cel nowe spojrzenie na rolę nauki. Wiedza naukowa nie może mianowicie służyć gloryfikacji tego, co „bezpośrednio dane”, może natomiast służyć realizacji idei prawdy, pojmowanej jako proces wyzwiania się od wszelkiego rodzaju iluzji. Kryterium prawdziwości wiedzy naukowej powinna zatem stać się jej „krytyczność”, a nie jej użyteczność wobec ludzkiego dążenia do panowania nad światem. Rozwój nauki powinien służyć ujawnianiu fałszywych absolutów, także tych, które związane są z wiarą w nieograniczone możliwości nauki. Prawda naukowa ma być, według założeń teorii krytycznej, prawdą o rzeczywistej sytuacji człowieka w świecie oraz rzeczywistej sytuacji konkretnych indywidualów. Prawda owa jednak nie może być „prawdą ostateczną”, której człowiek powinien się całkowicie podporządkować. Nowe, krytyczne spojrzenie na rolę nauki pozwala czerpać inspiracje z Kantowskich rozważań na temat pojęć wolności i konieczności. Rozważania owe mogą zachować aktualność po wprowadzeniu niezbędnych modyfikacji: wolność nie jest formalnym postulatem, lecz uczestnictwem w rzeczywistych procesach emancypacyjnych, natomiast konieczność nie jest całością związków deterministycznych, lecz nazwą dla sposobu funkcjonowania rzeczywistych (to znaczy będących możliwym przedmiotem badań naukowych) mechanizmów społecznych, psychologicznych, biologicznych i t. d.

2. Przekraczanie rzeczywistości jako postulat teoretyczny i metafizyczny. Z pojęciem rzeczywistości wiąże się w sposób niemal nierozzerwalny, jak tego dowodzą dzieje filozofii, postulat jej przekraczania. Decyduje o tym charakter relacji, w jaką wchodzi pojęcie rzeczywistości i prawdy. Dialektyczny sposób ujmowania owej relacji czyni autora *Krytyki instrumentalnego rozumu* spadkobiercą tradycji, którą tworzą tacy myśliciele, jak Platon, Hegel i Nietzsche. Teoria krytyczna, rozwijana przez „późnego” Horkheimera, czyni swym własnym punktem wyjścia krytykę nowożytnych procesów instrumentalizacji rozumu: „Jeśli rola teorii zostaje zredukowana do roli instrumentu, wszystkie teoretyczne środki przekraczania rzeczywistości stają się metafizyczną bzdurą”². Najważniejszym z owych teoretycznych środków,

a przy tym najbardziej narażonym na instrumentalistyczną deprecjację, staje się w filozofii frankfurczyka, począwszy od połowy lat czterdziestych, kategoria ducha. Stosowanie tej kategorii w ramach teorii krytycznej oznacza podjęcie oryginalnej próby niedogmatycznej analizy sfery rozciągającej się pomiędzy rzeczywistością a ideą i obejmującej pojęcia prawdy i rozumu. Dzięki Horkheimerowskim analizom owej sfery okazało się, że możliwa jest niedogmatyczna i nieabsolutystyczna perspektywa myślenia zawierającego inspiracje metafizyczne i teologiczne. Okazało się również, że metafizyka i teologia przechowują zasady, stanowiące niezbędny składnik życia duchowego, będącego procesem nieustannego przekraczania rzeczywistości: „(...) w wypadku kryzysu kultura może liczyć na nielicznych uprawomocnionych przez nią samą obrońców, angażujących się po stronie ideałów. Na jednego człowieka odróżniającego prawdę od rzeczywistości, tak jak zawsze to czyniły wielkie religie i systemy filozoficzne, przypadają tysiące tych, którzy nigdy nie byli zdolni przezwyciężyć skłonności do regresu, do powrotu do poziomu mimetycznych i atawistycznych popędów”³. Horkheimer nie nawołuje do powrotu do rozumu przed-oświeceniowego, opartego na myśleniu metafizycznym i teologicznym, lecz proponuje drogę przezwyciężania kryzysu ducha, który związany jest z kryzysem rozumu podporządkowującego się irracjonalnemu dążeniu do panowania.

Jednym z najważniejszych punktów odniesienia Horkheimerowskiego dialogu z tradycją jest filozofia Nietzschego. W tekstach obydwu autorów odnaleźć można wiele analogii, wskażemy tu jedynie na jedną z nich, a mianowicie na kluczową rolę, jaką u tych myślicieli odgrywa postulat przekraczania rzeczywistości. Realizując ów postulat, Nietzsche używa pojęcia woli, dla której analogię stanowi w koncepcji Horkheimera ludzkie dążenie do zakorzenienia w świecie. Nietzscheańska wola mocy pełni funkcję podobną do tej, jaką u frankfurckiego filozofa pełni kategoria „duchowego działania”.

Przeciwstawienie się procesowi instrumentalizacji rozumu powinno polegać, zdaniem współautora *Dialektyki Oświecenia*, na dążeniu do zwiększania roli obiektywnego aspektu rozumu, związanego z przekazywanymi przez tradycję ideałami. „Duchowe działanie” jest z jednej strony równoważeniem aspektu subiektywnego i obiektywnego, a z drugiej strony jest ukazywaniem rozziwów pomiędzy ideą i rzeczywistością, pomiędzy skończonością bytu ludzkiego a ukierunkowaną na transcendencję tęsknotą za tym, co Całkiem Inne. Rozum „zrównoważony” stanowi warunek możliwości duchowego działania, będącego realizacją postulatu przekraczania rzeczywistości. Po-

² M. Horkheimer: *Krytyka instrumentalnego rozumu*. W: Tenże; *Spoleczna funkcja filozofii*. Warszawa 1987, s. 320.

³ Tamże, s. 352.

stulat ten zmienia swój charakter w poszczególnych okresach twórczości Horkheimera: we wczesnych pismach jest on postulatem teoretycznym, natomiast w tekstach późniejszych staje się postulatem metafizycznym, którego główną treścią jest suwerenność indywiduum. Przekraczanie rzeczywistości dokonywane za pośrednictwem metafizyki, sztuki i teologii wiąże się z uzyskiwaniem suwerenności przez indywiduum, przy czym suwerenność ową przeciwstawia frankfurcki filozof wyobcowanemu *ego* nowożytnemu, powstającemu w warunkach funkcjonowania ^{*} rozumu instrumentalnego.

Na tle współczesnych dyskusji wokół pojęcia racjonalności propozycje Horkheimera wyróżniają się przyjęciem perspektywy antropologicznej, przy czym chodzi tu o antropologię krytyczną, to znaczy podporządkowaną wymogom teorii krytycznej. Dla tak rozumianej antropologii centralną kategorią staje się opuszczenie (*die Verlassenheit*). Kategoria ta stanowi ogólną charakterystykę relacji człowiek - świat oraz człowiek - transcendencia, co oznacza, iż nie chodzi o dogmatyczne określenie natury ludzkiej, lecz o ukazywanie bezzasadności roszczeń rozumu do posiadania prawa wyłączności w pośredniczeniu pomiędzy myślą a bytem, podmiotem a przedmiotem, ideą i rzeczywistością. Pozostaje kwestią otwartą, czy myśl Horkheimera umożliwia przewyższenie jej postulatycznego charakteru, odziedziczonego po klasycach idealizmu niemieckiego. Przyjmując perspektywę antropologiczną, frankfurcki myśliciel uważał, że owo przewyższenie właśnie dokonuje się w jego filozofii, o czym miał świadczyć diagnostyczny cel jego rozważań. W swej pracy chciałem udokumentować tezę głoszącą, iż traktowanie rozumu jako medium realnych ludzkich dążeń do zakorzenienia w świecie stanowi podjętą przez Horkheimera, oryginalną próbę przywrócenia refleksji filozoficznej tradycyjnego źródła jej autonomii, czyli pojęcia racjonalności. W kolejnych rozdziałach pracy analizowane są związki myślenia krytycznego z tymi sferami duchowej działalności człowieka, które realizują - każda na swój sposób - postulat zadomowienia w świecie. Sfery owe ujawniają przy tym swą nieautonomiczność: zarówno nauka, jak metafizyka, myślenie etyczne oraz teologia zostają wchłonięte przez myśl krytyczną, odślanającą dogmatyczne iluzje zrealizowanej więzi z rzeczywistością - scjentystyczną, metafizyczną, etyczną i teologiczną.

Iluzja scjentystyczna polega na przekonaniu, iż poznanie naukowe może dotrzeć do „ostatecznej rzeczywistości”, bądź do „źródłowej faktyczności”, przełamując w ten sposób barierę pomiędzy wewnętrżnością podmiotu i zewnętrżnością przedmiotu. Iluzja metafizyczna polega na przekonaniu, iż za pomocą samej tylko refleksji można osiągnąć pojednanie pomiędzy myślą i bytem, ideą i rzeczywistością. Iluzja etyczna wiąże się z wiarą w możliwość osiągnięcia owego pojednania poprzez realizację jakkolwiek pojętej idei

Dobra, lub przez przeciwstawienie się doświadczanemu złu; od iluzji takiej nie był wolny, zdaniem Horkheimera, Schopenhauer. Z kolei iluzja teologiczna oznacza wiarę w to, iż Transcendencja stanowi gwarancję ostatecznego pojednania człowieka ze światem. Niezależnie od możliwego rozstrzygnięcia wspomnianej wyżej kwestii przewyciężenia przez Horkheimera trudności teoretycznych niemieckiego idealizmu, krytyka wszelkiego rodzaju iluzji stanowi niezaprzeczalne osiągnięcie myśli frankfurckiego filozofa.