

powiedziano już chyba wszystko, co można o niej powiedzieć, istota „kopernikańskiego przewrotu” nie jest bynajmniej do końca przejrzysta i jasna. W czym należałoby upatrywać rewolucji, której dokonało odsłonięcie transcendentnej płaszczyzny myślenia? Być może trudność z uzyskaniem odpowiedzi na to pytanie wiąże się ściśle z jedynie powierzchownym i fragmentarycznym rozumieniem systemu Kanta, często dziś rozczłonkowywanego na poszczególne zagadnienia, jak np. problem wolności woli, krytyki teologii naturalnej, koncepcji przestrzeni i czasu czy rozróżnienia analityczne – syntetyczne itd. Być może jednak – i to wydaje się (przynajmniej w perspektywie omawianej tu książki) bardziej prawdopodobne – trudność leży w rzeczywistej nowości i rozległości filozofii krytycznej. Jak zresztą pisze w ostatnim zdaniu swej pracy Höffe: „Projekt krytycznej filozofii transcendentnej zdaje się zawierać pewien potencjał myślowy, który nie zużywa się tak szybko, być może do dziś jego zasięg i nośność nie zostały jeszcze właściwie oszacowane” (s. 303).

Recenzował Ireneusz Ziemiński

Theodor W. Adorno: *Teoria estetyczna*. Tłum. K. Krzemieniowa. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 1994, 706 stron.

Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: *Dialektyka oświecenia*. Tłum. M. Łukasiewicz. Wydawnictwo IFiS PAN. Warszawa 1994, 298 stron.

Przypadek, rządzący wszechwładnie losem polskich przekładów ze współczesnej światowej klasyki, tym razem okazał się znaczący. Niespełna rok zaledwie dzieli publikację dwu zasadniczych dzieł Adorna: *Teorii estetycznej* i napisanej wspólnie z Maxem Horkheimerem *Dialektyki oświecenia*. Czytane razem – do czego zachęca ich przypadkowe spotkanie na półkach księgarskich – mogą one i powinny wzajemnie się oświećlać.

W porządku rozwoju myśli Adorna odległość *Teorii...* i *Dialektyki...* jest oczywiście o wiele większa. Pierwszą można uznać za testament – zarówno samego autora, jak i „klasycznej” szkoły frankfurckiej, której był on chyba najbardziej płodnym myślowo i błyskotliwym pisarsko przedstawicielem. Drugiej przypada w losach Adorna i jego kręgu rola kanonicznego tekstu założycielskiego. Nie tylko to następstwo, lecz i jego odwrócenie w polskich publikacjach wydaje się istotne: na ukazany teraz początek możemy spojrzeć w perspektywie znanego już kresu.

„Fragment – pisał Adorno – jest wniknięciem śmierci w dzieło”. Do *Teorii...* myśl ta stosuje się w sensie brutalnie dosłownym. Razem z wcześniejszą o parę lat, od dawna dostępną polskim czytelnikom *Dialektyką negatywną* i książką

poświęconą filozofii moralności, której Adorno napisać już nie zdążył, miała ona zaprezentować wszystko to, co u schyłku swej drogi myśli mógł on „rzucić na szale wagi”. Na krótko przed śmiercią Adorno zdążył doprowadzić do końca przewód myślowy; na nadanie mu ostatecznej organizacji pisarskiej zabrakło już czasu. Pod tym względem *Teoria...* jest torsem rzeźby, która nigdy nie powstała. Adorno sądził, że całość zgodnie z immanentnym jej prawem musi rozpadać się na fragmenty: tutaj jednak fragmentaryczność jest pierwotna.

Recepcja *opera posthuma* – zwłaszcza autorów już za życia uznanych za klasyków – podlega osobliwym, zazwyczaj niekorzystnym dla nich regułom. Można powiedzieć, że uchodzą one za znane, zanim jeszcze zostały naprawdę poznane. Ciśnienie stereotypowej lektury i interpretacji, która zdążyła obrosnąć dopełnione przez nie dzieło, unieszkodliwia w zarodku ich własne, oryginalne treści. Zdarza się często, że razem z tym dziełem trafiają do „czyśca” maskowanego niezobowiązującym uznaniem zapomnienia.

„Dzisiaj żadna teoria – pisał Adorno w *Dialektyce negatywnej* – nie ujdzie rynkowi”. Patrząc na jego ostatnią wielką książkę w tej nieuchronnej perspektywie, łatwo spostrzec, że ukazała się ona w momencie, gdy sława jej twórcy przekroczyła już południe. Przypadło ono na rok 1968: wówczas światowa kontestacja studencka potężnie wzmocniła rozgłos otaczający od jakiegoś czasu studium o „dialektyce oświecenia”, które dwóch osamotnionych emigrantów niemieckich, działających w Stanach Zjednoczonych, opublikowało dwadzieścia lat wcześniej w mało znanym holenderskim wydawnictwie. „Krytyka orężem” demonstracji i hapenningu spotkała się z odkrytym w kampusowych dyskusjach „orężem krytyki”, demaskującej nowoczesną „nierozumną rozumność”. Sam Adorno – inaczej niż jego przyjaciel i stały partner teoretycznego dialogu, Herbert Marcuse – zajął wobec głośniejszych wydarzeń postawę niechętnego i trochę bezradnego dystansu. Wielu, zwłaszcza niemieckich ideologów kontestacji nie mogło mu tego wybaczyć. Niewątpliwie zdawał on sobie sprawę, że rewolta należy do porządku „zjawiskowego”, a nie „istotnego”: rozgrywa się na fascynującej media powierzchni, nie dotykając ukrytych pod nią istotnych determinacji.

Od tego czasu w świecie obyczajowego i symbolicznego pozoru wielokrotnie zmieniało się wszystko – po to, by na poziomie realnych mechanizmów sprawczych wszystko zostało po staremu. Z tym osobliwym rytmem zmiany i identyczności koresponduje na swój sposób recepcja Adorna. Z jednej strony jego dzieło czyta się jak manifest i teoretyczny program rewolucji, która już się odbyła. W międzyczasie oswoiła je sama historia, odbierając jego głównym ideom urok zaczątkowej nowości. Czytelnik *Dialektyki...* może łatwo sprawdzić, że – nowatorska do granic prowokacyjności w chwili, gdy została pomyślana – jest ona obecnie źródłem obiegowych toposów nie tylko teoretycznego, lecz i popularnego współczesnego dyskursu. Zwłaszcza odkrycie nierozzerwalnego związku między racjonalnością a przemocą wobec natury „wewnątrz” i na

„zewnątrz” siebie stało się dla schyłkowej nowoczesności tym, czym dla jej epoki heroicznej był sojusz rozumu z wolnością. Przez ostatnie dekady karmiły się nim przeróżne, feministyczne, ekologiczne i pacyfistyczne demaskacje.

Dotyczy to także innych stałych tropów tekstów Adorna, będących uszczegółowieniem jego pierwotnej intuicji. Krytykę „totalizujących” uroszczeń rozumu upowszechnili i zbanalizowali postmoderniści. Tę samą przysługę zawdzięcza im obsesyjne u Adorna wnikanie w „nietożsamość” między pojęciem a przedmiotem. Mieli oni zresztą przekonanie, że popularyzują nie tyle pomysłodawcę „dialektyki negatywnej”, co późnego Heideggera. Jest godne uwagi, że koryfeusz postmodernizmu, długo bardzo wstrzeźliwi w spłacaniu długów wobec frankfurczyków, odkryli niedawno swą głęboką, intymną wręcz zależność od ich przemysłów. W przedśmiertnych wywiadach Michel Foucault podkreślał, że jego refleksja jest projektem frankfurckim realizowanym innymi środkami. W *Widmach Marksa*, ostatniej książce Derridy, kluczowe miejsca przewodu myślowego są inkrustowane nawiązaniami do Waltera Benjamina.

Wydaje się, że ten spóźniony powrót do frankfurczyków jest objawem nabytej poniewczasie świadomości, że zepchnięcie ich na dalszy plan było opłacone utratą czegoś decydującego. Nie jest obojętne na przykład, czy Nietzschego, patrona postmodernizmu, czyta się przez Adornowskie czy Heideggerowskie okulary. Autorzy *Bycia i czasu* i *Teorii estetycznej* na równi odnaleźli w myśli Nietzschego odskocznię dla swej krytyki nowoczesności. Stąd bierze się zaskakujące podobieństwo pomysłów, fraz i tropów, które zaznacza się u tych dwu skądinąd skrajnie wrogo do siebie nastawionych mandarynów dwudziestowiecznej niemieckiej filozoficznej. Rzecz w tym, że mówiąc swymi różnymi językami rzeczy czasem na pozór podobne, zmierzają oni w zupełnie innych kierunkach.

Nietrudno dostrzec, że postmodernizm w swej obiegowej i modnej postaci przejął od Heideggera najbardziej wątpliwy rys jego postawy: patos rezygnacji z rozumienia współczesnego konkretnego. Często z tą rezygnacją kojarzy się wyczekiwanie na w żaden sposób nieokreślony „nowy początek” myślenia, praktyki, człowieczeństwa i historii. Postmodernistyczna sowa rzekomej mądrości unosi się wśród nocy, w której nic nie widać, wyczekując na świt, który nie nadchodzi.

Pochopnie odsyłając nowoczesność do czasu przeszłego dokonanego, postmoderniści nie tyle ją „zakończyli”, co wyrzekli się jej interpretacji i zmiany. Przez swe deklaracje – mówiąc językiem Adorna – wzmocnili jedynie fatalną ciągłość tego, co trwa już zbyt długo, nie licząc się z żadnymi deklaracjami. Nie jest przypadkiem, że ulotnym, „niesubstancjalnym” rewolucjom w kulturze symbolicznej odpowiada zastygnięcie form społecznego samorozumienia. Niedawno, jak wiadomo, zostało ono uświęcone przez formułę „końca historii”, obwieszczającą globalny triumf wyobrażeń wolnego rynku i demokracji parlamentarnej, które pochodzą na dobrą sprawę z zeszłego stulecia. Usiłując się przeobrazić, nowoczesność jedynie siebie postarza.

W tej sytuacji czytanie Adorna powinno być nie tyle odnajdywaniem zapowiedzi naszej intelektualnej teraźniejszości, ile próbą pomyślenia – razem z nim, co nie zawsze musi znaczyć za nim – propozycji ciekawszej i ważniejszej niż te, które mamy w zanadru. Żeby tę próbę podjąć, trzeba jednak zrozumieć najpierw samego Adorna. Jak sądzę, jego dzieło, we wszystkich swych wersjach i fazach, jest konsekwentnie ponawianą i pogłębianą próbą *autorefleksji* Oświecenia. Tej autorefleksji nie wolno pomylić z *negacją* dokonywaną z zewnątrz, z urojonego punktu znajdującego się ponad Oświeceniem lub obok niego.

Zastrzeżenie to jest ważne: można bowiem przypuścić, że kontekst duchowy, w którym będzie odbywać się polska recepcja Adorna, zepchnie ją na stereotypowe tory. Wystarczy wymienić hasło „krytyka Oświecenia”, a już znajdą się chętni do organizowania „sądu” nad tą tradycją, odpowiedzialną ich zdaniem za terror rewolucyjny i parę innych nieszczęśliwych przypadków. W modnym kostiumie „postmodernizmu” występuje dziś często lekko jedynie odświeżony romantyczny estetyzm, wznoszący kapliczki już to „twórczości”, już to „rozumiejącej” i „wczuwającej się” hermeneutyce. Adorno jednak był oddalony o lata świetlne od apologii irracjonalizmu, karmiącej się niepowodzeniami swego śmiertelnego wroga (powiedział nawet, że po nazistowskim epizodzie nikt już nie zmyje z niej krwawego koloru). Nie interesował go też „bunt kwiatu przeciw korzeniom”: beznadziejna rewolta estetyzującego intelektualisty przeciw społeczno-ekonomicznej totalności, dzięki i na gruncie której on żyje, choć nie chce z nią mieć nic wspólnego.

Zamiast kierować się na te zarosłe mchem ścieżki, podejmował on zagubiony w historycznym rozwoju Oświecenia, wieloznaczny nakaz: „przemysłu myślenie”. W książce napisanej wspólnie z Horkheimerem próbował dokonać – zwracającej się również przeciw sobie, bo blokującej przez swą przenikliwość narzucające się rozwiązania i drogi wyjścia – „autokorektury” myślenia, które już u swych archaicznych początków sprzęgło się z panowaniem. W późniejszej o dwie dekady *Teorii...* pokazywał, jak sztuka, to jest pewien rodzaj „naocznego namysłu”, przedstawia panowaniu chwiejną i zagrożoną, ale rzeczywistą przez swe dzieła, jego alternatywę.

Recenzował Jacek Zychowicz

Henryk R. Wulff, Stig Andur Pedersen, Raben Rosenberg: *Filozofia medycyny*. Tłum. Z. Szawarski. Warszawa 1993, 275 stron.

Omaiwana książka, prezentująca w dość nietypowy (odbiegający od akademickiego), a przy tym pobieżny i nieprecyzyjny sposób współczesną koncepcję filozofii medycyny, jest wspólnym dziełem trzech autorów: Stiga A. Pedersena