

Halina Walentowicz

Instytut Filozofii
Uniwersytet Warszawski

FILOZOFIA, NAUKA I STUDIOWANIE WEDŁUG MAXA HORKHEIMERA

STRESZCZENIE

Celem niniejszego artykułu jest rekonstrukcja stanowiska Horkheimera w odniesieniu do relacji między filozofią i nauką. Autorka wykazuje, że lider Szkoły Frankfurckiej poddaje krytyce zarówno neopozytywistyczny scjentyzm, który czyni naukę monopolistką poznania, jak i neoromantyczny antyintelektualizm, który poznanie naukowe deprecjonuje, pozbawiając je waloru prawdziwości. Jest on bowiem zdania, że filozofia ani nie może zastąpić nauki, ani nie powinna służyć jej za narzędzie. Ślepą wiarę w naukę uznaje za odpowiednik ślepej wiary religijnej, równie zgubny w skutkach dla myślenia i rozwoju kultury a w rezultacie – także dla ludzkiego życia. Oповіда się za autonomią myśli filozoficznej wobec wszelkiego rodzaju dogmatyzmu. Uważa, że jej niedostatek we współczesności prowadzi do kulturowego kryzysu. Nadzieję na jego złagodzenie wiąże z postulowaną reformą edukacji akademickiej; chodzi mu o to, by owocowała ona nie tylko określonymi kompetencjami zawodowymi, ale i rekomendowaną już przez Kanta postawą duchowej pełnoletności.

Relacja między filozofią i nauką interesowała Maxa Horkheimera na wszystkich etapach jego intelektualnego rozwoju, stąd stała obecność tego zagadnienia w różnych wariantach teorii krytycznej. Ma ono długą historię, nic więc dziwnego, że stanowisko lidera Szkoły Frankfurckiej kształtowało się w toku polemiki z tradycją filozoficzną. Horkheimer odrzuca rozwiązania skrajne: zarówno neopozytywistyczny scjentyzm, który czyni naukę monopolistką poznania a znaczenie filozofii marginalizuje, jak i neoromantyczny antyintelektualizm, który gloryfikuje twórcze natchnienie „duszy dostojnej” geniusza, postponując rzekomo bezpłodne „rzemiosło uczonego”¹. Ani abso-

¹ Por. Friedrich Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. Leopold Staff, Warszawa – Kraków 1912, s. 268–276.

w życiu jednostkowym i społecznym, ani na odwrót – odmawiania nauce potencji kulturotwórczej nie uznaje za słuszne. Wspólny mianownik tych stanowisk upatruje we wrogości wobec rozumu. Horkheimer poczytuje rozum za wyższą od rozsądku instancję poznawczą, która jednak nie potrafi obejść się bez jego mrówczej pracy jako narzędzia; dlatego też roszczenie do mądrości idące w parze z ignorowaniem, czy tym bardziej deprecjonowaniem wiedzy, uważa za bezpodstawne. Wbrew bezkrytycznym zwolennikom „szkiełka i oka” i na przekór ultrakrytycznym wobec oświecenia entuzjastom „czucia i wiary” widzi u źródeł współczesnego impasu kulturowego instrumentalizację myślenia, która wyraża się w koncentracji na środkach kosztem refleksji nad celami, co może nie szkodzi nauce, ale okazuje się zgubne dla filozofii jako rzeczniczki człowieczeństwa.

Znana jest Horkheimerowska formuła filozofii jako wnoszenia rozumu do świata, czyli dążenia do uczynienia świata rozumnym. Twórca teorii krytycznej zastrzega jednak, że pierwszym aktem racjonalizowania rzeczywistości musi być zweryfikowanie współczesnego standardu rozumności: „zdemszkowanie tego, co współcześnie nazywa się rozumem, jest największą przysługą, jaką może oddać rozum”². Toteż prawdziwi filozofowie, jak powiada Horkheimer, pozostają w opozycji do tego, co dziś uchodzi za filozofię. Krytyczna ocena głównych nurtów filozofii współczesnej utwierdza go w przekonaniu, że w XX wieku rozwój europejskiej myśli filozoficznej dobiega końca i oto jesteśmy świadkami jej agonii. Parafrazując słynną tezę Nietzschego o śmierci Boga, współzałożyciel Szkoły Frankfurckiej diagnozuje zmierzch myśli.

Residuum niegdysiejszego ducha, pogrobowcem wielkiej filozofii europejskiej, jest w ujęciu teorii krytycznej właśnie neopozytywizm. Stawiając znak równości między poznaniem i procedurami badawczymi uczonych, koncepcja ta odmawia filozofii walorów poznawczych, wyznacza jej służebną rolę względem nauki i w konsekwencji pozbawia autonomii. Pozytywizm, zwany przez Horkheimera filozoficzną technokracją, uznaje naukę za automatycznego szermierza postępu. Ta wiara w zbawczą moc nauki wydaje się frankfurckiemu filozofowi bezzasadna; nauka jest dlań bowiem narzędziem, z którego można zrobić dowolny użytek. Zarzuca ponadto pozytywistom zapoznawanie różnicy między prawdą o charakterze egzystencjalnym i poprawnością faktograficzną. „Myli się hipotezy, które są potwierdzane przez zdania protokolarne, po czym zapadają w niebyt, z prawdą, którą niegdyś jednostka mogła zdobyć, by w niej żyć i umrzeć.”³

² Max Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przeł. Halina Walentowicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007, s. 181.

³ Idem, *Odpowiedzialność i studia*, przeł. Halina Walentowicz, w: *Wiedza, ideologia, władza. O społecznej funkcji uniwersytetu w społeczeństwie rynkowym*, red. nauk. Piotr Żuk, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2012, s. 278.

Budzi sprzeciw Horkheimera uznanie konstatacji faktów za jedyną prawnocną formę poznania. Teoria, która absolutyzuje fakty jako rzekomo bezpośrednie, pierwotnie dane, jest naiwna, pozbawiona autorefleksji, nie widzi bowiem tego, że fakt – jak to już wykazał Kant – stanowi konstrukt, wytwór apercpepcji. Wbrew Kantowi jednak Horkheimer utrzymuje, że czynniki strukturyzujące fenomenalny świat możliwego doświadczenia mają charakter społeczno-historyczny. Są więc zmienne, dlatego nie sposób określić ich raz na zawsze; wymaga to każdorazowo specjalnej analizy.

Respekt wobec faktyczności prowadzi do dyskwalifikacji wszelkich teoretycznych prób transcendowania rzeczywistości jako metafizycznego bezsensu. Sprowadzenie filozofii do roli narzędzia nauki czyni z niej przeto zarazem narzędzie adaptacji, pociąga za sobą – mówiąc słowami Nietzschego – „bałwochwalstwo faktyczności”. Wobec tego, że fakt nie jest „rzeczą samą w sobie”, lecz emanacją określonej konwencji myślowej, podporządkowanie myślenia faktom oznacza w istocie podporządkowanie utrwalonym nawykom mentalnym, intelektualnej rutynie, a w dalszych następstwach – wdrożenie do duchowej uległości. Długofalowe społeczne skutki tego mogą być opłakane, mimo doraźnych technokratycznych profitów.

Pozytywizm w oczach Horkheimera to typowy reprezentant racjonalności subiektywnej, która zatriumfowała w dziejach nowożytnej Europy. Jej cechą jest formalizacja myślenia jako skutek rezygnacji z ustanawiania wartości i koncentracji na samych środkach. Lecz jeśli myślenie stroni od wartościowania, jeśli nie może pomóc w wyborze celów, to najważniejsze dla ludzkiego życia jednostkowego i zbiorowego idee – które w epoce racjonalności obiektywnej były uznawane za immanentne rozumowi lub przezeń sankcjonowane – zostają pozbawione duchowych korzeni. Opowiedzenie się za nimi staje się kwestią arbitralnego upodobania, porównywalnego ze smakiem estetycznym czy zgoła kulinarnym. „Stwierdzenie, że sprawiedliwość i wolność same w sobie są lepsze niż niesprawiedliwość i ucisk, jest z punktu widzenia nauki nieweryfikowalne i bezużyteczne. Samo w sobie brzmi ono teraz równie bezsensownie jak stwierdzenie, że czerwień jest piękniejsza niż błękit, czy jajko smaczniejsze niż mleko”.⁴

Idealy ludzkości utraciły tak oto atest rozumu, rozum przestał być ich protektorem. Lecz zakorzenienie w rozumie oznaczało zarazem więź z tym, co ogólnoludzkie; uniezależnienie od rozumu więź tę zrywa. Pojęcia, które uchodziły za drogowskazy ludzkiego życia, zostają zawieszane w próżni, oderwane od człowieczeństwa, a ono z kolei – pozbawione fundamentu normatywnego. Znika też racja pokojowej, demokratycznej koegzystencji jednostek. Rozum sformalizowany nie widzi przecież powodów, dla których miałyby wspierać solidarność i braterstwo, ani dla których miałyby zwalczać okrucieństwo czy despotyzm. Gdy myśl unika wartościowania, gdy przestaje się trosz-

⁴ Max Horkheimer, *Krytyka...*, op. cit., s. 53.

czyć o porządek celów, to wierność wobec faktów – sama w sobie w pełni zasadna – przeobraża się w ograniczenie przez fakty, w duchowe zniewolenie w dwojakim sensie. Po pierwsze – zniewolenie umysłu: idee, które tracą źródłowy związek z myślą, kostnieją w dogmat i przesąd, stają się zarzewiem nowej mitologii. Tak oświecenie obraca się w mit, czego przejawem jest urodzaj różnej maści szarlatanów, którzy ludziom spragnionym sensu obiecują duchową sanację. Po drugie – w dobie industrializacji myśl, która przybrała postać nauki, zostaje za pośrednictwem techniki wprzęgnięta w proces społeczny, staje się elementem rzeczywistości podległym imperatywom bieżącej praktyki.

Jednakże Horkheimerowska krytyka pozytywizmu nie jest próbą bezapelacyjnego zdyskredytowania racjonalności dyskursywnego myślenia, nie ma nic wspólnego z poniżaniem intelektu, czy wykazywaniem jego bezużyteczności dla celów ducha. Twórca teorii krytycznej żywi bowiem przekonanie, że nie sposób dotrzeć do sfery ducha, abstrahując od wiedzy o przyrodzie i społeczeństwie. Dlatego teoria krytyczna we wszystkich fazach swego rozwoju zachowywała ścisły związek – przez długi czas także instytucjonalny – z interdyscyplinarnymi badaniami nauk społecznych. Według filozofa frankfurckiego nie racjonalizacja świata – postępująca i nieodwracalna – ponosi odpowiedzialność za kryzys kultury, lecz niedostatki tejże racjonalizacji: deficyt prawdziwego myślenia. „Nauka nie powinna trzymać się kurczowo cząstkowej funkcji, nie powinna być sprawą rzemiosła, sprawą ekspercką; jej pojęcie powinno obejmować poznanie tego, co obchodzi nas jako ludzi, a nie tylko jako członków społeczeństwa przemysłowego.”⁵

Horkheimer krytykuje ubóstwo racjonalności instrumentalnej, sformalizowanej, zmechanizowanej, ale to nie znaczy, że uznaje za bezwartościowe pozytywistyczne dezyderaty rzeczowości, obiektywności czy unikania mglistej spekulacji. Widzi w nich charakterystyczny dla wojującej filozofii Oświeceniowej moment krytyki pseudowiedzy i obskurantyzmu; dostrzega zgodność naukowych procedur poznawczych z duchem demokracji, albowiem poddają one poznanie potencjalnej kontroli każdej rozumnej istoty. Zwraca jednak uwagę na dwa różne aspekty autonomii nauki, pozostające w analogii do dwoistości tolerancji: obrona wolności badań i samodzielności uczonego może implikować mimowolną afirmacją rzeczywistości; obstawanie przy – skądinąd pożądanej – autonomii może osłabiać jego skłonność do krytycznego dystansowania się wobec rzeczywistości i sprzyjać tym samym dostosowywaniu się do *status quo*. Nie chodzi więc Horkheimerowi o odmawianie nauce głębszej wartości, ani o negowanie jej doniosłej społecznej roli, lecz o rozumną relatywizację, o zakwestionowanie ślepej wiary w naukę, w której upatruje odpowiednik religijnej wiary w Objawienie: obie bazują na dogmatyzmie. Horkheimer zwalcza dogmatyzm w przeświadczeniu, że prowadzi on

⁵ Idem, *Odpowiedzialność...*, op. cit., s. 272.

do myślowego zastoju, ponadto uważa, że brak mu elementarnej zasadności logicznej, gdyż absolutna prawda nie może stać się udziałem człowieka. Sądzi, że potrzebna jest refleksja nad rozwojem nauki, a nie samo tylko badanie jej historii w ujęciu faktograficznym.

Istnieje rozdziew, a nawet głęboka przepaść między wyobrażeniem Horkheimera o tym, czym powinna być filozofia oraz jej klasycznym pojęciem z jednej strony, a z drugiej strony tym, czym stała się filozofia współcześnie, jako jeden ze sposobów zarabiania na życie, jako profesja. Nigdy w przeszłości nie stawiano filozofii wymogu, by rozplynęła się w wiedzy szczegółowej lub jej służyła; nigdy też nie była filozofia wąską specjalistyczną dziedziną z odrębnym, swoistym przedmiotem badań. Na ogół do istoty filozofii w przeszłości należał rozbrat ze światem; dzięki temu dystansowi wobec rzeczywistości filozofia, tak jak sztuka, na tle tego, co jest, projektowała to, co być powinno. Tymczasem wiek XIX uśmierzył rozdźwięk między myśleniem i rzeczywistością, który zaznaczał się w przeszłości, zwłaszcza w Renesansie i Oświeceniu. Ów rozdźwięk jest zdaniem Horkheimera i płodny dla rozwoju kultury, i dobroczynny z punktu widzenia praktyki społecznej, gdyż bywa katalizatorem zmian na lepsze.

Od Sokratesa poczynając, a nawet od czasów siedmiu mędrców, filozofia usiłowała odgrywać rolę duchowej przewodniczki w ludzkim życiu. Filozofię Sokratesa uznaje Horkheimer za źródło pojęcia podmiotu jako najwyższego arbitra w sferze rozumu praktycznego, dążącego do poznania prawd uniwersalnych. Postawa Sokratesa jest bliska Horkheimerowi: obaj filozofowie odnoszą się krytycznie do dogmatyzmu, odrzucają mentalny autorytaryzm, z drugiej zaś strony nie chcą przystać na formalizm i relatywizm rozumu subiektywnego. Horkheimer uważa, że Sokratejski postulat namysłu nad właściwym, godnym życiem nie tylko nie stracił aktualności, ale nabiera coraz większej wagi, w miarę jak słabnie wpływ religii, w której ogół znajdował gotową odpowiedź na pytanie o cel i sens istnienia. Jednakże we współczesności filozofia nabiera charakteru metateoretycznego, programowo stroni od zagadnień – w klasycznym Arystotelesowskim sensie – praktycznych i staje się coraz bardziej abstrakcyjna, aksjologicznie neutralna. Zamiast zająć miejsce religii, filozofia dzieli jej los. "Droga filozofii – od rozległej teoretycznej i praktycznej teorii świata do nędznej dyscypliny fachowej – jest powtórzeniem drogi religii i teologii. W obu procesach zdarzyło się to samo: znikło świadome odniesienie człowieka do całości, poważna troska o życie i świat. Wszystko rozplywa się w umiejętnościach cząstkowych i cząstkowych relacjach, bez refleksji nad relacją części z tym, czego są one częściami – chyba, że z nauką jako profesją. Droga donikąd – prawdopodobnie dlatego, że nie pozostaje nic innego."⁶

⁶ Idem, *Der Gang der Philosophie*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt/M. 1991, s. 417–418.

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

Nieodłącznej od rozumu i cechującej ludzi rzeczywiście myślących tęsknoty za tym, co wymyka się instrumentalizmowi nauki, nie można przezwyciężyć za pośrednictwem nauki. Nadzieję na złagodzenie kryzysu kulturowego filozofowie ze Szkoły Frankfurckiej pokładają w zapomnianej zdolności rozumu do autorefleksji. Uświadamianie potrzeby autorefleksji oraz wdrażanie do niej to – w ich przekonaniu – najważniejsze zadania edukacji akademickiej. O ile problem relacji między filozofią i nauką przewija się przez całą twórczość Horkheimera, zagadnieniu kształcenia studentów poświęcał on szczególną uwagę w latach 1951–53, kiedy to pełnił funkcję rektora Uniwersytetu Frankfurckiego.

Współczesna szkoła wyższa znajduje się według Horkheimera w paradoksalnej sytuacji: z jednej strony bowiem ma za zadanie dostarczyć studentom aktualnej wiedzy, tj. nie tylko będącej efektem najnowszych ustaleń poznawczych, ale i przystającej do współczesnej rzeczywistości; z drugiej strony zaś jest jej powinnością, za którą przemawia wielowiekowa tradycja, kształcenie w duchu humanizmu. Otóż sprostanie obu tym wymogom wydaje się niemożliwe, gdyż zachodzi między nimi kolizja. Wszystko to, co znamionuje współczesne podejście do problemu edukacji – czyli instrumentalne traktowanie wiedzy, postępująca wciąż specjalizacja oraz technicyzacja procesu kształcenia, przerosty organizacyjne i biurokratyczne – torpeduje wysiłki tych, którzy pragną kultywować to, co ludzkie w człowieku i ocalić ten efemeryczny moment w rozwoju dziejowym, za jaki Horkheimer uznaje humanizm. Współcześnie praktykowana edukacja nie docenia znaczenia pracy intelektualnej, która nie przynosi namacalnych rezultatów; cechuje ją wręcz wrogość wobec myślenia nie podporządkowanego doraźnym potrzebom *status quo*, bez którego nie może być mowy o kształtowaniu i rozwoju człowieka.

Tendencją akademickiego systemu edukacyjnego, która wywołuje poważne obiekcje filozofa jest obracanie studiów w pospieszne przysposobienie do kariery zawodowej. W wyłącznym nastawieniu szkół wyższych na kształcenie fachowców widzi on groźbę zjednoczenia kompetencji zawodowych, wiedzy specjalistycznej z ignorancją w sprawach społecznej praktyki; dowodzi, że wyspecjalizowana teoria może z powodzeniem iść w parze z umysłową inercją, czy zgoła wstecznictwem, gdyż jeśli absolwent studiów legitymujący się przydatnością do zawodu nie będzie zarazem odpowiednio przygotowany do zmierzenia się z problemami życia społecznego, chętnie złoży ofiarę z własnego rozumu i przyswoi sobie jakiś gotowy, poręczny światopogląd, który uwolni go od wysiłku duchowych zmagania z rzeczami wykraczającymi poza zakres jego profesji. Horkheimer nie jest oczywiście przeciwnikiem profesjonalizmu, ale ostrzega, że sam rozwój nauki i postęp techniczny nie gwarantują ludzkości intelektualnej i społecznej autonomii, nie stanowią skutecznej zapory przed autorytaryzmem. Z dezaprobatą odnosi się do tzw. „konkretyzmu”, który cechuje mentalność człowieka nowoczesnego i coraz wyraźniejszym piętnem odciska się na programach kształcenia w szkołach wyższych, nawet na uniwersytetach, a polega na ciasnym pragmatyzmie, tj. przywiązaniu do tego, co bezpośrednio użyteczne.

Zachowujemy się jak pochłonięty majsterkowaniem chłopiec, który uważa się za dorosłego, obstawiamy przy rozsądku, z punktu widzenia którego w zegarku interesujące są kółka, a nie czas, który on mierzy. Wszyscy stają się – by tak rzec – mechanikami... Wydaje nam się, że jesteśmy dorośli, gdy nie marzymy i nie bawimy się myślami... Myśl, która nie daje się bezpośrednio weryfikować i realizować w praktyce, budzi odium jako coś płochego, jałowego.⁷

Najważniejszym postulatem Horkheimera w odniesieniu do programu kształcenia w szkołach wyższych, zwłaszcza w uniwersytetach, jest zachęcanie studiujących do bezkompromisowego myślenia – budzenie ducha krytyki. Jego niestrudzony admirator przypomina, że krytycyzm stanowi siłę motoryczną rozwoju ludzkiej kultury i cywilizacji, że wielkie dzieła naukowe, filozoficzne i artystyczne w poważnej mierze zawdzięczają swe powstanie opozyjnemu stosunkowi ich twórców do dokonań poprzedników. Jednak życie ducha nie przejawia się wyłącznie w sferze teorii, w działalności badawczej uczonych i ich podopiecznych, studentów; zdaniem Horkheimera czasy nam współczesne bardziej niż jakakolwiek inna epoka potrzebują tego, by – zasilane krytyczną myślą – życie ducha dawało o sobie znać także w życiu społecznym i politycznym, w postawie obywateli. Zachowanie demokracji wymaga bowiem tego, by nie tylko nieliczne jednostki, lecz ogół ucieleśniał wartości stanowiące jej fundament – jak: niezłomna wola wolności, autonomia wewnętrzna czy zdolność do niezależnego, krytycznego osądu – czyli

⁷ Idem, *Odpowiedzialność...*, op. cit., s. 227–228.

wartości, które składają się na prawdziwą duchową dojrzałość, o którą apelował Kant.

Gdy ludzie są wolni politycznie, muszą stać się pełnoletni, przynajmniej w tej mierze, co obywatele w dobrych czasach polis; w przeciwnym razie niewolnictwo, które w polis było jawne, niepostrzeżenie staje się naturą jednostek i społeczeństwa, a forma polityczna dostosowuje się tylko do tej okoliczności.⁸

Współzałożyciel Szkoły Frankfurckiej wzywa do kształtowania takiej postawy, która jawi mu się jako konieczny warunek pomyślnego funkcjonowania demokracji. Uważa, że powinno to być nie mniej istotnym celem akademickiego kształcenia niż zdobycie profesji.

Reasumując: Horkheimer widzi potrzebę obrony kulturowego dziedzictwa Europy przed jego własną skłonnością do autodestrukcyjności. Uważa, że proces erozji ludzkich właściwości w społeczeństwie zautomatyzowanym jest nieodwracalny, żywi jednak nadzieję, że – dzięki zrozumieniu tego stanu rzeczy – uda się go spowolnić. Przypominając, że jednostka nie tylko podlega oddziaływaniu okoliczności, ale i sama je współtworzy, nawołuje do stawienia oporu „ślepego postępowi”. Nie ma według twórcy teorii krytycznej pilniejszego problemu niż oddalenie w czasie momentu, w którym człowiek stanie się istotą obsługującą aparaturę, a życie duchowe – myślenie, fantazja, uczucia – będzie się jawić jako przelotne, efemeryczne zjawisko znamionujące dzieciństwo ludzkości. I na tym polega dlań racja bytu filozofii; rzeczą pierwszorzędną w oczach Horkheimera i całej Szkoły Frankfurckiej – jako spadkobierczyni najlepszych tradycji Oświeceniowych – jest wychowanie pod egidą filozofii ocalające sens dziejowego procesu ludzkiej autokreacji. Tak rozumianej filozofii – w odróżnieniu od zwykłego fachu, co nie interesuje nikogo prócz profesjonalnych filozofów – potrzebują wszyscy ludzie.

PHILOSOPHY, SCIENCE, STUDYING IN MAX HORKHEIMER'S VIEWS

ABSTRACT

This paper reconstructs Max Horkheimer's views on interrelations between science and religion. It is shown that Horkheimer criticizes both the neopositivistic scientism which renders science the role of monopoly of cognition, and neo-romantic anti-intellectualism which depreciates scientific cognition by removing from it truth. According to Horkheimer, philosophy is not able to substitute science, and it should not be its instrument. He equalizes blind faith in science with blind faith in religion, treating both as equally disastrous for thinking and the development of culture, and,

⁸ Idem, *Philosophie als Kulturkritik*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Frankfurt/M, 1985, s. 96.

in consequence, for human life. He proclaims himself in favour of the autonomy of philosophical thinking towards all forms of dogmatism. He considers the lack of autonomy in modernity as leading to a cultural crisis. He sees a hope for its weakening in the postulated reform of academic education; he postulates that it should offer not only professional competencies, but also the attitude of mental maturity recommended already by Kant.

Keywords: philosophy, science, education, cultural crisis.

Adres Autorki: halinawalentowicz@uw.edu.pl