

- Pierwszy okres szkoły frankfurckiej
- Drugi okres szkoły frankfurckiej
- Trzeci okres szkoły frankfurckiej

**FRANKFURCKA SZKOŁA** — grupa niem. intelektualistów skupionych wokół Institut für Sozialforschung, działającego w latach 1923–1933 we Frankfurcie nad Menem, od 1933 w Paryżu przy École Normale Supérieure, w Londynie przy Institute of Sociology, od 1934 w Nowym Jorku przy Columbia University (jako International Institute of Social Research), po 1950 znów we Frankfurcie.

Głównym organem sz. f. był „Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung”, zaś od 1931 (gdy dyrektorem Instytutu został M. Horkheimer) — „Zeitschrift für Sozialforschung”, który po przewrocie faszystowskim w Niemczech ukazywał się w Paryżu w latach 1933–1940, później w latach 1940–1941 w Nowym Jorku jako „Studies in Philosophy and Social Science”. W latach 1955–1970 funkcję taką spełniały „Frankfurter Beiträge zur Soziologie” wydawane we Frankfurcie.

Sama nazwa „szkoła frankfurcka” powstała dopiero w latach 50. XX w. dla określenia odrębnej formacji myślowej, która mimo wewnętrznego zróżnicowania i ewolucji, jaką przeżyła w ciągu kilku dziesięcioleci, nieprzerwanie realizowała własny program badawczy, zw. teorią krytyczną, a także prowadziła działalność dydaktyczną i wydawniczą.

Wśród pierwszej generacji frankfurczyków wyróżnia się: T. W. Adorna, W. Benjamina, E. Fromma, C. Grünberga, M. Horkheimera, L. Löwenthala, H. Marcusego, F. Pollocka, F. J. Weila, H. Grossmanna, F. Neumanna, K. A. Wittfogla, F. Borkenaua, O. Kirchheimera, P. Massinga. Do nowej generacji wpisali się: J. Habermas, L. von Friedeburg, H. Becker, O. Negt, C. Offe, A. Schmidt, A. Wellmer, H. Schweppenhäuser. Z niem. reprezentantami sz. f. podczas ich pobytu na emigracji w USA współpracowali przedstawiciele nauk społecznych z Francji i USA, wśród nich G. Rusche, Ch. A. Beard, H. D. Lasswell, M. Mead, A. Koyré, P. F. Lazarsfeld, C. Bouglé, M. Halbwachs. Publikowali oni na łamach „Studies in Philosophy and Social Science”.

Instytucjonalne ramy badań frankfurczyków tworzył Institut für Sozialforschung założony w 1923 dzięki fundacji kupca zbożowego H. Weila. Umożliwił on prowadzenie interdyscyplinarnych badań nad stanem współczesnego społeczeństwa oraz nad sposobami jego naprawy. W ramach tradycyjnych struktur akademickich, przesiąkniętych duchem specjalizacji, nie istniała szansa na realizację takiego programu. Inicjatorami założenia Instytutu byli: Horkheimer oraz przyjaźniący się z nim Pollock, a także F. Weil (syn H. Weila).

Podstawowe pytanie stawiane przez frankfurczyków dotyczyło przydatności metody materializmu historycznego w analizie świata, którego charakter kształtowały konsekwencje I wojny światowej, zwycięstwo rewolucji komunistycznej w Rosji oraz jej niepowodzenie na Zachodzie, powstanie nieprzewidywanego przez teorie rewolucyjne państwa socjalistycznego, a także rozłam niem. ruchu robotniczego na reformistyczną SPD i rewolucyjną KPD. Wspomniane fakty wymagały zinterpretowania oraz przemyślenia na nowo relacji między teorią i praktyką oraz między ekonomiczną strukturą społeczeństwa

(bazą) a nadbudową prawno-polityczną i związanymi z nią formami świadomości społecznej.

Pierwszym dyrektorem instytutu został C. Grünberg, prof. prawa i nauk politycznych na uniwersytecie w Wiedniu. W jego programie badań uwidoczniły się wpływy austromarksizmu, a zwł. myśli K. Kautsky'ego, obciążonej naleciałościami pozytywistycznymi. Tym można tłumaczyć brak zrozumienia dla ogólnofilozoficznych problemów oraz niedocenywanie dialektyki.

Istotna zmiana programu badań dokonała się w 1931, gdy stanowisko dyrektora Institut für Sozialforschung (oraz Katedrę Filozofii Społecznej) objął M. Horkheimer. W rezultacie licznych dyskusji zaczęły kształtować się wspólne założenia badawcze, zw. teorią krytyczną bądź krytyczną teorią społeczeństwa. Horkheimer zawiesił „Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung” (wydawany od 1911 przez Grünberga), a założył w 1932 „Zeitschrift für Sozialforschung”. Wszystkie prace w nim drukowane były przedmiotem dyskusji w gronie pracowników instytutu, miały charakter autorski i zarazem zespołowy. Horkheimer dążył do stworzenia więzi między filozofią i poszczególnymi naukami — socjologią, psychologią, ekonomią, historią, literaturoznawstwem, muzykologią. Główną intencją Horkheimera było unikanie jednostronności pozytywizmu, sprowadzającego naukę wyłącznie do opisu faktów, jak też jednostronności filozofii spekulatywnej, programowo abstrahującej od empirii. Za nadrzędny cel badań uważał wypracowanie teorii rozwoju historycznego, która umożliwiłaby rozumienie współczesnej epoki. Wiązało się to z przekonaniem, że teorię współczesnego społeczeństwa (politykę, gospodarkę, naukę, kulturę, sztukę) należy ujmować jako całość.

Największy wpływ na kształt programu badań sz. f. w jej pierwszej fazie, tj. w latach 30., wywarli: Horkheimer, Pollock, T. Wiesengrund-Adorno, Löwenthal, Marcuse i E. Fromm.

Wprawdzie teoria krytyczna nie uzyskała postaci gotowego systemu, w którym zostałyby wyłożone jej kategorie i postulaty metodologiczne, jednak można ów sposób myślenia zrekonstruować na podstawie artykułów publikowanych w „Zeitschrift für Sozialforschung” (zw. potem „Studies in Philosophy and Social Sciences”). Publikował tu m.in. Horkheimer takie prace jak: *Materialismus und Metaphysik* (2 (1933) z. 1, 1–33; *Materializm i metafizyka*); *Materialismus und Moral* (2 (1933) z. 2, 162–195; *Materializm i moralność*); *Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie* (3 (1934) z. 1, 1–51; *Przyczynek do sporu o racjonalizm we współczesnej filozofii*); *Zum Problem der Wahrheit* (4 (1935) z. 3, 321–363; *Przyczynek do problemu prawdy*); *Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters* (5 (1936) z. 2, 161–231; *Egoizm i ruch wolnościowy. Przyczynek do antropologii epoki mieszczańskiej*); *Traditionelle und kritische Theorie* (6 (1937) z. 2, 245–292; *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*); *Philosophie und kritische Theorie* (6 (1937) z. 3, 625–647; *Filozofia a teoria krytyczna, wraz z H. Marcuse*); *Die Juden und Europa* (8 (1939) z. 1–2, 115–136; *Żydzi i Europa*); *The Social Function of Philosophy* (8 (1939) z. 3, 322–337; *Społeczna funkcja filozofii*); *Art und Mass Culture* (9 (1941) z. 2, 290–304; *Sztuka i kultura masowa*); *The End of Reason* (9 (1941) z. 3, 366–388; *Kres rozumu*).

Na uwagę zasługują także artykuły takich autorów, jak F. Pollock: *Bemerkungen zur Wirtschaftskrise* (2 (1933) z. 3, 321–353; *Uwagi o kryzysie gospodarczym*); *State Capitalism. Its Possibilities and Limitations* (9 (1941) z. 2, 200–225; *Kapitalizm*

państwowy. Jego możliwości i granice); *Is National Socialism a New Order?* (9 (1941) z. 3, 440–455; *Czy narodowy socjalizm jest nowym porządkiem?*); T. W. Adorno: *Zur gesellschaftlichen Lage der Musik* (1 (1932) z. 1–2, 103–124, z. 3, 356–378; *O społecznej sytuacji muzyki*); *Spengler Today* (9 (1941) z. 2, 305–325; *Spengler dziś*); H. Marcuse: *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung* (3 (1934) z. 2, 161–194; *Walka z liberalizmem w totalitarnej koncepcji państwa*); *Zum Begriff des Wesens* (5 (1936) z. 1, 1–39; *O pojęciu istoty*); *Some Social Implications of Modern Technology* (9 (1941) z. 3, 414–439; *O pewnych społecznych implikacjach współczesnej techniki*); E. Fromm: *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie* (1 (1932) z. 1–2, 28–54; *O metodzie i zadaniach analitycznej psychologii społecznej*); *Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie* (4 (1935) z. 3, 365–396; *Společne uwarunkowanie terapii psychoanalitycznej*); *Zum Gefühl der Ohnmacht* (6 (1937) z. 1, 95–117; *O poczuciu bezsiły*); L. Löwenthal: *Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur* (1 (1932) z. 1–2, 85–102; *O społecznej sytuacji literatury*); *Die Auffassung Dostojewski's im Vorkriegsdeutschland* (3 (1934) z. 3, 343–281; *Interpretacja Dostojewskiego w Niemczech przedwojennych*); *Das Individuum in der individualistischen Gesellschaft. Bemerkungen über Ibsen* (5 (1936) z. 3, 321–261; *Jednostka w indywidualistycznym społeczeństwie. Uwagi o Ibsenie*); *Knut Hamsun. Zur Vorgeschichte der autoritären Ideologie* (6 (1937) z. 2, 295–343; *Knut Hamsun. Przyczynek do prehistorii ideologii autorytarnej*). Pol. tłum. wszystkich powyższych artykułów znajdują się w pracy pt. *Szkoła frankfurcka* (I–II, Wwa 1985–1987).

Institut für Sozialforschung wydawał, obok „*Zeitschrift für Sozialforschung*”, także serię zwartych publikacji: H. Grossmann, *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems* (L 1929); F. Pollock, *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion (1917–1927)* (L 1929, F 1971); K. A. Wittfogel, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas* (L 1931); F. Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie und Manufakturperiode* (P 1934, Da 1988); wyd. M. Horkheimer, *Studien über Autorität und Familie* (P 1936, Lü 2001).

W ramach instytutu prowadzone były badania empiryczne np. na temat świadomości robotników w Republice Weimarskiej. Ich wyniki nie zostały opublikowane, chociaż ankiety (sporządzone przez Fromma) wykorzystano w późniejszych badaniach na temat autorytetu i funkcji rodziny w procesie socjalizacji. Realizatorzy owych badań (przeprowadzanych jeszcze bez udziału Adorna) traktowali je wyłącznie jako eksperymentalne podstawy dla konkluzji o charakterze ogólnofilozoficznym. Potwierdza to część teoretyczna pracy *Studien über Autorität und Familie*, na którą złożyły się artykuły Horkheimera, Fromma i Marcusego.

Dzięki subsydiom z American Jewish Committee i Jewish Labor Committee Instytut realizował w latach 40. XX w. ambitny projekt badawczy — *Studies in Prejudice* — dzięki któremu zapisał się trwale w nauce światowej. Rezultaty badań, w których owocnie łączono metody ilościowe z jakościowymi, zostały opublikowane w: L. Löwenthal, N. Gutermann, *Prophets of Deceit* (NY 1949); P. Massing, *Rehearsal for Destruction* (NY 1949); N. W. Ackermann, M. Jahoda, *Anti-Semitism and Emotional Disorder. A Psychoanalytic Interpretation* (NY 1950); T. W. Adorno, E. Frenkel-Brunswik, D. J. Levinson, R. Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality* (NY 1950); B. Bettelsheim, M. Janowitz, *Dynamics of Prejudice. A Psychological and Sociological Study of Veterans* (NY 1950).

**Pierwszy okres szkoły frankfurckiej** (lata 30. XX w.). Horkheimer, główny autor programu sz. f. uważa, że drogą do samopoznania człowieka w świecie współczesnym nie jest matematyczne przyrodznawstwo, lecz — mająca za cel sytuacje określone przez rozum — krytyczna teoria istniejącego społeczeństwa. W odróżnieniu od kwietyzmu i konformizmu teorii tradycyjnej, która była myśleniem rejestrującym tylko własny przedmiot jako coś zewnętrznego wobec siebie, teoria krytyczna charakteryzuje się nastawieniem aktywistycznym i non-konformistycznym. Z jednej strony jest świadomością uwikłania wszelkiej teorii (także siebie samej) w całościowy proces społecznej aktywności ludzi, z drugiej strony podejmuje jednak krytykę tego, co istnieje — jako nie w pełni rozumnego, nieodpowiadającego potrzebom konkretnych jednostek ludzkich.

Przez podmiot aktywności teoria krytyczna rozumie określoną jednostkę w jej rzeczywistych relacjach z innymi jednostkami i grupami, w jej zapośredniczonym związku z całością społeczną i z przyrodą. Z tego względu kartezjańską tezę o autonomii „res cogitans” wobec „res extensa” uważa za rodzaj iluzji. Również w myśleniu G. W. F. Hegla (cenionym za metodę dialektyczną) dostrzega iluzję idealistyczną, zgodnie z którą proces rozwoju i przewycięzania sprzeczności dokonuje się wyłącznie w sferze rozumu absolutnego, pierwotnej, nadrzędnej zasady, górującej nad rzeczywistymi ludźmi. Uwzględniając poprawkę L. Feuerbacha i K. Marksa, teoria krytyczna określa siebie jako materialistyczną w tym znaczeniu, że nie uznaje dualizmu świata materialnego i duchowego. Głoszony przez nią program zmieniania życia społecznego wynika z tezy o doczesności człowieka. Dlatego nie uważa za słuszną deprecjacji tego świata w imię iluzorycznej wartości zaświatów. Niewątpliwie pobrzmiewa tu inspiracja Nietzschego, ale także młodego Marksa, którego *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne* z 1844 zostały odkryte i wyd. w całości dopiero w 1932.

Myślenie krytyczne jest myśleniem dialektycznym, zakładającym, iż idenryczność podmiotu i przedmiotu, myślenia i bytu, rozumu i zmysłowości stanowi cel możliwy do zrealizowania. Proces, który miałby prowadzić do tego celu, to nie tylko i nie przede wszystkim proces logiczny, lecz w równym stopniu konkretny i historyczny. Myślenie nie wyprowadza samo z siebie kierunku, tendencji czy celu procesu; uchwytuje raczej kierunek społecznego procesu pracy, dokonującego się przez sprzeczności i sytuacje alienacyjne. Unikając abstrakcyjnego utopizmu czy samowolnego dekretowania przyszłości, pokazuje realną możliwość przemiany przy obecnym stanie ludzkich sił wytwórczych. Przemiana ta nie dokona się jednak na skutek automatyzmu praw dziejowych, lecz wyłącznie przez wolę przemiany, obudzoną w podmiotach postawy krytycznej. Dla nich bowiem obecny sposób produkcji (wraz z opartą na nim kulturą) jawi się z jednej strony jako ich własny świat — wytwór ludzkiej pracy, rozumu i woli — a z drugiej strony jako obcy świat pozaludzkich mechanizmów przyrodniczych, ucieleśnionych w kapitale, oraz form kulturowych opartych na przemocy. Uświadomienie tej sprzeczności oznacza już wykraczanie poza strukturę panującej praktyki społecznej, ta praktyka nie odpowiada bowiem podstawowym potrzebom jednostek ludzkich.

W pojęciu krytyki daje się zauważyć w sz. f. element konstruktywny, odnoszony — podobnie jak u młodoheglistów — do przyszłości. Skoro egzystencja społeczna była dotąd ślepych rezultatem ścierających się sił, czymś podobnym do żywiołowego procesu przyrodniczego, to w przyszłości powinna stać się

wytworem świadomej spontaniczności wolnych jednostek. Tu szczególną misję do wykonania ma teoria krytyczna, pojmowana za Marksem jako „krytyka ekonomii politycznej”, nie zaś jako sługa nauk czy form społecznych. Pierwotną funkcją filozofii jest konfrontacja pełni możliwości człowieczeństwa z faktycznością, tj. z niepełną, ułomną realizacją człowieka w danych warunkach społeczno-ekonomicznych. Krytyka to intelektualny wysiłek, który ostatecznie staje się wysiłkiem praktycznym, ponieważ nie akceptuje panujących idei oraz społecznych warunków, z których one wyrastają. Celem krytyki jest zharmonizowanie poszczególnych aspektów życia społecznego ze sobą oraz z generalnymi ideami epoki. Zrozumienia powagi owego celu nie umożliwił — jak dotąd — ani idealizm, utrwalający dualizm bytu i powinności, ani też materializm, zaprzątnięty wyłącznie gromadzeniem faktów, niezdolny zatem do działalności projektującej świat.

Dokonując przeglądu tendencji rozwojowych społeczeństwa współczesnego, Horkheimer wyrażał nadzieję, iż świat może zmienić swój bieg, ponieważ ludzie są zdolni tworzyć warunki wykorzenienia zła. Jego zdaniem, akty intelektualne nie muszą być dyktowane przez określoną, zastaną sytuację historyczną. Można przyjąć w charakterze hipotezy (postulatu wiary moralnej), że w przyszłości akty jednostki staną się wewnątrznie zgodne z jej ludzką naturą.

Jedną z przyczyn upadku człowieczeństwa jest pozytywistyczny scjentyzm, który wyeliminował myślenie religijno-metafizyczne i wiążącą się z nim potrzebę wartości. Myślenie naukowe za sprawą pozytywizmu utkwilo w granicach różnych dyscyplin szczegółowych. Zapomniano, że sama ekonomia myślenia (metodyka) nie wyczerpuje istoty nauki, którą stanowi także wola prawdy. By przewyciężyć myślenie pozytywistyczne, należy rozwijać wolę prawdy aż do jej konfrontacji z istniejącą rzeczywistością. Nie chodzi tu o bezkrytyczny powrót do metafizyki okresu przedpozytywistycznego, raczej o to, by odkrywać wartości, obnażając aktualną praktykę historyczną, która je niszczy. Pozytywizm miał słuszną, traktując jako fikcje wzniosłe zasady abstrakcyjne (np. husserlowskiej ejdetyki bądź neotomizmu), które często współistniały z praktyką „stosu i gilotyny”, niweczącą konkretne istnienia ludzkie. Pozytywizm, głosząc, iż percepcje odnoszą się do konkretnego, utwierdzał zarazem taki rodzaj działań, który polegał na przystosowaniu się do rzeczywistości empirycznej, przez co m.in. uprawomocnił faszyzm.

Stosując metodę dialektyczną, Horkheimer wykazywał, jak pewne tendencje w swym rozwoju przechodzą we własne przeciwieństwa. I tak np. właściwa pozytywizmowi dbałość o fakty prowadzi do fetyszyzowania idei oraz wiążącej się z tym potrzeby autorytetu. Wyraża się w tym ogólna tendencja czasów nowożytnych — zagubienie rozumu refleksyjnego na rzecz rozumu technokratycznego, który jest rodzajem techniki porządkowania stanów faktycznych świata, a także rodzajem władzy nad przyrodą i nad człowiekiem. Rozum nie musi jednak utrzymywać stanu własnej alienacji, ponieważ potrafi rozpoznać ów stan, a tym samym wyzwolić się od niego oraz przywrócić do znaczenia istotną funkcję własną, jaką jest rozumienie (w miejsce manipulacji rzeczami i ludźmi). Jeśli możliwości te nie zostaną uświadomione, wówczas nie zrealizuje się „skok w królestwo wolności”, lecz nowe barbarzyństwo, zagrażające światu nawet po pokonaniu faszyzmu.

Metoda dialektyczna znajduje własne zastosowanie zarówno w opisie całości włączającej struktury społeczno-ekonomiczne (bazę) oraz różne formy ideologii (nadbudowę), jak też w opisie każdego z tych członów relacji. W miarę ewolucji poglądów frankfurczyków coraz większy akcent pada na sferę ideologii, która z jednej strony zaciera sprzeczności społeczne oraz sprzyja trwałości porządku społecznego, z drugiej jednak może być wykorzystana przeciw istniejącemu społeczeństwu (ze względu na swoje postulaty). Odnosi się to do nauki, literatury, muzyki i innych form świadomości, które nie tylko odzwierciedlają aporie świata w danym momencie rozwojowym, ale także wskazują sposoby przeciwstawiania się owym aporiom, nie zaś dostosowywania się do nich.

Postulaty — jak w teorii I. Kanta — nie należą w sensie ścisłym do porządku wiedzy, lecz do wiary praktycznej (moralnej). Pełnią one funkcję hipotezy, która wymaga potwierdzenia bądź odrzucenia w trakcie nowych doświadczeń historycznych. W tym wyraża się niedogmatyczna postawa sz. f., która nie chce się opowiadać za jakąkolwiek opcją filozoficzną bądź polityczną. Konfrontując ze sobą przeciwstawne stanowiska, frankfurczycy próbują za pomocą metody dialektycznej negocjować to, co jednostronne, ale także zachowywać w syntezie oczyszczone z jednostronności momenty owych stanowisk; twierdzą np., iż empiryści wobec racjonalistów mieli rację, gdy zaprzeczali rzeczywistości pojęć ogólnych oraz afirmowali rzeczywistość konkretną. Również racjoniści, a nie empiryści mieli rację, głosząc ideał możliwej solidarności ludzkiej wbrew rzeczywistemu stanowi rzeczy. Słusznie A. Schopenhauer, S. Kierkegaard, K. Marks krytykowali fetyszyczację uniwersalnych pojęć w myśli Hegla, ale warto pamiętać, że to właśnie w młodoheglizmie zrodziła się idea krytyki zastanej rzeczywistości konkretnej ze względu na jej nieracjonalność.

Do istotnych różnic między fazą Grünberga a fazą Horkheimera (kolejnych dyrektorów Institut für Sozialforschung) należy nie tylko dialektyczna w swym charakterze teoria krytyczna, wykazująca wpływy młodego Marksa oraz marksizmu K. Korsch'a i G. Lukács'a, lecz także — wprowadzenie do instytutu psychoanalizy. Na początku lat 30. XX w. członkami Instytutu zostali K. Landauer, E. Fromm i H. Meng.

Fromm przeszedł od uprawiania psychologii jednostki (stanowiska właściwego Z. Freudowi) do psychologii społecznej, której celem miało być wykrycie w sferze popędowej podstaw irracjonalnych rodzajów zachowań widocznych w życiu społecznym. Fromm przeciwstawia się stanowisku, że psychologia ma do czynienia z jednostką, socjologia zaś ze społeczeństwem. Twierdzi natomiast, że jak psychologia ma zawsze do czynienia z jednostką uspołecznioną, tak socjologia ma do czynienia z wielością jednostek, a więc musi uwzględniać strukturę i mechanizm ich psychiki.

Wg Fromma, najwięcej punktów wspólnych (ale też i spornych) ma psychoanaliza z socjologią materializmu historycznego. Łączy je założenie materializmu — wychodzenie nie od idei, lecz od życia ziemskiego i wiążących się z nim potrzeb. Różni zaś to, że materializm historyczny dostrzega w świadomości wyraz bytu społecznego, psychoanaliza zaś — wyraz popędów sfery nieświadomej.

Metodą przyjmowaną w psychologii społecznej winna być, wg Fromma, metoda analityczna, dzięki której możliwe jest pojmowanie libidalnej (nieświadomej) postawy grupy wynikającej z jej struktury społeczno-ekonomicznej. Po-

zwolni to uniknąć błędu metodologicznego — rozumowania przez analogię — który był często popełniany przez badaczy nawet w kręgu psychoanalizy i wyrażał się w przenoszeniu swoistych mechanizmów odkrytych w społeczeństwie burżuazyjno-kapitalistycznym na wszystkie możliwe formacje społeczne. Fromm twierdził, że psychologia społeczna ujmuje zjawiska socjopsychologiczne jako procesy aktywnego i pasywnego przystosowania aparatu popędowego do sytuacji społeczno-ekonomicznej. Jej zadaniem jest wyjaśnianie wspólnych, społecznie ważnych duchowych postaw i ideologii — zwł. ich nieświadomych korzeni — z punktu widzenia wpływu warunków ekonomicznych na dążenia ludzkie. Medium, przez które sytuacja ekonomiczna wywiera swój formujący wpływ na psychikę jednostki, jest rodzina.

Psychoanaliza kreuje psychologię użyteczną dla materializmu historycznego, wzbogacając go o pełniejszą wiedzę na temat przyrodniczego aspektu natury człowieka, występującego zawsze w formie przekształconej przez proces społeczny. Zgadzając się z materializmem historycznym, iż nadbudowa ideologiczna jest wtórna wobec bazy ekonomicznej, potrafi wykazać, jak sytuacja ekonomiczna przetwarza się w ideologię, tzn. w „racjonalizację” popędów, interesów oraz potrzeb. Można spojrzeć na tworzenie ideologii jak na swoisty rodzaj procesu pracy, wymiany materii między człowiekiem a przyrodą, przy czym swoistość ta polega na tym, że przyroda znajduje się nie na zewnątrz człowieka, lecz w nim samym. Ponadto psychoanaliza potrafi pokazać, że sposób oddziaływania jakiejś idei opiera się na jej nieuświadomianej treści apelującej do określonych tendencji popędowych.

**Drugi okres szkoły frankfurckiej** (lata 40. i 50. XX w.). Podstawowe dzieła z tego okresu: M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Die Dialektik der Aufklärung* (A 1947, F 2000<sup>12</sup>; *Dialektyka oświecenia*, Wwa 1994); M. Horkheimer, *Eclipse of Reason* (NY 1947, 1974; *Krytyka instrumentalnego rozumu*, w: tenże, *Społeczna funkcja filozofii. Wybór pism*, Wwa 1987); T. W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik* (T 1949, F 1995<sup>7</sup>; *Filozofia nowej muzyki*, Wwa 1974); tenże, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (B 1951, F 1994<sup>22</sup>); H. Marcuse, *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud* (Bs 1955, Lo 1998); T. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien* (St 1956, F 1990); *Freud in der Gegenwart* (F 1957); H. Marcuse, *Soviet Marxism. A Critical Analysis* (NY 1958, 1985).

Zarysowana w latach 30. teoria krytyczna podlegała w okresie powojennym różnym modyfikacjom i przekształceniom. W 1941 przestało ukazywać się pismo „Studies in Philosophy and Social Science”, które w sposób istotny jednoczyło na emigracji grupę frankfurczyków (Horkheimera, Marcusego, Löwenthala, Pollocka, Wittfogla, Fromma, Adorna, Neumanna, Weila). Ponieważ grupę tę tworzyły silne indywidualności, zrozumiąle było, że z czasem więzy ideowe i osobiste zaczęły się rozluźniać. W 1941 Horkheimer przeniósł się z Nowego Jorku do Los Angeles. Wkrótce dołączył do niego Adorno. W latach 1942–1944 wspólnie pracowali nad *Die Dialektik der Aufklärung*. Ich wspólnym dziełem było także restytuowanie Institut für Sozialforschung we Frankfurcie w 1950. Horkheimer został wtedy dyrektorem, Adorno — wicedyrektorem instytutu, z chwilą zaś przejścia Horkheimera na emeryturę, w 1959 formalnie objął pełne kierownictwo instytutu.

Czynnikiem powodującym modyfikację teorii krytycznej sz. f. były nowe doświadczenia zdobyte na gruncie amer., konfrontowane z dotychczasowymi doświadczeniami europejskimi. Horkheimer i Adorno ujawniali tendencje dehumanizacyjne we wszystkich ustrojach społecznych — w narodowym socjalizmie, w realnym socjalizmie, także w demokratycznym społeczeństwie amer. Nadzieja, że za sprawą podmiotów postawy krytycznej dokona się jakościowe przeobrażenie społeczeństwa zgodnie z podstawowymi potrzebami jednostek ludzkich, takimi jak wolność, szczęście, sprawiedliwość, okazała się płonna. Nie tylko nie nastąpiła emancypacja człowieka, ale stopień zniewolenia wystąpił w większej jaskrawości. Zakończenie II wojny światowej oraz pokonanie faszyzmu nie oznaczało początku nowego świata. Postęp naukowo-techniczny, z którym wiązano duże nadzieje, spowodował nowe (nie zawsze uświadamiane) zagrożenia, podporządkowując jednostki wszechwładzy anonimowego aparatu gospodarczego skuteczniej, niż wszelkie formy terroru politycznego. Kultura została pozbawiona autentycznych treści, a także krytycznego stosunku do istniejącego świata, stając się jednym z towarów na rynku rzeczy wymiennych oraz zastępowalnych. Potężny system administrowania za pomocą środków masowego przekazu zawładnął nawet sferą popędów jednostki.

W tej sytuacji teoria krytyczna przestaje być „krytyką ekonomii politycznej”, raczej koncentruje się na „krytyce rozumu instrumentalnego”. Z realizacją tego celu wiąże się określona filozofia historii, która próbuje odpowiedzieć na pytanie, jak doszło do ukonstytuowania się obecnego stanu rzeczy oraz jak można umacniać zagrożone w świecie współczesnym elementy spontaniczności i indywidualności. Teoria krytyczna (niewątpliwie pod wpływem Freuda, który zyskuje w tym okresie większe znaczenie niż Fromm) staje się narzędziem terapii cywilizacji Zachodu albo raczej rodzajem autorefleksji, przełamującym zakłęty krąg powielania tych samych mechanizmów zniewolenia jednostki, które są nieodłączne od społeczeństwa autorytarnego, bez względu na jego warianty.

Jak stwierdzał Horkheimer w *Eclipse of Reason*, nieodwracalne zmiany w procesie rozwoju myśli europejskiej można opisać jako wyeliminowanie paradygmatu racjonalności obiektywnej — reprezentowanego przez klasyczną filozofię gr., przez scholastykę, a także przez wielkie systemy metafizyczne wieku kartezjańskiego — oraz zastąpienie go rozumem subiektywnym, co wiązało się z ekspansją kapitalizmu oraz towarzyszącymi mu ideologiami scjentyzmu i technokratyzmu. Rozum subiektywny już nie partycypuje w obiektywnej rozumności bytu i nie czerpie stąd wskazówek dla zobowiązującego go działania. Raczej determinowany jest przez indywidualny bądź zbiorowy egoizm podmiotów, także przez instynkt samozachowawczy oraz przez konformistyczną zasadę przystosowania.

Teoria krytyczna, wg Horkheimera, dystansuje się wobec obu typów racjonalności po to, by odnaleźć właściwy modus vivendi między rozumem a naturą. Stwierdza bowiem, iż rozum subiektywny zdegradował naturę do roli przedmiotu manipulacji, pośrednio degradując siebie samego, rozum zaś obiektywny (metafizyczny), poprzez głoszenie teoretycznej harmonii rozumu i natury, zasłaniał sprzeczności sfery praktycznej.

Receptą dla współczesnej kultury zdominowanej przez rozum subiektywny (instrumentalny) jest uświadomienie, że filozofia nie ma nic wspólnego z kalkulacją praktyczną, raczej stanowi rodzaj medytacyjno-kontemplatywnego wglądu



w tożsamość natury wokół człowieka i w człowieku. Oznacza więc rozumienie natury, przywrócenie jej prawa głosu, a także ustanowienie tzw. kontaktu mimetycznego (nieinstrumentalnego) z naturą. Tylko w ten sposób daje się pomyśleć zabezpieczenie przed buntem „tłumionej” natury, przybierającym formy patologiczne we współczesnym społeczeństwie, takie jak sadomasochizm czy konformizm.

Horkheimer pod wpływem Adorna (oraz zm. w 1940 W. Benjamina, współpracownika sz. f.) dostrzegał podobieństwo doświadczenia estetycznego i filozoficznego, które nawet w warstwie językowej realizuje mimetyczny wzór obcowania człowieka z naturą poprzez wyrażanie cierpienia tego, co uciśnione, stłumione, podporządkowane. Filozofia spełnia bowiem funkcje nie tylko poznawcze, lecz także symboliczne, dlatego w syntezie pojęcia z naocznością antycypuje pożądany stan przyszłego pojednania podmiotu i przedmiotu.

Również w *Die Dialektik der Aufklärung* Horkheimer i Adorno powracali do pytania, dlaczego zawiedzione zostały nadzieje na zrealizowanie zgodnego z rozumem porządku społecznego oraz dlaczego nie powiodła się emancypacyjno-krytyczna misja filozofii. Stosując metodę dialektyczną, ukazywali, jak każde pojęcie w toku rozwoju przekształca się we własną antytezę, np. idea władania przyrodą przechodzi we władzę przyrody, postęp, będący rezultatem oświecenia, przeradza się w regres, „odczarowanie świata” — mówiąc językiem M. Webera — staje się innego rodzaju zaczarowaniem i zniewoleniem przez nowe mity. Metoda ta pozwala nie tylko podkreślić sprzeczną naturę świata odsłaniającą się w negacjach historycznych, ale także wskazać nadzieję. Skoro w dojrzałej postaci danej tendencji, np. indywidualizmu, odsłania się jej antyteza, tj. totalitaryzm, można spodziewać się, że dojrzała realizacja tendencji totalitarnej dopuści do głosu własne przeciwieństwo, które już jest w niej obecne, tyle że w formie ukrytej.

Wskazując taką nadzieję, filozofia musi zarazem poddać refleksji dokonujący się proces cywilizacyjny z jego wszystkimi aspektami — społecznymi, kulturowymi, gospodarczymi, psychologicznymi, politycznymi — a zwł. rozważyć ramy owego procesu, czyli podstawową relację między człowiekiem a naturą, znajdującą różnorodne konkretyzacje w toku dziejów.

W tle rozważań nad procesem cywilizacyjnym stoi nieokreślony obraz precywilizacyjnej (zmysłowo-emocjonalnej) jedności człowieka z naturą. Narodziny myślenia spowodowały zburzenie tej harmonii oraz rozdzielenie przyrody wewnętrznej i zewnętrznej. Był to początek procesu wyzwiania się człowieka z zależności od przyrody („odczarowywanie natury”). Myślenie odczarowujące dokonało destrukcji wszelkich pozostałości mitycznych — demonów, bogów, logosu, uniwersaliów, nawet idei praw człowieka. Z bogactwa przedmiotu ocalone zostało tylko to, co daje się wyrazić w liczbach, co może być substratem panowania podmiotu nad przedmiotem. Redukując przedmiot do pozbawionego własnego sensu narzędzia manipulacji, podmiot unicestwia również siebie samego, stając się pustym podmiotem formalnym, pozbawionym wszelkiej naturalności, bezpośredniości i spontaniczności. W ten sposób ugruntowywał się obcy i wrogi człowiekowi świat represyjnej cywilizacji, w którym przemoc rozciąga się także na stosunki międzyludzkie.

Wg Horkheimera i Adorna fałszywemu oświeceniu, które dokonało już własnej autodestrukcji — o czym świadczą wnioski D. A. F. Sade'a i F. Nietzschego — można przeciwstawić oświecenie prawdziwe, zawarte w postaci utajonej w dotychczasowym procesie. Nie chodzi tu o powrót do mitycznej (przedrefleksyjnej) jedności z naturą, ale o przywrócenie do właściwej rangi „natury” jako jednego z biegunów opozycji podmiotowo-przedmiotowej, na czym skorzysta także sam podmiot, któremu przywrócona zostanie jego naturalność oraz spontaniczność. Możliwość pojednania podmiotu i przedmiotu zostaje wskazana w ich refleksyjnie ujętej opozycji, w swoistym (wolnym od panowania) modelu komunikacji między wrażeniem i pojęciem w samym podmiocie oraz między podmiotem a przedmiotem zewnętrznym.

Również w pracy Marcusego *Eros and Civilization* można odnotować wizję mającej spełnić się w przyszłości cywilizacji bezrepresyjnej, opartej na innym niż dotychczas doświadczeniu bytu, innej relacji między człowiekiem i przyrodą oraz zupełnie innych relacjach egzystencjalnych. Wbrew ahistorycznemu stanowisku Freuda, Marcuse w analizie zjawiska represji wyodrębnił represję podstawową (basic repression) oraz nadrepresję (surplus-repression). Pierwsza wiąże się z działaniem (przeciwstawnej wobec „zasady przyjemności”) „zasady realności”, tj. z obiektywnymi koniecznościami narzuconymi człowiekowi przez świat zewnętrzny; druga — z określoną, historycznie zmienną formą organizacji społecznej, czyli z tzw. interesem dominacji grupy aktualnie rządzącej. Jak twierdził Marcuse, u podstaw organizacji społecznego procesu produkcji, czyli podporządkowywania sobie przyrody tkwi zasada efektywności (performance principle). W wyniku jej działania wykształcają się coraz bardziej racjonalne formy dominacji jednych nad drugimi, co można śledzić w dotychczasowym rozwoju kultury Zachodu.

Zgadzając się z Marksem, że postęp sił wytwórczych wpływa na charakter stosunków społecznych, Marcuse zmodyfikował jednak marksowską teorię alienacji. Za Freudem źródło alienacji dostrzegał w zrepresjonowaniu przez człowieka popędów życia, w przyznaniu prymatu zasadzie efektywności w stosunku do zasady przyjemności. Niewiara Freuda w możliwość zbudowania nierepresyjnego modelu kultury wynikała stąd, że Freud nie mógł wyobrazić sobie kierunku rozwoju cywilizacji późnokapitalistycznej, w której wysoki poziom sił wytwórczych stwarza szansę zaspokojenia wszelkich potrzeb konsumpcyjnych. Wg Marcusego nowa sytuacja czyni zbędnym aparat represji, który jest podtrzymywany wyłącznie w interesie klasy rządzącej, zainteresowanej szerzeniem korzystnej dla siebie ideologii, przedstawianej jednak jako obiektywny obraz świata społeczno-historycznego.

Przy obecnym stadium rozwoju możliwe jest „rewolucyjne” przejście do zupełnie nowego okresu dziejów, w którym miejsce zasady efektywności ma zająć — wyzwolona z nadrepresji — zasada realności. W ramach tej nowej cywilizacji nastąpi „uwolnienie Erosa”, tzn. spontanicznej siły jednoczącej człowieka z samym sobą oraz z innymi. Inspiracje do tworzenia modelu cywilizacji przyszłości czerpał Marcuse ze świata mitologii gr. (rehabilitując Narcyza i Orfeusza przeciwstawianych Prometeuszowi), także z Kantowskiej *Kritik der Urteilskraft* oraz Schillera *Briefe über die ästhetische Bildung*. Jednak to, co dla wspomnianych filozofów było iluzją, w ocenie Marcusego ma szansę, by stać się realnością w społecznej praxis.

Nowa epoka nie jest rodzajem syntezy heglowskiej, bardziej przypomina negację w rozumieniu Marksa, przejście od królestwa konieczności do królestwa wolności, w którym egzystencja ludzka znajdzie możliwości spontanicznego wyrażania siebie, a także przestanie traktować przyrodę oraz innych ludzi jako obiekt represji i przemocy. Będzie to stan totalnego pojednania wszelkich sprzeczności między istotą i istnieniem, powinnością i bytem, możliwością i faktycznością, rozumem i życiem (wolą), Erosem i Tanatosem, podmiotem i przedmiotem.

**Trzeci okres szkoły frankfurckiej** (lata 60. XX w.). Podstawowe dzieła z tego okresu: J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Neuwied 1962, Da 1987<sup>17</sup>); M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Sociologica II. Reden und Vorträge* (F 1962, 1967<sup>2</sup>); A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (F 1962; H 1993<sup>4</sup>); J. Habermas, *Theorie und Praxis* (Neuwied 1963, 1971<sup>4</sup>; niektóre teksty w: tenże, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, Wwa 1983); H. Marcuse, *One-Dimensional Man. Studien in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Lo 1964, 1991<sup>2</sup>; *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, Wwa 1991); O. Negt, *Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels* (F 1964); H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft* (I–II, F 1965, 1975–1985<sup>12</sup>); T. W. Adorno, *Negative Dialektik* (F 1966, 1997<sup>9</sup>; *Dialektyka negatywna*, Wwa 1986); M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende* (F 1967); J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (F 1968, 1994<sup>11</sup>; rozdz. 3: *Idea teorii poznania jako teorii społeczeństwa*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, Wwa 1978); tenże, *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“* (F 1968, 1991<sup>15</sup>; *Technika i nauka jako ideologia*, w: *Czy kryzys socjologii?*, Wwa 1977); M. Horkheimer, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation* (I–II, F 1968, 1972<sup>2</sup>), A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus* (F 1969, 1973<sup>4</sup>); T. W. Adorno *Ästhetische Theorie* (F 1970, 1995<sup>13</sup>; *Teoria estetyczna*, Wwa 1994); M. Horkheimer, *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942–1970* (F 1972, 1981<sup>2</sup>); tenże, *Sozialphilosophische Studien* (F 1972, 1981<sup>2</sup>).

Cechą wyróżniającą tego okresu sz. f. jest wzmożona aktywność intelektualna, wydawnicza i dydaktyczna badaczy skupionych wokół reaktywowanego w 1950 Institut für Sozialforschung, który utracił status samodzielnej placówki badawczej i został włączony w strukturę Uniwersytetu J. W. Goethego we Frankfurcie. Powstała wówczas możliwość kształcenia seminarzystów, a nawet doktorantów. Prowadzono badania świadomości politycznej studentów frankfurckich. (J. Habermas [i in.], *Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstsein frankfurter Studenten* (Neuwied 1961, 1969<sup>3</sup>). Nadal aktywni intelektualnie byli Horkheimer i Adorno. Niezwykłą popularność osiągnął Marcuse, nazywany — wbrew własnej woli — teoretykiem rewolucji studenckiej bądź rewolucji kulturalnej w końcu lat 60. Do głosu doszli reprezentanci drugiego pokolenia frankfurtczyków, zwł. J. Habermas, a także O. Negt, A. Wellmer, A. Schmidt, C. Offe, H. Becker.

Daje się zauważyć wyraźne dążenie do podsumowania dorobku teorii krytycznej z lat 30. Uczeń Horkheimera, A. Schmidt wydaje jego wczesne pisma pt. *Kritische Theorie* (I–II, F 1968), mając ambicję bycia historykiem oraz interpretatorem sz. f. Świadczą o tej intencji takie prace, jak *Die „Zeitschrift*

für Sozialforschung". *Geschichte und gegenwärtige Bedeutung* (Mn 1971) oraz *Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie* (Mn 1976). W 1985 rozpoczyna (wraz z G. Schmidtem i G. Schmidt Noerrem) wydawanie, zaplanowanych na 18 t., *Gesammelte Schriften* Horkheimera.

Czynnikami spajającym grupę frankfurcką były także pamiątkowe księgi poświęcone poszczególnym osobom, np. *Walter Benjamin zum Gedächtnis* (F 1942); *Sociologica. Aufsätze, Max Horkheimer zum sechzigsten Geburtstag gewidmet* (F 1955, 1974<sup>2</sup>); *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag*, wyd. Horkheimer (F 1963); *Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung*, wyd. H. Schweppenhäuser (F 1971).

Inną grupę publikacji tworzyły interpretacje i polemiki wokół określonych nazwisk bądź kierunków, np. *Hermeneutik und Ideologiekritik* (F 1971); *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (Neuwied 1971); H. Marcuse, A. Schmidt, *Existenzialistische Marx-Interpretation* (F 1973). Właściwie każda praca opublikowana w tym okresie zawiera wątki polemiczne, np. Adorno w *Jargon der Eigentlichkeit* (F 1964) polemizuje z egzystencjalizmem M. Heideggera i K. Jaspersa.

Tłumaczono na niem. podstawowe prace, np. H. Marcusego: *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* (NY 1941, 1999; *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Neuwied 1962, Da 1985<sup>7</sup>); *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud* (Bs 1955; *Eros und Kultur. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, St 1957; *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, F 1965, 1987); *Soviet Marxism. A Critical Analysis* (NY 1958; *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, Neuwied 1964, 1974<sup>3</sup>); *One Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Bs 1964; *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied 1967, Mn 1994). Dzięki temu Marcuse odegrał znaczącą rolę w dyskusjach frankfurtczyków, mimo że nie powrócił do Frankfurtu po reaktywowaniu instytutu. Można go uznać za trzeciego (obok Horkheimera i Adorna) autora teorii krytycznej.

Jak twierdzi Marcuse, krytyczna teoria współczesnego społeczeństwa przyjmuje założenie koniecznego dystansu wobec aktualnej organizacji społecznej; stąd jej celem jest zwł. „transcendująca” analiza faktów w świetle ich zablokowanych możliwości. Traktując pojęcie transcendencji w znaczeniu empiryczno-krytycznym, Marcuse dystansuje się od wszelkiej metafizyki, abstrahującej od realnych możliwości świata faktycznego. Zarazem stoi w opozycji do pozytywistycznego sposobu uprawomocnienia faktów, eliminującego zasadność sądów normatywnych bądź wartościujących w nauce. Teoria krytyczna (świadoma własnego zakorzenienia w praktyce) wychodzi od sądów wartościujących: 1) życie ludzkie jest wartością; 2) w danym społeczeństwie istnieją określone możliwości polepszenia ludzkiego życia oraz swoiste sposoby i środki realizacji tych możliwości, dlatego należy poszukiwać historycznych alternatyw dla danej rzeczywistości społecznej, analizując charakterystyczne zjawiska współczesności, mające określone źródła w kulturze europejskiej.

Analizując rozwinięte społeczeństwo przemysłowe w *Człowieku jednowymiarowym*, Marcuse stwierdza, że teoria krytyczna pozbawiona została racji transcendowania tego społeczeństwa, które zatraciło już zdolność do autentycznego samorozwoju, ponieważ wygaszone zostały w nim wszelkie sprzeczności. Określa go jedynie mechaniczne reprodukcje zastanego układu ekonomiczno-

-politycznego, rządzącego się zasadą represyjnej wydajności oraz zasadą wzrastającego standardu życia.

Zupełnie inna sytuacja istniała w XIX-wiecznym społeczeństwie kapitalistycznym. Rozpoznanie autentycznych (nie zaś pozornych) sprzeczności, np. między podstawowymi klasami: burżuazją i proletariatem, zainspirowało Marksa do sformułowania (wybiegającego poza aktualny stan rzeczy) projektu społeczeństwa przyszłości. Istniała realna szansa na przekształcenie tego projektu w praxis przez wnoszenie świadomości rewolucyjnej do proletariatu. We współczesnym społeczeństwie zanikła polaryzacja sił społecznych, stąd trudno wskazać właściwego adresata, który podjąłby realizację alternatywnego modelu społeczeństwa kreślonego przez teorię krytyczną. Nikłą nadzieję stwarza istnienie grup znajdujących się na „zewnątrz demokratycznego procesu”- prześladowanych ze względu na kolor skóry, bezrobotnych bądź niezdolnych do pracy. Społeczeństwo współczesne odtwarza ustawicznie wzór jednowymiarowej myśli i zachowania, jak gdyby poruszało się po zamkniętym kole. Idee, aspiracje i cele wykraczające poza nie są skutecznie eliminowane bądź blokowane. Totalitarna zasada wzrostu wydajności pracy obowiązywała nie tylko w społeczeństwie rozwiniętego kapitalizmu, ale i w komunistycznym państwie sowieckim (mimo różnych form organizacyjnych, takich jak demokracja i reżim autorytarny).

Marcuse analizuje wnikliwie związek między różnymi dziedzinami — ekonomiką, polityką, sztuką, nauką, rodzajem dyskursu we współczesnym społeczeństwie, wydobywając aspekty świadczące o totalnej technologicznej degradacji życia społecznego. Partie polityczne o odmiennych tradycjach, organizacje społeczne i związkowe, a nawet bloki państw zmierzają do ujednoczenia własnych celów. W nauce upowszechnił się empirystyczny (niechętny wobec transcendujących hipotez) sposób wyjaśniania — operacjonizm i behawioryzm. Sztuka zatraciła zdolność autentycznej negacji współczesnej rzeczywistości oraz pozyskiwania odbiorców. Degradacji uległ też sposób społecznego dyskursu, zdominowany przez pojęcia, związane ze sferą technologicznej racjonalności — jednowymiarowy język mass mediów i polityki.

Marcuse próbował pokazać źródła historyczne scharakteryzowanego stanu rzeczy. Bez prześledzenia ewolucji koncepcji rozumu w europejskiej kulturze — od starożytności przez myśl odrodzeniowo-oświeceniową aż po neopozytywizm — nie byłoby możliwe zrozumienie epoki współczesnej. Punkt węzłowy dostrzega w platońskim rozdzieleniu pojęcia rzeczywistości jako czegoś negatywnego i niedoskonałego oraz pojęcia prawdy jako niezmiennej rzeczywistości, panującej nad własną negatywnością. Odkrycie tej „pozytywnej” rzeczywistości dokonało się przez poznanie logiczne (Logos) oraz przez poznanie erotyczne (Eros). Były to 2 sposoby negacji przypadkowej rzeczywistości.

Cała późniejsza tradycja filozofii europejskiej przejmie myślenie dwuwymiarowe, operujące opozycją między tym, co realne, i tym, co idealne, także między tym, co irracjonalne i racjonalne. Dopiero filozofia Hegla umożliwiła zniesienie jednostronności i abstrakcyjności myślenia dwuwymiarowego, akcentując dialektyczne zapośredniczenie przeciwieństw — rzeczywistości oraz jej pojęcia. Jednak ta możliwość (ujawniająca się także u Marksa) została zaniedbana w późniejszej filozofii. Dlatego myślenie dwuwymiarowe zostało zastąpione myśleniem jednowymiarowym, które rozum technologiczny uczyniło normą całej rzeczywistości. Dodatkową okolicznością sprzyjającą było wykształcenie się

nauki nowożytnej w XVI i XVII w., która utrwała instrumentalny stosunek do przyrody („res extensa”), a później także do świata ludzkiego.

Myślenie „negatywne”, reprezentowane przez Hegla i Marksa, zostało zastąpione myśleniem „pozytywnym”, konformistycznym, redukcjonistycznym, jednowymiarowym, co można dostrzec w wywodzącej się z neopozytywizmu analitycznej filozofii języka L. Wittgensteina i J. Austina.

Filozofia krytyczna swoje zadanie upatruje w przerwaniu zamkniętego kręgu myślenia pozytywnego, w sformułowaniu projektu transcendującego, który — wyrastając z możliwości ukrytych w obecnym stanie cywilizacji — byłby zarazem jego alternatywą. Wyższy etap rozwoju określa Marcuse jako „uspokojone istnienie człowieka i przyrody”, przemianę stosunku człowieka wobec innych i wobec świata. Dotychczasowy model władzy represyjnej, obliczonej na całkowite podporządkowanie przyrody człowiekowi w celu irracjonalnej konsumpcji zostanie zastąpiony przez władzę wyzwalającą, która nie traktuje przyrody jako własnego przeciwieństwa, lecz wytwarza środki do wyzwolenia przyrody od jej własnej brutalności.

Esencjalnie nowa rzeczywistość ludzka — istnienie w czasie wolnym od pracy, wolność autentyczna i kreatywna — stanowi ukrytą przyczynę celową rozwoju technologicznego, który podobnie jak Hegłowski „rozum świata” realizuje niejako za plecami ludzi własny cel. Rozpoznanie nieuświadomianej dotychczas przyczyny celowej to początek nowego etapu dziejów, który nie mógłby się zacząć bez materialnej przesłanki, stworzonej przez postęp technologiczny otwierający szansę na zaspokojenie podstawowych potrzeb człowieka.

Integralną częścią teorii krytycznej omawianego okresu jest *Dialektyka negatywna* Adorna, podejmująca istotny problem: pod jakimi warunkami można uprawiać myślenie filozoficzne w tzw. świecie zarządzanym, w którym roszczenia władcze (ideologiczne) wtopiły się w roszczenia poznawcze, spychając je do funkcji czynnika marginalnego oraz tłumionego. Zasadę panowania odnajduje Adorno na wszystkich płaszczyznach życia społecznego, także w tradycji filozoficznej, zwł. tej, która wyrażała się w zamkniętych systemach wywodzonych z jakiejś jednej zasady naczelnej.

Zdaniem Adorna, filozofia — zamiast wychodzić od gotowych kategorii czy tez — powinna samą siebie komponować, ustawicznie odnawiać się poprzez konfrontację z tym, co inne (nietożsame, heterogeniczne), co można by nazwać substratem (materią) myślenia. Zapominając o tym, popada w skostnienie, hipostazowanie własnych abstrakcji, zniewolenie przez iluzję własnej autarkiczności. Ruch myślenia filozoficznego jest ustawicznym oscylowaniem między biegunem podmiotowości (momentem formalno-racjonalnym) i biegunem przedmiotowości (momentem treściowo-mimetycznym). Oznacza to, że filozofia stanowi krytyczną autorefleksję myślenia sytuowaną ponad sprzecznymi stanowiskami. Nie zmierza do deprecjacji pojęć, które buduje w określone niehierarchiczne konstelacje, zw. modelami, próbując przybliżyć się do tego, co specyficzne w badanym przedmiocie. Również nie deprecjonuje doświadczenia filozoficznego (duchowego), co wyraża moment mimetyczny.

Metodą właściwego filozofowania jest, wg Adorna, dialektyka negatywna, za pomocą której odkrywany jest w każdym stanowisku filozoficznym pozór prawdziwości, czyli jego nieprawda. Sens tej metody Adorno określa inaczej niż czynił to Hegel w swej koncepcji mediacji przeciwieństw. Twierdzi np., że „dia-

lektyka przeciwstawia się relatywizmowi równie stanowczo, jak absolutyzmowi; ale nie tak, że szuka pośredniej pozycji między nimi, tylko poprzez skrajności, którym, biorąc za punkt wyjścia ich własną ideę, dowodzi ich nieprawdy”.

Myśleniu nie grozi relatywność, ponieważ jest myśleniem o czymś, nie tożsamym z myśleniem, inaczej mówiąc — jest otwartością na „bycie sobą rzeczy”. Coś z tej intuicji daje się odnaleźć w Kantowskiej „rzeczy samej w sobie”, nieśluszenie wyeliminowanej w późniejszej myśli — filozofii świadomości. Myślenie, wg Adorna, jest częścią istnienia, negatywnie odnoszącą się do jednowymiarowej teraźniejszości, badającą wypartą w nieświadomość jej historię. Moment historyczny (tradycyjny), choć przeciwstawny momentowi transcendentalnemu, zasługuje na przypomnienie, ponieważ jest quasi-transcendentalnym czynnikiem konstytutywnym myślenia.

Adorno twierdzi, że „przy czytaniu jakiegoś istnienia jako tekstu jego stawania się dialektyka idealistyczna łączy się z materialistyczną”. Różnica polegałaby na tym, że w idealizmie wewnętrzna historia bezpośrednio uzasadnia bezpośredniość jako stopień na drodze do pojęcia, natomiast w materializmie staje się miarą nie tylko nieprawdy pojęć, ale w większym stopniu tego, co istnieje bezpośrednio.

Dialektyka negatywna pokazuje, że nie tylko w zamkniętym kręgu myśli można tropić różne odmiany fałszu, ale także w rzeczywistości pozamyślowej, np. w potrzebach ludzkich. System administracyjny współczesnego świata nie panuje w pełni nad wszystkimi potrzebami, lecz tylko nad tymi, które sam wytwarza i narzuca jednostkom, nieświadomie uznającym je za własne potrzeby. Z tym wiąże się nadzieja teorii krytycznej oraz dialektyki negatywnej, która wyzwala, poprzez destrukcję, utopijny potencjał myślenia, apelujący do tego, co niewypaczone, niezreifikowane, wolne od przymusu ogólności oraz tożsamości. Nadzieję tę można opisywać wyłącznie w terminach negatywnych, tak jak czyniła to niegdyś teologia negatywna, respektująca zakaz tworzenia obrazów Boga ukrytego. Adorno mówi więc o nadziei na to, co „zupełnie inne” (ganz Andere) w odniesieniu do całości istnienia, którego częścią jest myślenie.

Model poznania budowany przez Adorna unika jednostronności (abstrahującej od podmiotu) „filozofii pierwszej”, a także jednostronności filozofii podmiotu (od Kanta, Kartezjusza poprzez Hegla do E. Husserla). Relację między podmiotem i przedmiotem opisuje jako „koherencję tego, co nietożsame”, tzn. taki rodzaj pojednania, który zarazem zachowuje dzielący ich dystans jak też bliskość, nie mającą nic wspólnego z zasadą panowania bądź identyfikacji. Auto-refleksja filozofii (krytyka rozumu przez rozum) wiąże się zawsze z inspirowaną przez nią praktyką; nie oddaje praktyki we władzę irracjonalności, jak czynią to inne kierunki filozoficzne — pozytywizm, ontologia fundamentalna Heideggera, filozofia życia, egzystencjalizm, fenomenologia, neokantyzm.

Znaczącą i oryginalną próbą ponownego przemyślenia relacji między teorią a praktyką były prace Habermasa wydane w zbiorze *Theorie und Praxis*. Habermas chciał zaktualizować teorię krytyczną Horkheimera bez powtarzania jej złudzeń, takich jak bliska nadzieja na przemianę świata, wiązana z ukształtowanymi już aporiami w jego strukturze ekonomicznej bądź idea nowej, nie-represyjnej cywilizacji, zakładającej mimetyczny (nieinstrumentalny) stosunek człowieka do natury (tzw. rezurekcja upadłej natury — w samym człowieku, jak i poza nim).

Nawiązując do marksowskiego rozumienia krytyki, podkreślał, że krytyka jest postawą przewyciężającą rozdział między poznaniem i działaniem. Marks słusznie — zdaniem Habermasa — wskazywał, iż w filozofii nie chodzi tylko o kontemplatywne odzwierciedlanie czy nawet rozumienie świata, lecz o próbę jego przemiany zgodnie z pewnym normatywnym (etyczno-politycznym) wyobrażeniem. Habermas próbował przywrócić do znaczenia arystotelesowską filozofię praktyczną, która zajmowała się sferą działania realizującego to, co słuszne i dobre. W czasach nowożytnych wraz z wyodrębnianiem się naukowej filozofii społecznej nastąpiło zerwanie z tym modelem myślenia oraz z towarzyszącymi mu założeniami aksjologicznymi. Sojusz nauki z techniką przyczynił się do upowszechnienia socjotechnicznego sposobu postępowania, który można by nazwać „rozporządzeniem” ludźmi, analogicznym do rozporządzania rzeczami.

Podstawowe pytanie Habermasa przypomina sformułowanie Kanta: jest to pytanie o warunki możliwości teorii, która nie będzie wyłącznie kontemplatywnym opisem oraz interpretacją świata (nie poddającemu się zmianie ze strony ludzi), ale też nie będzie zredukowana do roli instrumentu „politycznej techniki organizowania społeczeństwa”, zgodnie z egoizmem grupy społecznej, zainteresowanej zmianą. Miejsce tak pojmowanej teorii daje się określić pomiędzy filozofią a naukami społecznymi, dostarczającymi analiz empirycznych, historycznych, socjologicznych i ekonomicznych. Teoria miałaby być antycypacją praktycznego przeobrażania świata oraz współkreatorem praxis urzeczywistniającej istotne wartości człowieczeństwa. W późniejszym okresie Habermas coraz większą uwagę przywiązywał do epistemologicznego i metodologicznego aspektu „krytyki”.

Poszukując podstaw dla poznawczych i normatywnych roszczeń krytyki, tj. transcendentálnych warunków sfery praktycznej, Habermas rozwijał teorię kompetencji komunikacyjnej i teorię dyskursu. Zrezygnował wówczas z przekonania — podzielanego zarówno przez pierwsze pokolenie frankfurczykóW, jak i przez siebie samego we wczesnym okresie rozwoju — że siłą napędową procesu dziejowego mają być obiektywne sprzeczności, z których można odczytać kierunek koniecznej do dokonania przemiany. Pod wpływem K. O. Apla uzupełnił perspektywę heglowsko-marksowską optyką przetransformowanego transcendentalizmu. Habermas był przekonany o istnieniu innego niż racjonalność techniczno-instrumentalna modelu racjonalności, pozwalającemu kształtować rzeczywistość społeczną zgodnie z tym, co słuszne i dobre. Urzeczywistnianie owej racjonalności oznacza sprzęgnięcie teorii z praktyką, poznania z działaniem, wiedzy z wolą, wglądu w rzeczywistość z jej przekształcaniem. Habermas próbował rozwiązać problem jedności teorii i praktyki przez rozwinięcie koncepcji krytyki, zespolenie krytyki z nauką oraz osadzenie krytyki w empirycznej historiozofii o intencjach praktycznych.

W pracy *Erkenntnis und Interesse* stwierdził, że ujęcie stosunku między teorią a praktyką wymaga rozważenia możliwości współczesnej teorii poznania, a także prześledzenia procesu destrukcji refleksji epistemologicznej w fazie postkantowskiej. Zdaniem Habermasa, w heglowskiej krytyce Kanta nastąpiło utożsamienie filozofii z nauką (wiedzą absolutną), co udaremniło sens pytania o naukę jako jedną z form możliwego poznania. Z kolei Marks, odrzucając heglowską ideę wiedzy absolutnej, konstytutywne warunki poznania widział w ludzkiej praxis, przekształcającej świat. Traktując nauki przyrodnicze jako wzorzec, rów-



niez ekonomiczne prawa rozwoju społecznego skłonny był pojmować na podobieństwo praw przyrody. Całkowitej destrukcji epistemologii dokonał pozytywizm, w którym pytanie o reguły naukowego poznania wyeliminowało pytanie o warunki poznania. Jednocześnie w nurcie pozytywistycznym (np. u Ch. S. Peirce'a) pojawiła się autorefleksja nad procedurą nauk przyrodniczych, zaś u W. Diltheya — nad humanistyką. Stworzyło to szansę na postawienie na nowo pytania o transcendentálne warunki poznania, upatrywane w tzw. całościowym życiowym związku (*Lebenszusammenhang*), będącym spletem poznawania i działania.

Habermas owe warunki określa jako fundamentalny interes ukierunkowujący poznanie. Stąd rozróżnia on nauki przyrodnicze, oparte na działaniu instrumentalnym (celowo-racjonalnym), oraz nauki humanistyczne, oparte na działaniu komunikacyjnym. Z odmiennością interesu (technicznego lub praktycznego) wiąże się odmienność metodologiczna obu grup nauk. Nauki przyrodnicze stosują metodę analityczno-empiryczną, humanistyczne zaś — hermeneutyczno-historyczną. Istotna różnica między tymi procedurami oraz leżącymi u ich podstaw typami działań polega na tym, że poznanie analityczno-empiryczne opiera się na działaniu zmierzającym do zapanowania nad rzeczywistością, natomiast poznanie hermeneutyczno-historyczne — na działaniu polegającym na osiągnięciu porozumienia z tym, co poznawane (innym człowiekiem, inną kulturą czy przeszłością) przy respektowaniu jego odmienności.

Istnieje także trzeci interes poznania — interes emancypacji rozumu, z którym wiąże się krytyka, czynność jednocząca poznanie i działanie. Jako przykład wskazuje Habermas terapię psychoanalityczną Freuda, która jest rodzajem pominiętej przez pozytywizm autorefleksji, krytyką fałszywej świadomości oraz praktycznym znoszeniem barier komunikacji między podmiotami ludzkimi. Ten ważny nurt myślenia powinien zostać dopełniony zarysowaną w nurcie heglowsko-marksowskim perspektywą emancypacji podmiotu społecznego, kształtującego siebie zarazem w medium praxis oraz w medium refleksji. W ten sposób urzeczywistnia się emancypacyjne działanie rozumu zainteresowanego istotnie osiągnięciem własnej dojrzałości i wolności.

Przełom lat 60. i 70. XX w. uznawany jest zazwyczaj za okres schyłkowy sz. f. W 1969 zmarł Adorno, dyrektor Institut für Sozialforschung. Stanowisko to objął Habermas, jednak w 1971 zrezygnował z tej funkcji i przeniósł się do Max-Planck-Institut. Dyrektorem został wówczas H. Baier, którego ze względów merytorycznych trudno byłoby nazwać kontynuatorem sz. f. W 1970 przestała ukazywać się seria wydawnicza „Frankfurter Beiträge zur Soziologie”. W 1972 zmarł Horkheimer, główny twórca sz. f. Wśród następców teorii krytycznej nasilały się różnice, które przeszkadzały w utrzymaniu tożsamości szkoły. W 1974 z okazji 50. rocznicy utworzenia instytutu odbyło się uroczyste sympozjum, na którym okolicznościowe referaty wygłosili Löwenthal, Marcuse, Habermas, Schmidt i Negt.

Mimo dezintegracji sz. f. teoria krytyczna nie utraciła waloru atrakcyjności. Jej wpływy dają się zauważyć np. w tzw. teologii rewolucji w kręgach protestanckich, we franc. neostrukturalizmie (M. Foucault, J. Derrida), w amer. filozofii (R. Rorty), w „ekologizującej” filozofii natury (G. Böhme).

**Bibliografia:** *Institut für Sozialforschung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt. Ein Bericht über die Feier seiner Wiedereröffnung, seine Geschichte und seine Arbeiten*, F 1952;

J. Szewczyk, *Eros i rewolucja*, Wwa 1971; M. Jay, *The Dialectical Imagination. A History of Frankfurt School and the Institute of Social Research. 1923–1950*, Lo 1973; U. Galeazzi, *La scuola di Francoforte. Teoria critica in nome dell'uomo*, R 1975, 1978<sup>2</sup>; B. Walniewicz, *Herbert Marcuse*, To 1976; *The Essential Frankfurt School Reader*, Ox 1978 (bibliogr.); S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectic. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt-Institute*, Hassocks 1978; A. Malinowski, *Sz. f. a marksizm*, Wwa 1979; J. Waserman, *Krytyczna teoria społeczeństwa Herberta Marcusego*, Wwa 1979; D. Held, *Introduction to Critical Theory*, Lo 1980; R. Geuss, *The Idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School*, C 1981; H. Staudinger, *Die Frankfurter Schule*, Wü 1982; *Szkoła frankfurcka*, I–II, Wwa 1985–1987; S. Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia*, NY 1986; A. Szahaj, *Główne idee teorii kompetencji komunikacyjnej Jürgena Habermasa*, Pz 1987; *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, Wwa 1987; S. Czerniak, *Pomiędzy socjologią wiedzy a teologią negatywną*, Wr 1990; A. M. Kaniowski, *Filozofia społeczna Jürgena Habermasa*, Wwa 1990.

Honorata Jakuszko