

JADWIGA MIZIŃSKA

KSIĄŻKA O FILOZOFII MAXA HORKHEIMERA

S. Czerniak: *Pomigdy socjologią a teologią
negatywną. Filozofia Maxa Horkheimera.*
Warszawa, Wydawnictwo PAN, 1990, 276 s. Seria
"Prace Habilitacyjne".

Rozprawa habilitacyjna S. Czerniaka *Pomigdy socjologią wiedzy a teologią negatywną. Filozofia Maxa Horkheimera* stanowi w pewnym sensie kontynuację zainteresowań Autora z okresu pisania pracy doktorskiej, która ukazała się w postaci książki *Socjologia wiedzy Maxa Schelera* (Warszawa 1981). Choć Autor nie deklaruje tego wprost, wcześniejsze przemyślenia związane ze studiami nad Schelerem oraz nieodłącznie z nim się kojarzącym, drugim klasykiem socjologii wiedzy Karlem Mannheimem, stanowiły prawdopodobnie jedno z kryteriów wyboru do pogłębionej analizy dzieła Maxa Horkheimera. Albowiem twórca *Spolecznej funkcji filozofii* przez całe swoje życie pozostawał — jakby powiedział K. R. Popper — w przyjazno — wrogim stosunku do tej koncepcji, stanowiącej swego czasu "skandal epistemologiczny" i powrót do ostrych polemik ze strony obrońców klasycznych kanonów i wartości teorii poznania. Rola socjologii wiedzy dla Horkheimera jest na tyle istotna, że każdy z czterech wyróżnionych przez S. Czerniaka etapów ewolucji poglądów niemieckiego filozofa charakteryzuje się m. in. zmianą spojrzenia na status i potrzebę uprawiania tej dyscypliny. Autor prezentowanej rozprawy uwypuklił ten fakt poprzez samą konstrukcję książki. Część pierwsza przedstawia mianowicie wykład filozofii Maxa Horkheimera w porządku jej chronologicznego rozwoju; część druga natomiast — pod kątem zmiany stosunku myśliciela do socjologii wiedzy. W ten sposób socjopoznawcza teoria wiedzy pełni funkcję papierka lakmusowego pozwalają-

cego uchwycić przejścia między poszczególnymi fazami niespokojnej myśli bohatera książki S. Czerniaka.

Max Horkheimer jest bowiem zaprzeczeniem ideału filozofa, dla którego główną troską byłoby budowanie przez cały czas jednego spójnego i w pełni domkniętego systemu. Nigdy nie powtórzyłby on za Heglem, że gdy fakty nie zgadzają się z teorią, to tym gorzej dla faktów. Na odwrót, w duchu szkoły frankfurckiej (był wszak w latach 1930-1933 dyrektorem Instytutu Badań Społecznych) Horkheimer odznaczał się wielkim wyczuleniem na społeczny i polityczny konkret i w imię wrażliwości na fakty wielokrotnie modyfikował swoją teorię. Do tego stopnia, że — jak to pokazuje książka — w gruncie rzeczy należałoby mówić raczej o filozofach, niż o filozofii Horkheimera. Taka mobilność i płynność poglądów, jakkolwiek sama w sobie interesująca, stwarza niezwykle problemy interpretacyjne. S. Czerniak uporał się z nimi w sposób pomysłowy, stosując na użytek rekonstrukcji owej zmiennej myśli metodę "rozwoju paradygmatycznego".

Poprzedzający część merytoryczną aneks zatytułowany *Kategoria paradygmatu w kontekście badań historyczno-filozoficznych* artykułuje przesłanki tej procedury. Autor, nawiązując oczywiście do idei T. Kuhna, proponuje aplikację jego koncepcji paradygmatycznego rozwoju dziejów nauki — także do dziejów filozofii w ogóle, i do ewolucji filozofii Horkheimera w szczególności. Pisze: "W kontekście uprawianej w tej pracy historii stanowisk intelektualnych paradygmatem będziemy nazywali w toku dalszych rozważań: a) esencjalną strukturę kategoriałną doktryny (paradygmat I); b) główne intencje filozoficznie czynne w generowaniu poszczególnych formuł paradygmatycznych w sensie I (paradygmat II)" (s. 15). Jak widać jest to raczej niekonwencjonalne rozumienie „klasycznego” paradygmatu. Bo też T. Kuhn nie jest tu jedyną inspiracją. S. Czerniak, konstruując swoją metodę, korzysta także z pewnego pomysłu K. Mannheim'a, aczkolwiek się na niego bezpośrednio nie powołuje. Mianowicie bierze od niego pojęcie „intencji” filozoficznej, czy — szerzej — myślowej, które autor *Ideologii i utopii* traktuje jako jeden z parametrów "stylu myślenia".

Dzięki temu "skrzyżowaniu" Kuhna z Mannheimem otrzymujemy takie osobliwe znaczenie paradygmatu, przy którym możliwe jest mówienie o ewolucji "miniparadygmatów" w ramach nadrzędnego "makroparadygmatu". Znika dzięki temu konieczność borykania się z zagadką "skoków" myślowych i traktowania przełomów intelektualnych w kategoriach "rewolucji". Na marginesie warto zauważyć, że pomysł S. Czerniaka zastosowany *ad hoc* do badania konkretnej filozofii wart jest wypróbowania jako zasadnicza poprawka do koncepcji T. Kuhna. Dzięki odróżnieniu paradygmatu I rzędu i paradygmatów II rzędu, kategoria ta traci swoją sztywność: ogólne ramy myślowe wyznaczone esencjalną strukturą "ontologii myślenia" (K. Mannheim) okazują się na tyle pojemne i miękkie, że nie wykluczają swego rodzaju mikrorewolucji pod wpływem zmiany "intencji myślowych". W sumie to, co przedtem jawiło się jako nagły skok, teraz rozkłada się na szereg etapów przejściowych. „Rewolucja” widziana jako wiele kolejnych

"mini-rewolucji" zbliża się w swej strukturze do ewolucji. W efekcie zostaje odzyskana szansa wyjaśnienia przyczynowo-skutkowego.

Ponadto poddany analizie myśliciel ukazuje się w nowej perspektywie. Nie jest już po prostu kimś, kto rozwiązuje łamigłówki zawarte w paradygmacie, ale występuje jako czynny i twórczy autor problemów. Przywraca mu się atrybuty podmiotu ludzkiego: czującego, cierpiącego, osobiście przeżywającego dramaty społeczne i egzystencjalne i dopiero w oparciu o te doświadczenia szukającego dla nich racjonalnego klucza. Intelktualna biografia Horkheimera stanowi zaprzeczenie takiej teorii wiedzy, wedle której uczone stanowi tylko przezroczyste medium anonimowej logiki Trzeciego Świata. Wbrew pozytywizmowi, który po tym względem nie czyni wyjątku dla filozofii, praca S. Czerniaka dowodzi, że to nie bezosobowa Wiedza przetwarza się w komputerze ludzkiego umysłu, ale że to właśnie żywy, z krwi i kości, przeżywający świadomie swój los Człowiek boryka się z chaosem rzeczywistości, która oddziałuje nań w pierwszym rzędzie traumatyzująco.

2

Bez wątpienia sama natura materiału poddanego analizie przez S. Czerniaka wymusiła na Autorze konieczność dobrania metody adekwatnej do zrelacjonowania dynamicznej i niespokojnej myśli Horkheimera. Metoda ta pozwala wydzielić z faktycznej, biograficznej ciągłości poszczególne segmenty i opisać je w kategoriach względnie odrębnych podcałości, stanowiących jednak ostatecznie ogniwa jednego łańcucha.

Od razu trzeba zaznaczyć, że S. Czerniak wywiązał się wręcz wzorowo z części analitycznej postawionego sobie zadania. Można natomiast odczuć pewien niedosyt, gdy idzie o część syntetyczną, w której spodziewalibyśmy się dotrzeć do jakiejś idei nadrzędnej, centralnej, organizującej całość poszukiwań Horkheimera. Bo przecież, mimo wszelkich, zasadniczych przeobrażeń kąta widzenia, sposobu problematyzowania, a wreszcie siatki pojęciowej i terminologicznej, jest to cały czas jedna filozofia tego samego (choć nie takiego samego) filozofa. Być może zresztą Autor zostawia świadomie rozwiązanie tej "łamigłówki" domyślności czytelnika, dostarczając w obfitości danych.

Idąc tropem "tendencji myślowych", badacz Horkheimera wyróżnia w jego twórczości cztery okresy, przydając im następujące nazwy: *Horkheimerowskawykładnia materializmu*; *Projekt teorii krytycznej*; *Dialektyka Oświecenia*; *Teologia negatywna*. Szczegółowemu ich omówieniu i podsumowaniu wyników tej prezentacji poświęcona jest pierwsza część książki zatytułowana *Ewolucja doktryny*.

Ogólnie biorąc, ewolucja filozofii Horkheimera przebiega w myśl zasady "malejącego optymizmu". Horkheimer rozpoczyna swoją drogę intelektualną pod znakiem Prometeusza, kończy zaś — pod znakiem Hioba. Dopowiadam tu jedynie sumarycznie to, co Autor wypowiadał w różnych miejscach swej pracy w sposób bardziej rozwinięty. Intryguje mnie bowiem przede wszystkim pytanie, czy Horkheimer, po Proteuszowemu zmieniając język swej filozofii (a co za tym

nieodłącznie idzie — także pogląd na rolę i "moc" filozoficznej refleksji), dochował wierności samemu sobie. Inaczej: czy pod międzyparadygmatycznymi przeobrażeniami daje się wykryć jakaś obsesyjna idea, bez której — jak sędzę — nie może zaistnieć filozofia autentyczna i oryginalna. Korzystając z wnikliwych i udokumentowanych źródłowych analiz S. Czerniaka, wolno wysunąć taką oto hipotezę: Max Horkheimer za punkt wyjścia swoich wczesnych dzieł przyjął fakt ludzkiego cierpienia, początkowo występującego pod nieco kamuflującym pojęciem "niezaspokojenia". Naznaczyło to całą jego przyszłą drogę myślową pytaniem, czy i jak, za pomocą czego człowiek, *homo patiens*, może wyzwolić się z tej kondycji i zbudować sobie byt gwarantujący zaspokojenie i szczęście. Poszczególne stadia (paradygmaty w sensie II) jawią się — naturalnie w retrospekcji — jako różne teoretyczne przymiarki, kolejno dobierane klucze do owej, założonej, tajemnicy pojednania człowieka ze światem i ze sobą. Ponieważ zostają przez samego filozofa porzucone, uznać wypada, iż nie spełniły zadania, chybiały celu.

Jednakże po drodze następowała zmiana nie tylko po prostu rozwiązania, ale i treści zagadki.

Optymizm pierwszych dwóch stadiów związany był z wiarą Horkheimera w autonomię człowieka, zasadzającą się na autonomii jego Rozumu. Z czasem wszakże filozof stwierdza, iż Rozum, w którym upatrywał panaceum na wszelkie dolegliwości, tak egzystencjalne jak i intelektualne, umniejszając cierpienie jednego rodzaju produkuje inne, kto wie, czy nie dotkliwsze. W pewnym momencie uwaga myśliciela przesuwana się więc z Rozumu jako instrumentu mającego zapewnić harmonię na tenże Rozum jako przeszkodę na drodze do owej harmonii. Tak rodzi się idea dokonania przez filozofię samokrytyki racjonalności, która ma być zarazem denuncjacją Rozumu i pojednaniem rozumów. Albowiem, jak to widzi Horkheimer, nie dość, że ideałowi racjonalności autentycznej zagroziła w wieku XX jej karykatura w postaci racjonalności instrumentalnej, to jeszcze okazało się, że wspólna racjonalność gatunkowa uległa rozszczepieniu na wiele konkurencyjnych odłamów racjonalności partykularnych. A o tym właśnie fenomenie: pluralizmie "racjonalności", a więc — ich względności, traktuje socjologia wiedzy. Tu też tkwi powód, dla którego Horkheimer pozostawał w nieustającej polemice z tą koncepcją, eksponującą fakt partykularyzmu i fragmentaryczności oglądów świata, dokonywanych przez różne wspólnoty doświadczania rzeczywistości.

Osobisty dramat myśliciela zawiązywał się poprzez to, że posiadając głęboką wrażliwość socjologiczną, zarazem był on i zamierzał pozostać filozofem w znaczeniu "funkcjonariusza ludzkości". Takie rozumienie powołania filozofii obli-gowało go do namiętnego (bez przesady w tym wypadku) poszukiwania minimum wspólnoty, łącznika, który ponad czy też pod partykularyzmami konstytuuje jedność rodziny ludzkiej. Ponieważ Rozum w tej funkcji zawiódł, gdyż człowiek jako Prometeusz (z pierwszych, "radosnych" okresów filozofii Horkheimera) wydarłszy bogom ogień, użył go na swoją zgubę — autor *Krytyki rozumu instrumentalnego* decyduje się szukać podstaw tej jedności gdzie indziej. Gdzie indziej — to znaczy poza człowiekiem. Podczas gdy początkom myślowej dro-

gi Horkheimera patronował Kant, to pod koniec filozof zwraca się ku Schopenhauerowi.

Różnica jest taka jak między triumfalnymi słowami Kanta: "Niebo gwiazdziste nade mną, prawo moralne we mnie", a ponurą diagnozą Schopenhauera: "Wina świata polega na samym istnieniu. Istnienie jest synonimem cierpienia".

Czy wszakże — wbrew temu zwrotowi — koniec drogi myślowej Horkheimera łączy się z początkiem i — po Norwidowsku — go uwydatnia? W pewnym sensie tak: jedyną kategorią, jaka ostała się po wszystkich intelektualnych przygodach myśliciela, okazało się cierpienie jako piętno ludzkiego losu. Radykalnej zmianie uległy natomiast poglądy na możliwość jego ostatecznego i samodzielnego wyeliminowania. W ostatnim, teologicznym i eschatologicznym okresie, Horkheimer z rezygnacją zwraca się do Boga i przywraca Boga filozofii. Z tym, że jest to Bóg w zasadzie tak samo bezradny, jak sam człowiek. Nie obiecuje on i nie daje gwarancji wyzwolenia od zła i krzywdy. Nie jest figurą i znakiem wiary, lecz tylko — nadziei.

Czy znaczy to, że Horkheimer "teologiczny" przekreśla w sobie Horkheimera "socjologicznego"? Tak nie jest i nie musi być. Własna formuła Horkheimera rozpiętego między Kantem a Schopenhauerem, między wczesnym materializmem a późną metafizyką, brzmi: "Rozumna polityka nade mną i ze mną, współczucie we mnie" (s. 37).

3

Tytuł książki S. Czerniaka o Horkheimerze: *Pomiędzy socjologią wiedzy a teologią negatywną* — trafnie uchwytuje napięcie myśli jej bohatera. Jednocześnie daje się on uogólnić i odnieść do dziejów całej formacji myślowej filozofów, którzy na okrzyk Nietzschego: "Umarł Bóg", odpowiedzieli zwycięskim: "Niech żyje człowiek! ".

Jest jedną z licznych zalet tej pracy, że prowokuje do skojarzeń wychodzących poza zakreślony przez Autora krąg zagadnień. Mnie narzuca się z przemożną siłą analogia między zawiłą biografią intelektualną Horkheimera a ewolucją poglądów L. Kołakowskiego. I jeden i drugi filozof przechodzą podobne dzieje fascynacji możliwościami ludzkiego, wyemancypowanego Rozumu, następnie — rozczarowania jego dziełem, czyli "społeczeństwem sterowanym", by skończyć wołaniem o Transcendencję. Co prawda, Bóg odnaleziony jest innym Bogiem, niż ten, którego uśmiercono, tym niemniej nie da się — zdaniem obydwu myślicieli — wytrzymać w złym świecie bez Kogoś, kto owe zło usprawiedliwi, skoro nie daje się go wykorzenić.

Horkheimer i Kołakowski — to skrót doświadczeń ludzkości XX wieku, która u zarania stulecia roiała sobie mit Prometeusza, a u jego schyłku spostrzeża z rozgoryczeniem, że spotkał ją los Hioba. Jest to więc dramat Wielkich Oczekiwań i Wielkiej Rezygnacji. Czy rzeczywiście nie rna innego wyjścia? Czy człowiek nie jest z gruntu zdolny wybić się na niezawisłość od Transcendencji? Czy wobec cierpienia zawsze pozostaniemy bezsilnymi dziećmi szukającymi szybkiego i łatwego pocieszenia? Horkheimer i Kołakowski nie pozostawiają złudzeń. Choć?