

television) i wtedy dopiero ją rozumiem. W pozostałych wypadkach nie jest tak, że przyjmuję, że dane zdanie jest prawdziwe, choć go nie rozumiem, ale tak, że traktuję jako prawdę to, że ten, kto je wypowiedział, powiedział zdanie prawdziwe, choć go nie rozumiem. Wspólnota językowa, w której procent wypowiedzi niezrozumianych przekracza pewną wielkość progową „nie może się utrzymać przy życiu”.

Na koniec ostrze krytyki zostaje wymierzone przeciw Kołakowskiemu twierdzącemu, że moralność w szczególności, a kultura w ogóle, nie jest możliwa bez istnienia *sacrum*, a przynajmniej, że po ustaniu wiary w *sacrum* moralność wraz z kulturą wkrótce w społeczeństwie zanika i nadchodzą czasy barbarzyństwa. Na odparcie tej tezy Helena Eilstein twierdzi, że nie ma oczywistego związku pomiędzy żywieniem przeświadczeń moralnych i krzewieniem kultury a wiarą w *sacrum*. Twierdzenie to popiera przykładami z życia ludzi i innych naczelnych, głównie szympansov. Zasadniczo się z autorką zgadzam, tu bowiem występuje ona w obronie woli silnej przeciw słabej (zdanej na pana), której jedyną głosi Kołakowski — czołowy ideolog polskiego postmodernizmu.

Ogólnie biorąc, książka Heleny Eilstein jest pracą napisaną z punktu widzenia warsztatu poprawnie. Porusza ona tematy ciekawe, ale czyni to w sposób raczej nieciekawym, mało pobudzającym do myślenia. Lektura jej odbywa się w myślowym spokoju, burzonym czasami przez nieliczne warsztatowe błędy. Czytanie umila fakt, że autorka poprzez karty książki jawi się jako osoba sympatyczna i wrażliwa (s. 229), często ujmująca i rozczulająca swą swoistą bezkompromisowością (np. s. 192–195) czy podejściem do omawianych tekstów (s. 184). Lekturę tej książki zakończyłem w tak mało bojowym i pogodnym nastroju, że aż dziw mnie wzięło, że zanotowałem po drodze tyle krytycznych uwag.

Recenzował *Roman Godlewski*

Max Horkheimer, *Początki mieszczańskiej filozofii dziejów*, tłum. H. Walentowicz, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1995, 135 stron.

Historia polskiej recepcji myśli Szkoły Frankfurckiej dość dobitnie odzwierciedla swoistą atmosferę intelektualnych dziejów naszego kraju w ciągu ostatniego półwiecza. Ta jedna z najbardziej radykalnych kontynuacji tradycji Marksowskiej w wieku XX pozostawała u nas do połowy lat sześćdziesiątych niemal całkowicie nieznana, jeśli wziąć pod uwagę ilość publikacji źródłowych. Związany z rewolucją lat sześćdziesiątych renesans teorii krytycznej na Zachodzie przyniósł co prawda publikację *Rozumu i rewolucji* Marcusego oraz *Ucieczki od wolności* Fromma, jednak w ślad za tymi książkami nie pojawiły się już następne; w zamian

otrzymaliśmy wiele opracowań powielających interpretacyjny schemat wypracowany przez Batałowa, gdzie do znudzenia powtarzano tezy o antykomunistycznym i nihilistycznym charakterze dzieła frankfurczyków, które swojej praktycznej realizacji miało się rzekomo doczekać właśnie w „utopijnych” i „obiektywnie reakcyjnych” działaniach młodzieżowej kontestacji. Pomijając problematyczność doszukiwania się jednoznacznej odpowiedniości między praktyką kontrkultury a dokonaniem Adorna, Horkheimera czy Fromma (kwestia to zbyt obszerna, by rozwijać ją w tym miejscu) stwierdzić należy, że w tzw. „szerokim odbiorze” teoria krytyczna do połowy lat osiemdziesiątych pojawiała się zawsze w akompaniamencie dowolnie dobieranych epitetów w rodzaju „lewactwo” bądź „rewizjonizm”. Niestety pogłębione zostało przez fakt, że przedstawiciele tzw. „kultury niezależnej” ani myśleli podejmować się zadania obiektywnej prezentacji dorobku Szkoły Frankfurckiej, czego dobitnym potwierdzeniem są odpowiednie fragmenty *Głównych nurtów marksizmu* Kołakowskiego, w których odnajdujemy styl do złudzenia przypominający pamiętne *Szkice o filozofii katolickiej*.

Nie znaczy to, rzecz jasna, że dorobek twórców *Institut für Sozialforschung* nie był przedmiotem zainteresowania wąskiego kręgu profesjonalistów. Przeciwnie, wiele publikacji wskazuje na dogłębną nieraz znajomość dzieła frankfurczyków, więcej nawet — nierzadkie są wypadki bezpośredniego czerpania z intelektualnych dokonań tego prądu myślowego. Gdy w latach osiemdziesiątych bankructwo leninizmu stało się oczywiste nawet dla ówczesnych elit władzy, niektórzy filozofowie marksistowskiej proveniencji próbowali wykorzystać teorię krytyczną dla rekonstrukcji obowiązującego schematu myślenia marksistowskiego. Ubocznym efektem tych prób była pierwsza książkowa publikacja Horkheimera¹ oraz wydanie *Dialektyki negatywnej* Adorna. Jednocześnie propagowaniem osiągnięć Szkoły Frankfurckiej zajęło się środowisko skupione wokół Kolegium Otryckiego, dzięki staraniom którego światło dzienne ujrzały w Polsce zarówno liczne teksty źródłowe, jak i wartościowe komentarze.

Przełom lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych radykalnie przerwał proces recepcji interesującej nas tradycji myślowej. Koniec komunizmu oznaczał jednocześnie przeniesienie całej Marksowskiej tradycji do intelektualnego archiwum. Propagowanemu hasłu samoregulacji ekonomicznej towarzyszyć zaczął realizowany w praktyce program samoregulacji umysłowej. Poza naprawdę nielicznymi wyjątkami, dyskurs lat dziewięćdziesiątych w Polsce toczy się w pozytywistyczno-liberalnym paradygmacie przetykanym tu i ówdzie niewiarygodnymi manifestacjami katolickiego integryzmu bądź niezrozumiałymi onomatopejami postmodernizmu. Nic dziwnego, że w tak specyficznym klimacie nie zauważone zostały publikacje zarówno *Człowieka jednowymiarowego* Marcusego, Adornowskiej *Teorii estetycznej*, jak i ostatnio — *Dialektyki Oświecenia*. Można wyrazić obawę, że kontynuująca nurt splącania długu intelektualnej rzetelności publikacja Hork-

¹ M. Horkheimer, *Społeczna funkcja filozofii*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1987.

heimerowskich *Początków mieszczańskiej filozofii dziejów* podzieli los tych ważniejszych przecież, a niedostrzeżonych książek.

Obawa ta jest tym bardziej uzasadniona, że Horkheimer całkowicie nie usatysfakcjonuje tych, którzy poszukują Foucaultowskich językowych aberracji czy też myślowej szarlatanerii w stylu Rorty'ego. Przeciwnie, na tle nie zawsze krystalicznie jasnych wywodów takich przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej, jak Marcuse czy Adorno, autor recenzowanej pracy prezentuje wręcz wzorową przejrzystość. Wiele fragmentów książki nadaje się do dosłownego przeniesienia na strony podręcznika historii myśli społecznej, a pierwsza część rozdziału o Hobbesie jest pod tym względem wręcz przykładowa. Nie znaczy to, rzecz jasna, że Horkheimer w którymkolwiek momencie popada w pseudoobiektywizm tak często będący przedmiotem ataku ze strony teorii krytycznej. Mimo zastrzeżenia, że: „...stanowisko autora w kwestii filozofii dziejów nie zostało zaprezentowane w omawianym tu kontekście” (s. 25), czytelnik zorientowany w tradycji frankfurckiej nie będzie miał ani przez chwilę wątpliwości, iż obcuje z kanonicznym tekstem tej tradycji. Użycie takich kategorii jak „rozum”, „utopia”, „ideologia” jest całkowicie zgodne z paradygmatem myślenia krytycznego, a fakt, że w tekście znaleźć można zawarte *implicite* definicje tych pojęć podnosi jedynie pogładową wartość całej pracy.

Cała książka jest przykładem zastosowania metody krytycznej na jednym z najważniejszych dla tej filozofii pól aktywności, jakim jest historiozofia i jej dzieje. Jednocześnie, jak to często bywa u frankfurczyków, wybór analizowanych przypadków nie jest w żadnym stopniu przypadkowy, a wręcz przeciwnie — wyznaczony jest przez własną dynamikę myślenia krytycznego. Pisany w roku 1930 (a więc zdaniem Horkheimera — u schyłku społeczeństwa mieszczańskiego) tekst nie bez powodu sięga do korzeni projektu społecznego, którego kryzys jawnie antycypuje. Autor tropi w nowatorskich na swoje czasy koncepcjach Machiavellego i Hobbesa te pierwiastki, których *entelechią* okazały się już wkrótce Oświeceni i Hiroszima. Ahistoryczny psychologizm i jawnie ideologiczny, absolutystyczny pragmatyzm ukazuje późniejszy współautor *Dialektyki Oświecenia* zarówno w ich momentach prawdy, zwróconych przeciw średniowiecznej dogmatyce, jak i w ujawniających się już w konfrontacji z renesansowymi utopiami czy też dziełem Vico załączkach społecznego fałszu. Oczywiście, Horkheimer nie zamierza przy tym rezygnować z krytycznego oglądu zarówno projektów Utopii i Państwa Słońca, jak też immanentnych ograniczeń *Nauki nowej*. O ile Morus i Campanella błędzą zdaniem autora *Początków...* głównie za sprawą abstrahowania od społeczno-historycznych uwarunkowań (w czym nie różnią się od Machiavellego i Hobbesa), o tyle Vico, na skutek rozpaczliwego poszukiwania transcendentnego wobec biegu historii sensu dziejów, kapituluje w ramionach katolickiej teodycei. Co ciekawe jednak (szczególnie w kontekście frankfurckiej fascynacji Heglem), Horkheimer zestawiając dokonania autora *Fenomenologii ducha* z dziełem Vico deklaruje: „Przykład Hegla i Vico dowodzi, że — przynajmniej w czasach

nowożytnych — autentyczne wyznawanie objawionej, transcendentalnej religii umożliwia swobodniejsze badanie tego świata niż panteistyczny melanż Boga i świata, rozumu i rzeczywistości” (s. 120). Ciągąc dalej swój wywód na temat Vico (zdecydowanie najciekawszy fragment książki), autor ukazuje nowatorstwo neapolitańczyka w dziedzinie badań nad mitami oraz jego prekursorstwo w dziedzinie takiego interpretowania historii, które zakłada, iż: „...na świecie jest dokładnie tyle sensu i rozumu, ile tworzą sami ludzie” (s. 134).

Ogólna teza Horkheimera jest więc jasna. Obserwowany w pierwszej połowie XX wieku kryzys myśli mieszczańskiej, którego znamionami są na równi neopozytywistyczny empiryzm, jak i odradający się irracjonalizm, nie jest niewytłumaczalnym fenomenem z dziedziny „historii idei”, lecz całkowicie zrozumiałym efektem sprzęgnięcia dziejów społeczeństwa burżuazyjnego z konceptualizującym je nurtem myślenia filozoficznego. Dążące do politycznej hegemonii, mieszczaństwo epoki Renesansu potrzebowało teoretycznego wysiłku autorów *Księcia* i *Lewiatana* w tej samej mierze, co rozpadający się porządek feudalny szukał pocieszenia w fantazjach Campanelli i Morusa. Triumfujące burżuazyjne Oświecenie wymagało już jedynie aposteriorycznej racjonalizacji, lecz potencjał jego nierozwiązanych sprzeczności zaowocował nie tyle tezą o końcu historii, co raczej ukazaniem nowych przestrzeni intelektualnej penetracji, w których kryło się źródło nie tylko nowych kierunków filozoficznej aktywności, ale również nowej, emancypacyjnej społecznej praktyki. Nie należy mieć złudzeń, że stawiając w roku 1930 podobną diagnozę, Horkheimer nie zdawał sobie sprawy z realnych kształtów, jakie owa emancypacyjna praktyka przybierała ówczesnie na peryferiach Europy. Tym bardziej znamienny wydaje się fakt, że autor *Krytyki instrumentalnego rozumu* nie miał wątpliwości, iż jest świadkiem wyczerpywania się twórczych potencji tkwiących w mieszczańskim projekcie społecznym. Horkheimer był zbyt przenikliwym myślicielem, żeby nie dostrzec tragiczności położenia, w jakim znalazła się śródziemnomorska cywilizacja, czemu dał wyraz pisząc w związku z Vico, że: „Trzeba mu jednak przyznać rację, że możliwość powrotu do barbarzyństwa nie jest całkowicie wykluczona” (s. 133–134). W przededniu Holocaustu autor recenzowanej pozycji sięga do intelektualnych źródeł nieszczęścia i poza smutną konstatacją, iż to, co nas spotyka, nie jest przypadkiem, odnajduje przecież nadzieję tkwiącą w twórczym i emancypacyjnym charakterze ludzkiego bytu historycznego.

W tym miejscu, wychowany na neoliberalizmie czytelnik zachnie się zapewne i pośpieszy donieść, iż problem jest czysto archiwalny, gdyż historia udowodniła siłę i żywotność mieszczańskiej myśli, a sukcesy dzisiejszego kapitalizmu i upadek bloku radzieckiego dowodzą, iż rozterki Horkheimera dotyczyły jedynie przejściowych trudności związanych ze specyfiką politycznej sytuacji połowy XX wieku. Na tezę omawianego autora, że: „...nie nie sprzeciwia się bardziej zadaniu rzeczywistej filozofii niż mądrość, która czuje się usatysfakcjonowana stwierdzeniem konieczności cierpienia” (s. 112) padnie zapewne odpowiedź, iż wszystko

wymaga czasu oraz, że świat jest na najlepszej drodze ku stopniowemu obdzieleniu całej ludzkości „liberalną demokracją w sferze politycznej połączoną z łatwym dostępem do magnetowidów i magnetofonów w sferze gospodarki”². Zgodnie z podobnym modelem myślenia, istniejące jeszcze problemy społeczne wymagają już jedynie odnalezienia odpowiednich rozwiązań technologicznych, w związku z czym zadaniem współczesnego intelektualisty jest odrzucenie wszelkich „metafizycznych” rozterek na rzecz dynamicznego włączenia się w ogólnoświatowy ruch zmierzający ku ostatecznemu, radosnemu kresowi historii. Ci, którzy jeszcze nie odczuwają wszelkich dobrodziejstw cywilizacji, powinni na razie uzbroić się w cierpliwość, pokładając ufność w nieunikniony, nadchodzący jednak nieuchronnie triumf technologicznej racjonalności. „Archaicznemu metafizykowi” pozostaje w tej sytuacji jedynie zaznaczyć, że: „Kto wzywa do cierpliwości wobec cierpienia i śmierci, o ile są one w mocy ludzkich postanowień, ten musi wziąć pod uwagę to, że powszechnie okazywana cierpliwość wobec biegu historii jest istotną przyczyną konieczności czekania” (s. 112).

Recenzował Tomasz Rafał Wiśniewski

Jacques Derrida, *Vom Geist. Heidegger und die Frage (De l'esprit. Heidegger et la question)*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1988. Tłum. z francuskiego na niemiecki A.G. Duettmann.

Sade zwykł lokalizować swoje orgie w miejscach ukrytych, trudno dostępnych, zagubionych; w sercu labiryntu. W epoce satelitów jedynym takim miejscem pozostał labirynt tekstów, biblioteka; mało jest ludzi, którzy potrafiliby zrozumieć to równie dobrze (i wykorzystać dokładnie w tym samym co Markiz celu, którym jest, wedle terminologii Bataille'a *rozpasanie*) jak Derrida. Niewiele jest też książek, które do biblioteki spełniającej funkcję Sadycznego zamku równie dobrze się nadają, co dzieła Martina Heideggera.

Czytanie filozoficznej poezji Derridańskiej — która sama zawiera próbę przekładu poetyckiej filozofii Heideggera na francuski — po niemiecku pozostaje nie tylko jak najbardziej w duchu tej osobliwej anty-hermeneutyki (której zadaniem nie jest wyjaśnianie tekstu, ale chyba *prześwietlanie* go, tak jak się przeświećla filmy), jest także pouczające ze względu na naoczną możliwość prześledzenia sposobu przekształcenia stylu i problematyki Heideggerowskiej przez jego współczesnych francuskich komentatorów: spotkanie Heideggera i Derridy

² F. Fukuyama, *Koniec historii*, w: Irena Lasota, (red.), *Czy koniec historii?*, Warszawa 1991, s. 16.