

## MATERIALIZM I TEOLOGIA

Krzysztof Koptas

*Rozum, rzeczywistość i to, co całkiem inne.**Teoria krytyczna Maxa Horkheimera.*

Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1998

Gdy rewolucyjne poglądy, podważające utarty sposób myślenia, pojawiają się po raz pierwszy, niosą ze sobą ożywczą zmianę perspektywy. Często jednak rewolucjonistom udaje się ustanowić nowe kanony i nową tradycję, a wówczas w pismach ich intelektualnych spadkobierców te same nowatorskie tezy tracą swą moc i stają się matowe. Podaje się je wtedy w skrajnej, przesadzonej wersji, a nader często bezpośrednie cele prekursorów umykają uwadze uczniów. Co więcej, ustala się też mniej lub bardziej świadomie nową wersję historii, zgodnie z którą prekursorzy przeprowadzili nas do ziemi obiecanej nowego myślenia, choć sami – jak to zwykle bywa – nie zdołali tam dotrzeć, a zatem to, co jest nowoczesne w ich dziedzictwie, wskazuje nam zarazem na te elementy, które należy usunąć jako pozostałości tego, co przestarzałe. W takich sytuacjach warto zawsze zatrzymać się na chwilę i sięgnąć do prekursorów, do myślicieli, którzy utorowali drogę nowemu myśleniu, szczególnie zaś do takich, których nie wymienia się na pierwszych miejscach listy ojców współczesności. Takie konserwatywne posunięcie może przynieść zmianę czy choćby korektę perspektywy – zmianę, która stanowi odbłask owych rewolucyjnych przełomów.

Wydaje się, że w stosunku do wielu współczesnych zjawisk intelektualnych, rolę takiego nieco ukrytego prekursora pełni Max Horkheimer, którego myśli poświęcona jest książka Krzysztofa Koptasa. Przynajmniej gdy idzie o krytykę zachodniej metafizyki, analizę związków pomiędzy rozumem a panowaniem i badaniem nad kulturą masową, myśl Horkheimera miała olbrzymie znaczenie

dla określenia kształtu współczesnej filozofii. Wątki te ulegają dziś zarazem znacznym przekształceniom, rozwinięciom, a często też spłyceńcom. Dlatego właśnie ponowna prezentacja myśli Horkheimera może mieć spore znaczenie i w tym też upatrywałbym głównego sensu przedsięwzięcia, którego podjął się Krzysztof Koptas.

Książka Koptasa może wydać się zniechęcająca. Nie jest to dzieło łatwe w czytaniu, a techniczność języka ograniczy zapewne krąg czytelników do ludzi związanych ze środowiskiem akademickim. Sam Koptas informuje nas we *Wprowadzeniu*, że nie będzie go tu zajmowała istotna dla Horkheimera problematyka kultury masowej (s. 16–17). Horkheimer przedstawiony zostaje więc jako „kontynuator niemieckiej tradycji filozoficznej” (jak głosi okładka), przede wszystkim Kanta, Hegla, Schopenhauera i Nietzschego<sup>1</sup>, jako mieszkaniec papierowego świata Akademii. Oczywiście zarzut ten jest nieco krzywdzący, bo przez cały czas czytamy tu o współczesnej kondycji człowieka, jednakże całe zagadnienie ujęte jest w tę zdumiewającą siatkę pojęciową niemieckiej filozofii, która nawet ze słowa „rzeczywistość” potrafi uczynić termin techniczny<sup>2</sup>. Wydaje się, że tylko częściowo jest tu winny sam Horkheimer. Z drugiej zaś strony, ponieważ mamy tu do czynienia z egzegezą, której autor ogląda interpretowane dzieło ze zbyt chyba małej odległości, można się zastanawiać, czy przypadkiem również akademicy nie zrezygnują z jej czytania, nie widząc po prostu żadnej po temu potrzeby. W rzeczywistości jednak książka Koptasa ma rozbudowany, choć nieco chaotyczny aparat interpretacyjny, który jest źródłem zarówno jej wad, jak i zalet.

Jednym z głównych zagadnień, jakie interesują Koptasa w dziele Horkheimera, jest jego niezwykle ciekawa koncepcja materializmu, który dodatkowo charakteryzowany jest przez przymiotnik „krytyczny”. Materializm Horkheimera konstruowany jest w opozycji do idealizmu, zwłaszcza do idealizmu Hegla. Albowiem zasadniczą tezą tej koncepcji jest istnienie „niemożliwej do zasypania przepaści” pomiędzy bytem i myśleniem. Zarazem jednak, jak stwierdza Koptas, „rozryw ten stwierdzany jest nie na płaszczyźnie epistemologicznej, lecz w sferze jednostkowego (ale nie subiektywnego) doświadczenia (strukturalnego) cierpienia i zła” (s. 243). Owa teza jest przede wszystkim atakiem na Hegla i jego koncepcję idealistycznego pojednania myśli i bytu. Horkheimerowska negacja możliwości takiego pojednania ma daleko idące

<sup>1</sup> Uderza niewielka liczba odwołań do Marksa, który cytowany jest chyba tylko raz, a wspomniany niewiele więcej razy. Jakkolwiek wypacza to nieco obraz myśli Horkheimera, skrywając jedno z głównych jej źródeł, może to być postrzegane też jako zaleta podejścia Koptasa. W perspektywie czasu opozycja Horkheimera wobec Hegla może okazać się istotniejsza niż jego związki z Marksem.

<sup>2</sup> Por. następujący fragment, który laikowi może kazać zwątpić we własną kompetencję językową: „Jednakże oprócz rozumu interesuje frankfurckiego filozofa również to, co potocznie nazywa się rzeczywistością, a takie zainteresowania związane są z kolei, na gruncie filozofii niemieckiej, z postacią Hegla” (s. 97).

konsekwencje. Wcale nie najmniej istotną z nich jest kwestia natury i funkcji filozofii. W koncepcji Hegla dochodzi do pojednania bytu i myślenia, w filozofii Absolut staje się siebie świadomy. Dlatego właściwą postacią istnienia prawdy jest system, który obejmuje całość rzeczywistości. Filozofia, która zaprzecza możliwości takiego pojednania, będzie z konieczności asystemowa i powiązana z konkretnym momentem czasu. Dalsze cechy tej koncepcji ujawniają się, jeśli rozważymy owo zakotwiczenie tezy o nietożsamości bytu i myślenia w doświadczeniu, zła i cierpienia. To powiązanie stanowi fundament Horkheimerowskiej teorii krytycznej i jego krytyki rozumu.

Zdaniem Horkheimera, w wyniku dialektycznego, koniecznego procesu historycznego rozum uległ subiektywizacji, a w konsekwencji – instrumentalizacji. W rezultacie poza sferą racjonalności znalazły się cele i ludzkie dążenie do szczęścia. Rozum stał się nierozumny i tylko odwołanie do negatywnego doświadczenia cierpienia może wskazać kierunek krytyki rzeczywistości. Teoria krytyczna jest więc nie tylko powiązana z konkretnym momentem czasu, ale ma też zasadniczy cel, jakim jest właśnie krytyka zastanej rzeczywistości. Na gruncie racjonalności instrumentalnej nie jest możliwa racjonalna dyskusja o celach. Jednakże racjonalność krytyczna, jaką proponuje Horkheimer, nie przedstawia pozytywnej koncepcji racjonalnego ładu. Jak wskazuje Koptas, Horkheimerowska krytyka racjonalności ma tło etyczne, ale idzie tu o „etykę negatywną”, która wskazuje na zło i cierpienie w zastanej rzeczywistości i kłamstwo ideologii. Jak mówi Horkheimer: „W filozofii decydującą rolę odgrywa negacja. Negacja jest obosieczna: jest negacją zarówno absolutnych roszczeń panującej ideologii, jak i najzuchwalszych roszczeń rzeczywistości”<sup>3</sup>.

Ów etyczno-negatywny wymiar teorii krytycznej wiąże się też ze stosunkiem Horkheimera do metafizyki. Jak zauważa Koptas, w tej koncepcji metafizyka może spełniać dwie społeczne funkcje: dogmatyczną i krytyczną. „Pierwsza z tych funkcji polega na wytwarzaniu złudnego przekonania, iż historyczne, partykularne cele ludzkiego działania mają swoją podstawę w tym, co ponadhistoryczne, nieuwarunkowane; druga z wymienionych funkcji polega na przechowywaniu idei świata lepszego od zastanej rzeczywistości, idei umożliwiającej podmiotowi transcendowanie tego, co „dane”, sfery faktyczności, co z kolei umożliwia zmianę owej rzeczywistości” (s. 92). Ostatecznie więc w sporze między pozytywizmem, który przyjmuje instrumentalną koncepcję rozumu, a metafizyką Horkheimer zajmuje specyficzne stanowisko: nie domaga się bynajmniej restauracji metafizycznych, pozytywnych teorii, które przekraczają poznanie, postulują fałszywe pojednanie myśli i bytu, a dodatkowo mogą też pełnić funkcje ideologii podtrzymujących *status quo*; zarazem jednak przyznając pierwotność doświadczeniu cierpienia, dostrzega obecny w metafizyce krytyczny ładunek, którego brak sprawia, że również pozytywizm staje się ideologią.

<sup>3</sup> M. Horkheimer *Spoleczna funkcja filozofii*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1987, s. 409.

Koptas idzie chyba właściwym tropem określając ostatecznie ten wymiar Horkheimerowskiego materializmu mianem „metafizyki negatywnej”, „która uznaje ważność pytań o całość i nieskończoność, negując jednocześnie możliwość pozytywnej wiedzy, stanowiącej odpowiedź na owe pytania” (s. 104).

Niezwykle trafne w odniesieniu do myśli Horkheimera określenia „etyka negatywna” i „metafizyka negatywna” wzorowane są oczywiście na „teologii negatywnej”. Odsyła nas to do być może najistotniejszej cechy perspektywy, jaką w swej interpretacji przyjmuje Koptas. Specyficzna koncepcja materializmu pojawia się u Horkheimera na wczesnym etapie rozwoju jego myśli, stanowi jednak jej stały element. Zarazem Koptas nie kryje, że całość dzieła Horkheimera postrzega z perspektywy jego późnej fazy, w której istotna staje się problematyka teologiczna. Jak się należy domyślać, nie idzie tu w żadnym razie o jakąkolwiek pozytywną koncepcję transcendencji. Chodzi raczej o transcendencję jako „to, co całkiem inne”, jako stale nieobecny przedmiot ludzkiej tęsknoty. Charakterystyczne jest, że ostatni rozdział książki, poświęcony właśnie religijnemu wymiarowi myśli Horkheimera, rozpoczyna Koptas od cytatu z Tischnera, prezentującego heglowską wizję judaizmu. Kondycja człowieka w judaizmie jako stała tęsknota, jako „wieczne oddalenie od Boga” jest zarazem obrazem człowieka w koncepcji Horkheimera. Obserwujemy tu przeniesiony na płaszczyznę teologiczną spór z Heglem co do możliwości pojednania myśli i bytu. Dla Hegla chrześcijaństwo ze swą koncepcją wcielenia było zasadniczym krokiem na drodze do przeobstwienia świata i człowieka, do urzeczywistnienia ducha i domknięcia procesu dialektycznego. Negatywna dialektyka Horkheimera jest otwarta, ponieważ niemożliwe jest ostateczne pojednanie. Dlatego też w sferze teologii bliższa by mu była wizja żydowska, wizja „wiecznego oddalenia”, w ramach której niemożliwe jest ostateczne zniesienie różnicy pomiędzy światem a transcendencją, pomiędzy bytem a powinnością. W tym punkcie, w kontraście wobec myśli Hegla, materializm i teologia Horkheimera są ze sobą zgodne. Zarazem jednak myśl Horkheimera pozostaje myślą krytyczną. W jego koncepcji tęsknota rodzi się z rozpoznania zła w świecie. Nasze cierpienie jest zarazem racją krytyki rzeczywistości i dążenia do niewykonalnego w istocie zażegnania tęsknoty za szczęściem.

Ta problematyka odsyła nas do ostatniego zagadnienia, jakie chciałbym poruszyć. Idzie mi o problem, od którego zacząłem, problem relacji pomiędzy myślą Horkheimera a filozofią współczesną, zwłaszcza postmodernizmem. Koptas dotyka wielokrotnie tej kwestii, choć nie dokonuje jednego zestawienia, które wskazałoby zasadnicze podobieństwa i różnice. W tym miejscu te ostatnie wydają mi się najistotniejsze. Na stronie 82 czytamy: „Instrumentalizacja rozumu oznacza destrukcję podmiotu jako instancji rozstrzygającej o wartości celów. Horkheimer staje w obronie autonomii myślenia – zanik podmiotowości jest dla współtwórcy szkoły frankfurckiej objawem sytuacji kryzysowej. W kwestii tej dekonstrukcyoniści francuscy mieli odmienne zdanie: podmioto-

wość jest iluzją szkodliwą zarówno z teoretycznego, jak i z praktycznego punktu widzenia”. Idzie tu oczywiście o autonomię myślenia pojmowanego w ramach krytycznego materializmu jako narzędzie emancypacji. Horkheimer pokazuje, że nowożytna instrumentalizacja rozumu prowadzi do rezygnacji z jego krytycznej funkcji i ostatecznie do jego upadku, w rezultacie czego człowiek poddaje się tyranii. Idąc za Horkheimerem, Koptas słusznie łączy problem tak pojętej autonomii myślenia z problemem prawdy i pisze: „»zadaniem filozofii i myślenia w ogóle jest kierowanie się zasadą prawdy« Prawda jako motyw etyczny myślenia różni filozofię Horkheimera od postmodernizmu” (s. 83). Sądzę, że te dwie skorelowane ze sobą różnice mają znaczenie decydujące. Zapewne istnieją silne związki pomiędzy postmodernizmem a myślą Horkheimera. Idzie tu przede wszystkim o jego analizy relacji pomiędzy rozumem a panowaniem. Jednakże odwołanie do problemu podmiotowości i prawdy wskazuje wyraźną różnicę pomiędzy cynizmem postmodernym a krytycznym charakterem myśli Horkheimera. O ile więc w filozofii zawsze chodziło o człowieka i o prawdę, Horkheimer jest filozofem w najbardziej tradycyjnym tego słowa znaczeniu. Postmodernizmowi, który zrezygnował z tych zadań, pozostała już tylko nuda.

*Adam Lipszyc*