

HALINA WALENTOWICZ
Uniwersytet Warszawski

FILOZOFIA A NAUKA W TEORII SPOŁECZNEJ SZKOŁY FRANKFURCKIEJ

„wielka uczone nie daje rozumu”
Heraklit z Efezu

„Wiedza ma się tak do mądrego człowieka, jak cnotliwy do człowieka: jest zimna i sucha, nie zna miłości i nie wie nic o głębszym uczuciu niewystarczania sobie i twardości...Póki przez kulturę rozumie się istotnie popieranie wiedzy, póty przechodzi ona mimo człowieka cierpiącego z niemiłosiernym chłodem, ponieważ wiedza widzi wszędzie tylko problemy poznania i ponieważ cierpienie jest w obrębie jej znowu problemem”.

Fryderyk Nietzsche: *Niewczesne rozważania*

Rzut oka na historię problemu. Jednym z ważniejszych problemów, które frapowały teoretyków z kręgu Szkoły Frankfurckiej, jest relacja między filozofią a nauką. Problem ten oczywiście nie jest nowy. Podobnie idea prymatu refleksji filozoficznej wobec innych form teoretyzowania nie jest wynalazkiem myślicieli frankfurckich; przeciwnie, ma ona długą tradycję, sięgającą zarania dziejów kultury europejskiej. Przytoczony w charakterze motto aforyzm Heraklita jest nie jedynym tego wiadectwem, bo gdy sięgniemy na przykład do *ródła myśli greckiej* Pierre'a Vernanta¹, dowiemy się od tego wybitnego znawcy kultury antycznej, że – wedle wyrażenia w zaginionym dziełku *O filozofii* opinii Arystotelesa – nauka o przyrodzie poprzedza mądrość, rozumiana jako znajomość praw i cnot obywatelskich, zainicjowana przez siedmiu mędrców.

Wszakże bodaj filozof starożytny nie akcentował tak mocno jak Sokrates, że uczone – choćby wielkie – nie jest równoznaczna z mądrością filozofa, że rozległa nawet wiedza nie zastąpi autorefleksji. Nikt¹

¹ P. Vernant: *ródła myśli greckiej*, przeł. J. Szacki. Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996, s. 86.

bardziej niestrudzenie nie nawoływał wszystkich bez wyjątku współobywateli, by umiennie ci zwierzanych z profesji nie przedkładali nad poznanie kondycji ludzkiej, by przeciwnie - ka dy starał si by najpierw człowiekiem, a dopiero jako człowiek - fachowcem. adente filozof nie okazał si bardziej wiarygodny, bo prawd swego filozofowania po wiadczył Sokrates yciem, nie za uczonymi traktatami. Poglosem Sokratejskiego wyniesienia ponad wiedzkim droci filozoficznej jako warunku dobrego - w sensie godnego człowieka - ycia jest wyrażony przez Arystotelesa w *Zachcie do filozofii* pogląd, e wiedza umoliwia ycie, a m dro ycie szczliwe.

Odrónienie nauki i filozofii, wiedzy i m droci, czy wreszcie rozsdku i rozumu przewija si przez ca history filozofii od antyku po współczesno . Wystpuje ono naturalnie w rónych postaciach i wariantach. Inaczej przedstawia si w myli pogańskiej ni chrześcijańskiej. O ile dla Platona m dro jest kulminacyjnym momentem procesu zdobywania wiedzy - sztuk rozumnej rozmowy, czyli dialektyk², o tyle w. Augustyn, wzorem *Księgi Hioba*, uto samia m dro z kontemplacją dóbr boskich i rozkoszowaniem si nimi, czyli z pobożności, której przeciwstawia wiedzkim droci umiennie uytkowania dóbr doczesnych³.

Niekiedy różnica między nauką i filozofią zaostriż si do antynomii. Antynomiczne ujcie ich wzajemnej relacji łczy si zazwyczaj z dowartościowaniem jednej z tych form teoretyzowania kosztem drugiej, przy czym deprecjacja czy to filozofii, czy nauki bywa radykalna. W obrbie samej filozofii współczesnej odnajdujemy szerokie spektrum stanowisk. Przykładowo, wywodzicy si z Owiecienia scjentyzm sprowadza poznanie jako takie do poznania naukowego, a status naukowoci nadaje procedurom kognitywnym nauk ścisłych. Podajc rozsdek za rozum, pozbawia tradycyjne pojcie filozofowania racji bytu, czy przynajmniej samoistności. Tymczasem filozofia ycia - na co z pewno ci

„A czy nie wydaje ci si - dodałem, e sztuka rozumnej rozmowy (dialektyka) le y u nas na samej górze, jak gzyms wie cz cy, nad naukami, i e ju adnego innego przedmiotu nauczania nie godzi si kła wy ej od niej; ona ju le y u szczytu nauk? (Platon: *Państwo*, t. I, przeł. W. Witwicki. Warszawa 1958, s. 395-396).

³ Por. w. Augustyn: *O Trójcy wi tej*, przeł. M. Stokowska. Kraków 1996, s. 374-375.

rzutuje jej kontrowersyjny rodowód - ywi pogard dla „szkiełka i oka”. Odmawia nauce walorów poznawczych, a w ka dym razie zdolności zrozumienia istoty ycia; mniema, e nauka wi cej szkody przysparza yciu ni przynosi po ytku, e, analizuj c u mierca, bo yw jedni rozkłada na cz ci, z których nie potrafi zrekonstruowa całości. „Uczony (...) rozkłada obraz na same plamy, jak kto , kto u ywa lornetki, by widzie scen i teraz obejmuje okiem to głow , to kawał sukni, lecz nigdy całości. Tych poszczególnych plam nie widzi on nigdy zł czonych (...) dałby si uwie do twierdzenia, e malowidło olejne jest dzik kup kleksów”⁴. Nietzsche sytuuje na antypodach bezpłodnego, apatycznego, odwróconego plecami do ycia uczonego i twórcz , kipi c yciem, bogat natur filozofa, spowinowaconego duchowo z artyst i wi tym. „Uczony nie mo e zosta nigdy filozofem, bo nawet Kant nie mógł tego, lecz pozostał a do ko ca, mimo wrodzone parcie swego geniuszu niejako w poczwarczym stanie. Kto tu s dzi, e słowy tymi czyni Kantowi krzywd , .ten nie wie, czym jest filozof, e jest nie tylko wielkim my licielem, lecz tak e rzeczywistym człowiekiem; a kiedy to uczony stał si prawdziwym człowiekiem?”⁵. Uczony to - w nomenklaturze Nietzschego - natura niewolnicza, rezultat degeneracji człowiecze stwa, szczególny okaz „ostatniego człowieka”; st d nadawanie wysokiej rangi uczoneму i jego wytworowi - nauce, stanowi w oczach tego wychowanka Schopenhauera symptom kryzysu kultury, znami „chorych i markotnych czasów”.

Gdy filozofowie skupieni w Szkole Frankfurckiej podejmuj namysł nad problemem relacji mi dzy filozofi a nauk , ma on ju dług historii . Nic przeto dziwnego, e ich stanowisko kształtuje si w toku dyskusji z koncepcjami, które zastaj . Nie aprobuj zarysowanych wy ej rozwi za skrajnych; ani scjentystyczna apoteoza nauki jako monopolistki poznania i *eo ipso* rozumności, charakterystyczna dla neopozytywizmu, ani czysto negatywna - i o tyle jałowa - krytyka z wy yn duszy dostojnej rzemiosła uczonego, typowa dla dziewi tnastowiecznych epigonów Romantyzmu, nie trafiaj im do przekonania. Co wi cej, we wrogo ci wobec rozumu dopatruj si oni wspólnego mianownika doktryn zaan-

⁴ F. Nietzsche: *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff. Warszawa-Kraków 1912, s. 271.

⁵ Tam e, s. 286-287.

ga owanych w t kontrowersj . Tak logiczny empiryzm, jak filozofia ycia zapoznaj , ich zdaniem, sens Sokratejskiego przesłania filozoficznej m dro ci. Ani absolutyzowania poznawczych kompetencji nauki oraz jej konstruktywnej roli w yciu jednostkowym i społecznym, ani na odwrót - odmawiania nauce potencji kulturotwórczej, nie uznaj filozofowie frankfurccy za słuszne. Jak rozum poczytuj za wy sz - bo zdoln do cało ciowego uj cia badanego przedmiotu, do syntetycznych uogólnie - instancj poznawcz , która jednak nie potrafi obej si bez mrówczej pracy rozs dku jako narz dzia, tak roszczenie do m dro ci id ce w parze z ignorowaniem, czy tym bardziej dezawuowaniem wiedzy, uwa aj za bezpodstawne. Wbrew bezkrytycznym entuzjastom scjentyzmu i na przekór ultrakrytycznym wobec O wiecienia rzecznikom antyintelektualizmu, widz u ródeł współczesnego impasu kulturowego nie niedorozwój nauki, ani nie jej przerost, lecz instrumentalizacj mylenia, która polega na jego koncentracji na rodkach kosztem refleksji nad celami, co nie szkodzi nauce, ale okazuje si zgubne dla mylenia filozoficznego.

T tendencj w rozwoju nowo ytniej racjonalności na długo przed Frankfurczykami dostrzegł Rousseau, uznawany przez nich wła nie z tego wzgl du za prekursora teorii autodestrukcji rozumu, okre lanej mianem dialektyki o wiecienia. Rousseau to przedstawiciel i krytyk O wiecienia w jednej osobie: zrywaj c z obiegów w jego epoce apolo gi rozumu, nie doł cza jednak do grona zwolenników irracjonalizmu. Interpretatorzy, którzy eksponuj jego sentymentalizm, z reguły zapoznaj to, e, jak sam twierdzi ten filozofuj cy *outsider*, wbrew opinii wi kszoci broni rozumu. Dostrzega to i docenia Bronisław Baczko, zdaniem którego przyczyn ambiwalentnego stosunku Rousseau do post pów O wiecienia jest jego genialne spostrze enie, e rozwój nauk, dostarczaj c nam rozmaitych dobroczynnych udogodnie yciowych, nie czyni tym samym naszego ycia sensowniejszym. Rousseau nie myli płyn cej z filozofii m dro ci, która warunkuje spełnienie człowiecze - stwa z wiedz , która umo liwia człowiekowi rozporz dzanie rzeczami i innymi lud mi⁶. W wieku wiatel ywi obaw , e rozum nie dotrzyma

⁶ „Prawda filozoficzna nie mo e dla Rousseau pozosta wiedz , ina by m dro ci , ma mie charakter maksym pozwalaj cych uzyska sensowny stosunek do wiata i nada sens własnemu

kroku ekspansji rozs dku, skutkiem czego post p obróci si w regres; obawy tej jego współczeci nie podzielali, ale z perspektywy potomnych jawi si ona jako prorocza.

Horkheimer: krytyka filozofii współczesnej w imi rozumu. Paradigmatyczne niejako dla Szkoły Frankfurckiej uj cie relacji mi dzy filozofii i nauk , a tak e mi dzy filozofii i religi , odnale mo na w pismach Horkheimera, do nich wi c odwołam si w pierwszej kolejno ci. Znana jest Horkheimerowska formuła filozofii jako wnoszenia rozumu do wiata, jako d enia do uczynienia wiata rozumnym. Twórca teorii krytycznej zastrzega jednak, e pierwszym aktem racjonalizowania rzeczywisto ci musi by zweryfikowanie współczesnego standardu rozumno ci: „zdemaskowanie tego, co współczeci nie nazywa si rozumem, jest najwi ksz przysług , jak mo e odda rozum”⁷. Prawdziwi filozofowie, jak powiada Horkheimer, pozostaj w opozycji do tego, co dzi uchodzi za filozofii . Krytyczna ocena głównych nurtów współczesnej mu filozofii utwierdza go w przekonaniu, e w XX wieku rozwój filozofii europejskiej dobiega ko ca. I oto jeste my wiadkami jej agonii. Parafrazuj c słynn тез Nietzschego o mierci Boga, lider Szkoły Frankfurckiej obwieszcza: umiera my l. „Dusz wielkiej filozofii, moc prawdy, jej historyczn racj jest o wiecenie i jednostka. Skoro społecze stwo bur uazyjne nie zdołało wykroczy w rozwoju poza siebie, nie doprowadzaj c do duchowego skartłowacenia indywiduum, wraz z mieszczaninem ginie tak e my l. Duch, który pozostaje, jest instrumentem badania przyrody, czy raczej widmem ducha, który zniknie”⁸.

Tym widmowym residuum niegdysiejszego ducha jest, według Frankfurtczyków, neopozytywizm. W uj ciu teorii krytycznej okazuje si on pogrobowcem wielkiej filozofii europejskiej. Nie sposób uchwyci specyfiki pogl dów Horkheimera na relacj mi dzy filozofii i nauk , nie uwzgl dniaj c jego polemiki z pozytywizmem i pragmatyzmem.

yciu” (B. Baczeko: *Spotkanie z paradoksem*, w: J. J. Rousseau: *Umowa społeczna*. Warszawa 1966, s. XVI).

⁷ M. Horkheimer: *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przeł. H. Walentowicz. Warszawa 2007, s.181.

⁸ M. Horkheimer: *Europäischer Geist*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M. 1991, s. 267.

Najcięższy w tej batalii zarzut frankfurckiego filozofa sprowadza się do tego, że stawiając znak równości między poznaniem i procedurami badawczymi uczonych, pozytywizm odmawia filozofii walorów poznawczych, wyznacza jej słabe role względem nauki i w konsekwencji pozbawia autonomii. Pozytywizm, zwany przez filozoficzną technokrację, uznaje naukę za automatycznego szermierza postępu. Ta wiara w zbawczą moc nauki wydaje się Horkheimerowi bezzasadna; nauka bowiem jest dla narzędziem, z którego można zrobić dowolny użytek. Pozytywiści zapoznają różnicę między prawdą i poprawnością. „Myli się hipotezy, które są potwierdzane przez zdania protokolarne z prawdą, z którą jednostka może żyć i umrzeć”⁹.

Budzi sprzeciw Horkheimera uznanie konstatacji faktów za jedyną prawną formę poznania. Teoria, która absolutyzuje fakty jako rzekomo bezpośrednie, pierwotnie dane, jest naiwna, pozbawiona autorefleksji, nie widzi bowiem tego, że fakt – jak to już wykazał Kant – jest konstruktem, wytworem percepcji. Wbrew Kantowi jednak Horkheimer twierdzi, że czynniki strukturyzujące fenomenalny świat mogąliwego do wiadczenia mają charakter społeczno-historyczny. Są więc zmienne, toteż uchwycenie owego konstytutywnego schematyzmu wymaga każdorazowo specjalnej analizy. „Fakty przyrodoznawstwa są napiętnowane społeczną potrzebą panowania nad przyrodą, która w każdej epoce jest inaczej określana; fakty nauk społecznych noszą na sobie znamiona zainteresowania kształtowaniem stosunków społecznych; już to utrwalanie status quo, już to zmiany”¹⁰. Respekt wobec faktyczności dyskwalifikuje jako metafizyczny bezsens wszelkie teoretyczne próby transcendowania rzeczywistości. Sprowadzenie filozofii do roli narzędzia nauki czyni z niej zarazem narzędzie adaptacji, prowadzi nieuchronnie do – mówił słowami Nietzschego – „bałwochwalstwa faktyczności”. Wobec tego, że fakt nie jest „rzecz sam w sobie”, lecz emanacją określonej konwencji myślowej, podporządkowanie myślenia faktom oznacza w istocie podporządkowanie utrwalonym nawykom mentalnym, intelektualnej ruty-

⁹ M. Horkheimer: *Verantwortung und Studium*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd 8, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M. 1985, s. 446.

¹⁰ M. Horkheimer: *Zur Wissenschaftstheorie*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, wyd. cyt., s. 242.

nie, a w dalszych następstwach - wdrożenie do duchowej uległo ci. Długofalowe społeczne skutki tego mogłyby być opłakane, mimo doraźnych technokratycznych profitów. „Gdy zabraknie ludzi zdolnych do podjęcia trudnego, lecz zarazem radosnego wysiłku oglądania świata własnymi oczami na nowo i owocnie, to ludzkość zmarnieje mimo wszystkich tzw. cudów gospodarczych i istnieje groźba, że, zamiast spowodować coś dobrego, przyspiesz niszczenie”¹¹.

Pozytywizm, w oczach Horkheimera, to typowy reprezentant racjonalności subiektywnej, która zatriumfowała w dziejach nowożytnej Europy. Jej cechą jest formalizacja myślenia jako skutek rezygnacji z ustanawiania wartości i koncentracji na samych środkach. Lecz jeżeli myślenie stroni od wartościowania, jeżeli nie może pomóc w wyborze celów, to najważniejsze dla ludzkiego życia jednostkowego i zbiorowego idee - które w epoce racjonalności obiektywnej były uznawane za immanentne rozumowi lub przez sankcjonowane - zostają pozbawione duchowych korzeni. Opowiedzenie się za nimi staje się kwestią arbitralnego upodobania, porównywalnego ze smakiem estetycznym czy zgołą kulinarnym. „Stwierdzenie, że sprawiedliwość i wolność same w sobie są lepsze niż niesprawiedliwość i ucisk, jest z punktu widzenia nauki nieweryfikowalne i bezużyteczne. Samo w sobie brzmi ono teraz równie bezsensownie jak stwierdzenie, że czerwony jest piękniejszy niż błękit, czy jajko smaczniejsze niż mleko”¹².

Ideale ludzkości utraciły atest rozumu, przestał on być ich protektorem. Zakorzenie w rozumie oznaczało zarazem wiaryzowanie z tym, co ogólnoludzkie; niezależnie od rozumu, i to wiaryzowanie. Pojęcia, które uchodziły za drogowskazy ludzkiego życia, zostają zawieszane w próżni, oderwane od człowieczeństwa, a ono z kolei - pozbawione fundamentu normatywnego. Krótko mówi się: znika najistotniejszy teoretyczny element społecznej integracji. Rozum sformalizowany nie widzi racji, dla których miałby wspierać solidarność i braterstwo, ani dla których miałby zwalczać okrucieństwo czy despotyzm. Gdy myślenie unika

¹¹ M. Horkheimer: *Verantwortung und Studium*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, wyd. cyt., s. 436.

¹² M. Horkheimer: *Krytyka instrumentalnego rozumu*, wyd. cyt., s. 53.

warto ciowania, gdy przestaje się troszczyć o porządek celów, to wier-
no wobec faktów - która przecie sama w sobie nie jest niczym na-
gannym - przeobraża się w ograniczenie przez fakty, w duchowe zniewo-
lenie w dwojakim sensie. Po pierwsze - zniewolenie umysłu: idee,
które tracą różnicę z myślą, stają się zarzewiem przesady,
zabobonu, nowej mitologii. I tak o wiecenie obraca się w mit; tak owo-
cuje urodzajem różnej mać szarlatanów, którzy ludziom spragnionym
sensu, obiecują duchową sanację. Po drugie - w dobie industrializacji
myśl, która przybrała postać nauki, zostaje za pośrednictwem techniki
wprężona w proces społeczny, staje się elementem rzeczywistości
podległym imperatywom biejącej praktyki.

Jednakże Horkheimerowska krytyka pozytywizmu nie jest próbą ra-
dykalnego zdyskredytowania racjonalności dyskursywnego myślenia;
nie ma nic wspólnego z neoromantycznym, czy charakterystycznym dla
filozofii życia, wykazywaniem bezsilności intelektu, co frankfurcki filo-
zof uznaje za drugą stronę pozytywizmu. Te kontrowersyjne koncepcje
zakładają taki projekt uprawiania filozofii, który budzi jego wy-
dezygnację, albowiem uważa on, że nie sposób dotrzeć do ducha, abstrahuj-
ąc od wiedzy o przyrodzie i społeczeństwie. Teoria krytyczna we
wszystkich fazach swego rozwoju zachowywała ciętą różnicę - przez
długi czas także instytucjonalny - z interdyscyplinarnymi badaniami
nauk społecznych. Według frankfurczyków, nie racjonalizacja świata -
postępująca i nieodwracalna - ponosi odpowiedzialność za kryzys kul-
tury, lecz niedostatki tej racjonalizacji: deficyt prawdziwego myślenia.
„Nie racjonalność, nie rozum zasilany przez wszystkie moce duszy
ludzkiej ponosi winę za zniknięcie substancji nauki - rozum i nauka są
przez prawdziwe myślenie broniące nie mniej niż przez Fausta wbrew
diabłu - lecz włącznie do nich. Zamiast łączyć naukę z rzemio-
łem, czyni sprawę ekspertów - jak obecnie - należy jej poświęcić wię-
ż z poznaniem rzeczy, które obchodzi nas jako ludzi, a nie tylko jako
członków społeczeństwa industrialnego”¹³.

¹³ M. Horkheimer: *Verantwortung und Studium*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, wyd. cyt.,
s. 438.

Z perspektywy racjonalności, która jest sumarycznym wyrazem „wszystkich mocy duszy”, Horkheimer krytykuje ubóstwo racjonalności instrumentalnej, sformalizowanej, zmechanizowanej, której rzecznikiem jest pozytywizm. Nie znaczy to, że uznaje za całkiem bezwartościowe jego postulaty: rzeczowość, obiektywność czy unikania mglistej spekulacji; widzi w nich charakterystyczny dla wojowniczej filozofii o wieceniowej moment krytyki pseudowiedzy i obskurantyzmu; dostrzega zgodnie naukowych procedur poznawczych z duchem demokracji, albowiem poddaj one poznanie potencjalnej kontroli kałdej rozumnej istoty. Zwraca jednak uwagę na dwie różne strony autonomii nauki, pozostające w analogii do dwójstronnej tolerancji: obrona wolności badania i samodzielności uczonego idzie w parze z mimowolną afirmacją rzeczywistości; im bardziej nauka obstaje przy swej autonomii, tym mniej jest skłonna dystansować się krytycznie wobec rzeczywistości, tym skwapliwiej dostosowuje się do *status quo*. Nie chodzi więc Horkheimerowi o odmawianie nauce głębszej wartości, ani o negowanie jej doniosłej społecznej roli, lecz o rozumną relatywizację, o zakwestionowanie pozytywistycznej wiary w naukę, w której upatruje odpowiednik religijnej wiary w Objawienie: obie bazują na dogmatyzmie. Horkheimer zwalcza dogmatyzm w przekonaniu, że prowadzi on do mylowego zastoju, ponadto uważa, że brak mu elementarnej zasadności logicznej, gdy absolutna prawda nie może stać się udziałem człowieka. Potrzebna jest refleksja nad rozwojem nauki, nie samo tylko badanie jej historii w ujęciu faktograficznym; potrzebne jest bowiem nie tylko rozumienie różnych faktów w ich związku i rozwoju historycznym, ale i poddanie refleksji samego pojęcia faktu.

Pojednanie racjonalności naukowej i mrocznej filozoficznej jako zadanie rozumu praktycznego. Jakkolwiek w swej teorii kryzysu kultury frankfurcki filozof kładzie nacisk na ogrom spustoszenia w życiu duchowym jednostki i społeczeństwa, jakie spowodowało wyparcie racjonalności obiektywnej przez rozum subiektywny, nie jest w żadnym razie zwolennikiem sztucznych - przeto pozbawionych szans powodzenia a nawet przeciwnych - prób wskrzeszania systemów, czy to metafizycznych, czy religijnych, bazujących na idei rozumności ponadludzkiej. Uważa, że próby takie są jałowe, gdy procesu rozwoju idei, tak jak

procesu dziejowego, nie można na wyzwanie odwrócić. Formacje duchowe mają, według Horkheimera, immanentną logikę rozwoju, która jest skorelowana z dynamiką przemian społeczno-historycznych. Czas racjonalności i obiektywnej przemiany, gdy nie jest ona w stanie sprostać zgodnym z duchem czasów roszczeniom emancypacyjnym jednostki. Z punktu widzenia nowoczesnej nauki, która wyznacza dziś standardy racjonalności, racjonalność i obiektywność traci wiarygodność, jawi się nieuchronnie jako mit. Wyrachowane zabiegi o wywołanie treści religijnych obracają eschatologiczny cel w doczesny rodek i w ten sposób godzą w autentyczność pobożności, przez co nie tylko nie powstrzymują jej erozji, lecz ją przyspieszają.

Dogmaty wiary uznawane za pewniki na mocy absolutnej sankcji Objawienia, stają się w świetle osądu subiektywnego rozumu nauki jawne anachroniczne, a przecie jest w religii, zdaniem Horkheimera, moment o ponadczasowej aktualności zasługujący na ocalenie. „Potwornym jest myśleć, że modlitwy przeładowanych w chwili najwyższej potrzeby, modlitwy niewinnych, którzy muszą umrzeć, nie wiedzą dlaczego, że ostatnią nadzieją na ponadludzką instancję donikąd nie docierają i że nocy, której nie rozjaśni żadne ludzkie światło, nie przeniknie również żadne światło boskie. Bez Boga nie ma podstaw i oparcia dla wiecznej prawdy tak samo, jak i dla nieskończonej miłości, ba, nawet staje się ona nie do pomysłenia. Ale czy zgroza była kiedykolwiek przekonującym argumentem przeciwko stwierdzeniu lub negowaniu stanu rzeczy, czy logika zawiera prawo, i jeśli jest fałszywa, je li jego konsekwencją miałyby być rozpacz?”¹⁴. Wprawdzie nieumierzona troska za sprawiedliwość nie jest z punktu widzenia logicznych standardów poprawnościami rozumowania znaczącym argumentem, jest jednak wystarczającą racją, by do urzeczywistnienia sprawiedliwości nieustraszenie dążyć. I chociaż zgroza, jak budzi czasem ziemskie rzeczywistości, nie jest ani antidotum na nią, ani dowodem na istnienie absolutu, może - wraz z trudną wiadomością, że ludzkość zdana jest na siebie samą - pomóc w zagnaniu zgrozy i rozpacz. Troska za absolutną sprawiedliwość może i powinna stać się ideą regulacyjną ziemskich poczyna-

¹⁴ List M. Horkheimera do W. Benjamina z 16.03.1936, cytuj za: *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, red. A. Kaniowski, A. Szachaj. Warszawa 1987, s. 232.

człowieka, który liczy się z faktami po to, by je transcendentowa w d e niu do zmiany wiata na lepsze. „T sknot za sprawiedliwo ci - nie za dogmat, e istnieje Bóg, który j urzeczywistni, nale y zachowa tak e w obliczu post pu, eby nie było tak, e człowiek przystosowuje si tylko do faktów, które wyznaczaj bieg historii”¹⁵. Owo, jak powiada Horkheimer, negatywne zachowanie kategorii teologicznych, które niegdy pojmowano afirmatywnie („al, e religia nie ma racji”), mo e przysłu y si solidarno ci ludzi w ich zmaganiach z egzystencjaln n dz . Pra ródłem usposobienia teologicznego jest wszak starotestamentowy nakaz miło ci bli niego, dzi ki czemu mo e ono sta si impulsem powszechnego zjednoczenia ludzi dla zgodnego rozwi zywania ich wspólnych przecie problemów. Wezwanie do solidarno ci ludzi jako istot sko czonych, które jednoczy l k przed cierpieniem i mierci , stanowi dziedzictwo tak religii, jak wielkiej filozofii. Nauka za nie jest antagonistk , lecz instrumentem - i przynajmniej o tyle sojusznick - takiej postawy.

Tu wyłania si nie tylko płaszczyzna współpracy filozofii z nauk , ale i mo liwo za egnania konfliktu mi dzy nauk i teologi , o co daremnie zabiegali filozofowie nowo ytni, którzy usiłowali uzgodni dogmaty *Pisma* wi tego z odkryciami nauki, czyli szukali konsensusu w dziedzinie poznania. Teoretyczne próby pojednania religii i nauki podejmowane przez wielkich filozofów nowo ytno ci nie powiodły si , ale otworem stoi droga ku pojednaniu praktycznemu. Zaszczepiony mu przez Schopenhauera pesymizm w teorii, ł czy Horkheimer z optymizmem luminarzy O wiecienia, zwłaszcza francuskiego, w odniesieniu do praktyki. Za Kantem uznaje prymat rozumu praktycznego. Paradoksalne na pierwszy rzut oka twierdzenie, i teoria krytyczna „wie, e Boga nie ma, a mimo to w niego wierzy”¹⁶, mo na zinterpretowa tak, e Horkheimer s dzi, i najwy sze warto ci filozoficzno-teologiczne kultury europejskiej, jak: dobro, sprawiedliwo , współczucie, nie maj absolut-

¹⁵ M. Horkheimer: *Das Schlimme erwarten und doch das Gute versuchen*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M. 1985, s. 466.

¹⁶ M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, Bd. 14, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M., s. 508.

nego uprawomocnienia, jednak uważa, że wiara w ich absolutne obowiązywanie jest warunkiem ocalenia dziedzictwa o wiecienia, które stanowi o naszym człowieczym świecie.

Teoria krytyczna „spotyka się” z teologią o tyle, że i czyje zainteresowanie tym aspektem życia duchowego, który nie znajduje bezpośredniego ujścia w rzeczywistości podporządkowanej zasadom zysku i władzy, nie jest powiązany z żadnym ekonomicznym interesem, wobec pragmatyzmu życia jest całkowicie bezsilny. Tak określa Horkheimer domenę prawdy. „Filozofia jest daremna próba nadania znaczenia poznaniu, które nie prowadzi do żadnego rzemiosła, jest usiłowaniem dojścia do prawdy, która nie służy żadnemu wymiernemu celowi, ani porządkowaniu wiedzy, prawdy w sobie”¹⁷. Myśl filozoficzna winna zachować niezależność zarówno od bytów w społecznym obiegu wartości, jak i od absolutyzowanej wartości faktów. Filozofia nie może być bez sprzeniewierzenia się sobie, jakim byłoby zrównanie prawdy z wymogami bieżącej praktyki – stać się służebnicą nauki, tak jak prawda nie może stać się jej służebnicą. Przeciwnie: by nauka oddawała usługi prawdzie, filozofia – zamiast nadawać rangę prawdy metodologii naukowej – powinna wyjaśnić naturę prawdy i sformułować jej kryteria nauki, mając na oku nie same tylko w skospecjalistyczne kryteria naukowego sukcesu, lecz przede wszystkim dobro ludzkości. Traktując filozofię jako depozytariuszkę prawdy w emfaticznym sensie tego słowa, Horkheimer stawia ją obok ponad arbitralności doraźnych miar społecznych. Jest to przeciwieństwo roszczeń pozytywizmu: „Kwestionując autonomię filozofii i filozoficzne pojęcie prawdy, pozytywizm zostawia naukę na łasce przypadków historycznego rozwoju. Ponieważ nauka jest elementem procesu społecznego, przyznanie jej roli *arbiter veritatis* podporządkowałoby samą prawdę zmiennym kryteriom społecznym. Społeczeństwo zostałoby pozbawione wszelkich środków duchowego oporu wobec zniewolenia, które zawsze demaskowała krytyka społeczna”¹⁸.

Istnieje rozdział, a nawet głębsza przepaść między wyobrażeniami Horkheimera o tym, czym powinna być filozofia, oraz jej klasycznym

¹⁷ M. Horkheimer: *Gegen die Philosophie*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, wyd. cyt., s. 281.

¹⁸ M. Horkheimer: *Krytyka instrumentalnego rozumu*, wyd. cyt., s. 53.

pojemność z jednej strony, a z drugiej strony tym, czym stała się filozofia współczesna, jako jeden ze sposobów zarabiania na życie, jako profesja. Nigdy w przeszłości nie stawiano filozofii wymogu, by rozplynęła się w wiedzy szczegółowej czy te jej służyła; nigdy nie była filozofia w - sk specjalistycznym dziedzin z odrębnym, swoistym przedmiotem badania. Na ogół do istoty filozofii w przeszłości należał rozbrat ze światem; dzięki temu dystansowi wobec rzeczywistości filozofia, tak jak sztuka, na tle tego, co jest, projektowała to, co by powinno. Myśliciel nieskrępowany charakteryzował zawsze moment utopijny. To nieprzystosowanie oraz bezinteresowne, wolne od pragmatyzmu i instrumentalizmu nastawienie filozofów do rzeczywistości sprawiło, że ich najwyższymi dądaniami bywała w oczach świata czymś błahym, próżnym, zgoła niedorzecznym - głupstwem. „Ludzie uważają, że niedorzeczność polega na zdolności dostosowania się do tego, co istnieje, posuwania się w tej sferze naprzód, działania w myśl zasady zysku. Głupota oznacza sprzeniewierzenie się tej uniwersalnej zasadzie...jej źródłem może być przywiązanie do pozoru, oddanie się sztuce, filozofii lub politycznej kontestacji (...). Materiałem, w którym wyrażają się mędrcy, jest zawsze dana rzeczywistość - oni pokazują, czym można się w niej stać, co można z niej zrobić. Materiał innych: kamień, język, farba, dźwięk i sama historia wymagają jednak fantazji i entuzjazmu. Mędrcy są przypisani temu, co jest tu i teraz, tamci - temu, co inne”¹⁹.

Od Sokratesa poczynając, a nawet od czasów siedmiu mędrców, filozofia usiłowała odgrywać rolę duchowej przewodniczki w ludzkim życiu. Filozofia Sokratesa uznaje Horkheimer za źródło pojęcia podmiotu, jako najwyższego arbitra w sferze rozumu praktycznego, dążącego do poznania prawd uniwersalnych. Postawa Sokratesa jest bliska Horkheimerowi: obaj filozofowie odnoszą się krytycznie do dogmatyzmu, odrzucają mentalny autorytaryzm, z drugiej zaś strony, nie chcą przystać na formalizm i relatywizm rozumu subiektywnego. Zadanie namysłu nad właściwym, godnym życiem staje się coraz bardziej palące w miarę jak słabnie wpływ religii, która aspirowała do tej samej roli. Tymczasem we współczesności filozofia programowo stroni od zagad-

¹⁹ M. Horkheimer: *Über Klugheit*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, wyd. cyt., s. 340.

nie - w klasycznym, arystotelesowskim sensie - praktycznych, staje się coraz bardziej abstrakcyjna, aksjologicznie neutralna, niczym - według klasyfikacji wielkiego Stagiryty - filozofia pierwsza; współczesna filozofia coraz wyraźniej nabiera charakteru metateoretycznego. Zamiast zajmować miejsce religii, filozofia dzieli jej los. "Droga filozofii - od rozległej teoretycznej i praktycznej teorii wiata do n dznej dyscypliny fachowej - jest powtórzeniem drogi religii i teologii. W obu procesach zdarzyło się to samo: zniknięcie wiadomego odniesienia człowieka do całości, zanik poważnej troski o życie i wiat. Wszystko rozplywa się w umiejtnościach i czstkowych i czstkowych relacjach, bez refleksji nad relacjami z tym, czego są one i czym - chyba, i z nauk jako profesji. Droga donikąd - prawdopodobnie dlatego, i nie pozostaje nic innego"²⁰.

Wszelako filozofia praktyczna zakładała autonomiczny podmiot, którego decyzje miały społeczne znaczenie. Dziś natomiast granice autonomicznych działań społecznych jednostki tak mocno się skurczyły, a brak warunków dla ukształtowania się podmiotowości. Wraz z podmiotem znika siła motoryczna rozwoju myślenia nasyconego normatywności - rozumu praktycznego. Zespołowe badania empiryczne Szkoły Frankfurckiej pozwoliły ustalić, że dominującą współczesną strukturą wolicjonalno-mentalną to charakter autorytarny. Istotą nim obdarzona szuka gotowych wzorców postępowania i akceptuje normy, które się jej zaleca. Stosunki społeczne panujące współcześnie zagrażają samej istocie człowieczeństwa, którą Frankfurczycy, za Heglem, upatrują w wolności rozumianej jako siła łamania stereotypów, wytyczania nowych dróg, słowem - przekraczania siebie. Paradoks współczesności polega na tym, że gdy życie - z materialnego punktu widzenia - godne człowieka staje się udziałem coraz większej liczby ludzi, sam człowiek ulega degeneracji.

Antyhumanistyczna tendencja naszych czasów. By zrozumieć, jak funkcjonuje życie społeczne i dlaczego Szkoła Frankfurcka wyznacza filozofii, trzeba uwzględnić jej diagnozę współczesności. Otóż, jest ona zdania, że na naszych oczach ujawnia się dialektyka o wiecienia;

²⁰ M. Horkheimer: *Der Gang der Philosophie*, w: tamże, s. 417-418.

tym mianem filozofowie frankfurccy określają widoczny najwyraźniej w krajach cywilizacyjnie zaawansowanych reprimitywizację kultury europejskiej, w czym upatrują skutek tego, że - prognozowanym przez O'wien - postępowanie wiedzotwórcy - nie przewidywana przez rzeczników racjonalizacji - eskalacja nierozumu. Duchowa regresja Europy jest, jak twierdzą Frankfurczycy, uwarunkowana tym, że siła bezwładna cywilizacji industrializacji, która przybrała postać celu samego w sobie. W dobie triumfu techniki, która umożliwia spełnianie się marzenia o przejmowaniu przez maszyny ludzkich zadań, życie ludzkie ulega coraz dalej idącej mechanizacji i sam człowiek w swym działaniu upodabnia się coraz bardziej do maszyny. Aparatura, która nas zewsząd otacza, wymaga koncentracji na tym, co aktualnie dane; czyni bezużyteczną refleksyjność, dewaluuje do wiadczenia życiowego i morderczą, przedkładając nad niego refleks i zdolności adaptacyjne. Postępowanie industrializacji podporządkowałyby nam rzeczywiście, tłumiąc jego negatywny, krytyczny element, który stanowi, jak to określił Hegel, duszę myślenia. Jest to tendencja antyhumanistyczna, gdy humanizm polega na przyznawaniu ideom wiodącej roli w kształtowaniu życia, za dostosowywanie idei do wymogów bieżącej praktyki - co stało się obecnie zwyczajem - było zawsze znamieniem oportunistów.

Co nie legitymuje się bezpodstawnie, jawi się nieuchronnie jako przejaw zabobonu i wsteczności; „odczarowanie” świata przyczyniło się do zdemaskowania iluzorycznego charakteru wiecznych wartości, ale wraz z erozją wiary w wieczny szczęśliwy znikają widoki na szczęście doczesne. Krytyka religii pogodziła za sobą dyskredytację wszelkich nieinstrumentalnych motywów kulturowych jako nieracjonalnych, ideologicznych czy autorytarnych. Głównym w społeczeństwie współczesnym bierze „wulgarny materializm”, który nadaje status najwyższego dobra wzrostowi standardu życia. Według Horkheimera, standardu życiowego nie należy uznawać za jedyny miernik poziomu rozwoju społecznego; materialny postęp bowiem oznacza wręcz historyczny regres, jeżeli dokonuje się kosztem degeneracji ludzkiej podmiotowości, wyjałowienia duchowego. Horkheimer uważa, że ceną materialnego awansu ogółu społeczeństwa jest atrofia ducha. Podobnie, jak wybitny myśliciel innej orientacji filozoficznej, Ortega y

Gasset²¹, z niepokojem stwierdza, że kultura mieszczańska upada, a mieszczaństwo nie ma w swej kulturotwórczej roli sukcesorki. Szczególnym rysem naszej epoki jest zdaniem obu filozofów to, że masy osiągnęły wyższy standard życiowy, nie zdobywając jednak przy tym wyższej kultury, co Horkheimer widzi z zawrotnym tempem, w jakim społeczeństwa XX wieku doszły do dobrobytu drogą nieporównanie krótszą niż ta, jak swego czasu musiała przemierzyć burżuazja, by wypracować sobie nowy status społeczny w powolnym, stopniowym, długotrwałym a zarazem burzliwym procesie rozwoju, pełnym przeciwności, konfliktów i zmagania, ale dzięki temu w rezultacie uwiecznionym duchowo dojrzało. Ponieważ masy społeczeństw postindustrialnych przebyły drogą społecznego awansu „na skróty”, w typie osobowościowym charakterystycznym dla współczesności nie dokonało się zniesienie - czyli w przekształconej postaci utrwalenie - konstytutywnych cech podmiotowości burżuazji, w analogii do procesu, który miał miejsce w przeszłości, kiedy to kultura mieszczańska, zanegowawszy feudalną zasadę uprzywilejowania niektórych jednostek, przyznała każdemu człowiekowi godność i wolność suwerena, i tym samym zachowała w sobie te wartości, które ją dogłębnie określiły.

Kulturowa zapora, która dotknęła społeczeństwo współczesne, wynika w myśleniu Frankfurtyczyków z tego, że kultura tradycyjna niepowstrzymanie ulega rozkładowi, a jej miejsca w świadomości społecznej nie zajmuje nowa forma życia duchowego, którą można byłoby uznać za jej spadkobierczynię. Kulturowy rozwój w europejskiej przeszłości dokonywał się za sprawą nielicznych jednostek; współcześnie jednak materialne bogactwo, jakim dysponuje społeczeństwo wysoko uprzemysłowione, stwarza możliwość - demokracja zrodziła pilne potrzeby - tego, by najcenniejsze wartości kultury europejskiej, jak: wewnętrzna samodzielność, zdolność do duchowego oporu i autonomicznego kierowania wspólnym życiem, były ucieleśniane przez ogół, a nie tylko przez niektóre jednostki. Przetrawienie cywilizacji europejskiej zależy - zgodnie z ich stanowiskiem - nie od istnienia kultury w tradycyjnej formie, lecz od podmiotowości każdej jednostki. „Gdy ludzie są wy-

²¹ Por. J. Ortega y Gasset: *Bunt mas*, w: *Tenże, Bunt mas i inne pisma socjologiczne*. Warszawa 1982, s. 112 n.

zwoleni politycznie, musz sta si przynajmniej na tyle dojrzali, jak obywatele w dobrych czasach *polis*; w przeciwnym razie niewolnictwo, które w *polis* było jawne, przeradza si ukradkiem w jednostkach oraz w społecze stwie w stan naturalny, do którego przygodnie dopasowuje si forma polityczna”²².

Historia rozumu, czyli o wiecenia, od jej pocz tków w staro ytniej Grecji po współczesno doprowadziła do tego, e samo poj cie rozumu budzi nieufno jako domniemany relik t mitologii. Namysł nad prawdziw natur rzeczy, czy przewodnimi zasadami ludzkiego ycia, uchodzi za rzecz zb dn i anachroniczn . Rozum zredukowany do rozs dku, jako wiedza fachowa, został wprz gni ty do procesu społecznego i stał si rodkiem ujarz mienia przyrody oraz ludzi. „Obstaje si przy pewnej formie rozs dku, dla której w zegarku interesuj ce s kółka, a nie czas, który on mierzy. Wszyscy staj si - by tak rzec - mechanikami”²³. Rezygnacja z rozumowego podej cia do problemów ycia skutkuje pojawieniem si nowego obskurantyzmu, który - w odró nieniu od jego pierwotnego, przedo wieceniowego wydania - jako wytwór o wiecenia ł czy si z wysokimi nawet kwalifikacjami zawodowymi. W ten sposób post py o wiecenia oddaj usługi społecznej reakcji.

Progresywny rozwój wiedzy poci ga za sob regresj ludzkiej indywidualno ci. Szkoła Frankfurcka upatruje w tym zjawisku jawny symptom kryzysu o wiecenia, które było w swej szczytowej fazie or downikiem indywidualizmu, chciało mierzy post py ludzko ci rozwojem sił duchowych jednostki, a stosunki społeczne i instytucje polityczne traktowało jako nieodzowne przesłanki i rodki do tego celu. Lecz człowiek, na jakiego stawiało O wiecenie, istota społecznie pełnoletnia, czyli rzeczywicie autonomiczna, b d ca panem siebie, staje si reliktem. W społecze stwie masowym samoistny jest kolektyw, a wpisana we jednostka staje si funkcjonariuszem, którego cnot jest dyspozycyjno . Totalna instrumentalizacja ka dej dziedziny bytu, zamiana niegdysiej-

²² M. Horkheimer: *Filozofia jako krytyka kultury*. „Przeł d Filozoficzno-Literacki” nr 3 (9) 2004, s. 23.

²³ M. Horkheimer: *Das Schlimme erwarten und doch das Gute versuchen*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, s. 445.

szych celów w rodki, prowadzi do likwidacji podmiotu, który miałby si nimi posługiwa . Wedle oceny filozofów frankfurckich, walka o emancypacj my li i jednostki, która była istotnym motywem nowo yt-nych dziejów Europy, dobiegła ko ca. Jej rezultatem jest nowoczesna nauka i technika, których stosowanie nie wymaga szczególnych walorów duchowych. W ten sposób o wiecenie zatacza koło: o ile rozwój narz -dzi stymulował rozwój człowieka, o tyle nowoczesna aparatura rodzi zapotrzebowanie na „aparaczyków”. Ludzko zwi ksza sw niezale -no od przyrody i jako gatunek rozwija si dalej, ale w miar wzrastania autonomii gatunku wobec wiata pozaludzkiego, kurczy si autono-mia indywiduum. Mo na przypuszcza , e ta tendencja widoczna ju we współczesno ci, w przyszło ci, w „ wiecie administrowanym” nasili si .

Z punktu widzenia nauki i techniki jednostki s wymienialne, a ró nice w ich sposobie my lenia nieistotne. Lecz nieodł cznej od ro-zumu i cechuj cej rzeczywi cie my l cych ludzi t sknoty za tym, co wymyka si instrumentalizmowi nauki, nie mo na przewyci y za po-rednictwem nauki. Frankfurczycy nie s oczywi cie zwolennikami pohamowania rozwoju techniki; uwa aj bowiem, e nie technika jako taka jest odpowiedzialna za „jednowymiarowo ” człowieka, za to, e zagro ony jest człowiek jako podmiot dziejów, człowiek, który pragnie siebie przekracza , lecz „demoniczny” charakter techniki, maj cy ródło w absolutyzowaniu rodków i zapomnieniu o celach. Mo liwo złago-dzenia kryzysu kulturowego upatruj w autorefleksji, któr o wiecenie zatraciło. Wzywaj do stawiania oporu „ lepemu” post powi, nie z in-tencj gloryfikowania przeszło ci, lecz w celu bardziej wiadomego i odpowiedzialnego kształtowania przyszło ci. Przypominaj , e jed-nostka nie tylko podlega oddziaływaniu procesów dziejowych, ale i sama na nie oddziałuje. Rzecz pierwszorz dnej wagi jest dla Szkoły Frankfurckiej - jako spadkobierczyni najlepszych tradycji O wiecenio-wych - wychowanie nastawione na kształtowanie podmiotowo ci, tj. wytworzenie usposobienia, które nie mo e obej si bez niezale nego my lenia, duchowej samodzielno ci, niezłomnej woli wolno ci. Wy-maga to dowarto ciowania wychowawców wszystkich szczebli. Ich za-daniem jest przeciwdziałanie degeneracji subiektywnych przesłanek rozumniejszych, bardziej ludzkich stosunków.

Horkheimer wywi nadzieję, że dzięki zrozumieniu i krytyce procesu erozji ludzkich wartości w społeczeństwie zautomatyzowanym, uda się ten proces jeśli nie powstrzyma, to spowolni. Stąd wynika, w jego odczuciu, paląca aktualność filozofii rozumianej jako krytyka kultury, której - w odróżnieniu od filozofii traktowanej jako zwykły fach, co nie interesuje nikogo prócz profesjonalnych filozofów - potrzebują wszyscy ludzie. Postęp nauki i techniki jest dla cywilizowanego życia niezbędnym, ale zarazem życiu prawdziwie ludzkim, tj. nierozdzielnie związanym z kulturą, zagrożeniem. Nie ma, według Horkheimera, pilniejszego zadania niż oddalenie w czasie momentu, w którym człowiek stanie się istotą obsługującą aparaturę, a życie duchowe: myślenie, fantazja, uczucia, będzie się jawiło jako przelotne, efemeryczne zjawisko charakterystyczne dla dzieciństwa ludzkości. Celem wychowania pod egidą filozofii jest dla zachowanie tego, co ludzkie w człowieku, czemu dopomóc może demaskowanie idoli, które w miejsce religii uzurpują sobie absolutny sens.

Wiek XIX u mierzyl rozdział między myślenie i rzeczywistość, który zaznaczał się w przeszłości, zwłaszcza w Renesansie i Oświeceniu. Ów rozdział poczytuje Horkheimer za płodny dla rozwoju kultury, albowiem w teorii inspiruje on najwyższe wloty ducha, w praktyce zaś postępuje zmiany. Parafrazując słynną alegorię Hobbesa, lider Szkoły Frankfurckiej stwierdza, że społeczeństwo nowoczesne dopiero w wyniku swego rozwoju stało się potworem - acz dalekowzroczny diagnosta tak je anonsował już w początkach nowoczesności - i odstrasza myśl, która próbuje ujść je całokształt. Nie można oddzielić myślenia od możliwości oddziaływania na nie za pośrednictwem myślenia. Ufno w tak możliwość stała się wartością filozofii europejskiej, gdy zastąpiła ona teologię i w miejsce wiary w naturalny porządek postawiła zadanie ukonstytuowania ludzkich stosunków zgodnie z poznaniem rozumowym. Zniknięcie praktycznej funkcji filozofii prowadzi do jej uwiędnięcia w teorii.

Habermas: autodestrukcyjnej dialektyki oświecenia ciąg dalszy. Podobnie jak Horkheimer i inni filozofowie pierwszego pokolenia Szkoły Frankfurckiej, na relacji między nauką i filozofią zapatruje się kontynuator jej intelektualnej tradycji, Jürgen Habermas. Uważa on - dając temu przekonaniu dobitny wyraz w zbiorze esejów zatytułowa-

nym: *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki naturalnej?* - e ywiolowy rozwój nauki, jak jest in ynieria genetyczna, stwarza bezprecedensowe zagro enie dla naszej ludzkiej to samo ci, gdy podminowuje etyczn samowiedz gatunku. Proces ten wydaje mu si tym bardziej niebezpieczny, e - jak pisze - dokonuje si „cichcem”. Ufundowany na egalitarnym uniwersalizmie, wytworzony przez nas samych antropologiczny obraz człowieka jako takiego uznaje si do powszechnie za wielkie osi gni cie nowoczesno ci i mało kto chciałby szuka dla niego alternatywy. Mo na si jednak obawia uchodz cej uwagi, „pełzaj cej rewizji” naszej gatunkowej to samo ci, któr - przynajmniej na razie - otwarcie si akceptuje. Eugenik pozytywn - czyli mo liwe ju przy obecnym poziomie rozwoju biotechnologii - ulepszaj ce ingerencje w ludzki genotyp, uznaje Habermas za kolejn faz , ujawnionej przez pierwsze pokolenie teoretyków Szkoły Frankfurckiej, autodestrukcyjnej dialektyki o wiecienia, zgodnie z któr panowanie człowieka nad natur obraca si w jego podległo wobec natury. Człowiek, który za po rednictwem techniki przeciwstawiał si naturze jako jej zwierzchnik, staje si po prostu jej elementem. Post puj ca technicyzacja ludzkiego ycia poci ga bowiem za sob technicyzacja samej natury ludzkiej: o ile dziedziczne zadatki człowieka podlegaj manipulacji, zostaj zdegradowane do natury zewn trznej, zobiektywizowanej.

Tak wi c immanentna logika rozwoju nowo ytnej nauki, któr cechuje instrumentalny stosunek do ycia, kulminuj cy w autoinstrumentalizacji człowieka, prowadzi do jego depersonalizacji i urzeczowienia. „W wypadku eugeniki pozytywnej mamy nastawienie majsterkowicza, w którym cele klasycznego hodowcy - poprawa dziedzicznych cech gatunku - ł cz si z podej ciem in ynieria obrabiaj cego według własnego projektu zarodkowe komórki jako materiał”²⁴. Gdyby zgodnie z oczekiwaniami niektórych genetyków ludzie mogli samowolnie sterowa procesem ewolucyjnym, uległoby zatarciu gł boko dot d zakorzenione w naszej wiadomo ci i uchodz ce za nieprzekraczalne rozró nienie mi dzy podmiotem i przedmiotem, tym, co subiektywne i obiektywne, mi dzy tym, co powstało w sposób naturalny a tym, co zostało

²⁴ J. Habermas: *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa 2003, s. 100.

wytworzone przez człowieka, między naturą i kulturą. Naturalna geneza - tj. nierozporządzenie naturalnym poprzedzającym uspołecznienie losom człowieka - stanowi, zdaniem Habermasa, niezbędny warunek identyczności statusu normatywnego wszystkich ludzi jako równoprawnych członków moralnej i prawnej ogólnoludzkiej wspólnoty wolnych i równych osób. Przesłanką istnienia takiej wspólnoty jest równorzędność wszystkich jej członków, która zakłada symetryczną i odwracalną ich wzajemnych relacji. Tymczasem prognozowanie genetyczne, znoszące ów egalitaryzm, ustanowiłoby asymetryczną, nieodwracalną zależność między pokoleniami, która polegałaby na władzy „Terazniejszych nad Przyszłymi - bezbronnymi obiektami decyzji podejmowanych przez dzisiejszych planistów”, oznaczałoby więc „zniewolenie żywych wobec zmarłych”²⁵. Tego typu zależność projektowanej osoby podważyłaby jej wiadomo autonomii, która stanowi podstawę zdolności do moralnych sądów i działań, narzucając w zamian heteronomię, czyli konieczność podporządkowania się nieuzasadnionej samowoli innej osoby.

Instrumentalizacja życia przedosobowego nie daje się pogodzić z taką koncepcją etycznogatunkowej samowiedzy, która bazuje na godności człowieka bez wyjątku człowieka, implikując wyłączne autorstwo osobniczego życia. Koncepcja taka jest dziedzictwem wielkiej europejskiej filozofii z Kantowskim imperatywem kategorycznym na czele. Ponieważ jej cenimy i nie widzimy dla niej alternatywy, powinniśmy jej bronić. Jednakże bronić się przed autoinstrumentalizacją, nie możemy liczyć na naukę. Habermas uznaje naukę za monopolistkę wiedzy o świecie przyrody. Ze świata przyrody wyłącza jednak świat ludzki, tzn. społeczne wspólnoty komunikujących się ze sobą i działających osób. Tytułem uzasadnienia tego posunięcia stawia retoryczne pytanie, co stanie się z tymi osobami, jeżeli one same podporządkują się opisowi przyrodniczemu, jeżeli osobowa samowiedza zastąpi obiektywizujące stwierdzenie faktu?²⁶

²⁵ Por. tamże, s. 56.

²⁶ Na marginesie warto zaznaczyć, że - mimo zasadniczej odmienności teorii krytycznej i projektu filozoficznego fenomenologii - w kwestii kryzysu kultury europejskiej ma na odnotować istotne punkty styku między Frankfurczykami i E. Husserlem. W swej diagnozie stanu ducha współczesnej Europy kładzie on bowiem, jak wiadomo, nacisk na upadek wiary w rozum,

Scjentyistycznej wierze w naukę przeciwstawia Habermas potrzebę odwołania się do filozofii, bo – tak jak jego mistrzowie ze Szkoły Frankfurckiej – uważa, że jedynie w jej gestii należy udzielenie odpowiedzi na nienaukowe – a z punktu widzenia kondycji ludzkiej kluczowe – pytanie, dlaczego powinniśmy być moralni, dlaczego w moralnej próbie nie warto byłoby.

Summary

The article is devoted to the problem regarding the relationship between the philosophy and science as seen by the theoreticians from the Frankfurt's School.

The author presents the specifics of their point of view while relying on the background of other solutions to this problem, existing in traditional philosophy.

The article proves that the Frankfurt's philosophers do not depreciate the value and the usefulness of science, but they do not agree with the idea that the goal of philosophy is to serve science.

They see in this idea, the picture of, and the reason for, the seeming progression of technological dependency in human life.

They regard this phenomenon as the reason for the present crisis in European culture; they believe that the restoration of autonomy of philosophical reflection, and auto reflection, could help to overcome it.

Key words: philosophy, science, the Enlightenment, cultural crisis, auto reflection.

spowodowany zaprzepaszczeniem idei filozofii jako uniwersalnej, wszechobejmującej nauki o rzeczywistości, której odgałęzieniami są nauki szczegółowe. Natomiast przewycięszenie kryzysu duchowo-cy europejskiej warunkuje przywróceniem filozofii „archontycznej” roli, jaką pełniła ona w epoce przednowoczesnej, dopóki pozytywizm nie „ucił jej głowy” i nie wyizolował nauki z kontekstu rozumnego kształtowania człowieka i ludzkiego świata, przez co doprowadził do skrajności zaznaczającej się już w początkach nowożytności „naturalistyczne” „lepienie”, które ducha redukuje do elementu przyrody, a wszystko, co istnieje, do uniwersum faktów (por. E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, przeł. S. Walczewska. Toruń 1999; oraz Tenel: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993).