

Halina Walentowicz

Utopia i antyutopia w Szkole Frankfurckiej

Kto nie śmie przekroczyć granic rzeczywistości, ten nigdy nie zdobędzie prawdy

F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*

*Mądry człowiek sięga daleko wzrokiem w bezmiar możliwości;
głupiec widzi jako możliwe tylko to, co ma przed oczami*

D. Diderot, *Wybór pism filozoficznych*

Słowa kluczowe: *Szkoła Frankfurcka, utopia, antyutopia, racjonalność, cywilizacja, kultura, wolność, indywidualizm, technicyzacja, tyrania rozumu, dehumanizacja, emancypacja*

W monografii wczesnej Szkoły Frankfurckiej znawca jej dziejów Martin Jay przypomina, że György Lukács, który początkowo współpracował z filozofami skupionymi we Frankfurckim Instytucie Badań Społecznych, w późniejszym czasie, gdy już zdystansował się wobec stworzonej przez nich formacji intelektualnej, określał ją mianem „Grand Hotel Abgrund”¹. Lukács – wybitny teoretyk, niestroniący od działalności politycznej – nie był oczywiście jedynym marksistą, którego raziła abstrakcyjność teorii społecznej Szkoły Frankfurckiej, jej programowa abstynencja polityczna, i który w związku z tym zarzucał jej utopijność. Poddanie rewizji sztandarowej tezy marksizmu o rewolucyjnej roli proletariatu – co właśnie skłoniło Frankfurtyczyków do zamknięcia działalności społecznej w granicach teorii, a teorię tę skazało na zawieszenie w społecznej próżni – przysporzyło im wielu krytyków, warto jednak zauważyć, że po pierwsze: nie było to posunięcie arbitralne, lecz przeciwnie, w świetle ich badań dobrze uzasadnione, a po drugie: ograniczenie się do pracy badawczej w połączeniu z instytucjonalną

¹ Martin Jay, *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923–1950*, Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1976, s. 344.

samodzielnością i niezależnością finansową (Instytut Badań Społecznych miał prywatnego sponsora w osobie Hermana Weila) stanowiło w ich przekonaniu konieczny warunek autonomii intelektualnej, w której z kolei upatrywali *conditio sine qua non* prawdy.

Filozofię społeczną, którą wślawiła się Szkoła Frankfurcka, czyli tak zwaną teorię krytyczną, trudno uznać za utopię w klasycznym sensie. Frankfurtczycy we własnym mniemaniu nie tylko nie byli utopistami, ale nawet podkreślali antyutopijny charakter swych teoretycznych poczynąń. W komentarzu do *Utopii* Morusa Horkheimer zwraca uwagę na dwa aspekty doktryn utopijnych, jakimi są: „krytyka tego, co istnieje, oraz wyobrażenie tego, jak być powinno². Otóż, rzut oka na główne pozycje literatury utopijnej pozwala stwierdzić, że utopistom z krwi i kości leży na sercu przede wszystkim ów drugi aspekt. Choć z pewnością na poszukiwania Wysp Szczęśliwych wyruszają ci, którzy źle się czują u siebie w domu, krytyka istniejącego zła nie zadowala autorów projektów utopijnych; przeważnie stanowi tylko kontrastowe tło dobrej nowiny, którą mają do zakomunikowania niewtajemniczonym, co przepełnia ich poczuciem misji. „Przychodzę, aby wyrwać ciemnotę z korzeniami”, wołał Campanella; Fourierowi zaś zdawało się, że „odkrył i obwieścił plany Boga”³. Utopista jest zawsze lepiej niż ogół zorientowany, na czym polega dobro powszechne i co zrobić, by je osiągnąć; wie lepiej, czego ludzie naprawdę potrzebują, jako że żyją oni przecież w złym ustroju, który ich oślepia i deprawuje. Stąd owo irytujące nawet dla odległego w czasie czytelnika – nie mówiąc o bezpośrednich adresatach – besserwisterstwo projektantów raju na ziemi, idące w parze ze skłonnością do nużąco szczegółowych jego opisów, śmiesznie drobiazgowych dookreśleń każdego detalu, oraz z manią pedantycznego klasyfikowania, regulowania i reglamentowania wszelkich przejawów życia. Przykłady tej tendencji można mnożyć: Platon wyliczył, że idealne państwo powinno zamieszkiwać 5040 obywateli, Morus uznał za niezbędne, by w Utopii, gdzie – jak zapewnia – „wszystko jest dobrze obmyślane i zorganizowane”⁴, istniały 54 miasta, zupełnie zresztą jednakowe, Campanella zaplanował 4 godziny pracy dziennie dla wszystkich, a Fourier zadekretował: „Poleci się wydrukować w 800 000 egzemplarzy każde dzieło pożyteczne dla falang i dla ośrodków prowincjonalnych: np. wielki atlas historii naturalnej z barwnymi planszami”⁵.

² Max Horkheimer, *Początki mieszczańskiej filozofii dziejów*, tłum. Halina Walentowicz, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1995, s. 106.

³ Władysław P. Wołgin, *Szkice o zachodnioeuropejskim socjalizmie utopijnym*, tłum. Janina Smoleńska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989, s. 141.

⁴ Thomas More, *Utopia*, tłum. Kazimierz Abgarowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1954, s. 140.

⁵ F. Armand, R. Maublanc, *Fourier*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 257.

Wprawdzie utopista to człowiek obdarzony wyobraźnią, dzięki czemu teraźniejszość oczu mu nie zasłania, potrafi on wychylić się ku przyszłości i ma odwagę ją prognozować, jednak marzy mu się ład ponadczasowy, a więc pozbawiony przyszłości, zastygły w bezruchu. „Zwyczajnie przyjęte przez Utopian” – czytamy u Morusa – „położyły pod ich państwo fundamenty wiecznotrwałe”⁶. Utopista przedstawia obraz społeczeństwa zamkniętego, tj. statycznego i izolowanego, co wiąże się z przyjmowaną przezeń jawnie bądź milcząco przesłanką, że natura ludzka ma ahistoryczny charakter, jest niezmienna, a potrzeby – racjonalnie ujęte – są stabilne. Autor *Księżeczki [...] o najlepszym ustroju państwa i nieznaney dotąd wyspie Utopii* dowodzi, że życie zgodne z naturą, czyli rozumem, wymaga kilku zaledwie rzemiosł; rozwijając tę myśl, podąża tropem Platona, który chorobę państwa wywodzi ze zbytku, w nadmiarze potrzeb upatruje przyczynę jego rozrostu zgubnego dla ustroju i konkluduje: „Zatem państwo ograniczone do tego, co najkonieczniejsze, składałoby się z czterech albo z pięciu ludzi”⁷.

Przekonanie o możliwości położenia kresu raz na zawsze mankamentom społeczeństwa istniejącego, które jest źródłem bezkompromisowego nastawienia i apodyktycznego tonu odkrywców Wysp Szczęśliwych, płynie z ich optymistycznego założenia, że – aczkolwiek ludzie błędzą w nieświadomości własnego dobra – zasady idealnego ustroju można ściśle i jednoznacznie określić, bowiem ustanowił je, a potem objawił szczęśliwemu wybranćcowi Bóg albo też dyktuje je ponadhistoryczny, uniwersalny rozum, czy wreszcie – dadzą się one wyprowadzić z podstawowych cech ludzkiej natury. Zgodnie z tym trybem rozumowania odstępstwo od ideału tłumaczy się okazjonalnymi i zasadniczo przewyżającymi przeszkodami, jak: przesady czy pycha, które słabych śmiertelników sprowadzają na bezdroża z właściwej drogi wiodącej do lepszego życia, lub np. brak bogatego mecenasa; kogoś takiego właśnie poszukiwał Fourier w nadziei, że przy jego pomocy zrealizuje projekt falansteru, czyli stworzy zaczątek doskonałego społeczeństwa, który cały zachwycony nim świat uzna za godny naśladowania, co spowoduje radykalną przemianę w skali globu. Jak pisze Sikora, „kreślił nawet następujące kalendarium tego procesu: 1822 – przygotowanie próbnej falangi; 1823 – jej instalacja; 1824 – ogólne naśladowanie przez »cywilizowanych«; 1825 – przystąpienie do niej barbarzyńców i dzikich; 1826 – organizacja administracji całego globu; wreszcie 1827 – przyłączenie się kolonii”⁸.

Myślenie utopijne nierzadko cechuje teleologia, która prowadzi do historyzoficznej teodycei. Z perspektywy ostatecznego celu wszystko okazuje się drogą doń wiodącą i o tyle czymś racjonalnym, a nawet koniecznym. Doskonałość celu motywuje do pobłażliwości wobec zła i cierpienia, które – jako jego przesłanki

⁶ Thomas More, *Utopia*, wyd. cyt., s. 202.

⁷ Platon, *Państwo*, t. I, tłum. Władysław Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 103.

⁸ Adam Sikora, *Fourier*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989, s. 51.

– nie tylko są usprawiedliwiane, ale nawet uzyskują sens i wartość, okazują się integralnym fragmentem całości procesu stawania się dobra, immanentnym elementem logiki jego rozwoju. Utopista, którego przeważnie całość interesuje bardziej niż część, jest skory do podporządkowywania interesu jednostki pomyślności ogółu.

Wskazane przykładowo cechy myślenia utopijnego nie są w żadnym razie przyczynkiem do charakterystyki teorii krytycznej. Wprost przeciwnie; przede wszystkim punkt ciężkości teorii krytycznej spoczywa na krytycznej analizie *status quo*, tzn. filozofowie frankfurccy koncentrują się na demaskowaniu niedostatków współczesnego zwłaszcza życia społecznego, przy czym nie poszukują wcale odpowiedzi na pytanie o ustrój najlepszy z możliwych, unikają nazywania dobra po imieniu. Składają się na to różne racje. Frankfurczycy podpisują się pod słynną tezę Freuda, która głosi, że historia człowieka pokrywa się w istocie z historią jego represji. Uważają przy tym, że społeczne zło – które w rozlicznych swych odmianach bierze górę w dotychczasowej historii nad dobrem, a zwłaszcza szczęściem jednostki i ogółu – jest bezpośrednio namacalne i w związku z tym może zostać bez trudu wyartykułowane. Dobra zaś nie sposób ująć pozytywnie, nie można określić go inaczej niż przez negację zła.

Dobra, absolutu nie możemy przedstawić, lecz możemy opisać to, z powodu czego cierpimy, co wymaga zmiany i co powinno połączyć w solidarności, we wspólnym wysiłku wszystkich, którzy się o to starają. [...] Pojęcie tego, co negatywne, zawiera w sobie to, co pozytywne, jako jego przeciwieństwo. W praktyce z wykazania, że jakieś działanie jest złe, wynika przynajmniej kierunek działania lepszego. Jeśli chce się dobro określić jako usuwanie zlikwidowania zła, to da się ono określić; jednak przeciwieństwo tego byłoby niemożliwe. I to właśnie głosi teoria krytyczna⁹.

Z punktu widzenia teorii krytycznej utopia to nic innego niż rejestr pobożnych życzeń człowieka, w którym obietnica zbawienia wyzwoлиła skłonność do samoszukiwania się. Żyjąc w niesprawiedliwym świecie, nie potrafimy uświadomić sobie wyraźnie, na czym miałyby polegać sprawiedliwość; a gdyby nawet nam się to udało, i tak nie zdołamy jej w pełni urzeczywistnić. Przejętą w spadku po Schopenhauerze udręką teorii krytycznej jest „dziedziczna wina” ludzkości, którą ów adwersarz wszelkich utopii z chrześcijańską wizją raju na czele uznawał za faktyczny laicki sens mitu grzechu pierworodnego: wolne od plag życie stosunkowo nielicznych szczęśliwców dziś i w całej minionej historii jest

⁹ Max Horkheimer, „Theodor W. Adorno zum Gedächtnis”, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, t. 7, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M 1985, s. 289, i tenże, „Zur kritischen Theorie”, w: *GS*, t. 6, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M 1991, s. 419. Na marginesie odnotujmy, że podobny motyw dochodzi do głosu w wyznaniach Rousseau, dla którego frankfurczycy mieli wielką atencję: „Prawdziwego szczęścia nie da się opisać [...]. Czuje się je i czuje tym lepiej, im mniej się je da wyrazić” (J.J. Rousseau, *Wyznania*, t. I, tłum. Tadeusz Zeleński (Boy), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, s. 279).

okupione ogromem nieszczęścia, cierpień i krzywd, których nic nie powetuje i które muszą położyć się cieniem nawet na najlepszym ustroju przyszłości, jaki można sobie wyobrazić. Ludzki, więc z istoty nieabsolutny świat odsyła do abso-lutu, toteż uporczywe pragnienie dobra samego, nieskażonego domieszką zła, jest zrozumiałe i psychologicznie uzasadnione. Powinniśmy jednak wystrzegać się absolutyzowania i fetyszyzowania naszych z konieczności względnych pojęć – w tym także dotyczących właściwego ustroju – gdyż prowadzi to w teorii do dogmatyzmu, w praktyce – do przyzwolenia na terror.

Lepsze – rozumiane jako rezultat usunięcia konkretnego realnego niedostatku – teoria krytyczna stawia ponad abstrakcyjnym dobrem. Za jedyną metodę polepszania istniejących stosunków społecznych uznaje dawanie oporu impe-ratywnemu złu. Nie zapomina zresztą o tym, że zlikwidowanie jakiegoś zła nie pociąga za sobą automatycznie zmiany na lepsze; uwolnienie od zniewolenia nie implikuje proporcjonalnego przyrostu wolności pozytywnej; co więcej, wol-ność zdaje się mieć powab głównie dla zniewolonych, jak sprawiedliwość jest upragniona najbardziej przez doznających niesprawiedliwości. Szkoła Frank-furcka rekomendując społeczne reformy, zaleca zarazem zachowanie umiaru w dążeniu do lepszego, gdyż znajomość historii poucza ją o tym, że zmiana na lepsze w pewnej dziedzinie życia może w innej pociągnąć za sobą zjawiska niekorzystne. Ewolucja społeczeństwa zachodniego dowodzi, że bezprzykładne zaangażowanie na rzecz opanowania przyrody, wykorzystanie jej sił dla ludzkich celów, przyczynia się wprawdzie do wzrostu konsumpcji oraz wyeliminowania ze stosunków międzyludzkich bezpośredniej przemocy, najbardziej jaskrawych form okrucieństwa, lecz z drugiej strony sprawia, że blakną wszelkie ideały i powstaje rozziw między działalnością samozachowawczą, zabieganiem o podnoszenie materialnego poziomu życia, karierą życiową a wartościami duchowymi, ideami, które mogłyby życiu nadać jakiś sens, gdyby nie to, że w perspektywie starań o polepszenie statusu materialnego nie mają żadnego znaczenia. Postępujący proces racjonalizacji świadomości społecznej, który odwrócił uwagę ludzi od zaświatów i przydał wartości życiu ziemskiemu – dzięki czemu może być uznany za przesłankę lepszej jego organizacji – zarazem jednak osłabił wolę realizacji tego celu, tak że w rezultacie, gdy rozwój nauki i techniki podważył przesąd o życiu pozagrobowym i zachwiał wiarę w wieczną szczęśliwość, niewiele też zostało z wiary w możliwość stworzenia społecznych warunków dla szczęścia w doczes-ności; stąd paradoksalne wynurzenie Horkheimera: „opłakuję wiarę w zaświaty, ponieważ społeczeństwo, które obywa się bez niej, z każdym krokiem przybliża-jącym je do raju na ziemi, oddala się od marzenia, które czyni ziemię znośną”¹⁰.

Ale paradoks tkwi nie tylko w słowach Horkheimera; samo pragnienie dobra nie jest od niego wolne. Dlatego pragnąc dobra, warto zachować ostrożność,

¹⁰ Max Horkheimer, „Liquidationen”, w: *GS*, t. 6, wyd. cyt., s. 393.

inaczej mówiąc: być czujnym wobec zła jako jego potencjalnej konsekwencji. Frankfurtzcy mają świadomość tego, że droga ludzkości ku lepszemu życiu usiana jest antynomiami. Przykładowo: wyrównywanie się statusu społecznego łączy się z rozkładem więzi i narastaniem obcości między ludźmi; wzrost autonomii gatunku ludzkiego wobec przyrody ogranicza autonomię jednostki; nielimitowana wolność indywidualna podważa społeczną sprawiedliwość i odwrotnie – narzędziem radykalizacji sprawiedliwości bywa zniewolenie indywiduum. Frankfurtzcy są zdania, że łatwiej przyjdzie nam zachować umiar w dążeniu do lepszego, jeśli nie będziemy zapominać o tym, że nieuchronność naszego kresu nie pozwala spodziewać się osiągnięcia tego – cokolwiek proteuszowego – celu, do którego możemy się tylko przybliżać, że więc dążenie to musi pozostać bezkresne. Jednak okoliczność ta nie powinna nas zasmucać, gdyż – jak się zdaje – osiągnąwszy cel w dążeniu do lepszego, osiągnęlibyśmy właściwie przeciwieństwo tego, za czym tęskniliśmy, albowiem w dotychczasowych dziejach siłą sprawczą postępowych przemian było poczucie niezaspokojenia i braku, w świetle którego przedmiot pragnień jawił się jako to, co lepsze. Dlatego właśnie, mimo że dalecy od defetyzmu, ze zrozumieniem odnosili się do filozofów, którzy żywili sceptycyzm wobec oczekiwań i projektów gruntownej poprawy ludzkiego losu. Horkheimer przypominał:

Helwecjusz i Schopenhauer nauczali, że wahadło życia porusza się między bólem a nudą – dotyczy to zarówno jednostki, jak i całości. Bez potrzeby – żadnej przyjemności, bez smutku – żadnego szczęścia, bez śmierci – żadnego sensu. Im mniej wyrzeczeń, tym bardziej ponura rzeczywistość¹¹.

Utopiści skrupulatnie oddzielają dobro od zła, z nadzieją na nieodwracalność tego zabiegu; pragną usunąć wady istniejącego społeczeństwa, by zachować wyłącznie jego zalety; sytuują dobro na antypodach zła, nie bacząc na to, że dobro i zło wyrastają na gruncie tych samych okoliczności, są więc tylko różnymi ich aspektami. Złożoność i pogmatwanie spraw ludzkich sprawiają, że dobra i zła strona rzeczywistości splatają się ze sobą nierozzerwalnie, nie tylko w danej epoce, lecz w całym procesie historycznym. Jak pisał na początku lat 30. XX w. Horkheimer, „stosunki są tak powikłane, że nawet głód indyjskich pariasów i usługi kulisów chińskich stają się czynnikiem wyzysku angielskich robotników tekstylnych, a rezultaty nauk Bacona czy Galileusza wychodzą dziś na korzyść przemysłowi wojennemu”¹². W dialektykę dobra i zła uwikłane są również środki zaradcze przeciw bolączkom ludzkiego życia; panacea nie istnieją, gdyż działania podejmowane z intencją niesienia pomocy nie tylko pomagają, ale i mimowolnie pomnażają niedolę. O ile dobro w rzeczach jednoczy się ze złem, o tyle i język

¹¹ Max Horkheimer, „Utopie als Widersinn”, tamże, s. 398.

¹² Max Horkheimer, *Zmierzch. Notatki z Niemiec 1931–1934*, tłum. Halina Walentowicz, Książka i Wiedza, Warszawa 2002, s. 37.

– jako medium praktyki życiowej – jest obciążony dwuznacznością, wynikającą z rozdzwienku między bezpośrednim sensem występujących w nim pojęć a ich rolą w życiu społecznym. Pojęcie dobra, służąc złej sprawie ideologicznego użytku, spowinowaca się ze złem, a to mąci klarowność najlepszych intencji jego orędowników: bo skąd wziąć słowa na określenie tego, co dobre, które nie stanowiły bądź nie stanowią alibi niegodziwości.

Dowodząc, że w toku przeobrażeń społecznych zmieniają się też ludzkie wyobrażenia o świecie, Frankfurczycy podkreślają z mocą, że wszelkie normy i wartości mistyfikowane i uwieczniane na gruncie światopoglądu religijnego, przez metafizykę zaś poczytywane za uniwersalne, w rzeczywistości nie opierają się wpływowi czasu. W związku z tym to, co w określonym momencie dziejowym jawi się jako różnica między dobrem i złem, znajdując uzasadnienie w kontekście istniejących stosunków, może mieć jedynie względny, a nie ponadczasowy charakter. Historyczność ludzkiego życia indywidualnego i zbiorowego oznacza między innymi także nieprzemijającą konieczność permanentnego przewartościowywania wszystkich wartości. Dlatego też wizja raju, rozkoszna dla jednych, innym wydaje się mdła i małostkowa.

Ależ te Pola Elizejskie, Fourier utyskiwał: gdzie dusze sprawiedliwych skazane są na monotonne przechadzki, ten Olimp, gdzie bogowie i herosi jedzą zawsze to samo danie – ambrozję! Ależ te inne ascetyczne miejsca pobytu, gdzie nie robi się użytku z głównych zmysłów: smaku i dotyku, ani z romantycznych uczuć. Te rezydencje niebiańskie, gdzie korzystanie ze zmysłów jest wypaczone lub pozbawione urozmaicenia [...]. Każdy z fabrykantów raju opisuje tylko swoje upodobania¹³.

Teoria historii, jaką stworzyli Frankfurczycy, nie wdaje się w abstrakcyjne spekulacje na temat przyszłości, wyprowadza jedynie prognostyczne wnioski z analiz przeszłości i teraźniejszości, szczególną uwagą darząc tkwiące w rzeczywistości potencje zmiany na lepsze; odrzuca finityzm i finalizm, wyklucza woluntaryzm na równi z mechanistycznie pojmowanym determinizmem w przeświadczeniu, że człowiek i społeczne warunki jego życia pozostają w relacji wzajemnego oddziaływania; z szacunku dla jednostki odmawia akceptacji religijnych i świeckich teodycei. W takiej teorii historii nie ma miejsca dla utopii. Lecz to, że Szkoła Frankfurcka nie należy do cechu „fabrykantów raju”, a teoria krytyczna z pewnością nie jest kolejną, unowocześnioną edycją *Książeczki zaiste złotej...*, nie oznacza, że pojęcie utopii nie ma żadnego odniesienia do filozofów frankfurckich i ich teoretycznych poczyną. Jest inaczej; by to wyjaśnić, należy zwrócić uwagę na to, że teoria krytyczna nie stanowi monolitu i jakkolwiek dorobek Szkoły Frankfurckiej jest wspaniałym przykładem efektywności pracy zespołowej, każdy z jej członków chadzał własnymi drogami, dzięki czemu ich dokonania noszą na sobie piętno indywidualnych poszukiwań i rozstrzygnięć. O ile można mówić

¹³ Adam Sikora, *Fourier*, wyd. cyt., s. 67.

o zasadniczej zgodności stanowisk czołowych przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej w odniesieniu do diagnozy współczesności, o tyle ich prognozy cechuje daleko idąca rozbieżność. To powoduje, że na tle przewidywań Horkheimera i Adorna przepowiednie Fromma czy zwłaszcza Marcusego sprawiają wrażenie pogłosu XIX-wiecznych utopii, natomiast przy zmianie wektora tej przymiarki, tj. z perspektywy optymistycznego scenariusza rozwoju wydarzeń, katastroficzna nieomal wizja liderów Szkoły Frankfurckiej przywodzi na myśl słynną antyutopię Aldousa Huxleya.

Przyjrzyjmy się najpierw tej posępnej prognozie. Jej istota streszcza się w hasło „świata administrowanego”. Tym mianem Horkheimer i Adorno – utraciwszy po wojnie nadzieję na postępowe przemiany – określają formę społecznienia, której symptomy widzą wyraźnie w krajach najwyżej uprzemysłowionych, i spodziewają się, że w przyszłości nieuchronnie ogarnie cały świat. Zapowiadają, że będzie to społeczeństwo „totalnie technicyzowane”, „racjonalnie zarządzane” oraz „perfekcyjnie uspołecznione”. Dzięki zaawansowanej technice zdoła ono przezwyciężyć biedę, a nawet zapewnić swym członkom względny dostatek, lecz zarazem zniweluje ich osobniczą specyfikę, pochłonie jednostkę i położy kres życiu duchowemu. Racjonalne całościowe zarządzanie zautomatyzuje człowieka, gdyż jego idea opiera się na pojęciu racjonalności pragmatycznej, urzeczowionej, zinstrumentalizowanej, wolnej od emocji, obojętnej wobec celów, nastawionej na techniczne zastosowanie, a wrogiej wobec myślenia, które nie da się zweryfikować przez odwołanie się do faktów. Tak zaprojektowana *ratio* będzie w przyszłości jedynym kryterium tego, co rozumne. Zachowania, w których zgodnie z europejską tradycją kulturą wyraża się istota człowieka – jak zdolność wydawania autonomicznego sądu, podejmowania i dotrzymywania zobowiązań, poczucie odpowiedzialności, wierność w przyjaźni i miłości – stracą rację bytu; dyrektywy, wskazówki oraz gotowe bezosobowe wzorce pozbawią decyzje moralne celowości i w rezultacie ludzki zmysł moralny zaniknie na równi z wszelką – już dziś skutecznie tłumioną – spontanicznością jednostki, którą w przyszłości zastąpią instynktowne, odruchowe reakcje na płynące zewsząd sygnały i znaki.

Świat administrowany, czyli ściśle zorganizowany, przekreśli suwerenność tak jednostkową, jak i narodową; ujawni w ten sposób historyczny charakter wolności człowieka jako środka technicyzacji, czyli rozszerzenia autonomii ludzkości w przyrodzie, który odegrał swą rolę i trafia do lamusa historii. To samo dotyczy indywidualizmu: w im większym stopniu społeczeństwo opanowuje przyrodę, tym mniej użyteczne i produktywne, przeto – racjonalne stają się społeczne różnice między klasami i jednostkami. Tak więc w społeczeństwie całościowo zarządzanym ludzie – pozbawieni indywidualnej swoistości i bez reszty określani przez kolektyw – będą w pełni zastępowalni, w swych zautomatyzowanych posunięciach obliczalni i przewidywalni; zniwelowanie różnic w warunkach życia sprawi, że ludzkie upodobania, aspiracje, sposób pracy i spędzania czasu

wolnego zostaną ujednolicone. „Wszyscy naciskają guziki, formy działalności w społeczeństwie upodabniają się do siebie – tak przy obsłudze poszczególnych maszyn, jak i w zarządzaniu przemysłem i państwem”¹⁴. Z powyższego opisu wynika niedwuznacznie, że Horkheimer i Adorno – wbrew swej infinitystycznej historiozofii – kreślą perspektywę końca dziejów, albowiem świat administrowany urzeczywistniony w pełni nie będzie miał alternatywy; konsekwencją „perfekcyjnego uspołecznienia” musi okazać się niewzruszona statyczność jego formy: gdy autonomia i indywidualność jednostki jako zbędne pójdą w zapomnienie i całe życie osobiste dostanie się w tryby mechanizmu społecznego, zniknie możliwość relatywizacji rzeczywistości, do czego w przeszłości dawały impuls stosunki osobiste nie do końca zdeterminowane przez zależności społeczne i dzięki temu stanowiące potencjalne źródło oporu wobec społeczeństwa. W zautomatyzowanym społeczeństwie przyszłości wytwory sensotwórczej aktywności duchowej człowieka – jak filozofia, sztuka czy religia – będą uchodziły za infantylizm, za *residuum* dzieciństwa ludzkości. W dobie totalnego zarządzania ludzie będą tak dalece przystosowani do okoliczności, że ich tęsknoty pokryją się z rzeczywistością; będą pragnęli właśnie tego, co będą musieli zaakceptować.

Autorzy wizji świata totalnie stechniczowanego uważają, że prymitywizacja człowieka w społeczeństwie przyszłości jest nieunikniona, gdyż stanowi warunek dostosowania się gatunku ludzkiego do zaawansowanej techniki. Gdy wyższe funkcje duchowe człowieka utracą realną podstawę w życiu społecznym, a sam człowiek zostanie zdepersonalizowany, wybije godzina gatunku ludzkiego: nie liczące się już poszczególne jednostki będą – dokładnie tak jak pozbawione samoistnego znaczenia osobniki w świecie zwierzęcym – wyłącznie reprezentantami gatunku. Ale w ten sposób apogeum cywilizacji unaoczni zwierzęcą genealogię człowieka.

Gatunek ludzki spełni swe przeznaczenie, uzyskując status szczególnie zręcznej, wyrafinowanej rasy zwierzęcej. Poprzez naukę dociera do techniki, automatyzacji, ostatecznie – do wchłonięcia ścisłych sposobów działania w substancję psychologiczną jako przekazywalnych dziedzicznie instynktów i sprawności¹⁵.

Grozę tej wizji łagodzi okoliczność sama w sobie mało budująca, a mianowicie przypuszczenie, że ludzie żyjący w świecie administrowanym najpewniej nie będą w stanie wyobrazić sobie żadnego innego systemu społecznego, więc i nie będą tęsknić za zmianą ani tym bardziej do niej dążyć; tak więc świat administrowany stanowi problem właściwie tylko dla nas; jedynie nas bowiem, jako ludzi żyjących w jego przedśionku, a zatem jeszcze obciążonych wspomnieniami lepszego, dręczy perspektywa postradania tego, co uznajemy za cenne, co jednak w oczach naszych potomnych przypuszczalnie straci wszelką wartość.

¹⁴ Max Horkheimer, „Lessing und die Aufklärung”, w: *GS*, t. 7, wyd. cyt., s. 256.

¹⁵ Max Horkheimer, „Ad Pessimismu”, w: *GS*, t. 6, wyd. cyt., s. 420.

Ostatecznie dojdzie do powstania gatunku ludzkiego, który będzie bardzo podobny do gatunków zwierzęcych. Ta prognoza w pełni uzasadnia tęsknotę za innym światem. Można jednak wyobrazić sobie, że rozwój spraw ludzkich ku coraz bardziej racjonalnym i celowym spowoduje zanik możliwości wyobrażenia tego innego¹⁶.

W prognozie tej pojawia się rys fatalizmu: określając nadchodzącą epokę mianem totalitarnej, jej autorzy utrzymują, że trendy rozwojowe występujące w społeczeństwie współczesnym nieodwołalnie wyznaczają kierunek drogi, którą ludzkość będzie musiała podążać w przyszłości z powodu lawinowego wzrostu liczby ludności, centralizacji władzy ekonomicznej i politycznej, rosnącej mocy techniki ułatwiającej coraz bardziej manipulowanie ludźmi, wreszcie potrzeby centralnego nadzorowania sił przyrody wykorzystywanych przez człowieka. Za najważniejszą jednak rację, dla której charakter społeczeństwa przyszłości jest – ich zdaniem – przesądzony, uznają to, że całkowita instrumentalizacja życia społecznego, tj. uczynienie wszystkich jego dziedzin i aspektów sferą środków, doprowadziła do likwidacji podmiotu, który miałby je stosować, a więc i celów, którym owe środki mogłyby służyć. Horkheimer i Adorno zakładają, że skutkiem oporu – co bardziej dalekowzrocznych i świadomych grozy sytuacji – jednostek w rozwoju ludzkości zaprogramowanym przez racjonalność instrumentalną mogą wystąpić przejściowe zakłócenia, które proces formowania się systemu totalitarnego ewentualnie spowolnią; obstają jednak przy tym, że nikt i nic nie zdoła skutecznie mu przeciwdziałać.

Proces ten może być incydentalnie przerywany, ale odwrócenie go, negowanie zamiast posuwania do przodu, staje się równoznaczne z romantyczną głupotą, z aberracją rozwojową poszczególnych egzemplarzy gatunku. Wszystko to należy do dialektyki oświecenia, do przeobrażenia prawdy w bezwarunkowy kompromis z brakiem sensu, z rzeczywistością jako taką¹⁷.

Totalitarnej przyszłości nie unikniemy; rzecz w tym, by centralnie zarządzany system społeczny nie budził w ludziach postrachu i nie odwoływał się do terroru, inaczej mówiąc: celem starań światłych jednostek powinno być zapobieżenie powtórce z historii lat 30. i 40. XX. wieku. Powracając myślą do tego doświadczenia dziejowego, Horkheimer dochodzi do wniosku, że narodowy socjalizm oraz komunizm były takimi właśnie formami antycypacji świata administrowanego, które nie potrafiły obejść się bez przemocy; totalitarni władcy na Zachodzie i na Wschodzie zaprojektowali już społeczeństwo w pełni zautomatyzowane, bez moralności, bez ducha – i usiłowali projekt ten wcielić w życie za pomocą zmasowanego terroru. „Hitler i Stalin [...] chcieli wprowadzić uniformizację, by tak rzec, zbyt pospiesznie, tępiąc wszystkich, którzy odstawali”¹⁸.

¹⁶ Max Horkheimer, „Zur Zukunft der kritischen Theorie”, w: *GS*, t. 7, wyd. cyt., s. 433.

¹⁷ Max Horkheimer, „Ad Pessimismus”, tamże, s. 420.

¹⁸ Max Horkheimer, „Kritische Theorie gestern und heute”, w: *GS*, t. 8, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M 1985, s. 341.

Kierunek dalszego biegu historii jest więc wytyczony; sprawą otwartą pozostaje jedynie, w jaki sposób i w jakim tempie ludzkość będzie w tym kierunku zmierzać; to i tylko to zależy od woli ludzi. W przeświadczeniu, że zamiana *status quo* może tylko wyjść na gorsze, Horkheimer i Adorno wyrażają obawę przed rewolucją jako narzędziem – niepożądaną już teraz z ich punktu widzenia – społecznej transformacji. W całym okresie powojennym wypowiadają się z dezaprobatą o roli, jaką w warunkach demokracji zagrożonej od wewnątrz i z zewnątrz mogłaby odegrać przemoc. W odróżnieniu od innej frakcji Szkoły Frankfurckiej, zwłaszcza Marcusego, którego zrewoltowani studenci w 1968 r. uznawali za guru, zajmują stanowisko zachowawcze; sądzą, że przewrót rewolucyjny przyspieszyłby tylko powstanie systemu totalitarnego i nadałby mu terrorystyczny charakter:

Wszelka zmiana, jakiej realnie można jeszcze oczekiwać, prowadzi do dalszego rozkładu. Przeciwnik totalitarnej grozy może ją tylko przyspieszyć. [...] Atak na kapitalizm dziś musi liczyć się z niebezpieczeństwem totalitaryzmu w podwójnym sensie. Musi być w równej mierze świadomy tendencji do faszyzmu w krajach kapitalistycznych, jak i groźby przeobrażenia się w terrorystyczny totalitaryzm opozycji radykalnie lewicowej¹⁹.

Przeświadczeni, że wkroczenie ludzkości w świat administrowany spowoduje dotkliwy regres w rozwoju kulturowym, Horkheimer i Adorno podejmują polemikę z tymi krytykami epoki burżuazyjnej, którym marzyło się rozwiązanie jej sprzeczności ocalające sens historycznych dokonań burżuazji. Na pierwszy ogień idzie Marksowska prognoza „królestwa wolności”, w której znalazła wyraz nadzieja twórcy materializmu historycznego, że likwidacja podziału klasowego w społeczeństwie przyszłości zagwarantuje każdej jednostce wolność do swobodnego rozwoju jej przyrodzonych dyspozycji. Liderzy Szkoły Frankfurckiej dochodzą do wniosku, że Marksowska przepowiednia opiera się na nieuprawnionej ekstrapolacji zjawiska na wskroś historycznego, tj. przemijającego wraz z epoką, która je zrodziła. Twierdzą, że prognozując wolność do rozwoju każdego człowieka, twórca koncepcji królestwa wolności miał przed oczyma i traktował jako wzorzec wolność burzua, który faktycznie mógł rozwijać swe zdolności; nie uwzględnił jednak tego, że owe zdolności stanowiły nieodłączny element systemu burżuazyjnego, były wytworem liberalizmu, wraz z którym odchodzą w przeszłość. Jego miejsce zajmuje społeczeństwo centralnie sterowane, które nie stymuluje – bo i nie potrzebuje – autonomii i wszechstronnego rozwoju jednostki.

Ostatnie słowo Horkheimera i Adorna: wezwanie do minimalizowania kosztów postępu naukowo-technicznego, czyli ograniczania rozmiarów duchowego spustoszenia we współczesności, a tym bardziej w przyszłości – to z punktu widzenia Marcusego o wiele za mało. Marcuse domaga się „zmiany kierunku postępu”. Nie jest tak, iżby nie doceniał dobroczynnego wpływu rozwoju cywili-

¹⁹ Max Horkheimer, „Für den Elfenbeinturm”, tamże, s. 380, i tenże, „Gegen den Linksradikalismus”, tamże, s. 414.

zacyjnego na życie człowieka, twierdzi jednak, że rozwój ekonomii i technologii poszedł za daleko, przez co uniemożliwia nam osiągnięcie wyższego stadium rozwoju ludzkiego, a tego właśnie potrzebujemy. Ten dezyderat wkleja Marcusego w podwójny spór: łączy się bowiem z zakwestionowaniem tezy frankfurckich przyjaciół o braku historycznej alternatywy dla świata administrowanego oraz z podważeniem przekonania twórcy psychoanalizy, że kultura musi być źródłem cierpień. Zarówno z punktu widzenia stanowiska Horkheimera i Adorna, jak i z drugiej strony – Freuda, Marcuse projektuje utopię. Lecz on tej opinii nie podziela. Zapewnia, że „nierealne brzmienie tych propozycji wyraża nie ich utopijny charakter, ale potęgę sił, które hamują ich realizację”²⁰. Świat administrowany już istnieje, bo panowanie przekształciło się w administrowanie, ale choć jest naszą teraźniejszością, nie musi być też przyszłością. Nic dziwnego, że mało kto o tym wie, skoro istniejący system paraliżuje krytycyzm i obojętnia opozycję, nie przez czynne jej zwalczanie, lecz zagłaskiwanie. Panowanie skryło się za „technologiczną zasłoną”, tzn. przybrało postać funkcji biurokratycznych – administrowania – i dzięki temu wydaje się obiektywnie racjonalne i nie tylko użyteczne, ale wręcz nieodzowne. Zostało ponadto uwewnętrznione – zapuściło macki w biologiczny wymiar istnienia człowieka, który – zachowując poczucie wolności – jest manipulowany za pośrednictwem materialnych i intelektualnych potrzeb wzbudzanych i zaspokajanych przez społeczeństwo obfitości. Ponieważ standard życia stale rośnie, nie brak wygód ani swobód, zniewolenie staje się niezauważalne, a nawet przyjemne.

Zasada rzeczywistości, w dalszym ciągu wroga zasadzie przyjemności, stroi się w jej piórka. To nie sam społeczno-ekonomiczno-technologiczny rozwój ubezwłasnowolnia cichcem jednostkę. Dzieje się tak za sprawą niewidocznej „represji nadwyżkowej”, tj. represji, której źródło tkwi w społecznych stosunkach panowania, nie zaś w odwiecznej konieczności zmagania z przyrodą, w walce o byt. Zdaniem Marcusego technika jako uniwersum narzędzi daje się stosować do różnych celów; może potęgować i moc, i słabość człowieka. Zaawansowana technologia daje szansę wyeliminowania nadrepresji. Tak więc emancypacja – wbrew sceptycyzmowi Horkheimera i Adorna – jest możliwa, tyle że – ponieważ społeczeństwo współczesne zapobiega wyłonieniu się skutecznej opozycji, co zapewnia mu doskonałą integralność – jej impuls musi przyjść z zewnątrz. Przypominając, że w myśl koncepcji Marksa nosicielami wyzwolenia mogą stać się tylko ci, których nie skorumpowały dobrodziejstwa kapitalizmu, spogląda Marcuse z nadzieją na kraje „zacofane”, licząc na to, że ich techniczne zacofanie da im samym historyczną przewagę, że przeskoczą one w rozwoju społecznym stadium represywnego dostatku, a ponadto oddziałają rewolucjonizująco na kraje „nadmiernie rozwinięte”.

²⁰ Herbert Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. Zespół, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991, s. 21.

Niewykluczone, że z powodu ubóstwa i słabości zacofane narody obejdą się bez agresywnego i marnotrawnego wykorzystania nauki i technologii, że aparat produkcji w ich krajach zachowa skalę *à la mesure de l'homme*, pozostanie pod kontrolą człowieka, służąc zaspokojeniu i rozwojowi ważnych dla życia potrzeb indywidualnych i zbiorowych²¹.

Byłby to, jak spodziewa się Marcuse, dla społeczeństwa Zachodu bodziec do redukcji nadrozwaju i zmiany kierunku postępu, tzn. wykorzystania techniki do uspokojenia walki o byt, co umożliwiłoby przejście do wyższej fazy cywilizacji. Charakteryzowałaby się ona brakiem represywności, czego nie mógł sobie wyobrazić Freud. Freud, jak wiadomo, wykluczał cywilizację nierepresywną, gdyż nie widział możliwości pojednania zasady rzeczywistości z zasadą przyjemności. Ich antagonizm nie jest jednak wieczny, a jedynie historyczny. Marcuse zarzuca twórcy psychoanalizy, którego zresztą wysoko cenił, że nieopatrnie utożsamiał zasadę rzeczywistości jako taką ze szczególną jej postacią, jaką jest rządząca rzeczywistością kapitalistyczną zasada wydajności. Zasadę wydajności cechuje istotnie wrogość wobec ludzkiej natury popędowej, zwłaszcza wobec Erosa, gdyż czyni ona bożyszczem nieustający wzrost produktywności pracy, a za kryterium oceny człowieka uznaje jego zdolność do wytwarzania, mnożenia i ulepszania rzeczy społecznie użytecznych. Narzuca trud i wyrzeczenie. Nakazuje żyć w pogoni za zyskiem i władzą. Uświęca rywalizację. Piętnuje jako występki dążenie do zaspokojenia. Promując represywne ideały, zasada wydajności spowodowała postępującą degenerację popędów życiowych. Ale zasada wydajności jest nieodłączna tylko od zantagonizowanego, ekspansywnego i nienasyconego społeczeństwa, które stawia na podbój przyrody i ujarzmienie człowieka. Nie jest nieodłączna od cywilizacji w ogóle.

Wielcy filozofowie wiedzieli o tym zawsze. Jak przekonuje Arystoteles, celem ruchu jest spoczynek, tak więc praca nie może być celem samym w sobie, bo – jako działanie wytwórcze, czyli ruch – zmierza do celu zewnętrznego, który leży poza nią, do wytworu, który jest jej spełnieniem. Podobnie u Hegla: proces samorozwoju idei zmierza do wyzwolenia jej z kołowrotu wcieleń i dopiero ów końcowy rezultat – „wieczny pokój samoświadomej receptywności” – oznacza wolność prawdziwą. Marcuse dochodzi do wniosku, że wielka filozofia europejska opowiada się za emancypacją od zasady, która legła u podstaw europejskiej cywilizacji: „Filozofia cywilizacji Zachodu osiąga punkt szczytowy w koncepcji, że prawda leży w zanegowaniu zasady rządzącej tą cywilizacją”²². On także jest rzecznikiem tej prawdy, lecz pragnie, by znalazła ona wyraz nie tylko w myśleniu, ale i w życiu. Uważa bowiem, że sama wolność duchowa nie może zrekompensować represyjnych podstaw kultury. Przeciwstawia Prometeuszowi

²¹ Herbert Marcuse, *Eros i cywilizacja*, tłum. Hanna Jankowska i Arnold Pawelski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 1998, s. 11.

²² Tamże, s. 124.

– jako archetypowi zasady wydajności Narcyza-Orfeusza jako symbol wolnej od ekspansji i represji kontemplatywnej postawy wobec rzeczywistości. Narcyz i Orfeusz uosabiają nową zasadę rzeczywistości, afirmatywną wobec popędów, niekolidującą przeto z zasadą przyjemności. Z nową, przyjazną popędom zasadą rzeczywistości wiąże Marcuse nadzieję na „uspokojenie istnienia”, dzięki wyzwoleniu tłumionej i wypartej energii libidinalnej. Jej uaktywnienie położy bowiem kres eksploatacji, dominacji i represji. Kulturotwórcza moc odblokowanego Erosa ujawni się w nowych więziach międzyludzkich, które zaowocują szczęściem w życiu jednostki oraz pokojem i solidarnością w życiu ogółu.

„Cywilizacja czyni organizm ludzki narzędziem pracy”²³; nic więc dziwnego, że w nieskrępowanym dążeniu do przyjemności widzi zagrożenie, że odbiera je z lękiem i tabuizuje. Od teoretyków kultury, którzy wzięli pod lupę ów wynalazek socjalizacji, jakim jest sumienie, dowiedzieliśmy się, że za postęp kultury płacimy dwa razy: rezygnacja z zaspokojenia popędu pociąga bowiem za sobą poczucie winy, które dzięki uobyczajnieniu nie słabnie, a przeciwnie – nasila się w proporcji do surowości superego, czyli stopnia uwewnętrznienia kulturowych rygorów. „Chwast nieczystego sumienia” najbujniej płeni się – jak ocenia Nietzsche – w duszach najlepszych. Lecz to oznacza, że gdy uczynimy z ludzkiego ciała narzędzie przyjemności – na co nadeszła pora – to zyskamy podwójnie: emancypacja popędów odczaruje je, sprawi, że naturalne zdrowe impulsy przestaną straszyć niczym „piekielne koboldy”, a więc uwalniając popędy od zakazu zaspokojenia, uwolnimy siebie od „wewnętrznej niedoli” – irracjonalnego lęku i niezasłużonego poczucia winy. Wyrwiemy z korzeniami to obrzydliwe zielsko nieczystego sumienia, które zachwaszcza nasze życie. Wbrew zasadzie wydajności, która narzuca mierzenie poziomu życia ilością posiadanych rzeczy, miarą życiowej satysfakcji będzie dla nas stopień zaspokojenia podstawowych potrzeb oraz uwolnienia od winy i lęku. Baudelaire ujął trafnie istotę tej przemiany: „»Kryteria prawdziwej cywilizacji to nie gaz ani para, ani platformy obrotowe. Zasadza się ona na ograniczeniu pozostałości grzechu pierwotnego« – tak się przedstawia definicja postępu poza rządami zasady wydajności”²⁴.

A co z rozumem? Czy można sobie wyobrazić taki stan cywilizacji, nie rezygnując z rozsądku? – pyta Marcuse. I odpowiada: owszem, ale pod warunkiem, że przyjmiemy nowy kanon racjonalności. W cywilizacji zachodniej definiuje się rozum jako instrument tłumienia popędów. Jest to prosta konsekwencja rządów zasady wydajności, która łączy produktywność z ascezą. Rozum cywilizacji europejskiej ma za zadanie ograniczać wolę zaspokojenia; jest to „logos dominacji”. Ale jest możliwa inna ontologia – ontologia woli i rozkoszy. Czy jest ona irracjonalna? Niekoniecznie. Marcuse uważa, że tak jak cywilizacja nie musi mieć represyjnego charakteru, tak

²³ Tamże, s. 59.

²⁴ Tamże, s. 158.

rozum nie musi dominować. Przeciwwstawia racjonalności dominacji racjonalność zaspokojenia, którą określa jako „rozum zmysłowy”; jego istotą nie jest antagonizm wobec zmysłów, lecz ich rozwój i wzbogacenie. Rozum zmysłowy to wytwór samo-sublimacji popędów, które – wyzwolone od represji – wytwarzają własny porządek, nadają sobie kształt logiki zaspokojenia. Prototyp koncepcji erotycznej racjonalności, tj. rozumu o seksualnej genezie, który kształtuje się przez coraz pełniejsze erotyczne zaspokojenie, nie blokując ani nie zmieniając kierunku libido, a jedynie formując je dla coraz piękniejszego celu spełnienia, odnajduje Marcuse w Platońskiej *Uczcie*. Emancypacja popędów zmienia relację między zmysłowością i rozumem. Nie ma tu już mowy o podporządkowaniu ani dominacji. Hierarchię różnoimiennych skłóconych żywiołów zastępuje „wolna gra ludzkich zdolności”.

Określając nową zasadę rzeczywistości mianem „popędu gry”, zapowiadając, że „w prawdziwie humanistycznej cywilizacji egzystencja człowieka będzie raczej grą niż ciężkim trudem, a człowiek będzie żył raczej pozorem niż potrzebą”²⁵, wskazuje Marcuse wprost na estetyczną utopię Fryderyka Schillera jako źródło inspiracji. Schiller należy do tych bacznych obserwatorów nowoczesnej kultury, którzy już u schyłku Oświecenia dostrzegli problem tyranii rozumu w dehumanizującej kulturze mieszczańskiej; rewaloryzację stłamszonej zmysłowości wiązał z przywołaniem antycznego wzorca pełni człowieczeństwa. Schiller, tak jak nieco wcześniej Rousseau, czuje „zmęczenie kulturą”; razi go sztuczność formy, jaką przybrało życie w jego współczesności, boli wyobcowanie człowieka. Lecz nie inaczej niż autor *Emila* nie sprzeniewierza się ideałom Oświecenia, nie pragnie ich pogrzebać, a przeciwnie – zapewnić im warunki urzeczywistnienia.

Ambiwalentny stosunek Schillera wobec ducha epoki, w której przyszło mu żyć, ujawnia się najwyraźniej w jego konfrontacji z Kantem. Poważanie dla rozumu i moralnej autonomii jako wyznaczników pełnoletności człowieka łączy z niezgodą na antropologiczny dualizm i represyjny rygorizm moralny, które pociągają za sobą rozdarcie człowieka i ujarzmienie jego zmysłowości. To, co Kant uznaje za niewzruszony metafizyczny fundament człowieczeństwa – rozdźwięk między zmysłowością i rozumem – dla Schillera ma charakter *stricte* historyczny – jest rezultatem dotychczasowego trybu rozwoju cywilizacji europejskiej. Kant – który mimo niewątpliwego nowatorstwa i oryginalności był w antropologii zwolennikiem tradycji platońsko-chrześcijańskiej – nie zna innej drogi do kultury niż wzięcie w karby zmysłowości. Takie stanowisko uwiecznia rozdwojenie człowieka, wyklucza pojednanie tego, co zwierzęce i duchowe. Budzi sprzeciw Schillera traktowanie człowieka jako istoty czysto duchowej. Uważa on, że konwencjonalne łączenie zmysłowości z naturą i uznawanie kultury za domenę samego rozumu grozi barbarzyństwem. Zmysły konstituują człowieka na równi z rozumem. Idzie o to, by ich pierwotną surowość przezwyciężyć poprzez kształtowanie, a nie

²⁵ Tamże, s. 190.

tłumić. Błędna to droga, która do wyższej formy ludzkiego istnienia, jaką jest kultura umysłowa, prowadzi przez podważanie warunku istnienia, jakim jest ciało. Krytykując kulturę, która zaniedbuje kultywowanie popędów, Schiller postuluje włączenie w jej obręb zmysłowości, co zmysły pozbawiłoby dzikości, a kulturę wzbogaciło o nowy wymiar. Zmysłów nie należy przypisywać gołej naturze, nie są też one siedliskiem „radykalnego zła”; co najwyżej stają się źródłem zła w kulturze, która ku chwale logosu dominacji „puszcza je wolno”.

Schiller polemizuje z Kantowską koncepcją wolności. Twierdzi, że odrzucenie heteronomii nie gwarantuje wolności; to, co Kant nazywa autonomią woli, jest z punktu widzenia Schillera tyranią rozumu, a tyranii – nawet rozumnej – nie sposób pogodzić z wolnością. Człowiek wolny ani przymusowi nie podlega – jak dzikus, który jest niewolnikiem natury – ani przymusu nie stosuje – jak barbarzyńca, który naturę zniewala. Wolność, według Schillera, to brak przymusu fizycznego i moralnego, to wolna gra zmysłowości i rozumu, z której powstaje ich harmonia. Jako harmonię zmysłowości i racjonalności Kant definiował piękno. Schiller akceptuje tę definicję; ale to, co Kant oddzielał – piękno i wolność – on łączy, albowiem nie interesuje go wolność pojmowana inteligibilnie, lecz wolność w zjawisku, czyli jedność elementu zmysłowego i racjonalnego. W tej jedności wyraża się zarazem pełnia ludzkiej natury. O ile u Kanta wolność jest zagadnieniem etycznym, o tyle u Schillera estetycznym. A estetykę łączy Schiller nierozzerwalnie z antropologią: piękno wyraża dlań pełnię człowieczeństwa. Stąd utopia estetyczna Schillera jest w istocie utopią „pięknego człowieczeństwa”, czyli projektem nowej formy kultury, która wychowa nowego człowieka i urzeczywistni jego prawdziwą wolność. Prawdziwa wolność człowieka jest dla Schillera – jako wielbiciela antyku – możliwa jedynie we wspólnotcie. Powstanie wspólnoty oznacza zaś kres wszelkich antagonizmów: zniknięcie nie tylko rozdzwiku między rozumem i zmysłowością, naturą i kulturą, ale i rozbieżności interesów jednostki i ogółu oraz konfliktu międzypokoleniowego w łonie gatunku ludzkiego.

Tu dotykamy kolejnego punktu kontrowersji między Schillerem i Kantem. Kant – skądinąd protektor indywidualizmu i obrońca ludzkiej godności – uznawał istnienie antagonizmu w społeczeństwie i w historii za dźwignię kulturowego rozwoju i – choć się trochę dziwił zamysłom przyrody-Opatrzności, że każe rozumnej istocie być tylko środkiem – akceptował z pokorą jako nieuchronność:

Wydaje się mianowicie, że pokolenia wcześniejsze trudziły się tylko dla dobra pokoleń młodszych, po to, by stworzyć dla nich stopień, z którego będą one mogły wyżej wznosić mury budowli zamierzonej przez przyrodę i że tylko pokoleniom najmłodszym przypadnie w udziale szczęście mieszkania w gmachu, nad którego wzniesieniem pracował (co prawda nie zdając sobie z tego sprawy) długi szereg ich przodków, którzy sami nie mogli uczestniczyć w szczęściu przez siebie przygotowanym²⁶.

²⁶ Immanuel Kant, „Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym”, w: tenże, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, tłum. Zespół, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 38.

Schiller zajmuje inne stanowisko. Przyznaje co prawda, że antagonizm sił ludzkich i wymuszona jednostronność ich rozwoju odegrały rolę kulturotwórczą; zaznacza jednak, że narzędzia kultury nie są kulturą samą. Prawdziwa kultura to taka, która zakłada podmiotowość jednostki, a nie tylko gatunku. W imię niezbywalnego prawa jednostki do podmiotowości, tj. do bycia celem, a nie tylko środkiem, usprawiedliwia jej bunt wobec mniemanego „prawa natury”:

Bo i jakaż byłaby nasza pozycja wobec wieków przeszłych i przyszłych, gdyby istotnie rozwój natury ludzkiej koniecznie wymagać miał takiej ofiary? Bylibyśmy niewolnikami ludzkości, przez kilka tysiącleci spełnialibyśmy za nią niewolniczą pracę, znacząc naszą okaleczoną naturę hańbiącym piętnem tej usłużności – po to, aby późniejsze pokolenia w błogim próżniactwie mogły strzec swego moralnego zdrowia i rozwijać swobodnie swe człowieczeństwo [...]. Nie może więc być to prawdą, że rozwój poszczególnych sił koniecznie powodować musi utratę ich pełni; a jeśli nawet prawo natury tak usilnie do tego dąży, to w naszej powinno być mocy tę pełnię naszej natury, którą zniszczyła sztuka, przywrócić na nowo dzięki sztuce jeszcze wyższej i doskonalszej²⁷.

O pięknym człowieczeństwie mieli pojęcie Grecy, stąd estetycznej utopii Schillera patronuje idea „Nowej Grecji”. Jest to projekt odtworzenia antycznego ideału harmonii ciała i duszy na wyższym poziomie, odpowiadającym samowiedzy nowoczesności. Lecz Schiller ma większe aspiracje niż jego ulubieńcy. „Grecy przenieśli na Olimp to, co należało urzeczywistnić na ziemi”²⁸. Idealne człowieczeństwo, którym obdarzyli bogów, pragnie przywrócić człowiekowi.

Warto może jeszcze wspomnieć krótko o zadłużeniu zwłaszcza Marcusego, ale i Szkoły Frankfurckiej w ogólności u innego utopisty, mianowicie Fouriera. Był to, nawiasem mówiąc, maksymalista niezrównany; celem jego tęsknot była nie tylko harmonijna osobowość człowieka, nie tylko harmonia w świecie ludzkim, ale harmonia wszechświatowa – kosmiczna, co nadaje jego utopii przepyszny, jedyny w swoim rodzaju koloryt. Nie ta jednak bajeczna wizja, lecz motyw uciśku natury, przez którą Fourier rozumie przede wszystkim namiętności, łączy go z Frankfurtczykami. Fourier – bardziej niż którykolwiek inny utopista – ma za złe cywilizacji, że za pomocą represyjnej moralności stłumiła naturę, której istotą są namiętności. Nawet stworzona przez cywilizację wizja raju nie jest wolna od represji, gdyż opiera się na rozdzieleniu tego, co w istocie stanowi nierozdzielną jedność – elementu duchowego i zmysłowego, przy czym element zmysłowy traktuje po macoszemu.

Rodzaj ludzki popadł w szaleństwo: zamiast żyć zgodnie z naturą, respektując nakazy przyrodzonych namiętności, zapragnął dyktować naturze prawa lub je samowolnie zmieniać. To zaś stało się źródłem nieszczęść i cierpień²⁹.

²⁷ Fryderyk Schiller, „Listy o estetycznym wychowaniu człowieka”, w: tenże, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, tłum. Irena Krońska i Jerzy Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1972, s. 65–66.

²⁸ Tamże, s. 104.

²⁹ Adam Sikora, *Fourier*, wyd. cyt., s. 81.

Stosunki i obyczaje panujące w cywilizacji poskramiają naturalne skłonności pod pretekstem, że rodzą one występki i naruszają zasady zbiorowego współżycia. Tymczasem – argumentuje Fourier – dopiero pogwałcenie natury sprawia, że ujawnia się jej destrukcyjny potencjał. Ten motyw podejmują Horkheimer i Adorno, upatrując w „buncie natury” jeden z ważniejszych aspektów dialektyki Oświecenia.

Żaden też z utopistów nie kładł takiego jak Fourier nacisku na potrzebę wyzwolenia namiętności w procesie społecznej emancypacji. Swobodna ekspresja i zaspokojenie namiętności to dla Fouriera warunek konieczny i wystarczający prawdziwie pojętej wolności, szczęścia i powszechnej prawości. Dlatego nie może wybaczyć on cywilizowanym, że uwolnili handel, a miłość spętali i przez to upodlili:

Ignoranci i oszuści w dziedzinie właściwego zastosowania wolności; chcą ją widzieć nieograniczoną w handlu, którego zbrodnie i matactwa domagają się pod każdym względem hamulca prawnego; natomiast wszelkiej wolności pozbawiają miłość, której szeroki rozkwit w serii namiętności prowadziłby do wszystkich cnót, do wszystkich cudów w polityce społecznej. Jakąż oplakaną wiedzę stanowią te teorie o wolnościach ustroju cywilizowanego; jakiz instynkt przeciwstawiania się wszelkim głosom natury i prawdy³⁰.

Wolna miłość, która stanowi dla Fouriera skuteczny lek na wszelkie społeczne zło, jest też dlań kluczem do wyzwolenia pracy. Cywilizacja zohydziła pracę, nie zna bowiem innej zachęty do pracy niż śmierć głodowa i kary. Taki stan rzeczy – deliberuje Fourier – nie jest zgodny z wolą Boga, który wprawdzie uczynił pracę przeznaczeniem, lecz – w dobroci swej – nie mógł przecież chcieć, by ludzkie dążenie do szczęścia było daremne. Tak więc praca powinna i może być przyjemnością. Niech tylko powstanie ustrój zrzeszeniowy oparty na seriach namiętności, praca będąca dotąd samym trudem i móżdżem nabierze powabu, jakiego nie mają największe nawet atrakcje cywilizacji. Ów nowy system – zapewnia Fourier – „roztoczy masę uroków w dziedzinie prac rolniczych i przemysłowych; zwiąże z tymi pracami przynęty bardziej może pociągające niż dzisiejsze festyny, bale i widowiska”³¹.

Wśród różnorodnych prognoz, jakie pojawiły się w Szkole Frankfurckiej, z pewnością zasługuje na uwagę projekt uzdrowienia społeczeństwa Ericha Fromma. W stosunku do świata administrowanego z jednej strony, z drugiej zaś egzystencji uspokojonej w duchu Narcyza-Orfeusza, jest to propozycja kompromisowa. Fromm nie jest zwolennikiem pesymistycznej wizji Horkheimera i Adorna, w której społeczny determinizm pozbawia jednostkę wszelkiej inicjatywy, ale też nie podziela optymizmu, z jakim Marcuse oczekuje odwrócenia tej tendencji. Uważa, że postęp automatyzacji i instrumentalizacji życia oraz alienacji człowie-

³⁰ F. Armand i R. Maublanc, *Fourier*, wyd. cyt., s. 231.

³¹ Tamże, s. 241.

ka można nie tylko spowolnić; można mu skutecznie przeciwdziałać, nie należy jednak liczyć na zmianę kierunku postępu, nową posttechnologiczną racjonalność ani na zamianę pracy w zabawę. Fromm w odróżnieniu od Marcusego, który – choć nieporównanie bardziej ostrożny niż Fourier – tego nie wyklucza, takiej możliwości nie widzi. Jego stanowisko w kwestii statusu pracy i jej roli w ludzkim życiu przypomina pogląd Marksa wyrażony w III tomie *Kapitału*³².

Kontrpropozycja Fromma wobec „robotyzacji”, czyli społeczeństwa, w którym człowiek jest sługą ekonomii i maszynierii, którą sam powołał do życia, nosi miano „zdrowego społeczeństwa”. W określeniu tym dochodzi do głosu przede wszystkim postulat zerwania z chorym systemem współczesnego kapitalizmu, w którym zdrowie gospodarki – jako cel najwyższy – jest uwarunkowane istnieniem niezdrowych ludzi. Przestanką ich uzdrowienia jest dla Fromma przezwycięzenie obsesji pracy, ograniczenie jej czasu, jak również rozmiarów patologicznej konsumpcji, uczynienie priorytetem produktywności duchowej zamiast materialnego bogactwa. Trzeba nam radykalnej zmiany egzystencjalnej orientacji: z posiadania na bycie. Zdrowe społeczeństwo to inaczej „Państwo Bycia”. Podstawowym wymogiem tej konwersji jest podporządkowanie ekonomii ludzkim potrzebom; bezpośrednim tego następstwem okaże się zażegnanie egoizmu i atomizacji społeczeństwa, a dalszym – odrodzenie życia kolektywnego w duchu solidarności, zadzierzgnięcie nowych, silniejszych więzi społecznych oraz odejście od rzeczowego nastawienia wobec przyrody, które przyczynia się do jej nieobliczalnej eksploatacji. W Państwie Bycia rozkwitnie – jak przepowiada jego protagonista – miłość i szacunek dla wszelkich form życia. Z powyższej charakterystyki wynika, że Fromm kreśli kontur humanistycznej wspólnoty, która znajdzie sposób na szczęśliwe połączenie – koniecznej ze względu na charakter nowoczesnego społeczeństwa – centralizacji z – niezbędną z uwagi na inicjatywę jednostki – decentralizacją. W odróżnieniu od Horkheimera i Adorna, Fromm nie sądzi, by czas społecznej aktywności i odpowiedzialności jednostki nieodwołalnie

³² „Królestwo wolności zaczyna się faktycznie dopiero tam, gdzie kończy się praca, którą dyktuje nędza i celowość zewnętrzna; leży więc ono z natury rzeczy poza sferą właściwej produkcji materialnej. Podobnie jak człowiek dziki, tak też człowiek cywilizowany musi walczyć z naturą, aby zaspokoić swoje potrzeby, aby zachować i reprodukować swój gatunek, a musi to czynić we wszystkich formach społeczeństwa i przy wszelkich możliwych sposobach produkcji. Wraz z jego rozwojem rozszerza się królestwo konieczności przyrodniczej, wzrastają bowiem potrzeby, zarazem jednak wzrastają siły wytwórcze, które owe potrzeby zaspokajają. Wolność w tej dziedzinie może polegać tylko na tym, że uspołeczniony człowiek, zrzeszeni producenci regulują racjonalnie tę swoją wymianę materii z naturą, poddają ją wspólnej kontroli zamiast być przez nią opanowani jako przez ślepą siłę; dokonują tej wymiany najmniejszym nakładem sił i w warunkach najbardziej godnych ich ludzkiej natury i najbardziej jej odpowiadających. Zawsze jednak jest to królestwo konieczności. Poza jego granicami rozpoczyna się rozwój sił ludzkich jako cel sam w sobie, prawdziwe królestwo wolności. Może ono wszakże rozkwitnąć jedynie na swej niezbędnej bazie, która stanowi królestwo konieczności. Skrócenie dnia roboczego jest podstawową przesłanką” (Karol Marks, *Kapitał*, t. III, cz. 2, Książka i Wiedza, Warszawa 1959, s. 400–401).

przemią. Twierdzi, że przeciwnie, społeczeństwo oparte na „byciu” z jednej strony zakłada, z drugiej zaś warunkuje aktywne sprawowanie przez wszystkich funkcji ekonomicznych i obywatelskich. Broni idei aktywnej „demokracji uczestniczącej” industrialnej i politycznej z nadzieją, że wyruguje ona bierną, w istocie fikcyjną „demokrację widza”.

O ile Schiller snił o „Nowej Grecji”, o tyle Fromm upatruje ocalenie w „Nowym Renesansie”. Musimy pozostać przy industrialnym modelu produkcji, ale to nie oznacza, że wystarczy nam ta postać rozumu, jaką stanowi manipulacyjna inteligencja. Przeciwnie, powinniśmy dążyć do syntezy racjonalności naukowej z duchem humanizmu. By nauka rzeczywiście służyła życiu, potrzebuje przewodniczki, jaką jest mądrość, tzn. kanonu norm „zdrowego życia”, który ustanowili „wielcy nauczyciele ludzkości”. Mimo daleko idących różnic między myślicielami, którzy, według Fromma, zasługują na to miano, jak: Budda, Marks, mistycy chrześcijańscy czy teologowie żydowscy, łączy ich to, że zgodnie rekomendują porzucenie orientacji na posiadanie. Chcąc dodać nam otuchy, rzecznik zdrowego społeczeństwa przypomina, że utopie techniczne wczesnej nowoczesności doczekały się realizacji, nie ma więc powodu wątpić, że uda nam się zrealizować utopię humanistyczną, o ile będziemy dążyć do tego celu z nie mniejszym zaangażowaniem.

Humanistyczną utopię epoki Mesjasza – nowej, zjednoczonej ludzkości żyjącej w solidarności i pokoju, wolnej od determinacji ekonomicznej, a także od wojen i walk klasowych – da się jednak osiągnąć pod warunkiem, że przy urzeczywistnianiu utopii humanistycznej zużyjemy tyle samo energii, inteligencji i entuzjazmu, ile przy urzeczywistnianiu naszych utopii technicznych³³.

Cel ten, choć z perspektywy dzisiejszych politycznych przywódców jawi się jako utopijny, jest bardziej realistyczny niż ich tzw. realizm; od jego urzeczywistnienia zależy bowiem, zdaniem Fromma, przetrwanie ludzkości. Istniejąca struktura społeczno-kulturowa wiezie świat – czego zdają się nie widzieć jego rzekomo trzeźwi sternicy – ku katastrofie, przed którą mogłaby ustrzec rzeczona przemiana. Wbrew utopijnej konwencji Fromm nie zwiastuje końca historii, nie ujmuje „zdrowego społeczeństwa” jako stanu doskonałej harmonii, która kładzie kres wszelkim konfliktom i problemom:

Taki jest los człowieka, że jego istnienie pełne jest sprzeczności, które musi on rozwiązać i których nigdy nie rozwiązuje. [...] Nowy etap historii ludzkiej – jeśli nadejdzie – będzie nowym początkiem, a nie końcem³⁴.

³³ Erich Fromm, *Mieć czy być*, tłum. Jan Karłowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1995, s. 259.

³⁴ Erich Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, tłum. Anna Tanalska-Dulęba, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996, s. 355.

Starałam się pokazać, że jakkolwiek filozofowie ze Szkoły Frankfurckiej utopistami nie byli – o co się ich czasem pomawia – studiowali klasykę utopii, a nawet czerpali z niej inspirację. Odnosili się do „budowniczych lepszych światów” z wyraźną sympatią, zapewne w poczuciu niewątpliwego powinowactwa duchowego. Podzielali przecież niejedną z poglądów stanowiących fundament utopijnych wizji, jak choćby ten, że zło nie ma charakteru metafizycznego ani źródła w jednostce, że wynika z przyczyn społeczno-historycznych, w związku z czym jest przezwyciężalne. Byli głęboko przekonani o słuszności dążenia do ziemskiego szczęścia. Jasno też uświadamiali sobie, że zawdzięczamy utopistom niemało, bowiem – jak pisze Szacki – „świat współczesny pełen jest rzeczy, które właśnie przez utopistów zostały pomyślane po raz pierwszy”³⁵. Jednak nie konkretne odkrycia czy wynalazki są w ich oczach największą zasługą autorów utopii. Szkoła Frankfurcka zawsze była antagonistką oportunistów i intelektualnego lenistwa, które wyraża się w dewizie, że to, czego nie było, być nie może i nie będzie. Dlatego też najcenniejsze w utopii jest dla niej uporczywe dążenie do transcendowania *status quo*, bez czego nie ma człowieczeństwa.

Z drugiej strony charakterystyczna dla utopii optyka czarno-biała, jej obraz świata bez światłocieni, mocno razi filozofów frankfurckich. Obca jest im zarówno totalna niezgoda na świat istniejący, jak i bezkompromisowość, która pragnie wzniesć nowy ład na gruzach starego. W odróżnieniu od utopistów wiedzą oni, że kompromis bywa zbawienny, bo między innymi może ustrzec przed fanatyzmem, że niekoniecznie warto ulepszać to, co jest już dobre. Pamiętają o przestrodze Seneki, którą za jedną z ważniejszych maksym uznawał też bogaty w doświadczenie życiowe Rousseau:

Gdybyśmy zadowalali się tym, czym jesteśmy, nie potrzebowalibyśmy opłakiwać swego losu; szukając bowiem urojonego szczęścia, ściągamy na siebie tysiąc przykrości rzeczywistych. Kto nie potrafi znieść małego zła, winien się przygotować na znacznie większe³⁶.

³⁵ Jerzy Szacki, *Spotkana z utopią*, Iskry, Warszawa 1980, s. 20.

³⁶ Jean Jacques Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, t. II, tłum. Eugeniusz Zieliński, Wrocław 1955, s. 110.

Utopia and Anti-Utopia in the Frankfurt School

Key Words: *the Frankfurt School, utopia, anti-utopia, rationality, civilization, culture, freedom, individualism, domination of technology, tyranny of reason, dehumanization, emancipation*

This article is concerned with the problem if, and to what extent, it is justified to use the category of utopia and anti-utopia with respect to the social theory of the Frankfurt School. The author argues that the objection frequently leveled against the Frankfurt School to the effect that it practiced utopian thought cannot be accepted as generally valid. Although the diagnosis of the current situation proposed by several thinkers of that orientation seemed to coincide in a high degree, their recommendations for the future and their predictions were conspicuously dissimilar. The terms of utopia and anti-utopia are therefore more useful as concepts that describe internal differences among members of that group, but less useful as general terms that describe them all. The article deals with some selected problems, and specifically with the accuracy of the following predictions: Horkheimer and Adorno's about 'the administered world,' Marcuse's about 'acquiesced existence,' and the compromise project of the 'sane society' championed by Fromm. The main thesis of the article is that the philosophers of the Frankfurt School had a fairly uniform position of the value of traditional utopian thought. They approved its audacity and the readiness to break beyond the horizons of the status quo, they were critical of its didactic overtones and simplifications.