

Halina Walentowicz

Max Horkheimer o dziejach indywiduum w kulturze europejskiej

Zbieżność rozkładu rozumu i rozkładu podmiotu we współczesności nie jest historycznym incydentem; dzieje podmiotu, tj. proces jego kształtowania się, faza kulminacji i następującej po niej degeneracji, w znacznej mierze odzwierciedlają losy rozumu w zachodniej cywilizacji. Horkheimer zwraca uwagę na fakt, że tak jak przemiany europejskiej racjonalności pozostają w ścisłym związku z praktycznymi potrzebami, materialnymi interesami oraz realnymi konfliktami między ludźmi na ich tle, tak historyczny rozwój ludzkiej indywidualności wykazuje wyraźną zależność od warunków życia społecznego: „siła wewnętrzna i osobowość [...] nie spada z nieba. Jest wytworem społeczeństwa i przemija wraz z jego przesłankami. W burżuazyjnych demokracjach przypadek decyduje o tym, któremu indywiduum jest dana możliwość rozwijania się, warstwa, która wchodzi tu w rachubę, jest bardzo nieliczna. Pod panowaniem państwa totalitarnego taka możliwość znika zupełnie”¹. „Ja” może istnieć jedynie w nieprzerwanej symbiozie z otoczeniem, ze społeczeństwem. Ta silna więź sprawia, że w społeczeństwie zdeintegrowanym czy zniewolonym „ja” jest tak samo zdeintegrowane, pozbawione harmonii wewnętrznej i zniewolone. Z kolei duchowa niezależność i swoboda sąđenja wymagają jako przesłanki wolności w życiu społecznym. Siła charakteru, niezłomność ducha i idee, za pośrednictwem których indywiduum przeciwstawia się rzeczywistości, są jej tworem. „Między «ja» i rzeczywistością materialną zachodzi najściślejszy związek: zdolności, zmysły, pamięć i rozsądek «ja» nie zależą wyłącznie od dobrze funkcjonującego ciała, ale i od stale przeobrażających się stosunków społecznych. Relacje z otoczeniem, jego język, przepisy, wiara, warunkują istnienie i formy reakcji każdego poszczególnego «ja»”².

¹ Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt am Main 1988 (dalej: *GS*), Bd. 4, s. 268.

² Tamże.

Wpływ otoczenia zaznacza się już w najwcześniejszej fazie ontogenezy. Horkheimer wyraża pogląd, iż w rozwoju osobniczym człowieka „ja” konstrytuje się zwrotnie w procesie odtwarzania świata w ten sposób, że na podstawie śladów, jakie rzeczywistość zewnętrzna odciska w zmysłach postrzegającej jednostki, nadaje ona jedność otaczającym ją rzeczom, a także wrażeniom wewnętrznym, stopniowo wyodrębniającym się od percepcji zewnętrznych. Indywidualna tożsamość stanowi więc końcowy produkt tej samej projekcji, która w sferze wyobrażeń podmiotu restytuuje rzeczywistość przedmiotową; obdarzone samowiedzą „ja”, zachowujące tożsamość w toku nieustannych przemian, jest jej korelatem. Jakość rzeczywistości zewnętrznej współkonstrytuje charakter podmiotu. „Wewnętrzna głębia podmiotu to nic innego jak tylko subtelność i bogactwo zewnętrznego świata postrzeżeń. Gdy ta krzyżowa relacja zostaje zakłócona, «ja» zastyga w kamień. Jeżeli — jak chcą pozytywiści — «ja» polega na rejestrowaniu danych bez własnego przyczynku — tym samym kurczy się do wielkości punktu, a jeżeli — jak chcą idealiści — projektuje świat z bezmiernych źródeł samego siebie, wyczerpuje się w tętym powtarzaniu. Oba stanowiska rezygnują z ducha”³.

Autor *Krytyki rozumu instrumentalnego* wykazuje, że w tych okresach historii, w których indywiduum wycofywało się z uczestnictwa w życiu publicznym i rezygnując z dążeń do kształtowania stosunków społecznych, zasklepiało się w kręgu prywatności, samo wyrządzało sobie szkodę, gdyż tyrania — wyraz praw dżungli, które w takich wypadkach nieuchronnie dochodziły do głosu — nie toleruje indywidualności. Bogata, wyrazista, silna, w pełni ukształtowana indywidualność nie rodzi się w społecznej próżni, lecz jest wytworem — uwięzieniem należycie ukształtowanych, harmonijnych stosunków społecznych, albowiem cechy uznawane za najwyższe przymioty osobiste, do których Horkheimer zalicza zdolność samostanowienia, pragnienie wolności, a także poczucie sprawiedliwości oraz umiejętność solidaryzowania się z innymi, są dlań cechami tyleż indywidualnymi, co społecznymi, dlatego też emancypację indywiduum pojmuje nie jako jego wyzwolenie się z więzów społeczeństwa, lecz jako emancypację społeczeństwa od atomizacji, która nasiliła się ekstremalnie w dobie kolektywizmu i kultury masowej.

Uwikłanie indywidualności w proces dziejowy przejawia się — zdaniem badacza jej losów — przede wszystkim w powiązaniu „ja” z zasadą społecznego panowania. O ile rozwój gatunku ludzkiego sprowadza Horkheimer w istocie do dziejów podboju przyrody oraz ujarzmienia człowieka przez człowieka, o tyle w rozwoju indywiduum dopatruje się przede wszystkim odzwierciedlenia tych podwójnych dziejów; indywidualność konstrytuje się w dążeniu do zdobycia i zachowania własności oraz władzy, toteż „ani niewolnicy, ani nędzarze nie

³ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 211.

mają indywidualności”⁴, a to samo dotyczy wszystkich tych, którzy jako amorficzna masa stanowią jedynie podstawę społecznej piramidy. Ponieważ „ja” — w swej dotychczasowej formie historycznej — wywodzi się z systemu panowania i towarzyszącego mu zniewolenia⁵ i nigdy nie zmazało plamy tego konfliktogenego pochodzenia, ma społeczne *pendant* w braku indywidualności. Nie może dziwić fakt, że „poczynając od azjatyckich despotów, faraonów, greckich oligarchów aż do książąt handlu i *condottieri* renesansu oraz faszystowskich przywódców naszej epoki, wartość indywiduum wychwalali tylko ci, którzy mogli rozwijać własną indywidualność kosztem innych”⁶.

Jednym z głównych czynników wspomnianej wyżej zbieżności dziejów rozumu i historycznych losów indywiduum jest racjonalny charakter „ja”. Skoro rozum gra w historii ludzkości rolę narzędzia panowania, „ja” jednostek panujących — jako „ucieleśnienie wodza” w podmiocie — jest rozumem. Rozum stanowi wyznacznik indywidualnej tożsamości. Jak panowanie społeczne wykazuje tendencję do opanowania całej natury, tak „ja” jako instancja władzy, dowodzenia i organizacji — rozum w podmiocie — dąży do zwycięstwa nad naturą, która ujawnia się w nim samym, przejawia skłonność do zapanowania nad swymi popędami, namiętnościami i afektami⁷. Spoglądając z tej perspektywy na społeczne stosunki władzy i zależności można określić pana jako tego, który wyprzedza poddanego w samodyscyplinie. Nie znaczy to oczywiście, że poddany nie podlega rygorom racjonalności. Owszem, nie kieruje się własnym rozumem⁸, ponieważ z punktu widzenia jego własnego rozumu rezygnacja z popędów nigdy nie dawała się uzasadnić racjonalnie. Zasada panowania, bazująca pierwotnie na bezpośredniej przemocy, ulega z czasem sublimacji, co polega na tym, że miejsce rozkazu pana zajmuje w epoce nowożytnej głos wewnętrzny — sumienie poddanego. Horkheimer ocenia, że głównym środkiem transmisji do

⁴ „Przebudzenie podmiotowości okupione jest uznaniem władzy jako zasady wszelkich stosunków” (tamże, s. 25).

⁵ M. Horkheimer, *GS*, Bd. 5, s. 336.

⁶ Tamże, Bd. 6, s. 178.

⁷ Widoczne w religii rozdwojenie człowieka, związane z wymogiem górowania sumienia nad popędami, wywodzi Horkheimer, na równi z prastarą filozoficzną koncepcją racjonalnego „ja”, które winno okiełznać swe afekty, ze wspólnego źródła — społecznego panowania: „Te same historyczne tendencje, które w religii rozdwiają człowieka na sumienie i popęd, w teorii poznania prowadzą do koncepcji racjonalnego «ja», które ma stać się panem afektów. Religia odpowiada masom, których historycznie konieczne podporządkowanie nie daje się uzasadnić racjonalnie, lecz musi być dźwigane jako krzyż; filozofia odzwierciedla postawę mieszczaństwa, które odracza doraźne używanie z wyrachowania” (tamże, Bd. 4, s. 262).

⁸ Fakt ten wykorzystywali ideolodzy wszech czasów, by uprawomocnić swój sceptycyzm co do tego, czy poddany w ogóle rozum posiada; por. np. Arystoteles, *Polityka z dodaniem Pseudo-Arystotelesowej Ekonomiki*, przeł. Ludwik Piotrowicz, PWN, Warszawa 1964, ks. I, rozdz. 2, 13, 1254b.

wnętrza poddanego dyrektyw rozumu pana, identycznych z wymogami ogólnospołecznej racjonalności, okazał się protestantyzm; twierdzi, że religia protestancka, stawiając na moralną autonomię każdej jednostki, wyzwalała w niej poczucie odpowiedzialności za samą siebie oraz los jej bliskich, budząc sumienie zdolne do poddania żywiołu zmysłowości presji rozumu, uwewnętrzniła panowanie, przyczyniła się do tego, że poddany spontanicznie, dobrowolnie podporządkował własne cele i dążenia życiowe zwierzchnictwu nie tylko obcej, bo i wrogiej mu, racjonalności, stał się gotów do „ukrzyżowania” samego siebie⁹.

Poddając analizie stanowisko Montaigne’a, które uznaje za reprezentatywne dla społeczno-politycznej myśli renesansu, Horkheimer pisze, że obecność interesu ogólnego w interesach poszczególnych jednostek, czyli ich harmonia, była ideałem greckiej *polis*, który przejęli teoretycy i politycy wczesnej nowożytności. Laicka moralność Zachodu opiera się na przeświadczeniu, że współżycie ludzi wymaga ich posłuszeństwa wobec prawa. Przykład Sokratesa, którego stawia za wzór Montaigne, ma pouczać o tym, że kto nie odwołuje się do religii, powinien słuchać rad rozumu, nakazującego bezwarunkowe przestrzeganie praw swego kraju. Skoro funkcjonowanie całego społeczeństwa stanowi warunek życia indywiduum, a dopiero zahamowanie popędów umożliwia współdziałanie jednostek, każda z nich powinna zrozumieć, że musi zadać sobie gwałt, że okiełznanie uczuć i instynktów kolidujących z zasadą uspołecznienia jest koniecznością. Tytułem komentarza do wywodów francuskiego humanisty, Horkheimer dodaje, że jedynie panujący mogli dostrzec, zarówno w politycznej, jak i w spirytualistycznej — tj. zewnętrznej i wewnętrznej — władzy swą własną agenturę, dzięki czemu ich uspołecznienie było rezultatem racjonalnego poznania, tj. rozpoznania w celu ogólnym własnego interesu; realizowali oni ideę racjonalnej — z ich partykularnego punktu widzenia — organizacji życia społecznego, poskramiali swe instynkty i uczucia właśnie w celu ich zaspokojenia; funkcjonowanie całości było rzeczywiście gwarantem ich własnego życia. Tymczasem dla owej amorficznej masy skazanej na pozostawanie u dołu społecznej piramidy, postulat harmonii interesu ogólnego i jednostkowego oznaczał zawsze tylko restrykcyjne żądanie, gdyż z ogólności, którą mieli uczynić własną sprawą, byli notorycznie wyłączani. Ta okoliczność, że wyrzeczenie się własnych popędów nigdy nie było w ich sytuacji rozumne, ma dwie konsekwencje: w ich uspołecznieniu tkwiła niezmiennie w takiej czy innej formie przemoc — gdy znikła przemoc zewnętrzna, musieli sami sobie zadawać gwałt, by tłumić własne potrzeby i dążenia — a ponadto nigdy nie zostali rzeczywiście ucywilizowani.

⁹ „Religia protestancka żywi niechęć do obrazu. Sprowadziła ona narzędzie męki do duszy ludzkiej, czyniąc je niegasnącym impulsem produkowania narzędzi przywłaszczania pracy i przestrzeni życiowej. Fałszywy kult rzeczy został złamany, krzyż zaś uwewnętrzniony, natomiast forma życia świeckiego, która dzięki temu powstała, stała się bez reszty zależna od rzeczy” (Max Horkheimer, *GS*, Bd. 5, s. 331).

Twórca *Krytyki rozumu instrumentalnego* utrzymuje, że indywidualność jest kategorią historyczną nie tylko w tym sensie, że pozostaje w nierozzerwalnym związku z procesami zachodzącymi w historii, ale i o tyle, że tak samo jak wszystkie inne zjawiska historyczne, cechuje ją nietrwałość: przychodzi bowiem na świat w realiach antycznej *polis*, apogeum swego rozwoju osiąga na gruncie wolnorynkowych stosunków kapitalistycznych, natomiast w obliczu niesprzyjających jej współczesnych przemian ekonomiczno-politycznych nieuchronnie przemija. We wstępnej fazie swej ewolucji, która, przypadając na czasy starożytności i średniowiecza, pokrywa się zasadniczo z epoką panowania racjonalności obiektywnej, indywiduum przeżywa okres „wiecznego dzieciństwa we wspólnocie i w przyrodzie”¹⁰. Ontologie tego czasu, odpowiadające paradygmatowi rozumu obiektywnego, zakładały niezmienną porządku wszechrzeczy, ujmowały ludzkie dzieje statycznie i w takim kontekście przypisywały jednostce ściśle określoną pozycję społeczną oraz odwieczne miejsce wśród innych istot żyjących w przyrodzie, krótko mówiąc — traktowały indywidualność jako mikrokosmos odzwierciedlający nieodwołalną hierarchię społeczną i naturalną — nienaruszalny ład uniwersum. Typowo greckie indywiduum to obywatel *polis*, dla średniowiecza zaś charakterystyczna jest postać chrześcijanina, który nad swój ziemski los przekłada nadzieję zbawienia. W obu wypadkach indywiduum jest podporządkowane górującemu nad nim potęgą i dostojenstwem elementowi substancjalnemu — rzeczywistości czy wartości ponadjednostkowej. Albowiem tak, jak każdy obywatel antycznej *polis* dawał pierwszeństwo wspólnemu interesowi wszystkich obywateli, ucieleśnionemu przez państwo, tak średniowieczny wierny miał świadomość swej znikomości wobec transcendentnego absolutu. Pozostawanie indywiduum w statycznych i sztywnych ramach społeczeństwa i przyrody, jak również oddanie ideałowi oderwanemu od życia doczesnego, wykluczało wszelką możliwość jego dalszego rozwoju; warunkiem osiągnięcia przezeń pełnoletności było wyzwolenie spod kurateli materialnych i duchowych czynników, które determinowały bez reszty jego los, udaremniały samookreślenie się.

Spółeczną dojrzałość indywiduum uzyskuje wtedy, kiedy samo zaczyna troszczyć się o siebie, co staje się możliwe, a zarazem konieczne, gdy więzi łączące je z pozornie wiecznym kolektywem ulegają rozluźnieniu i dystans, który powstaje dzięki nim a innymi podobnie wyemancypowanymi indywiduami, może ono wykorzystać jako przestrzeń swej działalności. Dojrzałe, bo czynne indywiduum, porzucając cele pozagrobowe manifestuje swą aktywność w sferze empirii, doczesności; usiłuje samo wyznaczyć sobie rolę w życiu społecznym, a także określić na nowo swój status w świecie przyrody. Źródłem tego przełomu w dziejach indywiduum jest — według jego badacza — to, że u progu nowożytności z pasywnego członu organicznej wspólnoty przeistacza się ono

¹⁰ Tamże, Bd. 6, s. 140.

w „dynamiczną komórkę aktywności gospodarczej”, staje się samodzielnym, uwłaszczonym podmiotem ekonomicznym, którego los zależy od koniunktury gospodarczej określającej rozmiary jego własności. „Jednostki, które muszą same troszczyć się o siebie, rozwijają «ja» jako instancję refleksyjnej przezorności i nadzoru; «ja» rozszerza się i kurczy wraz z szansami ekonomicznej samodzielności i własności środków produkcji w kolejnych pokoleniach”¹¹.

O społecznej samoistności nowożytnego indywiduum stanowiły takie jego cechy, jak przezorność, zapobiegliwość, dalekowzroczność, wytrwałość, nieugiętość, dzięki którym mogło ono realizować kosztem doraźnych, ulotnych przyjemności interesy długofalowe oraz sprostać konkurencji. Przedsiębiorczość reprezentanta kapitału jest tym rysem jego indywidualności, w którym Horkheimer dopatruje się dziedzictwa ascetycznej dyscypliny chrześcijaństwa, zaznaczając, że w warunkach wczesnego kapitalizmu został on jeszcze wyostrzony. Indywiduum nowożytne traci chrześcijańską wiarę, ale zachowuje chrześcijańską duszę: za pośrednictwem swej koncepcji nieśmiertelności duszy ludzkiej jako odbłasku boskości, chrześcijaństwo przyznało nieskończoną wartość każdemu człowiekowi — tę ideę przyswoił sobie humanizm renesansu, który jednak w odróżnieniu od światopoglądu religijnego, negującego wolę samozachowania na ziemi i w związku z tym deprecjonującego znaczenie śmiertelnej, cielesnej powłoki ludzkiego ducha, absolutyzował indywiduum w jego postaci niepowtarzalnej, bezpowrotnie przemijającej, zmysłowej. W ten sposób wspierał swobodny rozwój jednostki w różnych przejawach jej istnienia, lecz zarazem stworzył zaczyn upadku indywidualności. Absolutyzując własne „ja” oderwane od wszelkich powiązań substancjalnych, indywiduum skazuje się na samotność i duchowe wyjałowienie. Drugą stroną samoubóstwienia indywiduum jest jego znikomość i tendencja do nihilizmu: samo w sobie kompletnie pozbawione znaczenia, ma ono dość zadufania, by negować wszelkie immanentne wartości, odrzucać wszystko, co grozi zrelatywizowaniem subiektywności w jej samowładczych zapędach i traktować każdą rzecz czysto instrumentalnie — jako środek swego przetrwania. Nieskończona głębia duchowa indywidualności nowożytnej ma od początku za swój rewers bezdenną pustkę, jednak uwidoczni się to dopiero wtedy, gdy skutkiem okoliczności społeczno-historycznych samodzielny przedsiębiorca przeobrazi się w pracownika najemnego.

Upadek indywiduum poprzedziło i zapowiedziało jego urzeczowienie. W epoce wolnej przedsiębiorczości indywiduum określają bez reszty dążenia samozachowawcze — staje się ono sumą swych partykularnych interesów materialnych, a jego „ja” wyraża się w sterowaniu poczynaniami służącymi korzyści własnej. Nastawione na gromadzenie rzeczy i dysponowanie nimi, indywiduum ulega samourzeczowieniu. „W im większym stopniu interes indywiduum polega na zawładnięciu rzeczami, tym większą władzę uzyskują rzeczy nad nim sa-

¹¹ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, dz. cyt., s. 104.

mym; tym mniej posiada ono cech indywidualnych, a jego duch tym bardziej przekształca się w automat sformalizowanego rozumu”¹². Zabiegając niestrudzenie o rzeczy, a przez to wyzbywając się ducha, egotyczne indywidua — paradoksalnie — tracą cechy indywidualizujące je i choć izolowane „fosami egoizmu”, coraz bardziej upodabniają się do siebie. Prawdliwość ta daje Horkheimerowi asumpt do stwierdzenia, że „podobnie jak duch jest tylko elementem przyrody, dopóki uporczywie się jej przeciwstawia, tak indywiduum nie jest niczym innym niż biologicznym egzemplarzem, jak długo stanowi jedynie ucieleśnienie „ja”, określonego przez koordynację swych funkcji w służbie samozachowania”¹³.

Aczkolwiek współautor *Dialektyki oświecenia* rozpatruje dzieje indywiduum w kulturze europejskiej z perspektywy współczesnego zaniku atrybutywnych cech indywidualności i uznaje epokę stosunków wolnorynkowych — tzw. erę indywidualizmu — za czas jej rozkwitu, nie zdradza żadnej skłonności do idealizowania charakterystycznego dlań typu ludzkiej osobowości; akcentuje to, że pozostaje on w ścisłym związku z przemijającymi warunkami społecznymi, a ponadto wyraża wątpliwości co do jego pozytywnego charakteru. Przede wszystkim zauważa, że prawdziwa indywiduacja nigdy nie miała miejsca w dotychczasowej historii, gdyż podział klasowy umożliwiał jedynie panującym — którzy zawsze stanowili zdecydowaną mniejszość społeczeństwa — wzniesienie się ponad poziom biologicznej gatunkowości i uzyskanie pewnych znamion indywiduującej tożsamości społecznej. Lecz nawet w okresie najbardziej sprzyjającym rozwojowi indywidualności, gdy grono wybrańców, którym udało się wyodrębnić ze społecznej całości, było stosunkowo najliczniejsze, niwelujący nacisk stosunków społecznych skutecznie tłumił rzeczywistą indywiduację — spontaniczność i nieszablonowość. „Każda mieszczańska postać mimo swej odrębności i właśnie w niej wyrażała to samo: bezwzględność społeczeństwa konkurencji. Jednostka, na której opierało się społeczeństwo, nosiła jego piętno; mimo pozornej wolności była produktem ekonomicznej i socjalnej maszyny społeczeństwa”¹⁴. Horkheimer kładzie nacisk na to, że samodzielność mieszczanina polegała na oporze wobec społecznej całości, jaki — do czasu — mógł on jej stawiać jedynie dzięki temu, że przeciwstawiał tejże całości jej własne cechy, które uwewnętrzniał, podlegając jej prawom. „Samoistność i nieporównywalność indywiduum jest krystalizacją oporu przeciwko ślepej, dławiącej potęgze irracjonalnej całości. Opór ten był jednak historycznie możliwy tylko dlatego, że ślepe i irracjonalne było samoistne i nieporównywalne indywiduum”¹⁵.

¹² M. Horkheimer, *GS*, Bd. 6, s. 137.

¹³ Tamże, s. 143.

¹⁴ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, dz. cyt., s. 175.

¹⁵ Tamże, s. 264.

Odsłania się tu wewnętrzna sprzeczność, jaka zawsze tkwiła w zasadzie indywiduacji; epoka mieszczańska nadaje jej szczególną wyrazistość, ponieważ za pośrednictwem różnorodnych mechanizmów: ekonomicznych, politycznych, technicznych i kulturowych wielostronnie wspierała postępy indywiduacji, doprowadzając w rezultacie do tego, że „ludzie z dzieci stali się osobami”¹⁶. Lecz z drugiej strony każdy krok naprzód w procesie indywiduacji dokonywał się niejako kosztem emancypacji człowieka, której służył, albowiem indywiduum mieszczańskie — w swej chciwości, bezduszości, cynizmie i okrucieństwie — jest wytworem i uosobieniem tego rysu uspołecznienia, od którego ludzkość musiałaby się wyemancypować, by urzeczywistnić autentyczną indywidualność. Właśnie dlatego, że indywiduum pozostaje w ciągłej interakcji z otoczeniem i jego charakter odzwierciedla formę panujących stosunków społecznych, cechą konstytutywną indywidualności mieszczańskiej okazał się niezłomny upór w forsowaniu jej egoistycznego interesu. Jeśli Horkheimer mimo to stawia ją ponad społeczną całością, to przecież nie w oderwaniu od relacji, której jest ona członem, lecz jedynie w jej ramach: „W najskrytszych zakamarkach swego wnętrza, indywiduum napotyka tę samą władzę, przed którą ucieka w siebie. To sprawia, że jego ucieczka staje się beznadziejną chimera [...]. Zatwardziałe indywiduum reprezentuje to, co lepsze, tylko w stosunku do zatwardziałego społeczeństwa, nie zaś w sensie absolutnym”¹⁷. Jednak wskazując moment względnej wyższości indywiduum nad społecznym tłem, z którego zdołało się ono wyłonić, Horkheimer przejawia w ten sposób ostrożną ufność w przyszłość, daje wyraz nadziei, że opór jednostki wobec irracjonalnej całości stanie się zaczynem rozwoju nowej historycznej formy indywidualności, co z kolei zainicjuje proces formowania się nowego, racjonalnego systemu społecznego, który umożliwi rzeczywistą indywiduację wszystkich jednostek.

O ile w czasach liberalizmu indywidualizacja pewnej części społeczeństwa była wymogiem prosperowania całości na gruncie ówczesnego sposobu gospodarowania, o tyle zaawansowany industrializm znosi indywidualizację jako przeszkodę efektywnego sterowania masami, na którym opiera się funkcjonowanie współczesnej maszyny społecznej. Tak więc w toku postępującej industrializacji gospodarcza autonomia jednostki okazuje się anachronizmem i niepowstrzymanie ewoluuje ku jej heteronomii, a tym samym znika przesłanka mieszczańskiej indywidualności. W warunkach monopolu, destabilizacji stosunków ekonomicznych, dalekowzroczna zapobiegliwość indywiduum traci sens; permanentna niepewność własności sprawia, że jego przewidywania, planowanie z myślą o własnym samozachowaniu, czy tym bardziej z uwagi na spadkobierców, staje się niemożliwe i zbędne, a przez to też nieracjonalne, uchodzi za głupotę. „Miejsce dalekosiężnej mieszczańskiej odpowiedzialności

¹⁶ Tamże, s. 176.

¹⁷ M. Horkheimer, *GS*, Bd. 5, s. 274.

za siebie i bliskich w kolejnych pokoleniach zajmuje zdolność przystosowywania się do wszelkiego rodzaju zadań mechanicznych. Indywiduum kurczy się. Jest ono zawsze i wszędzie nastawione na to, co bezpośrednio praktyczne [...], bez marzeń i bez historii”¹⁸.

Równolegle z wywłaszczeniem ekonomicznym bytów podmiotów gospodarczych dokonuje się ich „wywłaszczenie psychologiczne”. W zjawisku tym Horkheimer znajduje potwierdzenie swej znacznie wcześniej sformułowanej tezy, w myśl której kierunek społecznego rozwoju określany przez ekonomię oddziałuje na psychiczną i fizyczną konstytucję człowieka; w czasach niepodzielnego panowania „monstrualnych potęg”: ponadnarodowych koncernów ekonomicznych, bloków militarnych i kultury masowej, siły duchowe jednostki, które stanowiły niegdyś o jej zdolności do samodzielnego kształtowania swego losu, jako już bezużyteczne, karłowacieją. Monopolizacja ogarnia także myślenie: staje się ono zawodową specjalnością, wyłączną sprawą fachowców, których ekspertyzy dyskwalifikują jednostkową roztropność i niezależny osąd; społeczny podział pracy, który zawsze wzbogacał całość kosztem zubożenia jednostki, osiąga w ten sposób ostateczne spełnienie. „Odkąd myślenie stało się sektorem w podziale pracy, plany odnośnych ekspertów i wodzów sprawiają, że niepotrzebne są jednostki planujące swoje własne szczęście”¹⁹.

Bezsilność jednostki we współczesnym społeczeństwie masowym nie wynika — zdaniem Horkheimera — jedynie z tego, że wraz z rozszerzeniem się horyzontu społecznej teorii i praktyki, maleje zasięg wpływów jednostki, tak że o ile we wcześniejszej fazie industrializacji człowiek był dodatkiem do maszyny w hali fabrycznej, to obecnie jest w ogóle tylko dodatkiem, w każdej dziedzinie. Twórca teorii krytycznej ma na uwadze przed wszystkim to, że współczesna forma uspołecznienia, rozbrajając *ego* i zawłaszczając *superego*, pozbawia indywiduum możliwości przeciwstawienia się aparatowi masowej manipulacji. W teraźniejszości społeczeństwo wywiera na jednostkę znacznie silniejszy nacisk niż w przeszłości również dlatego, że — wobec rozluźnienia więzi rodzinnych oraz przejmowania w coraz większej mierze funkcji pedagogicznych przez szkołę i inne instytucje społeczne — nie jest on już zapośredniczony, a dzięki temu też uduchowiony przez wychowawcze oddziaływanie budzących respekt bliskich osób, lecz właśnie bezpośredni, ucieleśniani przez różnego rodzaju kolektywy, które od dzieciństwa zmuszają jednostkę do subordynacji. W takich okolicznościach, gdy *superego* nie dojrzewa sukcesywnie w złożonym procesie duchowego rozwoju, w którym interioryzacji społecznych wzorców towarzyszy wzmacnianie się „ja”, lecz bezpośrednio reprezentuje agendy społeczeństwa, społeczeństwo zaczyna zawiadywać życiem psychicznym jednostki zupełnie tak samo, jak opartym na drobnej własności przedsiębiorstwem. „Podmioty ekono-

¹⁸ Tamże, s. 337.

¹⁹ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, dz. cyt., s. 227.

mii popędów podlegają psychologicznemu wywłaszczeniu — ekonomia ta przechodzi pod bardziej racjonalny zarząd samego społeczeństwa. Jednostka nie musi już określać swoich powinności w trybie bolesnej wewnętrznej dialektyki sumienia, samozachowania i popędów. Za człowieka czynnego zawodowo decyzję podejmuje hierarchia zrzeszeń aż po administrację narodową, w sferze prywatnej za pośrednictwem schematów kultury masowej, której przymusowi konsumenci podlegają aż po ostatnie wewnętrzne impulsy. Funkcje *ego* i *super-ego* przejmują gremia i gwiazdy, a masy wyzbyte nawet pozoru osobowości, formują się zgodnie z hasłami i modelami, co powoduje daleko mniej niż przedtem tarć między instynktami a wewnętrzną strukturą²⁰.

W społeczeństwie industrialnym indywiduum, a także to, co ono samo skłonne jest uznawać za swój cel: zdrowie, dobra kondycja fizyczna i psychiczna, zadowolenie z życia oraz bogactwo materialne, ma znaczenie wyłącznie jako środek wzmożenia efektywności produkcji, liczy się o tyle, o ile podnosi aktualną lub potencjalną funkcjonalność jednostki w ramach systemu; życie jednostki ma w tym systemie wartość tylko o tyle, o ile służy dynamice ekonomicznej, a z tym zastrzeżeniem także nie ze względu na nie samo, lecz jedynie jako element kosztów wytwarzania dóbr w gospodarce nastawionej na zysk. W myśl tej samej zasady negacja indywiduum jest jedynie czynnikiem racjonalizacji — w sensie optymalizowania warunków — produkcji i nie służy żadnemu celowi wykraczającemu poza *status quo*. Horkheimer uważa, że w społeczeństwie późnego kapitalizmu, w którym wszystko przeistacza się nieuchronnie w środek uchodzącego za najwyższą wartość postępu uprzemysłowienia, taki cel w ogóle nie może się pojawić; zjawisko to traktuje jako paradoksalny efekt wzrostu niezależności jednostki w następstwie historycznego triumfu rozumu subiektywnego. Ów wzrost niezależności indywiduum od absolutnych norm i powszechnie obowiązujących wzorców tradycji zaowocował bowiem wzrostem jego pasywności. O ile w przeszłości konfrontowano rzeczywistość z ideałem, który jednostka przeciwstawiała niezadowolającym ją stosunkom, postulując ich zmianę — dostosowanie rzeczywistości do wyobrażeń o jej możliwym lepszym kształcie, współcześnie, gdy jednostka, nieskrępowana ogólnymi kryteriami wartości, poprzestaje na własnych miarach, rzeczywistość w jej danym kształcie urasta do rangi ideału, a celem dążeń jednostki reagującej automatycznie jest dostosowanie się do niej. W ten sposób zwycięstwo rozumu subiektywnego, a więc rozumu sprowadzonego do instrumentu jednostkowej jaźni, okazuje się zarazem zwycięstwem nierozumnej rzeczywistości, która niczym absolut egzekwuje od jednostki posłuszeństwo.

Horkheimer dowodzi istnienia ścisłej korelacji między biernością — społeczną apatią mas — i ich imponującą wydajnością produkcyjną; uważa, że jest ona rezultatem narzuconej jednostkom konieczności identyfikacji z ekonomicz-

²⁰ Tamże, s. 226.

nymi i militarnymi kolosami, które z intencją wzajemnego unicestwienia rywalizują ze sobą w narodowej i ponadnarodowej skali bardziej zaciekle niż jednostkowe podmioty gospodarcze w czasach wczesnego kapitalizmu. By sprostać siłom społecznym, które przybrały postać ślepego żywiołu, jednostce nie pozostaje nic innego niż przystosować się do nich i ta irracjonalna konieczność uległości, bezwolnej adaptacji, jest dla niej — w tych okolicznościach — bardziej racjonalna od kierowania się rozumem. Rozum, który w stosunkach wczesnokapitalistycznych był sprzymierzeńcem jednostki we współzawodnictwie o społeczny awans, traci przydatność, skoro aktualna sytuacja, jak również przeszłość indywiduum przestaje zależeć od jego rozwoju i przezorności, a społecznie pożądana staje się zdolność akomodacji. „Każdy może być taki, jak wszechpotężne społeczeństwo, każdy może być szczęśliwy, jeżeli tylko podda się, położy plackiem, wyrzeknie roszczeń do szczęścia. W jego słabości społeczeństwo rozpoznaje swoją siłę i coś niecoś mu z niej udziela. Brak oporu z jego strony kwalifikuje go jako partnera godnego zaufania”²¹.

Analizując przyczyny współczesnego upadku indywidualności, Horkheimer wspomina też o ambiwalencji społecznej roli protestantyzmu, który — jako religijna introwersja — ucząc samodyscypliny wspomagał, z jednej strony, rozwój podmiotowości indywiduum, z drugiej jednak przygotował jej rozkład. Zdaniem autora *Vernunft und Selbsterhaltung* historycznie trwalszym dziedzictwem religii protestanckiej niż moralna i intelektualna autonomia podmiotu, okazała się „spontaniczna uległość”, która — już teraz całkowicie indyferentna wobec treści politycznych i religijnych — stanowi główny rys społecznej formy samozachowania jednostki. Szerzenie się konformizmu i oportunistu w życiu społecznym stwarza sprzyjające warunki rozwoju i zapewnia dominację nowemu — w porównaniu z epoką liberalistyczną — typowi ludzkiej osobowości, odznaczającemu się służalczością, nastawionemu — w przeciwieństwie do typu samodzielnego przedsiębiorcy, który usiłował odcisnąć na rzeczywistości piętno własnych celów i aspiracji — na naśladowanie kolektywnych schematów, zakładające samowyrzeczenie. „Od dzieciństwa perswaduje się każdemu, że tylko w jeden sposób można dać sobie radę w świecie — pod warunkiem wyrzeczenia się nadziei na pełną samorealizację, co osiąga się jedynie drogą naśladowania [...] Jeśli indywiduum stanie się echem otoczenia, jeśli będzie je odwzorowywać i naśladować, jeśli dostosuje się do tych wszystkich potężnych ugrupowań, do których w końcu samo należy, jeśli z istoty ludzkiej przekształci się w człon organizacji, a własne możliwości poświęci dla gotowości do sprostania ich wymogom i zdobycia w nich wpływów, uda mu się przeżyć. Będzie to przeżycie dzięki najstarszemu biologicznemu mechanizmowi przetrwania, mianowicie — dzięki mimikrze”²².

²¹ Tamże, s. 174.

²² M. Horkheimer, *GS*, Bd. 6, s. 147.

Cywilizacyjny postęp, podobnie jak proces wychowania jednostki, opiera się na przewyżczeniu wrodzonych impulsów mimetycznych człowieka, odruchowe naśladowanie i upodabnianie się do otoczenia zastępuje zachowaniami racjonalnymi. Lecz w świetle doświadczeń współczesności okazuje się, że zwycięstwo świadomości nad *mimesis*, tak samo jak oświecenia nad mitem, nie jest ani ostateczne, ani nieodwracalne. Wtórny, bo wytworzony i narzucony przez charakter uspołecznienia, mimetyzm człowieka cywilizowanego w rozmaitych swych odmianach, jak: kunktatorstwo w życiu publicznym, a także niewolnicze hołdowanie propagowanym trendom konsumpcji w życiu prywatnym, sprawia wrażenie wskrzeszenia w najnowszej fazie rozwoju cywilizacji prastarego biologicznego mechanizmu samozachowania; budzi ono niepokój jej badacza, gdyż zdaje się podważać ogólną zasadę dziejowego rozwoju ludzkości.

Co pozostaje, skoro „*personality* nie oznacza bodaj nic, prócz olśniewających zębów i wolności od spoconych pach oraz emocji”²³? Pozostaje mimo wszystko nadzieja, że i ten stan rzeczy nie okaże się nieodwracalny. Ponieważ upadek indywidualności w czasach współczesnych nie jest, według Horkheimera, spowodowany samym rozwojem industrializmu ani nieodłączny od ludzkiego dążenia samozachowawczego jako takiego, lecz wynika jedynie z charakteru uspołecznienia — antagonistycznych stosunków międzyludzkich, które nadają postępom techniki określoną postać — nie uważa on fatalistycznego pesymizmu w odniesieniu do współczesnego kryzysu społecznego za stanowisko uzasadnione. Rzeczą godną uwagi jest to, że chociaż współautor *Dialektyki oświecenia* stawia na jednostkę — w niej poszukuje sił oporu przeciwko społecznym mechanizmom głajchszaltującym indywidua, w zbiorowości zaś postrzega zagrożenie dla indywidualnej tożsamości i autonomii, emancypację jednostki uzależnia od zmiany struktury życia społecznego, a więc przeobrażenia emancypującego zbiorowość, odrzucając jako z gruntu fałszywy pogląd, jakoby niwelację i standaryzację mas rekompensowało w jakimś sensie rzekome spotęgowanie indywidualności przywódców, proporcjonalne do rozmiarów ich władzy. Dowodzi, że „elity” i masy w równej mierze są osobami tylko na pozór i ob staje stanowczo przy tezie, że humanizowanie wybranych indywiduów jest już dziś jawnym anachronizmem, albowiem obecnie może wchodzić w rachubę wyłącznie taka emancypacja jednostki, która ma za przesłankę urzeczywistnienie ludzkiego charakteru całego społeczeństwa.

Polemizując w tym kontekście z Nietzschem, Horkheimer twierdzi, że współczesne postacie wodzów stanowią karykaturę jego utopii nadczłowieka i o tyle też zarazem historyczną replikę na błędne mniemanie piewcy woli mocy, że w przyszłości będą mogły pojawić się „osobowości” na podściółce nie zmienionych mieszczańskich mas, że nie ich wyzwolenie, a dalsze niewolenie jest warunkiem przyszłości godnej człowieka. Podobnie krytycznie odnosi się do dys-

²³ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, dz. cyt., s. 188.

topii Aldousa Huxleya, która karykaturalnej wizji spełnionego panowania rozumu subiektywnego przeciwstawia niewczesny heroiczny indywidualizm. Adwersarz kulturowego konserwatyzmu sądzi, że piętnowanie bezmyślności i nie-ludzkiego charakteru tej formy rozumu, która zdominowała współczesną cywilizację w imię kontemplatywnej, a na dodatek iluzorycznej idei kultury i indywidualności, może zrodzić jedynie cynizm i pogardę dla mas, znajdującą ostoję w ślepej przemocy, tak więc *summa summarum* mimowolnie wspiera atakowaną tendencję.

We wczesnych latach czterdziestych XX w. Horkheimer, zaabsorbowany głównie badaniem symptomów zmierzchu kultury europejskiej, uświadamia sobie wyraźnie związaną z nim groźbę nawrotu barbarzyństwa, wciąż jednak jeszcze widzi szansę na to, że rozkład mieszczańskiej formy indywidualizmu i rozumu zamknie okres prehistorii, zapoczątkowując historię prawdziwie ludzką; przyszłość w ujęciu jego ówczesnych tekstów stoi pod znakiem alternatywy: „ludzie wyzbyli się «ja», w którym na równi z całą mądrością wyrażała się także głupota historycznego rozumu i jego przyzwolenie na panowanie. U kresu postępu rozumu — który sam się znosi — nie pozostaje nic innego niż regres w barbarzyństwo lub początek historii”²⁴.

Max Horkheimer on the history of the individual in European culture

One aspect of the historiosophic conception of Max Horkheimer is discussed in the article. The author finds it very significant that Horkheimer focused on individuality, as essential for practical life and prominent in the philosophy of the Western world. Horkheimer's approach is marked by several specific traits: (i) the correlation between historical transformations of the individual and historical evolution of the forms of rationality that are constitutive for the European civilization; (ii) the interdependence between the development of the individuality and the conditions of social life, among which the relations of power are particularly important; (iii) the recognition that modern times, the times of collectivism and mass culture, are the times of the decline of the social significance of individuality. Consequently, the human individual that was molded by liberal ideas and free competition loses its autonomy, slides into heteronomy and is forced to leave ground to a new type of personality — a conformist that quickly adapts to new conditions and readily imitates collective patterns of thought and behavior.

²⁴ M. Horkheimer, *GS*, Bd. 5, s. 350.