TEORIA KRYTYCZNA
SZKOŁY BUDAPESZTEŃSKIEJ

MONOGRAFIE
FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

RADA WYDAWNICZA

Andrzej Borowski, Michał Buchowski,
Tomasz Kizwalter, Szymon Wróbel,
Antoni Ziemba

FUNDACJA NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

Waldemar Bulira

TEORIA KRYTYCZNA SZKOŁY BUDAPESZTEŃSKIEJ

OD TOTALITARYZMU DO POSTMODERNIZMU

TORUŃ 2018

Wydanie książki jest subwencjonowane
w ramach programu Monografie
przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej

Redaktor tomu
Patrycja Maj-Palicka

Korekty
Agnieszka Markuszewska

Projekt okładki i obwoluty
Barbara Kaczmarek

Printed in Poland
© Copyright by Waldemar Bulira
and Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
Toruń 2018

eISBN 978-83-231-5719-9
https://doi.org/10.12775/978-83-231-5719-9

WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIWERSYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA
Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05
e-mail: wydawnictwo@umk.pl
Dystrybucja: ul. Mickiewicza 2/4, 87-100 Toruń
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: books@umk.pl
www.wydawnictwoumk.pl

Wydanie pierwsze

Edycie, Mai, Róży
oraz
Rodzicom

Spis treści

WSTĘP 9

ROZDZIAŁ 1. O PROJEKCIE BADAWCZYM – WYJAŚNIENIA METODOLOGICZNE I HISTORYCZNO-IDEOWE 15
Problemy i cel pracy 16
Hipotezy badawcze i przebieg badań 78
Stan badań i źródła 85

ROZDZIAŁ 2. TEORIA KRYTYCZNA TOTALITARYZMU 91
Totalitaryzm jako przedmiot badań powojennej teorii polityki 93
Totalitaryzm w ujęciu szkoły budapeszteńskiej – założenia metodologiczne 110
Dyktatura nad potrzebami 126
Społeczeństwo polityczne 150
W stronę nowej teorii krytycznej 178
Mihálya Vajdy krytyka koncepcji dyktatury nad potrzebami 186
Lewica zachodnia wobec totalitaryzmu radzieckiego 198

ROZDZIAŁ 3. POSTMARKSIZM, CZYLI W POSZUKIWANIU NOWEGO RADYKALIZMU 213
Wieloznaczność postmarksizmu 215
W stronę postmarksizmu: krytyka Lukácsa 246
Filozofia radykalna i racjonalna utopia według Ágnes Heller 256
Ferenca Fehéra krytyka polityki radykalnej 278

ROZDZIAŁ 4. POSTMODERNIZM, DETOTALIZACJA I FILOZOFIA WSPÓŁCZESNA 317
Narodziny ponowoczesnej świadomości historycznej 319
Postmodernizm jako detotalizacja 339
Filozofia w kryzysie? 357

ROZDZIAŁ 5. INTERWENCJE POLITYCZNE – TEORIA KRYTYCZNA W PRAKTYCE 403
Krytyka nowych ruchów społecznych 404
Biopolityka 433
Hermeneutyka polityczna Ferenca Fehéra 463

ZAKOŃCZENIE 501
BIBLIOGRAFIA 507
SUMMARY 537
INDEKS OSOBOWY 541

Wstęp

W prezentowanej książce opowiadam jednocześnie trzy historie. Pierwsza z nich jest opowieścią o losach czwórki węgierskich filozofów: Ágnes Heller, Ferenca Fehéra, Györgya Márkusa oraz Mihálya Vajdy – uczniów, wychowanków i współpracowników Györgya Lukácsa, jednego z najwybitniejszych myślicieli marksistowskich XX wieku. Zaprzyjaźnieni ze sobą, żyli i tworzyli oni w latach 60. i 70. minionego stulecia na Węgrzech, a od 1977 roku znaleźli się na przymusowej emigracji na Zachodzie – w Australii i USA. Przeszli do historii światowej humanistyki pod nazwą szkoły budapeszteńskiej. Opowieść druga dotyczy specyfiki i ewolucji ich twórczości na przestrzeni wielu lat – historii powstawania oryginalnych konstrukcji wyjaśniających nowoczesny świat, dla których szukam w tej książce wspólnego mianownika i odnajduję go ostatecznie w tradycji szeroko rozumianej społecznej teorii krytycznej. Co ciekawe, trzecia, ostatnia opowieść powstaje z kolei niejako samoistnie – stanowi swego rodzaju tło dwóch uprzednio wzmiankowanych narracji. Jest to bowiem opowieść o generacji dwudziestowiecznych lewicowych intelektualistów wschodnioeuropejskich – wygnańców – którym przyszło żyć w „mrocznych czasach". Opowieść ta ma zatem charakter bardziej uniwersalny.

Na pierwszy rzut oka są to więc trzy różne historie, które jednak, jak się okazuje, w praktyce niezwykle trudno od siebie oddzielić. I rzeczywiście, na kartach tej książki nieustannie splatają się one ze sobą, uparcie przenikają i wzajemnie warunkują. Zmiana rytmu jednej z nich wpływa na korektę treści pozostałych. Okazuje się, że nie można – a przynajmniej, otwarcie przyznaję, ja tego nie potrafię – opowiedzieć o losach filozofów z Budapesztu bez nawiązań do ich twórczości, i na odwrót: zrekonstruować i poddać krytycznej analizie owoców ich pracy intelektualnej, zapominając przy tym o ich osobistych doświadczeniach. Równie karkołomne okazują się

wszelkie próby ucieczki od kontekstu – historycznego, politycznego czy kulturowego – w którym realizują się te dwie pierwsze opowieści. Bez jego uwzględnienia stają się one – losy i twórczość omawianych osób – mniej przejrzyste, mało ciekawe lub nawet nieczytelne.

W efekcie oddziaływania na siebie odmiennych, choć jednocześnie wyraźnie powiązanych ze sobą wątków powstała książka, której przedmiotem jest emigracyjna myśl głównych członków szkoły budapeszteńskiej. Wydaje się przy tym, że myśl ta, określona przeze mnie mianem teorii krytycznej, nie tylko podlegała ewolucji, lecz także odznaczała się czymś bardzo charakterystycznym dla perspektywy, jaką zwykli przyjmować intelektualiści na wygnaniu. Obie te cechy można uchwycić dzięki nadaniu pracy odpowiedniej struktury. Dwa główne punkty odniesienia dla wspomnianej ewolucji zostały ujęte już w tytule tej pracy. Można bowiem sądzić, że to właśnie wyeksponowane w nim kategorie TOTALITARYZMU oraz POSTMODERNIZMU (precyzyjniej: teorii totalitaryzmu i teorii ponowoczesności) wyznaczają spektrum zmieniających się zainteresowań przedstawicieli szkoły. Stanowią one jednocześnie te punkty orientacyjne, dzięki którym możliwa jest rekonstrukcja rozciągniętej w czasie i przestrzeni ewolucji ich teorii – zespołu poglądów, twierdzeń i ocen dotyczących tego wszystkiego, co zdecydowało o kształcie świata, w którym przyszło im żyć. Mowa tu o EWOLUCJI, a nie o REWOLUCJI, ponieważ w pewnym sensie, nawet mimo zachodzących zmian w ramach teorii, przedmiot zainteresowania bohaterów tej pracy pozostaje w gruncie rzeczy cały czas ten sam. Interesują ich dwa tytułowe fenomeny, które choć ze sobą niewspółmierne – totalitaryzm jako system polityczny i postmodernizm jako prąd umysłowy – to jednak są wytworami nowoczesności, niosącymi z sobą swoiste zagrożenia dla wolności jednostki. Z uwagi na to, że ich propozycje teoretyczne dojrzewały przez kilkadziesiąt lat, musiały one podlegać pewnej korekcie i rewizji, oczywistej, ponieważ związanej ze zmianami zachodzącymi w analizowanych przez nich realiach społeczno-politycznych. O ile zatem w momencie, gdy teoria ta powstawała, takim zagrożeniem był w głównej mierze system totalitarny w wydaniu radzieckim, o czym budapeszteńczycy starali się przekonać zachodnią opinię

publiczną, o tyle w następnych dekadach, od czasu upadku państw bloku wschodniego, niebezpieczeństwa te zaczęły przybierać inną postać, którą Heller, Fehér, Márkus i Vajda opisywali już z perspektywy postmarksistowskiej, wpisującej się w szerszą formułę postmodernistyczną.

Struktura książki ma charakter chronologiczno-problemowy. W jej skład wchodzi pięć rozdziałów. Pierwszy z nich gra rolę merytorycznego i metodologicznego wprowadzenia do właściwych rozważań, poświęconych teoretycznym i praktycznym (interwencje polityczne) aspektom myśli krytycznej szkoły budapeszteńskiej. A zatem z jednej strony omawiam w nim te zagadnienia z historii idei, które przyczyniły się do narodzin tradycji krytycznej oraz wyrosłej na jej gruncie tzw. Nowej Lewicy. Jednocześnie do tej znanej opowieści wprowadzam wątki związane z myślą młodego Lukácsa oraz losami i doświadczeniami jego szkoły, które zmieniają dominujący dotąd w literaturze przedmiotu ogląd lewicy zachodniej, co mają udokumentować następne rozdziały pracy. Z punktu widzenia węgierskich wygnańców – typowego zresztą, jak zakładam, dla wielu wschodnioeuropejskich dysydentów marksistowskich – Nowa Lewica jawi się już inaczej. Wątek drugi dotyczy kwestii *stricte* metodologicznych. Na użytek późniejszych analiz definiuję więc kolejno takie pojęcia, jak: szkoła filozoficzna, wygnanie (rozumiane tu jako specyficzna perspektywa egzystencjalno-epistemologiczna), a także wyjaśniam przyjęte tu znaczenie teorii krytycznej.

Punktem wyjścia właściwych rozważań zawartych w tym tomie jest analiza krytyczna totalitaryzmu, która w wydaniu budapeszteńczyków odnosi się przede wszystkim do totalitaryzmu radzieckiego i przybiera postać koncepcji tzw. DYKTATURY NAD POTRZEBAMI. W świetle jej głównych założeń, które w jakimś stopniu zostały wypracowane jeszcze w schyłkowym okresie funkcjonowania szkoły na Węgrzech – główne narzędzia teoretyczne stanowi tu Marksowska kategoria potrzeby – totalitarny charakter systemu radzieckiego polega przede wszystkim na upolitycznieniu społeczeństwa, co jest z kolei możliwe dzięki odgórnemu definiowaniu treści potrzeb jego obywateli. Heller, Fehér i Márkus dokumentują przejawy tego zjawiska zwłaszcza w sferze socjalistycznej gospodarki oraz

w dziedzinie politycznej. Proponowane tu ujęcie systemu radzieckiego jest dość oryginalne i zdecydowanie wyróżnia się na tle innych lewicowych propozycji analiz totalitaryzmu już choćby tym, że… dotyczy właśnie totalitaryzmu radzieckiego, podczas gdy, z reguły, lewicowi teoretycy totalitaryzmu koncentrowali swą uwagę na faszyzmie. Już przez to propozycja budapeszteńczyków spotkała się z nieprzychylną reakcją niektórych zachodnich środowisk lewicowych. Co ciekawe, krytycznej oceny tej koncepcji dokonał także, pozostający w owym czasie w Budapeszcie, Mihály Vajda. (Jego krytyka była bodaj pierwszą publiczną – odbywającą się na łamach prasy fachowej – polemiką między członkami szkoły). Również i ten głos Vajdy jest ważny – stanowi niejako „naturalne" uzupełnienie wypracowanej w ten sposób przez węgierskich autorów pewnej propozycji teoretycznej, którą określam mianem TEORII KRYTYCZNEJ TOTALITARYZMU szkoły budapeszteńskiej. Zarysowanym tu problemom został poświęcony rozdział drugi pracy.

O ile wypracowana przez budapeszteńczyków teoria krytyczna totalitaryzmu miała (jeszcze) w dużej mierze marksistowskie korzenie, o tyle następne ich dokonania były wyrazem stopniowego wyzwalania się z ograniczeń tego paradygmatu. Ten powolny proces przechodzenia przedstawicieli szkoły – głównie Heller i Fehéra – na pozycje POSTMARKSISTOWSKIE, którego podstawowa trudność polegała na próbie odrzucenia marksizmu, przy jednoczesnym zachowaniu idei radykalnej zmiany (demokratyzacji) aktualnie istniejących stosunków społecznych, zaprezentuję w rozdziale trzecim książki. Przywołam w nim takie koncepcje filozoficzno-polityczne, jak Heller projekt FILOZOFII RADYKALNEJ oraz RACJONALNEJ UTOPII, czy też Fehéra konstruktywną krytykę dominujących paradygmatów polityki radykalnej (POLITYKI ODKUPIENIA). Wszystkie te wątki spróbuję usytuować w odpowiednim kontekście politycznym (wydarzenia '68) i teoretycznym (reprezentatywne stanowiska teorii postmarksistowskiej Ernesta Laclau, Chantal Mouffe oraz Corneliusa Castoriadisa).

W rozdziale czwartym podejmuję się zadania prezentacji udziału budapeszteńczyków w sporze wokół kategorii postmodernizmu i ponowoczesności. W tym celu, przyjmując ich perspektywę teore-

tyczną, w dwóch pierwszych podrozdziałach mówię o takich zjawiskach/pojęciach, jak WIELKIE NARRACJE – w tym przypadku odnoszę się do bliskiego członkom szkoły przykładu Györgya Lukácsa – oraz DETOTALIZACJA kolejnych sfer kultury nowoczesnej. Rozdział kończę obszernym fragmentem poświęconym głównym założeniom oryginalnej filozofii kultury Györgya Márkusa, pochylając się tym samym nad zagadnieniem kondycji kultury (po)nowoczesnej. Zgodnie z diagnozą Márkusa ma ona być pogrążona w kryzysie, czego dowodem są zmiany o charakterze negatywnym, zachodzące wewnątrz filozofii współczesnej. I chociaż stanowisko Márkusa zostaje poddane krytycznej ocenie Heller i Vajdy, to – paradoksalnie – z tej wymiany zdań wyłania się pewna wspólna im wszystkim płaszczyzna porozumienia.

Rozdział piąty poświęcam typowym dla emigracyjnej twórczości budapeszteńczyków interwencjom politycznym. Próbuję wskazać te procesy i zjawiska, na które, w ich przekonaniu, winna zwrócić uwagę ponowoczesna teoria krytyczna. Podobnie jak w przypadku jej wcześniejszych wersji, tak i tym razem głównym przedmiotem tej teorii powinny być negatywne tendencje (po)nowoczesnego świata, które godzą w jego fundament – wolność. W tym też duchu Heller i Fehér zaprezentowali zdecydowaną krytykę rodzących się w owym czasie (przełom lat 70. i 80. XX wieku) nowych ruchów społecznych. Innym, nieco późniejszym przykładem tego rodzaju zagrożeń są działania wielu środowisk lewicy zachodniej, które w „dobie postmodernizmu" zaczęły głosić postulaty upolitycznienia ciała. Jednym z przewodnich wątków w twórczości Heller i Fehéra w latach 80. i 90. XX wieku jest zatem krytyka nowej formy polityki, określanej tu, za Michelem Foucaultem, mianem BIOPOLITYKI. Zarazem jednak krytyka biopolityki nie wyczerpywała potencjału omawianej teorii krytycznej, która, szczególnie w wydaniu wspomnianego duetu autorów, miała raczej konstruktywny charakter. Przejawiał się on choćby w koncepcji HERMENEUTYKI POLITYCZNEJ opracowanej przez Fehéra, stanowiącej antidotum na dwie główne niebezpieczne tendencje ponowoczesności: RELATYWIZM oraz FUNDAMENTALIZM.

*

Pragnę podziękować Panu Profesorowi Janowi P. Hudzikowi oraz koleżankom i kolegom z Zakładu Filozofii i Socjologii Polityki UMCS w Lublinie za okazanie zrozumienia i życzliwości dla wszelakich starań, jakie podejmowałem w trakcie prowadzonych badań nad interesującymi mnie problemami, a także za cenne rady oraz wskazówki merytoryczne. Wiele zawdzięczam również Ágnes Heller, Mihályowi Vajdzie, Györgyowi i Marii Márkusom, którzy okazali się życzliwymi i niezmiernie ciekawymi rozmówcami – tzn. takimi, którzy oprócz cennych informacji udzielili mi wsparcia w osiągnięciu wyznaczonego celu. Pragnę również podziękować Sándorowi Radnotiemu, Jánosowi Kisowi, Ágnes Erdélyi (Budapeszt), a także László i Marii Bodi (Melbourne), Peterowi Beilharzowi (La Trobe University, Melbourne), Davidowi Robertsowi (Monash University, Melbourne), Johnowi Grumleyowi (University of Sydney) oraz Richardowi Bernsteinowi (New School, NY). To również dzięki nim powstała ta książka.

Książka jest w dużej mierze owocem prac prowadzonych w ramach projektu badawczego, który był finansowany ze środków budżetowych na naukę w latach 2010–2013.

ROZDZIAŁ 1

O projekcie badawczym – wyjaśnienia metodologiczne i historyczno-ideowe

Powinnością autora książki jest udzielenie odpowiedzi przynajmniej na dwa pytania natury zasadniczej. Pytanie pierwsze dotyczy tego, co autor chce w ogóle napisać, a w zasadzie: po co chce to napisać. Chodzi tu nie tylko o to, jaki problem go interesuje, ale nade wszystko o to, czy problem ten jest na tyle istotny, aby poświęcać mu wysiłek i czas – zarówno swój, jak i czytelnika. Pytanie drugie odnosi się z kolei do tego, co właściwie autor napisał. To pytanie, jak łatwo się domyślić, należy postawić (przynajmniej) w momencie finalizacji pracy nad książką, ale jeśli uda się to zrobić wcześniej – tym lepiej dla autora, a także jego dzieła. Udzielenie względnie precyzyjnych odpowiedzi na powyższe pytania pozwala autorowi „zapanować" nad książką. Dzięki temu przestaje on być zakładnikiem zainicjowanej przez siebie opowieści, która łatwo może mu się wymknąć i żyć własnym życiem.

Wbrew pozorom precyzyjne postawienie pytań w rodzaju tych, o których tu mowa, nie mówiąc już o udzieleniu na nie właściwych odpowiedzi, jest niezwykle trudne. Zmusza do głębokiego namysłu, domaga się cierpliwości, a nade wszystko żąda podjęcia konkretnych decyzji. Również i ta książka wymagała dokonania pewnych rozstrzygnięć natury metodologicznej, dotyczących zarówno celu, przedmiotu badań, jak i sposobu prowadzenia analiz. Bez nich, tj. bez precyzyjnego określenia właściwych tej pracy, choć zawsze, siłą rzeczy arbitralnie dobranych ram teoretycznych i metodologicznych, prezentowane tu treści stanowiłyby odrębną, niezależną i samoistną całość (lub nawet całości). O każdym wydarzeniu czy zjawisku można mówić z wielu perspektyw, wykorzystując przy tym różne języki/słowniki, podnosząc te lub inne aspekty zagad-

nienia. Partykularna opowieść na dany temat wcale nie musi być tą konkretną narracją, która zdoła ująć całość przedstawianego problemu. Nie sądzę jednak, żeby należało z tego powodu załamywać ręce. Zadanie autora tekstu nie musi wszak polegać na tym, żeby tajniki omawianych kwestii wyjaśnić zupełnie i rozstrzygnąć ostatecznie, ani nawet na tym, by opowiedzieć daną opowieść po raz pierwszy. Pocieszające jest to, że jego oryginalny wkład do danej dziedziny bierze się już stąd, że potrafi on dokonać własnej, przekonującej i udokumentowanej analizy przedmiotu badań, a także wyselekcjonować odpowiednie do realizacji tego zadania narzędzia teoretyczne. Rozdział ten jest doskonałą okazją, aby zdać relację z rezultatów tego rodzaju swoistej selekcji, do jakiej doszło w tym konkretnym przypadku.

Problemy i cel pracy

Jak powiadają socjologowie nauki, „nie ma nauki bez tradycji”[1]. To tradycja dostarcza określonych wzorców naukowego działania, pomaga w odpowiedniej konceptualizacji analizowanych zagadnień, a także sprzyja kształtowaniu i zachowaniu tożsamości naukowej następnych pokoleń badaczy. Zarazem, chociaż jawi się ona często jako jeden z fundamentów nauki, to nie sposób wyróżnić jej uniwersalnej, bezwzględnie obowiązującej wersji, która konstytuowałaby naukę jako taką, ponieważ, jak się wydaje, nie może ona zostać ujęta w jeden uniwersalny model historyczny czy nawet teoretyczny. Zamiast złudnej jedności uniwersalnej NAUKI JAKO TAKIEJ mamy raczej do czynienia z wielością pomniejszych jej modeli obowiązujących w danych okresach/kontekstach historycznych, a co za tym idzie, także z licznymi tradycjami naukowymi, które owe modele nie tylko konstytuują, lecz także są w nich głęboko zakorzenione[2]. Także

[1] Zob. np. J. Goćkowski, *Uniwersytet i tradycja w nauce*, Wydawnictwo „Secesja”, Kraków 1999, s. 112.

[2] Charakter różnic między poszczególnymi modelami nauki doskonale oddaje choćby ich Diltheyowski podział na *Naturwissenschaften* i *Geisteswissenchaften*. Analizy Thomasa Kuhna ostatecznie już chyba rozwiały z kolei złudzenia,

pojęcie tradycji naukowej nie jest jednorodne, składa się na nią wiele elementów (np. takich jak: zasady poprawnego myślenia, prowadzenia badań i pisania prac naukowych, ale również reguły odnoszące się do funkcjonowania w środowisku naukowym, etosu pracy na uniwersytecie itd.). Różny jest także zakres oraz ocena jej oddziaływania. Z jednej strony, co powiedzieliśmy, tradycja w oczywisty sposób warunkuje istnienie nauki: utrwala, przechowuje i przekazuje następnym pokoleniom uczonych funkcjonujące w niej wzorce; z drugiej jednak nierzadko okazuje się też pewnym ograniczeniem ich działalności. Ma ona bowiem również swe janusowe oblicze: okazuje się często skostniała, niechętna jakimkolwiek nowościom, zmuszająca młodych adeptów nauki do konformizmu i podporządkowania się aktualnie obowiązującym normom i regułom gry akademickiej. Wbrew wielu pozytywnym wyobrażeniom, instytucje naukowe – zarówno te formalne, jak i nieformalne – bywają również opresyjne względem swych członków[3].

Wydaje się, że oba wspomniane aspekty funkcjonowania tradycji naukowej – te pozytywne oraz te negatywne – ogniskuje w sobie SZKOŁA NAUKOWA. W pewnym sensie jej też zostanie poświęcona ta książka. Od razu należy zastrzec, że nie będzie to jednak opracowanie wyłącznie z zakresu historii czy socjologii nauki (wiedzy), chociaż odnajdziemy w nim – niekiedy zresztą jedynie *implicite* – ślady tego rodzaju rozważań, i to nie tylko jako uzupełnienie głównego wątku narracji. W prezentowanej książce specyfika funkcjonowania szkoły naukowej jest ukazywana na konkretnym, historycznym przykładzie określonej wersji tego rodzaju instytucji: SZKOŁY BUDAPESZTEŃSKIEJ, która była NOWOCZESNĄ SZKOŁĄ FILO-

zgodnie z którymi rozwój nauki przebiegał linearnie i miał charakter kumulatywny. W swym słynnym dziele Kuhn dowodził, że rozwój ten przybierał raczej postać cyklicznych, radykalnych – rewolucyjnych – zerwań i przewartościowań. Zob. na ten temat: T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

[3] Zjawisko obecności stosunków przemocy w procesie (również) zinstytucjonalizowanego zdobywania i przekazywania wiedzy ciekawie, w ramach paradygmatu tzw. konstruktywizmu społecznego, omawia Andrzej Zybertowicz: A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1995.

zoficzną[4], powołaną do życia pod koniec lat 60. XX wieku przez węgierskiego filozofa, marksistę, Györgya Lukácsa[5]. Współtworzyło ją, oprócz Lukácsa, stosunkowo wąskie grono krytycznie nastawionych do oficjalnej ideologii obowiązującej w państwach tzw. socjalizmu realnego przedstawicieli węgierskich marksistów-rewizjonistów. Funkcjonowanie szkoły, której głównymi przedstawicielami byli Ágnes Heller, Ferenc Fehér, György Márkus oraz Mihály Vajda, przypadło głównie na lata 60. i 70. XX wieku, i nie był to przyjazny okres dla jej członków. Jako krytycy istniejącego systemu byli oni stopniowo usuwani z pracy, inwigilowani i szykanowani. Właściwie przez cały ten czas pozostawali też prawie odcięci od świata zewnętrznego – jedynie sporadycznie udawało im się konfrontować swe idee i pomysły z przedstawicielami nie tylko zachodnioeuropejskich, ale nawet wschodnioeuropejskich środowisk intelektualnych. I chociaż ta nieformalna instytucja przetrwała śmierć Lukácsa (1971 rok), to jej los w zasadzie dopełnił się już w 1977 roku, w momencie przymusowej emigracji jej głównych przedstawicieli z kádárowskich Węgier do (głównie) Australii.

Emigracja z Węgier była momentem zerwania ciągłości w działalności szkoły. Do pewnego stopnia sytuacja budapeszteńczyków przypominała więc tę, w której na początku lat 30. XX wieku znaleźli się członkowie słynnej szkoły frankfurckiej, a później, po 1968 roku, polscy autorzy zaliczani do tzw. warszawskiej szkoły historii idei (WSHI). Przywołuję w tym miejscu obie te szkoły nieprzypadkowo – wydaje mi się, że pewna zbieżność doświadczeń i losów osób zaliczanych do grona obu tych formacji stanowi wystarczające uzasadnienie takiego postępowania, ale i liczę na to, że zabieg ten pozwoli lepiej zrozumieć fenomen szkoły budapeszteńskiej.

---

[4] Specyfikę nowoczesnej szkoły filozoficznej omawia w jednym ze swych esejów Ágnes Heller: Á. Heller, *Szkoła frankfurcka*, w: eadem, *Eseje o nowoczesności*, red. J.P. Hudzik, W. Bulira, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 279–304; do tego problemu wrócimy jeszcze w dalszych rozważaniach.

[5] W związku z tym bywa ona również określana – nieprecyzyjnie – jako „szkoła Lukácsa". Por. np. G. Bence, J. Kis, *On Being a Marxist: A Hungarian View*, „The Socialist Register" 1980, s. 288.

W kontekście powyższych uwag pozwolę sobie na krótką dygresję. Wspomniane podobieństwo doświadczeń i losów budapeszteńczyków oraz frankfurtczyków, oraz nade wszystko myślicieli zaliczanych do grona WSHI, wystarczająco, jak sądzę, tłumaczy mnie z tego, że w pracy tej w zasadzie nie powołuję się na specyfikę innych szkół filozoficznych. Niewiele tego rodzaju nieformalnych instytucji naukowych można zestawić ze szkołą budapeszteńską. Dla przykładu, wydaje się nawet, że jedna z najsłynniejszych polskich szkół filozoficznych, szkoła lwowsko-warszawska, stanowiła nawet jej (szkoły budapeszteńskiej) dokładne przeciwieństwo. Można wskazać wiele różnic między tymi dwiema szkołami, na użytek tego fragmentu swych rozważań wspomnę jedynie cztery główne. Po pierwsze, odmiennością natury zasadniczej było już choćby to, że, jak powiada Jan Woleński, autor najważniejszych opracowań dorobku i historii szkoły lwowsko-warszawskiej, „grupowała [ona] kilkudziesięciu filozofów, którzy pozostawili po sobie kilka tysięcy utworów filozoficznych ze wszystkich dziedzin filozofii”[6]. Wynika z tego, że jej struktura, w tym również relacje Mistrz–uczniowie (Kazimierz Twardowski–następne pokolenia wychowanków/uczniów/sympatyków), w znacznym już stopniu odróżniała ją od szkoły powołanej do życia przez Lukácsa (o czym będzie jeszcze mowa później). Po drugie, mimo rzeczonego wkładu członków szkoły lwowsko-warszawskiej w dorobek wielu (wszystkich) dziedzin filozofii (polskiej) należy pamiętać, że była to szkoła, zwłaszcza jej „odłam” warszawki, skupiająca przede wszystkim wybitnych logików. Zainteresowania budapeszteńczyków, jak na uczniów Lukácsa przystało, były jednak skrajnie odmienne. Po trzecie, przywoływana polska szkoła filozoficzna funkcjonowała przez długie lata w zupełnie odmiennych warunkach społeczno-politycznych, co przejawiało się choćby tym, że w zasadzie od początku swego istnienia jej członkowie nie tylko mieli wsparcie instytucjonalne (byli ważnymi pracownikami prawie wszystkich polskich uniwersytetów), ale i nierzadko to właśnie oni w dużej mierze określali charakter i kierunek

[6] J. Woleński, *Filozofia szkoły lwowsko-warszawskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1986, s. 3.

rozwoju filozofii polskiej (okres międzywojenny), a także wynieśli naukę polską na arenę międzynarodową[7]. Znaczenie szkoły założonej przez Twardowskiego dla nauki polskiej w okresie międzywojnia miało więc zupełnie inny charakter niż rola, jaką w kulturze węgierskiej, w ciągu dekady (przełom lat 60. i 70. XX wieku), odegrała szkoła budapeszteńska[8]. Po czwarte, dramatycznego ze swej istoty doświadczenia wygnania budapeszteńczyków nie można mimo wszystko porównać do traumatycznych losów wielu członków szkoły lwowsko-warszawskiej, którzy zginęli lub zaginęli podczas drugiej wojny światowej, czy nawet tych, którzy okupację hitlerowską szczęśliwie przeżyli. Także emigracja niektórych polskich myślicieli miała inny charakter niż wspomniane wygnanie uczniów Lukácsa (do tego wątku również jeszcze powrócę).

Z uwagi na powyższe zastrzeżenia nie powinno dziwić, że nie *casus* uczniów i wychowanków (oraz ich uczniów i wychowanków itd.) Twardowskiego, ale właśnie doświadczenia i losy przedstawicieli szkoły frankfurckiej oraz WSHI stanowią dla mnie dwa istotne punkty odniesienia dla właściwych rozważań tej książki. To właśnie niejako „pomiędzy" tymi punktami granicznymi – swoistymi typami idealnymi – dokonywała się historia szkoły budapeszteńskiej. Z jednej strony, w odróżnieniu od frankfurtczyków, którym ostatecznie udało się szczęśliwie opuścić upadającą Republikę Weimarską, by następnie kontynuować wspólną i owocną pracę w nowym

---

[7] Woleński mówi nawet o „dominującej roli", jaką szkoła lwowsko-warszawska odegrała nie tylko „w filozofii polskiej I połowy XX wieku", lecz także w kulturze polskiej – w tym przypadku chodziło o „kształtowanie stylu myślenia polskiej inteligencji". Idem, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1985, s. 316.

[8] O pozycji i znaczeniu szkoły lwowsko-warszawskiej świadczy również to, że także po wojnie to właśnie myśliciele z jej kręgu stanowili jedną z najważniejszych alternatyw dla wspieranego przez władze państwowe marksizmu. Stąd też zapewne wynikały zdecydowane ataki na nich prowadzone na początku lat 50. przez filozofów marksistowskich (m.in. Adam Schaff, Leszek Kołakowski, Bronisław Baczko) na głównych przedstawicieli szkoły (Tadeusz Kotarbiński, Kazimierz Ajdukiewicz). O powojennych relacjach szkoły z marksizmem zob. więcej: ibidem, s. 305–308.

miejscu (przede wszystkim w USA)[9], uczniowie Lukácsa nie zdołali jednak w pełni odbudować szkoły na emigracji. Z drugiej zaś strony, w przeciwieństwie do warszawskich historyków idei, w zasadzie natychmiast po wyjeździe z Węgier podjęli oni przecież próbę dalszej kooperacji, która zresztą – co zobaczymy już w drugim rozdziale tego opracowania – wydała realne efekty. A zatem udało im się jednak „coś" odtworzyć – pytanie tylko, czy w dalszym ciągu była to szkoła budapeszteńska. W świetle powyższych stwierdzeń, pytań i wątpliwości zarysowuje się problem główny prezentowanej książki, który dotyczy właśnie specyfiki emigracyjnej twórczości budapeszteńczyków.

Co ciekawe, pierwotnie zakres przedmiotowy monografii miał być znacznie szerszy. Analizie miały zostać poddane oba okresy funkcjonowania szkoły: zarówno ten, który możemy roboczo określić mianem okresu „budapeszteńskiego", czyli okres poprzedzający wyjazd naszych bohaterów z Węgier, jak i czas spędzony przez nich na emigracji. W trakcie prowadzonych badań zdecydowałem jednak o konieczności zawężenia pola badawczego. Tak zasadnicza zmiana wzięła się stąd, że – jak się okazało – oryginalność i nade wszystko aktualność prac Fehéra, Heller, Márkusa i Vajdy ujawniła się właśnie w okresie ich twórczości emigracyjnej. Argument natury merytorycznej można (należy) uzupełnić pewną pragmatyką badawczą. Chodzi bowiem o to, że w czasie funkcjonowania szkoły na Węgrzech rzeczywiste możliwości aktywnej i owocnej pracy twórczej jej członków były skrajnie ograniczone. Ich sytuacja stała się szczególnie uciążliwa po wydaniu na początku lat 70. przez najwyższe władze państwowe administracyjnego zakazu publikowania przez nich jakichkolwiek tekstów naukowych. Jeśli zatem członkowie szkoły coś w owym czasie pisali, to były to głównie prace, które albo z założenia były pisane „do szu-

[9] Na tle tych wydarzeń wyróżniają się oczywiście dramatyczne doświadczenia Waltera Benjamina, który, już po upadku Francji w 1940 roku, w trakcie ucieczki do Hiszpanii popełnił samobójstwo. W poruszający sposób tragiczną śmierć przyjaciela wspomina Hannah Arendt. Zob. H. Arendt, *Walter Benjamin 1892–1940*, tłum. A. Kopacki, E. Rzanna, Wydawnictwo „słowo/obraz terytoria", Gdańsk 2007, „Biblioteka Mnemosyne", s. 34–35.

flady", albo długo oczekiwały na publikację, albo też, jeśli już dziwnym trafem udało się je jednak jakoś opublikować, to ukazywały się one w języku węgierskim, przez co i tak w praktyce były niedostępne dla większości potencjalnych odbiorców, nieposługujących się tym niezwykle trudnym do opanowania językiem[10]. W zasadzie większość i tak stosunkowo nielicznych, szczególnie w kontekście ich rozległej twórczości emigracyjnej, dzieł budapeszteńczyków przetrwała w postaci węgierskojęzycznych maszynopisów lub trudnych obecnie do zdobycia publikacji. (Najlepszy przykład stanowi krytyczna analiza modelu gospodarki socjalistycznej autorstwa Márkusa, Györgya Bencego i Jánosa Kisa, zatytułowana *How is a Critical Economy Possible?*, napisana w latach 1970–1972, która funkcjonowała w środowiskach węgierskich marksistów-rewizjonistów w formie samizdatu)[11]. I chociaż taki stan rzeczy sam w sobie wiele mówi nam na temat uwarunkowań funkcjonowania szkoły w owym czasie, to zarazem dla współczesnego badacza jej losów i twórczości, w tym również autora tego opracowania, jest ogromnym utrudnieniem.

Z powyższych względów w prezentowanej książce – oto jej problem główny – badam przede wszystkim relacje między dramatycz-

---

[10] Prawdopodobnie to właśnie specyfika (hermetyczność) języka węgierskiego sprawiała, że np. Lukács większość swych tekstów nie tylko publikował, lecz także pisał w języku niemieckim. Podobne zabiegi, chociaż na zdecydowanie mniejszą skalę, czynili również inni członkowie szkoły, co było szczególnie widoczne na przykładzie Ágnes Heller, której wiele prac zostało przetłumaczonych na języki obce, a zatem zostały one udostępnione szerszemu gronu odbiorców. Taki stan rzeczy wykrzywia nieco obraz szkoły budapeszteńskiej z pierwszego okresu jej funkcjonowania. Można bowiem odnieść nie do końca poprawne wrażenie, że do momentu emigracji dorobek szkoły składa się jedynie z piśmiennictwa Lukácsa i Heller. Zarazem trudno zaprzeczyć, że prawdopodobnie to właśnie oni byli najbardziej aktywnymi przedstawicielami tego środowiska.

[11] Zob. na ten temat np. G. Bence, J. Kis, op. cit., s. 291–293. Po kilku latach, już na emigracji, Márkus podjął ponownie te wątki krytycznej analizy gospodarki państwa socjalizmu realnego we wspólnej pracy tym razem z Fehérem i Heller. Zob. G. Márkus, *Economic and Social Structure*, w: Á. Heller, F. Fehér, G. Márkus, *Dictatorship over Needs*, St. Martin's Press, New York 1983, s. 1–133. Wątki te omawiam w rozdziale drugim książki.

nymi losami członków szkoły budapeszteńskiej a specyfiką (wyjątkowością) ich piśmiennictwa emigracyjnego (po 1977 roku). Pytam w niej więc o to, czy rzeczona emigracyjna twórczość budapeszteńczyków przybrała postać jakiejś spójnej teorii, a jeśli tak, to co stanowi przedmiot jej badań, a także czy można mówić o wspólnym programie metodologicznym autorów zaliczanych do grona szkoły. Co przesądza (jeśli oczywiście taka teoria istnieje) o wyjątkowości zawartych we wspomnianej teorii treści? Na ile jest ona czymś nowym, zarówno na tle dotychczasowego dorobku szkoły, jak i licznych prac oraz teorii filozoficznych, socjologicznych i politologicznych innych autorów, opisujących ówczesne problemy kulturowo-społeczno-polityczne świata zachodniego? Innymi słowy, w książce tej zastanawiam się nie tylko nad wspólnotą losów węgierskich wygnańców, lecz także nad pokrewieństwem intelektualnym ich myśli.

Rozpatrzenie tak sformułowanego problemu pociąga za sobą konieczność udzielenia odpowiedzi na pięć pytań szczegółowych. Po pierwsze zatem, pytam o dorobek myślicieli, dla których przymusowa emigracja z Węgier – paradoksalnie – stała się doskonałą okazją do rozliczenia się z systemem socjalizmu realnego. Jaką formę to rozliczenie przybrało? Czy w skonstruowanej przez Hellera, Fehéra i Márkusa w pierwszym okresie ich pobytu w Australii teorii radzieckiej wersji totalitaryzmu widać ślady dokonań szkoły z węgierskiego okresu jej funkcjonowania? Dlaczego (w jakim celu) właściwie zaczynają oni swą akademicką karierę w świecie zachodnim od pracy poświęconej specyfice systemu radzieckiego? I dlaczego swe analizy ograniczają w zasadzie wyłącznie właśnie do totalitaryzmu radzieckiej proweniencji?

Pytanie drugie dotyczy problemu ewolucji emigracyjnej twórczości budapeszteńczyków, dla której istotnym, ale przecież nie jedynym, wyzwaniem był system totalitarny. W jakich okolicznościach (kulturowych, politycznych, intelektualnych itd.) węgierscy myśliciele odrzucają marksizm, krytycznie ewaluują jego tradycję, rezygnują z jego aparatury pojęciowej? Czy rozbrat z marksizmem skutkował z konieczności rezygnacją z wizji radykalnej transforma-

cji społeczeństwa nowoczesnego, pod którą stosunkowo chętnie do tej pory się podpisywali?

Następne – trzecie – zagadnienie szczegółowe wiąże się z kwestią reakcji węgierskich emigrantów na tzw. postmodernistyczną detotalizację świata/kultury nowoczesnej, której byli oni wnikliwymi obserwatorami i krytycznymi komentatorami. Jaki był ich stosunek do tego nowego sposobu rozumienia – swoistego paradygmatu interpretacyjnego – nowoczesności, który pojawił się w ich twórczości w drugiej połowie lat 80. XX wieku? Czy można w ogóle mówić o wspólnej im wszystkim ocenie postmodernizmu? Co w przypadku diagnozy kondycji kultury współczesnej łączy ich, a co dzieli? O czym świadczą te różnice i podziały? Czy ich zaistnienie miało (ma) znaczenie dla dalszego istnienia szkoły?

Pytanie czwarte dotyczy tego, że właściwie na każdym etapie swej twórczości emigracyjnej budapeszteńczycy – uwaga ta tyczy się zwłaszcza prac Heller i Fehéra – nie ograniczali się wyłącznie do działalności czysto akademickiej, ale zabierali również publicznie głos na temat istotnych, aktualnych problemów o charakterze społeczno-politycznym. W tym kontekście rodzi się pytanie zarówno o przyczyny podejmowania przez nich tego rodzaju interwencji politycznych, jak i o to, czy te krytyczne głosy odnośnie do bieżących zjawisk i procesów kulturowych, społecznych i politycznych zachodzących w świecie zachodnim, a także nowych uczestników ówczesnych debat publicznych, mają jakiś wspólny mianownik. Czy coś je łączy? Co więcej: czy krytycyzm budapeszteńczyków miał charakter wyłącznie negatywny, czy może jednak został on – przynajmniej na pewnym etapie – wzbogacony o elementy konstruktywne?

Pytanie piąte – ostatnie – przewija się niejako w tle rozważań zawartych w tym opracowaniu. I chociaż artykułuję je na końcu, to jednak – jak się zdaje – ma ono charakter zasadniczy dla całości pracy. Wynika z pewnej obawy, która wraz z postępem prac w coraz większym stopniu towarzyszyła mi w chwili, gdy posługiwałem się terminem „szkoła budapeszteńska", zwłaszcza w odniesieniu do tych dzieł Márkusa, Heller, Fehéra i Vajdy, które powstały po opuszczeniu przez nich Budapesztu. Czy ich emigracyjną twór-

czość należy traktować JESZCZE w kategoriach dorobku szkoły budapeszteńskiej, czy też może JUŻ jako dzieła niezależnych i świadomych własnej niezależności (intelektualnej, teoretycznej) autorów? Czy po 1977 roku można (było) jeszcze w ogóle mówić o szkole budapeszteńskiej? Czy jest zatem w ogóle sens posługiwać się tym terminem? Innymi słowy, w tym przypadku zadaję *implicite* pytanie o kwestie bardziej obszerne, w oczywisty sposób wykraczające poza *casus* szkoły budapeszteńskiej. Pytam tu bowiem o użyteczność kategorii szkoły naukowej/filozoficznej do zrozumienia niektórych tendencji dokonujących się we współczesnej filozofii/kulturze.

Wydaje się, że zanim jednak sformułuję robocze hipotezy badawcze, których treść nie tylko wynika tu bezpośrednio z postawionych powyżej pytań, lecz także w istotny sposób określa charakter prowadzonych analiz, należy zdefiniować trzy podstawowe dla prezentowanej pracy pojęcia: SZKOŁY FILOZOFICZNEJ, WYGNANIA, rozumianego tu jako szczególny rodzaj perspektywy epistemologicznej, oraz TEORII KRYTYCZNEJ. Dopiero w świetle tych rozważań możliwe jest nakreślenie pewnego kontekstu teoretycznego, który pozwoli mi rozpocząć dalsze (właściwe) analizy.

Szkoła filozoficzna

Klarowne wyjaśnienie, co kryje się pod pojęciem „szkoły naukowej/filozoficznej", wbrew pozorom nie jest zadaniem łatwym. Instytucja tego rodzaju budzi bowiem wiele kontrowersji i wątpliwości wśród (zwłaszcza) socjologów i historyków nauki, co doskonale widać na przykładzie przywołanej przed chwilą „warszawskiej szkoły historyków idei"[12]. Przypomnijmy, że tą umowną nazwą, do której autorstwa przyznawała się Maria Janion[13], określono grupę polskich

[12] Zob. na ten temat zwłaszcza zapisy dyskusji pomieszczone w wydanych niedawno opracowaniach zbiorowych poświęconych WSHI: *Wokół dorobku warszawskiej szkoły historii idei*, red. A. Kołakowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013; *Warszawska szkoła historii idei. Tożsamość. tradycja, obecność*, red. P. Grad, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014.

[13] Ryszard Sitek podaje w tym kontekście również nazwisko Rubena Césara Fernandesa, który w połowie lat 70. XX wieku obronił pracę doktorską poświęconą

filozofów i historyków filozofii/idei z Leszkiem Kołakowskim, Bronisławem Baczką, Jerzym Szackim i Andrzejem Walickim na czele. Przyjmuje się, że szkoła ta funkcjonowała mniej więcej w latach 1956–1968, a zatem jej losy determinowały istotne wydarzenia polityczne najnowszej historii Polski. Można powiedzieć, że WSHI zrodziła się na fali odwilży politycznej zainicjowanej przez tzw. polski październik '56 roku, czyli dzięki stosunkowo krótkotrwałej względnej liberalizacji systemu komunistycznego wprowadzonej – i szybko też przerwanej – przez Władysława Gomułkę. Szkoła ta jawi się więc jako bezpośrednia reakcja na stalinizm, co zresztą – jak się zdaje – potwierdzają retrospektywne wypowiedzi jej członków[14]. Jej koniec należy z kolei łączyć z wydarzeniami 1968 roku, kiedy to w wyniku czystek o charakterze ideologiczno-narodowościowym w instytucjach państwowych i partyjnych główni przedstawiciele szkoły zostali zmuszeni do opuszczenia kraju (Baczko, Kołakowski, a w dalszej perspektywie emigrantem stał się również Walicki oraz zaliczany często do grona szkoły Krzysztof Pomian). To rzeczywiste (tj. fizyczne) zerwanie bezpośrednich relacji między członkami WSHI oznaczało w praktyce jej ostateczną dezintegrację. Jak wspomina ten moment Jerzy Szacki, „w warunkach instytucjonalnego i przestrzennego rozproszenia naprawdę trwałe mogły pozostać tylko wspomnienia i przyjaźnie, zwiększona łatwość wzajemnego zrozumienia, ale nie realna jedność kierunku poszukiwań, charakterystyczna dla dekady naszego naukowego spotkania, które miało miejsce w takim, a nie innym momencie historycznym, w takim, a nie innym kontekście intelektualnym i politycznym"[15]. W przypadku WSHI dramatyczny moment zerwania ciągłości, jakim były wydarzenia '68 roku, okazał się więc impulsem kończącym żywot tej wyjątkowej na ma-

WSHI na Uniwersytecie Columbia. Nazwa ta miała zostać spopularyzowana przez publikacje Pawła Śpiewaka i Andrzeja Walickiego. R. Sitek, *Fenomen warszawskiej szkoły historii idei. Z perspektywy półwiecza*, w: *Wokół dorobku warszawskiej szkoły historii idei*, s. 58–60.

[14] A. Walicki, *Warszawska szkoła historyków idei. Kilka sprostowań i pytań*, „Przegląd Polityczny" 2015, nr 129, s. 54–67.

[15] *Wokół dorobku warszawskiej szkoły historii idei*, s. 51.

pie dwudziestowiecznej humanistyki polskiej nieformalnej instytucji naukowej.

Powyższe słowa Szackiego nakierowują nas na dwa powiązane ze sobą wyraźnie wątki, które zdają się istotne dla rozważań zawartych w tej książce. Po pierwsze, chodziłoby o to, co konstytuuje szkołę naukową/filozoficzną jako taką. Co stanowi jej istotę? Co (lub kto) powołuje ją do życia? Na ile są to kwestie istotne widać wyraźnie na przykładzie WSHI, której istnienie, o czym już wspomniałem, wielu komentatorów dorobku intelektualnego osób zaliczanych do jej grona w ogóle kwestionuje[16]. Po drugie zaś, pojawia się pytanie o rzeczywisty moment i powód zakończenia żywota szkoły naukowej. Ponownie posłużmy się przykładem WSHI. Dlaczego i w którym momencie szkoła ta uległa dezintegracji? Czy przyczyniła się do tego przymusowa emigracja, która, jak powiada Szacki, ograniczyła relacje między warszawskimi historykami idei jedynie do garści wspomnień i wzajemnych przyjaźni? A jeśli to wyjazd z Polski Ludowej rzeczywiście przyczynił się do upadku szkoły, to dlaczego w ogóle tak się stało? Przecież emigracja wcale nie musi oznaczać końca szkoły – *casus* szkoły frankfurckiej, której członkowie i sympatycy opuszczali Niemcy weimarskie w jeszcze bardziej mrocznych okolicznościach, stając tym samym w obliczu jeszcze większej beznadziei i braku wiarygodnych perspektyw na przyszłość, jest w tym przypadku aż nadto wymowny. Frankfurtczycy nie tylko jednak „odbudowali" szkołę na wygnaniu, lecz także – jeśli można zaryzykować takie stwierdzenie – to właśnie długoletni pobyt w nowych warunkach społeczno-polityczno-kultorowych był dla tego środowiska najbardziej owocny. Wydaje się, że to właśnie dzięki doświadczeniom amerykańskim szkoła frankfurcka nie tylko wypracowała dojrzałą postać teorii krytycznej, ale i wielekroć udowodniła eksplanacyjny potencjał tego narzędzia teoretycznego (*vide* koncepcja przemysłu kulturalnego). W świetle powyższych pytań i wątpliwości oczywistym okazuje się, że ustalenie

[16] Zob. np. reprezentatywne stanowisko w tej sprawie: M. Bucholc, *Warszawska szkoła historii idei – o potrzebie porządku w myśleniu o historii idei*, w: *Wokół dorobku warszawskiej szkoły historii idei*, s. 93–110.

tego, czym w ogóle jest szkoła naukowa/filozoficzna, ma dla prezentowanych tu analiz znaczenie fundamentalne.

W dyskusji nad statusem i spuścizną po WSHI, by ponownie posłużyć się jej przykładem, mówiono o dwóch głównych wyróżnikach szkół naukowych. Po pierwsze, wskazywano na kryterium socjologiczne, które, jak tłumaczyła dla przykładu Marta Bucholc, w zasadzie można sprowadzić do narodzin u grupy badaczy jednakowej „swoistej szkolarskiej tożsamości"[17]. To właśnie owa świadomość odmienności i odrębności członków danej szkoły od innych przedstawicieli/środowisk/grup określonej społeczności naukowej miałaby być czynnikiem decydującym (i wystarczającym) o narodzinach szkoły. Zdaniem polskiej socjolożki zastosowanie tego kryterium nie pozwala jednak potwierdzić istnienia szkoły naukowej, co doskonale ma być widoczne na przykładzie WSHI. Co więcej, korzystanie z tego kryterium w dużym stopniu utrudnia (lub nawet wyklucza) możliwość uchwycenia niepowtarzalnego charakteru dorobku danego środowiska – przypadek WSHI ma być w tym względzie wprost kliniczny – ponieważ ogniskuje wysiłek poznawczy badaczy na problemie interakcji zachodzących między wchodzącymi w jego skład myślicielami, marginalizując zagadnienia związane z twórczością analizowanej szkoły. Innymi słowy, okazuje się, że to nie wyjątkowość (merytoryczna) ich prac jest istotna, ale – dajmy na to – problem struktury szkoły, mechanizmy jej funkcjonowania, cyrkulacji wytwarzanej wiedzy itd.[18] W przekonaniu sceptycznej w tej materii Bucholc zastosowanie tego rodzaju wyróżników niewiele wnosi do naszej wiedzy na temat WSHI, *ergo* – szkół naukowych jako takich.

Drugie kryterium, dzięki któremu można potwierdzić istnienie szkoły, a nade wszystko uchwycić jej wyjątkowość, odnosi się do stosowanej przez daną szkołę metodologii. W przekonaniu badaczy – ponownie przywołajmy cenne w tym względzie uwagi Bucholc – ma to być jeden z najważniejszych wyróżników szkoły naukowej, ponieważ dzięki niemu „pomijamy społeczne mechanizmy wytwa-

[17] Ibidem, s. 96.
[18] Ibidem, s. 96–98.

rzania myśli i kierujemy naszą uwagę na jej treść”[19]. W przypadku szkoły frankfurckiej chodziłoby tu oczywiście o teorię krytyczną, rozumianą właśnie jako pewien zbiór dyrektyw o charakterze metodologicznym, które można owocnie wykorzystać do badania wybranych aspektów funkcjonowania nowoczesnych społeczeństw zachodnich. Nie chcę wdawać się w tym miejscu w szczegółowe rozważania na ten temat – do problemu teorii krytycznej powrócę w późniejszej partii rozdziału, a także w innych jeszcze miejscach prezentowanego opracowania – stąd też na tej lapidarnej uwadze poprzestanę. O wiele ciekawszy wydaje się zresztą *casus* WSHI. W tym przypadku wspomniane pytanie dotyczy w istocie tego, czy rzeczywiście twórczość Baczki, Kołakowskiego, Szackiego i Walickiego należy traktować jako dorobek jednej szkoły naukowej, czy raczej są to prace, które przygotowali oni niejako na własny rachunek. Jest to więc w istocie pytanie o to, co miałoby przesądzać o tym, że dane dzieło jest wyrazem czegoś więcej niż jedynie partykularnej postawy (teoretycznej) jej autora. Czym jest również to „coś”, w co konkretna praca miałaby/mogłaby się wpisywać? W przypadku WSHI byłaby to zapewne historia idei rozumiana i uprawiana w kategoriach, jak określił to Andrzej Walicki, „ucieczki w historię od doktryny”, co zarazem oznaczało z kolei przede wszystkim akceptację postulatu „uhistorycznienia procesu poznawczego”[20]. W praktyce w badaniach prowadzonych przez członków WSHI najważniejszą rolę odgrywało pojęcie „światopoglądu”, rozumianego jako „całościowa wizja świata – struktura sensowna, system wartości poznawczych, etycznych i estetycznych, wewnętrznie koherentny w ramach właściwego sobie stylu”[21]. Zastosowanie takiego na-

[19] Ibidem, s. 98.

[20] Zob. wypowiedź Andrzeja Walickiego w dyskusji, której zapis znajduje się w pracy: *Wokół dorobku warszawskiej szkoły historii idei*, s. 17.

[21] Ibidem, s. 14; w innym miejscu polski autor dodaje: „[…] dla historyka interesującego się przede wszystkim treścią światopoglądową teorii filozoficznych, ich uwarunkowaniami historycznymi i funkcjonowaniem w społeczeństwie, badanie filozofii w kontekście określonej kultury narodowej stwarza sytuację szczególnie dogodną, umożliwia bowiem wyraźniejsze dostrzeganie jej różnorakich związków z konkretną sytuacją polityczną i kulturową oraz z tradycjami historycznymi danego kraju. Aby jednakże wykorzystywać te możliwości nie

rzędzia teoretycznego nie tylko miało ogromne znaczenie naukowe, lecz także niosło ze sobą pewien przekaz natury politycznej. W tym pierwszym przypadku takie postawienie sprawy skutkowało przede wszystkim ponownym dostrzeżeniem przez historyków jednostki, uznaniem jej za podmiot w całym tego słowa znaczeniu, tzn. taki, który nie tylko może odgrywać konkretną rolę w historii, ale i rzeczywiście okazuje się jednym z jej głównych czynników sprawczych. Jednostka jawiła się im z tej perspektywy jako podmiot aktywny, który wpływa swymi decyzjami i działaniami na tok dziejów. W oczywisty sposób takie stanowisko metodologiczne trudno było pogodzić z dogmatycznie pojmowanym marksizmem, dlatego też do Kołakowskiego, Baczki, Szackiego, Walickiego i innych stosunkowo szybko została przypięta etykieta rewizjonistów. W tym też sensie słusznie, jak sądzę, choć wbrew temu, co utrzymywali sami zainteresowani[22], sugerowano, że przynajmniej niektóre prace warszawskich historyków można zatem czytać jako dzieła „z kluczem", tzn. takie, które przynajmniej *implicite* krytycznie odnoszą się do rzeczywistości socjalizmu realnego. (Wypada w tym miejscu od razu podkreślić, że w danym kontekście już to określenie – rewizjonizm marksistowski – stanowiło, przynajmniej zgodnie z intencjami władz partyjnych, narzędzie walki politycznej z wewnętrznymi krytykami systemu – miało ich piętnować i stygmatyzować – w mniejszym zaś stopniu nawiązywało do historycznych dysput wewnątrz ruchu marksistowskiego, czy też zapowiadało nową polemikę z „rewizjonistami" na płaszczyźnie teoretycznej).

W przekonaniu Bucholc również kryterium metodologiczne nie jest wystarczające, aby w sposób zadowalający poznać charakter szkoły, a co za tym idzie – przekonująco udowodnić jej istnienie.

---

można ograniczyć się do problematyki *sensu stricto* filozoficznej – trzeba ująć badane koncepcje filozoficzne jako integralny składnik danej kultury narodowej oraz pokazać, w jaki sposób odbijają one i kształtują duchową biografię narodu, który je stworzył". A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1973, s. 5.

[22] Zob. np. zastrzeżenia na ten temat poczynione przez Walickiego w słynnym tekście: A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*, tłum. W. Madej, „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2007, t. 18, nr 3–4, s. 47.

Problem polega bowiem na tym, że jest ono zwyczajnie i nieuchronnie arbitralne. „Tworząc definicję szkoły – powiada socjolożka – projektujemy zatem na rzeczywistość jakąś strukturę istotności, niektóre treści myśli uznając za kluczowe, inne za nierelewantne. Wychwytujemy zatem jedynie wybrane aspekty myśli […]; tym samym nasza projekcja staje się bezwstydnie przygodna, a my stajemy przed problemem uzasadnienia wyboru kryteriów definicyjnych”[23]. Konkluzja Bucholc jest zatem następująca: wartość poznawcza kategorii „szkoły naukowej” dla rozwoju wiedzy jest niewielka. To, że mimo jej rzucającej się w oczy nieprzydatności w dalszym ciągu posługujemy się nią, jednak wynika głównie stąd, że tęsknimy za „ładem klasyfikacyjnym”[24]. Odnosząc kategorię szkoły do przeszłości, porządkujemy ją (przeszłość), zamykamy historię intelektualną danego czasu, miejsca i społeczności w gotowe ramy teoretyczne. Jest to więc zabieg polegający na nadawaniu sensu i znaczeń pierwotnie chaotycznym, bo właśnie sensu i znaczenia pozbawionym, rozproszonym i ulotnym epizodom – stajemy się narratorami, którzy budują własną opowieść o tym, co było. Niestety często zapominamy przy tym, że jest to jedynie jedna z wielu (możliwych) opowieści na ten sam temat.

Wydaje się, że rozważania Bucholc, choć niepozbawione pewnych racji, upraszczają jednak nieco złożoność omawianej materii. Argumentując na rzecz istotności kryterium metodologicznego, wypada posłużyć się jeszcze innym przykładem. Otóż kwestia ta – wspólne założenia metodologiczne jako fundament szkoły filozoficznej – miała ogromne znaczenie dla ukonstytuowania się jednej z niezwykle ważnych i oryginalnych rodzimych szkół filozoficznych, która przeszła do historii pod nazwą „szkoły poznańskiej” lub „poznańskiej szkoły metodologicznej”. Szkoła ta, obecnie już trochę zapomniana, ukonstytuowała się właśnie dzięki wypracowanemu przez kilku myślicieli, pracowników Instytutu Filozofii UAM w Poznaniu, wspólnego programu metodologicznego. Wśród „ojców założycieli” szkoły można wymienić przede wszystkim Je-

[23] M. Bucholc, op. cit., s. 98.
[24] Ibidem, s. 109.

rzego Giedymina, Jerzego Kmitę, Leszka Nowaka i Jerzego Topolskiego. To właśnie wokół nich w niedługim czasie skupiło się grono młodszych pracowników nauki. Jak powiada jedna z uczestniczek szkoły, a także komentatorka jej dokonań, w najbardziej ogólnym ujęciu, „odmienność uprawianej w Poznaniu filozofii i metodologii nauk dostrzegano w zaskakującym, dziwnym połączeniu dwóch rzeczy uważanych za przynależne do innych obszarów i – co więcej – rodzajów myślenia, a mianowicie (1) logicystycznej metodologii i filozofii nauki z (2) filozofią marksistowską. Z jednej strony w badaniach nad nauką stosowano tu środki logiczne, w tym metodę logicznej rekonstrukcji – analogicznie jak w szkołach uprawiających tzw. logikę nauki. Z drugiej zaś procedury te odnoszono do marksizmu traktowanego nie tylko jako przedmiot badań, ale i źródło hipotez o charakterze metodologicznym lub epistemologicznym"[25]. Dokonania szkoły znalazły uznanie nie tylko wśród rodzimych badaczy, zwłaszcza tych sympatyzujących z marksizmem, którzy pragnęli jednak w pewien sposób ów marksizm „wyzwolić" z okowów dogmatyzmu i siermiężnej ortodoksji, lecz także na arenie międzynarodowej (np. dorobek Giedymina, Topolskiego). Na marginesie warto również zauważyć, że w pewnym stopniu wspólnota poglądów metodologicznych, czy może lepiej powiedzieć: pewna wspólna, odziedziczona wizja tego, czym powinna być filozofia i jak powinno się ją uprawiać, legła u podstaw przywoływanej już wcześniej szkoły lwowsko-warszawskiej.

Mniej sceptyczny wobec przedstawionych powyżej obiekcji polskiej socjolożki wydaje się również jeden z przedstawicieli WSHI, cytowany już uprzednio Jerzy Szacki. W kilku swych pomniejszych pracach z zakresu socjologii nauki, wydanych jeszcze w latach 80. i 90. XX wieku, autor ten podnosił problem statusu ontologiczne-

[25] K. Zamiara, *U początków poznańskiej szkoły metodologicznej*, w: *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu. Jubileusz 90-lecia*, red. T. Buksiński, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2010, s. 284. Więcej o ewolucji szkoły poznańskiej zob. B. Kotowa, *Od filozofii humanistyki do filozofii jako dziedziny kultury. Główne kierunki badawcze szkoły poznańskiej od połowy lat siedemdziesiątych*, w: ibidem, s. 309–334.

go szkół naukowych[26]. Jednym z głównych czynników konstytuujących szkołę naukową, jak tłumaczył już wtedy Szacki, są właśnie bezpośrednie interakcje między jej członkami. Zauważmy, że tego rodzaju instytucja jawi się więc mu jako zjawisko społeczne[27], a to oznacza, że nie tylko dorobek teoretyczny warunkuje i podtrzymuje jej istnienie, ponieważ równie ważnym elementem okazują się tak – zdawałoby się – prozaiczne aspekty jej funkcjonowania, jak regularny kontakt między osobami wchodzącymi w jej skład, poczucie więzi, bliskość, wzajemne oddanie i przyjaźń[28]. Jeśli więc weźmiemy pod uwagę głównie ten aspekt omawianej problematyki, to – zgodnie ze wskazówkami Szackiego – możemy mówić o szkole w znaczeniu „psychologicznym". To, co ją konstytuuje i stanowi jej fundament, to głównie silna więź emocjonalna między jej uczestnikami, która wynika z „przekonania, że tworzą jedną »szkołę«"[29]. Tego rodzaju propozycja definicyjna nie tyle więc znosi argumenty krytyczne Bucholc, ile pokazuje jeszcze inną perspektywę na omawiane zjawisko. Okazuje się, że problematyka ta jest jeszcze bardziej złożona, niż można było sądzić.

Dla rozważań zawartych w tej książce dyskusja wokół WSHI nabiera jeszcze większego znaczenia w chwili, gdy weźmiemy pod uwagę kilka komentarzy krytycznych Szackiego i (zwłaszcza) Walickiego odnośnie do… jej przedmiotu. Z wypowiedzi obu zabierających głos przedstawicieli szkoły bije wyraźne przekonanie, że na dłuższą metę tego rodzaju debata zwyczajnie nie ma sensu, ponieważ wraz z kolejnymi wymianami argumentów rozmywa się

---

[26] Zob. np. J. Szacki, *O szkołach naukowych (zarys problematyki)*, w: *Szkoły w nauce*, red. J. Gościkowski, A. Siemianowski, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1981, s. 12–21; idem, *Szkoły w socjologii*, w: idem, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991, s. 91–103.

[27] Zob. szerzej idem, *O szkołach naukowych (zarys problematyki)*.

[28] Wątek ten omawia również Heller w swym eseju poświęconym szkole frankfurckiej. Zob. Á. Heller, *Szkoła frankfurcka*.

[29] J. Szacki, *Szkoły w socjologii*, s. 94; piszę o tym szerzej również w: W. Bulira, *Szkoła budapeszteńska: jej losy i znaczenie dla rozwoju teorii krytycznej*, w: *Liberalizm i teoria polityczna*, red. Ł. Dulęba, J. Wiśniewski, Wydawnictwo Naukowe WNPiD UAM, Poznań 2017, s. 183–195.

przedmiot sporu i rozpoczyna dzielenie włosa na czworo. Szacki ujmuje to tak: „[…] spór o to, czy byliśmy szkołą, jest, w gruncie rzeczy, sporem werbalnym, rozstrzygnięcie zależy bowiem głównie od tego, jakie znaczenie nadamy określeniu »szkoła«”[30]. Bardziej dosadny w swej reakcji jest Walicki, który zdaje się rzeczywiście zmęczony niekończącymi się dysputami. „Przykro mi – powiadał podczas jednej z zarejestrowanych dyskusji wokół WSHI – że nie było tu referatu poświęconego meritum sprawy w sensie najgłębszym. Były referaty o tym, co było przedtem, były o tym, co było potem, a wreszcie o tym, co niejako »obok«. Natomiast nie było analizy książek z tego głównego okresu […] [kiedy WSHI funkcjonowała – W.B.], a więc nie było analizy sedna problemu. […] Następną kwestią jest definicja tej szkoły i jej pochodzenia. Uważam oczywiście, że za dużo się o tym mówiło i jest to dziedzictwo tej tendencji, zgodnie z którą, gdy mówi się o czymś z PRL, to trzeba mówić o najczarniejszych kartach PRL-u”[31]. Jeszcze mocniej Walicki wypowiada się nieco później na łamach gdańskiego „Przeglądu Politycznego”, gdzie wyraźnie zarzuca inicjatorom współczesnych badań nad WSHI, że ich wysiłek badawczy marnuje się w zatrważający sposób, ponieważ skupiają się oni na kwestiach, które w istocie nie mają znaczenia. Po co, argumentuje polski historyk idei, szukać idealnej definicji szkoły naukowej/filozoficznej, spierać się o to bez końca, kiedy można przystąpić do rzetelnych badań dorobku przedstawicieli środowiska, które nie widziało problemu w tym, że określano je mianem WSHI (przede wszystkim Walicki), a nawet nie przypisywało temu większego znaczenia (Szacki, Kołakowski, Baczko)? Czy już ten autoopis, pyta – jak się zdaje – Walicki, nie wystarcza do przyjęcia tej nazwy, do ukonstytuowania się szkoły?[32]

Wnioski, jakie płyną z przedstawionej tu debaty przedstawicieli polskiej humanistyki wokół WSHI, wydają się bardzo pomocne dla prowadzonych przeze mnie analiz losów i twórczości szkoły budapeszteńskiej. Zwróćmy w jej kontekście uwagę na cztery kwestie,

[30] *Wokół dorobku warszawskiej szkoły historii idei*, s. 51.

[31] *Warszawska szkoła historii idei. Tożsamość. tradycja, obecność*, s. 239.

[32] Zob. pełną argumentację Walickiego: A. Walicki, *Warszawska szkoła historyków idei. Kilka sprostowań i pytań*.

o których wprost lub pośrednio mówili uczestnicy kolejnych dyskusji nad fenomenem szkoły warszawskiej: (1) problem definicji szkoły, (2) jej organizacji-struktury wewnętrznej, (3) metodologicznego wyróżnika twórczości jej członków oraz (4) problematyczności stosowania nazwy szkoły, zwłaszcza w odniesieniu do jej emigracyjnego okresu.

W świetle tego, co przed chwilą powiedziano, wypada podkreślić, że w przypadku szkoły budapeszteńskiej nie natrafiamy chyba na aż tak istotne przeszkody definicyjne, jak w przypadku WSHI, której status ontologiczny budzi (zwłaszcza obecnie) tyle zastrzeżeń. Posługując się bowiem terminologią zaproponowaną przez Szackiego, można z pełną odpowiedzialnością stwierdzić, że szkoła budapeszteńska była szkołą przede wszystkim w sensie psychologicznym[33]. Oznacza to, że jednym z zasadniczych wyróżników analizowanego środowiska była silna więź emocjonalna łącząca jej członków. Uwaga ta tyczy się nie tylko okresu funkcjonowania szkoły w Budapeszcie, lecz także na emigracji. Wydaje się, że zwłaszcza w tym drugim przypadku aspektu wyjątkowo silnej przyjaźni łączącej Márkusa, Heller i Fehéra nie sposób przecenić. To właśnie bowiem wspomniane uczucie, wzajemne oddanie i solidarność umożliwiły węgierskim emigrantom podjęcie próby rekonstrukcji szkoły w początkowym okresie ich pobytu w Australii[34]. A przypomnijmy, że chociaż znaleźli się oni na jednym kontynencie, to zamieszkali jednak stosunkowo daleko od siebie (Márkus w Sydney, Heller i Fehér w Melbourne), a zatem zostali pozbawieni szansy częstych kontaktów osobistych. W przypadku szkoły naukowej, definiowanej w kategoriach psychologicznych, tego rodzaju sytuacji stanowiła ogromne wyzwanie.

---

[33] Piszę o tym szerzej w: W. Bulira, *Nowoczesność a polityka w ujęciu Ágnes Heller*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009, s. 66–69; idem, *Szkoła budapeszteńska: jej losy i znaczenie dla rozwoju teorii krytycznej*.

[34] Więcej na temat wymiernych rezultatów tych starań powiemy w drugim rozdziale prezentowanego opracowania. Wątek przyjaźni jako istotny element – spoiwo – nowoczesnej szkoły filozoficznej omawia Heller w eseju: Á. Heller, *Szkoła frankfurcka*.

Zastosowanie kryterium socjologicznego do analizy szkoły budapeszteńskiej pozwala z kolei względnie dokładnie opisać sposób funkcjonowania tej szkoły, wskazać jej strukturę wewnętrzną, uchwycić mechanizmy, dzięki którym jej członkowie „produkowali" i „reprodukowali" wiedzę teoretyczną[35], a także angażowali się w nowe działania o charakterze politycznym. Okazuje się zatem, że szkoła ta, mimo tego, że miała ona charakter nieformalny, a więc z uwagi na uwarunkowania polityczne jej członków nie mogła cieszyć się wsparciem żadnej oficjalnej instytucji naukowej[36], wypracowała pewną względnie stałą i funkcjonalną strukturę wewnętrzną, w ramach której możemy wyróżnić cztery główne elementy. Po pierwsze, należy podkreślić rolę „mistrza", którym niewątpliwie był Lukács, rozumianego tu przede wszystkim jako główny inicjator i inspirator poczynań teoretyczno-politycznych pozostałych członków szkoły. Lukács, co zobaczymy w następnych rozdziałach, do końca pozostał osobą znaczącą dla swych wychowanków i współpracowników, chociaż jego dominująca pozycja w omawianym układzie wraz z upływem czasu słabła, a oceny jego postawy i twórczości przez pozostałych członków szkoły ulegały rewizji[37]. Drugi element struktury stanowili uczniowie i najbliżsi współpracownicy Lukácsa: Heller, Fehér, Márkus oraz Vajda. Wokół nich – to element

---

[35] Por. opis funkcjonowania szkoły budapeszteńskiej, polegający na cotygodniowych spotkaniach jej członków ze sobą, podczas których dyskutowano nowe teksty, rozważano problemy filozoficzne i polityczne, a także cyklicznych dyskusjach zaufanego grona z Lukácsem w: Á. Heller, *Interview with Professor Ágnes Heller (I) by Simon Tormey*, „Daimon. Revista de Filosofia" 1998, Núm. 17, s. 21–50.

[36] Po 1956 roku, w zasadzie aż do śmierci, Lukács znajdował się bądź to w areszcie domowym, bądź też pod stałym nadzorem węgierskich służb bezpieczeństwa – podejrzewano np., że jego sprzątaczka była na usługach służb – a pozostali członkowie szkoły byli stopniowo wyrzucani z kolejnych instytucji naukowych. W okresie poprzedzającym bezpośrednio emigrację wszyscy oni nie tylko od dłuższego czasu pozostawali poza uniwersytetem, ale w ogóle nie mogli podjąć jakiejkolwiek pracy zarobkowej. Zob. na ten temat: ibidem, s. 27 i nast.

[37] Zob. na ten temat np. Á. Heller, *Niczego nie żałuję (wywiad przeprowadzony przez W. Bulirę)*, tłum. W. Bulira, „Przegląd Polityczny" 2015, nr 131, s. 31–33; F. Fehér, *Pożegnanie z Lukácsem. Rzecz o schyłku wielkich narracji*, tłum. W. Bulira, „Przegląd Polityczny" 2013, nr 118, s. 174–176.

trzeci – skupili się z kolei ich wychowankowie, określani mianem drugiego pokolenia szkoły lub też jako tzw. przedszkole Lukácsa: m.in. György Bence, János Kis, Mária Ludassy, Ágnes Erdélyi, która przez pewien czas była nawet osobistym sekretarzem Lukácsa, czy też nastoletni wówczas Sándor Radnóti[38]. Do powyższego opisu należy także dodać jeszcze jeden, zwykle pomijany, element struktury omawianej szkoły. Warto bowiem zwrócić uwagę na to, że ze szkołą blisko związane były (także w sensie relacji osobistych) również inne osoby, z którymi współpracowano przy realizacji określonych projektów teoretycznych lub politycznych. W tym ostatnim – czwartym – przypadku wypada wymienić przede wszystkim socjologów: Andrása Hegedüsa oraz Marię Márkus (polska socjolożka, żona Györgya Márkusa); w tym kontekście warto wspomnieć również nazwiska Györgya Konrada i Ivána Szelényiego, autorów słynnej pracy *The Intellectuals on the Road to Class Power*[39], chociaż akurat ich (teoretyczny) związek ze szkołą był zdecydowanie bardziej luźny[40].

Jeszcze za czasów istnienia szkoły pojawiła się wyraźna tendencja, polegająca na teoretycznym „usamodzielnianiu" się jej poszczególnych myślicieli-członków, co zresztą, jak się wydaje, wcale nie zagrażało istnieniu jej samej. Szkoła budapeszteńska okazywała się bowiem – widać to wyraźnie z perspektywy czasu – stosunkowo elastyczną konstrukcją, która swą siłę czerpała właśnie stąd, że jej poszczególni członkowie, można to ująć w ten sposób, w zasadzie

---

[38] W ten właśnie sposób strukturę szkoły opisują jej uczestnicy. Zob. np. rozmowy przeprowadzone przez autora książki: Á. Erdélyi, W. Bulira, *Rozmowa z Ágnes Erdélyi (Budapeszt, 30.08.2011)*, Budapeszt 2011; S. Radnóti, W. Bulira, *Rozmowa z Sándorem Radnótim (Budapeszt, 31.08.2011)*, Budapeszt 2011. Przywoływane rozmowy znajdują się w archiwum autora.

[39] I. Szelényi, G. Konrád, *The Intellectuals on the Road to Class Power*, transl. A. Arato, R.E. Allen, Harcourt Brace Jovanovich, A Helen and Kurt Wolff Book, New York–London 1979.

[40] Zarazem jednak osobista znajomość i wzajemna sympatia członków szkoły z Szelényim miała odegrać w późniejszym okresie ogromną rolę w przypadku Heller i Fehéra – to właśnie on zorganizuje ich wyjazd (oraz pobyt – m.in. będzie pośredniczyć w zatrudnieniu Heller na Wydziale Socjologii uniwersytetu La Trobe w Melbourne) do Australii.

nie wchodzili sobie w drogę, tzn. – zajmowali się mimo wszystko różnymi zagadnieniami teoretycznymi. Zarazem jednak potrafili oni niejako łączyć ze sobą te swoje odmienne pasje i zainteresowania, dzięki czemu prowadzone przez nich badania w dość naturalny sposób uzupełniały się ze sobą. Wydaje się zresztą, że taki pluralizm zainteresowań i aktywności poszczególnych członków szkoły był nie tylko możliwy, lecz także wskazany. Jego potrzeba brała się z tej cechy/wyznacznika szkoły naukowej, którą przywoływani uprzednio badacze WSHI (np. Bucholc), określali mianem wyznacznika „metodologicznego".

Jeśli w przypadku Kołakowskiego, Baczki, Szackiego i Walickiego istniały (a przede wszystkim: obecnie istnieją) wątpliwości co do tego, czy można mówić o łączącym ich badania wspólnym programie metodologicznym – nie chcę ostatecznie rozstrzygać, czy są to wątpliwości słuszne, choć muszę przyznać, że bardziej przekonująco brzmią wyjaśnienia w tej sprawie Andrzeja Walickiego, który bagatelizuje te zastrzeżenia – to tego rodzaju obiekcji nie ma w przypadku szkoły ufundowanej przez Lukácsa[41]. Jako że piszę o tym więcej w innym miejscu[42], na potrzeby tych rozważań przypomnę jedynie, że ów program, zdefiniowany właśnie przez Mistrza w kategoriach „renesansu marksizmu", opierał się na postulacie przypomnienia oraz redefinicji/uaktualnienia podstawowych kategorii marksizmu. Miało to polegać przede wszystkim na oczyszczeniu tej tradycji filozoficznej ze zbędnych i zniekształcających właściwą jej treść naleciałości oficjalnej ideologii marksizmu-leninizmu. Nasze zadanie, jak wspominał w rozmowie ze mną György Márkus, polegało przeto na tym, aby powrócić do „prawdziwego Marksa" i z perspektywy „właściwie" odczytanych założeń jego filozofii interpretować świat współczesny. Należy przy tym zastrzec, że ów „prawdziwy Marks" to ten, który wyłania się przede wszystkim z *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku*, odkrytych i opublikowanych po wielu latach od śmierci ich autora.

[41] Lukács ogłosił narodziny szkoły retrospektywnie w wywiadzie z 1971 roku. Zob. G. Lukács, *The Development of a Budapest School [An Interview with Georg Lukacs]*, „Times Literary Supplement" 1971, s. 663.

[42] W. Bulira, *Nowoczesność a polityka w ujęciu Ágnes Heller*, s. 75–85.

I chociaż powiem o tym więcej już za chwilę, to teraz jedynie krótka uwaga: chodziło tu zatem o tego Karola Marksa, który akcentuje problem alienacji jednostki, jej uprzedmiotowienia (reifikacja) i zniewolenia w systemie kapitalistycznym. O Marksa – idźmy dalej – który jawi się przede wszystkim jako filozof w pierwszej kolejności troszczący się o wolność człowieka rozumianego w kategoriach jednostkowych. Tak pojmowana wolność zdaje się nieredukowalną wartością, zaś walka o poprawę sytuacji bytowej wyzyskiwanych przez kapitalizm robotników – warunkiem koniecznym dla jej zachowania. Jak wspomina Lukács, moment, w którym po raz pierwszy zapoznał się z *Rękopisami*, a miało stać się to w 1930 roku, podczas jego pobytu w Moskwie, kiedy to podjął się ich opracowania, całkowicie i trwale zmienił jego „perspektywę filozoficzną" na marksizm[43]. Można powiedzieć, że cała późniejsza działalność założonej przez niego szkoły wyrastała z jego przekonania o wyjątkowości twórczości tzw. młodego Marksa, która winna odgrywać większą rolę w tradycji marksistowskiej.

Program szkoły budapeszteńskiej składał się zatem niejako z dwóch głównych punktów: z jednej strony chodziło w zasadzie o uratowanie myśli Marksa, a z drugiej strony o zastosowanie tej myśli do analiz zachodzących w świecie wydarzeń i procesów społeczno-politycznych oraz do interpretacji zachodniej, tzw. burżuazyjnej tradycji filozoficznej[44]. W tym właśnie duchu powstawały następne prace (książki i artykuły) członków szkoły: Heller pisała o myśli Zygmunta Freuda i wpływie tej myśli na filozofie zachodnią, Vajda o Edmundzie Husserlu, a Márkus, którego interesowały przede wszystkim zagadnienia epistemologiczne, o Ludwigu Wittgensteinie[45]. Fehér zasłynął z kolei z pracy poświęconej twórczości Fiodora Dostojewskiego. Jeśli zaś chodzi o publikacje, w których dokonywano ponownego przepracowania podstawowych pojęć i idei nie tyle nawet marksizmu, co – by ponownie posłużyć się wyra-

---

[43] G. Lukács, *Lukács on His Life and Work (Interview)*, „New Left Review" 1971, No. 68, s. 56–57.

[44] G. Márkus, M. Márkus, W. Bulira, *Rozmowa z Marią i Györgym Márkusem (Sydney, 26.02.2012)*, Sydney 2012.

[45] Ibidem.

żeniem Márkusa – „prawdziwego Marksa", to zakres poruszanych w nich problemów był duży. Aby choć trochę posmakować charakteru tych opracowań, w drugim rozdziale książki omówię wybrane wątki problemowe zawarte w pracy Heller pt. *The Theory of Need in Marx*, która nie tylko zdaje się sztandarowym przykładem dzieła napisanego zgodnie z ideą Lukácsa, ale i – jak argumentuję – łączy dwa okresy działalności szkoły: budapeszteński i australijski (szerzej: emigracyjny). Co ciekawe, pozycja ta, jak i zresztą większość dzieł budapeszteńczyków, w których starali się oni realizować Lukácsowską ideę – w przeciwieństwie np. do publikacji WSHI – doczekała się wydania dopiero po przymusowym wyjeździe budapeszteńczyków z kraju[46]. Wcześniej, z uwagi na zawarte w tych pracach treści, znakomita część z nich znajdowała się na indeksie ksiąg zakazanych. Członkowie szkoły, przynajmniej od pewnego momentu, podlegali zakazowi druku[47].

---

[46] Przykładowe prace, jakie powstały w ramach (i w duchu) programu szkoły budapeszteńskiej: G. Márkus, *Language, Logic and Reality: A Critical Examination of Wittgenstein's Tractatus*, Akadémia, Budapest 1964; idem, *Language and Production. A Critique of the Paradigms*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht–Boston–Lancaster–Tokyo 1986; idem, *Marxism and Anthropology: The Concept of "Human Essence" in the Philosophy of Marx*, Van Gorcum, Assen 1978; idem, *Western Marxism and Eastern Societies*, „Dialectical Anthropology" 1982, No. 6, s. 291–318; idem, *Modern Western Philosophy*, Gondolat, Budapest 1964; Á. Heller, *Renaissance Man*, transl. R.E. Allen, Routledge & Kegan Paul PLC, London–Boston–Henley 1978; eadem, *The Theory of Need in Marx*, w: Á. Heller, F. Fehér, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, Transaction Publishers, New Brunswick–London 1991, s. 11–99; eadem, *Everyday Life*, Routledge Kegan & Paul, London–Boston 1987; G. Lukács, Á. Heller, F. Fehér, M. Vajda, *Individuum und Praxis. Positionen der „Budapester Schule"*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975; A. Hegedüs, Á. Heller, M. Márkus, M. Vajda, *The Humanisation of Socialism. Writtings of the Budapest School*, Allison & Busby Limited, London 1976; G. Márkus, J. Kis, G. Bence, „Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan? [Is Critical Economy Possible?]", (maszynopis), Budapeszt 1973.

[47] Takim momentem przełomowym wydaje się 1968 rok, kiedy to budapeszteńczycy podpisali list protestacyjny przeciwko interwencji wojsk państw wchodzących w skład Układu Warszawskiego w Czechosłowacji. Ágnes Heller tak oto wspomina ten moment: „Później, już za rządów Kádára, najważniejszym przejawem naszej aktywności politycznej był protest przeciwko interwencji […] w Czechosłowacji. W pewnym sensie był to rodzaj bezpośredniego działania politycznego, choć wcześniej staraliśmy się także interweniować na

Jak wspominał na początku lat 90. Ferenc Fehér, dzięki działalności teoretyczno-politycznej członków szkoły postulat Lukácsa nabierał w praktyce charakteru „humanizmu filozoficznego", który „nie był zwykłą sentymentalną miłością do rodzaju ludzkiego, ale raczej naszym wysoce świadomym działaniem zmierzającym ku podważeniu uprzywilejowanej pozycji historii uniwersalnej względem opowieści partykularnych. Rządy terroru odrzucaliśmy zarówno w sensie filozoficznym, jak i politycznym"[48]. Z biegiem czasu cel ten ukonstytuował się jako zasadnicza „misja" szkoły, która, właśnie z uwagi na swój fundamentalny charakter dla wszystkich jej członków, stała się swoistym spoiwem badanego środowiska. Innymi słowy, w przypadku szkoły budapeszteńskiej misja wynikała w dużej mierze z egzystencji jej członków w państwie totalitarnym. W udzielonym mi wywiadzie Heller wspomina: „[…] musieliśmy coś zrobić, dać odpór. W takich warunkach funkcja, którą powinni pełnić intelektualiści, szczególnie ci, którzy są zaangażowani politycznie, polega na sprzeciwie"[49].

Ten niezwykle ciekawy aspekt funkcjonowania nowoczesnych szkół filozoficznych Heller rozwija i problematyzuje w jednym z dwóch esejów, jakie poświęciła szkole frankfurckiej[50]. Okazuje się, że w jej przekonaniu poczucie misji, opisywane tu również w kategoriach świadomości konieczności realizacji wspólnej sprawy, jest jedną z dwóch cech konstytutywnych każdej nowoczesnej szkoły filozoficznej. Dla istnienia szkoły potrzeba bowiem czegoś więcej niż tylko przyjaźń między współtworzącymi ją myślicielami, która w tym przypadku, jak pokazują losy tytułowej szko-

poziomie teoretycznym, mówiąc choćby i o tym, że w socjalizmie również istnieje alienacja. […] w owym czasie nie było wielu możliwości podejmowania działań o charakterze politycznym i pierwszą taką okazją była właśnie wspomniana deklaracja. Tak zresztą odczytał ją rząd – jako przejaw działania politycznego. Oczywiście ponieśliśmy za to konsekwencje: wszyscy utraciliśmy pracę, zaś w 1973 roku zostaliśmy oficjalnie uznani za opozycję polityczną, co zresztą nie zdarza się często w państwie totalitarnym". Zob. Á. Heller, *Niczego nie żałuję (wywiad przeprowadzony przez W. Bulirę)*, s. 30.

[48] F. Fehér, *Pożegnanie z Lukácsem. Rzecz o schyłku wielkich narracji*, s. 175.

[49] Á. Heller, *Niczego nie żałuję (wywiad przeprowadzony przez W. Bulirę)*, s. 38.

[50] Eadem, *Szkoła frankfurcka*.

ły frankfurckiej, okazuje się zwyczajnie niewystarczająca. Wynika to stąd, że w przypadku nowoczesnej szkoły filozoficznej jej członkowie siłą rzeczy wraz z upływem czasu zaczynają postrzegać siebie jako niezależnych myślicieli, którzy prędzej czy później zaczynają samodzielnie kroczyć własną drogą rozwoju intelektualnego. Tego rodzaju skłonność Heller tłumaczy charakterem filozofii nowoczesnej, w której, co pokazuje jej dotychczasowa historia, jedną z największych wartości jest oryginalność, samodzielność i niezależność jej uczestników[51]. Od chwili, gdy filozof-członek szkoły rzeczywiście dokona wyboru własnej drogi, tylko od niego zależy już, czy zechce „podporządkować" swą twórczość celom, które staną się tym samym dla niego nadrzędne. Można zatem powiedzieć, że tak jak poczucie misji/wspólnej sprawy powołuje do życia szkołę filozoficzną, tak imperatyw jej realizacji nadaje sens i znaczenie partykularnym aktywnościom teoretyczno-politycznym myślicieli zaliczanych do jej grona.

Zwróćmy jednak uwagę, że w tym poczuciu misji tkwi siła szkoły filozoficznej, która dzięki temu może zrzeszać skrajnie odmienne i silne osobowości. Nawet one, w imię wyższych celów, skłonne są okiełznać swe zwykle wybujałe ambicje. Ale czai się też w niej (misji) największe zagrożenie dla szkoły. Jeśli poczucie misji/wspólnej sprawy osłabnie, jeśli członkowie szkoły przestaną w nią wierzyć, przestaną dostrzegać sens i konieczność jej realizacji, wtedy fundamenty szkoły zostają naruszone, a cała konstrukcja zaczyna się chwiać, by w końcu runąć. Szkoła kończy swój żywot wtedy, gdy nie ma już owych – metodologicznych, ideowych – ram, które ją spajały, co skądinąd wcale nie musi oznaczać ani zaniechania aktywności twórczej jej członków, ani też zerwania między nimi silnych przecież więzów emocjonalnych[52].

---

[51] Wątek ten zostanie szczegółowo omówiony w rozdziale czwartym.

[52] Autorka omawia ten fenomen na przykładzie szkoły frankfurckiej i roli, jaką odgrywał w niej Max Horkheimer. Powiada: „[…] to Horkheimer ucieleśniał ducha szkoły. To jemu najbardziej zależało, aby wszyscy oni stanowili prawdziwą grupę, która realizowałaby wspólną misję [tzn. krzewili i uprawiali teorię krytyczną – W.B.], a nie byli zwykłą zbieraniną luźno ze sobą powiązanych twórczych osobowości. To on podsycał poczucie misji. To jemu na niej najbardziej

Zgodnie z zarysowanym powyżej scenariuszem dokonały się żywoty szkoły frankfurckiej oraz budapeszteńskiej[53]. W tym drugim przypadku do upadku szkoły niewątpliwie przyczyniła się również śmierć Lukácsa (1971 rok), która pozbawiła analizowane środowisko zarówno intelektualnego Mistrza, jak i minimalnej choćby ochrony przed opresyjnością władz komunistycznych. Ze wspomnień budapeszteńczyków wynika, że z biegiem czasu to właśnie Lukács okazywał się tym, któremu najbardziej zależało na „renesansie marksizmu" – pozostali członkowie szkoły coraz wyraźniej dystansowali się nie tylko od tej idei, ale i od marksizmu jako takiego[54]. Wkrótce po śmierci Lukácsa kryzys ideowy budapeszteńczyków ujawnił się w pełnej postaci, a najwcześniej dał mu wyraz Vajda. To on jako pierwszy skonstatował niemożność pokonania kapitalizmu i wprost odrzucił marksizm, podważając tym samym prawdziwość zawartych w nich założeń oraz negując wartość eksplanacyjną utożsamianych z tą tradycją pojęć i teorii. Ten gest Vajdy, któremu po latach Heller nadaje rangę Nietzscheańskiej diagnozy śmierci Boga[55], był gestem rezygnacji, deklaracją utraty wiary w konieczność i sensowność realizacji misji szkoły. W wyniku

zależało. […] Tak czy inaczej – wspólna sprawa żyła, dopóki on w nią wierzył. Szkoła frankfurcka realizowała misję, która była misją Horkheimera. Bez niego członkowie szkoły stanowiliby tylko kolejną grupę radykalnych lub romantycznych intelektualistów […]. Fakt ten tłumaczy również utratę przez szkołę frankfurcką tożsamości, ponieważ po powrocie do Niemiec Horkheimer przestał wierzyć w swą dotychczasową misję. […] Można powiedzieć, że zamilkł i wycofał się. Na mocy tego gestu wycofania się przyjaciele utracili status sojuszników i współpracowników służących wspólnej sprawie wszystkich ich razem przewyższającej – stali się ponownie po prostu przyjaciółmi". Á. Heller, *Szkoła frankfurcka*, s. 302–303.

53 Pozostaje do rozstrzygnięcia, czy (a jeśli tak, to w jakim stopniu) uwagi te odnoszą się również do przypadku WSHI, której członkowie, po 1968 roku, rozpierzchli się po świecie, a szkoła przestała istnieć. Pozostali przyjaciółmi, świadczą o tym choćby przywoływane wcześniej słowa Szackiego, ale szkoła już się nie odrodziła – prawdopodobnie przebywający na wygnaniu Kołakowski, Baczko i Walicki nie podejmowali nawet prób takiej współpracy.

54 Á. Heller, *Interview with Professor Ágnes Heller (I) by Simon Tormey*, s. 29.

55 Ibidem, s. 36–37.

tego swoistego wyznania niewiary szkoła utraciła swój fundament. Jej czas, jak się wówczas wydawało, dobiegł końca.

Wygnanie i hermeneutyka dystansu

W świetle powyższych uwag wydaje się oczywiste, że przymusowa emigracja członków szkoły budapeszteńskiej w 1977 roku nie tylko zakłóciła jej funkcjonowanie w dotychczasowej postaci, lecz także *de facto* przekreśliła możliwość jej dalszego istnienia. Przypomnijmy, że Heller i Fehér wyjechali do Melbourne (skąd po kilku latach przenieśli się do Nowego Jorku), György i Maria Márkusowie do Sydney (*via* Niemcy Zachodnie, gdzie Márkus liczył na zatrudnienie na jednym z uniwersytetów – *nota bene* odbył w tej sprawie rozmowę z Jürgenem Habermasem)[56], zaś Vajda, po krótkim pobycie w Niemczech, wrócił ostatecznie na Węgry. W kraju zostali również przedstawiciele młodszego pokolenia szkoły, którzy stopniowo odchodzili od marksizmu, by w nieodległej przyszłości stać się ważnymi postaciami węgierskiej opozycji demokratycznej (np. János Kis)[57]. W sytuacji rzeczywistego (geograficznego, fizycznego) rozproszenia członków szkoły trudno wszak mówić o wzajemnych interakcjach między nimi, a tym samym o normalnym funkcjonowaniu szkoły, dlatego też należy przede wszystkim zastanowić się nad jej rzeczywistym istnieniem po 1977 roku. O ile bowiem już od początku wiadomo było, że kontakt z Vajdą, który mimo takiej możliwości nie zdecydował się na wyjazd do Australii i pozostał w Europie, będzie właściwie niemożliwy, o tyle bardzo szybko okazało się, że również współpraca między Heller i Fehérem a Márkusem, nie tylko z uwagi na znaczną odległość dzielącą Melbourne i Sydney, ale także w obliczu licznych obowiązków i wyzwań funkcjonowania w nowym otoczeniu – zostawmy na razie kwestię pogłębiających się wraz z upływem czasu rozbieżności teoretycznych między nimi – będzie nad wyraz trudna, by nie powiedzieć – zupełnie niemożliwa.

---

[56] G. Márkus, M. Márkus, W. Bulira, op. cit.

[57] Swoją intelektualną drogę od marksizmu do liberalizmu Kis opisuje w: J. Kis, *10 x 10*, „International Journal of Constitutional Law" 2010, Vol. 8, No. 3, s. 453–464.

Zarazem jednak, niejako wbrew opisywanym tu problemom, przynajmniej na początkowym etapie badań nad losami i twórczością szkoły budapeszteńskiej uprawnione wydaje się stwierdzenie, że mimo wszystko jej historia nie kończy się w chwili wyjazdu z Budapesztu jej głównych przedstawicieli. W tym miejscu nie chodzi już nawet o konstytutywny dla węgierskich filozofów „wymiar psychologiczny" istnienia ich szkoły, na który wskazywałem już wcześniej, nawiązując przy tym do pomocnych uwag Jerzego Szackiego. Tym razem warto bowiem podkreślić jeszcze jeden aspekt zagadnienia: śledząc emigracyjne poczynania budapeszteńczyków, można dojść do wniosku, że przynależność do szkoły oraz doświadczenia osobiste obywateli państwa tzw. demokracji ludowej w JAKIMŚ stopniu odcisnęły ślad na ich późniejszych dokonaniach. To te czynniki, innymi słowy, ukształtowały ich jako samodzielnych myślicieli, i w tym też sensie, siłą rzeczy, musiały pozostać dla nich istotne również wtedy, gdy przyszłość szkoły stanęła pod znakiem zapytania. W tym miejscu pojawia się oczywiste pytanie o miejsce i rzeczywiste znaczenie tej spuścizny dla ich późniejszej twórczości; o to, w jaki sposób została ona udokumentowana w ich „emigracyjnych" pracach teoretycznych.

Aby zrozumieć wyjątkową sytuację budapeszteńczyków, którzy, już jako dojrzali, ukształtowani i wyróżniający się badacze, znaleźli się na przymusowej emigracji, a także związku między ich losami a konstruowaną przez nich teorią, odwołam się do pojęcia WYGNANIA oraz związanej z nim, zajmowanej przez wygnańca pozycji epistemologicznej, określanej w literaturze przedmiotu mianem HERMENEUTYKI DYSTANSU.

O użyteczności pojęcia wygnania i wygnańca dla analiz z zakresu socjologii wiedzy pisze Enzo Traverso, współczesny włoski historyk i politolog, autor wydanego niedawno w polskim przekładzie zbioru esejów pt. *Historia jako pole bitwy*[58]. W jednym z zawartych w tym tomie tekstów Traverso, odwołując się do licznych przykładów losów dwudziestowiecznych (głównie) europejskich in-

[58] E. Traverso, *Historia jako pole bitwy. Interpretacje przemocy w XX wieku*, tłum. Ś.F. Nowicki, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2014.

telektualistów, rekonstruuje i problematyzuje zjawisko wygnania, które interesuje go jako przykład „stanowiska obserwacyjnego”[59]. Ujmując rzecz precyzyjnie, trzeba powiedzieć, że Traverso próbuje wykazać, co zresztą udaje mu się w sposób dalece satysfakcjonujący, że specyfikę minionego stulecia, określanego przez niego wiekiem przemocy, najpełniej i najbardziej oryginalnie rozpoznali ci intelektualiści, którzy w wyniku określonych czynników polityczno-historycznych musieli udać się na przymusową emigrację – stali się wygnańcami. Wygnaniec, powiada włoski autor, właśnie przez to, że przebywa na wygnaniu, zyskuje uprzywilejowaną pozycję poznawczą, która wynika z jego dystansu względem oglądanych zjawisk, jaki zyskuje on dzięki temu, że nie jest u siebie.

Wydaje się, że na anonsowaną przez Traverso uprzywilejowaną pozycję oglądu nowej rzeczywistości społeczno-politycznej, w jakiej znaleźli się intelektualiści przebywający na wygnaniu, wpływ mają trzy główne czynniki, skądinąd ściśle ze sobą powiązane. Po pierwsze to, że wygnanie jest zawsze wynikiem istotnych, niezależnych od danej osoby wydarzeń politycznych, które są efektem postępującego kryzysu dotychczasowego porządku rzeczy. Tak było w przypadku wielu intelektualistów europejskich okresu międzywojennego, wymieńmy choćby przywoływanych już wcześniej, niezwykle istotnych dla toku narracji tej książki, myślicieli związanych ze szkołą frankfurcką, czy też takie postaci kultury europejskiej, jak Hannah Arendt, Karl R. Popper czy nawet do pewnego stopnia György Lukács, których partykularne losy determinowała dziejąca się niezależnie od ich woli Historia. Wielkie wydarzenia historyczne XX wieku, których wygnańcy zdają się bezpośrednimi ofiarami, stanowią nie tylko punkty zwrotne w dziejach świata, lecz także okazują się niezwykle pouczające właśnie dla intelektualistów. Można powiedzieć, że w ich przypadku, paradoksalnie, kryzys okazuje się istotnym impulsem do jeszcze bardziej inten-

[59] Wywody Traverso omawiam szerzej w: W. Bulira, *Philosopher in Exile. Comments on Emigration Works of György Márkus*, „Working Papers in Philosophy of Hungarian Academy of Science” 2016, tekst dostępny w internecie: http://www.philinst.hu/images/Esem%C3%A9nyek/2016/Working_Papers_2016/2016_06_waldemar_bulira_philosopher_in_exile.pdf (dostęp: 11.07.2017).

sywnego namysłu nad zjawiskami, procesami i wydarzeniami, których są ofiarami. Przyczyn zaistnienia kryzysu, co wyraźnie widać w twórczości wymienionych powyżej autorów, zwyczajowo poszukiwano we własnej tradycji. Mówię w tym kontekście o paradoksie, ponieważ doświadczenia XX wieku pokazały, że to, co traumatyczne, przerażające czy po prostu zwyczajnie złe i godne potępienia, może stać się ważnym impulsem do rozwoju wiedzy na temat naszego świata. Stanowi wyzwanie dla obserwatora, który, aby je zrozumieć, jest nierzadko zmuszony do redefinicji istniejących pojęć czy teorii lub nawet konceptualizacji nowych narzędzi teoretycznych[60]. A poznanie i zrozumienie tego, co nowe, jest w tym kontekście imperatywem najwyższej wagi. Dla dwudziestowiecznych wygnańców okazało się zadaniem głównym – tego przynajmniej uczy nas ich twórczość. Starali się oni zrozumieć charakter i przyczyny sytuacji kryzysowej po to, by wypracować dlań jakieś antidotum. Był to zatem imperatyw o charakterze moralnym.

Z tak zdefiniowanym priorytetem własnej aktywności intelektualnej (i politycznej) wiąże się drugi czynnik determinujący wyjątkowy status pozycji epistemologicznej wygnańca – wrażliwość na cierpienie oraz umiejętność dostrzegania zjawisk społeczno-politycznych, które są potencjalnie niebezpieczne[61]. W tym właśnie sensie, w eseju pt. *Pochwała wygnania*, Leszek Kołakowski argumentował, że perspektywa wygnania, którą opisywał on w kategoriach bycia outsiderem, umożliwia temu, kto ją zajmuje, nie tylko diagnozowanie niebezpiecznych procesów i tendencji obserwowanej przezeń rzeczywistości, lecz także formułowanie przestróg przed ich

[60] Taką redefinicję aparatury pojęciowej Traverso określa mianem „wędrujacych teorii". E. Traverso, op. cit., s. 270–273; w podobnym duchu wypowiada się również Mieke Bal, która mówi o „wędrujących pojęciach". Zob. M. Bal, *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*, tłum. M. Bucholc, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2012.

[61] Jedynie na marginesie pozwolę sobie zauważyć, jak dobrze powyższe kategorie opisują np. emigracyjną twórczość Zygmunta Baumana. Wydaje się, że to właśnie doświadczenia osobiste Baumana-wygnańca, a nade wszystko troska o jednostkę, jakże często stojącą na przegranej pozycji w konfrontacji z mechanizmami biurokratycznymi nowoczesnego państwa-ogrodnika, pchnęły polskiego socjologa ku pozycjom postmodernistycznym.

rzeczywistą aktualizacją[62]. Wygnaniec/outsider jest zatem, by posłużyć się określeniem Traverso, „szczególnie czułym i wcześniej reagującym sejsmografem", który z uwagi na własne doświadczenia niejako z założenia spogląda na świat z perspektywy pokonanego/ /przegranego/ofiary, potrafi też dzięki temu dostrzec niebezpieczeństwo tam, gdzie nikt inny go nie widzi. Tę możliwość/umiejętność daje mu właśnie pozycja wygnańca – osoby, która na wygnaniu znajduje się w nowym-obcym, nigdy do końca swoim świecie, za który bierze jednak odpowiedzialność. Wygnaniec jest kimś w rodzaju turysty – powiada znowu Kołakowski – który widzi to, czego „nie zauważają mieszkańcy danego kraju, dla nich bowiem są to naturalne składniki życia"[63]. Kołakowski wyraźnie nawiązuje tu zresztą do własnych doświadczeń, zwłaszcza z początkowego okresu swej emigracji, który przypadł na burzliwy czas rewolty studenckiej 1968 roku. Wydarzenia, jakich był świadkiem w trakcie swojego pobytu w Berkeley, a które określił później mianem „leftystycznego barbarzyństwa" i „obskurantyzmu"[64], były dla niego całkowicie niezrozumiałe i niepokojące. Nietypowo, jak na sympatyka lewicy, traktował je raczej w kategoriach niebezpiecznej zabawy znudzonych i nieodpowiedzialnych studentów, która może mieć jednak destrukcyjny wpływ na kulturę (i społeczeństwo) zachodnią, czym zbliżał się do autorów konserwatywnych, takich jak Allan Bloom[65]. Ten skrajny krytycyzm względem – wydawałoby się – w naturalny sposób bliskiego mu środowiska ideowo-politycznego brał się właśnie z dystansu, jaki Kołakowski zyskiwał jako wygnaniec. Dysponowanie ciężkim bagażem dramatycznych doświadczeń nabytych w Polsce Ludowej uczulało go dodatkowo na wszystkie działania, które mogły stanowić zagrożenia dla podstawowych dla Zachodu

---

[62] L. Kołakowski, *Pochwała wygnania*, tłum. P. Mróz, B. Szymańska, w: idem, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 279.

[63] Ibidem.

[64] L. Kołakowski, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, t. 2, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 30.

[65] Zob. A.D. Bloom, *Umysł zamknięty: o tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997.

wartości. Jako outsider potrafił je docenić, poczuwał się przy tym do obowiązku, aby występować w ich obronie.

Wygnanie zawsze oznacza przede wszystkim zerwanie z określonym miejscem, kontekstem, tradycją czy nawet kulturą, która do momentu wyjazdu stanowiła podstawowy element – fundament – tożsamości intelektualisty. W tym też sensie jego kondycję na wygnaniu w największym stopniu określa poczucie samotności, która wynika głównie z chronicznego niedopasowania do nowych okoliczności. Najważniejszą przeszkodą do pokonania dla wygnańca jest język. Wydaje się zresztą, że to właśnie rzeczywiste zerwanie z językiem ojczystym jest momentem najważniejszym dla wygnania. Jak można przypuszczać, wygnanie zaczyna się wtedy, gdy rodzi się świadomość niemożności stosowania języka ojczystego. Chodzi tu nie tylko o utratę możliwości jego codziennego używania, wszak wygnańcy nierzadko funkcjonowali w niewielkich wspólnotach bliskich sobie osób, wywodzących się z tego samego kręgu językowego, ale nade wszystko w sensie języka rozumianego jako zbiór pojęć, osadzonych przecież w pewnej tradycji, kontekście kulturowym, służących do opisu rzeczywistości, a co za tym idzie – dających również możliwość jej zrozumienia i kształtowania. Z tej perspektywy można zrozumieć dramat osamotnienia i opuszczenia, a przede wszystkim: niemożności działania intelektualisty na wygnaniu, który jest bezradny wobec otaczającego go nowego świata, ponieważ nie „czując" języka, nie może go do końca zrozumieć, a już na pewno nie może o swoich odczuciach/przemyśleniach nikomu opowiedzieć. Bariera językowa sprawia, że nie zaistnieje sytuacja komunikacyjna między nowo przybyłym a społecznością zastaną[66]. Przełamanie tej bariery umożliwia pojawienie się intelektualisty w nowym świecie, daje też możliwość stworzenia

[66] Warto przy tym dodać, że właśnie tego rodzaju obawa – że w nowym kontekście kulturowo-językowym w najlepszym razie nie będę zrozumiany, a najprawdopodobniej będę musiał milczeć – skłoniła wielu Niemców żydowskiego pochodzenia, często wybitnych ludzi kultury, do pozostania w nazistowskiej III Rzeszy, co z kolei kończyło się dla nich tragicznie. Zniewalającą siłę tej argumentacji możemy odnaleźć w zapiskach Victora Klemperera z lat 1933–1945. Wydaje się, że stanowią one przykład reprezentatywny dla wskazywanej tu

unikatowej perspektywy tego świata, ponieważ wygnaniec zaczyna stosować przywoływaną już uprzednio hermeneutykę dystansu: czyta nowe dla niego zjawiska, odnosząc je do horyzontu znaczeń własnej kultury (języka), która jest przecież dla niego „naturalnym" punktem odniesienia. Doskonałym przykładem tego rodzaju zabiegu zdaje się „amerykańska" twórczość Hannah Arendt, która „odczytała" Nowy Świat z perspektywy nie tylko traumatycznych doświadczeń uciekiniera z rozpętanego w Starym Świecie piekła, ale uczyniła to, odwołując się do egzystencjalnych (Martin Heidegger, Karl Jaspers) i historiozoficznych elementów (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) tradycji filozofii niemieckiej. W rezultacie tych zabiegów Arendt, której „radość sprawiała […] rola outsiderki, wolnej od konwencji i samotnej w nowym świecie", i w przypadku twórczości której jej „doświadczenie wygnania dominowało nad wszystkim"[67], pozostawiła po sobie niezwykle oryginalną, choć jednostronną, o czym powiemy jeszcze w późniejszych fragmentach tej książki, interpretację demokracji amerykańskiej. To poczucie samotności stanowi trzecią cechę rekonstruowanej tu na użytek dalszych rozważań figury intelektualisty-wygnańca.

Zarówno doświadczenie wygnania, jak i kategoria intelektualisty-wygnańca należą do katalogu doświadczeń dwudziestowiecznej Europy, zwłaszcza Środkowo-Wschodniej. W świetle dwudziestowiecznej – krótkiej, jak zwykł mawiać Eric Hobsbawm[68] – historii tej części Europy można mówić o dwóch głównych rodzajach emigracji intelektualistów, wyznaczanych wybuchem i następstwami wojen światowych: tzw. emigracji niemieckojęzycznej[69], a także

postawy. Zob. V. Klemperer, *Dziennik 1933–1945. Wybór*, tłum. A. Kluba, A. Kluba, TAiWPN Universitas, Kraków 1999.

67 A. Kazin, *Nowy Jork. Kolonia*, tłum. W. Stanisławski, „Przegląd Polityczny" 2002, nr 55, s. 98–99.

68 E.J. Hobsbawm, *Wiek skrajności. Spojrzenie na krótkie dwudzieste stulecie*, tłum. M. Król, J. Kalinowska-Król, Politeja, Warszawa 1999.

69 Zjawisku temu osobne opracowanie poświęcił Martin Jay: M. Jay, *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Columbia University Press, New York 1985; jeśli chodzi zaś o rodzimą literaturę przedmiotu, zob. na ten temat doskonałe opracowanie Ryszarda Skarzyńskiego, który koncentruje swą uwagę na myśli politycznej przedstawicieli tej emigracji:

o nowych falach emigrantów-dysydentów z państwa bloku wschodniego. W przypadku analiz losów i twórczości członków szkoły budapeszteńskiej korzystam z kategorii intelektualisty-wygnańca, który historycznie jest oczywiście związany z tym drugim rodzajem emigracji. Również i w przypadku budapeszteńczyków doświadczenie zerwania oraz prób ustanowienia czegoś nowego – jak się zdaje – mają znaczenie fundamentalne, rzutujące zwłaszcza na charakter wypracowywanych przez następne lata przebywania na emigracji kategorii pojęciowych, teorii oraz przyjmowanych perspektyw badawczych. W dalszych partiach książki postaram się wykazać poruszany tu związek między ich doświadczeniem życiowym a dziełem naukowym, praktyką a teorią. W tym miejscu, dla porządku, przypomnę zaś jedynie podstawowe fakty związane z ich pobytem na emigracji.

W momencie opuszczenia ojczyzny budapeszteńczycy, przekroczywszy pięćdziesiąty rok życia, byli ukształtowani życiowo i przyzwyczajeni do specyfiki egzystencji w realiach kraju zza żelaznej kurtyny. W Australii stanęli przed koniecznością rozpoczęcia swego życia właściwie od zera. Nie tylko chodzi o to, że zostali oni pozbawieni w zasadzie tego rodzaju oparcia, jakim była szkoła, co nie pozostawało bez znaczenia dla ich aktywności intelektualno-zawodowych. Pozostawieni sami sobie i zdani na własne siły byli zmuszeni rozpoczynać nowy etap swej kariery w nowym (australijskim) środowisku akademickim, które nie tyle nawet było zwyczajnie wobec nich obojętne, ile niekiedy wprost im nieprzychylne. Najlepiej chyba dokumentuje to przykład Márkusa, który, jako bliski współpracownik Lukácsa, podjął pracę na zdominowanym przez zagorzałych zwolenników Louisa Althussera Wydziale Filozofii Uniwersytetu w Sydney[70]. Zarówno rodowód intelektualny Márkusa

R. Skarzyński, *Intelektualiści a kryzys. Studium myśli politycznej emigracji niemieckiej*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 1991.

[70] Doświadczenia Márkusa najlepiej chyba przestawia John Grumley, jeden z jego australijskich wychowanków i współpracowników. Zob. J. Grumley, *The Paradoxes of Philosophy: György Márkus at Sydney University*, w: *Culture and Elightenment. Essays for György Márkus*, eds. J. Grumley, P. Crittenden, P. Johnson, Ashgate, Aldershot–Burlington 2002, s. 1–11; Grumley wspomina o tych

(marksizm humanistyczny Lukácsa), jego zainteresowania badawcze, jak i etykieta dysydenta, który został usunięty z państwa socjalistycznego – to nie były dobre rekomendacje w nowym miejscu pracy. Nawiasem mówiąc, tego rodzaju doświadczenie było czymś w rodzaju doświadczenia grupowego. Również Leszek Kołakowski wspomina o swoim – także przecież dysydenta i wygnańca z kraju demokracji ludowej – niezbyt przychylnym przyjęciu przez lewicę zachodnią. Jego krytyka systemu socjalizmu realnego była do tego stopnia źle widziana przez środowiska lewicowe, że jeden z najbardziej prominentnych jego przedstawicieli, Jürgen Habermas, pojawienie się Kołakowskiego na Zachodzie komentował w kategoriach „prawdziwego nieszczęścia dla zachodniej lewicy"[71].

W przypadku Heller problem był być może nieco mniejszy, a to z uwagi na to, że w Melbourne podjęła ona pracę na uniwersytecie La Trobe jako wykładowca socjologii, a zatem jej filozoficzny *background* nie raził tak lokalnego środowiska filozoficznego, które było zainteresowane przede wszystkim anglosaską tradycją filozoficzną. Większe problemy sprawiało Heller życie codzienne, skrajnie odmienne od tego, jakie prowadziła w Budapeszcie, którego musiała się po prostu nauczyć. Brak dobrze funkcjonującej komunikacji miejskiej, brak samochodu, a nawet konieczność używania jakichkolwiek środków transportu – w Budapeszcie, jak wspomina Heller, wystarczyło przespacerować się na Uniwersytet czy gdziekolwiek indziej – nieodzowność korzystania z usług banku i wiele innych tego rodzaju „wyzwań" i „przeszkód" sprawiła, że węgierscy emigranci długo i z mozołem przyswajali sobie elementarz zwyczajnych, codziennych zachowań mieszkańca świata zachodniego.

Do tego wszystkiego doszło do szybkiego konfliktu z przedstawicielami australijskiej „lewicy głównego nurtu" – jak w korespondencji ze mną określił ich Peter Beilharz, jeden z pierwszych i najważniejszych współpracowników Heller i Fehéra w Melbourne – skupionej głównie wokół idei jednostronnych ustępstw Zachodu na rzecz

doświadczeniach również w rozmowie z autorem tej książki: J. Grumley, W. Bulira, *Rozmowa z Johnem Grumleyem (Sydney, 25.02.2012)*, Sydney 2012.

[71] L. Kołakowski, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, s. 38.

ZSRR (unilateralizm) głoszonych przez Edwarda Palmera Thompsona. Przyczyną tego konfliktu była zarówno opublikowana krótko po przyjeździe do Australii praca autorstwa Márkusa, Heller i Fehéra pt. *Dictatorship over Needs*, jak i wydana niedługo później niewielka rozprawa zatytułowana *Doomsday or Deterrence? On the Antinuclear Issue*[72]. Dla tradycyjnej lewicy australijskiej tego rodzaju wystąpienia były obrazoburcze i zrodziły nigdy chyba do końca niewygasłą niechęć do wychowanków Lukácsa.

Początki pobytu na emigracji Fehéra – jeśli wziąć pod uwagę wyłącznie jego osobiste doświadczenia – były z kolei chyba jeszcze bardziej skomplikowane. Z jednej strony w zasadzie z marszu odnalazł się on w nowym środowisku, w którym szybko wyrobił sobie pozycję wiodącą. Po wyjeździe z Węgier budapeszteńczycy od razu próbowali powrócić do kultywowanego przed emigracją zwyczaju aktywności teoretyczno-politycznej, której fundamentem była kooperacja i dyskusja wewnątrz zżytej ze sobą (w sensie emocjonalnym) i ściśle ze sobą współpracującej (w wymiarze intelektualno-teoretycznym) grupy myślicieli-aktywistów. Również w Melbourne bardzo szybko ukonstytuowała się tego rodzaju wspólnota myśli i uczuć, której przedstawicielom były bliskie idee „lewicy niedogmatycznej"[73]. To właśnie z tej kooperacji zrodził się pomysł powołania do życia nowego pisma, które prezentowałoby idee teoretyczne tzw. Nowej Lewicy. W ten oto sposób w 1980 roku światło dzienne ujrzał pierwszy numer pisma o symbolicznej nazwie: „Thesis Eleven", którego jednym z inicjatorów i patronów był właśnie Fehér. Osoby związane z tą inicjatywą wspominają, że Fehér wykazał się przy tym zmysłem doskonałego organizatora oraz ogromną in-

[72] Główne wątki problemowe obu tych prac omawiam – odpowiednio – w drugim oraz piątym rozdziale książki. Warto przy okazji zauważyć, że w 1974 roku postawa i poglądy Thompsona zostały poddane ostrej krytyce przez Kołakowskiego. Zob. jego prześmiewczy esej-list otwarty skierowany do – jak określa go po latach Kołakowski – „jednego z czołowych ideologów ówczesnej angielskiej Nowej Lewicy": L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, tłum. R. Zimand, w: idem, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, s. 387–418.

[73] Á. Heller, *Arriving in Australia*, „Thesis Eleven" 2010, No. 100, s. 16.

wencją[74]. To również dzięki niemu (oraz Heller) istniejące do dziś, prowadzone od początku przez Petera Beilharza oraz Juliana Triado, pismo nie tylko szybko skupiło wokół siebie lokalnych sympatyków i działaczy środowisk nowolewicowych, lecz także nawiązało owocną współpracę z wieloma sławami światowej humanistyki. Do tej pory, a od powstania pisma mija już blisko czterdzieści lat, na łamach „Thesis Eleven" ukazały się teksty takich autorów, jak m.in. Zygmunt Bauman, Cornelius Castoriadis, Niklas Luhmann, Martin Jay, Alain Touraine, Jürgen Habermas czy Axel Honneth. W tym miejscu koniecznie należy dopowiedzieć, że chociaż przez ten czas na łamach „Thesis Eleven" ukazało się również wiele niezwykle istotnych tekstów członków szkoły budapeszteńskiej, to w przekonaniu zarówno węgierskich emigrantów, jak i ich australijskich współpracowników pismo to nie było po prostu platformą prezentacji idei szkoły. Nie odgrywało ono takiej roli, jaką dla szkoły frankfurckiej grał „Zeitschrift für Sozialforschung", co nie zmienia oczywiście tego, że prześledzenie tylko zmieniającej się tematyki artykułów publikowanych na jego łamach przez Heller, Fehéra, Márkusa, a także, choć w mniejszym stopniu, Vajdę, bardzo dobrze pokazuje kierunek ewolucji teoretyczno-ideowej, jakiej przez następne lata podlegały ich partykularne filozofie.

„Thesis Eleven" od początku miało duże aspiracje teoretyczne, zrealizowane w dużej mierze dzięki wsparciu i kontaktom Fehéra, ale jego redaktorom nie przyświecała w zasadzie żadna „większa" idea (misja), którą można by (i należałoby) ująć w ramy konkretnego manifestu ideologicznego. Nie oznacza to oczywiście, że budapeszteńczycy nie wiązali z tym periodykiem żadnych planów. Jak wspomina Peter Beilharz, już w 1982 roku Fehér sugerował budowanie wokół pisma swoistej społeczności-środowiska intelektualnego, które opierając się na licznych klubach dyskusyjnych w najważniejszych ośrodkach intelektualnych Australii, mogłoby ewoluować w stronę ruchu społecznego, ukierunkowanego na realizację idei

[74] P. Beilharz, W. Bulira, *Rozmowa z Peterem Beilharzem (Melbourne, 23.02.2012)*, Melbourne 2012.

„socjalizmu demokratycznego”[75]. Realizacja tej wizji spełza na niczym. Jedyna względnie udana próba („fizycznego” wyjścia pisma poza Melbourne) ograniczała się do kilkuletniej współpracy między skupionymi wokół budapeszteńczyków środowiskami w Melbourne i Sydney[76], która polegała głównie na dzieleniu między siebie obowiązków redakcyjnych, a i tak okazała się trudna. Niemniej już ten pomysł pokazuje, że przynajmniej w początkowym okresie pobytu na emigracji Fehér mógł snuć pewne plany związane z rekonstrukcją szkoły na wygnaniu. Nie jest to zresztą jedyny trop, który może utwierdzać nas w tym przekonaniu. Beilharz podkreśla również to, że przybycie Heller i Fehéra do Melbourne podziałało stymulująco na lokalne środowiska nowolewicowe – to właśnie dzięki budapeszteńczykom dokonała się rzeczywista integracja podzielonych ideowo miejscowych aktywistów. Emigranci z Węgier skutecznie przeszczepili na grunt australijski praktykowany przez siebie jeszcze w Budapeszcie zwyczaj cyklicznych spotkań nieformalnych, w trakcie których dyskutowano na wszelkie możliwe tematy. W Melbourne spotkania te przyjęły formę – „zinstytucjonalizowały się”, jak powiada Beilharz – „niedzielnych wieczorków” w domu Heller i Fehéra na przedmieściach metropolii. Dodatkowo, główni członkowie redakcji „Thesis Eleven”, Beilharz i Triado, odwiedzali Fehéra regularnie (co dwa tygodnie) w niedzielne poranki – podczas tych spotkań planowano i dyskutowano nowe projekty teoretyczno-polityczne, które miały doczekać się realizacji (przede wszystkim) na łamach pisma[77].

Zarazem jednak – to druga strona pobytu Fehéra na emigracji w Australii – mimo pokaźnego dorobku naukowego, a także godnej podziwu aktywności publicznej (głównie jako komentator polityki międzynarodowej), właściwie przez cały swój pobyt na Antypo-

---

[75] P. Beilharz, *The Budapest School – Travelling Theory?*, w: *Critical Theories and the Budapest School. Politics, Culture, Modernity*, eds. J. Pickle, J. Rundell, Routledge, London–New York 2018, s. 27.

[76] O swoim zaangażowaniu w tworzenie pisma wspominają np. Maria i György Markusowie. Zob. G. Márkus, M. Márkus, *Thesis Eleven: A View from Sydney*, „Thesis Eleven” 2010, No. 100, s. 18.

[77] P. Beilharz, op. cit., s. 26.

dach nie zdołał on znaleźć stałego zatrudnienia w żadnym z lokalnych uniwersytetów. Jego praca teoretyczna z owego okresu, której skądinąd nie sposób pominąć lub choćby bagatelizować, choć imponująca, prawdopodobnie mogłaby być jeszcze bardziej pokaźna. Wystarczy zauważyć, że to właśnie w tym okresie („australijskim") powstały takie prace, jak choćby *Dictatorship over Needs*, a przede wszystkim *The Frozen Revolution*, których wyjątkowości, oryginalności, a nade wszystko istotności dla wspominanego uprzednio problemu głównego pracy poświęcimy jeszcze wiele miejsca w tej książce. Jak się jednak wydaje, ta niemożność zapewnienia sobie przez Fehéra zawodowej stabilizacji była jedną z przyczyn przeprowadzki małżeństwa Heller i Fehéra do Nowego Jorku[78].

Co więcej, przypadek Fehéra jest o tyle wyjątkowy i trudny w tym sensie, że to właśnie on, jako jedyny z trójki przyjaciół, którzy znaleźli się w Australii, musiał dosłownie zaczynać od zera. W Budapeszcie Fehér dał się poznać jako błyskotliwy krytyk i teoretyk literatury… węgierskiej, o której, jak można się łatwo domyślić, nie tylko nikt nic w Melbourne nie wiedział, lecz także nie czuł najmniejszej nawet potrzeby, by się czegoś o niej dowiedzieć. Jeśli spośród trójki Márkus, Heller i Fehér należałoby wskazać osobę, która w największym stopniu i najszybciej uświadomiła sobie dramat – poczucie osamotnienia i bezsilności – wygnańca, to bez wątpienia był to właśnie Fehér. To on musiał w pierwszej kolejności dokonać „przebranżowienia", co wiązało się przede wszystkim z rezygnacją z języka ojczystego[79]. W konsekwencji uświadomienia so-

[78] D. Roberts, W. Bulira, *Rozmowa z Davidem Robertsem (Melbourne, 21.02.2012)*, Melbourne 2012.

[79] Warto przy okazji zauważyć, że w Australii zbiegły się losy Heller, Fehéra oraz Andrzeja Walickiego, który opuściwszy Polskę pod koniec 1981 roku, przez kilka lat przebywał na emigracji w Canberze. Mimo dzielącej ich dość znacznej odległości (Melbourne–Canberra) nawiązali oni współpracę, nie tylko dzieląc się niewątpliwie nowymi dla nich wszystkich i nierzadko trudnymi doświadczeniami emigrantów, lecz także dyskutując własne projekty intelektualne. Dla przykładu, to właśnie węgierscy myśliciele byli jednymi z pierwszych czytelników anglojęzycznej wersji pracy Walickiego o Stanisławie Brzozowskim – polski historyk idei uznał ich po latach na kartach swojej autobiografii intelektualnej za „osoby najbardziej kompetentne do jej oceny" (s. 225). Walicki

bie (i akceptacji) konieczności dokonania wyboru nowej drogi życia, Fehér został filozofem polityki. W tym też kontekście jego losy są wyjątkowe i niezwykle interesujące – na przykładzie jego twórczości możemy obserwować, jak, krok po kroku, rośnie doskonały i uznany teoretyk polityki. W jakimś sensie jego ewolucja intelektualna przypomina tę, jaka dokonała się w przypadku Arendt, która w ciągu kilku(nastu) następnych lat przebywania na emigracji stała się rozpoznawalną filozofką, teoretyczką polityki, ale i błyskotliwą analityczką i komentatorką bieżących wydarzeń i zjawisk politycznych. Dokładnie ten sam scenariusz, przy zachowaniu odpowiednich proporcji, zrealizował się w przypadku Fehéra. (Podobieństwo polega również na tym, że także Fehér podjął pracę dydaktyczno-naukową na nowojorskiej New School).

Jedno z podstawowych pytań, na jakie staram się odpowiedzieć w tej książce, wiąże się z tym, czy figura intelektualisty-wygnańca, wraz z bagażem treści, którym jest ona obciążona, może ułatwić

---

z uznaniem odnosił się również do powstałej już w Australii pracy Márkusa, Heller i Fehéra pt. *Dictatorship over Needs*, którą określił mianem „jednej z najlepszych książek o »realnym socjalizmie«". Zob. A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, tłum. A. Walicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 139; na marginesie dodajmy, że o trafności diagnoz zawartych w wymienionym dziele budapeszteńczyków wspominał również inny emigrant-wygnaniec, Zygmunt Bauman. Zob. Z. Bauman, *Socjalizm. Utopia w działaniu*, tłum. M. Bogdan, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 194. Trudna sytuacja Fehéra, który koncentrował swą uwagę wokół problemów kultury węgierskiej, co sprawiało – powtórzmy – że był autorem mało interesującym dla czytelników zachodnich, stanowiła skądinąd swego rodzaju zapowiedź późniejszych australijsko-amerykańskich doświadczeń Walickiego. Również on, chociaż dopiero po 1989 roku, odczuł postępujący brak zainteresowania Zachodu względem spraw i problemów szeroko rozumianej kultury Europy Środkowo-Wschodniej, czyli zagadnień, którymi zajmował się w zasadzie całe życie. Dla przykładu, Walicki gorzko wspomina (zwłaszcza) amerykańską obojętność na jego *opus magnum* (*Marksizm i skok do królestwa wolności*), tłumacząc ją, poza faktem „rozmiaru i analitycznej »gęstości« książki", przede wszystkim „szybkim zanikiem zainteresowania komunizmem", a co za tym idzie – również brakiem zainteresowania historią intelektualną Rosji i innych państw tej części kontynentu. Zob. A. Walicki, *Idee i ludzie. Próba autobiografii*, Instytut Historii Nauki PAN, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2010, s. 352.

zrozumienie źródeł wyjątkowego (bezkompromisowo krytycznego!) charakteru emigracyjnej i postemigracyjnej (tzn. po 1989 roku) twórczości budapeszteńczyków. Czy to właśnie dzięki pozycji i doświadczeniu outsiderów zdołali oni wypracować sobie pozycję niezależnych i rozpoznawalnych w świecie intelektualistów? Bez wątpienia specyfika ich funkcjonowania w ramach demokratyczno-liberalnego porządku świata zachodniego, który gwarantował im w końcu możliwość niczym nieskrępowanej pracy twórczej, dalece poszerzyła ich perspektywę badawczą i spectrum zainteresowań. W efekcie pobyt na emigracji przyniósł naprawdę liczne publikacje (przede wszystkim duetu Heller–Fehér), a także możliwość realnego uczestnictwa w toczących się debatach teoretyczno-politycznych oraz – co za tym idzie – konfrontacji własnego stanowiska z innymi uczestnikami tych sporów. Ponadto, co chyba nawet ważniejsze, zetknięcie się z nową rzeczywistością polityczno-społeczną pozwoliło im poznać obce dla nich dotąd problemy. Czy jednak swe oryginalne odpowiedzi na stawiane przez siebie kolejne pytania na temat kondycji świata nowoczesnego i ponowoczesnego brały się właśnie z opisywanych uprzednio doświadczeń?

Teoria krytyczna

Trzecią podstawową kategorią pojęciową dla rozważań zawartych w prezentowanej pracy, obok szkoły filozoficznej oraz wygnania, jest teoria krytyczna. Udzielenie odpowiedzi na pytanie o treść tego pojęcia jest zadaniem trudnym, co bierze się stąd, że od momentu narodzin tej tradycji, który zwykło utożsamiać się z działalnością szkoły frankfurckiej, powstało już wiele jej wersji, w wyniku czego pojęcie to obrosło w liczne interpretacje i znaczenia. W gąszczu kolejnych prób (re)interpretacji teorii krytycznej jej treść stopniowo poszerza(ła) się, siłą rzeczy tracąc jednak przy tym na precyzji i jasności. Teorię krytyczną można traktować dwojako. W perspektywie historycznej jawi się ona jako sztandarowy produkt szkoły frankfurckiej, który powstał w konkretnym czasie i kontekście kulturowo-politycznym. Opracowany koncepcyjnie (głównie) przez Maxa Horkheimera, został następnie „przetestowany" w kolejnych pra-

cach członków szkoły, którzy wykorzystali ogólne założenia teorii krytycznej w swych (nierzadko empirycznych) analizach wybranych fenomenów kultury zachodniej. W ujęciu szerszym teoria krytyczna to z kolei pewien ogólny zbiór wskazówek metodologicznych dla badaczy zjawisk społecznych, politycznych czy kulturowych.

Biorąc pod uwagę powyższe uwagi, pragnę zastrzec, że w tym miejscu nie chcę ani omawiać jej wszystkich założeń, ani też opowiadać burzliwej historii tej tradycji, a jedynie podkreślić te jej wątki, które mogą mieć znaczenie fundamentalne dla (re)konstruowanej przeze mnie w dalszych partiach książki teorii krytycznej szkoły budapeszteńskiej. Zarazem już na wstępie wypada podkreślić, że w przypadku tej szkoły zadanie określenia tego, czym jest (była dla niej) teoria krytyczna, nie jest łatwe. Trudność ta wynika przede wszystkim stąd, że, jak wspomina po latach Ágnes Heller: „[…] w owym czasie [kiedy szkoła funkcjonowała jeszcze w Budapeszcie – W.B.] za bardzo nie zastanawialiśmy się nad tym". Tego rodzaju obojętność wobec tradycji krytycznej miała jednak charakter pozorny. Brała się nie tyle stąd, że budapeszteńczycy nie znali czy też nie cenili dorobku (choćby) członków szkoły frankfurckiej, ile stąd, że w ich przekonaniu pojęcie to miało szersze znaczenie. „Nie traktowaliśmy […] teorii krytycznej w sposób szczególnie uprzywilejowany, ponieważ dla nas każda filozofia z założenia powinna być krytyczna. Czy można w ogóle mówić o jakiejkolwiek filozofii czegoś naprawdę ważnego, która nie byłaby krytyczna?"[80]. Jak jednak rozumieć ów „krytycyzm", o którym mówi węgierska myślicielka? Jakie były/są jego korzenie? Czy można łączyć go z teorią krytyczną *per se*?

Jeśli wierzyć słowom Heller, członkowie szkoły postrzegali teorię krytyczną jako nieodłączny (główny?) element „marksizmu zachodniego", który jawił im się zresztą w całości jako „przykład filozofii krytycznej, chcącej odróżnić się od filozofii burżuazyjnej"[81]. Utożsamienie teorii krytycznej z tradycją tego nurtu myślowego, który, zgodnie z sugestią Maurice'a Merleau-Ponty'ego, zwykło

[80] Á. Heller, *Niczego nie żałuję (wywiad przeprowadzony przez W. Bulirę)*, s. 47.
[81] Ibidem.

określać się mianem „marksizmu zachodniego", jest ważne w tym sensie, że jednym z głównych jego protoplastów, obok takich myślicieli, jak Karl Korsch i Antonio Gramsci, był György Lukács[82]. Pytanie o charakter teorii krytycznej szkoły budapeszteńskiej jest więc przede wszystkim pytaniem o filozofię marksistowską Lukácsa. Zastanówmy się zatem nad związkiem tej filozofii z teorią krytyczną. Wydaje się bowiem, że jeśli budapeszteńczycy rzeczywiście praktykowali teorię krytyczną, to musiała ona być mocno przesycona ideami Lukácsa. Należy zatem teraz wskazać te wątki problemowe myśli Lukácsa, które miały istotny związek z tą tradycją.

Chociaż droga Lukácsa do marksizmu, skądinąd stosunkowo długa i kręta, jest dość dobrze znana[83], to dla jasności dalszych wywodów warto jednak przypomnieć kilka niezbędnych faktów. Zacznijmy od tego, że w ciągu długiego życia Lukácsa jego oryginalna myśl rzeczywiście często podlegała istotnym zmianom, które następowały po sobie w dość zaskakującej sekwencji. We wstępie do bodaj jedynej funkcjonującej w języku polskim pokaźnej antologii tekstów (pisma estetyczne) Lukácsa Stefan Morawski, redaktor tomu, wskazuje na cztery zasadnicze etapy w intelektualnej podróży węgierskiego filozofa[84]. Okres pierwszy, który zamyka się około 1915–1917 roku, obejmuje zarówno czas aktywnego uczestnictwa Lukácsa w węgierskim życiu kulturalnym[85], jak i jego edukację fi-

---

[82] Martin Jay określa nawet Lukácsa mianem „ojca założyciela marksizmu zachodniego". Zob. M. Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley 1984, s. 84.

[83] Zob. na ten temat choćby: L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – Rozwój – Rozkład*, t. 3, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2001, s. 299–305.

[84] Morawski dodaje jednak przy tym, że w zasadzie uprawnione byłoby wskazanie jednego głównego momentu przełomowego zarówno dla jego życia osobistego, jak i twórczości, które wiązało się z przejściem węgierskiego filozofa na komunizm. S. Morawski, *Wstęp. György (Georg) Lukács – portret intelektualny do roku 1932*, w: G. Lukács, *Pisma krytyczno-teoretyczne Georga Lukácsa: 1908–1932*, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 14–15.

[85] Lukács dał się wtedy poznać nie tylko jako przenikliwy krytyk literacki, który często pojawiał się na łamach najważniejszych (opiniotwórczych) pism kulturalnych cesarsko-królewskich Węgier czy też autor rozpraw teoretycznych, lecz także prawdziwa osobistość kulturalnej społeczności Budapesztu, wokół której szybko zaczęło organizować się życie towarzysko-intelektualne miasta. To

lozoficzną, którą pobierał na uniwersytetach niemieckich. Pierwsze kroki na polu filozofii Lukács stawiał jako pilny student, uczeń, a niekiedy nawet stosunkowo bliski przyjaciel takich myślicieli, jak Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Emil Lask, a nade wszystko Max Weber. Jego głównym obiektem zainteresowań z tego okresu jest szeroko rozumiana filozofia kultury oraz estetyka. W pracach powstałych w owym czasie Lukács zajmował się więc przede wszystkim teorią literatury (powieści), co zresztą dość szybko przyniosło mu sławę i wzbudziło zainteresowanie wielu znaczących osobistości ówczesnej inteligencji węgierskiej i niemieckiej[86]. Na marginesie dodajmy jedynie, że jedną z takich postaci był Thomas Mann – postać, która odegrała ogromną rolę w życiu Lukácsa. Mann nie tylko utrwalił jego obraz na kartach *Czarodziejskiej góry* – pierwowzorem jednego z bohaterów powieści, mnicha-rewolucjonisty i doktrynera Naphty, jest właśnie Lukács – ale już w kilka lat po zawarciu znajomości uratował go od śmierci. Po upadku rewolucji komunistycznej na Węgrzech, w której Lukács bierze czynny udział, pełniąc nawet funkcję zastępcy komisarza ludowego do spraw oświaty i kultury w rządzie rewolucyjnym Béli Kuna, przebywał on na emigracji w Wiedniu, skąd władze chciały go wydalić z powrotem na Węgry. W tej sytuacji Lukács znalazł się w obliczu ogromnego niebezpieczeństwa, ponieważ w ojczyźnie wydano już wtedy na niego zaocz-

właśnie z jego inicjatywy powstał „Klub Niedzielny" (1915–1917), w którego spotkaniach uczestniczyły takie postaci, jak Karl Mannheim, Béla Balázs czy też Béla Bártok. Przedmiotem dyskusji uczestników Klubu były kwestie z zakresu filozofii kultury. Zob. na ten temat np. G. Tihanov, *Pan i niewolnik: Lukács, Bachtin i idee ich czasów*, red. D. Ulicka, tłum. M. Adamiak, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 32; S. Morawski, op. cit., s. 8; L. Perecz, *The Background Scenery: "Official" Hungarian Philosophy and the Lukács Circle at the Turn of the Century*, „Studies in East European Thought" 2008, Vol. 60, No. 1/2, s. 31–43; jak zauważa István Eörsi, pierwszą próbę skupienia wokół siebie przedstawicieli środowisk intelektualnych Lukács podjął już w 1904 roku. Wysiłki te nie przyniosły jednak zamierzanego efektu. Zob. I. Eörsi, *The Unpleasant Lukács*, „New German Critique" 1987, No. 42, s. 7. (Polskie tłumaczenie tego tekstu: idem, *Ten nieprzyjemny Lukács*, tłum. W. Bulira, „Przegląd Polityczny" 2017, nr 145/146, s. 160–168).

86 Zob. G. Lukács, *Teoria powieści: esej historyczno-filozoficzny o wielkich formach epiki*, tłum. J. Goślicki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1968.

ny wyrok śmierci. Dopiero wpływy i naciski Manna wstrzymały ekstradycję.

Okres drugi, który w kontekście analizowanego problemu wydaje się najważniejszy, obejmuje właśnie wspomniane przed chwilą początki długotrwałego związku Lukácsa z komunizmem. Rozpoczyna go akces młodego i uznanego już filozofa kultury w szeregi rodzącej się Węgierskiej Partii Komunistycznej, do jakiego doszło w ciągu miesiąca na przełomie 1918/1919 roku. Jako że powiem o tym niezwykle istotnym wydarzeniu w początkowych fragmentach czwartego rozdziału książki, w tym miejscu podkreślę jedynie, że przystąpienie Lukácsa do komunistów było niespodziewane i zupełnie niezrozumiałe dla całego jego środowiska intelektualnego[87]. Lukács w wywiadzie udzielonym niedługo przed śmiercią wspominał, że wydarzenia historyczne z lat 1917–1919, których był świadkiem, a zwłaszcza rewolucja październikowa, ukształtowały go na całe życie[88]. Akces do komunizmu wiązał się zarówno z daleko idącymi konsekwencjami dla życia osobistego Lukácsa (staje się, przynajmniej na pewien czas, zawodowym rewolucjonistą, permanentnym wygnańcem)[89], jak i dla jego twórczości. Z tego punktu

---

[87] Jak powiada przyjaciel Lukácsa, István Eörsi, radykalna zmiana jego postawy brała się w dużej mierze stąd, że to właśnie w komunizmie odnalazł on to, czego szukał przez całe swe dotychczasowe życie, w którym czuł się zawsze osamotniony: poczucie sensu, którego źródłem była świadomość przynależności do „największej z możliwych wspólnot – wspólnoty rewolucjonistów". I. Eörsi, op. cit., s. 9; Marek J. Siemek, tłumacz i wnikliwy komentator prac węgierskiego filozofa, powiada z kolei nie bez racji, że ku marksizmowi pchnęły go „dramatyczne okoliczności" „głębokiego szoku, jakim dla wielu mieszczańskich intelektualistów tej formacji było przeżycie I wojny światowej", która „obnażyła im nagle fundamentalną niemoc całej kultury mieszczańskiej". Zob. M.J. Siemek, *Marksista György Lukács*, w: idem, *W kręgu filozofów*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 295.

[88] G. Lukács, *The Twin Crises. Interview with Georg Lukács*, „New Left Review" 1970, No. 60, s. 36.

[89] Można powiedzieć, że to wygnanie miało dwojaki charakter: zewnętrzny i wewnętrzny. W tym pierwszym przypadku chodzi oczywiście o konieczność opuszczenia Węgier po przegranej rewolucji 1919 roku – Lukács powróci do ojczyzny dopiero po drugiej wojnie światowej. Paradoksalnie jednak również wtedy stosunkowo szybko jego sytuacja ulegnie zmianie: chociaż po upadku rewolucji/powstania w 1956 roku Lukács, który ponownie zasiądzie w rządzie

widzenia okres ten wyznaczają dwie ważne publikacje: monumentalna praca – zbiór esejów – zatytułowana *Historia i świadomość klasowa* (*HŚK*, wydana po niemiecku w 1923 roku), a także przygotowane na potrzeby drugiego zjazdu węgierskich komunistów tzw. *Tezy Bluma* (1929), w których proponował swoistą reformę partii komunistycznej w duchu socjaldemokratycznym, skądinąd gwałtownie skrytykowaną przez partyjnych ortodoksów. (Na marginesie dodajmy, że od obu tych tekstów Lukács musiał później, w latach 30. XX wieku, podczas pobytu w Moskwie, odciąć się, składając samokrytykę). Był to zatem czas dla Lukácsa wyjątkowy, w którym przez blisko dekadę doświadczał on bezpośrednio postulowanej przez marksistów (w tym również przez niego samego – zob. *HŚK*) jedności teorii i praktyki. W owym czasie nie tylko uczył się marksizmu, a nawet dokonał jednej z jego najbardziej oryginalnych w dziejach tej doktryny interpretacji, lecz także starał się wprowadzać w życie jego założenia, nie stroniąc od rozwiązań skrajnych i radykalnych[90]. W tym też sensie Stefan Morawski słusznie zauważa, że jego *opus magnum* z tego okresu (*HŚK*), to książka, która zro-

rewolucyjnym, tym razem premierem będzie Imre Nagy, kolejny raz ocali głowę, to zostanie nieformalnie skazany na długoletni – prawie dożywotni – areszt domowy i w zasadzie absolutną izolację od świata zewnętrznego. W ten sposób stanie się swoistym emigrantem wewnętrznym, któremu dopiero pod koniec życia przyznano prawo do publicznych wypowiedzi (i tak zresztą licencjonowanych i ukazujących się/słyszanych głównie za granicą). W jednym ze swych esejów z lat 80. Ferenc Fehér sugestywnie sugeruje, że na swoistej wewnętrznej emigracji Lukács przebywał również już wcześniej, w czasie swego kilkunastoletniego pobytu w Moskwie, kiedy to, by przetrwać, wykreował swój własny, wewnętrzny Weimar. Z klasycznej filozofii i literatury niemieckiej, którą w owym czasie się zajmował, stworzył wyidealizowany parawan, odgradzając się nim od szalejącego w owym czasie w ZSRR terroru i śmierci. Zob. więcej na ten temat: F. Fehér, *Lukács in Weimar*, w: *Lukács Revalued*, ed. Á. Heller, Basil Blackwell, Oxford 1983, s. 75–106.

[90] Mówi się o tym, że Lukács, który w trakcie Węgierskiej Republiki Rad był również komisarzem politycznym jednej z dywizji walczących na froncie, wydał w Poroszlo wyrok śmierci na ośmiu dezerterów z węgierskiej Czerwonej Armii. Zob. S. Morawski, op. cit., s. 8; I. Eörsi, op. cit., s. 10.

działa się nie tylko z „rozmyślań filozoficznych", ale i z „bezpośredniej *praxis* politycznej"[91].

I chociaż trzeci i czwarty etap twórczości Lukácsa wyznacza – rozdziela je – rewolucja węgierska z 1956 roku, wydarzenie historyczne niezwykłej wagi zarówno dla autora, o czym już wspominaliśmy, jak i dla Węgier, to wydaje się, że jego twórczość z obu tych okresów nie ulega już radykalnej przemianie. W obu przypadkach Lukács koncentrował się w swym pisarstwie głównie na kwestiach estetycznych. Wartym wyróżnienia dziełem z czwartego okresu jego twórczości jest nieukończona, trzytomowa *Ontologia bytu społecznego*, która w zamyśle jej autora miała stanowić dzieło jego życia. Praca ta jest bardzo ważna również dla nas, ponieważ, jak zobaczymy w rozdziale trzecim tego opracowania, projekt ten okazał się kością niezgody między Lukácsem a jego najbliższymi współpracownikami – dyskusję wokół idei w nim zawartych można postrzegać jako pierwsze widoczne pęknięcie na gmachu szkoły budapeszteńskiej.

Jak już wcześniej powiedziałem, mimo tej mnogości wartych odnotowania etapów życia i twórczości Lukácsa wydaje się, że najważniejszym momentem – punktem zwrotnym – w całej jego intelektualnej i osobistej karierze była publikacja *HŚK*. Co więcej, jeśli rzeczywiście można traktować Lukácsa jako jednego z ojców założycieli marksizmu zachodniego, to właśnie z uwagi na rozważania zawarte w tym zbiorze. Oryginalność zaprezentowanej w nim wersji marksizmu polega na tym, że, jak raz jeszcze podpowiada Morawski, Lukács „doszedł [do Marksa] przez filozofię Hegla". Marksizm zachodni, przynajmniej w wydaniu autora *HŚK*, jest zatem pochodną zaprezentowanego po raz pierwszy właśnie w 1923 roku „marksizmu zheglizowanego"[92]. Oczywiście ta symbioza marksizmu z heglizmem nie jest symetryczna. Marksizm „przekracza i przezwycięża Hegla", tłumaczy z kolei Marek J. Siemek, w tym sensie, że go – po heglowsku właśnie – „kontynuuje i dopełnia"[93].

---

[91] S. Morawski, op. cit., s. 9.

[92] Ibidem.

[93] M.J. Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982, s. 208.

Podobnie wyraża się dziś o tej pracy Slavoj Žižek, który w jednym ze swych esejów podkreśla, że książka ta jest „jednym z niewielu autentycznych WYDARZEŃ w historii marksizmu”[94]. Jest ona bowiem tekstem fundacyjnym „zachodniego marksizmu w wydaniu heglowskim”, który odcisnął swe wyraźne piętno na późniejszych pokoleniach marksistów. Łączy ona w sobie podejście rewolucyjne z tymi zagadnieniami, które w dalszej perspektywie legły u podstaw teorii krytycznej oraz współczesnych studiów kulturowych[95]. Dlatego też *HŚK* należy traktować jako coś więcej niźli tylko dokument konkretnego czasu i okoliczności.

HŚK jest pracą pokaźnych rozmiarów, a ponadto, jako że mamy tu do czynienia ze zbiorem esejów, nierówną, jeśli chodzi o styl i tematykę. Wydaje się, że najważniejsze i najbardziej reprezentatywne dla niej są dwa obszerne eseje pt. *Świadomość klasowa* oraz *Urzeczowienie i świadomość proletariatu*, które razem (objętościowo) stanowią blisko połowę dzieła. W przypadku tych tekstów to jednak nie ilość, a jakość (treść) przesądza o ich znaczeniu zarówno dla danego tomu, jak i Lukácsowskiej wersji marksizmu. Przeprowadzone tam analizy są wielowątkowe, błyskotliwe, erudycyjne i nowatorskie (biorąc pod uwagę ówczesny poziom i charakter dyskursu marksistowskiego)[96]. Jak powiada jeden z badaczy marksizmu i tradycji krytycznej, Andrew Feenberg, chociaż praca Lukácsa spotkała się od razu z dużym odzewem i zainteresowaniem marksistów i nie tylko – mowa jest o niej nawet jako o istotnym impulsie intelektualnym, w wyniku którego jej czytelnicy zaczynali identyfikować się z marksizmem – to prawdziwy geniusz Lukácsa można było w pełni docenić dopiero wtedy, gdy opublikowano *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku* Marksa. Okazało się bowiem, że pokrewieństwo obu tych tekstów jest aż nadto wyraźne. Zarówno dla czy-

---

[94] S. Žižek, *From History and Class Consciousness to the Dialectic of Enlightenment… and Back*, „New German Critique” 2000, No. 81, s. 107.

[95] Ibidem, s. 108.

[96] Zdaniem Siemka Lukácsowska wersja marksizmu z okresu omawianego dzieła jest przede wszystkim wyrazem jego sprzeciwu wobec rosnącej popularności „pozytywizującego, wulgarno-materialistycznego marksizmu okresu II Międzynarodówki”. M.J. Siemek, *Marksista György Lukács*, s. 269.

telników, jak i dla badaczy stało się jasne, że w *HŚK* Lukács niejako na własną rękę, nie był wszak wtedy jeszcze świadomy istnienia *Rękopisów*, dokonał rekonstrukcji filozoficznego tła znanych już wtedy ekonomiczno-socjologicznych koncepcji autora *Kapitału*[97]. Feenberg sugeruje zresztą, aby oba wspomniane teksty (*HŚK* oraz *Rękopisy*) traktować jako najdoskonalsze przykłady marksistowskich prac filozoficznych.

Omawiając problematykę filozoficzną zawartą w *HŚK* w kontekście wpływu oryginalnej myśli Lukácsa na narodziny i rozwój teorii krytycznej, warto zwrócić uwagę przynajmniej na trzy kwestie teoretyczne, które podejmuje on w swoim dziele: problem alienacji i urzeczowienia jednostki w realiach świata kapitalistycznego, zjawisko świadomości klasowej oraz kategorię *Totalität*. Wydaje się bowiem, że zagadnienia te są nie tylko najważniejsze dla heglowskiej wersji marksizmu, zaprezentowanej przez Lukácsa na kartach *HŚK*, lecz także zdają się istotnymi punktami odniesienia dla teorii krytycznej wypracowanej niedługo później przez frankfurtczyków.

Zagadnienia alienacji i urzeczowienia nieprzypadkowo znalazły się w centrum zainteresowań Lukácsa z okresu *HŚK*. Węgierski filozof antycypuje rozważania Marksa na ten temat znane mu później z *Rękopisów*. W pewnym stopniu podobnie do niego powiada więc, że jedną z głównych przyczyn alienacji człowieka w świecie kapitalistycznym jest wprowadzona przez ten system instytucja podziału pracy. W dużym uproszczeniu można powiedzieć, że podział pracy polega na – przywołajmy słowa Lukácsa – „rozłożeniu [procesu pracy] na abstrakcyjnie racjonalne operacje cząstkowe, wskutek czego zerwane zostaje odniesienie robotnika do produktu jako całości, a jego praca redukuje się do pewnej wyspecjalizowanej, mechanicznie powtarzającej się funkcji"[98]. Konsekwencje tego rodzaju racjonalizacji, której nie znały wcześniejsze formacje społeczno-ekonomiczne – w tym miejscu wyraźnie pobrzmiewa doskonale znana Lukácsowi Weberowska teoria racjonalizacji – są wielora-

[97] A. Feenberg, *Lukács, Marx, and the Sources of Critical Theory*, Oxford University Press, New York 1986, s. 3.

[98] G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, tłum. M.J. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1988, s. 206.

kie. Przede wszystkim dochodzi do sytuacji, w której zostaje zerwana więź między jednostką a wytworem pracy, którą ona wykonuje, a zatem, jeśli zgodzić się z diagnozami Marksa, pojawia się zjawisko alienacji. Jak pamiętamy, w *Rekopisach* Marks zauważył, że alienacja rodzi się w chwili zaniku więzi między robotnikiem, pracą, którą on wykonuje, oraz owocami tej pracy. Te ostatnie (praca, produkt) stają się nie tylko w stosunku do niego zewnętrzne, ale i zupełnie od niego niezależne, a nawet obce. „Co jest produktem jego pracy, nie jest nim samym"[99]. Co więcej, zarówno praca, jak i on sam, czyli ten, który musi sprzedawać swą pracę, by móc utrzymać się przy życiu, także stają się towarem. To właśnie to zjawisko, które Leszek Kołakowski określił również mianem odczłowieczenia człowieka niemogącego już wykonywać pracy w sposób ludzki[100], Marks zwykł nazywać alienacją.

Stanowisko Lukácsa jest podobne. Powiada on, że problem zasadniczy polega na tym, że w rzeczywistości, która jest porządkowana przez racjonalność wynikającą z instytucji podziału pracy, która rządzi się zasadą „naukowo-mechanicznej parcelacji i specjalizacji przy wytwarzaniu przedmiotów", „również podmioty muszą odpowiednio do tego ulegać tak samo racjonalnemu rozczłonkowaniu"[101]. Jednostka traci przeto związek zarówno z wytworem swej pracy, jak i z innymi jednostkami, z którymi w rzeczywistości przedkapitalistycznej tworzyła wspólnotę pracy. „Mechanizacja produkcji – to raz jeszcze Lukács – uczyniła z jej podmiotów abstrakcyjne i odosobnione atomy, których wzajemna więź nie ma już charakteru bezpośrednio-organicznego, określanego przez ich udział w samym procesie pracy, lecz raczej w stale rosnącym stopniu jest zapośredniczana wyłącznie przez abstrakcyjne prawidło-

---

[99] K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, tłum. K. Jażdżewski, T. Zabłudowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1976, s. 548.

[100] L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – Rozwój – Rozkład*, t. 1, s. 166.

[101] G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, s. 210.

wości mechanizmu, w który są włączone”[102]. Ponownie znać w tym wątku opowieści Lukácsa inspiracje teorią racjonalizacji Webera, do której, jak widać, autor *HŚK* często zresztą nawiązuje.

W efekcie tych procesów dochodzi do sytuacji, w ramach której wszelkie stosunki między podmiotami zostają urzeczowione – stają się towarami. Kapitalizm nowoczesny, jak tłumaczy Lukács, tym właśnie ma różnić się od wcześniejszych, nawet najbardziej prymitywnych form organizacji społeczno-ekonomicznych, w których istniała przecież instytucja wymiany czy handlu dóbr, że wartość wymienna towaru zostaje oddzielona od jego wartości użytkowej. Dopiero w kapitalizmie rodzi się dobrze rozpoznane przez Marksa zjawisko fetyszyzmu towarowego, które dodatkowo na tyle wtapia się w żywą tkankę społeczną tej formacji, że staje się „uniwersalną kategorią całego bytu społecznego”[103]. W innym miejscu węgierski filozof dodaje, że „forma towarowa” stała się „rzeczywistą formą panowania nad całym społeczeństwem” kapitalistycznym albo że towar jest „uniwersalną formą ukształtowania społeczeństwa”[104]. Wniosek: w rzeczywistość świata kapitalistycznego niepodzielną władzę sprawuje wartość wymienna towaru, która choć w istocie względna, bo określana w kontekście konkretnych stosunków społecznych, jawi się niezależną i obiektywnie przypisaną rzeczom własnością. W kapitalizmie cały system produkcji został podporządkowany, jak to ujął Kołakowski, „mnożeniu wartości wymiennej”[105]. Jej dominacji uległa również jednostka ludzka, co zubożyło z kolei jej egzystencję, czyniąc ją zdolną wyłącznie do „jednostronnych sprawności”[106].

Narracja Lukácsa, tak samo zresztą jak ta, którą snuje Marks, nie jest jednak wyłącznie pesymistyczna. Również autor *HŚK* przewiduje w niej szczęśliwe zakończenie, chociaż w przeciwieństwie do niemieckiego klasyka niewiele w sumie mówi o tym, jak będzie wyglądał świat, który powstanie po przekroczeniu aktualnie obo-

---

[102] Ibidem, s. 211.
[103] Ibidem, s. 203.
[104] Ibidem, s. 202 i 201.
[105] L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – Rozwój – Rozkład*, s. 324.
[106] Ibidem, s. 325.

wiązującego porządku społeczno-ekonomicznego. Lukácsa bardziej bowiem – jak się zdaje – interesują warunki konieczne do dokonania tego aktu emancypacji, dlatego też przywołuje w swych rozważaniach kategorie świadomości klasowej i totalności (*Totalität*). Oba te zagadnienia są ze sobą zresztą wyraźnie powiązane. Kapitalizm trwa i utrzymuje się przy życiu, nie bacząc na nowe kryzysy, które nim wstrząsają, głównie dzięki temu, że w wyniku urzeczowienia wszelkich zachodzących w nim relacji i więzi społecznych, które funkcjonują od tej pory jako odrębne części, zostaje utracona wizja całości stosunków społeczno-ekonomicznych[107]. Co więcej, ten rozczłonkowany, fragmentaryczny obraz pozornie nieistniejącego całokształtu owych stosunków jest umiejętnie utrwalany przez – dopowiada w tym kontekście Marek J. Siemek – „ideologiczne struktury »urzeczowienia«"[108], czyli, jak się wydaje, w zasadzie wszystko to, co Marks ujął znaną formułą „nadbudowy", z filozofią burżuazyjną na czele.

W warunkach całkowitej dominacji systemu kapitalistycznego nad jednostką, powtarza raz jeszcze Lukács, traci ona możliwość oglądu rzeczywistego stanu rzeczy – jej perspektywa jest nawet nie tyle partykularna, co właśnie cząstkowa, fragmentaryczna – przez co zarówno nieadekwatnie rozpoznaje własne położenie, jak i nie dostrzega możliwości zmiany aktualnej sytuacji. Nie oznacza to oczywiście, że tego rodzaju zmiana jest zupełnie niemożliwa, jednak jej warunkiem jest odpowiednie (właściwe) uchwycenie ograniczeń, jakie racjonalność systemu kapitalistycznego nakłada na funkcjonujące w nim jednostki. Zdaniem Lukácsa, który wyraźnie już inspiruje się w tym aspekcie nie tylko Marksem, lecz także myślą Hegla, odpowiednią wiedzę na temat sytuacji jednostki i społeczeństwa daje dopiero całościowe spojrzenie na rzeczywistość. „Społeczeństwo – powiada – jest konkretną całością (*Totalität*)". I dalej: „Badać coś w sposób konkretny oznacza więc: odnosić owo coś do społeczeństwa jako całości (*als Ganzes*). Dopiero bowiem

[107] Ibidem.

[108] M.J. Siemek, *Marksizm jako filozofia*, w: G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, s. XXX.

w takim odniesieniu każdorazowa świadomość, jaką mają ludzie na temat swojej egzystencji, występuje we wszystkich swych istotnych określeniach. Występuje ona mianowicie […] jako coś, co na mocy społeczno-historycznej sytuacji jest SUBIEKTYWNIE usprawiedliwione, zrozumiałe i wymagające zrozumienia, a więc jako »właściwa« świadomość; zarazem zaś występuje jako coś, co OBIEKTYWNIE rozmija się z istotą społecznego rozwoju, co istoty tej nie chwyta i nie wyraża adekwatnie, a więc jako »świadomość fałszywa«"[109]. Świadomość ta jest fałszywa właśnie z uwagi na swe urzeczowienie, które czyni ją nieuchronnie cząstkową i ograniczoną. Jest ona, jak tłumaczy z kolei Siemek, „dotkliwie skrępowana w swym zasięgu, a nawet zasadniczo zniekształcona w swej treści"[110]. Na tym też polega jej „fałszywość", której nie można traktować w sensie logicznym. „Fałszywy" znaczy w tym kontekście tyle, co niepełny, wybiórczy, tendencyjny, ograniczony czy wypaczony[111].

Pojawia się w tym miejscu pytanie, czy w kapitalistycznym świecie urzeczowionych podmiotów-przedmiotów, właśnie z uwagi na wypełniającą tę rzeczywistość alienację oraz reifikację, może w ogóle zaistnieć inna świadomość. Albo inaczej: jak możliwa jest powyższa diagnoza w chwili, gdy z uwagi na dominację urzeczowionych stosunków społeczno-ekonomicznych właściwie nie powinna ona być możliwa? Ten, kto diagnozuje wszechogarniające urzeczowienie i alienację, również powinien podlegać ich efektom, a zatem nie może dysponować całościowym – bo tylko taki daje mu wiedzę, którą, jak się jednak okazuje, dysponuje – oglądem spraw. Tę słuszną, jak się wydaje, wątpliwość natury metodologicznej Lukács zgodnie z podpowiedziami Marksa rozwiązuje w sposób arbitralny i niepozostawiający złudzeń. Podmiotem zbiorowym, który jest w stanie wyrwać się z letargu, poprawnie ocenić sytuację dzięki ujęciu jej w perspektywie całości stosunków społeczno-ekonomicznych (*Totalität*), a zatem osiągnąć prawdziwą świadomość klasową, jest oczywiście proletariat. Lukács wyraźnie zastrzega przy tym,

[109] G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, s. 145.
[110] M.J. Siemek, *Marksizm jako filozofia*, s. XXIV.
[111] Ibidem, s. XXVI.

że nie chodzi tu o jednostkowe „stany świadomości psychologicznej”[112] poszczególnych proletariuszy, ponieważ prawdziwa świadomość klasowa odnosi się do klasy jako takiej („klasy dla siebie”), nie zaś do jej partykularnych elementów składowych. Zaistnienie prawdziwej świadomości klasowej proletariatu nie tylko jest możliwe, lecz także daje gwarancję zwycięstwa klasy robotniczej nad kapitalizmem. „Tylko świadomość proletariatu może wskazać drogę wyjścia z kryzysu, w jakim znalazł się kapitalizm”[113]. Świadomość ta, zastrzega Lukács, będzie jednak prawdziwa pod warunkiem, że przyjmie ona właściwą sobie „formę organizacyjną, jaką jest partia komunistyczna”[114]. To ona, która zarazem stoi na straży „ortodoksji marksistowskiej” i pilnuje, aby ruch robotniczy podążał właściwym kursem[115], mediuje między świadomością fałszywą poszczególnych robotników a świadomością prawdziwą klasy robotniczej. To dzięki niej proletariat z „klasy w sobie” zmienia się w „klasę dla siebie”. Bez tak, po leninowsku, rozumianej partii komunistycznej, której rolę i wyjątkowość z taką stanowczością podkreślali wszak już Karol Marks i Fryderyk Engels w *Manifeście komunistycznym*, nie byłoby więc możliwości przekroczenia wyraźnej przepaści między tym, co jest, a tym, co jest możliwe, a zatem być powinno.

Jest jeszcze jeden istotny wątek, na który warto zwrócić uwagę w kontekście enumeracji i przypomnienia najważniejszych problemów „zheglizowanego marksizmu” Lukácsa. Jak się wydaje, to właśnie ten aspekt omawianej koncepcji stanowi najważniejszą spuściznę ideowo-teoretyczną, jaką przyjęli od niego jego wychowankowie. Chodzi o słynne dictum Marksa z *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, krótkiego tekstu napisanego prawie w tym samym okresie, co *Rękopisy*, które Lukács umieszcza jako motto najważniejszego eseju w *HŚK* (poświęconego zjawisku urzeczowienia). „Być radykalnym – głosił Marks – znaczy to sięgnąć do ko-

[112] G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, s. 186.
[113] Ibidem, s. 189.
[114] Ibidem.
[115] Ibidem, s. 108.

rzeni rzeczy. Lecz dla człowieka korzeniem jest sam człowiek”[116]. Lukács nieprzypadkowo przypomina akurat te słowa Marksa, ponieważ one najpełniej oddają dwie główne idee, jakie przyświecały mu przy pisaniu *HŚK*. Z jednej strony jest w nich zawarta/zawarty idea/postulat przekroczenia istniejącego porządku społeczno-ekonomicznego, który jawi się jako rezultat krytycznego i dogłębnego („do korzeni rzeczy”) namysłu nad rzeczywistością. Prawdziwie krytyczna analiza zjawiska ma polegać na żmudnym poszukiwaniu i bezkompromisowym odkrywaniu jego ukrytych prawdziwych znaczeń. W swym dziele Lukács w ten właśnie sposób analizuje zjawisko alienacji i urzeczowienia, a ujawniwszy ich prawdziwe przyczyny i charakter, dostrzega wynikającą z nich konieczność przekroczenia rzeczywistości kapitalistycznej. To praktyczna realizacja wspomnianego Marksowskiego postulatu, swoisty radykalizm myślenia, każe mu w pełni opowiedzieć się po stronie klasy robotniczej, nie tylko kierowanej, lecz także niejako odgórnie konstytuowanej przez partię zawodowych rewolucjonistów.

Zarazem nie mamy tu do czynienia z jakimkolwiek rodzajem myślenia radykalnego, ale tylko z takim, w którego centrum znajduje się człowiek – jego najważniejsza wartość. Jeśli można mieć wątpliwości, czy filozofię tzw. młodego Marksa słusznie określa się mianem filozofii humanistycznej, to przywoływane słowa niemieckiego klasyka tego rodzaju wątpliwości rozwiewają. W świetle obu wspomnianych tu dzieł Marksa z tego okresu (przede wszystkim *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych*, ale również *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*) widać wyraźnie, że właściwym przedmiotem namysłu i troski ich autora jest właśnie jednostka ludzka: jej emancypacja. Podobnie jest u Lukácsa, który wyraźnie omawia wszystkie podejmowane przez siebie zagadnienia w kontekście postulatu przekroczenia ograniczeń systemu kapitalistycznego, dzięki czemu jednostka będzie mogła w pełni się realizować.

Oczywiście w świetle ogólnego przesłania marksizmu humanistycznego zaproponowanego przez węgierskiego filozofa nie wol-

[116] K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, s. 466.

no zapominać, że w dalszym ciągu mamy tu jednak do czynienia z marksizmem, tzn. doktryną, która największe znaczenie przypisuje jednak podmiotowi kolektywnemu. Również marksizm Lukácsa odwołuje się do ontologii holistycznej. Liczy się dla niej człowiek, ale jest to człowiek abstrakcyjny, którego działania nabierają sensu dopiero w chwili realnego „stopienia" się z czymś dlań wyższym. Dopiero wtedy, gdy jego partykularność pojedna się z tym, co uniwersalne (czyli z klasą społeczną dla siebie, która dysponuje świadomością prawdziwą), zyska on możliwość realizacji własnego człowieczeństwa. W marksizmie, jak w każdej doktrynie wspólnotowej, jednostka zajmuje swoje istotne, choć bezsprzecznie drugoplanowe miejsce – jest ona celem danej filozofii, jest dla niej ważna, choć nie oznacza to, że jednocześnie staje się dlań wartością samą w sobie, jak to z reguły bywa w przypadku doktryny/filozofii liberalnej. Niemniej, mimo tych ważnych obiekcji można jednak zgodzić się z tym, że gdzieś w tle rozważań zawartych na kartach *HŚK* znajduje się Marksowska utopijna wizja świata, w którym będzie w końcu możliwe pojednanie człowieka z właściwą mu istotą gatunkową. Jak zobaczymy w następnych rozdziałach książki, tak rozumiana idea myślenia radykalnego, którego podstawę i granice wyznacza w ten sposób pojmowana idea humanizmu, stanie się jednym z zasadniczych wyróżników teorii krytycznej szkoły budapeszteńskiej.

Wydaje się zresztą, że z idei tej w większym lub mniejszym stopniu czerpała cała tradycja krytyczna[117]. Pokrewieństwo to dobrze wyraził w trzecim tomie *Głównych nurtów marksizmu* Leszek Kołakowski, zdaniem którego teoria krytyczna, przynajmniej ta w wydaniu szkoły frankfurckiej, jest w zasadzie tożsama z wersją marksizmu zaproponowaną przez Lukácsa, z tą tylko różnicą,

[117] Co więcej, wydaje się, że wpływ myśli Lukácsa był jeszcze większy. Jak powiada np. László Székely, to właśnie z uwagi na ten swój nieortodoksyjny marksizm, który w finezyjny sposób łączył w sobie elementy tzw. filozofii burżuazyjnej (szerzej: mieszczańskiej kultury zachodniej) z najważniejszymi elementami marksizmu, Lukács był bodaj jedynym myślicielem i działaczem komunistycznym, którego reputacja w kręgach inteligencji węgierskiej nie ucierpiała po 1989 roku. Zob. L. Székely, *"Why not Lukács?" Or: On Non-Bourgeois Bourgeois Being*, „Studies in East European Thought" 1999, No. 51, s. 251–286.

że usunięto z niej wątki wieszczące misję dziejową proletariatu[118]. I rzeczywiście, jeśli przyjrzeć się bliżej pracom frankfurtczyków z obu głównych okresów istnienia szkoły, to możemy znaleźć w nich bardzo zbliżoną problematykę do tej, o której w *HŚK* mówił Lukács. Również dla nich podstawową ideą była potrzeba przekroczenia systemu kapitalistycznego. Andrzej Szahaj, jeden z polskich znawców tajników myśli krytycznej szkoły frankfurckiej, powiada w tym kontekście, że tych idei-inspiracji, jakie członkowie szkoły czerpali z filozofii Lukácsa (i młodego Marksa), było zresztą więcej. W pierwszej kolejności, oprócz wspomnianego postulat przekroczenia kapitalizmu, warto bowiem wymienić takie zagadnienia, jak: teoria alienacji, problem wprowadzonej w nowoczesnym kapitalizmie instytucji podziału pracy i związana z tym dominacja racjonalności instrumentalnej, której krytyka, w ich przypadku, jest jednym ze sztandarowych haseł[119], idea emancypacji, a także przywiązanie do kategorii całości (*Totalität*)[120].

Niebagatelną rolę w narracji frankfurtczyków odgrywał oczywiście humanizm. W najbardziej elementarnym wymiarze realizacja tej idei przejawia się już w tym, że, jak pisał choćby Herbert Marcuse, najważniejszym miernikiem jakości danego systemu społeczno-ekonomicznego jest szczęście i wolność jednostki[121]. Zasadnicza jednak różnica między humanizmem Lukácsa (młodego Marksa) a frankfurtczyków – jak się zdaje – polega na tym, że Max Horkheimer, Theodor W. Adorno i Marcuse stosunkowo szybko wyzbyli się złudzeń, że istnieje jakikolwiek uprzywilejowany podmiot kolektywny jakiejś rewolucji światowej. O ile Lukács bezapelacyjnie wierzył w misję dziejową proletariatu, która ma szansę powodzenia, jeśli tylko klasa ta zostanie w odpowiedni sposób zor-

---

[118] L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – Rozwój – Rozkład*, s. 416.

[119] Zob. np. M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, tłum. H. Walentowicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007; M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

[120] A. Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej: wprowadzenie*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 9.

[121] Zob. więcej na ten temat np. ibidem, s. 28.

ganizowana przez zawodowych rewolucjonistów skupionych w partii komunistycznej, o tyle przedstawiciele szkoły frankfurckiej tego rodzaju przekonania już nie podzielali. Nie oznacza to oczywiście, że rezygnowali z idei emancypacji społecznej, a jedynie, że swej teorii nie kierowali wyłącznie do jednego, specjalnie w tym celu wybranego adresata. W ich przekonaniu teoria ta miała (mogła) służyć każdej grupie/klasie społecznej, która w danym momencie dążyła do zmiany istniejącego *status quo*. Nie ma klasy wybranej – są mieszkańcy nowoczesności. Wydaje się, że frankfurtczycy w ogóle rezygnują z kategorii klasy społecznej, która okazuje się dla nich zwyczajnie nieprzydatna. Interesuje ich nie tyle los proletariusza, ile kondycja i przyszłość człowieka nowoczesnego.

Ślady inspiracji frankfurtczyków Lukácsem odnajdujemy oczywiście również w ich sympatii do idei *Totalität*. Jak powiada jeden z komentatorów ich myśli, inspiracje te są widoczne zwłaszcza we wczesnej wersji teorii krytycznej, do której ta heglowska idea przeniknęła właśnie dzięki filozofii Lukácsa[122]. To w jej świetle mogli oni zerwać z dominującą w czasie, gdy teoria krytyczna nabierała wyraźnych kształtów, ortodoksją pozytywistyczną, głoszącą konieczność uznania istnienia „czystych faktów". Zerwaniu temu najpełniej dał wyraz oczywiście Horkheimer w swym słynnym eseju pt. *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, w którym rozróżniał między tradycyjną teorią naukową a jej nową, krytyczną wersją[123]. „Cały proces poznania – komentuje to stanowisko Andrzej Szahaj – rozgrywa się więc w tej samej sferze tego, co społeczne. W tej pierwotnie danej całości można co prawda […] rozróżnić pomiędzy podmiotem i przedmiotem poznania, lecz należy przy tym pamiętać, iż nie da się ich wydestylować z wzajemnych wpływów, że nie tylko zatem w tym, co »obiektywne«, tkwi to, co »subiektywne«, lecz i to, co »subiektywne«, niesie z sobą status »obiektywności«. I to, co »obiektywne«, i to, co »subiektywne«, stanowią momenty tej samej

[122] F. Rush, *Conceptual Foundations of Early Critical Theory*, w: *The Cambridge Companion to Critical Theory*, ed. F. Rush, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 12.

[123] M. Horkheimer, *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, w: idem, *Szkoła frankfurcka*, t. 2, tłum. J. Łoziński, Kolegium Otryckie, Warszawa 1987, s. 137–171.

społecznej całości (*Totalität*)"[124]. Jako że do tego wątku wrócimy już w następnym rozdziale książki, skomentujmy je w tym miejscu dosłownie jednym zdaniem. Otóż wydaje się, że takie stanowisko epistemologiczne frankfurtczyków, które w znacznym stopniu odcisnęło swe piętno na wielu nurtach współczesnej humanistyki (zob. np. konstruktywizm społeczny), wiele zawdzięcza m.in. rozważaniom Lukácsa z okresu *HŚK*.

Teoria krytyczna szkoły budapeszteńskiej kształtowała się przede wszystkim pod wpływem oryginalnej wersji zheglizowanego marksizmu Lukácsa, choć wypada podkreślić, że nie była to zarazem bezkrytyczna aprobata tej filozofii. Już nawet w przedemigracyjnym okresie twórczości członków szkoły wiele istotnych elementów koncepcji Lukácsa zostało pominiętych, a niekiedy *explicite* skrytykowanych i odrzuconych. Tak stało się przede wszystkim z najważniejszym dla niej (i dla marksizmu) założeniem dziejowej misji proletariatu, która dla Heller, Fehéra, Márkusa i Vajdy nie tyle nawet była błędna, co skrajnie niebezpieczna. Podobnie rzecz się miała z aprobowaną przez Mistrza leninowską koncepcją partii komunistycznej, którą stanowiło wąskie grono zawodowych, bezwzględnych i gotowych do poświęceń rewolucjonistów. Wraz z postępującym usamodzielnianiem się (w sensie teoretycznym) budapeszteńczyków słabł z kolei ich zapał rewolucyjny, koncepcja rewolucji również ulegała rewizji: zarówno w sensie jej podmiotu, przedmiotu, jak i jej historycznej konieczności – tę kategorię szybko też odrzucono, mówiąc już raczej o potrzebie czy możliwości zmiany. Wypadkową opisywanych powyżej dwóch (frankfurtczyków oraz Lukácsa) podejść w kwestii podmiotu rewolucji społecznej będzie stanowisko Ágnes Heller, która w latach 60. XX wieku w pracy *Everyday Life*[125], nawiązując w widoczny sposób do obu tych tradycji, pójdzie jednak krok dalej. Pozostając wierna obu ideom – emancypacji oraz rewolucji, rozumianej jako droga do owego wyzwolenia – Heller dokona jeszcze poważniejszej rewizji założeń krytycznego (humanistycznego) marksizmu. Powie bowiem, że prawdziwie socjalistyczna emancy-

[124] A. Szahaj, op. cit., s. 29.
[125] Á. Heller, *Everyday Life*.

pacja *via* rewolucja może dokonać się wyłącznie w przestrzeni tytułowego życia codziennego jednostki. Co więcej, tylko jednostka może być inicjatorem oraz jedynym właściwym podmiotem tej rewolucji. Wniosek z tego taki, że ogólna zmiana społeczna jest możliwa drogą dobrowolnych, drobnych i pozornie nieistotnych, choć zarazem nic przy tym nietracących na radykalizmie jednostkowych decyzji o charakterze egzystencjalnym, w wyniku których dochodzi do zasadniczych transformacji życia konkretnych osób. Wydaje się, że to podejście, przynajmniej w świetle głównych założeń teorii Lukácsa oraz szkoły frankfurckiej, w większym stopniu realizuje ideały humanizmu marksistowskiego, ponieważ dowartościowuje jednostkę, która w świetle tej teorii staje się rzeczywistym podmiotem życia społeczno-politycznego. Motywowani tą dewizą budapeszteńczycy bez sentymentów rozstali się również z arbitralną i paternalistyczną ze swej istoty dychotomią prawdziwej i fałszywej świadomości, która w pewnym stopniu w formie opisywanego dla przykładu choćby przez Marcusego rozróżnienia na potrzeby prawdziwe i fałszywe przez długi jeszcze czas funkcjonowała w piśmiennictwie frankfurtczyków.

W świetle powyższych uwag widać już wyraźnie, że rezygnując z opisywanych powyżej aspektów marksizmu krytycznego Lukácsa, które w jakimś stopniu legły również u podstaw teorii krytycznej szkoły frankfurckiej, budapeszteńczycy odrzucili z nich wszystko to, co sami po latach utożsamiali z tzw. wielkimi narracjami. Co zaś z Lukácsa (i pośrednio ze szkoły frankfurckiej) pozostało w ich wersji teorii krytycznej? Na pewno wszystkie te „młodomarksowskie" problemy, takie jak: alienacja, kategoria potrzeby i związane z tym wyobrażenie człowieka jako istoty bogatej w potrzeby czy też reifikacja i obawa przed dominacją w świecie nowoczesnym racjonalności instrumentalnej. Jak już powiedzieliśmy, są to kwestie, które zwykliśmy utożsamiać z marksizmem humanistycznym i były one dla nich ważne przynajmniej tak długo, jak długo ważny i inspirujący był dla nich marksizm. Niemniej, należy zauważyć, że nawet po tym, jak porzucili oni marksizm (albo inaczej: zaczęli traktować tę doktrynę jako jedną z wielu prób opisu i wyjaśnienia wewnętrznej złożoności zachodniego modelu nowoczesności),

w kręgu fundamentalnych dla nich wartości pozostał humanizm i jednostka. W pewnym więc sensie, nieco paradoksalnie, to Lukácsowska – krytyczna, humanistyczna – wersja marksizmu powiodła budapeszteńczyków ostatecznie poza marksizm, ku pozycjom umiarkowanie liberalnym.

Nade wszystko zaś twórczość członków szkoły budapeszteńskiej na zawsze już pozostała naznaczona tą formą radykalizmu, o której wspominałem powyżej. Postulat bezkompromisowego dążenia do odsłaniania korzeni (istoty) rzeczy, o którym tak błyskotliwie pisał swego czasu Marks, podjęty przez Lukácsa, a także przez szkołę frankfurcką – jest to, jak sądzę, jedna z głównych idei koncepcji filozoficznej zaproponowanej przez członków tej szkoły – został nie tylko przyjęty przez Heller, Fehéra, Márkusa oraz Vajdę, lecz także doczekał się licznych zastosowań.

Hipotezy badawcze i przebieg badań

Jak widać z powyższych, wielowątkowych uwag, już na wstępie rozważań na temat teorii krytycznej szkoły budapeszteńskiej możemy nieustannie mnożyć różnego rodzaju pytania i wątpliwości. Dlatego czas już na przedstawienie głównych hipotez badawczych, które zostaną następnie poddane weryfikacji. Wypada przy tym dodać, że proces ich formułowania był żmudny i długotrwały, bezpośrednio związany też z szerszym zakresowo projektem badawczym, którego celem była rekonstrukcja i krytyczna analiza dorobku teoretycznego członków szkoły budapeszteńskiej. Prezentowana książka nie stanowi zresztą jedynego efektu tych prac – wydaje się ona raczej naturalną kontynuacją mojego długoletniego zainteresowania zarówno twórczością węgierskich myślicieli, jak i współczesną myślą polityczną i społeczną jako taką.

Pierwszym owocem moich dociekań, oprócz serii artykułów i przekładów ważniejszych tekstów budapeszteńczyków, o których powiem jeszcze w następnym podrozdziale tego rozdziału, omawiając aktualny stan badań interesującego mnie zjawiska, była praca *Nowoczesność a polityka w ujęciu Ágnes Heller* (2009). W książ-

ce tej, zgodnie zresztą z jej tytułem, na filozofię polityki węgierskiej autorki patrzę przez pryzmat jej teorii nowoczesności. Pozycja ta, jak się wkrótce okazało, stała się dla mnie istotnym impulsem do dalszych eksploracji. Już w trakcie prac nad wspomnianą książką rosło we mnie coraz silniejsze przekonanie, że analizowana teoria nowoczesności Heller nie powstała w intelektualnej próżni. Sugerowały to zwłaszcza bliźniaczo podobne wypowiedzi Ferenca Fehéra, które, z uwagi na wyraźnie określony przedmiot badań, siłą rzeczy traktowałem jednak w owym czasie z mniejszą uwagą. Lektury jego kolejnych tekstów pozwoliły mi wkrótce utwierdzić się w przeświadczeniu, że rola, jaką odegrał on przy konceptualizacji wielu elementów filozofii politycznej i społecznej Heller, była niebagatelna, coraz chętniej więc w swoich wypowiedziach zaczynałem też mówić o „duecie" autorskim Heller–Fehér. Moje intuicje okazały się zresztą słuszne. W jednej z moich rozmów z Heller, jaka odbyła się latem 2014 roku we Wrocławiu, a której obszerny fragment ukazał się później w formie wywiadu na łamach czasopisma „Przegląd Polityczny"[126], na intrygujący mnie temat powiada ona, co następuje:

> Nasza współpraca [z Fehérem – W.B.] dotyczyła głównie kwestii z zakresu teorii polityki. Wspomniałam wcześniej prace poświęcone problematyce zbrojeń nuklearnych, lewicy zachodnio i wschodnioeuropejskiej, ale warto przypomnieć również teksty dotyczące zagadnień związanych z problemem istnienia klas społecznych, czy nawet teksty z zakresu teorii literatury. Ale przeważnie były to jednak prace poświęcone teorii polityki. Jeśli zajmowaliśmy się problemami wywodzącymi się z innych dziedzin, to każde z nas czyniło to raczej we własnym zakresie. Dla przykładu, to, co Feri pisał o rewolucji francuskiej, jest absolutnie, w każdym calu, jego własną, oryginalną pracą. Feri był zafascynowany tamtymi wydarzeniami, i rezultatem tej fascynacji była doskonała książka im poświęcona[127]. […] Ja nie mam talentu rozumienia tych wszystkich niewyraźnych i ulotnych powiązań pomiędzy

[126] Á. Heller, *Niczego nie żałuję (wywiad przeprowadzony przez W. Bulirę)*.

[127] F. Fehér, *The Frozen Revolution: An Essay on Jacobinism*, Cambridge University Press, Cambridge–New York–New Rochelle–Melbourne–Sydney 1987.

> faktami i interpretacjami, o które chodzi w pisarstwie historycznym. Fehér natomiast miał ten talent i uwielbiał historię, o której często wszelako pisywał – na przykład artykuły, w których odnosił się do historii Węgier, których zapewne, z uwagi na barierę językową, niestety nie znasz. Również i w tym przypadku robił to wszystko sam, bez mojego udziału. Zarazem on rzadko współuczestniczył przy powstawaniu moich prac *stricte* filozoficznych. Oczywiście zapoznawałam go z nimi, dawałam mu do czytania maszynopisy, które chętnie czytał i komentował, nanosił na nie poprawki, wypowiadał swoje trafne uwagi, ale to wszystko. Można zatem powiedzieć, że nasza bezpośrednia współpraca zaczynała się tam, gdzie zbiegały się nasze zainteresowania. Takim wspólnym polem była właśnie filozofia polityki[128].

A zatem, jak wynika z powyższych słów, współpraca między Heller i Fehérem, zwłaszcza już na emigracji, kiedy powstała większość ich prac z zakresu teorii polityki i społeczeństwa, nie tylko nawet istniała, lecz także była rzeczywiście istotna. Wspomniane przez Heller teksty, co zobaczymy w następnych rozdziałach książki, mają niebagatelne znaczenie dla ich emigracyjnej twórczości. W tym właśnie kontekście zrodził się pomysł poszerzenia perspektywy i przyjrzenia się również twórczości pozostałych członków szkoły budapeszteńskiej.

W *Nowoczesności a polityce* po raz pierwszy też dotknąłem omawianego tu wcześniej problemu dalszego istnienia szkoły budapeszteńskiej po przymusowej emigracji jej przedstawicieli. Uczyniłem to niejako na marginesie głównego toku rozważań (w przypisie), kiedy to krytycznie odniosłem się do twierdzenia Douglasa M. Browna, który, w moim ówczesnym mniemaniu, nazbyt swobodnie posługiwał się nazwą „szkoła budapeszteńska", stosując ją również do twórczości węgierskich myślicieli z lat 80. XX wieku[129]. W owym czasie sprawa wydawała mi się oczywista: emigracja oznaczała koniec szkoły budapeszteńskiej; jej członkowie poszli „na swoje", czego najlepszym dowodem była bogata i wielowątkowa twórczość

---

[128] Á. Heller, W. Bulira, *Rozmowa z Ágnes Heller (Wrocław, 9.07.2014)*, Wrocław 2014.

[129] W. Bulira, *Nowoczesność a polityka w ujęciu Ágnes Heller*, s. 75.

Heller. A jednak diagnoza ta szybko straciła na oczywistości. Coraz trudniej przychodziło mi zrozumieć pogłębiający się dysonans: z jednej strony mam do czynienia z samodzielnymi autorami, których filozofie są oryginalne, niezależne i w mniejszym lub większym stopniu odmienne od siebie, a z drugiej strony, zarówno w literaturze przedmiotu (głównie anglojęzycznej), jak i wśród osób związanych z węgierskimi emigrantami, nazwa „szkoła budapeszteńska" była i jest nadal żywa. Próby rozwiązania tego paradoksu zaowocowały przypuszczeniem, że emigracyjna twórczość budapeszteńczyków, mimo wielu zastrzeżeń i obiekcji, głównie zresztą o charakterze terminologicznym, ma wspólny wszystkim autorom mianownik. Założyłem przy tym, że nawet mimo skrajnych niekiedy rozbieżności teoretycznych między niektórymi członkami szkoły, zwłaszcza na linii Heller, Fehér, Vajda – Márkus, ich osobiste filozofie łączy przywiązanie do tradycji krytycznej. I nawet jeśli kategoria „szkoły filozoficznej" nie wytrzymuje w przypadku budapeszteńczyków próby czasu, to i tak można mówić o oryginalnej i wielowątkowej teorii krytycznej szkoły budapeszteńskiej. Dzięki kolejnym lekturom doszedłem do wniosku, że przybiera ona zarazem taką postać, którą ze swym pierwowzorem – mam tu na myśli nie tylko dorobek szkoły frankfurckiej, lecz także rozważania inspirującego przecież frankfurtczyków młodego Lukácsa czy nawet Marksa – łączy, jak się zdaje, jedynie ogólne założenie o konieczności kultywowania myślenia radykalnego, polegającego na odsłanianiu przez teorię społeczną ukrytych mechanizmów rządzących danym społeczeństwem/zjawiskiem społeczno-polityczno-kulturowym, co z kolei – przypomnijmy – ma służyć emancypacji jednostki i całych grup społecznych. W interesującym nas przypadku granice aplikacji tej teorii – jak można sądzić – wyznaczają te wydarzenia, zjawiska i procesy polityczno-społeczno-kulturowe świata nowoczesnego, których budapeszteńczycy byli nie tylko wnikliwymi obserwatorami, lecz także równie często uczestnikami czy nawet ofiarami. W świetle powyższych uwag przekonujące wydało mi się również założenie, że charakter tej teorii (tj. zarówno dobór poruszanych w niej problemów, jak i sposób ich analiz) w dużej mierze wynikał z dysponowania przez nich ową uprzywilejowaną perspek-

tywą epistemologiczną, jaka przysługuje intelektualiście na wygnaniu. Oto hipoteza główna prezentowanej pracy.

Dalsze badania kontynuowałem w ramach grantu badawczego (finansowanego ze środków budżetowych w latach 2010–2013), dzięki czemu mogłem nie tylko udać się do Budapesztu, gdzie spotkałem się zarówno z Ágnes Heller i Mihályem Vajdą, a także z przedstawicielami drugiego pokolenia szkoły budapeszteńskiej (m.in. János Kis, Ágnes Erdélyi, Sándor Radnóti), lecz także odbyć owocną podróż do Australii. W Melbourne oraz w Sydney uzyskałem wiele cennych informacji przede wszystkim od Györgya i Marii Márkusów oraz od licznych australijskich wychowanków i przyjaciół węgierskich emigrantów: m.in. Johna Grumleya (Sydney), Petera Beilharza, Davida Robertsa (Melbourne). Wtedy też zacząłem zastanawiać się nad wątkami łączącymi budapeszteński i australijski okres funkcjonowania szkoły, których, siłą rzeczy, należało doszukiwać się właśnie w Melbourne i Sydney. Prowadzone rozmowy skierowały moją uwagę ku ostatniej wspólnej pracy budapeszteńczyków – *Dictatorship over Needs*, w której zawarli oni swą błyskotliwą krytykę radzieckiej wersji systemu totalitarnego. Przyjąłem, że to właśnie te rozważania stanowią punkt wyjścia emigracyjnej teorii krytycznej szkoły budapeszteńskiej. Zarazem jednak założyłem, że analizy te osiągają dwa zasadnicze cele. Z jednej strony można je chyba traktować jako formę rozliczenia węgierskich emigrantów z tym systemem, z drugiej zaś wydaje się, że budapeszteńczycy zabierają dzięki nim głos w dyskusji nad kondycją ówczesnej lewicy zachodniej, która, nierzadko zapatrzona bezkrytycznie w pierwsze w historii ludzkości państwo socjalistyczne, traci swą zdolność krytycznego oglądu rzeczywistości. Zwolennicy lewicy, z bezkompromisowych strażników wolności i sprawiedliwości, jakimi zawsze sami siebie postrzegali, stają się bezrefleksyjnymi apologetami jednego z najbardziej brutalnych i zbrodniczych wynalazków politycznych nowoczesności.

Postawiona przed chwilą pierwsza hipoteza szczegółowa pozwoliła na sformułowanie hipotezy następnej. Przyjąłem bowiem, że zapoczątkowana jeszcze w Australii ewolucja emigracyjnej teorii szkoły budapeszteńskiej nie tylko stała się możliwa dzięki temu,

że Márkus, Heller, Fehér i Vajda zerwali z marksizmem, lecz także jej dalszy charakter był determinowany właśnie przez ich rosnącą niechęć do tej doktryny. W tym też kontekście te ich prace z lat 80. XX wieku, które wpisywały się w nurt tzw. postmarksizmu, okazały się niezwykle istotne dla całej późniejszej twórczości. Łączą one w sobie wszak krytycyzm marksistowskiej proweniencji oraz otwartość na inne tradycje i aparatury pojęciowe. To właśnie swoisty „flirt" z postmarksizmem pozwolił budapeszteńczykom, zwłaszcza Fehérowi i Heller, pojednać skrajności: utrzymać przywiązanie do idei radykalizmu filozoficznego (w sensie marksowskim) przy jednoczesnej akceptacji pluralistycznego charakteru świata nowoczesnego.

Wizyta w Australii okazała się bardzo ważna również dlatego, że to właśnie tam – w konkretnym, nadal sprawnie funkcjonującym środowisku intelektualno-politycznym – Heller, Fehér i Márkus zetknęli się po raz pierwszy z tzw. postmodernizmem. Tam też, mniej więcej w tym samym czasie (połowa lat 80. XX wieku), w dużej mierze właśnie dzięki krytycznej analizie idei ponowoczesności, głównym przedmiotem ich namysłu stał się świat nowoczesny. Rozmowy i konsultacje, które w ciągu kilku lat przeprowadziłem w Budapeszcie, Sydney i Melbourne, pozwoliły mi lepiej uświadomić sobie, że „spór o postmodernizm", jaki w kolejnych latach rozgorzał między członkami szkoły, był czymś więcej niż tylko zwykłą polemiką. To dzięki nim mogłem więc przyjąć, że jednym z najważniejszych w jej historii punktów spornych między członkami szkoły budapeszteńskiej była kwestia oceny postmodernizmu, przede wszystkim skutków, jakie wywołały procesy detotalizacji kolejnych sfer świata nowoczesnego. Wydaje się nawet, że to właśnie otwarty spór wokół narodzin ponowoczesnej perspektywy na nowoczesność między Heller, Fehérem i Vajdą z jednej strony, a Markusem z drugiej, dopełnił losy szkoły.

Dzięki odbytym wyjazdom badawczym, licznym konsultacjom naukowym, kwerendom oraz lekturom uzyskanych w ich trakcie źródeł zdołałem również nakreślić roboczy obraz budapeszteńczyków-wygnańców. Wychodząc z założenia, że od początku istnienia szkoły jej członkowie zdradzali chęć aktywnego uczestnictwa w ży-

ciu publicznym swego kraju, przyjąłem, że nie inaczej było również w okresie ich pobytu na emigracji. Najlepiej dokumentują to zwłaszcza liczne wystąpienia Heller i Fehéra, przybierające z reguły postać zdecydowanych interwencji politycznych. Na wstępnym etapie badań przewidywałem, że zarówno przyczyny, jak i cel tych interwencji brały się stąd, że budapeszteńczycy patrzyli na zjawiska i procesy zachodzące w realiach świata zachodniej nowoczesności z perspektywy outsiderów. Dzięki temu, że prawie przez cały swój pobyt na emigracji pozostawali mimo wszystko na marginesie głównego nurtu intelektualno-politycznego świata zachodniego (Australia, USA), zyskali przywilej krytycznego oglądu otaczającej ich, choć nigdy do końca ich własnej, rzeczywistości. Jednocześnie można też przypuszczać, że trauma lat młodzieńczych, na których swe piętno odcisnęły oba dwudziestowieczne systemy totalitarne, zrodziła w nich pewien rodzaj powinności o charakterze moralnym, zmuszającej ich do nieustannej troski o kondycję nowoczesności. To właśnie taki imperatyw sprawiał, że w swych interwencjach nie ograniczali się oni wyłącznie do krytyki *status quo*, ale i poszukiwali sensownych alternatyw dla niebezpiecznych aspektów świata nowoczesnego.

Dopiero na ostatnim etapie prowadzonych analiz nadeszła z kolei wreszcie chwila na refleksję o charakterze ogólnym, która w tym przypadku dotyczyła przede wszystkim kwestii metodologicznych, tj. przydatności terminu „szkoła budapeszteńska" w analizie losów i twórczości węgierskich emigrantów. Dysponując już odpowiednią wiedzą zarówno na temat charakteru i treści dzieł Heller, Fehéra, Márkusa i Vajdy, jak i porównując ich losy z dziejami pokrewnych im szkół filozoficznych (szkoła frankfurcka, WSHI), uznałem, że emigracyjna twórczość bohaterów tej książki jedynie pozornie dowodzi nieprzydatności terminu „szkoła budapeszteńska". O ile niekiedy, jak można oczekiwać, ich własne filozofie rzeczywiście dalece się od siebie różnią, co sprawia, że w praktyce, mniej więcej od początku lat 80. XX wieku, szkoła budapeszteńska już nie istnieje, o tyle ten termin w dalszym ciągu jest użyteczny dla badaczy ich losu i dorobku. Wydaje się, że jest tak przynajmniej z trzech powodów: po pierwsze dlatego, że szkoła budapeszteńska była przede

wszystkim szkołą w sensie psychologicznym; po drugie, ponieważ etykieta szkoły w dalszym ciągu po prostu funkcjonuje w literaturze przedmiotu oraz w dyskursie naukowym; po trzecie zaś dlatego, że nawet w tych wątkach problemowych ich partykularnych twórczości, które w znacznym stopniu je od siebie oddalają, można dostrzec elementy wspólne. Źródeł tych powinowactw należy szukać w specyfice doświadczeń oraz pewnej tożsamości intelektualnej związanej bezpośrednio z etosem i dorobkiem szkoły budapeszteńskiej jako takiej. Zarazem jednak można też z dużym prawdopodobieństwem przypuszczać, że w warunkach kultury ponowoczesnej instytucja szkoły filozoficznej utraciła już rację bytu.

Stan badań i źródła

Wykorzystane w książce źródła, które możemy podzielić na cztery główne grupy, dość precyzyjnie odzwierciedlają aktualny stan badań nad losami i twórczością szkoły budapeszteńskiej. Należy jednak bardzo wyraźnie zastrzec, że zadanie dokładnego określenia stanu badań, bez względu na to, czy mówimy o światowej, czy też rodzimej literaturze przedmiotu, jest stosunkowo trudne. Trudność ta bierze się przede wszystkim ze wspominanych już wcześniej problemów definicyjno-metodologicznych, jakie wiążą się ze zjawiskiem (i pojęciem) szkoły filozoficznej. Chodzi tu w dużej mierze o to, gdzie zaklasyfikujemy dorobek poszczególnych członków szkoły: do dorobku szkoły jako takiej czy może jednak uznamy, że publikacje danego autora powstały niejako („poza") niezależnie od szkoły? Dokładnie ta sama wątpliwość tyczy się – na zasadzie analogii – krytycznych analiz, opracowań i komentarzy tego dorobku. Czy prace, które dotyczą twórczości poszczególnych członków szkoły budapeszteńskiej, należy również traktować jako komentarze do teorii szkoły budapeszteńskiej jako takiej?

Gdyby trzymać się tak kategorycznego rozróżnienia, wypadałoby stwierdzić, że twórczość szkoły nie została rozpoznana w sposób zadowalający, przytłaczająca większość opracowań dotyczy bowiem bądź to całości twórczości Heller, Fehéra, Márkusa i Vaj-

dy, bądź też, co zresztą zdarza się zdecydowanie częściej, wybranych aspektów ich własnych filozofii. Jako że przychylam się jednak do stanowiska, zgodnie z którym problem statusu ontologicznego szkoły, a co za tym idzie, sensowności stosowania tego pojęcia (szkoła budapeszteńska), nie jest zagadnieniem pierwszej wagi, uznaję, że na użytek tej pracy również opracowania myśli poszczególnych budapeszteńczyków są niezwykle pomocne przy rekonstrukcji i analizie teorii krytycznej szkoły budapeszteńskie jako takiej. Wybór ten nie jest zarazem podyktowany li tylko argumentami o charakterze merytorycznym, ale wynika również z konieczności – zarówno w literaturze światowej, jak i rodzimej w zasadzie nie ma opracowań dotyczących szkoły. Co więcej, problem tego rodzaju pojawia się również w przypadku tekstów węgierskich autorów, ponieważ w okresie emigracyjnym powstała tylko jedna ich wspólna praca. *Dictatorship over Needs* – pozycję tę szczegółowo omawiam w rozdziale drugim książki – jest unikatowym efektem teoretycznej (i politycznej) kooperacji Márkusa z duetem Fehér–Heller, na jaką zdecydowali się oni już na początku pobytu w Australii. Jest ona o tyle ważna, że doskonale dokumentuje podjętą przez autorów próbę restauracji szkoły na emigracji. A zatem, biorąc pod uwagę rzeczywisty stan rzeczy, jak i robocze założenie, że nawet po wyjeździe z Budapesztu w twórczości poszczególnych członków szkoły musiało pozostać coś, co nadal ich ze sobą łączyło, ich partykularne wypowiedzi traktuję jako materiał do analizy tytułowej teorii krytycznej szkoły budapeszteńskiej.

Pierwszą i najważniejszą dla skutecznej realizacji zakładanego celu pracy grupę źródeł wykorzystanych w tym opracowaniu stanowiły oczywiście oryginalne książki, eseje, artykuły naukowe autorstwa Fehéra, Heller, Márkusa i Vajdy, których nie sposób w tym miejscu wszystkich wymienić – ich pełny wykaz znajduje się w bibliografii. Większość z nich jest dostępna jedynie w języku angielskim, choć warto w tym miejscu zauważyć, że jednym z dodatkowych efektów prowadzonych badań i prac nad książką były dokonane przeze mnie liczne przekłady na język polski wybranych esejów członków szkoły. Ukazały się one zarówno w formie książki

(Á. Heller, *Eseje o nowoczesności*)[130], jak i odrębnych publikacji w tematycznych numerach takich pism, jak „Kronos" i zwłaszcza „Przegląd Polityczny"[131].

Drugą grupę źródeł, które w trakcie pracy nad książką okazały się przynajmniej równie istotne i pomocne, jak te wspomniane powyżej, stanowią korespondencja, wywiady i rozmowy, jakie przeprowadziłem zarówno z żyjącymi członkami szkoły budapeszteńskiej (Ágnes Heller, Mihály Vajda, György i Maria Márkusowie), jak i osobami blisko z nimi związanymi (Sándor Rádnoti, Ágnes Erdeleyi, János Kis, Peter Beilharz, David Roberts, László i Maria Bodi, John Grumley). Okazją do tych rozmów były zarówno moje wizyty w Budapeszcie (2011, 2016), Melbourne i Sydney (2012), jak i pobyt Heller we Wrocławiu (2014). Dwie z tych rozmów ukazały się już drukiem w postaci wywiadów z Ágnes Heller na łamach „Przeglądu Politycznego". Dla prezentowanej pacy bardzo cenna okazała się zwłaszcza obszerna rozmowa zatytułowana *Niczego nie żałuję*[132], w której, oprócz rozległych wątków autobiograficznych, autorka komentuje liczne zagadnienia swej własnej filozofii. Drugi wywiad[133], który dotyczy kwestii bieżących, głównie związanych z tzw. kryzysem migracyjnym, które Heller interpretuje z perspektywy filozofa polityki, okazał się w pewnym stopniu przydatny przy omawianiu zagadnień prezentowanych w ostatnim rozdziale pracy. W opracowaniu znajduje się również rozmowa z Györgyem i Marią Márkusami, która w niedługim czasie powinna ukazać się również w formie wywiadu (tym razem w języku angielskim)[134].

---

[130] Á. Heller, *Eseje o nowoczesności*.

[131] W tym miejscu chciałbym ogromnie podziękować zwłaszcza redaktorom „Przeglądu Politycznego", których wsparcie oraz nieoceniona pomoc pozwoliły przybliżyć polskiemu czytelnikowi kolejne (w sumie już kilkanaście) niezwykle istotne i ciekawe teksty (głównie) Heller oraz Fehéra i Vajdy. Wykaz większości przekładów znajduje się w bibliografii.

[132] Á. Heller, *Niczego nie żałuję (wywiad przeprowadzony przez W. Bulirę)*.

[133] Eadem, *Wyzbyć się nienawiści, szukać porozumienia (wywiad przeprowadzony przez W. Bulirę)*, tłum. W. Bulira, „Przegląd Polityczny" 2017, nr 142, s. 4–11.

[134] Publikacja tej rozmowy, biorąc pod uwagę niedawną śmierć Györgya Márkusa (5 października 2016 roku), wydaje się szczególnie ważna i potrzebna.

Na trzecią grupę źródeł składają się wspomniane wcześniej teksty zawierające krytyczne opracowania twórczości szkoły. Należy podkreślić, że jak dotąd nie podjęto jeszcze wysiłku rekonstrukcji i analizy dorobku szkoły jako takiej. W tym też sensie prezentowana w tej książce próba potraktowania dojrzałej twórczości członków szkoły budapeszteńskiej jako przykładu teorii krytycznej wydaje się nowatorska. W istniejącej literaturze przedmiotu spotykamy się oczywiście z opracowaniami poświęconymi dorobkowi interesującej nas grupy myślicieli, ale albo są to prace, których autorzy koncentrują swą uwagę na wybranych zagadnieniach twórczości szkoły jako takiej[135], albo też – o czym była mowa – analizie są poddawane koncepcje teoretyczne poszczególnych filozofów wchodzących w jej skład. W tym drugim przypadku, co znamienne, dominują zresztą prace poświęcone twórczości Ágnes Heller, w mniejszych stopniu analizowana jest myśl Györgya Márkusa i Ferenca Fehéra, a w zasadzie zupełnie nie ma opracowań (przynajmniej w języku angielskim lub niemieckim) dotyczących filozofii Mihálya Vajdy[136]. Gwoli uzupełnienia dodajmy jeszcze, że jeśli cho-

[135] W zasadzie w tej grupie opracowań poświęconych szkole budapeszteńskiej jako takiej warto wymienić jedynie dwie pozycje, które jednak, jak powiedziano, nie proponują całościowego ujęcia losów i dorobku szkoły, ale omawiają wybrane problemy. Zob. A. Arato, *The Budapest School and Actually Existing Socialism. Dictatorship over Needs by Ferenc Fehér, Ágnes Heller, György Márkus*, „Theory and Society" 1987, Vol. 16, No. 4, s. 593–619; D. Brown, *Towards Radical Democracy. The Political Economy of the Budapest School*, Unwin Hyman, London–Boston–Sydney–Wellington 1988.

[136] Wymieńmy tylko książkowe opracowania interesujących nas tu zagadnień: S. Tormey, *Ágnes Heller: Socialism, Autonomy and the Postmodern*, Manchester University Press, Manchester–New York 2001; J. Grumley, *Ágnes Heller: A Moralist in the Vortex of History*, Pluto Press, London 2005; W. Bulira, *Nowoczesność a polityka w ujęciu Ágnes Heller*; *The Social Philosophy of Ágnes Heller*, ed. J. Burnheim, Rodopi, Amsterdam–Atlanta, GA 1994; K. Terezakis, *Engaging Ágnes Heller. A Critical Companion*, Lextington Books, Lanham–Boulder–New York–Toronto–Plymouth 2009; *Culture and Enlightenment. Essays for György Markus*, eds. P. Johnson, P. Crittenden, J.E. Grumley, Ashgate, Aldershot–Burlington 2002; J. Pickle, *György Márkus and the Philosophy of Culture: Critical Theory, Enlightenment and Emancipation*, New York 2011. Jeśli chodzi o Fehéra, to akurat jego oryginalna myśl nie doczekała się jeszcze opracowania w postaci samodzielnej monografii, a jedynie kilku(nastu) komentarzy w formie

dzi o przedstawicieli drugiej generacji członków/sympatyków szkoły, osobnych komentarzy doczekała się jedynie twórczość Jánosa Kisa[137]. Biorąc pod uwagę opisany stan rzeczy, można mieć więc nadzieję, że prezentowana tu publikacja wypełni tę zaskakującą niszę, z jaką mamy do czynienia nie tylko w rodzimej, ale i w światowej literaturze przedmiotu.

Ta niezwykle skromna lista publikacji poświęconych dorobkowi szkoły budapeszteńskiej jako takiej, którą pragnę wzbogacić tą monografią, może i powinna dziwić, zwłaszcza dlatego, że badania twórczości poszczególnych członków szkoły są w zasadzie prowadzone od początku ich pobytu na emigracji. W tym miejscu warto także nadmienić, że wspomnianą lukę w piśmiennictwie na temat szkoły budapeszteńskiej może, przynajmniej w pewnym stopniu, wypełnić nie tylko ta książka, lecz także wydana niedawno praca zbiorowa poświęcona związkom szkoły z tradycją krytyczną. W projekcie tym, zatytułowanym *Critical Theories and the Budapest School: Politics, Culture, Modernity*, którego koordynatorami są John Rundell (Melbourne University) oraz Jonathan Pickle (New Jersey City University), wychowankowie i współpracownicy Heller i Fehéra z Australii i Nowego Jorku, uczestniczy szesnastu badaczy z Australii, USA, Węgier, Holandii i Polski, w tym również piszący te słowa[138]. Niepodważalnym walorem tej pracy wydaje się to, że zawiera ona krytyczne analizy najistotniejszych problemów filozoficznych i politycznych, którymi budapeszteńczycy zajmowali się w różnych momentach swej działalności akademicko-publicznej. Co więcej, analizy te są prowadzone z wielu perspektyw teoretycznych, co w jeszcze większym stopniu daje możliwość uświadomienia sobie wielowymiarowości i złożoności twórczości węgierskich filozofów.

Ostatnią grupę wykorzystanej literatury stanowią opracowania ogólne, do których zaliczam z jednej strony dzieła klasyków zachod-

artykułów opublikowanych w czasopismach fachowych, których nie ma sensu w tym miejscu wymieniać.

[137] *From Liberal Values to Democratic Transition: Essays in Honor of János Kis*, ed. R.M. Dworkin, CEU Press, Budapest 2004.

[138] *Critical Theories and the Budapest School. Politics, Culture, Modernity*.

nioeuropejskiej filozofii i socjologii, z drugiej zaś – prace współczesnych przedstawicieli szeroko rozumianych nauk społecznych. Nie sposób przedstawić teorii krytycznej szkoły budapeszteńskiej, nie odwołując się do Platona, Arystotelesa, Niccola Machiavellego, Immanuela Kanta, Hegla, Marksa czy Maxa Webera, a także do przedstawicieli szkoły frankfurckiej, Hannah Arendt, Carla Schmitta, Jean-Francois Lyotarda, Richarda Rorty'ego, Leszka Kołakowskiego, Jürgena Habermasa, Chantal Muffe, Ernesta Laclau, Francois Fureta i wielu innych. To oni okazują się partnerami do dyskusji dla budapeszteńczyków; to ich twórczość stanowi kontekst, punkt odniesienie oraz inspiracje dla Fehéra, Heller, Márkusa i Vajdy.

ROZDZIAŁ 2

Teoria krytyczna totalitaryzmu

O ile szkoła budapeszteńska przetrwała jeszcze pierwszy wstrząs wywołany śmiercią Györgya Lukácsa w 1971 roku, w następstwie której tworzące ją grono myślicieli zostało ostatecznie wyrzucone poza margines życia polityczno-kulturalnego Węgier Jánosa Kádára, a nawet utraciło jakiekolwiek możliwości zarobkowania, o tyle przymusowa emigracja głównych członków szkoły w 1977 roku w oczywisty sposób postawiła pod znakiem zapytania jej dalszą działalność. Jeśli potraktować emigrację – ostateczną, jak się wówczas wydawało – nie tylko w kategoriach prywatnego dramatu osób, które musiały udać się na nią, lecz także jako doświadczenie o charakterze grupowym, to należy podkreślić, że oznaczała ona przede wszystkim rzeczywistą dezintegrację badanego środowiska. Jak pamiętamy, György Márkus oraz Ágnes Heller i Ferenc Fehér wyjechali do Australii (odpowiednio: Sydney oraz Melbourne), Mihály Vajda, który niespodziewanie zrezygnował z wyjazdu na Antypody, przez krótki czas przebywał zaś w Niemczech Zachodnich, a następnie wrócił do Budapesztu. Już geograficzne i geopolityczne rozproszenie naszych bohaterów – członkowie szkoły na długo znaleźli się niespodziewanie po obu stronach żelaznej kurtyny – stanowiło obiektywną i trudną do pokonania przeszkodę nie tylko dla normalnego funkcjonowania szkoły w nowych realiach, lecz także dla jej dalszego istnienia w ogóle, przynajmniej w dotychczasowym kształcie.

Zarazem jednak pewne starania odtworzenia szkoły w Australii nie tylko były podejmowane w zasadzie już od początku emigracji, lecz także przyniosły nawet wymierne rezultaty. Najistotniejsza w tym kontekście wydaje się KRYTYCZNA TEORIA TOTALITARYZMU, której podwaliny zostały położone jeszcze w schyłkowym okresie funkcjonowania szkoły w Budapeszcie, pełna postać została zaś ukształtowana i zaprezentowana właśnie w pierwszych

latach pobytu na emigracji. Teoria ta jest istotna z czterech powodów. Po pierwsze, ponieważ stanowi ona jeden z najważniejszych elementów spuścizny po szkole budapeszteńskiej, jak i swego rodzaju punkt orientacyjny w jej historii/dorobku. Po wtóre, z uwagi na to, że dojrzała postać tej teorii, zawarta przede wszystkim w pracy Márkusa, Heller i Fehéra pt. *Dictatorship over Needs*, swym istnieniem dokumentuje wspomniane próby restauracji szkoły budapeszteńskiej na wygnaniu[1]. Ponadto – to powód trzeci, dla którego należy przyjrzeć się tej teorii – jej charakter i treść, szczególnie te rozważania, które odnoszą się do fenomenu społeczeństwa typu radzieckiego, wydają się wyjątkowe na tle istniejących w owym czasie na Zachodzie ustaleń na ten temat. I po czwarte, ponieważ to właśnie w tej pracy po raz pierwszy można odnaleźć wątki tematyczne, które zdominowały twórczość budapeszteńczyków w późniejszym okresie ich twórczości[2].

Rozdział ten dzielę na siedem podrozdziałów. W pierwszym z nich – wprowadzającym – prezentuję główne idee wybranych koncepcji teoretycznych totalitaryzmu. Lista przybliżanych teorii nie jest oczywiście zamknięta: znajdują się na niej tylko te z nich, które wydają mi się najciekawsze i najbardziej istotne – tj. takie, które w dużej mierze ukształtowały powojenny dyskurs na ten temat, co z kolei wynikało już choćby stąd, że zostały one sformułowane

---

[1] O tym, że koncepcja ta jest zarazem produktem nie tyle wskazanych myślicieli, ile szkoły jako takiej, świadczą słowa autorów książki: we wstępie do niej wprost przyznają oni, że realizowana w pracy koncepcja teoretyczna została wypracowana w toku dyskusji „grupy osób, określanej zazwyczaj mianem »szkoły budapeszteńskiej«". F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus, *Dictatorship over Needs*, 2nd ed., St. Martin's Press, New York 1983, s. VIII. Podobnie stwierdza Mihály Vajda, który podkreśla, że o ile książka jest oczywiście oryginalnym dziełem i zasługą Heller, Márkusa i Fehéra, a decyzja o jej przygotowaniu została podjęta już w Australii, o tyle sama koncepcja została wypracowana jeszcze przed ich emigracją przez szersze grono osób, które wchodziły w skład szkoły budapeszteńskiej. M. Vajda, *What is "Real Socialism" a Reaction to?*, transl. D. Roberts, „Thesis Eleven" 1985, No. 12, s. 156.

[2] Wątki te omawiam szczegółowo w: W. Bulira, *The Budapest School on Totalitarianism. Toward a New Version of the Critical Theory*, w: *Critical Theories and the Budapest School. Politics, Culture, Modernity*, eds. J. Pickle, J. Rundell, Routledge, London–New York 2018, s. 65–81.

w zasadzie bezpośrednio po zakończeniu drugiej wojny światowej – dla danej dziedziny badań. W podrozdziale drugim rekonstruuję główne założenia metodologiczne opracowanej przez budapeszteńczyków koncepcji totalitaryzmu radzieckiego jako dyktatury nad potrzebami po to, by w następnych dwóch partiach rozdziału (podrozdział trzeci i czwarty) przedstawić jej główne elementy. W części piątej podejmuję problem statusu omawianej teorii, a w kolejnej, szóstej, pokazuję, że już w ramach szkoły budziła ona pewne wątpliwości. Rozdział wieńczy podrozdział, który stanowi swoistą klamrę tej partii pracy: zastanawiam się w nim nad niezwykle ciekawym zjawiskiem (braku) zachodniolewicowej krytyki totalitaryzmu radzieckiego.

Totalitaryzm jako przedmiot badań powojennej teorii polityki

Mówiąc o totalitaryzmie, wypada zacząć od oczywistej z pozoru konstatacji, że pojęcie totalitaryzmu odnosi się do konkretnych wydarzeń w dziejach XX wieku, które miały określony przebieg oraz w znaczący sposób wpłynęły na kształt ówczesnego świata. Totalitaryzm jawi się tu zatem jako świadomie realizowany projekt polityczny, który – określony właśnie jako „totalitarny" (od włoskiego wyrażenia *lo stato totalitario*, czyli państwo totalitarne) – narodził się w faszystowskich Włoszech w latach 20. XX wieku, a następnie, podlegając rozmaitym modyfikacjom wynikającym z mimo wszystko odmiennych uwarunkowań społeczno-historyczno-politycznych, został zaszczepiony w nazistowskich Niemczech. W tym ujęciu termin „totalitaryzm", którym często (Włochy Benita Mussoliniego) lub okazjonalnie (III Rzesza) *explicite* posługiwali się przywódcy ruchów faszystowskiego i nazistowskiego, ma konotacje pozytywne i oznacza „dążność do opanowania wszystkich stron życia każdej jednostki i całego narodu, by podporządkować je celom tego ruchu, potem zaś analogiczną dążność zawłaszczonego prze-

zeń i wprzęgniętego do jego służby państwa"[3]. Próby filozoficznego i teoretycznego opracowania tego pojęcia podjęli się tacy autorzy, jak Giovanni Gentile (we Włoszech) czy też Ernst Jünger oraz Carl Schmitt (w Niemczech)[4].

Co ciekawe, chociaż przytoczona definicja totalitaryzmu w oczywisty sposób odnosi się również do systemu politycznego, który narodził się w Rosji po zwycięskiej rewolucji bolszewickiej w 1917 roku, a swą pełną postać uzyskał pod rządami Józefa Stalina w latach 30. XX wieku, z czego stosunkowo szybko zdali sobie sprawę zarówno rodzimi (Lew Trocki), jak i zagraniczni (m.in. Hans Kohn, Rudolf Hilferding, Raymond Aron oraz pisarze tej rangi, co Arthur Koestler czy George Orwell) krytyczni obserwatorzy rzeczywistości radzieckiej[5], to jednak zadziwiająco rzadko znajdował on zastosowanie do opisu (i autoopisu) Kraju Rad. W Rosji Radzieckiej pojęcie „totalitaryzm" właściwie nie funkcjonowało. Jako takie miało ono bowiem znaczenie wyłącznie negatywne, dlatego też, mimo wielu oczywistych podobieństw między rozwiązaniami ustrojowymi oraz praktyką codzienną faszyzmu, nazizmu i komunizmu, w propagandzie radzieckiej określano nim jedynie politycznych i militarnych przeciwników ZSRR z okresu drugiej wojny światowej[6]. Brało się to właśnie z uwagi na owo uderzające podobieństwo między wspomnianymi systemami, które ciążyło na wizerunku państwa radzieckiego. Podjęty przez propagandzistów radzieckich wysiłek zawężenia pojęcia totalitaryzmu do faszyzmu i nazizmu był istotny z uwagi na to, że skutkował jednoczesnym nadaniem państwu typu radzieckiego cech demokratycznych. Jego demokratyzm,

---

[3] K. Pomian, *Oblicza dwudziestego wieku: szkice historyczno-polityczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002, s. 53.

[4] Zob. np. uwagi na ten temat: D. Grinberg, *Wstęp do wydania polskiego z 1993*, w: H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 2, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 326.

[5] Ibidem.

[6] Jak informuje nas Roman Bäcker, „dopiero od roku 1940 termin ten był używany przez propagandzistów Związku Radzieckiego, ale odnoszono go wyłącznie do rządów faszystowskich. Nawet w czasie ostrego konfliktu z kontynentalnymi Chinami nie określano w ten sposób rządów Mao Tse-Tunga". R. Bäcker, *Totalitaryzm: geneza, istota, upadek*, Index Books, Toruń 1992, s. 7.

zgodnie z proponowaną tu uproszczoną wizją rzeczywistości politycznej, miał zatem wynikać nie tyle z rzeczywistego (nie tyko formalnego) istnienia konkretnych instytucji i praktyk demokratycznych, których przecież *de facto* nie było, ile z deklarowanego BRAKU cech totalitarnych. Tego rodzaju cyniczne zabiegi były więc w istocie próbą odwrócenia uwagi opinii światowej od tego, co działo się zarówno w Związku Radzieckim, jak i na terenach znajdujących się w jego strefie wpływów. Już po wojnie natomiast, a zatem po upadku totalitaryzmu nazistowskiego, interesujące nas pojęcie na długie lata zniknęło w ogóle zarówno ze słownika oficjalnego języka politycznego, jak i z refleksji naukowej badaczy wywodzących się z nowo powstałego bloku państw demokracji ludowej, co stanowiło wymierny rezultat skutecznych działań cenzury[7]. Zgodnie z intencjami przywódców świata komunistycznego zwycięstwo nad faszyzmem i nazizmem miało zakończyć historię totalitaryzmu jako takiego.

Próby zrozumienia fenomenu totalitaryzmu podejmowano w zasadzie już od momentu narodzin tego zjawiska. W odróżnieniu od sytuacji wskazanej powyżej, badacze wywodzący się z kręgów zachodnich wychodzili ze słusznego przekonania, że historia refleksji nad totalitaryzmem nie zakończyła się wraz ze śmiercią jej przedmiotu badań, ale przeciwnie – jest w dalszym ciągu żywa i potrzebna. Jak powiada dla przykładu Enzo Traverso, pojęcie totali-

---

[7] M. Zmierczak, *Totalitaryzm czy totalitaryzmy? O kłopotach z definiowaniem pojęcia*, w: *Totalitaryzm: wybrane problemy teorii i praktyki*, red. T. Wallas, Wydawnictwo Naukowe INPiD UAM, Poznań 2003, s. 7. Zdaniem polskiej komentatorki symboliczne w tym kontekście jest choćby to, że w bodaj najlepszym rodzimym studium dziejów i specyfiki nazistowskich Niemiec autorstwa Franciszka Ryszki pojęcie totalitaryzmu nie tylko nie znajduje zastosowania, ale nawet zostaje odrzucone przez autora, który w jednym z następnych wydań pracy *explicite* neguje jego przydatność i sensowność (s. 7); swe analizy, w których zostało wykorzystane przede wszystkim pojęcie „autorytaryzmu", co nie wydaje się do końca trafne, Ryszka zaprezentował w dziele: F. Ryszka, *Państwo stanu wyjątkowego: rzecz o systemie państwa i prawa Trzeciej Rzeszy*, wyd. 2 popr. i uzup., Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1974. Różnice między „autorytaryzmem" a „totalitaryzmem" doskonale wyjaśnia: M. Bankowicz, *Niedemokratyzmy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

taryzmu jest nadal jednym „z wielkich TOPOSÓW historii intelektualnej XX wieku"; jest to pojęcie, za pomocą którego zestawia się ze sobą „formy przemocy politycznej", do jakiej doszło w minionym stuleciu[8]. Zgodnie z tym ujęciem totalitaryzm nie tyle traktuje się jako zjawisko *stricte* historyczne, które zaistniało i dokonało się w konkretnym miejscu i czasie, ile jako skrajną postać określonych negatywnych tendencji naszej epoki.

Zarazem wydaje się, że wraz z upływem czasu zrozumienie i wyjaśnienie fenomenu totalitaryzmu utrudniają dwie zasadnicze, paradoksalnie nieco ze sobą kolidujące tendencje. Z jednej strony totalitaryzm – rozumiany właśnie jako zjawisko historyczne – wzbudza po prostu coraz mniej emocji i zainteresowania, co zresztą, biorąc pod uwagę wspomniany upływ czasu, nie powinno aż tak bardzo dziwić. Z drugiej zaś definiowanie i stosowanie pojęcia totalitaryzmu, co można zaobserwować choćby w rodzimym, spolaryzowanym dyskursie publicystyczno-naukowym, zostało w dużym stopniu zideologizowane i zinstrumentalizowane. Problem ten jest złożony. W grę wchodzi tu przede wszystkim skłonność do prezentowania historii najnowszej Polski (szerzej: państw byłego bloku wschodniego) w kategoriach bardzo szeroko rozumianego systemu totalitarnego. Zgodnie z tym ujęciem powiada się, dla przykładu, że totalitaryzm w Polsce trwał przez blisko czterdzieści pięć lat, tzn. zaczął się już w 1945 roku, a zakończył się dopiero w 1989 roku. Innymi słowy, historia PRL to po prostu historia polskiej wersji totalitaryzmu. Tym samym nie ma żadnej jakościowej różnicy między kolejnymi fazami rozwoju tego państwa, których charakter i częstotliwość, tak jak i rytuały przejścia między nimi, można przecież względnie precyzyjnie określić – z reguły wiązały się one ze zmianami na stanowisku sekretarza generalnego PZPR, powiązanymi z protestami niezadowolonego społeczeństwa. Zmiany te nie były li tylko symboliczne, ale nierzadko pociągały za sobą istotne korekty funkcjonowania systemu. Andrzej Walicki, jeden z najbardziej zdecydowanych krytyków podejścia, zgodnie z którym historia

[8] E. Traverso, *Historia jako pole bitwy. Interpretacje przemocy w XX wieku*, tłum. Ś.F. Nowicki, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2014, s. 204.

PRL jest jednolita i spójna, powiada nawet, że totalitaryzm w Polsce trwał wyjątkowo krótko – odwrót od tej idei zaczął się wraz z polskim październikiem 1956 roku. W swojej autobiografii intelektualnej Walicki pisze, co następuje:

> Ludzie szeroko pojętej warstwy kierowniczej, wyzwoliwszy się w roku 1956 od komunistycznej mitologii, poszli w kierunku pragmatyzmu, a więc ewoluowali wraz z całym społeczeństwem, aczkolwiek możliwości manewru politycznego mieli bardzo ograniczone. […] wzajemne przystosowywanie się ustroju i społeczeństwa, które dokonywało się w okresie popaździernikowym, było procesem rozluźniania narzuconego gorsetu, owocującym nie tylko zwiększonymi szansami internalizacji systemu […], lecz przede wszystkim głębszą niż gdzie indziej detotalitaryzacją, wyjątkowym wręcz (w warunkach „realnego socjalizmu") zakresem tolerancji wobec ideologicznego i kulturalnego pluralizmu. Detotalitaryzacja nie była oczywiście procesem harmonijnie ciągłym – zdarzały się w niej przerwy, zygzaki, a nawet próby odwrotu. Nie zmienia to faktu, że nawet w złych okresach swej historii popaździernikowej PRL była państwem najbardziej zaawansowanym na „drodze od komunizmu" […] i korzystnie różniącym się od innych krajów radzieckiego bloku[9].

---

[9] A. Walicki, *Idee i ludzie. Próba autobiografii*, Instytut Historii Nauki PAN, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2010, s. 281–282. W innym miejscu Walicki powiada nawet, że również historii Rosji Radzieckiej nie można traktować jako zwartej i jednorodnej. „Śmierć komunizmu – powiada polski historyk idei – jako wielkiej, przemocą wcielanej w życie utopii społecznej była zatem rozciągnięta w czasie. Ideały Rewolucji Październikowej poniosły klęskę już w latach dwudziestych. Państwo powołane do życia przez bolszewicką rewolucję odchodziło od integralnego komunizmu etapami. Stalinizm, mimo stworzenia w imię obrony komunizmu potężnego systemu totalitaryzmu państwowego, był także zamaskowanym etapem tego procesu. »Realnie istniejący socjalizm« stał się etapem następnym, bardzo istotnym, zrywał bowiem w swej nazwie ze służebnością wobec komunistycznego ideału. Nazywanie tego ustroju urzeczywistnieniem komunizmu jest więc grubym nieporozumieniem". Jednym z najważniejszych momentów historii ZSRR były rządy Leonida Breżniewa: „[…] z antykomunistycznego i antytotalitarnego punktu widzenia była to [zainicjowana przez Breżniewa idea „socjalizmu realnego – W.B.] jednak zmiana pozytywna, oznaczająca odchodzenie zarówno od totalitaryzmu, jak i od

Skomentujmy: powyższa wypowiedź nie oznacza oczywiście, że Polska Ludowa nie miała nic wspólnego z totalitaryzmem czy nawet, że nie była w ogóle państwem opresyjnym, a jedynie tyle, że system totalitarny nie zdominował całej jej historii. Totalitaryzmu bowiem, to jest główna teza-postulat Walickiego, nie powinno się mylić z nawet najbardziej krwawym autorytaryzmem czy posttotalitaryzmem. Czym można tłumaczyć to, że tego rodzaju pomieszanie pojęć jednak występuje? Wydaje się, że często dochodzi do niego w warunkach gry politycznej, której tło stanowi rywalizacja między różnymi koncepcjami tzw. polityki historycznej, co z kolei oznacza, że zabieg ten ma charakter intencjonalny. Pojęcia, takie jak: „faszyzm", „nazizm", „komunizm", „totalitaryzm", których znaczenia są obciążone bagażem dramatycznych doświadczeń jednostkowych i grupowych (narodowych), bardzo często bywają wykorzystywane przez strony sporu politycznego jako narzędzia do stygmatyzacji swych przeciwników. Tego rodzaju zabiegi można oczywiście zrozumieć – język debaty publicznej dopuszcza wszak daleko idące uproszczenia i przejaskrawienia. Problem polega jednak na tym, że konsekwencje takich poczynań mogą być (są) dwojakie: po pierwsze, treść tych pojęć jest niebezpiecznie rozmywana, a granice między nimi i innymi, względnie podobnymi im pojęciami/zjawiskami (np. triada: totalitaryzm–postotalitaryzm–autorytaryzm), zacierane, co ma przecież wpływ na jakość prowadzonych debat (również naukowych). Po drugie, wydaje się, że wykorzystywanie ich w grze politycznej ma często na celu odwracanie uwagi odbiorców tego rodzaju komunikatów od realnych problemów społeczno-politycznych.

Wróćmy jednak do wątku przewodniego tej części książki. Pierwsze znaczące próby zdefiniowania i wyjaśnienia totalitaryzmu na gruncie nauk społecznych i humanistycznych podejmowano jeszcze w trakcie drugiej wojny światowej. Doskonałym przykładem są tu wysiłki Karla Raimunda Poppera udokumento-

legitymizującej go komunistycznej ideologii". A. Walicki, *Rewolucja Październikowa jako projekt komunistyczny*, „Przegląd Polityczny" 2017, nr 145/146, s. 108 i 107.

wane w jego monumentalnym, dwutomowym dziele *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie* oraz w uzupełniającej te rozważania nie mniej ważnej pracy (choć napisanej nieco później) pt. *Nędza historycyzmu*[10]. W tym pierwszym przypadku austriacki autor wciela się w rolę historyka filozofii i stara się odsłonić filozoficzne fundamenty dwudziestowiecznych totalitaryzmów. W tym celu, jak pamiętamy, krytycznie, chociaż nierzadko nazbyt jednostronnie, odczytuje pisma klasyków zachodniej filozofii, począwszy od dzieł jej ojców założycieli (m.in. Platon, Arystoteles), a skończywszy na koncepcjach Georga Wilhelma Friedricha Hegla i Karola Marksa. Popper piętnuje zwłaszcza tych ostatnich myślicieli, oskarżając ich o historycyzm, który, co podkreśla już w swej następnej pracy, chociaż metodologicznie jałowy, ma niestety moc sprawczą kreowania krwawych utopii[11].

Analizy totalitaryzmu z oczywistych względów przybrały na sile po 1945 roku i pierwotnie za przedmiot swych badań obierały przede wszystkim specyfikę pokonanych dopiero co nazistowskich Niemiec, co zresztą nie powinno dziwić przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, właśnie z uwagi na klęskę tego reżimu; po drugie, z racji na jego udokumentowane, niespotykane w dziejach okrucieństwo (Holokaust), którego zrozumienie samo w sobie stanowiło nie lada wyzwanie. Trzecim powodem było zaś to, że ZSRR w dalszym ciągu istniał, więc z powodów oczywistych refleksja nad nim, z uwagi na specyfikę tego systemu – jego hermetyczność, właściwie absolutny brak wiarygodnych informacji na jego temat[12] – była

---

[10] Zob. K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. H. Krahelska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993; idem, *Nędza historycyzmu*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.

[11] „Historycyzmem", powiada Popper, „nazywam wszelkie takie podejście do nauk społecznych, które zakłada, iż głównym celem tych nauk jest formułowanie prognoz historycznych oraz że cel taki można osiągnąć przez wykrywanie »rytmów«, »schematów«, »praw« albo »trendów« leżących u podstaw rozwoju historycznego". Idem, *Nędza historycyzmu*, s. 15.

[12] We wstępie do jednego z następnych wydań *Korzeni totalitaryzmu* (1966) Hannah Arendt podkreśla, że nawet kilkanaście lat po zakończeniu drugiej wojny światowej jedyne wiarygodne informacje na temat funkcjonowania machiny partyjno-państwowej w Związku Radzieckim pochodzą z tzw. Archiwum

utrudniona, a ponadto, o czym była już mowa, przynajmniej przez pewien czas był on postrzegany jako sojusznik, pełnoprawny członek zwycięskiego obozu demokratycznego.

Powojenne badania nad totalitaryzmem były prowadzone przez przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych, którzy formułowali w tym celu i realizowali określone paradygmaty badawcze. Jeden z paradygmatów, w świetle których podejmowano wysiłek teoretyzowania totalitaryzmu, cieszący się popularnością bezpośrednio po zakończeniu drugiej wojny światowej, został w dużej mierze ukształtowany przez autorów wykorzystujących kategorie pojęciowe z zakresu psychologii społecznej. Najogólniej rzecz biorąc, zgodnie z podstawowym założeniem tego paradygmatu, na totalitaryzm (Holokaust) należało spoglądać jako na odstępstwo od norm obowiązujących w cywilizacji zachodniej. Jak wyjaśnia Zygmunt Bauman, popularność takiego podejścia brała się stąd, że tego rodzaju sposób teoretyzowania totalitaryzmu był „całkowicie zgodny z podświadomymi oczekiwaniami wykształconej części społeczeństwa"[13]. Utwierdzał on bowiem swych zwolenników w przekonaniu, że to, co złe, zostało dokonane przez te jednostki/narody, które niedostatecznie (lub w ogóle) respektowały uznane normy i wartości. I właśnie tego rodzaju odstępstwo, dokumentujące zarazem upadek moralny tych, którzy się go dopuścili, było przyczyną wszystkich nieszczęść drugiej wojny światowej.

Wydaje się, że w przypadku tego podejścia dużą rolę odegrali przede wszystkim myśliciele wywodzący się z kręgu szkoły frankfurckiej. Doskonałym przykładem praktycznej realizacji przedstawionego paradygmatu były wszak zakrojone na szeroką skalę badania zespołu ekspertów kierowanego przez Theodora W. Adorna, które wkrótce po wojnie przeprowadzono w USA, a których wyniki

---

Smoleńskiego (dokumenty odnalezione przez wywiad niemiecki w siedzibie partii komunistycznej w Smoleńsku, które później, już po wojnie, wpadły w ręce służb amerykańskich). Zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 2, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, wyd. 3 zm., Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 11.

[13] Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009, s. 318.

ukazały się w 1950 roku w pracy pod symbolicznym tytułem *Osobowość autorytarna*[14]. Objaśniając założenia metodologiczne projektu, Adorno już na wstępie książki podaje, że głównym obiektem zainteresowania badaczy była „jednostka potencjalnie faszystowska", dysponująca określoną „struktur[ą] osobowości, która czyni ją szczególnie podatną na antydemokratyczną propagandę"[15]. W toku prowadzonych badań i analiz wykazano, że owa skłonność bierze się zaś stąd, że tego rodzaju jednostka cechuje się m.in. konwencjonalizmem, autorytarnym podporządkowaniem, agresją, dyspozycją do projekcji i manipulacji[16], co czyni ją z kolei potencjalnie niebezpieczną (potencjalny akces do grona sympatyków ruchów faszystowskich). To, co wiąże prace zespołu Adorna z podejmowaną w owym okresie przez różnych badaczy refleksją nad totalitaryzmem, to wnioski, które z jednej strony niezwykle kuszą swą treścią, zaś z drugiej rażą jednak nieco uproszczeniami. W świetle wywodów zawartych w przywoływanej pracy można bowiem zasadnie powiedzieć, że system totalitarny współtworzyły właściwie wyłącznie jednostki patologiczne i dysfunkcyjne, czyli takie, które zgodnie z zaproponowaną tu terminologią odznaczały się osobowością autorytarną. Tego rodzaju stwierdzenie prowadzi zaś do logicznego wniosku, że gdyby nie „nagromadzenie się" w określonym czasie i miejscu osób, które, jak ujmuje to w swym komentarzu Bauman, były skłonne do „posłuszeństwa wobec silniejszego i do bezwzględnego, często okrutnego traktowania słabszych",

---

[14] T.W. Adorno, *Osobowość autorytarna*, tłum. M. Pańków, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010. Jak się wydaje, autorem, który znacznie przyczynił się do ukształtowania tego paradygmatu, był inny „frankfurtczyk", Erich Fromm. Dał on temu wyraz już w 1941 roku w swej słynnej pracy *Ucieczka od wolności*. Por. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. Zamilska, A. Zamilski, Czytelnik, Warszawa 2011. Ciekawe jest to, że kilkanaście lat później z omawianym paradygmatem ostatecznie „rozprawili się" inni przedstawiciele psychologii społecznej – Stanley Milgram oraz Philip Zimbardo: S. Milgram, *Posłuszeństwo wobec autorytetu*, tłum. M. Hołda, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008; P. Zimbardo, *Efekt Lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?*, tłum. A. Cybulko et al., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

[15] T.W. Adorno, op. cit., s. 1.

[16] Ibidem, s. 308.

tragedia totalitaryzmu w ogóle by się nie wydarzyła. A zatem, konkluduje polski socjolog, Adorno stał na stanowisku, że „nazizm był okrutny, ponieważ okrutni byli naziści, a naziści byli okrutni, ponieważ do partii nazistowskiej wstępowali okrutni ludzie"[17]. Z tej perspektywy totalitaryzm nie tylko nabiera charakteru epizodycznego, lecz także okazuje się zjawiskiem łatwym do wytłumaczenia: jako dzieło osób aspołecznych, patologicznych, odznaczających się skłonnością do przemocy i pozbawionych zmysłu moralnego, jest czymś w rodzaju przypadkowego pęknięcia w historii i kulturze świata nowoczesnego. Podstawową zaletą takiego podejścia, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę niewyobrażalny i bestialski charakter popełnionych przez nazistów zbrodni, jest zatem jego niezaprzeczalna zdroworozsądkowość. A jednak, mimo wspomnianej skądinąd atrakcyjnej i oczywistej zasadności tej teorii – kto wszak, jeśli nie jednostka chora, dewiacyjna, mógłby popełnić tak przerażające zbrodnie, z jakimi mieliśmy do czynienia w trakcie drugiej wojny światowej? – należy zauważyć, że miała ona jedną podstawową wadę. Redukowała złożoność systemu totalitarnego do czynników czysto osobowościowych, pomijając społeczne, polityczne, historyczne i kulturowe konteksty jego narodzin i funkcjonowania, przez co okazywała się nazbyt jednostronna.

Wydaje się, że ze wskazanym ograniczeniem dość dobrze poradzili sobie badacze, którzy analizowali totalitaryzm za pomocą kategorii wywodzących się ze słownika filozofii polityki, politologii czy też nauk prawnych. Zwracając uwagę przede wszystkim na wyjątkowość stworzonego przez ruchy faszystowskie i komunistyczne ustroju polityczno-prawnego, jak również wskazując na liczne historyczne, polityczne i kulturowe uwarunkowania jego narodzin, w znaczący sposób poszerzyli oni dotychczasową wiedzę na temat omawianego zjawiska. Spośród licznych teorii tego rodzaju wypada wskazać na dwie koncepcje autorstwa Hannah Arendt oraz duetu Carla J. Friedricha i Zbigniewa Brzezińskiego, które nie tylko

[17] Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, s. 318.

pojawiły się bodaj najwcześniej, ale zarazem wydają się reprezentatywne – ponownie: paradygmatyczne – dla wskazanych podejść[18].

Opublikowana w 1951 roku praca *Korzenie totalitaryzmu*[19] autorstwa Hannah Arendt jest już obecnie dziełem kanonicznym. Zarazem ta monumentalna monografia, w której niemiecka filozof stara się odnaleźć w społeczno-politycznej historii nowoczesnej Europy przyczyny narodzin totalitaryzmu, a także przedstawić jego wyjątkowość, związaną z wykształceniem się chronicznie płynnej struktury politycznej, umiejętnym stosowaniem przez przywódców ruchów totalitarnych propagandy oraz terroru, jest jedynie wstępem do jej późniejszych, długoletnich i bardziej, jak się wydaje, wysublimowanych prób objaśnienia wyjątkowości tego systemu. Świadczą o tym te spośród jej licznych publikacji, które niemiecka autorka poświęca zagadnieniom kondycji ludzkiej, problematyce zła, kwestii myślenia czy też rewolucji politycznej. Z lektury tych z pozoru nieprzystających do siebie tematycznie prac układa nam się względnie spójna opowieść o zapoczątkowanej wraz z końcem epoki klasycznej stopniowej degradacji człowieka i jego świata, w wyniku której, już w epoce nowoczesnej, narodził się totalitaryzm[20].

---

[18] Można spotkać się nawet z opinią, że te dwa ujęcia są głównymi teoriami totalitaryzmu. Tego zdania jest np. Ryszard Legutko, który określa je – odpowiednio – mianem teorii „antropologicznej" (Arendt) oraz teorii „politycznej" (Friedrich i Brzeziński). R. Legutko, *Totalitaryzm i dusza ludzka*, w: *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, red. M. Kuniński, Ośrodek Myśli Politycznej: Księgarnia Akademicka, Kraków 2006, s. 46. Mianem „klasycznych studiów nad totalitaryzmem" lub „klasycznych teorii totalitaryzmu" nazywają je z kolei Marek Bankowicz i Wiesław Kozub-Ciembroniewicz: M. Bankowicz, W. Kozub-Ciembroniewicz, *Dyktatury i tyranie: szkice o niedemokratycznej władzy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 196 i 198.

[19] H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, wyd. 3 zm., Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008. Z uwagi na to, że Arendt przygotowała i opublikowała tę pracę w zasadzie bezpośrednio po zakończeniu drugiej wojny światowej, następne wznowienia książki niosły ze sobą istotne modyfikacje, które uwzględniały nową wiedzę na temat tytułowego fenomenu. Zob. na ten temat np. D. Grinberg, op. cit.

[20] Ten sposób odczytania twórczości Arendt odnajdujemy np. w: E. Barańska, *Człowiek i świat człowieka. Polityka i jej kryzys w interpretacji Hannah Arendt*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013.

Opowieść Arendt w istocie zdradza cechy refleksji o charakterze historiozoficznym, ponieważ autorka *Korzeni* nie zadowala się jedynie – przedstawioną akurat w tej konkretnej pracy – diagnozą totalitaryzmu jako efektu narodzin imperializmu oraz antysemityzmu i rasizmu, z którymi powiązany jest fenomen pojawienia się człowieka masowego, ale stara się również dociec przyczyn śmierci prawdziwie ludzkiej wspólnoty, która została zastąpiona właśnie przez społeczeństwo masowe. W tym celu swe analizy historyczne, socjologiczne i politologiczne, od których zaczyna swój namysł nad totalitaryzmem, uzupełnia o kompleksowe rozważania natury antropologicznej[21], zarazem nie odrzucając ostatecznie optyki historyka (historiozofa), swój model idealnej wspólnoty politycznej, tzn. takiej, w której człowiek mógł w pełni realizować swe człowieczeństwo, umiejscawia ona bowiem w miastach-państwach starożytnej Grecji[22]. To tam, na agorze, centralnym miejscu *polis*, dzięki czynnemu zaangażowaniu w życie swej wspólnoty, człowiek, rozumiany tu w duchu Arystotelesowskiej kategorii *zoon politikon*, brał udział w polityce, dzięki czemu osiągał pełnię swej istoty. Można powiedzieć, że zgodnie z tym ujęciem esencja człowieka wyrażała się w jego trosce o wspólny wszystkim ludziom świat. Wraz z upadkiem *polis*, a następnie w wyniku nastania epoki nowożytnej, doszło do przewartościowania wartości obowiązujących w społeczeństwach zachodnich. W rezultacie tych przemian ich członkowie przestali interesować się polityką, *ergo* przestali postrzegać świat jako wspólną przestrzeń zamieszkaną przez równe sobie jednostki, która wymaga wspólnej troski. W odróżnieniu od swych starożytnych przodków, mieszkańcy nowoczesności skoncentrowali swą

---

[21] Wykorzystane w tym przypadku podstawowe kategorie filozoficzne Arendt definiuje i wyczerpująco omawia w innym dziele: H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000. Krótkiej rekapitulacji obu perspektyw (historyczno-politycznej oraz antropologicznej) Arendt na fenomen totalitaryzmu dokonał: M. Kuniński, *Totalitaryzm w ujęciu Hannah Arendt*, w: *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, s. 116–142.

[22] O skłonności Arendt do patrzenia na politykę z perspektywy historycznej, która ma skądinąd świadczyć o jej przywiązaniu do niemieckiej, zapoczątkowanej przez Hegla, tradycji filozoficznej pisze np. E. Barańska, *Człowiek i świat człowieka. Polityka i jej kryzys w interpretacji Hannah Arendt*, s. 27–46.

uwagę na namacalnych problemach własnej egzystencji, rozumianej w kategoriach czysto biologicznych, których zaspokajanie dla Greków nie miało nic wspólnego z wolnością – jako takie należały one przecież do sfery konieczności. Ta obojętność na to, co wspólne, owocowała coraz większą degradacją polityki oraz – by użyć kategorii marksistowskiej – alienacją człowieka ze świata, który tym samym przestawał być dlań miejscem przyjaznym. To właśnie ten brak troski o wspólny świat, którego przejawem była ostateczna śmierć polityki *sensu proprio*, zaowocowała narodzinami totalitaryzmu. System ten niejako zawłaszczył wolną przestrzeń, jaka pozostała po śmierci właściwie rozumianej polityki, radykalnie ją zarazem redefiniując. Oferowaną przez politykę wolność, w której możliwość dalszego istnienia Arendt uparcie i nieco chyba rozpaczliwie w dalszym ciągu jednak wierzy[23], a do której dostęp gwarantowała instytucja działania politycznego, zastąpiła niewola, będąca jedynym możliwym produktem systemu totalitarnego – systemu, w którym „wykorzeniony" i „osamotniony" człowiek, bez względu na to, czy był katem, czy ofiarą, stawał się zwyczajnie zbędny[24].

Perspektywa przyjęta przez Friedricha i Brzezińskiego[25], mimo wielu oczywistych pokrewieństw ze stanowiskiem Arendt, szczególnie jeśli chodzi o ocenę analizowanego systemu, jest już z ko-

---

[23] Trzecie wydanie swego dzieła Arendt kończy następującym passusem: „Jednak pozostaje prawdą również to, że w dziejach każdy koniec nieuchronnie kryje w sobie nowy początek; ten nowy początek jest obietnicą, jedynym »przekazem«, jaki koniec może kiedykolwiek stworzyć. Zanim początek staje się wydarzeniem historycznym, jest najwyższą umiejętnością człowieka; pod względem politycznym jest identyczny z ludzką wolnością. *Initium ut esset homo oreatus est* – »człowiek został stworzony po to, aby był początek«, powiedział św. Augustyn. Ten początek gwarantują każde nowe narodziny; tym początkiem jest doprawdy każdy z ludzi". H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, s. 253–254.

[24] „Być wykorzenionym oznacza nie mieć w świecie miejsca uznawanego i gwarantowanego przez innych; być zbędnym oznacza, że się w ogóle nie należy do świata". Ibidem, s. 249.

[25] Teoria została w pierwszym zarysie przygotowana przez Carla Friedricha, który przedstawił ją na kongresie naukowym w Bostonie w 1953 roku, poświęconym zjawisku totalitaryzmu. Dzięki współpracy ze Zbigniewem Brzezińskim model Friedricha został ostatecznie dopracowany i zaprezentowany w postaci rozprawy naukowej w 1956 roku. Zob. na ten temat np. R. Bäcker, op. cit., s. 9.

lei nieco inna. Autorzy *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* w mniejszym stopniu zastanawiają się nad aspektem historycznym narodzin totalitaryzmu czy też nad kulturowymi lub jednostkowymi (osobowościowymi) uwarunkowaniami jego istnienia, które *explicite* uznają za niemożliwe do pełnego wyjaśnienia[26], koncentrując się na wyodrębnieniu poszczególnych elementów składowych tego systemu, wskazaniu powiązań między nimi, uchwyceniu rządzących nim mechanizmów oraz określeniu specyfiki metod sprawowania władzy. Wszystkie te aspekty totalitaryzmu mają wyróżniać ten system spośród istniejących dotąd, udokumentowanych historycznie licznych dyktatur i autokracji.

Na tle przywoływanych koncepcji totalitaryzmu podejście Friedricha i Brzezińskiego wyróżniała również przyjęta przez nich metodologia, której charakter niejako w naturalny sposób wynikał z obranych celów badawczych. Podstawową metodą badawczą zastosowaną przez duet wspomnianych autorów była bowiem analiza systemowa, której użycie pozwoliło na rekonstrukcję struktury wewnętrznej systemu totalitarnego i nade wszystko enumerację jego cech dystynktywnych. Pozytywne rezultaty podjętych przez (europejsko-) amerykańskich politologów zabiegów umożliwiły im skonstruowanie modelu teoretycznego, którego zastosowanie pozwalało odpowiedzieć na pytanie, czy dany (badany) ustrój polityczny ma charakter totalitarny. Należy podkreślić, że z uwagi na ówczesny kontekst polityczno-historyczny było to zadanie niezwykle istotne. W połowie lat 50. XX wieku totalitaryzm w dalszym ciągu pozostawał zjawiskiem nowym. Dodatkowo, jak się szybko okazało, mimo zwycięskiej wojny nadal też stanowił on (totalitaryzm) realne zagrożenie dla tzw. świata zachodniego – ZSRR miało już status mocarstwa światowego. To coraz bardziej powszechne poczucie zagrożenia podsycało niedostateczne rozpoznanie specyfi-

[26] Jak powiadają oni we wstępie do swej pracy: „Jednak w chwili obecnej nie jesteśmy w stanie w pełni wyjaśnić powstania dyktatury totalitarnej. Możemy co najwyżej zidentyfikować niektóre warunki ją poprzedzające i towarzyszące jej. Sumując: dyktatura totalitarna jest nowym zjawiskiem; czegoś takiego nie było nigdy przedtem". C.J. Friedrich, Z.K. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harvard University Press, Cambridge 1956, s. 7.

ki tego systemu: totalitaryzm był groźny, ponieważ był zwyczajnie nieprzewidywalny.

W rezultacie zabiegów Friedricha i Brzezińskiego w *Totalitarian Dictatorship* odnajdujemy określony model teoretyczny systemu politycznego, zgodnie z którym dany reżim jest totalitarny, o ile odznacza się sześcioma cechami. Po pierwsze, panuje w nim oficjalna ideologia, która nie tylko porządkuje każdy aspekt życia jednostkowego i wspólnotowego, ale i z którą każdy członek danej społeczności winien się (choćby „pasywnie") utożsamiać. Jak powiadają w tym kontekście autorzy omawianej koncepcji, „charakterystyczną cechą tej ideologii jest skupienie się na planowaniu przyszłego idealnego stanu ludzkości". Po drugie, system totalitarny ma charakter monopartyjny. W jedynej istniejącej partii, która jest zorganizowana „hierarchicznie i oligarchicznie", nierzadko też jej struktury pokrywają się ze strukturami biurokracji państwowej lub też w ogóle są nadrzędne względem instytucji państwa, obowiązuje zasada przywództwa jednoosobowego. Trzecią cechą omawianego modelu jest instytucja terroru, fizycznego lub psychicznego, sprawowanego przez partię, który zarazem, paradoksalnie, spełnia jednocześnie dwie wykluczające się funkcje: „zarówno wspiera, jak i kontroluje przywódców partii". W tym pierwszym przypadku obiektem terroru mogą być zarówno jednostki, jak i całe klasy społeczeństwa. Oparta na terrorze i ideologii władza monopartii jest możliwa również dzięki sprawowaniu przez nią – to czwarta cecha reżimu totalitarnego – monopolu nad wszystkimi środkami masowego przekazu (prasa, radio, film). Monopol ten, który, jak uściślają Friedrich i Brzeziński, jest możliwy dzięki całkowitemu zawłaszczeniu przez partię rządzącą niezbędnej dla istnienia mediów odpowiedniej technologii, nie jest zresztą jedynym sprawowanym przez nią monopolem. Zgodnie z następnym – piątym – atrybutem totalitaryzmu podobnym monopolem jest również objęte „efektywne użycie wszelkich rodzajów broni". Cecha szósta totalitaryzmu odnosi się do kwestii gospodarki, która w danym systemie jest cen-

tralnie sterowana przez partię lub podlegające jej ściśle konkretne instytucje państwowe[27].

Ta kompleksowa i rozbudowana teoria totalitaryzmu nie tylko była jedną z pierwszych powojennych politologicznych prób usystematyzowania wiedzy na temat zjawiska, lecz także na długie lata zdominowała ten rodzaj refleksji nad nim. Zarazem jednak, co jest równie warte podkreślenia, z uwagi na swój charakter (przypomnijmy, że jej twórcy dążyli do stworzenia „uniwersalnego" modelu systemu totalitarnego), była też często krytykowana za nadmierną skostniałość i ahistoryczność, a nawet statyczność, powierzchowność oraz zbytnią abstrakcyjność[28], co zresztą wydaje się „naturalną" przypadłością każdego ogólnego modelu teoretycznego, bez względu na to, jakiego zjawiska on dotyczy. Ponadto – i to jest już poważniejszy zarzut – wskazywano również na to, że w zasadzie wszystkie wymienione tu cechy dystynktywne totalitaryzmu, choć w różnych konfiguracjach i w różnym stopniu, można odnaleźć prawie w każdym antydemokratycznym systemie politycznym XX wieku[29]. Jak się wydaje, przynajmniej w pewnym stopniu jest to zarzut trafny, który świadczy na niekorzyść prezentowanej teorii, ponieważ deprecjonuje jej potencjał eksplanacyjny – wskazuje na to, że jej stosowanie w zasadzie wyklucza pełne zrozumienie wyjaśnianego przez nią zjawiska. Z powyższych powodów pretensje teorii Friedricha i Brzezińskiego do miana uniwersalnej teorii totalitaryzmu okazują się nieuzasadnione[30].

Mimo tych mankamentów nie sposób odmówić jej jednak wielu zalet, pośród których na plan pierwszy wysuwa się świadomość jej autorów co do wyjątkowego – powiedzielibyśmy: nowoczesnego –

---

[27] Ibidem, s. 9–10. Warto zauważyć, że ta ostatnia cecha nie została uwzględniona w pierwotnej wersji omawianej koncepcji autorstwa Friedricha – jej wskazanie jest rezultatem późniejszej kooperacji obu autorów.

[28] E. Traverso, op. cit., s. 205.

[29] M.S. Witczak, *Sposoby definiowania totalitaryzmu. Podobieństwa i różnice*, w: *Totalitaryzm: wybrane problemy teorii i praktyki*, s. 53.

[30] Inny rodzaj krytyki rzeczonej teorii proponuje Franciszek Ryszka, zarzucający w latach 60. XX wieku jej autorom stronniczość i ideologiczność, która „wypaczała" ich zdolność obserwacji świata. Zob. F. Ryszka, op. cit., s. 16–17.

charakteru przedmiotu swych badań. Zdaniem przywoływanych teoretyków totalitaryzm jest produktem dwudziestowiecznym, ponieważ dopiero w realiach społeczno-politycznych minionego stulecia mieliśmy do czynienia m.in. z odpowiednim poziomem rozwoju technologicznego i industrialnego (media masowe, broń) czy też ze sprzyjającym klimatem politycznym (partia totalitarna oraz ideologia jako wytwory systemu demokratycznego) lub kulturowym. Tylko w rzeczywistości świata nowoczesnego mógł zatem zaistnieć diagnozowany przez nich – zawierający w sobie wspomniane sześć cech – „syndrom totalitarny"[31].

To, co wydaje się najbardziej charakterystyczne dla powojennego namysłu naukowego nad totalitaryzmem, będącego w owym czasie absolutną domeną badaczy wywodzących się ze społeczeństw zachodnich, polega na tym, że w większości wypadków autorzy podejmujący wówczas tego rodzaju wysiłek koncentrowali się głównie na problematyce narodzin, funkcjonowania oraz upadku faszyzmu i nazizmu (np. Popper, Fromm, Adorno). Jeśli zaś już uwzględniali w swych staraniach system społeczno-polityczny komunistycznej Rosji, to albo zwracali uwagę na jego specyfikę niejako przy okazji analiz wyjątkowości systemu III Rzeszy (tak, mimo wszystko, postąpiła chyba Arendt, która odnosi się do kwestii związanych z totalitaryzmem typu radzieckiego trochę na zasadzie zestawienia/porównania ich z właściwym punktem odniesienia – systemem totalitarnym ukształtowanym przez nazistów), albo czynili to głównie po to, by wypracować ogólny model systemu totalitarnego (Friedrich i Brzeziński). Taka konstrukcja teoretyczna, obejmująca więc wszystkie wersje dwudziestowiecznych totalitaryzmów (czyli również komunizm), abstrahowała jednak od różnic, jakie je dzielą[32]. Ciekawe, że mimo wszystko relatywnie rzadko podej-

---

[31] C.J. Friedrich, Z.K. Brzezinski, op. cit., s. 9; R. Bäcker, op. cit., s. 10.

[32] Szczególnym, choć późniejszym już przypadkiem tego rodzaju postępowania (tj. postawienia znaku równości między oboma totalitaryzmami) wydają się postulaty niemieckiego historyka, Erica Noltego, który domagał się rewizji niemieckiego spojrzenia na nazizm (Holokaust). W 1985 roku Nolte postulował, aby podjąć próbę zrozumienia zbrodni popełnionych przez III Rzeszę jako reakcji narodowych socjalistów na okrucieństwo bolszewików. Innymi słowy, jak

mowano w tym okresie analizy, których przedmiotem byłaby wyłącznie wyjątkowość systemu stworzonego przez bolszewików[33]. Można śmiało powiedzieć, że zaprezentowana w następnych partiach tego rozdziału teoria totalitaryzmu radzieckiego opracowana przez głównych członków szkoły budapeszteńskiej doskonale, choć z pewnym opóźnieniem, wypełnia tę lukę.

Totalitaryzm w ujęciu szkoły budapeszteńskiej – założenia metodologiczne

Opracowana przez szkołę budapeszteńską krytyczna teoria totalitaryzmu jest w dużej mierze osadzona w paradygmacie marksistowskim. Jest to szczególnie widoczne w przypadku rozważań poświęconych radzieckiej wersji tego systemu[34], który, właśnie dzięki zastosowaniu do jego analiz kategorii marksistowskich, jawi się węgierskim autorom pod postacią DYKTATURY NAD POTRZEBAMI. Przywołanie tu kategorii potrzeby – została ona również wyeksponowana w tytule pracy, w której przedstawiono główne założenia omawianej

się zdaje, argumentuje Nolte, gdyby nie było Gułagu, nie byłoby też Auschwitz. Powyższe stanowisko, a także jego zdecydowana krytyka ze strony środowisk lewicowych (Jürgen Habermas) zapoczątkowały debatę naukowo-publicystyczną w Niemczech Zachodnich, która została określona mianem „sporu historyków". Zob. więcej na ten temat: J.P. Hudzik, *Niepewność i filozofia*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2006, s. 86–90. Do problematyki poruszanej w przypadku *Historikerstreit* odnosi się również Enzo Traverso, który omawia tę debatę w świetle współczesnej niemieckiej refleksji historiograficznej. E. Traverso, op. cit., s. 147–176.

33 Godnym podkreślenia wyjątkiem jest choćby studium Leonarda Schapiro z 1960 roku (wyd. 1): L. Schapiro, *The Communist Party of the Soviet Union*, Vintage Books, New York 1971.

34 W owym czasie, kiedy teoria ta powstawała, o dwudziestowiecznym faszyzmie pisał jedynie Vajda. Zob. M. Vajda, *Fascism as a Mass Movement*, St. Martin's Press, New York 1976; idem, *Crisis and the Way Out: The Rise of Fascism in Italy and Germany*, „Telos" 1972, No. 12, s. 3–26; idem, *On Fascism*, „Telos" 1971, No. 8, s. 43–63; zob. również mój komentarz do tej teorii: W. Bulira, *Mihály Vajdy teoria krytyczna faszyzmu. Przyczynek do historii węgierskiego rewizjonizmu marksistowskiego*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne" 2017, nr 3, s. 121–141.

teorii – informuje nas zarazem o tym, że ów marksizm jest rozumiany w duchu wschodnioeuropejskiego rewizjonizmu. „Potrzeba" jest bowiem jedną z głównych kategorii filozofii tzw. młodego Marksa, do której tak chętnie odwoływali się w zasadzie wszyscy ci autorzy wywodzący się z państw bloku wschodniego, którzy właśnie z pozycji marksistowskich – jako rewizjoniści – krytykowali panujący tam model społeczno-polityczny, oficjalnie określany przecież mianem modelu marksistowskiego (a w zasadzie: marksistowsko-leninowskiego).

Zanim przejdę do omówienia wspomnianego wątku twórczości budapeszteńczyków, warto jeszcze choćby wspomnieć o niejednoznaczności kategorii „marksizmu-rewizjonizmu"[35], na którą wskazuje w jednej ze swych ostatnich publikacji Andrzej Walicki. Podkreśla on, że rewizjonizm ani nie był spójnym ruchem politycznym, ani nie wypracował jednolitej teorii (filozofii). W różnych państwach bloku wschodniego możemy odnotować odmienne postacie rewizjonizmu, których rozbieżności brały się – jak można sądzić – z różnych celów stawianych sobie przez ich animatorów[36].

---

[35] Wspominałem już wcześniej o tym, że w zasadzie od początku jego stosowania pojęcie to było niejasne i nieco myląc, co wynikało przede wszystkim stąd, że zostało ono wprowadzone do słownika oficjalnej propagandy w celach politycznych: miało ono dyskredytować i stygmatyzować marksistowskich (wewnętrznych) krytyków systemu.

[36] Zjawisko wschodnioeuropejskiego rewizjonizmu marksistowskiego omawiał np. Leszek Kołakowski (zob. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – Rozwój – Rozkład*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2001, s. 534–555). Pisał o tym również Andrzej Walicki: *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, tłum. A. Walicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996; *Communism and Eastern Europe: A Collection of Essays*, eds. F. Silnitsky, L. Silnitsky, K. Reyman, Karz Publishers, New York 1979. Na temat rewizjonizmu w Jugosławii zob. G.S. Sher, *Praxis: Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia*, Indiana University Press, Bloomington–London 1977. Problematykę marksizmu-rewizjonizmu, ze szczególnym uwzględnieniem rewizjonizmu szkoły budapeszteńskiej, omawiam w: W. Bulira, *Nowoczesność a polityka w ujęciu Ágnes Heller*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009, s. 56–85. Na ten temat zob. również np. J.H. Satterwhite, *Varietes of Marxist Humanism. Philosophical Revision in Postwar Eastern Europe*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1992; M. Kopecek, *Socialist Democracy or Revolutionary Consciousness? The Prospects and Limits of "Revised"*

I tak np., powiada Walicki, w przypadku autorów współtworzących tzw. warszawską szkołę historyków idei, będącą bodaj najbardziej oryginalną grupą krytycznie nastawionych do rzeczywistości socjalizmu realnego intelektualistów polskich o marksistowskim lub przynajmniej lewicowym światopoglądzie, uznawaną słusznie zresztą za „twarz" polskiego rewizjonizmu, chodziło nie tyle o rewizjonizm marksistowski, ile o rewizjonizm antystalinowski. „Wspólnym mianownikiem WSHI był nie jakiś »marksizm«, przekazywany normalnymi metodami edukacyjnymi wychowankom elitarnej uczelni partyjnej, ale głęboko przeżyta, negatywna reakcja na totalitarną praktykę stalinizmu i uzasadniający ją katechizm ideologiczny. Dlatego też obejmował on ludzi o biografiach zupełnie różnych w punkcie wyjścia". Odróżniało to – zdaniem Walickiego – polski rewizjonizm (przynajmniej w wydaniu WSHI) od wielu rewizjonistów marksistowskich działających i tworzących w innych państwach bloku, którym „chodziło […] bardziej o »poprawienie« oficjalnie obowiązującej wersji »marksizmu-leninizmu«, uczynienie jej, częściowo przynajmniej, kompatybilną ze współczesną nauką i potrzebami demokratyzacji"[37].

Sądzę, że przynajmniej na tym etapie twórczości przedstawicieli szkoły budapeszteńskiej, nawet biorąc pod uwagę ich negatywny stosunek do stalinizmu, wypadałoby zaliczyć ich do tej drugiej grupy rewizjonistów, o których mówi Walicki. Wydaje mi się, że w owym czasie (lata 60. i 70. XX wieku) budapeszteńczycy ciągle jeszcze mieli nadzieję na jakąś korektę oficjalnej ideologii marksistowsko-leninowskiej obowiązującej na Węgrzech, a co za tym idzie – także na zmianę aktualnej rzeczywistości społeczno-po-

Marxism in Central Europe in the 1950s and 1960s, tekst dostępny w internecie: http://users.ox.ac.uk/~oaces/conference/papers/Michal_Kopecek.pdf (dostęp: 17.03.2013), referat wygłoszony na konferencji „The Contours of Legitimacy in Central Europe: New Approaches" in Graduate Studies European Studies Centre, St. Antony's College, Oxford w 2002 roku.

37 A. Walicki, *Warszawska szkoła historyków idei. Kilka sprostowań i pytań*, „Przegląd Polityczny" 2015, nr 129, s. 61.

litycznej[38]. Może o tym świadczyć właśnie to, że również w przypadku szkoły budapeszteńskiej filozofia młodego Marksa stanowiła główną inspirację teoretyczną i polityczną dla jej członków. Przypomnijmy pokrótce, że chodzi tu o taki sposób odczytania myśli autora *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku*, który akcentuje przede wszystkim jego zainteresowanie jednostką. Wątek ten przewija się we wczesnych pracach Marksa, który zastanawia się w nich nad problemem urzeczowienia i alienacji człowieka w warunkach świata kapitalistycznego. Konstatacja takiego stanu rzeczy skłania go również do poszukiwania alternatywy dla wskazanej sytuacji. I rzeczywiście, szansę emancypacji jednostki ludzkiej widzi on w ramach kreślonego przez siebie projektu komunistycznego społeczeństwa przyszłości, którego zaistnienie miało gwarantować jednostce wyzwolenie, skutkujące m.in. możliwością jej swoistego powrotu do swej istoty gatunkowej. Zgodnie z takim ujęciem, powiadali rewizjoniści, jednostka – sytuacja, w jakiej się aktualnie znajduje, oraz wizja jej lepszej przyszłości – staje się kategorią podstawową i nieredukowalną w filozofii Marksa. Dlatego też wolność jednostki i troska o nią powinny z założenia stanowić główny cel zarówno ruchów wyzwoleńczych, jak i systemów politycznych, które odwołują się do jego filozofii[39]. I właśnie te wątki myśli Marksa (m.in. teoria alienacji, postulat emancypacji jednostki czy też pro-

[38] Jak można przypuszczać, to właśnie tego rodzaju cel szkoły doprowadził do zasadniczej różnicy zdań między starszym i młodszym pokoleniem jej członków. Jak wspomina János Kis, starsza generacja (np. Heller czy Fehér), choć krytycznie nastawiona do systemu, była skłonna – przynajmniej do pewnego momentu i w pewnym zakresie – utrzymywać nieformalne relacje z jego przedstawicielami, licząc zapewne na to, że również dzięki temu uda się wpłynąć na zmianę prowadzonej przez Partię polityki. Jak się wydaje, tego rodzaju uwikłania doświadczyło wielu rewizjonistów marksistowskich, którzy nie byli przecież totalnymi opozycjonistami, ale właśnie naiwnie liczyli na to, że ich działania wewnątrz Partii doprowadzą do reformy systemu. Młodszej generacji członków szkoły tego rodzaju postawa była z kolei już obca. Zob. J. Kis, W. Bulira, *Rozmowa z Jánosem Kisem (Budapeszt, 16.11.2011)*, Budapeszt 2011. Heller mówi w tym kontekście o „różnicach politycznych" między generacjami członków szkoły. Á. Heller, W. Bulira, *Rozmowa z Ágnes Heller (Wrocław, 9.07.2014)*, Wrocław 2014.

[39] Jak barwnie stwierdzają Simon Tormey i Jules Townshend, takie odczytania filozofii młodego Marksa było „humanistyczną mantrą szkoły budapeszteńskiej".

jekt samorządnego społeczeństwa zrzeszonych wytwórców) zostały twórczo zaadoptowane przez wspomniane grono węgierskich filozofów na użytek ich krytyki systemu radzieckiego. I choć krytyka ta, jak powiedziano, była prowadzona z pozycji stosunkowo rozpowszechnionego w państwach demokracji ludowej marksizmu-rewizjonizmu, to jednak miała zarazem znamiona oryginalności. Najdobitniej świadczy o tym wspomniana koncepcja dyktatury nad potrzebami, która była przykładem wielowątkowej analizy modelu społeczeństwa typu radzieckiego.

Chociaż zbiorowa praca *Dictatorship over Needs* mogła powstać dopiero po opuszczeniu Węgier przez członków szkoły, to jednak główne narzędzia badawcze wykorzystane do analizy tytułowego zjawiska oraz odpowiednia metodologia zostały wypracowane jeszcze w Budapeszcie. Największy wkład w tym zakresie wniosła Ágnes Heller, która na początku lat 70. XX wieku podjęła oryginalną próbę rekonstrukcji prezentowanej przez Marksa teorii potrzeby. Swe ustalenia, które, jak się wydaje, miały znaczenie fundamentalne zarówno dla poprawnego zrozumienia intencji Marksa, jak i dla określenia celów, do których powinny dążyć systemy polityczno-społeczne zorganizowane zgodnie z jego wytycznymi, Heller opublikowała w 1974 roku w formie niewielkiej pracy pod jednoznacznie brzmiącym tytułem *Marksowska teoria potrzeby*[40]. Nie jest to pozycja obszerna, co zapewne wynika stąd, że omawiana w niej problematyka – mimo przypisywanego jej tu znaczenia filozoficzno-politycznego – sama w sobie jest w gruncie rzeczy stosunkowo wąską. Jeśli dodatkowo weźmiemy pod uwagę dość zwięzły i pozbawiony zbędnych dygresji styl wypowiedzi autorki, otrzyma-

S. Tormey, J. Townshend, *Od teorii krytycznej do postmarksizmu*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 152.

[40] Chociaż książka ta powstała na początku lat 70., to z uwagi na trudności natury politycznej autorka nie mogła jej opublikować. Pierwsze wydanie pracy (włoskojęzyczne) ukazało się więc dopiero w 1974 roku, następne zaś, w języku angielskim, w 1976 roku. Na potrzeby tego wywodu korzystam z przedruku wersji anglojęzycznej, którą odnajdziemy w: Á. Heller, *The Theory of Need in Marx*, w: Á. Heller, F. Fehér, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, Transaction Publishers, New Brunswick–London 1991, s. 11–99.

my raczej dobrze poprowadzony wykład akademicki niż zaangażowane politycznie dzieło filozoficzne[41]. Dlatego też, na pierwszy rzut oka, wydaje się niezrozumiałe, że to właśnie ta praca, a w zasadzie już poprzedzający ją krótki artykuł pt. *Theory and Practice from the Viewpoint of Everyday Life* z 1972 roku, w którym Heller przedstawiła swe główne tezy (w konsekwencji ukazania się tego tekstu anonsowana książka, zawierająca ich wyczerpujące omówienie i rozwinięcie, nie miała już szans na publikację na Węgrzech), stała się przyczyną ostatecznego usunięcia Heller z życia kulturowego Węgier na początku lat 70. XX wieku[42]. A jednak lektura tych prac nie pozostawia złudzeń, że ich autorka przede wszystkich krytykuje w nich istniejący system socjalizmu realnego z pozycji marksistowskich. To właśnie dzięki poczynionym w nich ustaleniom budapeszteńczycy będą mogli udowodnić nie tylko opresyjny charakter państwa socjalizmu realnego, lecz także to, że poza sferą deklaratywną nie ma ono nic wspólnego z właściwie rozumianym Marksem[43].

Jeśli chodzi o podstawową (czysto informacyjną) warstwę *The Theory of Need in Marx*, to zawarte w niej wnioski można sprowadzić do lapidarnego stwierdzenia, że Marks – mimo cechującej jego myśl pewnej niekonsekwencji i, jak to określa Heller, „błysko-

---

[41] Nawet Heller podkreśla, że z dwóch prac, które powstały mniej więcej w tym samym czasie (*A Theory of Needs in Marx* oraz *A Radical Philosophy*), to właśnie ten drugi tekst, o którym powiemy szerzej w następnym rozdziale prezentowanej książki, jest bardziej cenną pozycją, ponieważ prezentuje jej własną, oryginalną filozofię. W kontekście znaczenia obu prac stwierdzenie to wydaje się jednak nazbyt kategoryczne. Á. Heller, *Interview with Professor Ágnes Heller (I) by Simon Tormey*, „Daimon. Revista de Filosofia" 1998, Núm. 17, s. 41; eadem, *A Radical Philosophy*, transl. J. Wickham, Blackwell Publishers, Oxford 1984.

[42] G. Márkus, *The Politics of Morals*, w: *The Social Philosophy of Ágnes Heller*, ed. J. Burnheim, Rodopi, Amsterdam–Atlanta, GA 1994, „Poznań Studies in the Philosophy of Science and the Humanities" Vol. 37, s. 276. Wspomina o tym również John Grumley: J. Grumley, *Ágnes Heller: A Moralist in the Vortex of History*, Pluto Press, London 2005, s. 296.

[43] Taki trop interpretacyjny sugeruje m.in. László Andor. Zob. szerzej: L. Andor, *Has the Dictatorship over Needs Ended in Eastern Europe?*, *Links International Journal of Socialist Renewal*, 1999, http://links.org.au/node/162 (dostęp: 10.11.2012).

tliwej niespójności"[44] – „uznał jednostkę i jej potrzeby za najważniejsze w swojej krytyce kapitalizmu i wizji wyemancypowanego społeczeństwa przyszłości"[45]. Stąd też próbę syntezy tego, co autor *Rękopisów* ma na myśli, posługując się kategorią potrzeby, węgierska filozof rozpoczyna od konstatacji, że człowiek jawi się Marksowi przede wszystkim jako istota bogata w potrzeby. Człowiek jako istota bogata w potrzeby – czytamy w *The Theory of Need in Marx* – to konstrukcja filozoficzna, odnosząca się do modelowej sytuacji, w której możliwość zaspokajania potrzeb danej jednostki jest ograniczana tylko przez inne jej potrzeby[46]. Innymi słowy, zgodnie z tym ujęciem możliwe do zaakceptowania jest jedynie takie ograniczenie potrzeb jednostki, które pochodzi – można by powiedzieć – z „wnętrza" jednostki. Jako takie, akceptowane przez Marksa ograniczenia potrzeb są po prostu wynikiem podejmowanych przez jednostkę codziennych wyborów i uznawanych hierarchii wartości, które determinują osiągane cele. Tylko taki rodzaj ograniczeń Marks określa mianem „normalnych". Oprócz nich są oczywiście i takie, które jawią się jako anomalie. Chodzi tu o te czynniki ograniczające zaspokajanie potrzeb jednostki, które pochodzą spo-

---

[44] Á. Heller, *The Theory of Need in Marx*, s. 12. Dziwny na pierwszy rzut oka pogląd o wieloznaczności i wewnętrznych sprzecznościach czających się w myśli Marksa podzielają i inni jego interpretatorzy. Dla przykładu, Claude Lefort w połowie lat 80. XX wieku pisał tak oto: „Marks nie jest marksistą (wiadomo skądinąd, że z irytacją odrzucił taką etykietkę) i to sprawia, że wciąż jest żywy. Marksista zna definicje sposobu produkcji, klas społecznych, umie zdefiniować ideologię, stosunki między bazą i nadbudową, powiązanie formacji społecznych. Lecz dla piszącego swe dzieła Marksa znaczenie tych pojęć nie było ustalone, odkrywał je w badaniu, w pracy interpretacyjnej. Znaczenia zmieniały się między jedną książką a drugą, lub w ramach jednej książki […]. Argument nie unika kontrargumentu, dygresje wymuszone badaniem nowych zjawisk wprowadzają na nowo dwuznaczność, która wcześniej wydawała się już rozproszona". Zob. C. Lefort, *Manifest komunistyczny czytany po latach*, „Krytyka Polityczna" 2010, nr 20–21, s. 46.

[45] S. Tormey, J. Townshend, op. cit., s. 152. Po latach Heller przyzna, że w książce tej chciała zaproponować alternatywne odczytanie paradygmatu Marksowskiego, którego fundamentem nie są już zagadnienia związane z „siłami wytwórczymi", ale właśnie „potrzebami ludzkimi". Zob. Á. Heller, *A Short History of My Philosophy*, Lexington Books, New York 2011, s. 38.

[46] Á. Heller, *The Theory of Need in Marx*, s. 28.

za jednostki, a więc mają charakter – określmy go na zasadzie analogii – „zewnętrzny". Za przykład takich ograniczeń można podać istniejące uwarunkowania społeczne, w których jednostka funkcjonuje i które w większym lub mniejszym stopniu ją determinują. Zdaniem Marksa w rezultacie oddziaływania ograniczeń zewnętrznej proweniencji mamy do czynienia z alienacją potrzeb jednostki, która nie może już zaspokoić ich w ramach istniejących stosunków społecznych. Problem w tym, że z uwagi na to, że człowiek zawsze funkcjonuje w określonym kontekście społecznym (ekonomicznym, politycznym, kulturowym itd.), który go, przynajmniej do pewnego stopnia, kształtuje/determinuje, każdy tego rodzaju kontekst będzie wykluczać istnienie Marksowskiego „człowieka bogatego w potrzeby", czyli będzie rodzić alienację. W tym sensie należy więc traktować „człowieka rozumianego jako istota bogata w potrzeby" jako konstrukcję filozoficzną, która nie miała nigdy pokrycia w empirii życia społeczno-politycznego, co zresztą Marks przyznaje. Nigdy w dziejach nie było na tyle sprzyjających warunków, aby człowiek przezwyciężył swą alienację.

A jednak opowieść Marksa, właśnie z uwagi na wspomniany rozdźwięk między teorią a praktyką, jedynie z pozoru jest pesymistyczna – niemiecki filozof, jak wiadomo, przewidział dla niej zakończenie pozytywne. Swój optymizm czerpał on z nastania kapitalizmu oraz ugruntowania się dominacji politycznej burżuazji; te dwa czynniki były przezeń postrzegane jako punkty zwrotne w dziejach ludzkości. Paradoksalnie, to właśnie narodziny tej, w przekonaniu Marksa, najbardziej wyniszczającej człowieka formacji ekonomicznej dodają mu wiary w to, że człowiek będzie mógł w końcu zaspokajać wszystkie swoje potrzeby. Niezrównaną zaletą kapitalizmu jest to, jak dowiadujemy się z *Manifestu komunistycznego*[47], że napędzany nieustannie swą wewnętrzną dynamiką, zniósł on wszelkie ograniczenia stojące na drodze swego ciągłego wzrostu. Przekraczając kolejne nieprzekraczalne granice, unicestwiał kolidujące z nim wartości kulturowe i zasady współżycia społecz-

[47] Zob. K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, w: eidem, *Dzieła*, t. 4, tłum. K. Błeszyński, Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 513–549.

nego i politycznego, które zazwyczaj wydawały się nienaruszalne, bo jako „boskie" czy „naturalne" obowiązywały „od zawsze"[48].

To właśnie ta bezkompromisowość kapitalizmu, podsycana ambicjami politycznymi burżuazji, odarła dotychczasowy porządek świata z otoczki nietykalności – ukazała jego kulturowy, tzn. sztuczny, konwencjonalny charakter. To zaś, co jest konwencjonalne i sztuczne, okazuje się zarazem dziełem człowieka, czyli jest podatne na zmianę/korektę. Kapitalizm jest niszczycielski, powiada zatem w tym kontekście Marks, zniszczył już dotychczasowy, skostniały świat wspólnot i społeczności tradycyjnych, czym wyzwolił jego mieszkańców. Do tej pory ludzie byli stratyfikowani na podstawie przypadku ich narodzin, tzn. byli oni „odgórnie" i „na stałe" – np. mocą obiektywnych, bo naturalnych praw – przypisywani do określonego poziomu struktury społecznej. Tak skonstruowany świat nie przewidywał możliwości zmiany zajmowanej pozycji społecznej, tym samym był zastany i skończony. Ów brak dynamiki wewnętrznej zaprojektowanego w ten sposób systemu społecznego widać wyraźnie, gdy przyjrzymy się interesującej nas tu kategorii potrzeby. W świecie „społeczeństw zbudowanych na bazie wspólnoty naturalnej – czytamy w *The Theory of Need in Marx* – potrzeby były rozdzielane w ramach społecznego podziału pracy na podstawie wyznacznika jakościowego. Potrzeby chłopa pańszczyźnianego różniły się pod względem jakości od potrzeb właściciela ziemskiego, a ta różnica nie brała się stąd, że ten pierwszy nie mógł po prostu wejść w posiadanie przedmiotów swych potrzeb, ale stąd, że te

[48] Jak komentuje ten wątek rozważań Marksa Leszek Kołakowski, „burżuazja odegrała bezprzykładną rolę rewolucyjną w świecie, niszcząc patriarchalne, rzekomo »naturalne« więzi między ludźmi, sprowadzając wszystkie stosunki ludzkie do nieosłoniętego niczym brutalnego interesu, sprowadzając dawne zawody »z powołania« do zwykłej pracy najemnej […]". L. Kołakowski, op. cit., s. 274; „Żadne dynamiczne społeczeństwo – tłumaczy z kolei Mihály Vajda – nie może zostać zbudowane na podstawie zakrzepłej i nieruchomej tradycji. W każdym przypadku, aby stworzyć nową tradycję, musi ono zniszczyć tę, która obowiązywała wcześniej". M. Vajda, *The State and Socialism*, Allison & Busby Limited, London 1981, s. 67–68. Burżuazji, konkluduje Claude Lefort, „nie oprze się żadna tradycja", „jej pochód jest bezgranicznym zdobywaniem". C. Lefort, *Manifest komunistyczny czytany po latach*, s. 53.

potrzeby w sposób naturalny (w sensie charakteru naturalnego życia danej wspólnoty) różniły się od siebie jakościowo"[49]. Innymi słowy, w przypadku tzw. świata tradycyjnego członkowie różnych klas społecznych mieli – niejako z definicji – przypisane różne potrzeby. Ta różnica w jakości zaspokajanych potrzeb brała się po prostu z funkcjonowania na różnych szczeblach hierarchii społecznej.

Jak powiedziano, kapitalizm zniósł ten sztywny podział, który zresztą hamował jego rozwój[50]. Nawiązując do omawianego problemu, warto zauważyć, że wspomniana wcześniej dynamika wewnętrzna kapitalizmu polega właśnie na niekończącej się produkcji nowych potrzeb, która jest efektem obudzenia w jednostce świadomości drzemiącego w niej potencjału. Zarazem jednak, w świetle powyższej diagnozy, kapitalizm okazał się formacją skrajnie opresyjną: w większości przypadków programowo uniemożliwiał ludziom zaspokajanie rozbudzonych przez siebie apetytów. Na tym polega diagnozowana przez Marksa wielka sprzeczność kapitalizmu: z jednej strony, głównie dzięki monetaryzacji potrzeb, dostęp do nich staje się powszechny – przestają być przypisane do konkretnych grup/klas społecznych, co w realiach ustępującego świata wydawało się naturalne. Każdy członek danego społeczeństwa może artykułować i zaspokajać dowolną potrzebę – w tym celu musi jedynie dysponować odpowiednimi środkami finansowymi – żadna potrzeba nie jest też do niego przypisana. Z drugiej jednak strony kapitalizm sam z siebie ogranicza możliwość swobodnego wyboru i zaspokajania potrzeb, ponieważ jest to formacja ekonomiczno-społeczna, która reprodukuje nędzę oraz – ta cecha jest pochodną wpisanych weń kryzysów – ogranicza rozwój sił wytwórczych, czyli robotników[51]. W warunkach kapitalizmu jednostka nie ma zatem możliwości zaspokajania wszystkich swych potrzeb, co więcej, czynniki, które ograniczają jej tę możliwość, są od niej niezależne. A jak pamiętamy, istnienie takich potrzeb, których zaspokoje-

---

[49] Á. Heller, *The Theory of Need in Marx*, s. 29.

[50] Kołakowski pisze w tym kontekście, że, zdaniem Marksa, kapitalizm/burżuazja „może istnieć tylko przy nieustannym rewolucjonizowaniu technologii, więc również stosunków społecznych". Zob. L. Kołakowski, op. cit., s. 274.

[51] Á. Heller, *The Theory of Need in Marx*, s. 30–31.

nie blokują czynniki pochodzenia zewnętrznego, nie zaś inne potrzeby danej jednostki, generuje alienację. Kapitalistyczne stosunki produkcji, które w początkowej fazie przynoszą wyzwolenie, bardzo szybko stają się jednak nową formą zniewolenia.

Problem polega więc na tym, że kapitalizm z założenia nie może zezwolić jednostce na zaspokojenie wszystkich potrzeb, a jedynie tych tylko, które są niezbędne, aby system cały czas mógł się reprodukować. Wszystko to, co nie służy podtrzymaniu istnienia systemu, jest zbyteczne. Dlatego też robotnik, który sprzedaje swoją pracę kapitaliście, otrzymuje tylko takie wynagrodzenie, jakie umożliwi mu (zmusi go do tego) dalszą sprzedaż swej pracy. Jak podkreśla Heller w swym opracowaniu, Marks zauważył, że w warunkach krańcowej alienacji potrzeb jednostki pojawia się nowy rodzaj potrzeb, które określił on mianem radykalnych[52]. Ich specyfika polega na tym, że są one nieodzownie wpisane w istotę systemu – są niejako jednym z głównych mechanizmów jego funkcjonowania – a zarazem w ramach tego systemu nie można ich zaspokoić. „Społeczeństwo kapitalistyczne jako całość [*totality*], jako ciało społeczne produkuje nie tylko alienację, ale i świadomość alienacji, tzn. potrzeby radykalne"[53]. Jako przykład tego rodzaju potrzeb Heller wymienia przede wszystkim potrzebę wolnego czasu. Chociaż kapitalizm generuje tę potrzebę, to zarazem wyklucza możliwość jej satysfakcji, ponieważ wolny czas można zwiększyć jedynie kosztem czasu pracy, co godzi z kolei w wewnętrzną dynamikę systemu[54].

Heller argumentuje, że wyodrębnienie potrzeb radykalnych ma fundamentalne znaczenie nie tylko dla Marksowskiej teorii potrzeby, lecz także, w dalszej perspektywie, dla całej jego filozofii. To właśnie dążenie do ich zaspokojenia daje nadzieję na przekroczenie kapitalizmu, sprzyja ono bowiem narastaniu świadomości rewolucyjnej. Jeśli kapitalizm wyklucza możliwość realizacji potrzeb radykalnych, których zaspokojenie jest nieodzowne – właśnie one pozwalają dotrzeć jednostce do swej istoty gatunkowej – to oznacza

[52] Problematyce potrzeb radykalnych jest poświęcona czwarta części książki. Ibidem, s. 50–68.

[53] Ibidem, s. 67.

[54] Ibidem, s. 64–65.

to, że muszą one zostać zaspokojone w ramach nowego układu społecznego-ekonomicznego[55]. Zaistnienie tego nowego układu może gwarantować jedynie zniszczenie świata kapitalistycznego i zbudowanie w jego miejsce społeczeństwa zrzeszonych wytwórców, co jest możliwe dzięki pozytywnemu zniesieniu własności prywatnej. Organizacja wewnętrzna tej nowej formacji społeczno-ekonomicznej pozwala jej członkom na zaspokojenie wszystkich rozpoznanych przez nich potrzeb, o ile nie kolidują one z innymi ich potrzebami. Innymi słowy, członkowie tego społeczeństwa przyszłości okazują się w końcu wyemancypowanymi istotami bogatymi w potrzeby, ponieważ mają możliwość samodzielnego określania własnych struktur potrzeb.

Marksowska teoria potrzeby wydaje się nie tylko podręcznikiem akademickim, doskonale i wyczerpująco omawiającym zawiłości wybranego aspektu myśli Marksa, lecz także pracą, w której dokonano zabiegu *double talk* – można w niej bowiem odnaleźć pewne ukryte treści natury politycznej. Z tego punktu widzenia książka ta jawi się jako przyczynek do krytyki opresyjnej natury państw realnego socjalizmu, która z przyczyn obiektywnych nie mogła zostać wyrażona w sposób jawny. Heller chodziło zatem o pokazanie, że rzeczywistość społeczeństw typu radzieckiego nijak ma się do Marksowskiej wizji społeczeństwa przyszłości. W tym właśnie sensie rozważania zawarte w *The Theory of Need in Marx* należy potraktować przede wszystkim jako próbę wyjaśnienia – zdefiniowania – pojęć, wykorzystanych następnie w analizach *explicite* poświęconych totalitaryzmowi radzieckiemu. Zarazem, jak się wydaje, już w *Marksowskiej teorii potrzeby* można znaleźć przynajmniej trzy mocne argumenty, które Heller wytacza przeciwko reżimom komunistycznym panującym w państwach

[55] Zauważmy na marginesie, że Marksa interesuje głównie sfera społeczna i gospodarcza – nie interesuje się on zaś polityką, którą wykluczał z prezentowanej przez siebie wizji społeczeństwa przyszłości. Zob. na ten temat: F. Fehér, *The French Revolutions as Models for Marx's Conception of Politics*, „Thesis Eleven" 1984, No. 8, s. 59–76. Ten sam problem omawia Mihály Vajda. Zob. M. Vajda, *The State and Socialism*, s. 63–77.

Europy Środkowo-Wschodniej[56]. Po pierwsze, autorka przypomina Marksowską krytykę pojęcia interesu, który, w jego ujęciu, jest wyrazem wyalienowanych stosunków kapitalistycznych i przyczynia się do ich reprodukcji. Wbrew pozorom kategorii interesu nie można utożsamiać z potrzebą, ponieważ jako taka redukuje ona (interes) wszelkie potrzeby do „chciwości". Jeśli zatem chcemy uzasadnić potrzebę przekroczenia kapitalizmu, to nie możemy posługiwać się argumentem o konieczności realizacji interesu klasy robotniczej – a tak przecież często czyniły aparaty partyjne w państwach przynależnych do radzieckiej strefy wpływów – ponieważ kategoria ta, zamiast znosić znaną z rzeczywistości kapitalistycznej alienację, wyłącznie ją utrwala. Heller przypomina więc wymownie, że wyznaczona przez Marksa historyczna misja proletariatu, polegająca na obaleniu systemu wyzysku i powołaniu do życia wyemancypowanego społeczeństwa przyszłości, winna być inspirowana nie interesem klasy robotniczej, a chęcią realizacji jednostkowych potrzeb radykalnych[57].

Po drugie, autorka analizowanej pracy krytykuje kategorię potrzeb społecznych – czyli potrzeb odczuwanych przez całe społeczeństwo – ponieważ z założenia są one czymś nadrzędnym względem potrzeb jednostki, czymś w rodzaju punktu odniesienia, dzięki któremu można określić poprawność tych drugich. W praktyce mamy do czynienia z sytuacją, w której wybrane jednostki – np. liderzy ruchu robotniczego – są wyższą instancją decyzyjną określającą, jakie potrzeby jednostkowe powinny być zaspokajane. A przecież Marks – powiada Heller w *The Theory of Need in Marx* – zdecydowanie podkreślał, że tylko jednostka „wie i czuje, czego potrzebuje", a zatem, że „nie można mówić o potrzebach innego rodzaju" niż potrzeby jednostki[58]. Wszak podstawowa przewaga projektowanego społeczeństwa przyszłości nad dotychczasowymi formacjami społeczno-ekonomicznymi sprowadza się do za-

[56] G. Márkus, *The Politics of Morals*, s. 276–279.
[57] Á. Heller, *The Theory of Need in Marx*, s. 45.
[58] Ibidem, s. 49.

łożenia, że jednostka będzie w końcu mogła samodzielnie kreować własną strukturę potrzeb.

Trzeci – ostatni – aspekt rekonstrukcji Marksowskiej teorii potrzeby, który składa się na prezentowaną w analizowanej pracy krytykę radzieckiego modelu społeczeństwa, dotyczy przywoływanego już wcześniej postulatu „pozytywnego zniesienia własności prywatnej". Jak komentuje po latach ten wątek rozważań Marksa Andrzej Walicki, „własność PRYWATNA miała zostać zniesiona, ale oznaczało to, że własność w sensie autentycznego PRZYSWOJENIA przez pracowników produktów ich pracy będzie przywrócona i ustanowiona na mocnych podstawach". Innymi słowy, pozytywne zniesienie własności prywatnej nie oznaczało dla Marksa likwidacji własności jako takiej, ale raczej „pełne, komunistyczne uspołecznienie indywiduów"[59]. Heller słusznie podkreśla, że zdaniem Marksa realizacja tego postulatu oznacza narodziny społeczeństwa komunistycznego, którego członkowie będą mogli zaznać „bezpośredniej jedności" między jednostką a gatunkiem[60]. W tego rodzaju społeczeństwie nie będzie miejsca (bo po prostu nie będzie takiej konieczności) dla instytucji „prehistorycznych", takich jak: rynek, prawo, państwo, które przed nastaniem nowej epoki w dziejach ludzkości (jej historii właściwej) pośredniczyły między jednostką a zorganizowaną wspólnotą. Zaproponowana przez niemieckiego filozofa koncepcja potrzeb radykalnych wykluczała możliwość zachowania tego rodzaju instytucji, ponieważ ich istnienie prowadzi do ograniczeń swobody jednostki w zakresie kreowanej przez nią własnej struktury potrzeb, *ergo* skutkuje więc alienacją. Powtórzmy raz jeszcze w tym kontekście główne przesłanie zawarte w książce Heller: Marks rozumiał potrzeby radykalne w kategoriach jednostkowych – ich realizacja nie wymaga istnienia, a nawet je wyklucza, pośrednika w rodzaju państwa (czy np. aparatu partyjnego), który przejąłby zarazem rolę nadrzędną/przewodnią nad mieszkańcami nowego świata. W ramach społeczeństwa zrzeszonych wytwórców

[59] Zob. A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, s. 56–57.

[60] G. Márkus, *The Politics of Morals*, s. 279.

mamy do czynienia z krańcowym zróżnicowaniem potrzeb. Jest to logiczna konsekwencja przyznania jednostce głównej (aktywnej) roli w procesie kreacji potrzeb.

W świetle powyższych rozważań ujawnia się charakter krytyki totalitaryzmu radzieckiego przedstawionej w *The Theory of Need in Marx*, która – w tym przypadku – jest jednocześnie głosem w obronie autonomii jednostki i jej potrzeb[61]. Podbudowę teoretyczną tej krytyki stanowi filozofia tzw. młodego Marksa, głównie zaś te jej wątki, które odnoszą się do kategorii potrzeb ludzkich. Jeśli zgodzimy się z nim – argumentowali budapeszteńczycy – że potrzeby mogą być określane przede wszystkim przez jednostki, one wszak wiedzą najlepiej, czego właściwie potrzebują, to jakakolwiek ingerencja w ten proces sił trzecich (państwo-partia, prawo, rynek itd.) utrudnia lub wprost wyklucza pomyślne zaspokajanie tychże potrzeb, co rodzi z kolei alienację i urzeczowienie ich autorów. W realiach dławiącego wolności i swobody obywatelskie opresyjnego systemu panującego w państwach socjalizmu realnego tego rodzaju interpretacja Marksa, która właśnie wartości pluralizmu i różnorodności akcentowała, była niedopuszczalna. A zatem już kontekst pojawienia się tej interpretacji przesądzał o tym, że stała się ona zarazem deklaracją o charakterze politycznym, aktem oskarżenia przeciwko biurokracji partyjnej, która – wbrew deklaracjom – zazwyczaj z Marksem nie miała właściwie nic wspólnego. Jak podsumowuje György Márkus: „[…] w ten sposób system »realnie istniejącego socjalizmu« został, dzięki odwołaniu się do jego własnej ideologii, zdemaskowany jako instytucjonalizacja radykalnej heteronomii: to właśnie z tej książki [*The Theory of Need in Marx*] wzięła swój początek koncepcja »dyktatury nad potrzebami«"[62]. *Marksowska teoria potrzeby* jest zatem z jednej strony czymś w rodzaju zbio-

---

[61] Warto zwrócić uwagę, że taki sposób odczytania tej pracy właściwie umknął uwadze pierwszemu wydawcy jej anglojęzycznej wersji, o czym świadczy poprzedzający ją obszerny wstęp autorstwa Kena Coatesa oraz Stephena Bodingtona, którzy rozważania teoretyczne Heller odnoszą wyłącznie do specyfiki tzw. kapitalizmu zachodniego połowy lat 70. XX wieku. Zob. K. Coates, S. Bodington, *Introduction*, w: Á. Heller, *The Theory of Need in Marx*, s. 7–19.

[62] G. Márkus, *The Politics of Morals*, s. 279.

ru wskazówek metodologicznych na użytek wypracowanej przez szkołę budapeszteńską teorii krytycznej totalitaryzmu radzieckiego, ale i z drugiej, sama w sobie zawiera (ukryty) akt oskarżenia, celnie wymierzony w fundamenty radzieckiego modelu organizacji państwa i społeczeństwa.

Warto przy okazji zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt zarysowanej powyżej krytyki obowiązującej w państwach bloku wschodniego oficjalnej ideologii marksistowsko-leninowskiej, który ujawnia się zwłaszcza w chwili, gdy weźmiemy pod uwagę późniejsze zainteresowania filozoficzne oraz sympatie polityczne członków szkoły. Otóż wydaje się, że ów wyraźny akcent, jaki budapeszteńczycy kładą na humanistyczne wątki w myśli Marksa, nie jest przypadkowy i wiąże się ze stopniowym odkrywaniem oraz ich rosnącym zainteresowaniem filozofią egzystencjalną. W przypadku Heller dokumentują to prawie wszystkie jej późniejsze prace, w których wiele swych koncepcji – zwłaszcza opracowana wespół z Fehérem teoria nowoczesności – formułuje ona przez nawiązania do tradycji egzystencjalizmu. W omawianym okresie twórczości budapeszteńczyków na potwierdzenie wskazanego przypuszczenia może świadczyć bardzo wyraźny głos w sprawie obrony jednostki oraz jej prawa do samostanowienia (choćby w kwestii definicji swych potrzeb). Zauważmy zresztą, że to zainteresowanie węgierskich rewizjonistów egzystencjalizmem nie jest chyba przypadkowe. Wydaje się, że w związku z polskimi rewizjonistami tendencja ta dała o sobie znać choćby w odniesieniu do Leszka Kołakowskiego, czołowego przedstawiciela przywoływanej już warszawskiej szkoły historyków idei[63], dzięki którego wysiłkom polski czytelnik

[63] W tym kontekście Andrzej Walicki tak oto m.in. charakteryzuje „program" warszawskiej szkoły historyków idei: „[…] chodzi[ło] […] o historiografię filozoficzną zorientowaną antropologicznie, traktującą dzieje filozofii nie tylko ze względu na jej funkcje poznawcze, ile na jej funkcje ekspresyjne wobec ludzkich postaw, konfliktów i antynomii, zarówno historyczno-społecznych, jak i egzystencjalnych". „Zakładaliśmy, bez sztucznego teoretyzowania, że najważniejszy jest dla nas człowiek, a nie stopień »słuszności« jego poglądów i do tego w gruncie rzeczy sprowadzał się nasz »antropologizm«". Zob. A. Walicki, *Warszawska szkoła historyków idei. Kilka sprostowań i pytań*, s. 58–59.

prac filozoficznych mógł (w połowie lat 60. XX wieku) zapoznać się z kanonem tekstów zachodnioeuropejskich egzystencjalistów[64].

Dyktatura nad potrzebami

Właściwa prezentacja koncepcji dyktatury nad potrzebami została sformułowana na kartach zatytułowanej w ten właśnie sposób książki, wydanej w 1983 roku. Jako że jest to pozycja prawie nieznana polskiemu czytelnikowi, wypada na wstępie zauważyć, że składa się ona z trzech części. Pierwsza z nich, przygotowana przez Györgya Márkusa, jest zatytułowana *Economic and Social Structure*, druga, opracowana przez Ágnes Heller, *Political Domination and Its Consequences*, natomiast ostatnia – trzecia – autorstwa Ferenca Fehéra: *The Functioning of the System: Conflicts and Perspectives*. Już te tytuły informują nas, że mamy tu do czynienia z rzeczywiście wieloaspektową analizą modelu społeczeństwa typu radzieckiego, w ramach której zostają omówione struktura oraz funkcjonowanie sfer ekonomicznej, społecznej i politycznej tego systemu, a także mechanizmy utrzymujące go w równowadze.

I jeszcze jedna istotna uwaga, zanim przejdę do omawiania przytaczanych tu wątków tematycznych: o ile to Heller opracowała główne narzędzie teoretyczne (kategoria potrzeby), użyte następnie przez członków szkoły do analizy radzieckiej wersji systemu totalitarnego, o tyle to Fehér po raz pierwszy, jeszcze przed publikacją *Dictatorship over Needs* (1983), zastosował je w praktyce. Już w 1978 roku Fehér ogłosił w amerykańskim piśmie nowolewicowym „Telos" krótki artykuł, któremu nadał ten sam tytuł: *Dyktatura nad potrzebami*[65]. Jest to tekst w zasadzie przemilczany przez komentatorów twórczości budapeszteńczyków, co zresztą nie może zbytnio dziwić, ponieważ Fehér jedynie pokrótce prezentuje w nim wątki, które w większości zostaną później w pełni rozwinięte w książko-

[64] *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1965.

[65] Zob. F. Fehér, *The Dictatorship over Needs*, „Telos" 1978, No. 35, s. 31–42.

wym wydaniu *Dyktatury*[66]. O tym, że warto choć przez chwilę zatrzymać się przy tym tekście, przesądza jednak to, że znajdujemy w nim krótkie rozważania na temat genezy tytułowego zjawiska, która to kwestia przy prezentacji dojrzałej wersji tej koncepcji została w zasadzie zmarginalizowana, a przynajmniej niedostatecznie wyeksponowana[67].

Geneza systemu

Fehér zaczyna swe rozważania od próby definicji analizowanego zjawiska, w której łączy perspektywę historyczną ze spojrzeniem filozoficznym. Historycznie rzecz biorąc – powiada – dyktatura nad potrzebami, czy też raczej cały „system dyktatur nad potrzebami", to określony rodzaj formacji antykapitalistycznej, wywodzącej się z tradycji socjalistycznej, która stanowiła odpowiedź na dominujący w czasie jej powstawania w Europie model społeczeństwa kapitalistycznego. Formacja ta została skutecznie, jak mogło się wydawać węgierskiemu autorowi z perspektywy końca lat 70., ustanowiona w społeczeństwach Europy Środkowo-Wschodniej w drugim ćwierćwieczu XX stulecia. Jeśli chodzi natomiast o filozoficzny aspekt proponowanej definicji omawianego fenomenu, to autor tekstu stwierdza, że formacja ta wygenerowała przerażający nowy rodzaj alienacji, który zrodził się w wyniku bardziej lub mniej świadomego

[66] Peter Beilharz określa ten tekst mianem typowej dla Fehéra interwencji politycznej. Zob. P. Beilharz, *Ferenc Fehér and Political Theory – Notes for a Biographer*, „Thesis Eleven" 1995, No. 42, s. 3.

[67] Tekst ten wydaje się istotny również w kontekście historycznej rekonstrukcji losów szkoły budapeszteńskiej. Jego publikacja wiosną 1978 roku oraz to, że Heller i Fehér opuszczają Węgry jesienią 1977 roku, a następnie jeszcze przez dość długi czas adaptują się do życia w zupełnie innych realiach (zob. Á. Heller, *Interview with Professor Ágnes Heller (I) by Simon Tormey*, s. 40), świadczy o tym, że rzeczywiście ramy teoretyczne koncepcji dyktatury nad potrzebami musiały zostać wypracowane w Budapeszcie, czyli w czasie, gdy szkoła funkcjonowała jeszcze w komplecie. Ponadto, biorąc pod uwagę syntetyczny charakter artykułu, nie można również wykluczyć, że Fehér był ojcem chrzestnym tytułowego pojęcia oraz że jako pierwszy spośród członków szkoły dokonał syntezy pomysłów i idei przez nią wypracowanych, wskazując tym samym kierunek dalszych badań.

arbitralnego wyboru niektórych tylko postulatów wcześniejszych teorii socjalistycznych oraz ich selektywnej implementacji. I to właśnie owa wybiórcza realizacja postulatów socjalistycznych, która dokonała się w środowisku zacofanych (przede wszystkim, choć nie tylko) pod względem ekonomicznym społeczeństw Europy Środkowo-Wschodniej, a którą Fehér określa mianem „eksperymentu", zrodziła nowy rodzaj społeczeństwa, zarządzanego przez dyktaturę nad potrzebami[68].

Poszukując genezy danego systemu, Fehér korzysta z metody, którą moglibyśmy określić mianem genealogicznej. Wzorem Friedricha Nietzschego i Michela Foucaulta[69], chociaż oczywiście z mniejszym rozmachem, stara się zrozumieć fenomen dyktatury nad potrzebami dzięki odsłonięciu korzeni (przyczyn) zjawiska. Co ciekawe, swych analiz nie ogranicza jedynie do Europy Środkowo-Wschodniej, chociaż to tam, co wcześniej podkreślał, system ten rozwinął się w pełni, ale bada jego kulturowe, polityczne i historyczne uwarunkowania w odniesieniu do całego kontynentu europejskiego. Szybko też dochodzi do przekonania, że rzeczywiście niektóre z warunkujących dyktaturę nad potrzebami czynników po raz pierwszy pojawiły się w jego zachodniej części. Tak było, po pierwsze, w przypadku zrodzonego przez jakobinizm radykalizmu politycznego oraz, po drugie, intelektualistów postrzegających samych siebie jako wybraną kastę ucieleśniającą emancypacyjne dążenia ludzkości. To, co przesądziło z kolei o tym, że dyktatura nad potrzebami trafiła na podatny grunt w Europie Środkowo-Wschodniej, to słabości instytucji demokratycznych, które w ramach tamtejszych społeczeństw w zasadzie w praktyce nie funkcjonowały.

Radykalizm polityczny zrodził się w okresie Wielkiej Rewolucji Francuskiej, a w zasadzie w tym jej momencie, który zwykło określ-

---

[68] F. Fehér, *The Dictatorship over Needs*, s. 31.

[69] Na temat metody stosowanej przez Foucaulta zob. jego uwagi w: M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, w: idem, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 113–135.

lać się mianem terroru jakobińskiego (1793–1794)[70]. Chodzi tu o cechujący jakobinów radykalizm fundujący ich koncepcję polityki. Jej głównym celem było stworzenie raju na ziemi, czyli takie ułożenie stosunków społeczno-politycznych, które byłoby po prostu perfekcyjne. Społeczeństwo perfekcyjne, w którym nie ma miejsca na jakiekolwiek elementy przygodne (czyt. niepewne, zmienne, ulotne, nieprzewidywalne, i co za tym idzie – negatywne oraz niepożądane), jest zamieszkiwane przez istoty doskonałe w sensie moralnym. Jako takie zostały one już za życia zbawione/odkupione właśnie dzięki temu szczególnemu rodzajowi radykalizmu politycznego, który Fehér przypisywał jakobinom i który określał mianem „polityki odkupienia" (ang. *redemptive politics*). Podstawowym środkiem do ustanowienia społeczeństwa perfekcyjnego była instytucja rewolucji permanentnej, którą jakobini podnieśli do rangi nowego Absolutu i która, w wydaniu Maximiliena de Robespierre'a i innych członków Stowarzyszenia Przyjaciół Konstytucji, przybrała postać motywowanej względami moralnymi krwawej „dyktatury żelaznej pięści"[71].

Drugi z wymienionych czynników, którego zaistnienie w dalszej perspektywie w znaczący sposób przyczyniło się do narodzin dyktatury nad potrzebami, pojawienie się intelektualistów, jest ściśle związany z pierwszym czynnikiem. Zdaje się bowiem (w swych późniejszych tekstach, jak zobaczymy, pisze już o tym

---

[70] W tym miejscu warto zauważyć, że analizowany esej jest bodaj pierwszym tekstem, w którym Fehér podkreśla znaczenie filozoficzno-polityczne tego epizodu rewolucji francuskiej. Wątek ten na długi czas zdominuje jego filozofię polityki; stanie się fundamentem nie tylko jego oryginalnego namysłu nad fenomenem totalitaryzmu, ale całej proponowanej przez niego teorii krytycznej nowoczesności. Jako że problem ten podejmę jeszcze w następnych partiach książki, w tym miejscu warto jedynie przypomnieć, że najważniejszą pracą Fehéra poświęconą fenomenowi jakobinizmu jest: F. Fehér, *The Frozen Revolution: An Essay on Jacobinism*, Cambridge University Press, Cambridge–New York–New Rochelle–Melbourne–Sydney 1987; zob. również polski przekład jednego z rozdziałów tejże książki: idem, *Czym jest jakobinizm?*, tłum. W. Bulira, „Przegląd Polityczny" 2016, nr 135, s. I–XII.

[71] Idem, *The Dictatorship over Needs*, s. 31. Do tych wątków powrócimy w następnym rozdziale książki.

wprost)[72], że Fehér sugeruje, że radykalizm jakobinów na długie lata stał się wyznacznikiem wszelkich radykalnych postaw rewolucyjnych. Tym samym również skonstruowany przez nich model „polityki odkupienia", który Fehér (wraz z Ágnes Heller) określał też niekiedy mianem „polityki moralizującej"[73], stał się czymś w rodzaju paradygmatu polityki rewolucyjnej. W wyniku dominacji w ruchu rewolucyjnym tradycji jakobińskiej dochodzi do swoistego pęknięcia, stanowiącego zarazem punkt zwrotny w jego dziejach. Fehér stwierdza, że w pewnym momencie rozchodzą się drogi właściwej klasy pracującej oraz wspierających jej dążenia radykalnie nastawionych intelektualistów. I chociaż nadal łączy ich jeden cel – emancypacja – to od pewnego momentu dążą oni do niego niejako w separacji. Albo inaczej: na pierwszy plan działalności rewolucyjnej wysuwają się radykalnie nastawieni, inspirowani wspomnianą tradycją intelektualiści, którzy uzurpują sobie rolę przywódczą ruchu. To oni od tej chwili są awangardą światowego postępu, właściwymi aktorami historycznymi końcowej rozgrywki o przyszłość ludzkości. Siłą rzeczy oznacza to jednoczesną zmianę sytuacji robotników, którzy stają się coraz bardziej pasywni, tracąc przy tym na znaczeniu. Ich świadomość klasowa okazuje się fałszywa, by posłużyć się znanym określeniem Lukácsa, dlatego też to nie oni, ale właśnie intelektualiści wyznaczają cele, strategię oraz taktykę światowego ruchu rewolucyjnego. Radykalnie nastawieni intelektualiści stają się depozytariuszami – ponownie posłużmy się kategorią wypracowaną przez Lukácsa – prawdziwej świadomości klasowej, która tym różni się od świadomości empirycznego robotnika, że umożliwia ujmowanie kwestii społeczno-politycznych w sposób całościowy,

---

[72] Zob. np. uwagi na ten temat, które Fehér czyni w kontekście teorii polityki Hannah Arendt: idem, *Freedom and the "Social Question" (Hannah Arendt's Theory of the French Revolution)*, „Philosophy and Social Criticism" 1987, Vol. 12, No. 1, s. 1–30.

[73] Zob. np. uwagi w: F. Fehér, Á. Heller, *The Postmodern Political Condition*, Polity Press, Cambridge–New York 1989, s. 60, a także F. Fehér, *Redemptive and Democratic Paradigms in Radical Politics*, w: F. Fehér, Á. Heller, *Eastern Left, Western Left. Totalitarianism, Freedom and Democracy*, Polity Press, Basil Blackwell, Oxford–Cambridge 1987, s. 61–76.

tzn. postrzeganie ich we właściwym kontekście, co jest warunkiem *sine qua non* ich poprawnego zrozumienia. Zdaniem Fehéra proces ten rozpoczął się w XIX stuleciu[74].

W swej opowieści na temat genezy komunistycznej wersji totalitaryzmu Fehér powraca ostatecznie do środkowo-wschodniej części Europy. Czyni to zresztą nieprzypadkowo, podkreślając, że to właśnie ta część kontynentu okazała się podatnym gruntem dla omawianego eksperymentu politycznego. Specyfika tej części Europy polegała na tym, że w zasadzie nie istniała w niej tradycja demokratyczna, a ucieleśniany przez intelektualistów radykalizm jakobiński mógł zdobyć decydujący i długotrwały wpływ na praktykę polityczną tylko w tych krajach, dla których zarówno instytucje demokratyczne (w sensie demokracji formalnej), jak i instytucje społeczeństwa obywatelskiego były obce[75]. Radykalni intelektualiści, których Fehér określa w innym miejscu mianem „nowoczesnych rewolucjonistów"[76], odrzucali demokrację formalną, widząc w niej raczej nową formę zniewolenia niż gwarancję wolnego i sprawiedliwego społeczeństwa. Co ciekawe, ich postawa i cele były tym samym obce temu, o co walczyły wykluczone z życia społeczno-politycznego masy, których reprezentantami czuli się przecież intelektualiści.

Przyjmując perspektywę *quasi*-historiozoficzną, Fehér wyjaśnia zatem genezę dwudziestowiecznej dyktatury nad potrzebami w kategoriach swoistej kombinacji trzech wymienionych powyżej czynników: radykalizmu politycznego wywodzącego się w prostej linii z tradycji jakobińskiej, przywódczej pozycji kasty radykalnych intelektualistów w ramach ruchu rewolucyjnego oraz przyjaznego ich radykalnym ideom i praktykowanym formom działania

---

[74] F. Fehér, *The Dictatorship over Needs*, s. 31.

[75] Ibidem, s. 32. W jednym ze swych esejów z drugiej połowy lat 80. XX wieku Timothy Garton Ash właśnie w odrodzeniu się struktur społeczeństwa obywatelskiego widział szansę na zrzucenie przez społeczeństwa tej części starego kontynentu jarzma (post)totalitaryzmu. Zob. T. Garton Ash, *Pomimo i wbrew. Eseje o Europie Środkowej*, tłum. A. Husarska, Polonia, Londyn 1990, s. 180–181.

[76] F. Fehér, *Freedom and the "Social Question" (Hannah Arendt's Theory of the French Revolution)*, s. 20.

„zacofanego" w sensie politycznym środowiska w Europie Środkowo-Wschodniej. Należy przyznać, że wskazane przez niego tropy interpretacyjne są interesujące, chociaż węgierski filozof w tym miejscu nie prezentuje ich wyczerpującej analizy, czyni to dopiero w swych następnych tekstach. W zasadzie wszystkie te wątki staną się ważne dla jego filozofii polityki. Co więcej, szybko też znajdzie on dla siebie partnerów do dyskusji. Widać to wyraźnie np. w przypadku jego interpretacji rewolucji francuskiej, którą konstruuje w dużym stopniu w kontekście nieustannych odniesień i komentarzy do rozważań takich autorów, jak Hannah Arendt, François Furet czy (w mniejszym stopniu) Micheal Walzer.

Struktura społeczno-ekonomiczna

Rekonstrukcji oraz analizy struktury społecznej i ekonomicznej społeczeństwa typu radzieckiego podejmuje się György Márkus[77], który, zgodnie z duchem teorii krytycznej, stawia sobie za zadanie odsłonięcie ukrytych mechanizmów rządzących tymi sferami. Szybko też dochodzi do wniosku, że czynnikiem nadającym kształt badanym strukturom jest odseparowana od reszty społeczeństwa grupa społeczna, określana przezeń, nie bez pewnych wątpliwości co do jej rzeczywistego statusu, mianem biurokracji. Biurokracja zajmuje w systemie dyktatury nad potrzebami pozycję dominującą – góruje nad resztą społeczeństwa – co oznacza, że to właśnie ona podejmuje wszelkie istotne decyzje społeczno-ekonomiczne, przede wszystkim zaś te, które dotyczą procesu produkcji[78]. Dzięki swej wyjątkowej pozycji i roli biurokracja jawi się jako swoisty zwornik całego systemu.

---

[77] Wypada zauważyć, że analizy te dotyczą przede wszystkim dojrzałej postaci systemu, który istniał w ZSRR. Jeśli zaś bezpośrednio odnoszą się one do mutacji tego systemu, funkcjonującej w państwach satelickich – zazwyczaj zresztą na zasadzie kontrastu z oryginałem – jest to wyraźnie podkreślone w tekście książki. Zob. uwagi ze wstępu do książki: F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus, op. cit., s. IX–XI.

[78] Proces postępującej alienacji biurokracji partyjnej od klasy robotniczej w początkowych latach Polski Ludowej, a także liczne konflikty między robotnikami a Partią komunistyczną, które na tym tle wynikały, doskonale dokumentuje i analizuje amerykański historyk Padraic Kenney. Zob. P. Kenney, *Budowanie*

Wprowadzając do swych rozważań pojęcie biurokracji, Márkus *implicite* umiejscawia swoje rozważania w wyraźnie określonym kontekście teoretycznym. Problematyka funkcjonowania biurokracji nowoczesnej została wszak dobrze rozpoznana przez klasyków socjologii, z Maxem Weberem na czele, który na przełomie XIX i XX wieku wypracował pierwszą, uznawaną obecnie za klasyczną teorię biurokracji, stanowiącą zarazem jeden z głównych elementów zaproponowanej przez niego szerszej zakresowo teorii modernizacji[79]. Przypomnijmy, że dla Webera biurokracja była jednym z typów idealnych panowania, które rozumiał on z kolei jako rodzaj władzy, tzn. takiej relacji między podmiotami, w której jeden z nich ma możliwość wywierania wpływu na zachowanie drugiego, co w zasadzie sprowadza się do aktu przymuszenia go do realizacji swojej woli[80]. Biurokracja jest „najczystszą odmianą" panowania legalnego, które to, jak czytamy w *Szkicach z socjologii religii*, pojawiło się w świecie zachodnim „obok tradycyjnych typów panowania", „wraz ze zwycięstwem FORMALISTYCZNEGO racjonalizmu jurystycznego". Panowanie biurokratyczne wyróżnia

> […] podporządkowywanie się nie na mocy wiary i oddania obdarzonym charyzmą OSOBOM, prorokom i bohaterom, ani też podporządkowywanie się na mocy świętej tradycji i pietyzmu wobec wyznaczonych przez tradycyjny porządek osobowych władców czy ewentualnie ich urzędowych lenników lub posiadaczy urzędowych prebend, legitymujących się WŁASNYM prawem dzięki przywilejom i nadaniom, lecz

Polski Ludowej. Robotnicy a komuniści 1945–1950, tłum. A. Dzierzgowska, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2015.

[79] Szerzej na temat teorii modernizacji Maxa Webera zob. T. Buksiński, *Moderność*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2001, s. 385–402.

[80] Zob. np. uwagi Webera w: M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, w: idem, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, tłum. M. Holona, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s. 267. W innej ze swoich ważnych prac Weber tak oto definiuje władzę oraz panowanie: „Władza oznacza szansę przeprowadzenia swej woli, także wbrew oporowi, w ramach pewnego stosunku społecznego, bez względu na to, na czym ta szansa polega. Panowaniem nazywamy szansę posłuszeństwa pewnych osób wobec rozkazu o określonej treści". Idem, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 39.

> bezosobowa więź z ogólnie ustalonym rzeczowym, „urzędowym obowiązkiem" określonym stanowczo – podobnie jak odpowiadające mu prawo władzy, „kompetencja" – przez racjonalnie ustanowione normy (prawa, zarządzenia, regulaminy), i to określonym w ten sposób, że prawomocność władzy staje się legalnością ogólnych reguł pomyślanych celowo, ustanowionych poprawnie pod względem formalnym i poddawanych do publicznej wiadomości[81].

Innymi słowy, panowanie biurokratyczne (legalne, racjonalne) ma przede wszystkim charakter bezosobowy, a zatem „opiera się na wierze w legalność ustanowionych porządków i prawa wydawania poleceń przez osoby powołane przez nie do sprawowania panowania"[82]. Jest więc sprawowane przez odwoływanie się do abstrakcyjnych i ogólnych reguł postępowania, norm prawnych itd. W tym też właśnie upatruje się gwarancję skuteczności tej formy wywierania wpływu na zachowanie innych ludzi. Im bardziej bowiem te obowiązujące reguły są abstrakcyjne oraz bezosobowe – neutralne i zarazem, można by powiedzieć, ślepe i nieczułe na wszystko to, co jednostkowe, wyjątkowe i przypadkowe – tym większa ich skuteczność. Wspomnianą efektywność zapewnia również odpowiednio skonstruowana – przypominająca swym kształtem piramidę – hierarchiczna machina biurokratyczna. Na szczycie takiej konstrukcji znajduje się posłuszny „bezosobowemu porządkowi"[83] kierownik, który wydaje dyspozycje zgodne z obowiązującym prawem, a poniżej sytuują się podlegli mu urzędnicy. Tego rodzaju twór administracyjny opiera się na czysto służbowych, impersonalnych stosunkach między jego odpowiednio wyszkolonymi członkami (urzędnikami) pochodzącymi z wyboru lub pełniącymi swe funkcje na podstawie mianowania – w obu przypadkach o objęciu danego stanowiska mają decydować właśnie odpowiednie kompetencje do jego piastowania. Dlatego też sprawują oni swe urzędy na zasadzie „lenna bezosobowej instytucji", działając tym samym w imieniu obowiązujących norm, a nie

---

[81] Idem, *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1984, s. 149.

[82] Idem, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, s. 160.

[83] Ibidem, s. 162.

swojego „osobistego autorytetu". Zakres ich działań, które w świetle powyższych uwag jawią się jako „akt posłuszeństwa wobec normy", a nie jako „samowola, łaska czy przywilej", wyznaczają przyznane im kompetencje. Dlatego też urzędnik nie może przekroczyć granicy swych kompetencji, ponieważ to nie on ją wyznaczył – jest ona od niego równie niezależna, co prawo, w myśl którego (i zgodnie z którym) wykonuje swe czynności, a które nie jest przecież jego prawem prywatnym[84]. Urzędnik powinien więc, jak konkluduje Weber w *Gospodarce i społeczeństwie*, „sprawować swój urząd *sine ira et studio*", czyli „bez gniewu i upodobania"[85]. Ma to również gwarantować zasada, zgodnie z którą w tego rodzaju strukturze organizacyjnej w sposób wyraźny zostaje rozdzielona funkcja sprawowana przez daną osobę od tej konkretnej osoby. Innymi słowy, Weber rozgranicza życie zawodowe jednostki-biurokraty od jej życia prywatnego. Urząd nie jest własnością urzędnika, dlatego też wszelkie działania wszystkich urzędników winny podlegać ciągłej kontroli i weryfikacji ze strony „stałych organów kontrolujących i nadzorujących dla każdej instancji, któremu właściwe jest prawo złożenia odwołania lub skargi na władze niższe władzom zwierzchnim"[86].

Wyjątkowość organizacji biurokratycznej typu radzieckiego polega na tym, że stanowi ona prawie dokładne przeciwieństwo modelu nakreślonego przez niemieckiego socjologa. W *Dictatorship over Needs* Márkus stwierdza wprost, że przyczyną takiego stanu rzeczy jest to, że w przypadku rzeczywistości socjalizmu realnego mamy do czynienia z faktycznym odrzuceniem jednej z podstawowych dla Webera cech działania biurokratycznego – jej racjonalnego (w sensie racjonalności formalnej) charakteru.

> Akcentowany przez Webera związek pomiędzy wykonawczo-eksperckim charakterem władzy biurokratycznej, a racjonalnością formalną, do której odwołujemy się, dobierając środki niezbędne do realizacji uprzednio ustanowionych celów – tłumaczy węgierski autor – nie zachodzi w przypadku organizacji władzy znanej z realiów społeczeństwa,

---

[84] M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, s. 143–144.
[85] Idem, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, s. 1037.
[86] Ibidem, s. 162.

> którego najbardziej rozpoznawalną cechą jest właśnie tendencja do podporządkowywania wszystkich sfer egzystencji tej samej logice dominacji. To podporządkowanie dokonywane jest za pomocą ujednoliconego i wszechobejmującego systemu zarządzania, ustanowionego przez jedno samozwańcze centrum decyzyjne[87].

Również strukturę biurokracji typu radzieckiego można zobrazować na przykładzie piramidy, której wierzchołek został obsadzony przez wąską grupę najważniejszych decydentów partyjnych[88], skupiających w swoich rękach pełnię władzy nad wszelkimi aspektami funkcjonowania społeczeństwa i państwa. Oczywiście ranga, znaczenie i zakres decyzyjności funkcjonariuszy były wprost proporcjonalne do zajmowanej przez nich pozycji w tej hierarchii: im wyższy szczebel biurokratycznej drabiny zajmowali, tym większa była ich rola w skali całego systemu. Dlatego też najniższe poziomy tego rodzaju struktury były zarezerwowane dla właściwie zupełnie anonimowych członków aparatu administracyjnego, których realny wpływ na kształt i treść podejmowanych decyzji był w zasadzie żaden, a zakres wypełnianych obowiązków – bardzo wąski. Gdyby trzymać się zaproponowanego przez Webera schematu organizacyjnego, moglibyśmy mówić w tym przypadku o teoretycznie odpowiedniej z punktu widzenia skuteczności i płynności działania hierarchicznej konstrukcji instytucji biurokratycznych. Jak jednak zauważa Márkus, skonstruowany na podstawie tego schematu aparat biurokratyczny staje się czymś w rodzaju jednej, wszechogarniającej i scentralizowanej hierarchii administracyjnej[89]. Zarazem jedynie z pozoru przy-

---

87 F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus, op. cit., s. 107.

88 W systemie radzieckim, jak wyjaśnia w następnych rozdziałach książki Heller, od czasów Stalina żadna jednostka nie dysponowała już władzą absolutną, którą przejęła, dla dobrze pojętego bezpieczeństwa własnego, pomna swych dotychczasowych losów oligarchia partyjna. Ibidem, s. 167–170.

89 Jak podaje Richard Pipes, historycznie rzecz biorąc, proces tworzenia tak skonstruowanego systemu, który w praktyce oznaczał dyktaturę jednej partii, rozpoczął się jeszcze w październiku 1917 roku, a zatem tuż po przejęciu władzy przez bolszewików. Polegał on na stworzeniu takiego ustroju politycznego, w którym doszło do połączenia partii bolszewickiej z instytucjami państwa na szczeblu władzy wykonawczej, której struktury zostały „obsadzone" „ludźmi z kadry

pomina strukturę wielokroć opisywaną przez Webera w swych pracach. Jeśli bowiem przyjrzeć się bliżej tej konstrukcji, okazuje się, że nie spełnia ona swych zadań w stopniu zadowalającym. Podstawowy problem związany z jej działaniem wynika z tego, że tylko pozornie mamy tu do czynienia z integracją i współdziałaniem poszczególnych, wertykalnie zorganizowanych podmiotów zarządzania-organizowania i kontroli życia społecznego w jeden dobrze funkcjonujący organizm. W przypadku „nowych społeczeństw" Europy Środkowo-Wschodniej – jak zwykli określać je nasi autorzy – daje tu o sobie znać pewien paradoks, który można by przedstawić w ten oto

partyjnej". „W rezultacie – powiada Pipes – w ustroju politycznym powstałym w ciągu kilku zaledwie godzin po *coup d'état* partia i państwo zachowały odrębną tożsamość, splatając się nie instytucjonalnie, lecz kadrowo na szczeblach wykonawczych, przede wszystkim w rządzie (Radzie Komisarzy Ludowych), w którym przywódcy partii obsadzili wszystkie resorty. W tym układzie bolszewicy podejmowali decyzje polityczne jako funkcjonariusze partii, a wcielali je w życie jako szefowie resortów państwowych, posługując się w tym celu biurokracją i służbami bezpieczeństwa". R. Pipes, *Rewolucja rosyjska*, tłum. T. Szafar, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 400. Martin Malia określa takie rozwiązanie ustrojowe mianem „partii-państwa" lub „państwa dwoistego". M.E. Malia, *Sowiecka tragedia: historia komunistycznego imperium rosyjskiego 1917–1991*, tłum. M. Hułas, E. Wyzner, Philip Wilson, Warszawa 1998, s. 147. Podobnie rzecz miała się w realiach nazistowskich Niemiec, w których również funkcjonowały (przynajmniej) dwa równoległe piony struktur władzy: administracja państwowa i partyjna. Jak wyjaśnia Hanna Arendt, istnienie wielu różnych urzędów, które z założenia miały zajmować się tymi samymi kwestiami, wprowadzało pożądany przez nazistów chaos organizacyjno-kompetencyjny. W takich warunkach w „mieszkańcu hitlerowskiej III Rzeszy" „musiał się […] rozwinąć szczególny szósty zmysł, aby mógł wiedzieć, kogo w danym momencie słuchać, a kogo lekceważyć". „W państwie totalitarnym można być pewnym tylko tego, że im bardziej widoczne są jakieś organy rządowe, tym mniej mają władzy, oraz że im mniej wiadomo o istnieniu jakiejś instytucji, tym potężniejsza ostatecznie się okaże". Dlaczego tak jest? Zdaniem Arendt jest tak dlatego, ponieważ ruchom totalitarnym zależało na „urzeczywistnianiu zasady wodzostwa", a to mogła zagwarantować jedynie „bezkształtność" państwa totalitarnego. A zatem, „ponieważ wiedza o tym, komu należy być posłusznym, i ustanowienie względnie trwałej hierarchii wprowadziłaby element stabilności zasadniczo nie istniejący przy rządach totalitarnych, naziści dezawuowali rzeczywistą władzę, ilekroć się ujawniała, i tworzyli nowe instancje rządowe, w porównaniu z którymi poprzednie stawały się cieniem rządu". Zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, s. 151–155.

sposób: w im większym stopniu codzienne funkcjonowanie systemu odbiega od ustalonych wzorców, tym większe prawdopodobieństwo, że będzie on (system) w stanie się reprodukować.

Chodzi bowiem o to, że aparat administracyjny jest zorganizowany w taki sposób, że wszystkie składające się nań podmioty są pozbawione instytucjonalnej autonomii[90], wszelkie decyzje są zatem podejmowane „u góry", i dopiero w następnej kolejności przekazywane do niższych poziomów pod postacią konkretnych dyrektyw czy też ściśle wyznaczonych celów. Taką organizację wewnętrzną można by tłumaczyć, jak się wydaje, chęcią maksymalizacji skuteczności działania machiny administracyjnej. Jednak nawet pobieżna analiza zjawiska pozwala dostrzec, że tego rodzaju rozwiązanie właśnie skuteczność i poprawne funkcjonowanie w praktyce wyklucza, ponieważ niemożliwa wydaje się pokojowa koegzystencja poszczególnych elementów składowych omawianego systemu. Struktury biurokratyczne istniejące w społeczeństwach radzieckich są pozbawione wewnętrznej spójności. Z rozważań Márkusa – i trzeba przyznać, że jest to jeden z ciekawszych fragmentów jego analiz – wyłania się zaskakujący (głównie dla czytelnika z Zachodu pierwszej połowy lat 80. XX wieku) obraz systemu instytucji administracyjnych, który jest targany licznymi i nieustającymi konfliktami wewnętrznymi. W zasadzie można zaryzykować stwierdzenie, że owe konflikty to swego rodzaju właściwa dynamika tego systemu. Jego poszczególne elementy składowe, czyli podmioty organizacyjne, które realizują wyznaczane im odgórnie zadania i cele, funkcjonują w na tyle nieprzyjaznym środowisku, że – by posłużyć się w tym kontekście słynną dystynkcją Carla Schmitta – są zmuszone sprawnie rozpoznawać w nim swych WROGÓW i PRZYJACIÓŁ.

Konflikty między poszczególnymi jednostkami administracji państwowej biorą się z paradoksalnej logiki wewnętrznej systemu, który narzuca im konieczność realizacji niemożliwych do urzeczywistnienia planów ekonomicznych. Podejmowane decyzje ukie-

[90] W tym sensie Márkus określa społeczeństwa typu radzieckiego mianem „społeczeństw monolitycznych pod względem organizacyjnym" (ang. *mono-organizational societies*). Zob. F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus, op. cit., s. 107.

runkowane na osiągnięcie celów o charakterze ekonomicznym nie mają uzasadnienia ekonomicznego, ale tłumaczy się je raczej względami wojskowymi, aktualną sytuacją międzynarodową czy też są wypadkową realizowanej polityki wewnętrznej, społecznej lub kulturalnej. Paradoks tej sytuacji polega więc na tym, że chociaż odpowiednie struktury biurokratyczne zostają zobligowane do osiągania określonych celów ekonomicznych, to jednocześnie nie gwarantuje się im niezbędnych do tego zasobów materialnych, technologii produkcyjnych, wystarczającej ilości surowców itd., w rezultacie, aby sprostać stawianym im wymaganiom, zmuszone są one do rywalizacji o te dobra z innymi podmiotami, które znalazły się w podobnej sytuacji. Rywalizacja ta wymaga często podejmowania działań nieformalnych, wykorzystywania prywatnych znajomości między biurokratami/urzędnikami/aparatczykami partyjnymi, większych lub mniejszych odstępstw od obowiązujących reguł, przekraczania przepisów, mataczenia, fałszowania dokumentacji, fabrykowania danych statystycznych itp. Jednym słowem – realizacja oficjalnych celów określanych przez najwyższe gremia partyjno-państwowe generuje coś w rodzaju „szarej strefy", dzięki której mogą one (cele) być osiągane choćby w minimalnym stopniu. Ten kuriozalny sposób funkcjonowania biurokracji radzieckiej Márkus określa mianem „na wpół zinstytucjonalizowanej walki i negocjacji pomiędzy różnymi, horyzontalnie i wertykalnie usytuowanymi biurokratami"[91]. Chroniczny niedobór środków oraz surowców potrzebnych do produkcji dóbr podstawowych, na który cierpi system gospodarczy społeczeństwa typu radzieckiego, sprawia więc, że do jego poprawnego funkcjonowania wymagane jest raczej łamanie oficjalnie obowiązujących w nim reguł niż podejmowanie działań – jak to powiadał autor *Gospodarki i społeczeństwa* – zgodnie z „duchem

[91] Ibidem, s. 79. Taka sytuacja byłaby czymś niezrozumiałym dla Webera, który pisał wprost: „Urzędnik […] nie powinien zatem czynić właśnie tego, co polityk […], musi czynić z konieczności i stale – walczyć. Bo stronniczość, walka, namiętność – *ira et studium* – stanowią żywioł polityka. A zwłaszcza politycznego przywódcy. Jego działanie podlega zupełnie innej i wręcz przeciwstawnej zasadzie odpowiedzialności niż odpowiedzialność urzędnika". Zob. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, s. 1037.

urzędu"[92]. Urzędnik struktur administracyjnych państw powojennego bloku wschodniego działa nie tyle zgodnie z obowiązującymi normami prawnymi i w ich imieniu, jak to czynił jego weberowski pierwowzór, ile świadomie i celowo kreuje swego rodzaju nową rzeczywistość, która jest niezależna od oficjalnie uznanych regulacji prawnych, ponieważ w praktyce tego właśnie się od niego wymaga[93].

W świetle powyższych uwag możemy dostrzec również inną różnicę między klasycznym rozumieniem biurokracji a jej wersją radziecką. Zwróćmy uwagę, że jeśli w pierwszym przypadku granice kompetencji urzędników były określane na podstawie obowiązujących przepisów prawa, to w tej drugiej sytuacji w praktyce jest już jednak inaczej. W chwili, gdy cele działania machiny biurokratycznej – np. podejmowane decyzje ekonomiczne – są determinowane przez okoliczności natury politycznej, to trudno nie zgodzić się z wnioskiem Márkusa, że zakres władzy urzędniczej wyznacza

---

[92] Ibidem, s. 1041.

[93] Powyższą diagnozę można zobrazować barwną wypowiedzią Aleksandra Wata, który w rozmowie z Czesławem Miłoszem tak oto opisuje fenomen gospodarki radzieckiej: „W naszym wagonie było bardzo dużo aresztowanych z ostatniego powołania, w pierwszym tygodniu wojny. Kto? […] To byli dyrektorzy wielkich magazynów moskiewskich. Ich właśnie w pierwszych dniach wojny aresztowali. Wszystkich. Dyrektorów głównych i głównych buchalterów. Było ich może dziesięciu czy ośmiu. We wszystkich wielkich Uniwermagach. […] »Dlaczego was posadzili?« »Trzeba mieć kozły ofiarne […]« »Ale za co? Mieli podstawy? Dlaczego mieli podstawy?« »No, nie moglibyśmy być dyrektorami, gdybyśmy nie robili malwersacji«. Więc jeden z nich mówi: »Niech pan weźmie mnie. Byłem uczciwym kupcem. Znam się na handlu. Dobrze, zostaję dyrektorem. Specjalistą. Jestem w partii. Oczywiście mają do mnie zaufanie. Powiedzmy, że nie chcę robić malwersacji, że nie chcę kraść. Zaczyna się od tego, że muszę zgodzić się na malwersacje, bo gdybym się nie zgodził na malwersacje, to wszystko by stanęło. Mój snabżeniec jeżdżący po towary, sprowadzający różne towary, nic by nie dostał od żadnego magazyniera, gdyby mu nie pokwitował ilości większej, niż dostał. Wszystko by stanęło. I ja bym poszedł pod sąd jako sabotażysta, co jest, jak panu wiadomo, groźne. To już jest polityczna zbrodnia. Więc muszę przymknąć oczy, patrzeć przez palce. Powiedzmy, że jestem bardzo uczciwy i nie chcę sam dla siebie, ale muszę patrzeć jak inni. No tak, ale po pewnym czasie orientuję się, że wpadnę, bo koniec końców każdy tam jakoś wpada, latami tego ciągnąć nie można. Oni wiedzą o tych malwersacjach, ale któregoś dnia coś się im nie spodoba i trach«". Zob. A. Wat, *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, t. 2, Czytelnik, Warszawa 1990, s. 161.

nie prawo, ale specyficznie definiowana racja państwa. W rzeczywistości socjalizmu realnego pojęcie racji państwa w zasadzie staje się synonimem racji (interesu) partii rządzącej (partii totalitarnej), a w praktyce oznacza rację (interes) całego aparatu biurokratycznego istniejącego w tym systemie. Taka sytuacja sprawia, czytamy w *Dictatorship over Needs*, że każdy członek istniejącej administracji staje się tak naprawdę zależny od aparatu jako całości. To rodzi z kolei specyficzny etos biurokracji typu radzieckiego, którego przesłanie Márkus ujmuje krótkim sloganem: „Partia ma zawsze rację"[94]. W omawianym systemie społeczno-politycznym bezapelacyjna i obiektywna słuszność tej dewizy zastępuje Weberowskie bezstronne normy prawne.

Skuteczność działania tak zorientowanego aparatu jest gwarantowana odpowiednim doborem kadry, która – oficjalnie – pochodzi zarówno z mianowania, jak i z wyboru. W praktyce jednak nadrzędny i bezwzględnie obowiązujący wszystkich jej członków cel jej działalności (interes/racja państwa-partii) sprawia, że nie sposób mówić tu o rzeczywistej elekcji urzędników. Pełnienie funkcji publicznych jest możliwe tylko w przypadku całkowitego i bezkrytycznego uznania odgórnie narzuconego etosu urzędniczego, zgodnie z którym – powtórzmy – Partia ma zawsze rację. Tym samym, wbrew temu, co pisał Weber, zajmowanie określonych stanowisk w urzędniczo-administracyjnej strukturze w mniejszym stopniu zależy od kompetencji merytorycznych biurokratów, a w większym od ich odpowiedniego przygotowania ideologicznego oraz właściwych cech osobowościowych.

Chociaż podjęta przez Márkusa próba odczytania w duchu teorii krytycznej specyfiki funkcjonowania biurokracji typu radzieckiego pozwala ujawnić ogromne paradoksy tego systemu, to jednak nie odsłania powodów takiej sytuacji. Staje się to jasne dopiero wtedy, gdy węgierski filozof przywołuje podstawową dla budapeszteńczyków kategorię potrzeby, a zatem w chwili, gdy uzupełnia swe dotychczasowe rozważania o elementy marksistowskie. W swej części *Dyktatury nad potrzebami* Márkus dowodzi, że dzięki rzeczywiste-

[94] F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus, op. cit., s. 108.

mu monopolowi własności oraz centralnemu planowaniu w sferze makroekonomicznej, czyli przez odgórne zarządzanie potrzebami swych obywateli, partia-biurokracja jest w stanie kontrolować społeczeństwo.

Márkus podkreśla, że każdy nowoczesny system ekonomiczny z konieczności wypracowuje jakiś sposób mediacji między tym, co jest wytwarzane w ramach tego systemu, a zróżnicowanym zapotrzebowaniem ze strony jednostek, które mają przecież różne potrzeby. W przypadku systemu kapitalistycznego instytucją pośredniczącą między jednostką a mechanizmami wytwarzania dóbr jest rynek, dzięki któremu system zaspokaja potrzeby społeczne, „tłumacząc" je na język popytu, czyli jednostkowych żądań artykułowanych na rynku dóbr. Inaczej rzecz ma się w przypadku gospodarki centralnie planowanej powołanej do życia w systemie socjalizmu realnego. Już pobieżna analiza tego fenomenu pozwala dostrzec, że o jego wyjątkowości przesądza administracyjnie scentralizowana produkcja, która skutkuje atomizacją konsumpcji.

W analizowanym przypadku produkcja społeczna jest zorganizowana przez centrum administracyjne, które – jak powiedzieliśmy – działa w celu realizacji interesu korporacyjnego władzy, czyli dąży do maksymalnego rozszerzenia materialnej podstawy dominacji aparatu biurokratyczno-partyjnego nad społeczeństwem. A zatem celem decyzji ekonomicznych podejmowanych przez partyjnych ekspertów/planistów oraz inicjowanych przez nich działań gospodarczych nie jest zaspokajanie potrzeb społecznych, ale wypracowanie odpowiednich mechanizmów jeszcze lepszej kontroli społecznej. System radziecki, powiada Márkus, nie dysponuje sposobami pozwalającymi „przetłumaczyć" potrzeby jednostkowe na żądania społeczno-ekonomiczne. Inaczej: członkowie tych społeczeństw nie mają możliwości artykułowania swych potrzeb w taki sposób, aby zostały one rozpoznane i zaspokojone, jak to dzieje się w systemie gospodarczym, w którym funkcjonuje rynek. Zarazem jednak dla systemu ta jego ułomność nie jest w ogóle problemem, ponieważ dysponuje on mechanizmami, które pozwalają radzić sobie z potrzebami jednostkowymi i społecznymi w inny sposób. Zamiast je zaspokajać, wystarczy wszak ograniczyć je w sensie materialnym

(brak pożądanych dóbr) lub uniemożliwić ich zaspokojenie, podnosząc ceny na pożądane produkty. Właśnie w ten sposób, konkluduje Márkus, rodzi się dyktatura nad potrzebami. Podstawową zasadą jej działania jest arbitralne określanie produkcji społecznej za pomocą niekontrolowanych przez żadne niezależne instytucje decyzji scentralizowanego i hierarchicznego aparatu władzy[95].

Struktura władzy politycznej

Problemom bezpośrednio związanym z organizacją i funkcjonowaniem władzy politycznej typu radzieckiego zostały poświęcone druga oraz – przygotowana na zasadzie obszernych i niepozbawionych oryginalności komentarzy i prognoz odnośnie do przyszłych losów systemu – trzecia część książki autorstwa – kolejno – Heller i Fehéra. Warte podkreślenia jest to, że to właśnie w tych rozważaniach, szczególnie w partii napisanej przez Heller, pojawia się po raz pierwszy rozbudowana i wielowątkowa definicja systemu totalitarnego wypracowana przez szkołę budapeszteńską.

Próba przybliżenia definicji systemu totalitarnego zaprezentowanej w *Dictatorship over Needs* nie jest zadaniem łatwym, ponie-

[95] Ibidem, s. 89. Tego rodzaju przypadłości gospodarki komunistycznych Węgier, niezależnie od prezentowanych powyżej analiz budapeszteńczyków, w podobnym duchu (przynajmniej jeśli chodzi o wnioski) badał pozostający w ojczyźnie, wybitny ekonomista węgierski, János Kornai. W słynnej pracy *Niedobór w gospodarce*, pisanej mniej więcej w chwili, gdy członkowie szkoły udawali się na przymusową emigrację, powiada on dla przykładu, że „gospodarka niedoboru jest wewnętrzną, specyficzną dla systemu cechą gospodarki socjalistycznej, którą reformy mogą nieco złagodzić, ale nigdy nie zdołają jej usunąć". J. Kornai, *Niedobór w gospodarce*, tłum. U. Grzelońska, Z. Wiankowska, Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1980, s. 742. Po latach, w swej autobiografii intelektualnej, Kornai stwierdza natomiast, że w ramach gospodarki socjalistycznej „dominacja producentów i sprzedawców degraduje relacje międzyludzkie. Kupujący znajdują się na łasce producentów i sprzedawców i często są stawiani w poniżającej sytuacji. Dystrybucję wielu produktów i usług można rozwiązać tylko za pośrednictwem systemu racjonowania i przydziałów administracyjnych. Staje się to w rękach biurokracji potężną bronią zwiększającą jej władzę nad ludźmi". Idem, *Siła idei*, tłum. J. Okuniewski, S. Szymański, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2008, s. 279–280.

waż uwagi węgierskich autorów na ten temat są nieco chaotyczne. Dla przykładu, Márkus w swej części książki w zasadzie nie posługuje się pojęciem totalitaryzmu, tak jakby milcząco sugerował, że należy ono do słownika nauk o polityce (w tym również filozofii polityki), a nie analiz z pogranicza socjologii i ekonomii. O wiele bardziej atrakcyjnymi narzędziami teoretycznymi są dla niego Weberowska kategoria biurokracji oraz zawarta w tytule pracy Marksowska kategoria potrzeby – szczególnie ta druga w naturalny sposób odsyła nas do rozważań o charakterze ekonomicznym. Zresztą nawet Heller, która wprowadza pojęcie totalitaryzmu do głównego nurtu analiz szkoły budapeszteńskiej, czyni to stosunkowo nieprecyzyjnie. Cechuje je bowiem pewien brak ścisłości terminologicznej, a rozważania autorki są niekiedy pozbawione porządku, widać też pewną niekonsekwencję w posługiwaniu się przez nią konkretnymi pojęciami. Podstawowy problem polega bowiem na tym, że Heller, jak się wydaje, synonimicznie traktuje pojęcia totalitaryzmu i totalizacji, nie zwracając uwagi na to, że ten pierwszy termin odnosi się po prostu do konkretnego systemu politycznego, zaś drugi do określonych procesów, które mogą zachodzić w różnym stopniu w odmiennych (w przypadku systemu totalitarnego *sensu proprio* – we wszystkich) sferach życia danej wspólnoty. Jeśli takie rozróżnienie między tymi pojęciami jest poprawne, to totalitaryzm byłby tu rozumiany jako efekt skutecznej totalizacji wszystkich aspektów funkcjonowania danego społeczeństwa. Tym samym skutecznie przeprowadzoną totalizację życia społeczno-politycznego można więc uznać za właściwy moment narodzin systemu totalitarnego.

Analizy krytyczne przedstawione przez Heller w *Dyktaturze nad potrzebami*, dokładnie tak, jak to było w przypadku uwag Márkusa i Fehéra, odnoszą się do systemu politycznego stworzonego i wprowadzonego w życie w ZSRR i jego państwach wasalnych. I najpewniej to doświadczenia wyniesione z własnego, długoletniego funkcjonowania w tym systemie nakazują Heller doszukiwać się początków procesu totalizacji w narodzinach systemu jednopartyjnego.

System jednopartyjny jest jednym z wielu rodzajów znanych z historii dwudziestowiecznych systemów partyjnych[96], który wyróżnia się jednak zasadniczo na tle pozostałych. Jak już jego nazwa wskazuje, jest to taki rodzaj systemu partyjnego, w którym legalnie funkcjonuje TYLKO JEDNA partia polityczna, a zatem nie ma w nim miejsca na oficjalną (czyt. legalnie działającą, zorganizowaną) opozycję polityczną. W tym kontekście wydaje się oczywiste, że historycznym punktem odniesienia dla teoretycznego modelu systemu jednopartyjnego są przede wszystkim dwudziestowieczne systemy totalitarne, szczególnie zaś system partyjny ZSRR, w którym jedyną istniejącą partią polityczną była KPZR[97]. Zarazem jednak, co warto jeszcze w tym miejscu wyraźnie podkreślić, model ten nie ma w pełni zastosowania do wszystkich pozostałych państw bloku wschodniego, a już na pewno nie w każdym okresie ich istnienia. Jeśli bowiem weźmiemy pod uwagę, że w PRL, oprócz PZPR, istnia-

---

[96] Pojęcie systemu partyjnego jest dobrze rozpoznane w literaturze politologicznej. Zgodnie z jednym z ujęć tego problemu na system partyjny danego państwa składa się zarówno układ istniejących w danym państwie partii politycznych oraz organizacji niebędących *stricte* partiami politycznymi, ale wkraczających w wyniku swej działalności do sfery polityki (np. związki zawodowe czy różnego rodzaju stowarzyszenia), jak i normy regulujące m.in. funkcjonowanie tych podmiotów w ramach systemu czy też względem struktur państwowych. Dodatkowo podkreśla się w tym kontekście także kwestię relacji między nimi (np. walka o władzę, współpraca koalicyjna itd.) oraz dwie główne funkcje, które system partyjny spełnia w danym systemie politycznym. Pierwsza z nich to funkcja polityczna, w ramach której system partyjny staje się przede wszystkim swoistą przestrzenią do walki politycznej, ale jego zadanie polega również np. na aktywizacji politycznej obywateli. Funkcja druga bywa natomiast określana mianem kulturowej i polega głównie na kreowaniu kultury politycznej obywateli danego państwa, czyli na określaniu „całokształtu wartości, norm i reguł zachowania, utrwalonych w świadomości podmiotów biorących udział w działaniach politycznych". M. Chmaj, M. Żmigrodzki, *Wprowadzenie do teorii polityki*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1996, s. 102. Zob. również wyczerpującą typologię systemów partyjnych zaproponowaną w: *Współczesne systemy polityczne*, red. M. Żmigrodzki, B. Dziemidok-Olszewska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 50–52.

[97] Proces narodzin tej partii (część pierwsza), a także jej drogę do pozycji hegemona w systemie partyjnym ZSRR (część druga i trzecia) szczegółowo rekonstruuje i analizuje Leonard Schapiro w swej słynnej pracy: L. Schapiro, op. cit.

ły jeszcze inne partie (tj. Stronnictwo Demokratyczne, Zjednoczone Stronnictwo Ludowe), to okaże się, że w tym przypadku mamy do czynienia z jeszcze innym rodzajem systemu partyjnego, będącym swoistą wersją/mutacją systemu partii hegemonicznej, który z reguły wyróżnia się na podstawie kryterium częstotliwości zmiany partii rządzącej[98]. Oczywiście system ten, zwłaszcza w interesującym mnie tu przypadku, jest bardzo zbliżony do systemu jednopartyjnego, ponieważ wszystkie pozostałe partie polityczne są jedynie formalnie odrębnymi podmiotami życia politycznego, a ich istnienie ma świadczyć o demokratycznym charakterze nowego ustroju. W rzeczywistości ów pluralizm jest jednak czystą fasadą – w praktyce wszystkie partie polityczne są bowiem całkowicie podporządkowane partii zajmującej pozycję hegemona. Wydaje się jednak, że odróżnienie systemu jednopartyjnego od tego, w którym wokół partii-hegemona funkcjonują partie-satelity, szczególnie w kontekście prezentowanych rozważań, jest ważne i uzasadnione.

Heller omawia zjawisko systemu jednopartyjnego na przykładzie systemu partyjnego ZSRR. Co ciekawe jednak, wbrew temu, o czym przed chwilą pisałem, już na wstępie tego wywodu stwierdza, że istnienie systemu jednopartyjnego „niekoniecznie musi oznaczać, że w danym państwie istnieje wyłącznie jedna partia"[99]. Taka konstatacja musi zastanawiać. Zauważmy od razu, że o ile Heller słusznie doszukuje się znamion systemu jednopartyjnego właśnie w ZSRR, o tyle jakby zupełnie nie bierze pod uwagę wskazywanych powyżej niuansów definicyjnych. Z przytoczonego cytatu jasno wszak wynika, że jednoznacznie utożsamia ona ze sobą oba przywoływane uprzednio systemy partyjne: hegemoniczny i jednopartyjny. Mimo wcześniejszych zapewnień o konieczności odróżnienia sytuacji polityczno-społecznej panującej w Związku Radzieckim od tej, z którą mamy do czynienia w jego państwach satelickich, w tym przypadku autorka tego nie czyni. Synonimicznie traktuje ona radziecki system jednopartyjny oraz jego złagodzoną

[98] Przeciwieństwem systemu hegemonicznego jest system zmienny. Zob. *Współczesne systemy polityczne*, s. 51.

[99] F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus, op. cit., s. 156.

wersję (model przypominający system partii hegemonicznej), która przeważała w pozostałych państwach demokracji ludowej Europy Środkowo-Wschodniej. Jeśli w danym systemie funkcjonuje więcej niż jedna partia polityczna (ciesząca się choćby fasadową niezależnością i autonomią), to siłą rzeczy przestaje on być jednopartyjny, chociaż nie jest oczywiście powiedziane, że z miejsca staje się on systemem zmiennym (w domyśle: demokratycznym). Z perspektywy zwykłego obywatela tego rodzaju państwa praktyczna różnica między omawianymi systemami jest oczywiście niewielka, szczególnie w początkowym okresie powstawania i utrwalania się systemu (w przypadku Europy Środkowo-Wschodniej mowa tu o latach 1945–1953), czyli wtedy, gdy walka ideologiczno-polityczna jest najbardziej brutalna i krwawa. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę późniejsze lata jego istnienia, w których mieliśmy do czynienia ze zjawiskiem cyklicznych „odwilży" i rozluźniania więzów krępujących i tak niewielką przecież niezależną aktywność polityczno-społeczno-kulturową, to można zaryzykować twierdzenie, że już istnienie w państwach satelickich innych (niż komunistyczna) partii politycznych i organizacji społecznych mimo wszystko nieznacznie poszerzało zakres swobód ich obywateli. Przynależność do innej partii politycznej stanowiła też formę swoistej „ucieczki" przed – nierzadko nieformalnie wymaganą – koniecznością członkostwa w strukturach partii komunistycznej. Dlatego też sądzę, że temu fragmentowi analiz Ágnes Heller brak pewnej precyzji. Wydaje się zarazem, że te drobne niedociągnięcia natury metodologicznej można chyba wytłumaczyć tym, na co już wcześniej zwracałem uwagę. *Dictatorship over Needs* była wszak nie tylko zbiorem wielowymiarowych i wieloaspektowych analiz natury radzieckiej wersji systemu totalitarnego, lecz także – jak to w przypadku teorii krytycznej bywa – formą interwencji politycznej[100]. Mogło zatem zdarzyć się i tak, że polityczne i emancypacyjne cele, które wyznaczyli sobie węgierscy krytycy, pisząc daną pracę, generowały pewne niedociągnięcia metodologiczne i uproszczenia merytoryczne.

[100] Symboliczne w kontekście tych słów jest już choćby to, że w całej pracy nie ma ani jednego przypisu!

Właściwie nic nie można natomiast zarzucić dokonanej przez nią charakterystyce systemu jednopartyjnego, który narodził się i osiągnął pełną postać w imperium radzieckim. W rozdziale wymownie zatytułowanym *System dominacji* Heller wskazuje na jego pięć głównych cech (zauważmy na marginesie, że tego rodzaju zabieg w swej istocie przypomina zaproponowaną przez Brzezińskiego i Friedricha enumerację cech systemu politycznego składających się na sformułowany przez nich syndrom totalitarny, o którym była mowa na początku tego rozdziału). Po pierwsze, wszystkie rodzaje władzy (wykonawcza, ustawodawcza, sądownicza) są scentralizowane, tzn. podlegają jednemu (temu samemu) ośrodkowi decyzyjnemu. Niejako naturalną konsekwencją takiego stanu rzeczy jest centralizacja podejmowania decyzji we wszystkich istotnych dla funkcjonowania państwa i społeczeństwa dziedzinach: ekonomicznej, społecznej, kulturowej i politycznej. Jest to zarazem druga cecha tego systemu. Trzecia i czwarta cecha również są ze sobą powiązane: w skład centralnego ośrodka decyzyjnego analizowanej formacji społeczno-politycznej wchodzą tylko członkowie wyższych szczebli partii dominującej w tym systemie, co oznacza – wspominałem już o tym wcześniej – że obie te struktury (centralne organy państwowe oraz przedstawiciele najwyższych struktur aparatu partyjnego), chociaż oficjalnie funkcjonują równolegle do siebie, czyli formalnie są od siebie niezależne, w praktyce są ze sobą tożsame. Piątą, ostatnią cechę omawianego systemu Heller dostrzega w tym, że wszelkie pozostałe istniejące w nim organizacje, bez względu na to, czy ich władze pochodzą z wyborów, czy też z mianowania, a także niezależnie od poziomu społecznego, politycznego, kulturowego czy ekonomicznego, na którym funkcjonują, są kontrolowane przez partię dominującą. Prawidłowość ta, powtórzmy, odnosi się bez wyjątku zarówno do podmiotów działających na szczeblu lokalnym, jak i ogólnopaństwowym, w przypadku związków zawodowych itd. Zasada obowiązująca wszystkie te podmioty oraz zadanie główne, które powinny one realizować niezależnie od

wszystkiego, są stosunkowo proste: mają one reprezentować oraz wykonywać wolę władz zwierzchnich (centralnych)[101].

Zgodnie z powyższą charakterystyką system jednopartyjny jawi się więc Heller jako środowisko, delikatnie mówiąc, skrajnie nieprzyjazne różnorodności postaw, celów i form działania czy wielości uznawanych systemów wartości. Całkowita dominacja jednej partii politycznej, która daje o sobie znać we wszystkich możliwych sferach życia takiego społeczeństwa, wyklucza bowiem pluralizm. A w chwili, gdy już nie ma miejsca na pluralizm – jak się zdaje, mówi węgierska autorka – gdy nie istnieje jakakolwiek alternatywa wobec oficjalnie przyjętego (narzuconego) wzorca, gdy każda odmienność z zasady jest po prostu czymś złym i niebezpiecznym, i właśnie dlatego to ona jest w pierwszej kolejności zaciekle zwalczana przez władze za pomocą wszelkich dostępnych środków, wtedy mamy do czynienia ze społeczeństwem, w którym dopełnił się proces totalizacji. Jak czytamy w jednym z ustępów *Dictatorship over Needs*, „system jednopartyjny uciska społeczeństwo obywatelskie. Jego typem idealnym, jego jawnym (lub ukrytym) celem jest totalizacja [tej sfery], całkowite podporządkowanie społeczeństwa państwu"[102].

Co dokładnie kryje się pod pojęciem „totalizacji społeczeństwa" i na czym polega „podporządkowanie" społeczeństwa „państwu"? Udzielając odpowiedzi na te pytania, Heller stwierdza na wstępie tak oto: „próba totalizacji społeczeństwa" polega na „homogenizacji systemu wartości, wzorców zachowania i funkcjonowania instytucji, zgodnie z wolą państwa, które, w tym przypadku, jest suwerenem społeczeństwa"[103]. Co istotne, owo podporządkowanie sfery społecznej jurysdykcji państwa ma charakter całkowity, tzn. dotyczy właściwie wszystkich aspektów funkcjonowania tej sfery. Co jeszcze bardziej istotne, jeśli totalizacja społeczeństwa oznacza podporządkowanie go państwu, to w istocie polega na jego upolitycznieniu. Całkowite uzależnienie społeczeństwa od państwa

[101] F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus, op. cit., s. 156.
[102] Ibidem.
[103] Ibidem, s. 161.

jest z kolei możliwe tylko dzięki likwidacji instytucji społeczeństwa obywatelskiego.

Społeczeństwo polityczne

W *Dictatorship over Needs* budapeszteńczycy dowodzą, że zniszczenie społeczeństwa obywatelskiego jest pierwszym krokiem (warunkiem koniecznym) w procesie wiodącym do całkowitej totalizacji społeczeństwa. Totalizacja społeczeństwa, czyli jego upolitycznienie, jest zaś warunkiem koniecznym narodzin systemu totalitarnego[104].

[104] Jak podkreśla Andrew Arato, „można by powiedzieć, że zdaniem autorów [*Dictatorship over Needs*] można mówić o kilku wersjach państwa totalitarnego i tylko jednej wersji społeczeństwa totalitarnego […] w postaci społeczeństwa radzieckiego". A. Arato, *The Budapest School and Actually Existing Socialism. Dictatorship over Needs by Ferenc Fehér, Ágnes Heller, György Márkus*, „Theory and Society" 1987, Vol. 16, No. 4, s. 596. I rzeczywiście, w przywoływanej pracy czytamy np., że „w faszystowskich Włoszech, czy też w nazistowskich Niemczech, państwo musiało najpierw ujarzmić istniejące tam społeczeństwo obywatelskie, podczas gdy w Związku Radzieckim, w okresie przejmowania władzy przez bolszewików, społeczeństwo obywatelskie było jedynie *in statu nascendi*" (F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus, op. cit., s. 157). Wydaje się, że pogląd, zgodnie z którym nie we wszystkich istniejących w XX wieku systemach totalitarnych proces totalizacji społeczeństwa został zakończony, ponieważ nie wszędzie były ku temu sprzyjające warunki społeczno-polityczno-kulturowe, znajduje swoje uzasadnienie. Zgodnie z takim ujęciem oczywiste staje się, że społeczeństwo rosyjskie, w zasadzie pozbawione tradycji demokratycznych, było właściwie bezbronne wobec zdecydowanych działań bolszewików, wykorzystujących do swych celów struktury państwowe. W przypadku dwóch pozostałych wersji totalitaryzmu dwudziestowiecznego kontrolowane przez partię-hegemona instytucje państwowe nie podporządkowały sobie natomiast w sposób absolutny sfery gospodarczej, której względna niezależność od państwa była czymś oczywistym w świetle długoletniej tradycji niemieckiego i włoskiego społeczeństwa. Jak argumentuje Heller, „to właśnie w Związku Radzieckim podejmowano działania na rzecz likwidacji własności prywatnej; na coś takiego nie zdecydowano się ani w faszystowskich Włoszech, ani też w nazistowskich Niemczech" (s. 157). Możliwe więc, że to właśnie dlatego tamtejsze instytucje państwowe były zmuszone do pozorowania legalności swych działań. O odmiennych uwarunkowaniach funkcjonowania struktur państwa totalitarnego w nazistowskich Niemczech oraz Rosji radzieckiej świadczy choćby organizacja systemu

Przypadek dyktatury nad potrzebami – jak się zdaje – potwierdza niepisaną regułę, zgodnie z którą życie społeczne nie znosi próżni. W interesującym nas przypadku likwidacja struktur społeczeństwa obywatelskiego nie oznaczała oczywiście likwidacji społeczeństwa jako takiego – już to wyrażenie brzmi przecież absurdalnie – ale jego daleko idącą reorganizację i przewartościowanie. Jak tłumaczą węgierscy krytycy, puste miejsce po instytucjach społeczeństwa obywatelskiego zajmuje nieprzystająca do naszego świata, również w jego totalitarnym wcieleniu, konstrukcja społeczeństwa politycznego. Zanim jednak zapytamy, czym wobec tego jest społeczeństwo polityczne, warto przypomnieć, co zwykło się rozumieć przez pojęcie społeczeństwa obywatelskiego.

Pojęcie społeczeństwa obywatelskiego

Pojęcie społeczeństwa obywatelskiego ma stosunkowo długą historię oraz odpowiednio ugruntowane miejsce zarówno w tradycji zachodnioeuropejskiej filozofii, jak i w praktyce społeczno-politycznej tej części świata[105]. I chociaż o społeczeństwie obywatelskim w pew-

eksterminacji wybranych mniejszości etnicznych lub grup społecznych. Proces organizacji Holokaustu, co doskonale opisał np. Zygmunt Bauman w swym słynnym tekście pt. *Nowoczesność i Zagłada*, był żmudną i długotrwałą pracą, polegającą przede wszystkim na skomplikowanych działaniach organizacyjno-prawnych, podczas gdy np. stalinowski terror odznaczał się żywiołowością i stosunkowo dużą dozą nieprzewidywalności – nigdy nie było wiadomo, kto (i dlaczego) będzie jego następną ofiarą. Można przypuszczać, że odmienność ta miała związek właśnie z niedokończoną totalizacją społeczeństwa niemieckiego. Dramatyczny zapis coraz bardziej opresyjnych działań nazistowskiej machiny biurokratycznej wobec Żydów odnajdujemy w przejmujących wspomnieniach Victora Klemperera: V. Klemperer, *Dziennik 1933–1945. Wybór*, tłum. A. Kluba, A. Kluba, TAiWPN Universitas, Kraków 1999.

[105] W tym duchu wypowiada się Stanisław Michałowski, który podkreśla, że „warto przypomnieć, że idea społeczeństwa obywatelskiego jest istotnym elementem rozwoju europejskiej myśli politycznej, a zarazem świadczy o ewolucji społeczeństw europejskich". Zob. S. Michałowski, *Społeczeństwo obywatelskie w Polsce – mit czy realna perspektywa*, w: *Sfera publiczna. Kondycja – Przejawy – Przemiany*, red. J.P. Hudzik, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, s. 383. Zygmunt Bauman dodaje, że społeczeństwo obywatelskie jest produktem epoki nowoczesnej. W jednym z wywiadów stwierdza on, że „ów system [nowoczesność –

nym stopniu mówili już myśliciele klasyczni (np. Arystoteles) oraz różni autorzy nowożytni (przede wszystkim John Locke, ale i inni teoretycy umowy społecznej, a także David Hume, na swój sposób Immanuel Kant czy też później choćby Alexis de Tocqueville), to nieco paradoksalnie wydaje się, że w tym sensie, jaki nas tu interesuje, jego najpełniejszej prezentacji dokonał Hegel. O ile bowiem dla Locke'a społeczeństwo obywatelskie (angielski filozof używał w tym kontekście również pojęcia społeczeństwa politycznego lub cywilnego, które przeciwstawiał stanowi natury) było pewną idealną konstrukcją, stanowiącą, jak pamiętamy, swego rodzaju pierwszy etap zawarcia mitycznej umowy społecznej[106], o tyle Hegel odnosił się do konkretnej, istniejącej, w jego przekonaniu, sfery nowoczesnego życia społecznego, przez co jego uwagi wyróżniają się oryginalnością na tle wpływowej na Zachodzie liberalnej tradycji filozoficzno-politycznej. (Dodatkowym argumentem za tym, żeby przyjrzeć się bliżej

---

W.B.] dotknięty był bakcylem totalitaryzmu, nosił w sobie zalążki dyktatury, ludobójstwa czy krwawych i wieloletnich wojen. Miała jednak ta formacja cechę, której dotkliwie brak w naszej płynnej współczesności: była swoistą fabryką ludzkiej solidarności. Układ społeczny, w jakim człowiek od urodzenia i w ciągu życia przebywał, podnosił walory zbiorowego działania, łączenia szeregów i sił, stowarzyszania się – tego wszystkiego, co skłonni jesteśmy dziś nazywać »społeczeństwem obywatelskim«. Przykładowo, czegokolwiek fabryka by nie produkowała, tworzyła – jako produkt uboczny – właśnie ludzką solidarność. Ludzkie dążenia do tego, żeby zakładać związki i się do nich garnąć, spółdzielnie, kasy pomocy wzajemnej, iść zgodnie na strajk, dzielić się ryzykiem, wspólnie podejmować walkę o poprawę warunków życiowych". Zob. wywiad z Baumanem: Z. Bauman, *Strach to uczucie poddanych, nie obywateli. Wywiad z Zygmuntem Baumanem*, 2013, tekst dostępny w internecie: http://www.instytutobywatelski.pl/13781/komentarze/strach-to-uczucie-poddanych-nie-obywateli (dostęp: 25.02.2013).

[106] W swym sztandarowym dziele z zakresu filozofii politycznej Locke powiada np., że powołana do życia wspólnota polityczna „na mocy stałych i niezmiennych praw jest bezstronnym i jedynym rozjemcą dla wszystkich". J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 233; na temat koncepcji Locke'a zob. również: Z. Rau, *Zapomniana wolność. W poszukiwaniu historycznych podstaw liberalizmu*, tłum. M. Przychodzeń, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2008; D. Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 126.

stanowisku Hegla jest również – co przed chwilą sugerowałem – pewien paradoks, który ujawnia się w chwili, gdy rozważania niemieckiego filozofa na temat społeczeństwa obywatelskiego odniesiemy do całości opracowanego przez niego systemu filozoficznego – do tego problemu powrócę jeszcze za chwilę).

Swe rozważania na temat specyfiki i roli społeczeństwa obywatelskiego Hegel zawarł głównie w *Zasadach filozofii prawa*, chociaż uwagi na ten temat odnajdujemy również w *Encyklopedii nauk filozoficznych*. Najogólniej rzecz biorąc, społeczeństwo obywatelskie (lub społeczeństwo cywilne) jest dla niego jedną z trzech głównych sfer nowoczesnego systemu społecznego. Jest to dziedzina, która zdaje się ulokowana między tym, co partykularne (rodzina), a tym, co uniwersalne (państwo), i stanowi formę mediacji pomiędzy tymi skrajnościami. Jest to zarazem obszar wyjątkowy, ponieważ to właśnie w nim jednostki realizują swe własne (Hegel używa w tym kontekście wyrażenia „szczegółowe") interesy i cele, siłą rzeczy wchodząc przy tym w interakcje z innymi, sobie podobnymi jednostkami. I tak oto, czytamy w *Zasadach filozofii prawa*, społeczeństwo obywatelskie tworzą „konkretne osoby", które są same dla siebie „celem SZCZEGÓŁOWYM" i które pozostają względem siebie „w pewnym istotnym STOSUNKU". Ów stosunek polega na tym, że „każda coś znaczy i osiąga zaspokojenie tylko poprzez drugą i zarazem w ogóle tylko jako ZAPOŚREDNICZONA przez formę OGÓLNOŚCI […]"[107]. W *Encyklopedii* Hegel wyraża się w podobnym sensie, dodając, że w sferze społeczeństwa obywatelskiego „poszczególne jednostki […] istnieją w samoistnej wolności", „same dla siebie jako SZCZEGÓŁOWE". Oznacza to, że „osoby te jako takie mają w swojej świadomości i jako swój cel nie absolutną jedność, lecz swoją własną szczegółowość, swój byt dla siebie – system atomistyki". Tym samym, konkluduje niemiecki klasyk, mamy tu do czynienia z „pewnym ogólnym, zapośredniczającym związkiem samoistnych terminów skrajnych i ich szczegółowych interesów". To właśnie ten

[107] G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1969, s. 188.

„związek" Hegel określa mianem „społeczeństwa obywatelskiego" lub „państwa zewnętrznego"[108].

Z cytowanych słów Hegla można wyciągnąć mimo wszystko dość dziwny wniosek: otóż okazuje się, że społeczeństwo obywatelskie to przestrzeń, w której przede wszystkim dochodzi do nieustannych konfliktów i rywalizacji zapatrzonych w siebie, dążących do osiągnięcia własnych celów egoistycznych jednostek. Doprawdy trudno oprzeć się wrażeniu, że jest to stosunkowo ponury obraz sfery, tak często przecież idealizowanej przez wielu autorów wywodzących się z szeroko rozumianego nurtu liberalnego, i to nie tylko myślicieli dziewiętnastowiecznych, jak np. Alexis de Tocqueville, ale i tych, którzy nadają ton temu nurtowi współcześnie, by wspomnieć w tym miejscu jedynie Johna Rawlsa[109].

Ten swoisty realizm Hegla, jak jednak tłumaczy Marek J. Siemek, jest po prostu dobrą charakterystyką nowego (nowoczesnego) sposobu rozumienia społeczeństwa obywatelskiego. Dlatego jest to nie tylko „ostateczne już zerwanie z tradycyjną – tj. właśnie przednowoczesną – wizją ludzkiego życia społecznego, która od czasów Arystotelesa polegała właśnie na tym, żeby »społeczeństwo obywatelskie« (*societas civilis* albo *koinonia politike*) zawsze myśleć jako bezpośrednio tożsame z »państwem«, a więc z *civitas* lub z *polis*", ale przede wszystkim „pozwala w pełni ujawnić właściwą substancję swoiście nowoczesnego uspołecznienia, wiernie zarazem wyrażając najważniejsze wyniki społeczno-gospodarczych, politycznych i kulturalnych przemian inaugurujących nowoczesność". A nowoczesna forma uspołecznienia „uspołecznia przez ujednostkowienie, zróżnicowanie i dystans"[110], czyli, co z pozoru brzmi paradoksalnie, w wyniku zniszczenia naturalnych (przednowoczesnych) więzi międzyludzkich. Przestrzeń nowoczesnego społeczeństwa obywatelskiego to zatem domena, powiedzielibyśmy, typowo ekonomicz-

---

[108] Idem, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990, s. 517.

[109] Zob. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. M. Król, B. Janicka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005; J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

[110] M.J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 112 i 114.

nej rywalizacji znajdujących się na rynku podmiotów. Jest to znak czasów nowoczesnych.

Zarazem wydaje się, że wnioski niemieckiego filozofa idą nieco dalej, tzn. są bardziej, można powiedzieć, konstruktywne i optymistyczne. Hegel nie do końca godzi się bowiem na taki stan rzeczy, jaki pozornie wynika z przybliżonego powyżej opisu. Dlatego też nie ustaje on w poszukiwaniach sposobu pokonania tego rodzaju radykalnej atomizacji życia społecznego, jaką obserwujemy w gloryfikowanej przez liberalizm rywalizacji wolnych jednostek na wolnym rynku. Jak słusznie zauważa Charles Taylor, ten świadomy wyjątkowości czasów nowoczesnych myśliciel recepty na bolączki swego świata szuka w… starożytności. To wtedy człowiek miał żyć w harmonii ze swoim światem, to tam przecież cele jednostkowe i cele wspólnotowe niejako naturalnie pokrywały się ze sobą[111]. Nowoczesność, która doprowadziła do rozerwania tego związku między jednostką a wspólnotą, winna teraz znaleźć siłę zdolną połączyć je na nowo ze sobą. Taką formą mediacji między tym, co partykularne, a tym, co uniwersalne, wydaje się właśnie społeczeństwo obywatelskie. Nie jest ono zatem „po prostu ślepą siłą, która tylko rozbija i niszczy tamte »etyczne totalności« dawnego świata; ona raczej sama wkracza na ich miejsce, zastępuje je". I to właśnie dzięki temu przewartościowaniu „te totalności w ogóle mogą zostać ustanowione i rozpoznane jako […] etyczne"[112].

Taki sposób patrzenia na tę Heglowską koncepcję społeczeństwa obywatelskiego – jak się zdaje – podziela Shlomo Avineri, który

[111] Taylor pisze w tym kontekście, że „z najbardziej szczęśliwą i wolną od alienacji formą życia ludzi, którą cieszyli się Grecy, mamy do czynienia wtedy, gdy normy i cele formułowane w życiu publicznym danego społeczeństwa okazują się tymi najistotniejszymi [normami i celami], dzięki którym członkowie tego społeczeństwa mogą rozpoznać siebie jako istoty ludzkie". C. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge–New York–Melbourne 2003, s. 90. Karl Löwith wypowiada się w podobny duchu, dodając zarazem, że u Hegla inspiracje starożytną *polis* (zasada „substancjalnej ogólności") wspomagane są tradycją chrześcijańską („subiektywną jednostkowością"). Zob. K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 298–299.

[112] M.J. Siemek, op. cit., s. 114.

dość przekonująco argumentuje, że opisywane przez niemieckiego filozofa społeczeństwo obywatelskie to nie tylko domena konfliktów i rywalizacji, ponieważ taki sposób odczytania jego uwag wydaje się mimo wszystko nazbyt jednostronny. Okazuje się bowiem, że koncepcja ta jest na tyle złożona, że można nawet mówić o „paradoksie" Heglowskiego ujęcia społeczeństwa obywatelskiego. Paradoks ten ma polegać na tym, że już w świetle tego, co Hegel powiedział na temat społeczeństwa obywatelskiego, równoprawne zdają się dwie interpretacje tej sfery. Z jednej strony wiele fragmentów głównych dzieł Hegla może świadczyć o tym, że postrzegał on społeczeństwo obywatelskie właśnie jako domenę ekonomicznych konfliktów nowoczesnych jednostek. Z drugiej strony można jednak znaleźć również takie jego uwagi, zgodnie z którymi to właśnie ta przestrzeń ma moc „uspołecznienia" jednostek (instytucja podziału pracy), generowania relacji „wzajemności" zachodzących między nimi. Idąc dalej tym tokiem rozumowania, zdaje się mówić Avineri, to właśnie w ramach społeczeństwa obywatelskiego nowoczesne jednostki uczą się „ogólności i solidarności" (przez przynależność do stanów społecznych). To w końcu też ta sfera dysponuje odpowiednimi mechanizmami regulacji życia społecznego (np. kontrola cen). Jak czytamy w podsumowaniu rozważań izraelskiego filozofa, „Heglowska *communitas* w naturalny sposób wyrasta z samego społeczeństwa obywatelskiego". Jako takie stanowi ono „antycypację państwa", chociaż bowiem „Hegel nie rezygnuje ze swego instytucjonalnego pojmowania życia społecznego", to jednak „większość owych instytucji to instytucje społeczeństwa obywatelskiego, nie zaś państwa. Przestrzeń zewnętrznych relacji z innymi państwami pozostaje rzecz jasna domeną działań państwa. Jednak w wymiarze wewnętrznym elementy takie, jak solidarność i wspólnota [*Gemeinschaft*], ujawniają się jeszcze w obrębie społeczeństwa obywatelskiego"[113]. Innymi słowy, dzięki licznym instytucjom i me-

[113] S. Avineri, *Paradoks społeczeństwa obywatelskiego w strukturze heglowskiej koncepcji etyczności*, tłum. J. Kloc-Konkołowicz, „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2004, t. 7, nr 1, s. 95–110. Zbliżoną, chociaż bardziej, powiedziałbym, sceptyczną, jeśli chodzi o autonomię sfery społeczeństwa obywatelskiego względem państwa, interpretację odnajdujemy u Doroty Pietrzyk-Reeves. Pisze ona, że

chanizmom[114] to właśnie na gruncie społeczeństwa obywatelskiego dochodzi do narodzin prawdziwej wspólnoty, w ramach której społeczeństwo obywatelskie jawi się właśnie jako siła mediująca konflikty i różnice między tworzącymi tę wspólnotę jednostkami.

Jednocześnie, co należy podkreślić, nie chodzi tu o to, że ten fragment rozważań Hegla można jednoznacznie sprowadzić do specjalnej afirmacji przestrzeni, w której człowiek staje się *bourgeois*. Rzecz tyczy się raczej tego, że niemiecki klasyk jako jeden z pierwszych dostrzega i postrzega tę sferę jako jedną z kilku sił etycznych społeczeństwa nowoczesnego, które utrzymują je w stanie względnej równowagi. Twierdzi – jak się zdaje – że poprawne funkcjonowanie tego społeczeństwa jest w dużej mierze uzależnione od istnienia instytucji społeczeństwa obywatelskiego. To dzięki nim mieszkańcy nowoczesności uczą się reguł współżycia ze sobą (np. samoorganizują się), przyswajają zasady funkcjonowania w świecie, który okazuje się czymś więcej niż tylko przestrzenią realizacji partykularnych interesów i własnego „widzimisię". Dzięki temu życie społeczne to

„fragmentaryczne" społeczeństwo nowoczesne, poddane „porządkowi politycznemu", czyli „nadrzędnej władzy publicznej", staje się społeczeństwem obywatelskim, które jest już „czynnikiem zdolnym nadać społeczeństwu jedność i przekroczyć jego »szczegółowość«". Staje się więc ono siłą etyczną, ponieważ od tego momentu jawi się Heglowi czymś na wzór państwa. I rzeczywiście, jak pamiętamy, jest ono przecież „państwem zewnętrznym", „będącym pewnym momentem w rozwoju i urzeczywistnieniu się idei etycznej w państwie jako takim". Zob. D. Pietrzyk-Reeves, op. cit., s. 135–136. Karl Löwith akcentuje z kolei instrumentalny mimo wszystko, można by nawet powiedzieć: przypadkowy, charakter uspołecznienia obywatela Heglowskiego społeczeństwa obywatelskiego, co widać wyraźnie, gdy stwierdza: „[…] w społeczeństwie obywatelskim, będącym wzajemnym związkiem czy »systemem« »potrzeb«, w którym obowiązuje zasada indywidualizmu, każdy obywatel jest zrazu celem dla samego siebie. Wszystko inne jest dlań bez znaczenia, o ile nie może stać się środkiem do realizacji jego celu. Każdy jest wolny, a zarazem każdy jest zależny od wszystkich innych, albowiem pomyślność i porażka każdego indywidualnego obywatela splata się nierozerwalnie z dobrobytem wszystkich, a jego gwarancją jest doprowadzenie do powiązania obopólnych interesów". K. Löwith, op. cit., s. 296–267.

[114] Więcej na temat wyróżnionych przez Hegla form uspołecznienia należących do sfery społeczeństwa obywatelskiego zob. H. Schnädelbach, *Hegel. Wprowadzenie*, tłum. A.J. Noras, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 140–145.

nie tylko zwyczajna rywalizacja między nimi, lecz także współpraca. I choć dla Hegla społeczeństwo obywatelskie należało do sfery etyczności tak samo, jak rodzina i państwo, to jednak właściwe uspołecznienie jednostki było dziełem tej właśnie sfery.

Paradoks zarysowanej powyżej Heglowskiej diagnozy istotności i potrzeby nowoczesnej sfery społeczeństwa obywatelskiego ujawnia się w pełni w chwili, gdy zdamy sobie sprawę z tego, że autor *Zasad filozofii prawa*, ten zdeklarowany krytyk koncepcji umowy społecznej i doktryny liberalnej, jest jednak ostatecznie przede wszystkim apologetą państwa, który powiada, że najwyższą wartością dla jednostki jest państwo i stanowione przezeń prawo. To państwo jest dla jednostki ostatecznym gwarantem prawdziwej wolności, to ono jest tym rodzajem „etycznej całości", „w której jednostka może realizować własną wolność jako cząstka zbiorowości", to dzięki państwu zyskuje ona swą właściwą tożsamość[115]. Państwo jest więc przez Hegla rozumiane nie tylko jako najwyższa forma organizacji życia wspólnotowego, ale również jako źródło niezbędnych jednostce do orientowania się w świecie wartości. Powtórzmy więc istotną wątpliwość wobec Heglowskiego opisu miejsca i roli instytucji społeczeństwa obywatelskiego względem funkcjonowania nowoczesnego społeczeństwa: w świetle ogólnego przesłania stworzonego przez Hegla systemu filozoficznego społeczeństwo obywatelskie ostatecznie jawi się jako zwyczajny dodatek do państwa, którego pozycja dominanta w tym systemie wydaje się niezagrożona. Mamy tu do czynienia z oczywistym paradoksem, który jest rezultatem swoistej niekonsekwencji Hegla. Zarazem można jednak, jak sądzę, wziąć ów paradoks w nawias wtedy, gdy na przedstawione uprzednio diagnozy Hegla odnośnie do roli i reguł funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego spojrzymy jak na inspirujący przykład doskonałego historyczno-filozoficznego rozpoznania specyfiki określonego elementu wyjątkowego charakteru kondycji świata nowoczesnego. Inną kwestią jest już zapro-

[115] J.P. Hudzik, *Wykłady z filozofii polityki*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002, s. 118.

ponowana przez niego interpretacja zdiagnozowanego uprzednio zjawiska.

Społeczeństwo polityczne

Pozbawienie nowoczesnego społeczeństwa instytucji społeczeństwa obywatelskiego może mieć więc dwie konsekwencje. Po pierwsze, może skutkować zachwianiem delikatnej równowagi wewnętrznej między – trzymajmy się terminologii zaproponowanej przez Hegla – wspomnianymi trzema siłami etycznymi, co z kolei – to druga konsekwencja zniszczenia sfery społeczeństwa obywatelskiego – pozbawia jednostki oparcia (schronienia) we wspólnocie, „wystawiając" ją niejako na bezpośrednie działania wszechmocnej w takiej sytuacji władzy politycznej. Innymi słowy, proces ten przyczynia się tym samym nie tylko do atomizacji społeczeństwa, czyli rozpadu scalających je więzi społecznych, anomii, zaniku poczucia elementarnej solidarności międzyludzkiej, lecz także rodzi alienację jednostki oraz poczucie osamotnienia, w konsekwencji zaś ułatwia jej zniewolenie. W ten sposób koło się zamyka: pozostawiona sama sobie jednostka nie potrafi „na własną rękę" pokonać alienacji, a z uwagi na to, że jest wyobcowana, nie czuje już żadnego związku z innymi członkami danej wspólnoty (prędzej obawia się ich, stąd też jest w stosunku do nich nieufna i podejrzliwa), która zresztą wspólnotą pozostaje już tylko z nazwy.

W XX wieku z tego rodzaju bolączkami zmagali się członkowie społeczeństw, które zostały pozbawione instytucji społeczeństwa obywatelskiego, czyli takich, które zostały upolitycznione. W *Dictatorship over Needs* spotykamy dwie – w gruncie rzecz komplementarne wobec siebie i sformułowane w duchu teorii krytycznej – próby odpowiedzi na pytanie, czym dokładnie jest społeczeństwo polityczne. Pierwszej z nich udziela Fehér, który spogląda na interesujący nas fenomen z perspektywy historycznej, wzbogacając jednocześnie swą wypowiedź o wątki filozoficzne i ekonomiczne. Drugiej odpowiedzi udziela natomiast Heller, formułując ją w języku filozofii polityki.

Społeczeństwo polityczne w ujęciu historyczno-ekonomicznym

W *Dictatorship over Needs* Fehér, zgodnie z porządkiem argumentacji przedstawianym w tej pracy, definiuje społeczeństwo polityczne po prostu jako pewną formę organizacyjną dyktatury nad potrzebami[116]. Mówiąc zatem najprościej, społeczeństwo polityczne jest tu rozumiane jako określony porządek społeczny, który wyróżnia się stosunkowo specyficznymi cechami na tle innych nowoczesnych form organizacji życia społecznego. Oczywiście porządek ten odznacza się w sposób negatywny, ponieważ charakteryzuje się całkowitym podporządkowaniem dziedziny społecznej instytucjom „wszechwładnego państwa politycznego". W takiej sytuacji „społeczeństwo jest jedynie dodatkiem" do państwa i w żadnym wypadku „nie stanowi już podmiotu cieszącego się [choćby] względną niezależnością"[117].

Przyczyn takiej sytuacji Fehér doszukuje się już w specyfice narodzin społeczeństwa politycznego: nie powstało ono, powiada, w wyniku zwykłej transformacji istniejącej formacji społecznej, ale raczej jako efekt radykalnego zerwania z nią i odrzucenia wszystkiego, co z nią związane. W nowoczesności takie radykalne zerwanie dokonywało się zazwyczaj na drodze rewolucji. Nowoczesne rewolucje z założenia oznaczają rozbrat z przeszłością, są bowiem, jak to tłumaczyła swego czasu Hannah Arendt, „pewną fazą przejściową, przynoszącą narodziny nowej […] rzeczywistości"[118]. Jak wia-

---

[116] Zob. F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus, op. cit., s. 252.

[117] Ibidem, s. 253.

[118] H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 27. Ten problem w filozofii politycznej Arendt ciekawie po latach komentuje Heller, która stwierdza, iż „sugeruje ona, że jesteśmy wciśnięci pomiędzy to, co stare, i to, co nowe. Choć ludzie zostali wrzuceni w niespokojny świat, to mogą przerwać ową ciągłość. Zaczynanie od nowa, jako przerwanie ciągłości, jest istotą działania ludzkiego. […] Działanie polityczne zrywa nić, która wiąże człowieka z tradycją". Jedną z podstawowych form tego rodzaju zerwania, które jest zarazem jednoczesnym ustanawianiem czegoś nowego (nowym początkiem), jest właśnie rewolucja. Heller określa ten fenomen mianem paradoksu. Pyta: „[…] w jaki sposób można za każdym razem zaczynać coś absolutnie nowego oraz jednocześnie zachować i pielęgnować skarb przeszłości?". Zob. Á. Heller, *Hannah Arendt o tradycji i nowych początkach*, w: eadem, *Eseje o nowoczesności*,

domo, Arendt nie wszystkie nowoczesne rewolucje oceniała pozytywnie, ponieważ tylko niektóre z nich miały „na celu właściwie samą tylko wolność, bez demoralizującego chaosu militarnej klęski, która by je poprzedzała, bez technik zamachu stanu, bez ściśle utkanej sieci organizatorów i spiskowców”[119]. W pewnym stopniu, choć bez zbędnego, a tak typowego dla Arendt radykalizmu[120], podobny pogląd podziela i Fehér. Również on dostrzega i piętnuje te przykłady działań rewolucyjnych, które odcisnęły się negatywnym piętnem na historii nowoczesności. W interesującym nas kontekście owych negatywnych skutków tych rewolucji Fehér doszukuje się w tym, że albo „jakoś” przygotowały one nadejście systemu totalitarnego (jak pamiętamy z rozważań na temat genezy dyktatury nad potrzebami, były one jego pierwowzorem, wersją „roboczą”), albo też system ten był ich bezpośrednim następstwem. Węgierski filozof wskazuje na dwa sztandarowe przykłady historyczne takiej sytuacji. Jako pierwszy wymienia rządy jakobinów, czyli – jak to określa za François Furetem – jakobińską rewolucję przeprowadzaną w ramach rewolucji francuskiej, jako drugi przykład podaje zaś tzw. rewolucję październikową w 1917 roku, czyli przejęcie przez bolszewików władzy w Rosji w wyniku skutecznego zamachu stanu, oraz jej następstwa.

Zdaniem Fehéra rewolucja francuska w okresie rządów jakobinów oraz rewolucja bolszewicka to bodaj najlepsze przykłady takiego rewolucyjnego zerwania z tradycją, które miało charakter całko-

---

red. J.P. Hudzik, W. Bulira, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo UMK, Toruń 2012, s. 242.

[119] Tymi słowami Arendt charakteryzowała rewolucję węgierską 1956 roku, którą, wespół z rewolucją amerykańską oraz rewolucją lutową w Rosji w 1917 roku, zaliczała właśnie w poczet prawdziwych rewolucji politycznych epoki nowoczesnej. H. Arendt, *Rozważania o Rewolucji Węgierskiej*, tłum. A. Lipszyc, „Przegląd Polityczny” 2006, nr 78, s. 139.

[120] O radykalizmie ukrytym w filozofii politycznej Arendt jako formie reakcji na kryzys polityki, którego niemiecka autorka była naocznym świadkiem (upadek Republiki Weimarskiej, narodziny III Rzeszy) i który następnie próbowała zarówno zrozumieć, jak i mu zaradzić, pisze: E. Barańska, *Źródła radykalizmu we współczesnej filozofii polityki*, w: *Filozofia polityki współcześnie*, red. J. Zdybel, L. Zdybel, TAiWPN Universitas, Kraków 2013, s. 131–157.

wity. Jak się wydaje, u jakobinów symbolem i narzędziem takiego zerwania była gilotyna, u bolszewików – cykliczne czystki przeprowadzane zarówno wśród ich rzeczywistych przeciwników politycznych/klasowych, jak i we własnych kręgach (jak wiadomo, w kontekście radzieckim kategoria przeciwnika/wroga nabierała charakteru uniwersalnego, co nadawało jej cech bardzo „użytecznego" narzędzia wykorzystywanego w doraźnych rozgrywkach politycznych) oraz owiane złą sławą „wyspy" Archipelagu Gułag.

Budowa nowego społeczeństwa przyszłości oznaczała zatem likwidację dotychczas istniejącego społeczeństwa. W puste miejsce po zniszczonych strukturach społecznych rewolucjoniści jakobińsko-bolszewickiej proweniencji wprowadzali taką nową ich formę, która w praktyce była czymś w rodzaju „pseudowersji społeczeństwa"[121]. Podstawowy sposób ustanowienia tej nowej formacji społecznej, będący zarazem rzeczywistym aktem zerwania z dotychczasowym światem, polegał na odejściu od gospodarki kapitalistycznej, czyli po prostu na likwidacji instytucji rynku. Jako że proceder ten realizowano pod sztandarami walki z niesprawiedliwością ekonomiczną, jego oczywistym celem było odgórne zaprowadzenie sprawiedliwości ekonomicznej, którą miało gwarantować właśnie ograniczenie oddziaływania ślepych – czyli irracjonalnych – sił kapitalizmu, wywołujących katastrofalne skutki w życiu społecznym. I chociaż Fehér nie podaje w tym miejscu żadnych konkretnych przykładów tego rodzaju działań – wątki te podejmuje i szczegółowo analizuje w swych innych pracach – to wydaje się, że można wskazać przynajmniej dwa takie przykłady. Pierwszy z nich odnosi się więc do rządów jakobinów i ich modelu – by posłużyć się określeniem Jana Baszkiewicza – „gospodarki kierowanej"[122].

---

[121] F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus, op. cit., s. 253.

[122] Baszkiewicz stara się znaleźć pozytywy działań jakobinów w zakresie ograniczenia swobód gospodarczych. Pisze, że ich „wysiłek herkulesowy" „zmierzał do zwiększenia zasobów żywnościowych i militarnych oblężonego kraju, do utrwalenia wpływu państwa na produkcję rolną i przemysłową, a także na dystrybucję narodowego produktu". Wśród instrumentów tego rodzaju polityki ekonomicznej polski historyk wymienia m.in. faktyczną nacjonalizację handlu zagranicznego, rekwizycje, kontrolę produkcji, „rozbudowę sektora

Chodzi tu o wprowadzony we wrześniu 1793 roku (i zniesiony po 9 thermidora) system *maximum général*, w ramach którego odgórnie ustalano ceny maksymalne podstawowych produktów konsumpcyjnych. Wbrew intencjom jakobinów, chociaż za naruszenie postanowień nowego systemu groziły surowe kary, to jego głównym wymiernym rezultatem były szybkie narodziny czarnego rynku oraz spekulacja[123].

W odniesieniu do bolszewików – to drugi z interesujących nas przypadków – modelowym wprost przykładem takiej odgórnej korekty nierówności społeczno-ekonomicznych jest oczywiście obowiązywanie zasad systemu gospodarczego komunizmu wojennego, którego implementacja przypadła na początkowe lata istnienia państwa radzieckiego, przede wszystkim na czas wojny domowej. Jak wiadomo, komunizm wojenny jako model gospodarczy zupełnie się nie sprawdził, przyniósł ogromne ofiary wśród mieszkańców ówczesnej Rosji, jak również doprowadził do skraju załamania i tak znajdującą się już w złej kondycji gospodarkę tego państwa[124].

państwowego w przemyśle obronnym", „reglamentację cen", „politykę deflacyjną". Wydaje się również, że Baszkiewicz pozytywnie ocenia te działania: „[…] wszystko to zgrzytało, zacinało się, budziło niepokoje […], ale ostatecznie spełniło swoje zadanie: potrzeby armii były zaspokojone, sankiuloci w miastach mieli pracę i chleb". Zob. J. Baszkiewicz, *Wolność, równość, własność. Rewolucje burżuazyjne*, Czytelnik, Warszawa 1981, s. 258–259. Na marginesie tych słów dodajmy krótko, że ocena Fehér jest już inna, ale i rodzaj namysłu nad tymi kwestiami ma innych charakter. Przede wszystkim w decyzjach gospodarczych jakobinów Fehér (filozof polityki) dostrzega to, na co Baszkiewicz (historyk) nie zwraca uwagi: stanowią one dla niego przejaw praktycznych działań podejmowanych na podstawie określonej antropologii politycznej, a szerzej: przejaw uprawiania polityki odkupienia (*redemptive politcs*) ufundowanej w radykalizmie filozoficznym Jean-Jacques'a Rousseau. Problematykę polityki społecznej i ekonomicznej jakobinów ciekawie omawia również Jacob L. Talmon. Zob. np. J. Talmon, *Źródła demokracji totalitarnej*, tłum. A. Ehrlich, Universitas, Kraków 2015, s. 123–134.

[123] Problematykę i znaczenie polityczne systemu *maximum général* dla jakobińskiego okresu rewolucji francuskiej Fehér omawia w: F. Fehér, *The Frozen Revolution: An Essay on Jacobinism*.

[124] Bolesław Winiarski powiada, że doktryna komunizmu wojennego zakładała „centralizację zarządzania gospodarką, podporządkowanie jej działalności potrzebom wojennym, reglamentację produkcji, zaopatrzenia, obrotu,

Już w 1921 roku, a więc niespełna po trzech latach od momentu ogłoszenia i wprowadzenia w życie komunizmu wojennego, władze z konieczności zaprzestały tego rodzaju polityki gospodarczej, decydując się na stosunkowo niewielką (ale przynoszącą zdecydowaną ulgę rządzonemu przez bolszewików społeczeństwu) liberalizację systemu: zasady komunizmu wojennego zostały zastąpione projektem nowej polityki ekonomicznej (NEP), zaniechanej z kolei w 1925 roku, już po dojściu Stalina do władzy, kiedy to zdecydowano o „przyspieszonej industrializacji kraju"[125].

Zarówno wprowadzenie systemu *maximum général*, jak też reorganizacja życia społeczno-ekonomicznego na podstawie zasad komunizmu wojennego pozwalały na ustanowienie społeczeństwa politycznego. Co ciekawe, przykłady te świadczą zarazem o tym, że proces upolitycznienia społeczeństwa był realizowany – przynajmniej w pierwszej fazie – za pomocą określonych mechanizmów ekonomicznych: likwidacja autonomii sfery ekonomicznej społeczeństwa nowoczesnego skutkowała jego zniewoleniem również w wymiarze politycznym. Prawidłowe zrozumienie tego procesu jest możliwe zaś wtedy, gdy w krytycznych analizach radzieckiej wersji systemu totalitarnego posłużymy się Marksowską kategorią potrzeby, czyli postąpimy dokładnie tak, jak to uczynili budapeszteńczycy. Perspektywa ta pozwala bowiem dostrzec daleko idące konsekwencje zniesienia instytucji rynku: wprowadzenie odgórnej kontroli i reglamentacji potrzeb obywateli przez upolitycznienie (czyli rzeczywistą likwidację) społecznych mechanizmów rozpoznawania oraz zaspokajania potrzeb i zastąpienie ich centralnym

konsumpcji, państwowy monopol handlu zbożem, zakaz handlu prywatnego, obowiązek dostarczania przez rolników do dyspozycji państwa wytworzonej żywności, powszechny obowiązek pracy". Jako ogólną zasadę obowiązującą w ramach tej rzeczywistości społeczno-ekonomicznej komunizmu wojennego Winiarski wskazuje dewizę „kto nie pracuje, ten nie je". Zob. *Polityka gospodarcza*, red. B. Winiarski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 154; na temat komunizmu wojennego, jego celów, reguł oraz skutków zob. również: R. Pipes, op. cit., s. 530–563; M.E. Malia, *Lekcja rewolucji rosyjskiej*, tłum. W. Doroń, Wszechnica Społeczno-Polityczna, Warszawa 1986, s. 131–143; idem, *Sowiecka tragedia*, s. 143–150.

[125] *Polityka gospodarcza*, s. 155.

zarządzaniem życiem gospodarczym prowadzi w prosty sposób do całkowitego zniewolenia jednostki.

Jak pisał w swej części *Dictatorship over Needs* Márkus, wschodnioeuropejska dyktatura nad potrzebami powstaje wtedy, gdy produkcja społeczna jest determinowana przez niekontrolowane decyzje ujednoliconego aparatu władzy[126]. Fehér – jak się zdaje – potwierdza jego słowa; tłumaczy przy tym, że zasada reglamentacji potrzeb obywateli ma znaczenie fundamentalne dla przetrwania całego systemu, ponieważ niekontrolowane potrzeby ludzkie już same w sobie stanowią zagrożenie dla rodzącego się systemu totalitarnego. Powiada: „[…] zdelegalizowanie przez bolszewików całego empirycznie istniejącego systemu potrzeb, uznanych przez nich za niebezpieczne, bo prowadzących z powrotem do kapitalizmu, jest totalizującym aktem społeczno-ekonomicznego ustanowienia nowego społeczeństwa". To „nowe społeczeństwo", czyli społeczeństwo polityczne, jest „niezwykle podejrzliwe w stosunku do jednostki, jej dynamiki potrzeb, jej niezależności". Owa podejrzliwość bierze się z kolei z charakteru społeczeństwa politycznego, które chce być „nadrzędnym arbitrem społecznym". Wynika ona również z istniejącego w nim etosu „elitaryzmu korporacyjnego", który po prostu „przekreśla jednostkę, tak jak i odrzuca stowarzyszenia, wspólnoty czy *Kommunikationsgemeinschaft*, w których ona dobrowolnie uczestniczy, nie traktując ich jako ostatecznego sposobu artykulacji jej potrzeb, ponieważ te ostatnie, gdy przyrównać je do perfekcji hiperracjonalnej »proroczej mądrości« wydają się [po prostu] niedoskonałe"[127]. W tym kontekście społeczeństwo polityczne jawi się więc przede wszystkim jako taki rodzaj formacji społeczno-ekonomicznej, która roszcząc sobie prawo do dysponowania wiedzą na temat właściwego/prawdziwego/poprawnego sposobu ułożenia relacji międzyludzkich, podporządkowuje sobie wszelkie sfery indywidualnej egzystencji jednostki. Jest to jej cel i warunek istnienia. I chociaż oficjalnie czyni to w „dobrze" pojmowanym intere-

[126] F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus, op. cit., s. 89.
[127] Wszystkie cytaty z tego akapitu: ibidem, s. 253–254.

sie jednostki[128], to w praktyce w ogóle jej nie dostrzega, co w dalszej konsekwencji prowadzi do jej alienacji.

Tym samym krytyczne analizy Fehéra potwierdzają nasze wcześniejsze wnioski: dwudziestowieczna dyktatura nad potrzebami sprawowana przez bolszewików (antycypowana lub raczej: „testowana" na ich użytek przez jakobinów już w XVIII wieku) generuje taki model stosunków społeczno-politycznych, w którym wolność jednostki zanika, ponieważ zostają zniesione struktury społeczeństwa obywatelskiego. Innymi słowy, brakuje w nim rzeczywistego rozróżnienia między państwem a społeczeństwem (a także między sferą polityki a ekonomią), charakterystycznego dla nowoczesnej formacji społecznej (o czym szerzej powiem jeszcze za chwilę). Fehér diagnozuje to przez pryzmat doświadczeń społeczeństw wschodnioeuropejskich, których mieszkańcy nie mieli ani możliwości określania, ani też okazji do rzeczywistej realizacji swych potrzeb. Nowy system społeczny, który wykształcił się w wyniku rewolucyjnego zerwania ze starym porządkiem, niszcząc sferę społeczeństwa obywatelskiego, czego podstawowym przejawem jest odrzucenie zasad gospodarki rynkowej, nie dysponował już odpowiednimi kanałami/mechanizmami, dzięki którym jednostka mogłaby artykułować i zaspokajać swe własne (indywidualne) potrzeby. Taki stan rzeczy przekładał się oczywiście na kondycję danych wspólnot/społeczeństw, które zdawały się pozostawać wspólnotami/społeczeństwami jedynie z nazwy, będąc w rzeczywistości jedynie zbiorem nie tylko odseparowanych od siebie, ale i pozba-

[128] Jak pisał w tym kontekście Károly Polányi, u podstaw myślenia o gospodarce w kategoriach kolektywnych leżała specyficznie pojmowana idea walki z ubóstwem. W ramach tej idei zakładano, że „pracownicy w ogóle nie będą potrzebowali pracodawców, jeżeli umożliwi im się bezpośrednią wymianę wytwarzanych przez nich produktów. »Praca ubogich jest kopalnią bogactw« […]. Dlaczego zatem nie mieliby się oni sami utrzymywać, wykorzystując te bogactwa? Wystarczyło tylko zorganizować ich w »kolegium« czy zrzeszeniu, w ramach którego mogliby połączyć swoje siły. Ta idea legła u podstaw wszystkich późniejszych koncepcji socjalistycznych podejmujących temat ubóstwa, […] nawet planów pięcioletnich Stalina". Zob. K. Polányi, *Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*, tłum. M. Zawadzka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 126.

wionych podmiotowości atomów. Wiosek więc stąd taki, że dyktatura nad potrzebami w większym stopniu „preferuje rozczłonkowaną egzystencję politycznych atomów w ramach rodziny nuklearnej niźli jakąkolwiek formę kolektywnego współistnienia”[129]. Taka sytuacja gwarantuje zachowanie *status quo*. Atomizacja społeczna oraz alienacja jednostki odgórnie pozbawionej możliwości określania i realizacji swych potrzeb – te dwie kategorie doskonale opisują więc prawdziwą kondycję analizowanego społeczeństwa (politycznego) typu radzieckiego. Jak widać, wnioski Fehéra pokrywają się z tym, co do tej pory powiedzieliśmy na temat likwidacji struktur społeczeństwa obywatelskiego w rzeczywistości państwa totalitarnego.

Społeczeństwo polityczne jako fenomen nowoczesny

Uwagi Ágnes Heller z *Dictatorship over Needs* na temat społeczeństwa politycznego na pierwszy rzut oka wydają się bardzo zbliżone do analiz Fehéra: zwraca uwagę przede wszystkim ich jednoznacznie krytyczny stosunek do omawianego zjawiska. To, co jednak różni obie wypowiedzi od siebie, to perspektywa badawcza przyjmowana przez poszczególnych autorów. O ile bowiem Fehér, kolejny zresztą raz, wciela się w rolę krytycznego historyka (historiozofa), który odkrywa przed czytelnikiem prawdziwe (ukryte) znaczenie konkretnych wydarzeń historycznych – pokazuje ich istotność dla omawianych przez siebie problemów, o tyle Heller wkracza tym razem na pole historii idei i filozofii polityki i próbuje zrozumieć fenomen społeczeństwa politycznego przez odniesienie go do określonej tradycji filozoficznej. W interesującym nas kontekście powiada ona tak oto: „[…] społeczeństwo polityczne znosi różnicę pomiędzy sektorem publicznym a prywatnym, pomiędzy człowiekiem a *citoyen* (lub poddanym), jest więc ono takim rodzajem społeczeństwa, w ramach którego, poza państwem, żadne formy [*manifestations*] życia [społecznego] nie mają racji bytu”. W tym też sensie „społeczeństwo polityczne jest społeczeństwem totalitarnym”, ponieważ dane „spo-

[129] F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus, op. cit., s. 256.

łeczeństwo określamy mianem totalitarnego wtedy, gdy delegalizuje pluralizm"[130]. Zarazem jednak – i jest to niezwykle istotne zastrzeżenie – „społeczeństwo polityczne jest totalitarne jedynie w takim stopniu, w jakim wspomniana tożsamość [tego, co prywatne, z tym, co publiczne, a także człowieka i obywatela] nie ma charakteru naturalnego [*organic*], ale została arbitralnie narzucona społeczeństwu, które dysponowało już świadomością różnicy pomiędzy państwem i społeczeństwem"[131].

Przywoływana wypowiedź jest nie tylko bardzo ciekawa, ale przede wszystkim niezwykle ważna, ponieważ wynika z niej, że jedną z istotnych cech społeczeństwa politycznego (szerzej: systemu totalitarnego) jest jego NOWOCZESNY charakter. Jest to o tyle interesujące, że ani w *Dictatorship over Needs*, ani w innych pracach z tego okresu Heller nie posługuje się jeszcze pojęciem nowoczesności (szerzej: nie wskazuje nowoczesności jako właściwego przedmiotu swoich badań), które dopiero później, począwszy od przełomu lat 80. i 90. XX wieku, w zasadzie całkowicie zdominuje jej rozważania. Niemniej, co w tym momencie nie ulega chyba wątpliwości, już w swych pierwszych pismach emigracyjnych węgierska myślicielka *implicite* zapowiada ten bodaj najważniejszy wątek swej późniejszej filozofii[132].

Heller powiada zatem, że społeczeństwo polityczne może stać się totalitarne tylko w realiach świata nowoczesnego, ponieważ to właśnie wraz z nastaniem nowoczesności jedność sfery społecznej i politycznej (społeczeństwa i państwa) utraciła już swój charakter naturalny – od tej chwili można ją (jedność tych sfer) odtworzyć jedynie odgórnie. W ramach kultury nowoczesnej tego rodzaju jedność jest bowiem czymś sztucznym, tzn. jest właśnie produktem tej konkretnej kultury, i jako taka jest pochodną obowiązujących w niej wartości, wyrazem samoświadomości jej mieszkańców odnośnie do własnej omnipotencji[133]. Wszak to dopiero mieszkańcy

---

[130] Ibidem, s. 162.

[131] Ibidem.

[132] Problem ten omawiam również w: W. Bulira, *The Budapest School on Totalitarianism. Toward a New Version of the Critical Theory*.

[133] Na ten wątek zwraca uwagę również Andrew Arato. Zob. A. Arato, op. cit., s. 596.

nowoczesności przestali traktować instytucje społeczne oraz państwowe jako coś naturalnego (lub, dajmy na to, pochodzenia boskiego); to dopiero w tej epoce kulturowej tego rodzaju struktury nabrały charakteru konwencjonalnego, czyli okazały się po prostu dziełem człowieka. Taka przynajmniej jest diagnoza szeroko rozumianej nowoczesnej myśli filozoficzno-politycznej, której początków słusznie doszukujemy się zazwyczaj w skrajnie realistycznej i pozbawionej złudzeń twórczości Niccola Machiavellego[134], a której dojrzałą postać zaprezentowali nowożytni teoretycy umowy społecznej. I chociaż, powtórzmy, w *Dictatorship over Needs* Heller nie nawiązuje w swych rozważaniach bezpośrednio do tej tradycji, to przywoływane powyżej passusy sugerują, że to z niej czerpie swe inspiracje.

Z owej wypowiedzi Heller wynika również to, że nowoczesność nie tyle więc wynalazła społeczeństwo polityczne jako takie, ile zaprojektowała jego wersję totalitarną, *ergo* historia społeczeństwa politycznego jest dłuższa niż historia kultury nowoczesnej. Można powiedzieć, że społeczeństwo polityczne, czyli takie, w ramach którego nie istnieje dystynkcja człowieka i obywatela, a co za tym idzie, sfera polityczna wyraźnie dominuje nad sferą prywatną, narodziło się już w starożytności. Pierwszymi tego rodzaju organizmami społeczno-politycznymi były greckie państwa-miasta, *polis*, opisywane już choćby przez ojców założycieli zachodnioeuropejskiej filozofii: Platona i Arystotelesa. Szczególnie z pism politycznych Stagiryty dowiadujemy się wiele o tym, w jaki sposób mieszkańcy przednowoczesności postrzegali społeczeństwo, państwo i politykę. Nie wchodząc w szczegóły – są to wszak kwestie nie tylko powszechnie znane, ale i na tyle obszerne, że ich wyczerpujące omówienie wykracza poza ramy tej książki – przypomnijmy jedynie, że dla starożytnych wszystkie te pojęcia odnosiły się po prostu do tego samego aspektu ludzkiej egzystencji. Dla mieszkańców świata przednowoczesnego, jak powiada jedna z polskich komentatorek prezentowanego problemu, „porządek społeczny był

[134] Problem ten wyczerpująco omawia Leo Strauss. Zob. L. Strauss, *Trzy fale nowożytności*, tłum. W. Madej, „Res Publica" 1988, t. 17, nr 11, s. 14–24.

jednocześnie, a może przede wszystkim, porządkiem politycznym. Państwo było wspólnotą polityczną nieznającą rozróżnienia pomiędzy społeczeństwem a państwem, a spór toczył się o to, co jest podstawą ładu takiej wspólnoty"[135]. Taki stan rzeczy był powszechnie traktowany jako coś naturalnego. Określając człowieka mianem „zwierzęcia politycznego" (*zoon politikon*), Arystoteles jednoznacznie przecież wskazywał na polityczne uwarunkowania jego natury. Człowiek, powiadał on tym samym, może stać się w pełni ludzki tylko dzięki życiu we wspólnocie politycznej, czyli tylko dzięki wspólnemu działaniu z innymi ludźmi na rzecz dobra tej wspólnoty. Tak naprawdę pełnię człowieczeństwa arystotelesowski (dobry) człowiek osiąga więc, stając się dobrym obywatelem, który praktykując życie cnotliwe, służy swemu miastu[136]. A zatem, zgodnie z tym ujęciem, być w pełni człowiekiem znaczy po prostu być obywatelem swej *polis*. Człowiek nie może żyć w samotności, ponieważ „jest istotą stworzoną do życia w państwie"[137].

Myśliciele nowocześni sproblematyzowali zatem tę, zdawałoby się, oczywistą i zdroworozsądkową konstatację Arystotelesa, zrywając tym samym z tradycją wypracowaną przez klasyczną filozofię polityki. Widać to wyraźnie już choćby w tym, że nowoczesny filozof polityki podejmuje problemy skrajnie odmienne od tych, z którymi zmagali się autorzy starożytni. Nowe problemy oznaczają konieczność postawienia nowych pytań, co zresztą oczywiste i nie ma

---

[135] Zob. D. Pietrzyk-Reeves, op. cit., s. 122.

[136] Alasdair MacIntyre pisze w tym kontekście, co następuje: „W polis wolnych obywateli dobry obywatel musi posiadać wiedzę, jak również zdolność do rządzenia i bycia rządzonym. Dobre rządzenie wymaga tego samego rodzaju doskonałości, jakiej wymaga bycie dobrym człowiekiem. […] dobro polis […] wymaga zdolności przestrzegania specyficznych cnót, tak jak potrzebuje cnót ten, kto jest rządzony, i jak potrzebuje ich ten, kto rządzi". A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, red. A. Chmielewski, tłum. zbiorowe, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 165. Arystotelesowskie rozumienie kategorii dobrego obywatela omawiam w: W. Bulira, *Dobry człowiek a dobry obywatel. Rehabilitacja klasycznych kategorii filozofii polityki*, w: *Sfera publiczna. Kondycja – Przejawy – Przemiany*, s. 167–183.

[137] Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2005, s. 7.

w tym nic dziwnego. Problem polega raczej na charakterze i skali tej odmienności: nowocześni pytają bowiem o kwestie, które nigdy starożytnym nie wydawały się warte namysłu – nie jawiły im się one jako problem. Jak wyjaśnia Marcin Król, nowocześni „nie pytali o dobre społeczeństwo, lecz o uprawnienia i prawa władzy lub nawet o to, dlaczego władza w ogóle jest potrzebna"[138]. Zaiste nowa jakość kryje się w tym lapidarnym stwierdzeniu. Pytać o to, czy władza jest w ogóle potrzebna? W kontekście cytowanych fragmentów *Polityki* Arystotelesa tego rodzaju wątpliwość, jeśli by w ogóle komukolwiek przyszła do głowy, brzmiałaby obrazoburczo.

Nowe problemy i pytania generowała oczywiście świadomość funkcjonowania w nowej rzeczywistości społecznej, ekonomicznej, politycznej i kulturowej. Z perspektywy nowoczesnej dziedzina spraw międzyludzkich zaczęła jawić się podzielona na liczne, wyraźnie od siebie odseparowane podsystemy, które rządzą się swoimi własnymi prawami i które są od siebie relatywnie niezależne. To właśnie w tym sensie np. wspomniany powyżej Machiavelli pisał, że działania księcia (polityka) nie tyle mają na celu realizować wartości moralne, ile mają być po prostu skuteczne. W sferze polityki liczy się bowiem skuteczność, a dobroć i cnota należą do dziedziny moralności, czyli do sfery innej niż polityka. Posłużmy się jeszcze jednym przykładem, który pozwala dostrzec jakościową odmienność stanowiska nowoczesnej filozofii polityki względem omawianych problemów. Przypomnijmy sobie słynną mowę Benjamina Constanta *O wolności starożytnych i nowożytnych*, w której zestawia on ze sobą te dwa skrajnie odmienne rozumienia wolności. To rozróżnienie, do którego, jak się wydaje, nawiązuje później Isaiah Berlin, mówiąc o wolności pozytywnej i negatywnej[139], koresponduje z naszymi poprzednimi uwagami. Wolność starożytnych to wolność obywateli miasta, którzy mogą ją realizować przez swo-

[138] M. Król, *Filozofia polityczna*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 307.

[139] Dystynkcję wolności negatywnej i pozytywnej Berlin wprowadza w swym sztandarowym dziele pt. *Dwie koncepcje wolności*. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, red. J. Jedlicki, tłum. zbiorowe, Res Publica, Warszawa 1991. O bliskości rozważań Constanta i Berlina pisze np. Marcin Król. Zob. M. Król, op. cit., s. 83–89.

je działanie na rzecz tworzonej przez siebie wspólnoty. Jako taka ma ona zatem charakter – powiedzmy – „kolektywny", i jest przez nich praktykowana w sferze publicznej. Zarazem ów kolektywny charakter wolności sytuuje wspólnotę (jej dobro i prawa w niej obowiązujące) przed jednostką, która jest tym samym zmuszona podporządkować się ogółowi. W epoce klasycznej, powiadał Constant, „w sprawy, które nam się zdają najbardziej błahe, wkracza autorytet społeczności, krępujący wolę jednostki. […] Władza decyduje o sprawach najbardziej osobistych. […] Prawa rządzą obyczajami, a ponieważ obyczaje dotyczą wszystkiego, nie ma niczego, o czym by prawa nie stanowiły"[140]. Widać zatem wyraźnie, że w takim świecie granica między sferą publiczną i prywatną, tak jak my ją rozumiemy, zostaje w zasadzie zniesiona. W odróżnieniu od „starożytnych", „nowożytni" (szerzej: nowocześni) swą wolnością cieszą się w zaciszu swej prywatności, do której wycofują się właśnie ze sfery publicznej. Ta ostatnia jest już zupełnie innym rodzajem przestrzeni – takim, w której interakcje międzyludzkie mają też zupełnie inny charakter i cel[141].

Powtórzmy zatem raz jeszcze: wraz z nastaniem nowoczesności istniejący dotąd spójny i jednolity świat rozpadł się na wiele różnych, niezależnych od siebie sfer. W tak zróżnicowanym wewnętrznie środowisku został również zerwany „naturalny" związek między dziedziną prywatną i publiczną, a co za tym idzie – *l'homme* różni się już od *citoyen*. Obie te kategorie, człowiek jako jednostka (osoba prywatna) oraz człowiek rozumiany jako obywatel danej wspólnoty, nie musiały oznaczać już tego samego, tak jak i wspólnota utraciła walor bytu obiektywnie istniejącego. A zatem

---

[140] B. Constant, *O wolności starożytnych i nowożytnych*, w: *Historia idei politycznych. Wybór tekstów*, t. 2, red. S. Filipowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, s. 246.

[141] Zob. ibidem. Oczywiście Constant nie jest jedynym myślicielem, który wskazuje na ten aspekt funkcjonowania człowieka w świecie nowoczesnym. Na swój sposób robią to inni autorzy: np. Niccolò Machiavelli, Thomas Hobbes, John Lock, Jean-Jacques Rousseau, John Stuart Mill, jak i ci bardziej nam współcześni, by wymienić jedynie Hannah Arendt czy uczestników debaty między liberałami a komunitarystami.

to, co w świecie Arystotelesa było czymś naturalnym i bezproblemowym, autorzy nowocześni zaczęli postrzegać po prostu jako wytwór określonej kultury politycznej. W tradycji zachodnioeuropejskiej, w nowoczesnej filozofii polityki tendencja ta uwidacznia się najpełniej pod postacią koncepcji kontraktu społeczno-politycznego (teoria umowy społecznej), tego najważniejszego mitu politycznego epoki nowoczesnej[142].

W świetle rozważań prowadzonych przez budapeszteńczyków w duchu teorii krytycznej totalitarne społeczeństwo polityczne jawi się jako projekt nowoczesny, którego realizacja stanowi realne zagrożenie dla mieszkańców nowoczesności, ponieważ taka odgórna rekonstrukcja wspólnoty politycznej skutkuje jej (wspólnoty) ostatecznym zniszczeniem. Proces ten widać właśnie wyraźnie na przykładzie społeczeństw wschodnioeuropejskich opisanych przez węgierskich filozofów w *Dictatorship over Needs*. Jest to jeden z większych paradoksów wygenerowanych przez nowy porządek społeczno-polityczny socjalizmu realnego, który doskonale pokazuje przepaść między sferą deklaratywną (oficjalnie wyznaczane cele, wyznawane wartości, podług których owe cele mają być osiągane) a rzeczywistością tego systemu. Wraz z likwidacją rynku kapitalistycznego i wprowadzenia zasad gospodarki centralnie zarządzanej miała zniknąć alienacja i urzeczowienia mas pracujących. W praktyce, jak się szybko okazało, a co dobrze pokazał już Már-

[142] Zdaniem wielu współczesnych filozofów i socjologów polityki, głównie tych, którzy wywodzą się z szeroko rozumianego nurtu komunitarystycznego, to nowoczesne „odczarowanie" świata, symbolizowane właśnie przez kategorię umowy społecznej, przyniosło daleko idące negatywne skutki w życiu społeczeństw zachodnich. Dla przykładu Charles Taylor, jeden z najwybitniejszych filozofów opcji „wspólnotowej", mówi o „sekularyzacji" nowoczesności, która skutkuje atomizacją życia społeczno-politycznego, czyli rozkładem więzi społecznych. Zob. na ten temat: C. Taylor, *Atomism*, w: idem, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge––New York–Melbourne 1985, s. 187–210; idem, *What's Wrong with Negative Liberty*, w: ibidem, s. 211–229; idem, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001; W. Bulira, *Charlesa Taylora krytyka atomizmu*, w: *Libertarianizm: teoria, praktyka, interpretacje*, red. W. Bulira, W. Gogłoza, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010, s. 207–227.

kus w swej części *Dyktatury*, odsłaniając ukryte mechanizmy rządzące analizowanym systemem, nic takiego nie nastąpiło, wprost przeciwnie – działania te przyczyniły się do narodzin nowej formy alienacji i wyobcowania jednostki. Można powiedzieć, że obawy Marksa, które wiązał on z negatywnym zniesieniem własności prywatnej, stały się faktem: pustki po instytucjach społeczeństwa obywatelskiego (rynek) nie wypełniło nic „konstruktywnego". Wraz z nimi zniknęła jednocześnie wolność pozostawionych na łasce państwa obywateli-poddanych. Jest to paradoks również dlatego, że – wspominałem o tym przed chwilą – zazwyczaj z zarzutu propagowania postaw atomistycznych musieli tłumaczyć się zwolennicy doktryn indywidualistycznych, przede wszystkim przedstawiciele szeroko rozumianego liberalizmu, którego sympatycy, zdaniem ich krytyków, mają na tyle absolutyzować wolność jednostki, że prowadzi to właśnie do rozkładu wspólnotowego wymiaru jej życia. Doświadczenia historyczne mieszkańców dwudziestowiecznej Europy Środkowo-Wschodniej wskazują na coś dokładnie przeciwnego. Najgroźniejsza, bo najbardziej realna i destrukcyjna postać atomizmu społecznego zrodziła się w wyniku implementacji (świadomie pomijam w tym miejscu nierozstrzygalny prawdopodobnie problem poprawności jej interpretacji) doktryny odwołującej się do wspólnotowej ontologii społecznej.

Jednostka pozbawiona naturalnego parasola ochronnego wspólnoty, w której dotąd funkcjonowała, ma poczucie osamotnienia i wyobcowania; w interesującym nas przypadku poczucie to urosło do nieznanego dotąd poziomu. „Nigdy nie było bardziej zatomizowanego społeczeństwa niż społeczeństwa radzieckie", stwierdza Heller, „nie tylko wszelkie więzi naturalne zostały [w nich] rozerwane, nie tylko wszystkie elementarne normy utraciły swą ważność, ale i organizowanie jakichkolwiek nowych wspólnot czy ruchów było wykluczone". Historycznie rzecz biorąc, „atomizacja ostatecznie dokonała się jeszcze za rządów Stalina, i później żadne ze społeczeństw Europy Wschodniej, a już w najmniejszym stopniu te, które wchodziły w skład Związku Radzieckiego, nie otrząsnęło się już z tego". Swe rozważania okrasza również symbolicznym stwierdzeniem: „[…] jeśli istniał kiedyś w pełni samotny tłum, to

był nim tłum w [rzeczywistości] realnego socjalizmu. Każdy z osobna był pozostawiony samemu sobie, i tylko niewielu potrafiło poradzić sobie z taką sytuacją"[143]. Powtórzmy raz jeszcze paradoksalność tej sytuacji.

Z psychoanalitycznego punktu widzenia podstawową konsekwencją opisywanych procesów atomistycznych wywołanych upolitycznieniem społeczeństw istniejących w Europie Środkowo-Wschodniej jest nie tylko zanik jakichkolwiek form życia wspólnotowego w omawianych formacjach, lecz także masowa nerwica (*mass-neurosis*) ich mieszkańców. Definiując ten, jak się rzekło, powszechny stan emocjonalny obywateli państw bloku wschodniego, Heller stwierdza, że jest to poczucie lęku, które bierze się ze „strachu wynikającego ze świadomości popełniania zbrodni, których zarazem się nie popełnia", ze „strachu przed odwetem ze strony Partii lub przed ponownym spojrzeniem ofiarom w oczy". W zasadzie jest to „strach przed wszystkim, głównie strach przed samym sobą"[144]. Można zgodzić się z Heller, że życie w ciągłym strachu pro-

[143] F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus, op. cit., s. 215–216. O atomizacji społecznej jako wymiernym efekcie istnienia systemu radzieckiego mówi, niezależnie od Márkusa, Heller i Fehéra, inny wschodnioeuropejski dysydent – Victor Zaslavsky. W jednej ze swych prac pisze on: „Bezpośrednią konsekwencją radzieckiej dyktatury ideologicznej oraz systemu jednopartyjnego była atomizacja społeczeństwa. Aktywność społeczna jako taka pozostaje w gestii neo-stalinowskiego państwa. Jakakolwiek indywidualna lub grupowa inicjatywa jest możliwa tylko za pośrednictwem państwa-partii. […] reżim ogranicza niebezpieczeństwo pojawienia się jakiejkolwiek inicjatywy, tak jak i solidarności pomiędzy jednostkami. Brak zorganizowanego działania robotniczego w ZSRR dobrze pokazuje utrzymujący się stan atomizmu społecznego". Zaslavsky krótko i trafnie pokazuje patową sytuację społeczeństwa typu radzieckiego, które zostało pozbawione struktur społeczeństwa obywatelskiego, w wyniku czego nie może wyjść ze stanu swego faktycznego rozpadu (atomizm), co uniemożliwia z kolei odrodzenie się prawdziwego życia społecznego. Zob. V. Zaslavsky, *The Neo-Stalinist State: Class, Ethnicity and Consensus in Soviet Society*, M.E. Sharpe, Inc., New York 1994, s. 45. Arendt zwraca z kolei uwagę na to, że atomizacja dotyka również rządzących systemem totalitarnym. Pisze: „Dyktatura Hitlera, a również Stalina, świadczy wyraźnie o tym, że izolacja zatomizowanych jednostek nie tylko czyni z mas podstawę rządów totalitarnych, ale także jest doprowadzona aż na sam szczyt całej struktury". H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, s. 159.

[144] F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus, op. cit., s. 216.

wadzi do poważnych zaburzeń psychiczno-fizycznych, czego bodaj najbardziej skrajnym przykładem były nazistowskie obozy zagłady[145]. W omawianym przypadku autorce chodzi jednak o jeszcze inny rodzaj strachu. Wyraźnie stwierdza przecież, że ma na względzie strach odczuwany przed samym sobą, a zatem coś w rodzaju podświadomej obawy przed tym, co potencjalnie mogę zrobić; pewien nie do końca uświadomiony sobie przez jednostkę brak zaufania do samej siebie. Wszystkie te obawy wynikają ze zwykłego, codziennego życia w rzeczywistości totalitarnej.

W *Dyktaturze* czytamy, że masowa nerwica jest jednak zjawiskiem typowym tylko dla radzieckiej wersji społeczeństw poddanych totalizacji – mieszkańcy faszystowskich Włoch czy też III Rzeszy raczej nie mieli z nim do czynienia. Różnica ta wynika przede wszystkim z poziomu jawnej agresji w poszczególnych społeczeństwach totalitarnych. Poziom ten autorka „mierzy" za pomocą niekontrolowanych aktów przemocy fizycznej w stosunku do podmiotów uznanych za wrogie w danym systemie. Powiada, że zgodnie z ustaleniami historyków sytuacje takie o wiele częściej zdarzały się pod rządami Adolfa Hitlera (*vide* np. noc kryształowa) niż Stalina.

---

[145] Jak wyjaśnia Giorgio Agamben, „obóz Auschwitz był tym właśnie miejscem, w którym stan wyjątkowy staje się regułą, a sytuacja skrajna przeistacza się w paradygmat codzienności". W efekcie życia w permanentnym stanie wyjątkowym rzeczywistości obozowej „narodził się" nowy typ więźnia, który w żargonie oświęcimskim określany był mianem „muzułmana". Primo Levi tak oto go charakteryzuje: „Ich [muzułmanów] życie jest krótkie, ale ich liczba nieskończona: to oni, Muselmänner, potępieni, są jądrem obozu; oni, anonimowa masa, wciąż odnawiana i zawsze jednakowa, półludzi, którzy maszerują i męczą się w milczeniu, bo zgasła w nich iskra boża, bo zbyt wielka jest w nich pustka, by mogli naprawdę cierpieć. Trudno nazwać ich żywymi – trudno jest nazwać śmiercią ich śmierć, której nawet się nie boją, gdyż są zbyt zmęczeni, aby ją zrozumieć". G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek (Homo sacer III)*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008, s. 49; P. Levi, *Czy to jest człowiek*, tłum. H. Wiśniowska, Państwowe Muzeum w Oświęcimiu, Książka i Wiedza, Warszawa 1996, s. 99–100. Kategorię muzułmana problematyzuje i omawia Ewa Domańska. Zob. E. Domańska, *Muzułman: świadectwo i figura*, w: *Zagłada. Współczesne problemy rozumienia i przedstawiania*, red. P. Czapliński, E. Domańska, Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne", Poznań 2009, s. 67–86.

Nie oznacza to oczywiście, że totalitaryzm radziecki był przyjazny swym poddanym, a jedynie że przemoc, do której w nim dochodziło, miała bardziej ukryty charakter. Pod tym względem systemy te różniły się, tak jak i zasady rządzące Gułagiem różniły się od rzeczywistości Auschwitz[146]. „O ile bolszewizm zawsze miał swoje Gestapo, o tyle nigdy nie miał swojego SS", dowiadujemy się z *Dictatorship over Needs*. Dlatego też człowiek radziecki cierpiał na nerwicę, której głównym źródłem była świadomość tego, że popełniał zbrodnie, nie popełniając ich osobiście. „W konsekwencji przestępstwa popełniane przez obywateli radzieckich były bardziej subtelne. Większość brudnej roboty odwalały za nich służby bezpieczeństwa: to na ich rękach były ślady krwi, zwykły obywatel działał za pośrednictwem innych"[147].

Powiedzieliśmy dotąd, że zgodnie z ustaleniami prezentowanej tu teorii krytycznej totalitaryzmu radzieckiego masowa nerwica, którą Heller diagnozuje u typowego „człowieka radzieckiego", jest jednym ze skutków rozbicia wspólnoty, do której on należy. Zjawisko atomizmu społecznego, z którym mamy tu do czynienia, to z kolei przede wszystkim rezultat zniszczenia struktur społeczeństwa obywatelskiego, czyli rzeczywistego podporządkowania ży-

[146] Fehér omawia ten problem w jednym ze swych esejów. Porównując nazistowskie obozy śmierci z Gułagiem, stwierdza, że tylko z pozoru były one do siebie podobne. W rzeczywistości różniły się od siebie, i to zasadniczo. Podstawowa różnica polegała na tym, że wspomnianą przez nas atmosferę ciągłego strachu obecną w obozach nazistowskich w Gułagu zastąpiła codzienna… nuda i rutyna. Nie ma tam tej „teatralnej" otoczki śmierci, jaką wytworzyli naziści. Miliony więźniów zostały po prostu wrzucone do obozów na Syberii, co oczywiście oznaczało skazanie ich na powolną śmierć, ale zarazem była to śmierć pozbawiona znanego z Auschwitz sadyzmu, aktów brutalnej przemocy. Personel radzieckich obozów zagłady nie rozkoszował się w typowo nazistowskiej „artystycznej przyjemności posyłania ludzi na śmierć". To wszystko przeczyłoby po prostu proletariackiej prostocie – powiada Fehér – byłoby odebrane jako „maniera burżuazyjna". Nie ma tu tortur dla samych tortur – tortury winny czemuś służyć, tak jak i procesy pokazowe, w których przygotowaniu z nich korzystano, nie były sztuką dla sztuki. Zob. F. Fehér, *In the Bestiarium – A Contribution to the Cultural Anthropology of "Real Socialism"*, w: F. Fehér, Á. Heller, *Eastern Left, Western Left. Totalitarianism, Freedom and Democracy*, s. 260–278.

[147] F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus, op. cit., s. 216.

cia społecznego instytucjom państwowym (zawłaszczonym przez partię rządzącą). To podporządkowanie oznacza w praktyce zanik jakiejkolwiek niekoncesjonowanej aktywności społecznej, a co za tym idzie – skrajną postać homogenizacji społeczeństwa. W ten sposób dopełnia się proces totalizacji społeczeństwa. Prezentacja tego problemu to jedno z najważnejszych zadań teorii krytycznej totalitaryzmu w wydaniu radzieckim, jakie szkoła budapeszteńska realizuje w *Dictatorship over Needs*. Jej głównym celem było odsłonięcie (lub przynajmniej uchylenie) kurtyny skrywającej prawdziwe oblicze tego systemu, ukazanie rządzących nim reguł, wskazanie głównych mechanizmów i sposobów dominacji stosunkowo wąskiej grupy decyzyjnej nad pozostałą częścią społeczeństwa. Pozytywna realizacja tego zadania sprawiła, że *Dictatorship over Needs* na stałe wpisało się w poczet najważniejszych prac poświęconych radzieckiej wersji systemu totalitarnego.

W stronę nowej teorii krytycznej

Z powyższych analiz wyłania się ponury obraz modelu społeczno-politycznego, tytułowej totalitarnej dyktatury nad potrzebami, którego centrum zajmuje dominująca w sposób absolutny biurokracja partyjna, centralnie (odgórnie) inicjująca i zarządzająca zachodzącymi w nim wszelkimi procesami społecznymi, ekonomicznymi, kulturalnymi. Cechą charakterystyczną tego modelu społecznego jest zarazem to, że decyzje dotyczące jego funkcjonowania są podejmowane na podstawie przesłanek politycznych, czego wymiernym efektem jest marginalizacja lub rzeczywista obojętność i wykluczenie potrzeb jednostkowych. W tym też sensie głównym produktem tego systemu jest alienacja. Jak zauważa Andrew Arato, sztandarowym celem prezentowanej teorii krytycznej totalitaryzmu było „choćby częściowe osiągnięcie tego, do czego dążył sam Marks: stworzenie teorii ujmującej dynamikę badanego społeczeństwa dzięki skontrastowaniu go z normatywnie lepszym i jednocześ-

nie możliwym społeczeństwem"[148]. Chodziło zatem przede wszystkim o odsłonięcie ukrytych przed postronnym (czyt. zachodnim) obserwatorem mechanizmów rządzących tym systemem. Podjęty przez budapeszteńczyków wysiłek miał zarazem jeszcze jeden cel: ich starania miały poprawić sytuację tych wyalienowanych i zniewolonych członków zatomizowanych społeczeństw typu radzieckiego, przyczynić się do ich skutecznej emancypacji. W tym też sensie – co starałem się podkreślać w trakcie dotychczasowych analiz – rozważania zawarte w *Dictatorship over Needs* można określić mianem teorii krytycznej, która jednak zasadniczo różniła się od głównego nurty tej okrzepłej już w owym czasie tradycji.

W omawianym przypadku mamy do czynienia z podjętą przez szkołę budapeszteńską próbą przeciwstawienia dotychczasowej i – parafrazując tytuł klasycznego eseju Maxa Horkheimera – już w pewnym sensie „tradycyjnej" teorii krytycznej nowej jej wersji[149]. Wysiłek ten, z uwagi na swój przedmiot badań, w oczywisty sposób

---

[148] A. Arato, op. cit., s. 593.

[149] Ten trop interpretacyjny podjął Iván Szelényi w trakcie zorganizowanego przez nowojorski „Telos" sympozjum poświęconego omawianej książce, którego zapis został później opublikowany na łamach tego pisma. (W sympozjum tym wzięli również udział Zygmunt Bauman, Tim Luke, Gabor T. Rittersporn, G.L. Ulmen, Greame Gill. Zob. wypowiedzi poszczególnych autorów: T. Luke et al., *Review-Symposium on Soviet-Type Societies*, „Telos" 1984, No. 60, s. 155–191). Uczestnicy sympozjum wypowiadają się również na temat „bliźniaczej" (jeśli chodzi o tematykę) książki Victora Zaslavsky'ego, op. cit. Szelényi, węgierski socjolog, który za napisaną wespół z Györgyem Konrádem krytyczną analizę społeczeństwa marksistowskiego (I. Szelényi, G. Konrád, *The Intellectuals on the Road to Class Power*, transl. A. Arato, R.E. Allen, Harcourt Brace Jovanovich, A Helen and Kurt Wolff Book, New York–London 1979) został wydalony z komunistycznych Węgier trzy lata wcześniej niż członkowie szkoły budapeszteńskiej, również pewną część swej kariery akademickiej na emigracji spędził w Australii, później na stałe osiadł w USA (ostatnio zaś powrócił na Węgry). Co więcej, jeszcze w Budapeszcie Konrád i Szelényi utrzymywali pewne stosunki z przedstawicielami szkoły – głównie z Fehérem, z którym, zgodnie z informacją, jakiej udzielił mi László Bodi, profesor filologii germańskiej w Monash University w Melbourne, poznali się w areszcie, zatrzymani w tym samym czasie przez rodzimą służbę bezpieczeństwa. Szelényi był głównym organizatorem przyjazdu budapeszteńczyków do Australii. (Zapis tej rozmowy znajduje się w archiwum autora).

dokumentuje już *Dictatorship over Needs*, ale wątki te są szczególnie widoczne w tej partii książki, której autorką jest Ágnes Heller. Nowatorskość zaprezentowanego tu podejścia można dostrzec wtedy, gdy zestawi się je ze „starą" teorią krytyczną, której źródeł i założeń, o czym była już mowa, słusznie zwykliśmy doszukiwać się w twórczości szkoły frankfurckiej.

Przypomnijmy więc jedynie dla porządku, że „stara" teoria krytyczna autorstwa frankfurtczyków, opracowana wstępnie przez Horkheimera i rozwijana przez nowych członków szkoły (obu generacji), została ukształtowana w opozycji do funkcjonującego w świecie zachodnim pozytywistycznego modelu nauki, który zakładał możliwość obiektywnego poznania rzeczywistości. Widać to wyraźnie już na wstępie przywoływanego eseju Horkheimera, gdzie czytamy, że zgodnie z „rozpowszechnionym […] poglądem na istotę teorii" tradycyjnej, który można „wywieść z początków filozofii nowożytnej", od Kartezjusza, jest ona (teoria) „wiedzą nagromadzoną w formie najbardziej użytecznej dla możliwie dokładnego poznania faktów", a jej „ogólnym celem […] wydaje się uniwersalny system nauki. Nie ogranicza się on do żadnej szczególnej dziedziny, lecz obejmuje wszystkie możliwe przedmioty. Zniesione zostaje oddzielenie nauk, gdyż twierdzenia wysuwane odnośnie do różnych sfer zostają sprowadzone do tych samych przesłanek. Ten sam aparat pojęciowy, którym dysponuje się dla określenia przyrody martwej, służy też do porządkowania przyrody ożywionej, i kto się raz nauczył nim posługiwać, czyli nauczył się reguł wnioskowania, materiału znakowego, postępowania przy porównywaniu twierdzeń wydedukowanych z konstatacjami faktów, ten zawsze może z niego korzystać"[150]. W opozycji do tak rozumianego „systemu nauki" frankfurtczycy negowali istnienie tzw. nagich faktów społecznych, które są obiektywnie opisywane przez neutralnych badaczy, utrzymując przy tym, że każdy opis danego przedmiotu badań jest już zawsze jakąś jego interpretacją. Każda interpretacja siłą rzeczy traci zaś walor obiektywności, a proponowany przez nią sposób wy-

[150] M. Horkheimer, *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, w: idem, *Szkoła frankfurcka*, t. 2, tłum. J. Łoziński, Warszawa 1987, s. 137.

jaśniania danego zjawiska jest „upolityczniony", tzn. czemuś i/lub komuś służy. Tego rodzaju świadomość mają ci, którzy odrzucają „teorię tradycyjną" i zamiast niej uprawiają naukę w duchu „teorii krytycznej", tzn. nie tyle opisują rzeczywistość taką, jaka ona jest, ile intencjonalnie proponują daną jej interpretację, czyniąc to zarazem w określonym celu, wcale też tego nie kryjąc. Dążą oni bowiem, tak przynajmniej było w przypadku szkoły frankfurckiej, do demaskowania niedostatków istniejącej rzeczywistości społeczno-politycznej, by następnie te ułomności wyeliminować – ich celem jest zatem emancypacja. Jest ona z kolei możliwa – jak pamiętamy z rozważań zawartych w pierwszym rozdziale tej książki – dzięki ujawnianiu i zwalczaniu dominującej we współczesnym świecie racjonalności instrumentalnej[151].

I to właśnie to, że stara teoria krytyczna krytykowała przede wszystkim przejawy „rozumu instrumentalnego" i dominację w społeczeństwach zachodnich „racjonalności formalnej", odróżnia ją od jej nowej wersji, której zręby odnajdziemy w *Dyktaturze*. Teoria krytyczna szkoły budapeszteńskiej – jak trafnie zauważa Iván Szelényi – koncentruje bowiem swą uwagę wokół „racjonalności substancjalnej"[152]. Dzięki temu Fehér, Heller i Márkus opracowali teorię, która jest „krytyczna zarówno względem kapitalizmu zachodniego, jak i jego negacji radzieckiej proweniencji"[153]. „Elementem centralnym [starej – W.B.] teorii krytycznej była dialektyka oświecenia. Tym razem natomiast [w przypadku nowej jej wersji] Heller, nie rezygnując oczywiście z dialektyki negatywnej oświecenia, uzupełnia ten projekt radykalnej krytyki wiedzy o dialektykę anty-oświecenia [*de-enlightenment*]"[154]. Innymi słowy, cho-

[151] Zob. np. A. Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008; H. Walentowicz, *Ewolucja teorii krytycznej Maxa Horkheimera*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2004, t. 9, nr 3, s. 51–68 (tekst dostępny w internecie: http://pthm.org.pl/downloads/teksty–walentowicz02.pdf, dostęp: 20.03.2013).

[152] Piszę o tym również w: W. Bulira, *Szkoła budapeszteńska: jej losy i znaczenie dla rozwoju teorii krytycznej*, w: *Liberalizm i teoria polityczna*, red. Ł. Dulęba, J. Wiśniewski, Wydawnictwo Naukowe WNPiD UAM, Poznań 2017.

[153] T. Luke et al., op. cit., s. 167.

[154] Ibidem.

dzi o to, że pozostająca w paradygmacie krytyki rozumu instrumentalnego i racjonalności formalnej stara teoria krytyczna szkoły frankfurckiej okazywała się nieadekwatna do zrozumienia fenomenu społeczeństwa typu radzieckiego, w którym rozum instrumentalny i racjonalność formalna schodziły na plan dalszy – ustępowały one bowiem miejsca racjonalności substancjalnej.

Pojęcie racjonalności substancjalnej, czy też racjonalności materialnej, jak przyjęło się w polskiej literaturze przedmiotu tłumaczyć używany przez węgierskich autorów zwrot *substantial rationality*, zostało zaczerpnięte z socjologii Maxa Webera. Poprawne zrozumienia tego pojęcia utrudnia to, że Weber nie wyjaśnia w zadowalający sposób, co dokładnie ma na myśli, posługując się nim. Jego uwagi na ten temat znajdujemy przede wszystkim w *Gospodarce i społeczeństwie*, są one jednak rozsiane w zasadzie po całym tym monumentalnym dziele. Niemniej, przynajmniej w jednym miejscu tej pracy Weber względnie klarownie określa, czym jest racjonalność materialna, definiując ją w kontekście swych rozważań na temat gospodarki/gospodarowania. Racjonalność materialna – powiada zatem – jest to „stopień, w jakim zaopatrywanie w dobra określonych grup ludzi […], za sprawą gospodarczo zorientowanego działania społecznego, kształtowane jest przez pewne (dowolne) wartościujące postulaty, z punktu widzenia których było ono, jest lub może być rozważane". I chociaż te postulaty, co podkreśla autor, są bardzo zróżnicowane, to należy wskazać wśród nich przede wszystkim „wymogi" „etyczne, polityczne, utylitarne, hedonistyczne, stanowe, egalitarne". W następnych partiach książki często też zaznacza, że racjonalność materialna dominuje w przypadku wszelkich systemów, które mają „tendencje do regulowania gospodarki" pod kątem realizacji ideałów „utylitarnych", „społeczno-etycznych" lub „kulturowych"[155]. W ich przypadku, a w grę

[155] Cytaty z pracy Webera znajdują się odpowiednio na stronach: *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, s. 60–61 i 180. Zgrabną definicję Weberowskiej racjonalności materialnej zaproponował Tadeusz Buksiński, jego zdaniem jest to „skuteczność w osiąganiu celów, zadań, wartości, które realizują lub winny realizować, zgodnie ze swoim przeznaczeniem, poszczególne podmioty i przedmioty (podsystemy, instytucje etc.), przy uwzględnieniu właśnie

wchodzą tu, jak się wdaje, głównie doktryny komunistyczna i socjalistyczna, zasadnicze znaczenie mają wspomniane „wymogi" natury etycznej i egalitarne.

Szelényi w swym komentarzu do *Dictatorship over Needs* słusznie podkreśla, że to właśnie zrozumienie tej wersji racjonalności, której skuteczność jest mierzona stopniem realizacji określonej wartości, zostało uznane przez członków szkoły budapeszteńskiej za podstawowy cel analiz społeczeństwa typu radzieckiego. Racjonalność materialna odgrywa w tym przypadku aż tak istotną rolę, ponieważ jest to główny sposób legitymizacji panującego w nim systemu, który w interesującym nas przypadku ma wyraźnie ekonomiczny charakter[156]. Węgierscy krytycy wychodzą z założenia, że dzięki uświadomieniu sobie tego można odkryć rządzące nim mechanizmy, a w dalszej kolejności zrozumieć również zachodzące w nim procesy i zjawiska. Dlatego też nowa teoria krytyczna, która za cel stawia sobie analizę społeczeństwa radzieckiego, powinna przede wszystkim zwrócić uwagę właśnie na ten fenomen.

W *Dyktaturze* problem legitymizacji systemu na drodze racjonalności materialnej omawia przede wszystkim Heller. Stwierdza ona wyraźnie, że krytyczna analiza zjawiska pozwala wykazać, że w przypadku systemu radzieckiego ten rodzaj legitymizacji jest po prostu MITEM[157]. Heller dokumentuje to stwierdzenie dwoma przykładami. Po pierwsze, partia rządząca stara się uzasadnić (legitymizować) swoje rządy potrzebą realizacji interesu klasy pracującej, której reprezentantem mianuje sama siebie. W tym przypadku od-

specyficznych dla nich wartości, norm, celów. Tak rozumiana racjonalność osiągana jest na różne sposoby, wszak w różnoraki sposób można porządkować przedmioty oraz na różne sposoby być skutecznym". Buksiński dodaje jeszcze, że owe wartości (szerzej: racjonalność substancjalna) mogą „nadawać się do objaśniania teoretycznie ciemnych, nieprzezroczystych aspektów bytu ludzkiego oraz legitymizować istniejące struktury społeczne. […] Wzrost racjonalizacji [w sensie racjonalności materialnej] występuje w postaci dostarczania coraz bardziej jednolitych i spójnych wyjaśnień, interpretacji danej dziedziny i całego świata z perspektywy tej dziedziny, na przykład przez światopoglądy: intelektualne, religijne, utylitarne, estetyczne". T. Buksiński, op. cit., s. 389–390 i 392.

[156] F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus, op. cit., s. 143.

[157] Ibidem, s. 144.

wołuje się zatem do racjonalności materialnej w tym sensie, że interes klasy pracującej, jako wartość nadrzędna, musi zostać zrealizowany w ramach nowego systemu społecznego. Nieskuteczność tej próby legitymizacji władzy partii przez odwołania się do racjonalności materialnej bierze się z arbitralności i fałszywości tego roszczenia. Drugim zaś przykładem omawianego fenomenu są deklaracje partii rządzącej, zgodnie z którymi dysponuje ona odpowiednią wiedzą naukową na temat tego, w jaki sposób powinny zostać osiągnięte cele stojące przed społeczeństwem socjalistycznym. Również i w tym przypadku zasadność tego rodzaju pretensji jest złudna.

Nowa teoria krytyczna ma zatem ukazać fałszywość pretensji systemu radzieckiego do legitymizacji swego istnienia przez odwołanie się do racjonalności materialnej. Zadanie to wydaje się istotne oczywiście już w tym sensie, że wyjaśnienie sposobu jego legitymizacji pozwala ukazać prawdziwe oblicze systemu. Jeśli władza okazuje się pozbawiona mandatu społecznego, to również wszelkie działania podejmowane przez nią mają charakter arbitralny, tzn. są odgórnie narzucane społeczeństwu, w wyniku czego członkowie tego społeczeństwa przestają być obywatelami. Tracąc zaś status obywatela, zostają zredukowani do roli poddanych partii rządzącej, która w takim systemie staje się władcą absolutnym. W świetle powyższych uwag legitymizacja tego systemu rzeczywiście okazuje się mitem. Jeśli bowiem racjonalność materialna jest ukierunkowana na realizowanie wartości ogólnospołecznych/wspólnotowych, a tak przecież postrzegał ją Max Weber, to w przypadku społeczeństwa typu radzieckiego mamy właściwie do czynienia z jej zdeformowaną postacią. Doskonale obrazują to również analizy krytyczne funkcjonowania gospodarki socjalizmu realnego autorstwa Márkusa, które ujawniają irracjonalny i marnotrawczy charakter wszelkich podejmowanych w jej ramach działań, oraz to, kto tak naprawdę na nich korzystał. Gospodarka zorganizowana wokół idei centralnego planowania, które miało przecież wyeliminować irracjonalizm i nieprzewidywalność rynku kapitalistycznego, stanowiącego zagrożenie zarówno dla poszczególnych jednostek, jak i dla całego społeczeństwa, funkcjonowała pod hasłami egalitaryzmu i emancypacji jednostki. W praktyce, na co wskazywała nowa

teoria krytyczna opracowana przez szkołę budapeszteńską, służyła ona interesom aparatu biurokratycznego Partii, która umacniała dzięki temu swą władzę. Racjonalność substancjalna, która rządziła tym systemem w rzeczywistości determinowała więc jego irracjonalny charakter.

Z tych też powodów społeczeństwa wschodnioeuropejskie (a głównie Polska, Węgry, Czechosłowacja) znajdowały się w stanie permanentnego kryzysu uprawomocnienia. Zarazem jednak, co przytomnie zauważa Heller, istnienia systemu, który funkcjonował przez kilkadziesiąt lat, nie można wytłumaczyć tylko grą interesów czy też strachem jego obywateli i mimo wszystko należy mówić tu o jakiejś formie jego legitymizacji. Heller, ponownie za Weberem, stwierdza, że dany system ma legitymizację, jeśli przynajmniej jakaś część społeczeństwa uznaje go za właściwą formę organizacji życia społeczno-politycznego, a pozostali członkowie nie szukają dla niego realnej alternatywy. W tym przypadku, przynajmniej jeśli chodzi o system panujący w ZSRR, można mówić o tym , że dysponował on swoistą legitymizacją: z uwagi na to, że nie było w nim żadnych sił społecznych, które byłyby zdolne poszukiwać dla niego jakiejkolwiek alternatywy, legitymizacji dostarczała mu Partia komunistyczna czy nawet jej kierownictwo, które przecież uznawało go za właściwy. Jednak w przypadku państw satelickich sprawa miała się inaczej. Liczba osób legitymizujących system była rzeczywiście niewielka (w zasadzie ograniczała się tylko do elity rządzącej), a ogromna większość tych społeczeństw szukała jednak alternatywy dla dyktatury nad potrzebami w „zachodnioeuropejskim i północnoamerykańskim liberalnym państwie prawa"[158].

[158] Ibidem, s. 137–139. Względnie krytycznie do tej koncepcji ustosunkowuje się Mihály Vajda, który podkreśla, że trudno wyobrazić sobie, aby system społeczny mógł funkcjonować wyłącznie dzięki temu, że legitymizuje sam siebie (*via* wąska elita partyjna). Vajda zwraca uwagę raczej na to, że w ZSRR nie było po prostu właściwie żadnej tradycji demokratycznej, dlatego też jest on efektem problemów „historycznych nowoczesnej Rosji", a tym samym jest wyrazem pewnej racjonalności charakterystycznej dla całego społeczeństwa rosyjskiego. Zob. więcej na ten temat: M. Vajda, *What is "Real Socialism" a Reaction to?*, s. 164.

W świetle tych rozważań ciekawi jednak jeszcze jedna kwestia. Zwróćmy uwagę, że kolejny raz budapeszteńczycy odwołują się do ustaleń Webera, który, jakby wbrew naszym początkowym uwagom odnośnie do wykorzystanej w *Dictatorship over Needs* metodologii wprost wywodzącej się z marksizmu-rewizjonizmu, staje się dla nich inspiracją przynajmniej tak samo ważną, jak młody Marks[159]. Może to świadczyć przede wszystkim o tym, że oryginalna twórczość członków szkoły coraz wyraźniej otwiera się na myśl „nie-marksistowską". Z perspektywy czasu, znając późniejszy dorobek Márkusa, Heller i Fehéra, można śmiało powiedzieć, że to właśnie w początkowym okresie emigracji, głównie pod wpływem twórczości takich autorów, jak np. Weber, Hegel czy – nieco później – Kant, by wymienić tylko kilka najbardziej nośnych nazwisk, poszerzył się również przedmiot ich zainteresowań. Punktem docelowym, ku któremu – począwszy od *Dyktatury* – dryfują zainteresowania budapeszteńczyków, jest świat nowoczesny jako taki: jego kondycja, fundamenty, perspektywy i zagrożenia nań czyhające. Pierwsze prace, które poświęcają oni bezpośrednio tym zagadnieniom, dokumentują zwieńczoną sukcesem próbę zerwania ciasnych kajdan paradygmatu marksistowskiego, który nawet w wersji rewizjonistycznej był jednak w pewnym stopniu napiętnowany dogmatyzmem.

Mihálya Vajdy krytyka koncepcji dyktatury nad potrzebami

Chociaż Mihály Vajda nie brał udziału w pracach nad ostateczną postacią teorii krytycznej totalitaryzmu radzieckiego (*Dictatorship over Needs*), w owym czasie przebywał na emigracji w Niemczech, z której stosunkowo szybko zresztą powrócił na Węgry, to jego wkład w jej kształt jest niezaprzeczalny. Nie chodzi nawet o to – o czym już

[159] Heller wspomina po latach, że w swojej części książki zupełnie nie korzystała z ustaleń Marksa. Zob. jej wypowiedź w udzielonym mi wywiadzie: Á. Heller, *Niczego nie żałuję (wywiad przeprowadzony przez W. Bulirę)*, tłum. W. Bulira, „Przegląd Polityczny" 2015, nr 131, s. 46.

wspominaliśmy – że ogólny zarys koncepcji dyktatury nad potrzebami został nakreślony przez całe środowisko skupione wokół szkoły jeszcze w Budapeszcie, ale przede wszystkim o jego indywidualną twórczość naukowo-publicystyczną z pierwszej połowy lat 80. XX wieku, w której daje on wyraz poglądom wspólnym wszystkim członkom szkoły.

Krytyka socjalizmu realnego

We wstępie do wydanego w 1981 roku zbioru esejów z wcześniejszych kilku lat, *The State and Socialism*, Vajda stwierdza wprost, że należy odrzucić radziecki model społeczeństwa: „Jeśli nie wierzę już w możliwość zreformowania tego systemu, to oznacza to tyle, że doszedłem do przekonania, iż stopniowa realizacja wartości humanitarnych, przede wszystkim zaś wolności, co zresztą samo w sobie było pierwotnym celem socjalizmu, może zostać osiągnięta tylko w wyniku radykalnej zmiany tej struktury”[160]. Dlatego też należy zdiagnozować wyjątkowość socjalizmu realnego, co z kolei jest efektem „krytycznej analizy zarówno struktur władzy istniejących w Europie Wschodniej, jak i ideologii, która służy jej [władzy] legitymizacji”[161]. Ale zarazem analizy te – powiada Vajda – należy uwolnić od krępujących je więzów paradygmatu marksistowskiego, który okazuje się już zwyczajnie nieprzydatny, a nawet szkodliwy. Główny problem marksizmu polega na tym, że błędna jest jego podstawowa metoda badawcza – metoda dialektyczna – która sprowadza (redukuje) badane zjawiska do ich ekonomicznego wymiaru. W rezultacie, stosując tę metodę, otrzymujemy uproszczony obraz rzeczywistości, w której wszystkie problemy zostają ograniczone do zagadnienia stosunków własności[162].

---

[160] M. Vajda, *The State and Socialism*, s. 2.

[161] Ibidem, s. 3–4.

[162] Vajda podaje przykłady tego redukcjonizmu: „[…] redukcja stosunków władzy, stosunków podrzędności i nadrzędności do relacji wyzysku ekonomicznego, redukcja formacji społecznych do formacji społeczno-ekonomicznych, które są wyrazem stosunków dominacji [*dependency*] ekonomicznej, redukcja formacji

Tego rodzaju deklaracja rodzi pierwszą wątpliwość, czy stanowisko Vajdy można w ogóle pogodzić z koncepcją zaprezentowaną przez pozostałych członków szkoły, którzy przecież swe krytyczne analizy radzieckiej wersji totalitaryzmu formułowali, przynajmniej w pewnym stopniu, w duchu odrzucanego przez Vajdę paradygmatu. Vajda nieco rozwiewa te wątpliwości w jednym ze swych późniejszych artykułów (*What is "Real Socialism" a Reaction to?* z 1985 roku), kiedy stwierdza bliskość swojego stanowiska z poglądami Márkusa, Heller i Fehéra z *Dyktatury*. Powiada w nim, że zbieżny jest nie tylko przedmiot badań, lecz także założenia metodologiczne, którymi kieruje się zarówno on sam, jak i pozostali członkowie szkoły. Zgodnie z tymi założeniami wartościowa teoria krytyczna socjalizmu realnego powinna nie tylko dążyć do ukazania wewnętrznej logiki badanego przez siebie systemu, ale przede wszystkim powinna dokonać tego niejako od wewnątrz systemu. Oznacza to, że zadowalające wyniki analizy tego systemu można uzyskać wtedy, gdy analiza zostanie przeprowadzona z pozycji socjalistycznych[163], ponieważ tylko w takim przypadku można wskazać rozbieżności między wartościami deklarowanymi przez system a ich rzeczywistą realizacją.

Zauważmy od razu rzecz ciekawą: otóż już na pierwszy rzut oka widać, że takie postawienie sprawy w praktyce odsyła nas do Lukácsowskiej idei renesansu marksizmu, czyli do początkowego okresu funkcjonowania szkoły budapeszteńskiej, ponieważ awizowana teoria krytyczna socjalizmu realnego jawi się po prostu jako pewna wersja marksizmu-rewizjonizmu. W czym przejawia się więc jej oryginalność? Czy rzeczywiście możemy mówić o jakiejś nowej jakości w krytyce modelu państwa socjalizmu realnego? I co w końcu z deklarowanym przez Vajdę odrzuceniem marksizmu? Pojawia się bowiem wyraźny problem, na ile konstruowana teoria jest rzeczywiście efektem rozbratu jej autora z marksizmem w chwili, gdy re-

grup społecznych do kategorii klasy, a związanych z ich istnieniem konfliktów społecznych – do konfliktów klasowych". Zob. ibidem, s. 6.

[163] Zob. M. Vajda, *What is "Real Socialism" a Reaction to?*, s. 156.

wizjonizm był właśnie rodzajem krytyki marksizmu dokonywanej z pozycji doktryny marksizmu.

Wydaje się, że odpowiedzi na tę wątpliwość należy szukać przede wszystkim w CELU, do którego dążyła ta teoria. W przypadku marksizmu-rewizjonizmu, o czym już wspominaliśmy, jest nim KOREKTA istniejącego systemu[164]; w przypadku teorii krytycznej socjalizmu realnego mamy do czynienia z dążeniami ku emancypacji jednostki, która jest możliwa tylko dzięki odrzuceniu tego systemu. Jak tłumaczy to Mihály Vajda, zmiana ta bierze się nie tyle z odrzucenia wartości socjalistycznych, ile z utraty wiary w sensowność projektu, który – co doskonale ukazuje jego kilkudziesięcioletnia historia – nie potrafi zapewnić warunków realizacji wolności jednostki. „Cóż, zmieniłem swoją pierwotną wiarę socjalistyczną", deklaruje węgierski filozof, „nie interesuje mnie już, gdzie dążył Duch Świata, nie obchodzi mnie, na ile dane warunki sprzyjają narodzinom wolności »prawdziwej«, nastaniu socjalizmu. Duch Świata objawia się tylko tym, którzy w niego wierzą. Socjalizm jako historia właściwa, następująca po okresie prehistorii lub też po epoce pełnej grzechu […] – to już zupełnie nie dla mnie"[165]. Zasadnicza różnica jakościowa między proponowaną tu teorią krytyczną totalitaryzmu radzieckiego a podejściem rewizjonistycznym sprowadzałaby się do tego, że to pierwsze ujęcie jest dziełem tych marksistów-rewizjonistów, którzy zostali pozbawieni złudzeń co do istoty tego systemu, a co za tym idzie, porzucili naiwną nadzieję na jego korektę, i z tego właśnie powodu odrzucili go. Rewizjonizm umarł śmiercią naturalną, powiada Vajda, i jego śmierć jest zarazem znakiem czasów. W ostatnim dwudziestopięcioleciu XX wieku projekt, którego realizacja wymaga od jednostki żyjącej „tu" i „teraz" rezygnacji z resztek jej rzeczywistej wolności w imię wolności „prawdziwej", która zostanie osiągnięta „gdzieś" i „kiedyś", nie był już atrakcyjny. Świadomość niemożności reformy/korekty systemu, która zaczęła dominować wśród wschodnioeuropejskich marksistów, doprowadziła do

[164] Por. uwagi na ten temat Andrzeja Walickiego, przywoływane we wcześniejszych partiach tego rozdziału.

[165] M. Vajda, *The State and Socialism*, s. 2.

„kryzysu marksizmu" w latach 70. XX wieku, a w dalszej kolejności do jego śmierci. Pod tym względem dekada ta stanowiła dokładne zaprzeczenie optymizmu lat 60., kiedy to „pełni wiary socjaliści dążyli do odnowienia marksizmu, oczekując jego renesansu"[166].

Zaproponowana przez Vajdę charakterystyka socjalizmu realnego nie odbiega od ogólnego obrazu tego systemu, jaki odnajdujemy na karatach *Dyktatury nad potrzebami*. Również Vajda zwraca uwagę m.in. na rosnącą dominację państwa nad społeczeństwem oraz na zanik społeczeństwa obywatelskiego (Vajda mówi w tym kontekście o procesie „upaństwowienia" (*statification*) jednostki, który wypiera dotychczasową jej socjalizację w ramach społeczeństwa – a w rezultacie okazuje się „całkowicie wyalienowaną postacią socjalizacji")[167]. Lista tych zagadnień – ułomności i przewinień – socjalizmu realnego jest długa. Dla przykładu, Vajda zwraca uwagę, że istniejące w społeczeństwie typu radzieckiego formy opresji i wyzysku robotników (obywateli) nie są jakąś nieusuniętą jeszcze pozostałością po poprzednim systemie (kapitalistycznym), ale są na stałe wpisane w ten model społeczeństwa. Węgierski autor zauważa w tym kontekście, że wielu teoretyków systemu radzieckiego, głównie lewicowej proweniencji, zupełnie tego nie dostrzegało, powtarzając bezrefleksyjnie za Marksem, że ostatnią formacją społeczną, która ciemiężyła jednostkę, był kapitalizm.

Wady systemu wynikają również z tego, że jest on czymś istotowo obcym społeczeństwom zamieszkującym obszary państw, które znajdują się w sferze jego dominacji, że nie przystaje on do „tradycyjnej struktury politycznej" tych społeczeństw. Taki stan rzeczy generuje dodatkowe wynaturzenia systemu. Jednym z nich jest brak tego, co węgierski autor określa mianem sfery publicznej. Przyczyn takiej sytuacji należy doszukiwać się w doktrynie Marksa, w której to państwo typu radzieckiego szuka uzasadnienia dla swego istnienia. Sfera publiczna, czy też społeczeństwo obywatelskie (autor *The State and Socialism* używa tych pojęć zamiennie), była postrzegana przez Marksa jako emanacja społeczeństwa burżuazyjnego,

[166] Ibidem, s. 1–2.
[167] Ibidem, s. 63.

stąd też gwarantowane przez nią wolności i prawa były dla niego jedynie złudzeniem. Prawdziwa wolność i prawa jednostki mogą zostać osiągnięte tylko dzięki odrzuceniu wszelkich przejawów świata burżuazyjnego, w tym również społeczeństwa obywatelskiego, które nastąpi w wyniku fundamentalnej zmiany w sferze ekonomicznej tego społeczeństwa. Vajda sceptycznie odnosi się również do marksistowskiego dogmatu o uprzywilejowanej pozycji historycznej proletariatu. Proletariat nigdy nie był bowiem klasą homogeniczną, która miała dążyć do realizacji swego wyraźnie określonego interesu. Tego rodzaju pogląd to tylko złudzenie, naiwna wiara nie tylko Marksa, lecz także – jak pamiętamy – np. Lukácsa (szczególnie z okresu *Historii i świadomości klasowej*)[168].

Z analiz Vajdy rysuje się pesymistyczny obraz stłamszonego przez wszechmocne państwo totalitarne społeczeństwa. Jak sugeruje tytuł przywoływanej książki (będący zarazem tytułem najważniejszego eseju w niej zamieszczonego), Vajda rzeczywiście snuje swe rozważania wokół kategorii państwa. Jest to zabieg celowy, ponieważ akurat status tej kategorii w marksizmie nie jest jednoznaczny. Marks nie pozostawił po sobie spójnej koncepcji państwa, ponieważ państwo – pozwolę sobie ująć to w ten sposób – nie było mu do niczego potrzebne, postrzegał je raczej jako relikt przeszłości, instrumentalne narzędzie wykorzystywane przez klasę dominującą (ekonomicznie) w danym społeczeństwie. Autor *Kapitału* dopuszczał istnienie państwa jedynie w okresie przejściowym, który miał skończyć się wraz z nastaniem komunizmu. Narodziny społeczeństwa komunistycznego, oznaczające zniesienie struktury klasowej typowej dla społeczeństw wywodzących się z wcześniejszych formacji społeczno-ekonomicznych, a co za tym idzie – zaprzestanie wyzysku jednej klasy przez klasę drugą, stanowiły jednocześnie o naturalnym końcu państwa. Biorąc więc pod uwagę doświadczenia będące owocem wschodnioeuropejskiego eksperymentu socjalistycznego, w którym państwo zajmowało pozycję centralną w nowym systemie, Vajda stwierdza w pewnym miejscu dobitnie,

[168] N. Demertzis, *Book Reviews: M. Vajda, The State and Socialism, Political Essays, Allison & Busby, London 1981*, „Acta Sociologica" 1984, Vol. 27, No. 2, s. 151–152.

że „jednym z głównych zadań współczesnej [lata 70. XX wieku – W.B.] teorii socjalistycznej jest wyjaśnienie problematyki związanej z państwem", ponieważ „do tej pory socjalizm potrafił historycznie zaktualizować się w postaci państwa totalitarnego, a nie jako wolne zrzeszenie wolnych robotników"[169].

Vajda piętnuje rzeczoną hegemonię państwa totalitarnego. Podkreśla, że struktura wewnętrzna społeczeństwa typu radzieckiego, w którym każda sfera jest zdominowana przez wszechobecne instytucje państwowe, nie ma nic wspólnego z socjalizmem. Socjalizm winno się bowiem rozumieć jako tę doktrynę filozoficzno-polityczną, w której główne i nienaruszalne miejsce zajmuje wartość wolności, realizowana przez obywateli zarówno w sferze publicznej (wolność obywatelska), ekonomicznej (wolność dysponowania własną pracą), jak i po prostu w sferze osobistej (wybór własnego sposobu i formy życia)[170]. Właśnie z uwagi na powyższe zastrzeżenie tzw. socjalizm realny okazuje się nową jakością pośród nowoczesnych form uspołecznienia, opozycyjną zarówno w stosunku do kapitalizmu, jak i do socjalizmu właściwego. Zrozumienie jego wyjątkowości jest możliwe właśnie dzięki zwróceniu uwagi na uprzywilejowaną pozycję państwa w tym systemie.

W imię szkoły – poza szkołę

Poza warstwą krytycznej analizy społeczeństwa typu radzieckiego w *The State and Socialism* można dostrzec przede wszystkim pewne zniechęcenie i dystans Vajdy do idei marksistowskich, które w jego przekonaniu wymagają gruntownego przemyślenia i dostosowania do aktualnych czasów. Trudno więc oprzeć się wrażeniu, że już w momencie publikacji tej pracy Vajda rzeczywiście sam siebie sytuuje nieco na obrzeżach głównego nurty szkoły wyznaczanego w tym czasie przez trójkę „australijskich" emigrantów, którzy w *Dyktaturze* nie wyrażają jeszcze takiego poglądu z taką stanowczością, jak czy-

[169] M. Vajda, *The State and Socialism*, s. 63.

[170] Vajda przywołuje w tym kontekście uwagi Karla Korscha. Ibidem, s. 129–130. Zob. również: N. Demertzis, op. cit., s. 150.

ni to autor *Państwa a socjalizmu*. To wrażenie, będące jednocześnie symptomem pewnej ewolucji poglądów Vajdy, zdaje się potwierdzać krótki, ale znaczący w tym kontekście artykuł Vajdy z 1985 roku pt. *What is "Real Socialism" a Reaction to?*, opublikowany na łamach pisma „Thesis Eleven". Co ciekawe, artykuł ten jest w istocie dość krytyczną recenzją… *Dictatorship over Needs*[171].

Już na wstępie swej wypowiedzi Vajda kurtuazyjnie podkreśla, że niewdzięczna to rola recenzować książkę wyrażającą również jego stanowisko z okresu zbioru esejów *The State and Socialism*, kiedy to i on starał się realizować misję szkoły – opracować teorię krytyczną zdolną odsłonić prawdziwe mechanizmy rządzące społeczeństwem typu radzieckiego[172]. Jednak już po kilku latach Vajda staje się krytyczny wobec tego projektu, podkreślając przede wszystkim jego nazbyt abstrakcyjny charakter. Takie podejście do badanego zjawiska – tłumaczy Vajda – wygenerowało bowiem liczne problemy, z których rozwiązaniem autorzy *Dyktatury* nie do końca sobie poradzili, a niekiedy nawet ich nie dostrzegli. Węgierski filozof wychodzi z założenia, że teoria krytyczna totalitaryzmu radzieckiego, przynajmniej w wersji zaproponowanej przez Márkusa, Heller i Fehéra, popełnia podstawowy błąd: stara się odtworzyć wewnętrzną logikę tego systemu, by następnie opisać i wytłumaczyć poszczególne mechanizmy nim rządzące. Teoria ta konstruuje zatem na użytek swych analiz określony ogólny model teoretyczny badanego systemu, który uwzględnia tylko najbardziej reprezentatywne cechy zjawiska. Takie postępowanie sprawia zaś, że zamiast analizować konkretne (poszczególne, rzeczywiście istniejące) wersje dyktatury nad potrzebami, „przenosimy się" w sferę rozważań abstrakcyjnych, koncentrujemy swą uwagę na kwestiach, które są „czyste", ogólne i nieskażone wyjątkowością. A z tak odległej perspektywy, powiada Vajda, zamazaniu ulegają różnice między realnie istniejącymi społeczeństwami, zostaje gdzieś utracona ich spe-

---

[171] Wątek ten wprowadzam i omawiam w: W. Bulira, *The Budapest School on Totalitarianism. Toward a New Version of the Critical Theory* (wersja polskojęzyczna tekstu: W. Bulira, *Totalitaryzm w świetle teorii krytycznej szkoły budapeszteńskiej*, „Language – Culture – Politics" 2016, Vol. 1, s. 237–257).

[172] M. Vajda, *What is "Real Socialism" a Reaction to?*, s. 156.

cyfika, nie zwraca się uwagi na kontekst historyczny, w którym one funkcjonują i który sprawia, że są właśnie takie, jakie są.

Zasadniczą wątpliwość Vajdy wypada zatem sformułować następująco: czy można w ogóle mówić o czymś takim, jak jeden model dyktatury nad potrzebami, który funkcjonował/funkcjonuje w społeczeństwach Europy Środkowo-Wschodniej? Czy można stawiać znak równości między społeczeństwami, w których podjęto próbę zaszczepienia tego rodzaju stosunków społeczno-politycznych? Oczywiście, co zrozumiałe, Vajda zdroworozsądkowo nie zaprzecza temu, że takie próby były podejmowane – musiałby wszak zanegować powstanie i funkcjonowanie po drugiej wojnie światowej w tej części kontynentu europejskiego szeregu państw demokracji ludowych. Wątpi on jednak w to, że we wszystkich tych społeczeństwach mieliśmy do czynienia z dokładnie taką samą sytuacją, oraz w to, że dzięki temu możemy mówić o narodzinach jednolitego systemu społeczno-politycznego, który został w nich implementowany. Zdaniem Vajdy autorzy koncepcji przedstawionej w *Dictatorship over Needs* nie zwracając uwagi na to, że w czystej postaci – jako komunizm wojenny – system ten istniał zaledwie kilka lat, i to w jednym tylko państwie, które znajdowało się zresztą w owym czasie w sytuacji wyjątkowej. Nie można powiedzieć, że w przypadku powojennej Europy Środkowo-Wschodniej mamy do czynienia z jednolitym systemem społeczno-politycznym – zamiast tworzyć nieco „na siłę" jeden jego model, należałoby raczej podkreślić konieczność stopniowalności tych jego wybranych cech, których możemy doszukać się w poszczególnych państwach. A zatem jeśli system ten w ogóle występuje w państwach regionu Europy Środkowo-Wschodniej, to nigdzie w czystej postaci – zawsze mamy do czynienia z jakąś jego mutacją. W przekonaniu Vajdy pozostali członkowie szkoły budapeszteńskiej upraszczają więc bardzo złożony problem i nadmiernie generalizują: jako niepodważalną i rzeczywistą zasadę organizacji społeczeństw socjalizmu realnego uznają pewien stan, który w praktyce jest tylko czymś w rodzaju „negatywnej utopii", która, jak powiedzieliśmy, nigdy nie została konsekwentnie i trwale wprowadzona w życie. „W imię tego utopijnego postulatu historia została puszczona w ruch, w ramach którego ten postulat

był niczym zjawa, i to bez możliwości, żeby stał się on zasadą organizacyjną społeczeństwa"[173].

Vajda stoi zatem na stanowisku, że przystępując do analizy rzeczywistości międzyludzkiej, nie powinniśmy czynić tego na poziomie abstrakcyjnych modeli (czyli za pomocą holistycznych teorii), ponieważ z ich perspektywy zamazaniu ulega wszystko to, co partykularne i wyjątkowe. W tego rodzaju refleksji musimy wziąć również pod uwagę kontekst historyczny (kulturowy, polityczny, społeczny itd.) analizowanego zjawiska. Dlatego też Vajda – jak się zdaje – postuluje, aby konstruowaną teorię krytyczną totalitaryzmu umiejscowić w określonym kontekście, tzn. żeby badać realnie istniejące społeczeństwa, a nie pozostawać na poziomie wysoce abstrakcyjnych teorii, które w interesującym nas przypadku przybierają postać marksistowskiej teorii formacji społeczno-ekonomicznych. „Losy historyczne społeczeństw, które wykazują wiele podobnych do siebie cech, mogą ułożyć się na wiele różnych sposobów; jedynie abstrakcyjne zasady, a nie dziejąca się historia rzeczywiście istniejących społeczeństw, charakteryzują się »logiką wewnętrzną«"[174].

Przyczyny krytyki Vajdy są zatem klarowne: autorzy *Dictatorship over Needs*, zamiast sztywno trzymać się marksistowskiej teorii formacji społeczno-ekonomicznych, powinni raczej przeprowadzić swe analizy z perspektywy historycznej. Tylko dzięki temu zabiegowi mogliby tak naprawdę wyjść poza schematy myślowe typowe dla marksizmu i dzięki temu wypracować wartościową teorię krytyczną społeczeństwa radzieckiego – teoria ta byłaby zakorzeniona w rzeczywistości, której bezpośrednio dotyczy. Oczywiście nie jest tak, co Vajda sumiennie przyznaje, że w rozważaniach Márkusa, Heller i Fehéra kontekst historyczny jest zupełnie nieobecny.

---

[173] W tym kontekście Vajda przywołuje uwagi Károlya Polányiego, że sakralizowana przez kapitalizm wolna konkurencja w zasadzie nigdy nie istniała w czystej postaci. Instytucja ta (tj. kapitalistyczna wolna konkurencja) nie tyle jest zatem czymś realnym, ile raczej tego rodzaju elementem nowoczesnej cywilizacji przemysłowej, który determinuje treść innych zasad społecznych obowiązujących w obrębie tej cywilizacji. Ibidem, s. 157; zob. również: K. Polányi, op. cit.

[174] M. Vajda, *What is "Real Socialism" a Reaction to?*, s. 158.

Dla przykładu, Fehér analizuje nie tyle strukturę reżimu, ile jego funkcję historyczną, a uwagi Heller nie dają się pogodzić z marksistowską koncepcją formacji, ponieważ myślicielka ta – jak powiada Vajda – prezentuje „właściwą historię" systemu radzieckiego, z której wynika, że w żadnej mierze nie polegała ona na „rozwoju" lub „przemijaniu" „jednolitej formacji społeczno-ekonomicznej"[175]. (Jak sugeruje zresztą Vajda, w zasadzie to głównie Márkus pisał o społeczeństwie radzieckim z perspektywy strukturalistycznej, co brało się z tego, że już wcześniej – jeszcze w okresie budapeszteńskim – interesował się tym problemem). Świadomość konieczności przyjęcia perspektywy historycznej w procesie konstruowania teorii krytycznej totalitaryzmu radzieckiego nie jest zatem obca autorom *Dictatorship over Needs*, a przynajmniej nie jest im obca całkowicie, co nie zmienia jednak tego, że mimo wszystko cały czas pozostają oni w obrębie paradygmatu marksistowskiego, który siłą rzeczy narzuca ich analizom pewne ograniczenia. Márkus, Heller i Fehér chcą „w dalszym ciągu udowodnić, że system dyktatury nad potrzebami nie jest socjalizmem, nawet jeśli jest on wyrazem sprzeciwu wobec kapitalizmu i jego wewnętrznych sprzeczności"[176]. A przecież – powiada Vajda – problem jest innej natury. Wdając się w rozważania, czy coś jest, czy też nie jest socjalizmem/kapitalizmem, operujemy „wielkimi kwantyfikatorami", przez co nie dostrzegamy kontekstu, w którym obiekt naszych analiz jest zakorzeniony i który również w pewnym stopniu określa przecież jego charakter. W przypadku teorii zaprezentowanej w *Dictatorship over Needs* mamy zatem do czynienia z błędem natury metodologicznej. Autorzy koncepcji dyktatury nad potrzebami postępują tak, jakby wszystkie istniejące systemy społeczne można było przypisać do dwóch głównych, wskazanych przez Marksa, formacji społeczno-ekonomicznych, abstrahując tym samym od tych wszystkich czynników kulturowych, historycznych i politycznych, które przesądzają o tym, że w zasadzie każdy z tych systemów jest w jakimś stopniu wyjątkowy. Dlatego też na ostatecznej ocenie *Dictatorship over*

[175] Ibidem, s. 159.
[176] Ibidem, s. 160.

Needs musi ciążyć to, że zawiera ona w sobie przede wszystkim analizy „abstrakcyjnych elementów instytucjonalnych"[177].

Konieczność skomentowania powyższych uwag krytycznych Vajdy stanowi zarazem dobry chyba pretekst do krótkiego podsumowania tego, co do tej pory powiedzieliśmy. Zacznijmy od oczywistego w tym kontekście stwierdzenia, że argumentacji Vajdy nie sposób odmówić wielu racji. Zarazem wysuwane przez niego zarzuty w stosunku do pozostałych członków szkoły budapeszteńskiej wydają się nieco przesadzone. Bezspornie trafnie wskazuje on choćby na to, że podejście holistyczne/strukturalistyczne w naukach społecznych i humanistycznych, nakazujące traktować badane zjawiska w kategoriach „czarno-białych", nie pozwala dostrzec tego, że świat społeczny jest uniwersum złożonym, które wymyka się tego rodzaju upraszczającym/redukującym je ujęciom. O ile jednak Vajda ma rację, gdy odrzuca rzeczywiście występujący w koncepcji dyktatury nad potrzebami pewien redukcjonizm, o tyle – jak można przypuszczać – bagatelizuje przy tym powody, jakimi kierowali się w tej kwestii pozostali członkowie szkoły, z czego zresztą zdaje sobie chyba sprawę. Widać to wyraźnie w chwili, gdy w jednym z fragmentów *What is "Real Socialism" a Reaction to?*, tłumacząc motywacje kierujące Márkusem, Heller i Fehérem podczas pracy nad *Dyktaturą*, pisze w ten sposób: „[…] fakt, że autorzy nie porzucą i nie mogą porzucić tych abstrakcji, ma coś wspólnego z tym, że ich argumenty – co sami podkreślają już we wstępie – są skierowane do konkretnego odbiorcy – zachodniej lewicy"[178]. Wydaje się, że Vajda dotyka w tym miejscu sedna problemu – prace nad koncepcją dyktatury nad potrzebami zostały podjęte właśnie dlatego, że wśród przedstawicieli tych środowisk zadziwiająco często pokutował całkowicie wypaczony (wyidealizowany) obraz tego, co dzieje się w społeczeństwach socjalizmu realnego. Paradoksalność tej sytuacji, że oto ludzie lewicy, którzy z założenia, bo zgodnie z uznanymi przez siebie wartościami, powinni być wrażliwi na każdą formę opresji i zniewolenia jednostki, nierzadko byli najgłoś-

[177] Ibidem.
[178] Ibidem.

niejszymi orędownikami bodaj najbardziej opresyjnego systemu społeczno-politycznego (przynajmniej) w nowoczesności, w dużej mierze przyczyniła się do realizacji ostatniego dla szkoły budapeszteńskiej wspólnego projektu. Zarazem jednak cel ten wymagał użycia odpowiednich środków. *Dyktatura*, jako książka skierowana do zachodniej lewicy, musiała być po prostu dla niej zrozumiała, tzn. zawarta w niej krytyka radzieckiego modelu społeczeństwa musiała zostać sformułowana za pomocą takich kategorii i w ramach takiego paradygmatu, których prawomocności odbiorca tej koncepcji przynajmniej z góry nie kwestionował. W tym przypadku dał o sobie znać pragmatyzm węgierskich filozofów, którzy wyszli z założenia, że z tymi, którzy mają określone wyobrażenie o ZSRR, należy rozmawiać językiem przez nich akceptowanym i używanym.

Lewica zachodnia wobec totalitaryzmu radzieckiego

Z powyższych rozważań wynika, że koncepcja dyktatury nad potrzebami była zatem skierowana głównie do tych przedstawicieli lewicy zachodniej, którzy w swej działalności publicznej odnosili się do Związku Radzieckiego niebezpiecznie pobłażliwie lub ostentacyjnie przemilczali kolejne zbrodnie tego systemu. Jest kwestią niezwykle ciekawą, że tego rodzaju grzech zaniechania w sposób szczególnie widoczny rzeczywiście obciążał akurat następne pokolenia ludzi nauki i intelektualistów wywodzących się z kręgów lewicy zachodniej, których wypowiedzi na temat systemu politycznego Związku Radzieckiego nie tylko – jak powiedziano – nazbyt często zdawały się pozbawione nadmiernego krytycyzmu, ale nierzadko przybierały postać wiernopoddańczych hołdów.

Znalezienie wyczerpującej i zadowalającej odpowiedzi na pytanie, dlaczego nawet najbardziej wysublimowane, przenikliwe i oryginalne umysły powojennego świata – moglibyśmy określić je zgodnie z sugestiami Juliena Bendy mianem klerków – zdradzały swe

powołanie[179], tj. niezwykle łatwo i naiwnie ulegały urokowi totalitaryzmu radzieckiego, wydaje się trudne, jeśli w ogóle możliwe[180]. Czytając słowa wypowiadane przez tak znamienite postaci kultury (nauki, filozofii, literatury itd.) europejskiej, jak Jean-Paul Sartre czy Maurice Merleau-Ponty, trudno nie doszukiwać się w nich bądź to złej woli, bądź przynajmniej przerażająco dziecięcej naiwności ich autorów. Dla przykładu, w jednej ze swych prac poświęconych fenomenowi dobrowolnego i ślepego podporządkowania się interesom ZSRR wielu wybitnych przedstawicieli elit kulturowych i naukowych społeczeństw zachodnich, którzy utraciwszy zmysł krytycznej obserwacji i oceny rzeczywistości, stawali się radzieckimi „paputczikami", „pożytecznymi idiotami" (Włodzimierz Lenin), Tony Judt przywołuje słowa Sartre'a z 1973 roku, który powiadał: „Władza rewolucyjna musi pozbyć się pewnej grupy ludzi, którzy jej zagrażają, a ja nie widzę innego środka niż ich zgładzenie. Z więzienia zawsze można wyjść. Rewolucjoniści z 1793 roku zapewne zabili ich niewystarczająco wielu". Dwie dekady wcześniej (1953 rok) autor *Mdłości* dialektycznie tłumaczył, że opresyjna dyktatura partii komunistycznej nad „wyzwalaną" przez nią klasą robotniczą w istocie jest sprawowana dla jej dobra: „W stalinizmie, tak jak w dawnym reformistycznym socjalizmie, klasa pracująca rozpoznaje swój własny obraz, swoją pracę, tymczasowy

---

[179] Zob. J. Benda, *Zdrada klerków*, tłum. M.J. Mosakowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.

[180] Jedną z najbardziej oryginalnych propozycji wyjaśnienia tego zjawiska w odniesieniu do polskich intelektualistów podjął się swego czasu Czesław Miłosz, którego książka na ten temat nie spotkała się zresztą z przychylnym przyjęciem ze strony zachodnich apologetów komunizmu. Zob. C. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Mediasat Poland, Kraków 2004; pisze o tym zjawisku również: A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, s. 443–453. Na temat uwikłania intelektualistów w komunizm por. także poszczególne wypowiedzi innych rodzimych autorów (m.in. Ryszard Legutko, Jerzy Szacki, Józef Życiński, Marcin Kula) zamieszczone w: „Znak" 1999, nr 2. Wybory i motywy postępowania komunizujących intelektualistów polskich z dużą dozą empatii, choć nie bezkrytycznie, przedstawiał na początku lat 90. XX wieku: J. Szacki, *Wokół polskiej „zdrady klerków"*, w: idem, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991, s. 402–418.

depozyt swojej suwerenności. Twierdzicie, że ta mniejszość szkodzi klasie pracującej. Ale jakże mogłaby jej szkodzić? Czerpie siły z proletariatu, który nie mógłby skierować działań przeciwko sobie samemu"[181]. Uznany francuski politolog, Maurice Duverger, relatywizował z kolei zbrodnie komunizmu w ten oto sposób: „[…] policja polityczna, systemy totalitarne, obozy deportacyjne istnieją, lecz niesprawiedliwość społeczna, dominacja kapitalistyczna, kolonializm, także mają miejsce". Problem w tym, powiada dalej Duverger, że potępienie tych totalitarnych instytucji ucisku „ani o minutę nie przyspieszy wyzwolenia deportowanych (lecz może w jakimś kontekście spowodować wzrost napięcia między blokami, co grozi utrwaleniem się rzeczywistości obozowej i cierpień zesłańców). Nieustanne z kolei potępianie niesprawiedliwości społecznej i dominacji kapitalistycznej we Francji w jakiejś mierze może pomóc położyć jej kres"[182]. Raymond Aron, który przywołuje te słowa Du-

---

[181] T. Judt, *Historia niedokończona: francuscy intelektualiści 1944–1956*, tłum. P. Marczewski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012, s. 133 i 218. Merleau-Ponty, tak jak przedstawia to Judt, miał z kolei argumentować w takim oto duchu: „Załóżmy […], że historia ma sens. Załóżmy ponadto, że ów sens nadawany jest dzięki zmianom i walce. Przyjmijmy także, iż w naszej epoce to proletariat jest siłą rewolucyjną. Wreszcie zgódźmy się z twierdzeniem komunistów, że ucieleśniają świadomość oraz interesy proletariatu. Jeśli te przesłanki są prawdziwe, to czystki i procesy pokazowe, jakie miały miejsce w Moskwie w latach 30., są nie tylko właściwe z punktu widzenia taktyki i strategii, ale i sprawiedliwe z punktu widzenia historii. […] Nie mamy pewności, jakie to wszystko przyniesie rezultaty – przyznawał [Merleau-Ponty]. Przyszłość nie wydała jeszcze wyroku. Nie mamy jednak wyboru i musimy działać tak, jakby ten wyrok miał być dla nas korzystny, gdyż odrzucenie marksizmu (czyli podważenie twierdzeń komunistów) oznaczałoby wykopanie grobu Rozumowi przejawiającemu się w historii, to zaś skazywałoby nas na »mrzonki i przygody«". Komentując powyższe słowa, zwróćmy jedynie uwagę, jak bardzo to wyznanie wiary w komunizm francuskiego egzystencjalisty przypomina słynny zakład Pascala. Jakby na potwierdzenie tego pokrewieństwa Judt mówi w tym kontekście o zawarciu przez Merleau-Ponty'ego „zakładu z historią" (s. 127–128).

[182] R. Aron, *Wspomnienia*, t. 1, tłum. G. Śleszyńska, Wydawnictwo Sprawy Polityczne, Wołomin 2006, s. 316–317; podobne uwagi odnajdziemy w: idem, *Widz i uczestnik*, tłum. A. Zagajewski, Wydawnictwo CDN, Warszawa 1984; idem, *Opium intelektualistów*, tłum. C. Miłosz, Wydawnictwo Muza SA, Warszawa 2000.

vergera, komentuje je wyjątkowo trafnym stwierdzeniem: „W istocie rzeczy myślę, że organizacja życia społecznego na tej ziemi w doświadczeniu wygląda dość prozaicznie. Koszmarne w wydaniu sowieckim, niedoskonałe i pospolite w wersji amerykańskiej, społeczeństwo przemysłowe pozostaje typem dominującym naszej cywilizacji. Ci, którzy oczekują lub mają nadzieję doczekać Królestwa Bożego na ziemi, uwznioślają ludzi i instytucje, nie widzą ich takimi, jakimi są w Historii. Syte drobnomieszczaństwo, odciążeni dzięki maszynom robotnicy, system podatkowy, które uciera nosa pyszałkom i daje niezbędne minimum nędzarzom, wszystko to w istocie uchodzi za prozaiczne. Czy rzeczywistość sowiecka jest mniej prozaiczna, bo potworna?”[183].

Istotę problemu zadziwiającej uległości intelektualistów wobec komunizmu, którą swego czasu François Furet określił mianem „filosowietyzmu” lub „filokomunizmu” i tłumaczył jako wynik „złożonych procesów, jakie zaszły w obrębie zamożnych społeczeństw Zachodu w latach sześćdziesiątych”[184], trafnie ujmuje Miłowit Kuniński:

> Dysproporcja między zainteresowaniem i stopniem rozpoznania historii i natury komunizmu wynika […], jak wiadomo, z podwójnych standardów oceny różnych postaci totalitaryzmu. Na Zachodzie Europy potępienie nazizmu nastąpiło stosunkowo wcześnie, lecz ponieważ w pewnym okresie komunizm i ZSRS przedstawiały siebie (i tak były postrzegane) jako główną, jeśli nie jedyną alternatywę dla nazizmu, a znaczne odłamy społeczeństw zachodnich sympatyzowały z ideologią lewicową i ze Związkiem Sowieckim jako pierwszym państwem

[183] Idem, *Wspomnienia*, s. 320.

[184] F. Furet, *O złudzeniu komunistycznym*, tłum. J.M. Kłoczowski, „Przegląd Polityczny” 2014, nr 124, s. 142; dodajmy jedynie, że Furet swe krytyczne uwagi wypowiada pod adresem brytyjskiego historyka, Erica Hobsbawma, który z zadziwiającą łatwością usprawiedliwia dwudziestowieczny komunizm i w zasadzie wszelkie działania ZSRR w swej sztandarowej pracy: E.J. Hobsbawm, *Wiek skrajności: spojrzenie na krótkie dwudzieste stulecie*, tłum. J. Kalinowska-Król, M. Król, Bertelsmann Media, Warszawa 1999; krytyczne uwagi na temat tego aspektu pracy Hobsbawma odnajdujemy również w: K. Pomian, op. cit., s. 9–52.

> realizującym komunistyczną utopię, pozytywne nastawienie do komunizmu i ZSRS, mimo wiedzy o zbrodniczym charakterze tego ustroju, umacniało się i było nader rozpowszechnione. Nawet w ostatnich latach reakcje we Francji na opublikowaną *Czarną księgę komunizmu* ujawniły, jak głęboko zakorzeniona jest akceptacja dla komunizmu i jak trudnym procesem jest odrzucenie ideologii w obliczu niepodważalnych faktów[185].

Z powyższych słów nie należy rzecz jasna wysnuwać absurdalnego skądinąd wniosku, że nikt „na lewicy" nie znał czy też w ogóle nie interesował się rzeczywistą sytuacją mieszkańców społeczeństw komunistycznych, ponieważ mijałoby się to z prawdą. Chodzi tu raczej o to, że poza nielicznymi wyjątkami (np. Cornelius Castoriadis, którego stanowisku m.in. w tej sprawie przyjrzymy się jeszcze szerzej w następnym rozdziale) prawie jedynymi lewicowymi krytykami reżimów komunistycznych funkcjonujących w państwach Europy Środkowo-Wschodniej byli… dysydenci przybyli na Zachód zza żelaznej kurtyny.

Dictatorship over Needs miało więc stanowić odpowiedź na budzącą niechęć u budapeszteńczyków postawę wielu zachodnich intelektualistów. We wstępie do tej pracy odnajdujemy czytelną deklarację jej autorów, że „mimo […] oczywistej otwartości na każdego odbiorcę chcielibyśmy w sposób szczególny dedykować nasze rozważania lewicy zachodniej"[186]. W kolejnych fragmentach pracy Márkus, Heller i Fehér idą dalej: porządkują i krytycznie oceniają funkcjonujące w owym czasie lewicowe teorie radzieckiej wersji to-

---

[185] M. Kuniński, *Wstęp. Refleksja nad totalitaryzmem jest wciąż potrzebna*, w: *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, s. 9; specyfikę dyskusji wokół *Czarnej księgi komunizmu* przybliża we wstępie do polskiego wydania pracy Krystyna Kersten. Zob. szerz. K. Kersten, *Wstęp do polskiego wydania*, w: S. Courtois et al., *Czarna księga komunizmu: zbrodnie, terror, prześladowania*, tłum. zbiorowe, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 7–22.

[186] F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus, op. cit., s. IX. Fakt, że to właśnie zachodnia lewica była właściwym adresatem książki, podkreśla G.L. Ulmen. Iván Szelényi, w trakcie dyskusji nad przywoływaną pracą, twierdził nawet, że książka ta, podobnie jak kiedyś *Zdradzona rewolucja* Trockiego, już wkrótce zmieni stosunek zachodniej lewicy do Związku Radzieckiego oraz do modelu „państwa realnego socjalizmu". T. Luke et al., op. cit., s. 161 i 166.

talitaryzmu. Powiadają oni, że można ująć te teorie w trzy główne grupy. Pierwsza z nich obejmuje te podejścia, w świetle których społeczeństwo typu radzieckiego jest traktowane jako „przejściowe" (*transitional*), tzn. takie, które na miejsce odrzuconych dotychczasowych instytucji i reguł gry społecznej nie wprowadziło (jeszcze) nowych. Do drugiej grupy interesujących nas tu teorii budapeszteńczycy zaliczyli te, w ramach których system radziecki próbuje się opisać jako pewną formę „kapitalizmu państwowego", zaś do grupy trzeciej te, które akcentują jego charakter azjatycki[187]. Wszystkie te grupy teorii powstawały i funkcjonowały w ramach zachodniej teorii krytycznej, począwszy już od lat 30. XX wieku; wszystkie one też, zdaniem naszych autorów, chociaż pozwalały dostrzec wady analizowanego systemu, były bądź to błędne, bądź nie do końca poprawnie ujmowały jego istotę.

Zgodnie z teoriami społeczeństwa przejściowego, które, chronologicznie, wydają się najstarsze spośród wszystkich trzech grup teorii, radziecki model społeczny stanowi swego rodzaju hybrydę kapitalizmu i socjalizmu, tzn. można w nim odnaleźć cechy obu tych systemów. I właśnie to ma świadczyć o tym, że społeczeństwo typu radzieckiego jest efektem zahamowanego procesu przejścia od systemu kapitalistycznego do systemu socjalistycznego, czyli że jest to formacja społeczno-polityczna niejako „zawieszona" między tymi dwoma modelami. Jako taka z jednej strony jest ona zatem systemem wtórnym względem obu głównych modeli, do których nawiązuje, a z drugiej sama w sobie, z uwagi na swoją hybrydalność, stanowi jednak nową jakość społeczną. Jej wyjątkowość polega przede wszystkim na kombinacji socjalistycznego modelu produkcji (m.in. likwidacja własności prywatnej, instytucja centralnego planowania) z kapitalistycznym sposobem dystrybucji wyprodukowanych dóbr, który jest tu rozumiany nie tyle w kategoriach rynku, ile jako synonim zinstytucjonalizowanej dominacji klasy posiadającej nad klasą pracującą. W przypadku społeczeństwa radzieckie-

[187] F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus, op. cit., s. 8. Rozważania te, w nieco skróconej wersji, odnajdziemy również w: G. Márkus, *Western Marxism and Eastern Societies*, „Dialectical Anthropology" 1982, No. 6.

go jego kapitalistyczny charakter przejawiałby się w tym, że wytwarzane przez klasę pracującą dobra są dystrybuowane zgodnie z interesami uprzywilejowanej, dominującej nad bezsilną większością społeczeństwa warstwy funkcjonariuszy partyjno-państwowych. To właśnie taka dystrybucja dóbr, jak tłumaczył to swego czasu Lew Trocki w *Zdradzonej rewolucji*, stanowiącej bodaj najlepszy przykład omawianych teorii, przyczyniła się do degeneracji zarządzającej państwem radzieckim biurokracji, która utraciła swój kontakt ze społeczeństwem[188]. Jednocześnie w ramach omawianych teorii podkreśla się, że ten paternalizm państwa odgórnie nadzorującego wszelkie aspekty życia ekonomicznego (centralne planowanie) jest mimo wszystko czymś pozytywnym: na swój sposób chroni robotników przed wyzyskiem ze strony kadry kierowniczej, a także to, że dzięki niemu powstrzymuje się możliwość odrodzenia się kapitalizmu. Trocki, jak wiadomo, piętnował nie tyle funkcjonowanie biurokracji, której istnienie, wedle jego przekonania, było mimo wszystko nieodzowne, ile przywódców bolszewików (Stalina), którzy swymi działaniami zdradzili rewolucję i wypaczyli system radziecki. Podstawowy problem polegał na tym, że porzucona została idea rewolucji światowej, której Trocki był gorącym zwolennikiem, ponieważ to w jej pozytywnej realizacji upatrywał gwarancję poprawnego funkcjonowania (lub nawet przetrwania) nowego systemu. I w tym właśnie sensie, jak komentuje to Leszek Kołakowski, w przekonaniu Trockiego „teoria socjalizmu w jednym kraju odpowiedzialna jest za wszystkie klęski, jakich biurokracja doznała w polityce wewnętrznej i zagranicznej. […] zamknięcie się we własnym państwie musiało doprowadzić do wynaturzenia socjalistycznych stosunków w tymże państwie”[189]. Nie chodzi tu zatem o jakieś ukryte wady całego systemu, ale o błędy popełniane przez jego przywódców.

Podstawowy zarzut budapeszteńczyków wobec takiego sposobu rozumienia społeczeństwa radzieckiego sprowadza się do tego,

---

[188] Zob. szerzej L.D. Trockij, *Zdradzona rewolucja: czym jest ZSRR i dokąd zmierza?*, tłum. A. Achmatowicz, WIBET, Pruszków 1991.

[189] L. Kołakowski, op. cit., s. 230.

że jest ono arbitralne – jego zwolennicy bagatelizują to, że to właśnie zasada paternalizmu z założenia umożliwia biurokracji swobodne (odgórne) regulowanie pensjami, cenami – całą gospodarką, w efekcie czego robotnicy zostają pozbawieni szansy artykulacji jakichkolwiek swoich potrzeb. Ponadto teorie te są z założenia redukcjonistyczne, ponieważ w odniesieniu do życia społecznego operują one jedynie dwiema dychotomicznymi kategoriami: kapitalizmu i socjalizmu[190].

Drugi rodzaj teorii opisujących wschodnioeuropejskie nowe społeczeństwa traktował je jako swoistą formę kapitalizmu państwowego. Zwolennicy tego podejścia, również osadzonego w ramach paradygmatu marksistowskiego, wyjątkowości analizowanego systemu doszukiwali się w występującej w nim skrajnej tendencji do koncentracji i centralizacji kapitału w rękach biurokracji, rozumianej tu jako nowa klasa społeczna. Taka sytuacja gwarantowała ekonomiczną, społeczną oraz polityczną dominację biurokracji nad pozostałą częścią społeczeństwa, co skutkowało z kolei rosnącym antagonizmem pomiędzy nimi, który do złudzenia miał przypominać relacje między klasą posiadającą i klasą nieposiadającą cechujące kapitalistyczną formację społeczną. Tym samym, w ten paradoksalny sposób, narodziny społeczeństwa typu radzieckiego stanowiły ukoronowanie tendencji wrodzonych w rozwój kapitalizmu jako takiego. Ujmując rzecz obrazowo, można powiedzieć, że reguły rozpoczętej przez bolszewików gry społecznej pozostają te same co w kapitalizmie, a jedynie zmieniają się jej uczestnicy (a w zasadzie jeden z uczestników). Biurokracja, wykorzystując struktury państwowe, staje się „kolektywnym kapitalistą", który ma monopol na środki produkcji. Dlatego też sytuacja robotników w tym systemie niewiele różni się od sytuacji robotników w systemie kapitalistycznym, którzy również nie mają żadnego wpływu na proces produkcji. Stosunki w społeczeństwach powojennej Europy Środkowo-Wschodniej jawią się więc w tym świetle jako pochodna toczącej się tam walki klas, która przybiera postać konfliktu między menedżerami (tymi, którzy zarządzają) a robotnikami (tymi,

[190] F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus, op. cit., s. 9–18.

którzy są zarządzani). W *Dictatorship over Needs* czytamy, że jest to stanowisko teoretyczne, z którym identyfikują się ci przedstawiciele zachodniej Nowej Lewicy, którzy krytykują model radziecki za istniejącą w nim centralizację władzy i opowiadają się jednocześnie za radykalną formą demokracji bezpośredniej, jak czynili to np. wspomniany przed chwilą Cornelius Castoriadis czy też Claude Lefort[191]. O ile koncepcję Castoriadisa w istocie da się śmiało zaliczyć do tej grupy lewicowych teorii społeczeństwa typu radzieckiego, o tyle w przypadku stanowiska Leforta można mieć już pewne wątpliwości. Faktem jest, że Lefort rzeczywiście podkreślał, że biurokracja w ZSRR stała się dominującą klasą społeczną, w wyniku czego proletariat został pozbawiony jakiegokolwiek wpływu na zarządzanie przedsiębiorstwami. Lefort stwierdzał to dobitnie wielokrotnie, czyni to choćby w swym eseju *What is Bureacracy?*[192], zauważając przy tym jednak, że to, co odróżnia tę nową klasę od klasy kapitalistów, to terror jako narzędzie sprawowania władzy[193].

Stosunek szkoły budapeszteńskiej do tej grupy teorii społeczeństwa typu radzieckiego wyraża Márkus, który stwierdza, że ich autorzy popełniają przede wszystkim błąd przeoczenia. Nie oferują sensownego wytłumaczenia tego, że analizowane społeczeństwa określają się (zarówno jeśli chodzi o wymiar ideologiczny, jak i o praktykę) jako ustroje antykapitalistyczne, a zatem sytuują się w opozycji do świata kapitalistycznego, od którego mają się wszak niewiele różnić. Podstawowe pytanie dotyczy zatem tego, czy jest w ogóle możliwe, aby społeczeństwo, w którym została zniesiona własność prywatna, a mechanizmy rynkowe zostały zatrzymane lub przynajmniej poddane wyraźnej kontroli państwa, oraz w którym w końcu doszło do rzeczywistej kolonizacji sfery społeczeństwa obywatelskiego przez instytucje państwowe, określać mianem społeczeństwa kapitalistycznego[194]. Co więcej, jak wytłumaczyć to,

---

[191] Ibidem, s. 22.

[192] C. Lefort, *What is Bureacracy?*, w: idem, *The Political Forms of Modern Society*, ed. J.B. Thompson, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1986, s. 114.

[193] Zob. na ten temat np. B. Flynn, *The Philosophy of the Claude Lefort: Interpreting the Political*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 2005, s. 201.

[194] F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus, op. cit., s. 23.

że system radziecki rządzi się zupełnie inną logiką niż system kapitalistycznych, w którym dominuje logika racjonalności ekonomicznej. Odpowiednio skonstruowana i zastosowana teoria krytyczna społeczeństwa typu radzieckiego, zdają się argumentować węgierscy autorzy, nie może przeczyć lub choćby bagatelizować tego, że w omawianym przypadku w grę wchodzi logika czystej dominacji[195].

Do trzeciej grupy teorii budapeszteńczycy zaliczyli te podejścia, zgodnie z którymi społeczeństwo typu radzieckiego jest jakąś wersją azjatyckich stosunków produkcji. O ile więc dwie pierwsze grupy teorii wpisują się w paradygmat marksistowski, zgodnie z którym w warunkach nowoczesności istnieją tylko dwa wykluczające się systemy społeczno-ekonomiczne: socjalizm i kapitalizm, o tyle opcja trzecia jawi się jako pewna alternatywa wobec takiego ujęcia interesującego nas problemu. Zgodnie z ustaleniami tego rodzaju stanowisk teoretycznych społeczeństwo radzieckie ma więcej wspólnego z azjatyckim sposobem organizacji życia społecznego niż z modelem społeczeństwa nowoczesnego. Jest zatem częścią świata/kultury, który można określić mianem „przedkapitalistycznego" czy też – szerzej – „przednowoczesnego". System radziecki jest tu więc traktowany jako „uwspółcześniona" forma azjatyckiej wersji feudalizmu, którą można nazwać „mongolizmem" lub „semi-azjatyzmem"[196]. Może o tym świadczyć choćby to, że istnieje w nim instytucja pracy przymusowej, i chodzi tu nie tyle nawet o powszechny obowiązek zatrudnienia, co, jak wiadomo, było normą w państwach socjalizmu realnego i stanowiło formę mechanizmu administracyjnej (odgórnej, zadekretowanej) likwidacji bezrobocia, ile o obozy pracy przymusowej (Gułag), które stanowiły potężną siłę w gospodarce ZSRR. Do pełnego obrazu należałoby dodać jeszcze rzeczywiste przywiązanie do ziemi mieszkańców wsi, ograniczenie mobilności mieszkańców miast (kłopoty z meldunkiem, odgórne wyznaczanie miejsca zatrudnienia itd.), a także podkreślić uprzywilejowaną pozycję partii rządzącej, która w tym kontekście niejako naturalnie kojarzy się z instytucją przywilejów

[195] Ibidem, s. 36.
[196] Ibidem, s. 37.

stanowych przynależnych określonym podmiotom nie w wyniku ich zasług, ale z powodu zajmowania przez nie określonego miejsca w strukturze społecznej[197].

Mimo pewnych racji, których nie sposób odmówić takiemu podejściu, budapeszteńczycy oponują przeciwko utożsamieniu systemu radzieckiego ze społeczeństwem przedkapitalistycznym (przednowoczesnym). Powiadają, że w tym przypadku nie dostrzega się np. tego, że – po pierwsze – społeczeństwa typu radzieckiego, w odróżnieniu od społeczeństw prekapitalistycznych/przednowoczesnych, stanowią zwarty system społeczny, tzn. mają możliwość własnej reprodukcji. Innymi słowy, dysponują pewnymi mechanizmami, które zapewniają im względną równowagę i dalsze trwanie (a przynajmniej tak to wyglądało z perspektywy ponad sześćdziesięciu lat istnienia tego modelu). Po drugie, przeocza się w tym przypadku również to, że system ten funkcjonuje w wielu historyczno-narodowych wersjach/kontekstach. Po trzecie zaś, umyka uwadze badaczy również to, że państwo, w którym obowiązuje system socjalizmu realnego, wbrew temu, co Marks mówił o azjatyckiej formacji społecznej, jest nie tylko redystrybutorem wytwarzanych dóbr, lecz także głównym organizatorem procesu produkcji[198].

Wydaje się, że jednym z pierwszych problemów zdiagnozowanych przez budapeszteńczyków tuż po opuszczeniu Węgier był zatem niedostatek istniejących (głównie lewicowych) teorii totalitaryzmu radzieckiego. W związku z powyższym Heller, Fehér i Márkus, także z uwagi na własne doświadczenia długoletniego funkcjonowania w rzeczywistości systemu totalitarnego oraz podejmowane próby jego bezpośredniej lub (częściej) pośredniej krytyki, znaleźli

---

[197] Ibidem, s. 38.

[198] Ibidem, s. 40–42. G.L. Ulmen zarzuca z kolei Márkusowi nie tyle daleko idące uproszczenia, co nawet błędną charakterystykę owego „azjatyckiego sposobu produkcji". Model ten, powiada Ulmen, nie polega na tym, że jest on „zacofany", a tak miał go przedstawić Márkus, ale na specyficznych relacjach strukturalno-instytucjonalnych. Zgodnie z tym ujęciem struktura polityczna nie tyle dominowała nad sferą ekonomiczną, co była po prostu jej „esencjalną częścią". Dlatego też urzędnicy państwowi nie byli jego zwykłymi przedstawicielami, którzy w jego imieniu nadzorowali stosunki produkcji i dochód, ale raczej po prostu suwerenami (*masters*). Zob. wypowiedź Ulmena w: T. Luke et al., op. cit., s. 164.

się przed nie lada wyzwaniem: ukazania zachodniej lewicy specyfiki tego systemu. Oczywiście ich rozważania w naturalny sposób wpisywały się w ten nurt myśli zachodniej, który podejmował trud zrozumienia fenomenu totalitaryzmu, zarazem jednak formułowana przez nich teoria krytyczna totalitaryzmu wyróżniała się na tle dotychczas obowiązujących teorii. Jej specyfiką było to, że prowadzona na jej gruncie krytyka, nawet w tych aspektach, w których budapeszteńczycy odnosili się do zjawiska faszyzmu europejskiego, była wymierzona przede wszystkim w system dominacji radzieckiej[199]. Co więcej, krytykę tę prowadzono z pozycji marksistowskich (lub umiarkowanie postmarksistowskich – o czym powiem więcej w następnym rozdziale tej książki). Tego rodzaju propozycja teoretyczna musiała wyróżniać się przede wszystkim na tle teorii formułowanych przez przedstawicieli szeroko rozumianej lewicy, dla których pojęcie totalitaryzmu bardzo często ograniczało się jedynie do systemów faszystowskiego i nazistowskiego.

*

Efektem starań budapeszteńczyków zarejestrowanych na kartach *Dictatorship over Needs* jest nowa wersja teorii krytycznej, która łączy w sobie typową dla tej tradycji myślenia o rzeczywistości społeczno-politycznej „podejrzliwość" marksistowskiej proweniencji[200] z bezkompromisowością, a także jest otwarta na podejścia niemarksistowskie. Pamiętajmy wszak, że koncepcja dyktatury nad potrzebami – ogromna w tym zasługa Heller – buduje swój potencjał wyjaśniający również dzięki niezwykle istotnym uwagom Maxa Webera. To właśnie dzięki inspiracjom pracami klasyka niemieckiej (i światowej) socjologii, którym Vajda nie poświęca niestety wystarczającej

[199] Piszę o tym szerzej w przywoływanym już uprzednio artykule: W. Bulira, *Mihály Vajdy teoria krytyczna faszyzmu. Przyczynek do historii węgierskiego rewizjonizmu marksistowskiego*.

[200] Chodzi tu o ten rodzaj marksizmu, który Andrzej Walicki zdefiniował swego czasu jako „metodę badawczą, demaskującą wszelkie »ideologie« (w sensie mannheimowskim), w tym również oficjalną ideologię marksistowską". Zob. A. Walicki, *Zniewolony umysł po latach*, Czytelnik, Warszawa 1993, s. 169.

uwagi, propozycja teoretyczna budapeszteńczyków wnosi nową jakość do okrzepłej i nieco już skostniałej teorii krytycznej: poszerza (dosłownie!) jej horyzonty. Dostarczając jej odpowiednich narzędzi, otwiera ją na analizę państwa realnego socjalizmu, dzięki czemu wypełnia ogromną lukę w ramach „starej" teorii krytycznej. Zarazem jednak ten nowy kierunek analiz, jaki budapeszteńczycy wskazują zwolennikom teorii krytycznej, nie oznacza automatycznego zerwania z dotychczasową tradycją. Jak słusznie zauważa Iván Szelényi, koncepcja dyktatury nad potrzebami „jest rozwijana w dialogu z poglądem, że potrzeby są manipulowane przez kapitalizm rynkowy. W chwili, gdy trójka jej autorów zdaje sobie sprawę z tego, że kapitalizm rzeczywiście manipuluje potrzebami, to utożsamia się z Marksowską krytyką kapitalizmu jako systemu produkcji zorientowanego na maksymalizację zysków, a nie na zaspokajanie potrzeb. Z drugiej strony zagadnienie główne, któremu zostaje poświęcona ich uwaga, polega na tym, że dialektyka negatywna antyoświecenia, w ramach którego dochodzi do zastąpienia racjonalności formalnej przez racjonalność substancjalną, skutkuje czymś jeszcze gorszym: dyktaturą nad potrzebami. »Hiperracjonalność« »racjonalności substancjalnej« prowadzi do homogenizacji społeczeństwa i ujednolicenia potrzeb"[201]. I właśnie w ukazaniu tego tkwi główna zasługa szkoły budapeszteńskiej i jej oryginalny wkład do rozwoju teorii krytycznej.

Nie wolno przy tym zapominać, że *Dictatorship over Needs* ma także fundamentalne znaczenie zarówno dla szkoły, jak i dla każdego z jej członków z osobna. Praca ta jest istotna przede wszystkim w tym sensie, że stanowi punkt zwrotny w dziejach tej nieformalnej instytucji naukowej – wieńczy pewien okres jej działalności. Jako ostatnie wspólne przedsięwzięcie teoretyczne węgierskich myślicieli ma zatem również znaczenie symboliczne: to od tej chwili zainteresowania i fascynacje intelektualno-teoretyczne poszczególnych autorów zaczynają się różnicować. Nieco przekornie można jednak od razu dodać, że *Dyktatura* inicjuje jednocześnie nowy okres, w którym dotychczasowy zespół przekonań zastępuje nowy. Wydaje się

[201] T. Luke et al., op. cit., s. 167.

bowiem, że to właśnie w tej pracy można odnaleźć pierwsze ślady rosnącego zainteresowania węgierskich filozofów epoką nowoczesną jako taką. Tropy te zaczynają się już w momencie, w którym definiują oni system dyktatury nad potrzebami jako nową jakość w ramach struktur społeczno-ekonomiczno-politycznej epoki nowoczesnej, jako nowatorską i oryginalną odpowiedź na borykające się z licznymi problemami społeczeństwo kapitalistyczne. Dlatego właśnie nie można zrozumieć tego systemu w chwili, gdy sytuuje się go poza granicami świata nowoczesnego, stanowiącego przecież dlań środowisko naturalne. Dyktatura nad potrzebami, jako pełnoprawna forma nowoczesnej organizacji życia społeczno-politycznego[202], zajmuje zatem miejsce w jednym rzędzie z innym wytworem nowoczesnej polityki: demokracją liberalną. Można jedynie zastanawiać się nad tym, na ile to właśnie uświadomienie sobie tego paradoksu zafascynowało budapeszteńczyków i skłoniło ich do podjęcia wysiłku zrozumienia specyfiki nowoczesności, który w ciągu następnych dekad zdominował ich oryginalne i (już jednak) partykularne twórczości[203].

---

[202] Przekonanie o nowoczesnym charakterze modelu radzieckiego powtarza za budapeszteńczykami np. Zygmunt Bauman, w podobnym duchu wypowiadają się również Timothy W. Luke oraz Iván Szelényi. Zob. T. Luke et al., op. cit.; zob. również na ten temat P. Beilharz, *Socialism and Modernity*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2009, s. 170–171.

[203] Problem ten przedstawiam i omawiam w: W. Bulira, *The Budapest School on Totalitarianism. Toward a New Version of the Critical Theory*.

ROZDZIAŁ 3

Postmarksizm, czyli w poszukiwaniu nowego radykalizmu

W poprzednim rozdziale powiedziałem, że dopiero przymusowy wyjazd z Węgier pod koniec lat 70. XX wieku umożliwił członkom szkoły budapeszteńskiej rozrachunek z opresyjnym systemem socjalizmu realnego. Efektem ich szczegółowych analiz była przede wszystkim oryginalna, wielowątkowa i utrzymana w duchu teorii krytycznej koncepcja dyktatury nad potrzebami opracowana przez Ágnes Heller, Ferenca Fehéra oraz Györgya Márkusa, uzupełniona przez krytyczne uwagi Mihálya Vajdy. Teoria ta była jednocześnie ostatnim wspólnym projektem realizowanym przez przedstawicieli szkoły. Zarazem jednak nie było to oczywiście ostatnie przedsięwzięcie filozoficzno-polityczne, w które w kolejnych latach angażowali się budapeszteńczycy. Z jednej strony moment emigracji bezapelacyjnie zakończył pewien etap działalności szkoły, ale z drugiej – ich pobyt w zupełnie nowym środowisku intelektualnym i politycznym już sam w sobie stanowił dla nich nowe wyzwanie, stał się impulsem do ich dalszej pracy teoretycznej i aktywności politycznej.

W tym rozdziale chcę skupić swą uwagę na kwestii ewolucji teoretycznej głównych członków szkoły, do jakiej doszło w ich twórczości w pierwszym okresie pobytu na emigracji, który przypadał głównie na lata 80. XX wieku. Spróbuję zarówno uchwycić specyfikę tej przemiany, jak i zapytam o jej przyczyny. Wszystko po to, aby odpowiedzieć na pytanie główne, które stawiam w tej części książki: jakie konsekwencje przyniosła owa zmiana dla instytucji szkoły budapeszteńskiej, a także w jaki sposób – jeśli w ogóle – wpłynęła ona na kształt konstruowanej przez naszych bohaterów teorii krytycznej?

Udzielenie odpowiedzi na tak postawione pytania wymaga poczynienia kilku kroków przygotowawczych. Dlatego też swe rozważania rozpocznę – podrozdział pierwszy – od charakterystyki atmosfery intelektualno-politycznej panującej w środowisku ówczesnej (lata 70. i 80. XX wieku) lewicy zachodniej, która począwszy od 1968 roku, zaczęła się przeobrażać, i to zarówno jeśli chodzi o warstwę teoretyczno-ideologiczną, jak i w przypadku preferowanych przez jej przedstawicieli form organizacyjnych oraz podejmowanych aktywności politycznych. Uchwycenie tych głównych tendencji, które dały o sobie znać w postaci krytyki klasycznego (tradycyjnego) marksizmu z pozycji tzw. postmarksizmu, pozwoli na nakreślenie niezbędnego punktu odniesienia dla omawianej ewolucji teoretycznej budapeszteńczyków. Taki zabieg pomoże przy tym wykazać, na ile i w jakich aspektach prezentowane przez nich koncepcje są oryginalne. Problematyce związanej bezpośrednio z dziełem szkoły z danego okresu poświęcę pozostałe trzy podrozdziały (drugi, trzeci i czwarty) tego rozdziału. Omówię w nich – kolejno – ostateczne (intelektualno-teoretyczne) rozstanie naszych bohaterów z Lukácsem, które dokumentuje ich bezkompromisowa krytyka jego *Ontologii bytu społecznego*, a następnie zaprezentuję koncepcję filozofii radykalnej Ágnes Heller oraz przedstawię krytykę paradygmatu tzw. polityki odkupienia (*redemptive politics*) Ferenca Fehéra. Jak się wydaje, demonstracja tych zagadnień pozwoli pokazać specyfikę wspomnianej wyżej ewolucji teoretycznej głównych przedstawicieli szkoły budapeszteńskiej, którą zarówno z perspektywy czasu, jak i w kontekście atmosfery intelektualno-politycznej panującej wówczas w świecie zachodnim można opisać w kategoriach procesu ich wychodzenia z cienia wielkiej narracji marksizmu. Proces ten wydaje się niezwykle ciekawy z uwagi na to, że chociaż w tym okresie budapeszteńczycy nadal pozostali lewicowi i radykalni, to jednak źródeł i form tego radykalizmu, zarówno w wymiarze filozoficznym, jak i w dziedzinie praktyki politycznej, o której powiem z kolei więcej przede wszystkim w ostatnim rozdziale książki, coraz śmielej zaczynali szukać poza Karolem Marksem. Jeśli zaś jeszcze do niego nawiązywali, to nierzadko (coraz częściej) stanowił on już dla nich raczej negatywny punkt odniesienia.

Wieloznaczność postmarksizmu

Przyjęło się sądzić, że 1968 rok był dla europejskiej i amerykańskiej lewicy momentem przełomowym. To właśnie wtedy miał rozpocząć się proces zasadniczych przewartościowań po tej stronie sceny politycznej, których skutki możemy obserwować również obecnie. Zmiany te można było odnotować zarówno w przypadku teorii lewicowych, jak i w dziedzinie praktyki społeczno-politycznej, tzn. w funkcjonowaniu różnorakich ruchów (partii politycznych, związków zawodowych, stowarzyszeń itd.) utożsamiających się z lewicą. Główną przyczyną tej przemiany była rosnąca niechęć zachodnich teoretyków, działaczy i zwykłych sympatyków lewicy do… marksizmu. I chociaż niechęć ta nie skutkowała oczywiście odrzuceniem tej doktryny filozoficzno-politycznej w całości, to przybierała ona formę jawnej i coraz chętniej akcentowanej niezgody na dogmatyczne traktowanie jej prawd, w wyniku czego marksizm sukcesywnie tracił swą uprzywilejowaną pozycję na lewicy. Jakkolwiek zaskakująco to brzmi, lewicowość przestała jednoznacznie kojarzyć się z marksizmem (przynajmniej tym dogmatycznie pojmowanym). Zastanówmy się chwilę nad tym, skąd wzięła się owa niechęć, a także nad tym, o co tu w istocie chodziło.

Kontekst historyczno-polityczny wydarzeń ’68

Wspomniany stopniowy wzrost niechęci do marksizmu znalazł swe ujście podczas wydarzeń 1968 roku. Jako że z oczywistych względów moment ten – nie umniejszając oczywiście znaczenia wypadków, do których wtedy doszło – ma głównie wymiar symboliczny, rzeczywistych przyczyn znacznego spadku popularności marksizmu należy szukać przede wszystkim w określonej sytuacji historyczno-politycznej powojennego, dwubiegunowego świata. Linią demarkacyjną, oddzielającą od siebie strefy wpływów dwóch rywalizujących ze sobą bloków polityczno-militarnych, był wzniesiony w 1961 roku mur berliński, który – dosłownie i w przenośni – podzielił świat na część wschodnią i zachodnią. Nie będę oczywiście w tym miejscu odtwarzać podstawowych, powszechnie znanych i dobrze opisanych

przez historyków faktów, jakie wydarzyły się w owym czasie. Zauważę jeszcze jedynie, że ten prosty podział geopolityczny, jak się okazało, był nie tylko niezwykle trwały, lecz także wszechobecny. Nie powinno zatem dziwić, że odczuli go również zwolennicy marksizmu: niezależnie od siebie zaczęły funkcjonować zachodnia i wschodnia wersja tej doktryny filozoficzno-politycznej[1]. Należy od razu podkreślić, że to rozróżnienie nie wynikało z jakiejś zasadniczej rozbieżności między nimi w zakresie uznawanych wartości politycznych czy też diametralnie odmiennych interpretacji twórczości Marksa. Podstawowa różnica między nimi wynikała raczej z ich statusu. Pomijając skrajne przypadki, marksizm w wydaniu zachodnim był popularną, choć po prostu jedną z wielu ideologii rywalizujących ze sobą w życiu publicznym nowoczesnych państw i społeczeństw. Dzięki temu był on siłą rzeczy bardziej otwarty i względnie pluralistyczny, szczególnie jeśli chodzi o dokonania teoretyczne. W tym przypadku rzeczywiście można mówić o ogromnej różnorodności stanowisk wewnątrz tej wersji marksizmu, co widać wyraźnie w chwili, gdy obok siebie postawimy tak różnych ówczesnych myślicieli, jak chociażby Jean-Paule Sartre, Theodor W. Adorno, Louis Althusser, Maurice Merleau-Ponty. Co więcej, to wewnętrzne zróżnicowanie marksizmu zachodniego nie było typowe jedynie dla myślicieli okresu powojennego, ale charakteryzowało ten ruch (i tę tradycję) w zasadzie od jego początku, o czym może świadczyć twórczość ta-

[1] O pewnej nieprecyzyjności rozróżnienia na marksizm zachodni i wschodni pisze Ferenc Fehér, podkreślając przede wszystkim umowność kryteriów, na podstawie których wytycza się granice obu wspomnianych wersji marksizmu. Doskonałym przykładem myśliciela usytuowanego niejako na styku obu tych tradycji jest György Lukács, który (zgodnie z kryterium geograficznym/geopolitycznym), należąc do marksizmu wschodniego, odegrał zasadniczą rolę – jak powiada Fehér, był jego „ojcem założycielem" – w historii dwudziestowiecznego marksizmu zachodniego (kryterium teoretyczno-polityczne). Zob. więcej: F. Fehér, *Grandeur and Decline of a Holistic Philosophy*, „Theory and Society" 1985, Vol. 14, No. 6, s. 872. (Komentując w liście do Andrzeja Walickiego swe własne słowa zawarte w przywoływanym eseju, Fehér powiada wprost: „[…] musimy widzieć »Zachód« i »Wschód« w marksizmie jako *Wegweiser* [drogowskaz] wskazujący kierunki, ale niemający nic wspólnego z geografią". Cyt. za: A. Walicki, *Idee i ludzie. Próba autobiografii*, Instytut Historii Nauki PAN, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2010, s. 225.

kich autorów, jak – dajmy na to – György Lukács czy też Antonio Gramsci. Nieprzypadkowo zresztą przywołuję w tym miejscu obu tych filozofów, choć należeli do wcześniejszego pokolenia myślicieli marksistowskich, ponieważ ich twórczość właśnie po drugiej wojnie światowej zaczęła cieszyć się szczególnym zainteresowaniem i popularnością wśród zwolenników lewicy. Zwłaszcza myśl Gramsciego jawiła się wielu młodym marksistom jako ucieleśnienie „alternatywnego komunizmu", dlatego też to w niej „humanistyczne", „demokratyczne" czy też po prostu „rewizjonistyczne" frakcje marksizmu „szukały natchnienia"[2]. Mnogość wersji marksizmu zachodniego, wynikająca więc przede wszystkim z jego „przepuszczenia" przez inne inspiracje filozoficzne[3], czyli z funkcjonowania tej doktryny pośród innych tradycji intelektualnych, z którymi wchodziła ona w nieuniknione interakcje, była jego cechą dystynktywną. Nie będzie też chyba przesadą, jeśli uznamy, że również w sferze praktyki politycznej zachodni marksiści cieszyli się względną swobodą i pluralizmem. Uwaga ta odnosi się nawet, choć zapewne w mniejszym stopniu, do zachodnich partii komunistycznych, których sytuacja uległa zasadniczej zmianie po rozwiązaniu przez Józefa Stalina Kominternu (1943), a później po zakończeniu działalności przez Kominform (1956). W przywoływanej już wcześniej pracy poświęconej powojennym, komunizującym intelektualistom francuskim, Tony Judt zwraca w tym kontekście uwagę na to, że wielu zagorzałych marksistów zachodnich nie było w ogóle członkami partii komunistycznych, które jawiły im się jako struktury nadmiernie ograniczające swobodę intelektualną i polityczną. Taka „buntownicza" postawa nie umniejszała oczywiście ich autentycznego zaangażowania w służbę wyznawanej idei, o którym wspomniałem w końcowych fragmentach poprzedniego rozdziału, co więcej – tak naprawdę „ich obecność w partii w charakterze intelektualistów była niepożądana". „Naprawdę wartościowi byli dla stalinistów nie

---

[2] L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – Rozwój – Rozkład*, t. 3, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2001, s. 297–298.

[3] M. Kowalska, *Claude Lefort – fenomenolog polityki*, 2010, tekst dostępny w internecie: http://www.krytykapolityczna.pl/Opinie/KowalskaClaudeLefort-fenomenologpolityki/menuid-431.html (dostęp: 12.09.2014).

ci intelektualiści, którzy się przyłączali, ale sympatycy, dostarczający wiarygodności swoim poparciem i niezależnym statusem myślicieli, uczonych i dziennikarzy”[4].

Diametralnie odmienna była sytuacja marksizmu wschodniego, co wynikało głównie stąd, że stał się on oficjalną ideologią tzw. państwa demokracji ludowej, którego model został skutecznie narzucony przez ZSRR narodom znajdującym się po drugiej wojnie światowej w jego strefie wpływów. Innymi słowy, po wschodniej stronie żelaznej kurtyny wspomnianego wcześniej pluralizmu, czy to w sferze rozwijanej teorii marksistowskiej, czy też w przypadku istniejących i funkcjonujących ruchów społeczno-politycznych, już zwyczajnie nie było. W tym przypadku każda próba odtworzenia znanego zachodnim marksistom pluralizmu interpretacyjnego była z miejsca stygmatyzowana jako sekciarska, wichrzycielska, reakcyjna itd.

Jakiekolwiek byłyby jednak różnice między obiema wersjami marksizmu, to – jak czytamy w poświęconej omawianemu problemowi pracy Simona Tormeya i Jules'a Townshenda – „nie chcąc popadać w przesadny dramatyzm, można powiedzieć, że rok '68 stanowi początek »końca« zarówno zachodniego, jak i wschodniego marksizmu”[5]. Zastanówmy się przez chwilę nad przyczynami takiego stanu rzeczy. W przypadku marksizmu wschodniego wydają się one oczywiste: wynikały po prostu z opresyjnego charakteru wschodnioeuropejskiego socjalizmu realnego, który w 1968 roku po raz kolejny pokazał swe prawdziwe oblicze. System polityczny państw tej części Europy miał bowiem to do siebie, że co jakiś czas dochodziło w nim do swego rodzaju przesileń politycznych, które zazwyczaj były związane z bardziej lub mniej gwałtownymi wystąpieniami niezadowolonych obywateli. Skala i realne znaczenie tych wystąpień były różne, choć i tak zazwyczaj były one brutalnie pacyfikowane przez władze komunistyczne kraju, w którym do nich doszło, a niekiedy nawet bezpośrednio przez siły zbrojne ZSRR

[4] T. Judt, *Historia niedokończona: francuscy intelektualiści 1944–1956*, tłum. P. Marczewski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012, s. 126.

[5] S. Tormey, J. Townshend, *Od teorii krytycznej do postmarksizmu*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 10.

(lub wojsk państw sprzymierzonych w ramach Układu Warszawskiego). I chociaż rzadko kiedy tego rodzaju wydarzenia stanowiły realne zagrożenie dla dalszego istnienia systemu socjalistycznego w danym państwie, to przeważnie były one doskonałym pretekstem używanym przez rozmaite koterie i stronnictwa rywalizujące ze sobą w łonie danej partii komunistycznej do zmiany warty przy jej sterach. Partia komunistyczna po prostu wykorzystywała istniejące (a czasem nawet przez nią wywoływane) napięcia społeczne do samooczyszczenia własnych szeregów.

Tylko w 1968 roku takich momentów przesilenia było kilka, warto wspomnieć o dwóch z nich. My, Polacy, wskażemy oczywiście przede wszystkim na tzw. wydarzenia marcowe, których właściwy sens, ujawniający się z perspektywy czasu, można sprowadzić do próby sił między rywalizującymi frakcjami wewnątrz PZPR[6], a wymiernym efektem był *exodus* większości obywateli polskich pochodzenia żydowskiego, zajmujących często bardzo wysokie stanowiska w PZPR, nierzadko też aktywnie udzielających się w życiu kulturalnym kraju, a także stanowiących trzon jego wąskiej – odradzającej się – kadry uniwersyteckiej, oraz masowe represje znacznej liczby osób zaangażowanych w protesty przeciwko władzy[7]. Jed-

---

[6] Zob. np. A. Smolar, *Nieznośny mit marca*, „Krytyka Polityczna" 2004, nr 6, s. 164.

[7] Zob. np. opracowania na ten temat autorstwa Jerzego Eislera: J. Eisler, *Marzec 1968: geneza, przebieg, konsekwencje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991; idem, *Marzec '68*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1995; idem, *Polski rok 1968*, Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu, Warszawa 2006, „Monografie / Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu, t. 22; P. Osęka, *Marzec '68*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak: Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Kraków 2008; idem, *My, ludzie z Marca: autoportret pokolenia '68*, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Wydawnictwo Czarne, Warszawa–Wołowiec 2015, „Historia"; *Marzec 1968: trzydzieści lat później: materiały z konferencji zorganizowanej pod patronatem prezydenta miasta stołecznego Warszawy przez Instytut Historyczny UW, Instytut Studiów Politycznych PAN oraz Żydowski Instytut Historyczny przy współpracy Wydawnictwa Naukowego PWN na Uniwersytecie Warszawskim 6 i 7 marca 1998 r. T. 1, Referaty*, red. M. Kula, M. Zaremba, P. Osęka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998; sytuację naukowców w owym czasie,

nak w kontekście tych rozważań o wiele bardziej istotna wydaje się tzw. Praska Wiosna, czyli cieszący się ogromnym poparciem społecznym proces liberalizacji politycznej i ekonomicznej w Czechosłowacji zainicjowany na początku 1968 roku przez ówczesnego przywódcę partii komunistycznej, Alexandra Dubčeka, zakończony interwencją wojsk Układu Warszawskiego w Czechosłowacji kilka miesięcy później[8].

Uważa się, że to właśnie zbrojna interwencja w Czechosłowacji w sierpniu 1968 roku – która pochłonęła około stu ofiar śmiertelnych wśród ludności cywilnej, a także przyniosła później represje wobec tysięcy obywateli Czechosłowacji – ostatecznie pogrzebała wiarę w to, że marksizm w wersji zaproponowanej przez reżimy państw wschodnioeuropejskich może kiedykolwiek spełnić swą obietnicę ostatecznego i pełnego wyzwolenia jednostki nowoczesnej[9]. Wizja społeczeństwa egalitarnego, tak sugestywnie odmalo-

---

głównie z tzw. warszawskiej szkoły historii idei, przedstawia, co prawda nieco w tle głównego nurtu własnych rozważań, ale niebywale sugestywnie i obrazowo, Andrzej Walicki. Zob. A. Walicki, *Zniewolony umysł po latach*, Czytelnik, Warszawa 1993, s. 205–220; na temat represji „pomarcowych" zob. również wywiad z Bronisławem Świderskim opublikowany w „Przeglądzie Politycznym" oraz w internecie (http://planeta-terra.blogspot.com/2007/04/wojciech-duda-po-ladach-rozmowa-z_30.html, dostęp: 20.12.2013): B. Świderski, *Po śladach*, wywiad przeprowadzony przez Wojciecha Dudę, „Przegląd Polityczny" 2005, nr 70.

[8] Wyczerpujące omówienie wydarzeń Praskiej Wiosny można odnaleźć w: J. Pauer, *Czechoslovakia*, w: *1968 in Europe: A History of Protest and Activism, 1956–1977*, eds. M. Klimke, J. Scharloth, 1st ed., Palgrave Macmillan, New York 2008, s. 163–177.

[9] S. Tormey, J. Townshend, op. cit., s. 9–10. Zauważmy na marginesie naszych rozważań ciekawy problem, któremu z braku czasu i miejsca nie będziemy niestety mogli poświęcić wystarczającej uwagi. Otóż, w kontekście tego, co zostało powiedziane, zastanawia jedynie, że to dopiero interwencja zbrojna w Czechosłowacji ostatecznie rozwiała złudzenia wielu marksistów – niekiedy naprawdę wybitnych intelektualistów – nie tylko co do opresyjnej natury systemu radzieckiego, lecz także odnośnie do możliwości jakiejkolwiek jego korekty. Jest to o tyle ciekawe, że przecież wydarzenia w Czechosłowacji przyniosły o wiele mniej ofiar wśród ludności cywilnej niż np. brutalna pacyfikacja rewolucji węgierskiej 1956 roku dokonana przez Armię Czerwoną na oczach całego świata. W świetle tych uwag pytanie o przyczyny takiego stanu rzeczy wydaje się nawet nie tyle niezwykle istotne, ile po prostu zwyczajnie ciekawe.

wana w pismach Marksa, nijak miała się do szarej i ponurej rzeczywistości wschodnioeuropejskich dyktatur nad potrzebami. Jeśli do tej pory ktokolwiek żywił jakiekolwiek nadzieje, że tę rosnącą przepaść między teorią marksistowską a praktyką oficjalnie utożsamiającego się z nią państwa realnego socjalizmu można jeszcze zasypać, że brak pozytywnych rezultatów realizacji zapowiadanej przez Marksa emancypacji jednostki wynika „jedynie" z jakichś „wypaczeń i uchybień" w funkcjonowaniu systemu, to po wydarzeniach Praskiej Wiosny otworzył oczy i pozbył się tego rodzaju złudzeń. Okazało się, że problem nie tkwi w czynniku ludzkim i kolejnych odstępstwach od linii programowej partii, ale właśnie w systemie. W przypadku marksizmu wschodniego 1968 rok unaocznił wielu zagorzałym marksistom, że obietnica „ziemskiego raju" nie zostanie zrealizowana, ponieważ nikogo spośród elit dzierżących władzę absolutną w rzeczonych państwach ona tak naprawdę nie interesuje. „Radziecka droga do komunizmu"[10], by posłużyć się wyrażeniem przywoływanych powyżej Tormeya i Townshenda, wiedzie donikąd. Komunistyczne społeczeństwo egalitarne jest jedynie pustym sloganem coraz mniej skutecznie maskującym cynizm bezwzględnej władzy, która nie waha się poddawać własnych obywateli masowym represjom, czyniąc to często w imię swych partykularnych interesów.

W świecie zachodnim 1968 rok kojarzy się z kolei głównie z rewoltą studencką dziejącą się na wielu europejskich oraz amerykańskich uniwersytetach. Rewolta ta przybierała różną formę: od zwykłych strajków studentów, które niekiedy przeradzały się w długotrwałe okupacje budynków uniwersyteckich, przez walki uliczne z policją (te najsłynniejsze wydarzyły się oczywiście w Paryżu w maju 1968 roku), aż po akcje terroru, które można odnotować w następnych latach (np. długoletnie i krwawe zamachy dokonywane przez komanda RAF na terenie RFN)[11]. I chociaż ciężar gatun-

[10] Ibidem, s. 11.

[11] O protestach studenckich w tym czasie w Europie zob. pracę zbiorową: *1968 in Europe: A History of Protest and Activism, 1956–1977*. Ramowe kalendarium wydarzeń '68 roku, a także następnych lat, w których pobrzmiewało jeszcze echo studenckiej rewolty, odnajdziemy w: *Maj '68. Rewolta*, red. D. Cohn-Bendit,

kowy tych wydarzeń był ogromny, to jednak, szczególnie w kontekście tego, co działo się za żelazną kurtyną, w oczywisty sposób były one zdecydowanie mniej dramatyczne. W Europie Zachodniej epicentrum omawianych wydarzeń okazał się Paryż, gdzie studenci lokalnych uniwersytetów walczyli z policją; w Ameryce symbolem stały się zaś strajki na kalifornijskim uniwersytecie w Berkeley[12]. Po obu stronach Oceanu Atlantyckiego cele radykalnie nastawionej młodzieży były podobne: sprzeciw wobec otaczającej ich zakłamanej rzeczywistości „późnego kapitalizmu"[13], który niewolił i alienował jednostkę nawet bez zamykania jej w fabryce, w której sprzedawałaby ona swoją pracę. Nie, to nie był już kapitalizm rodem z XIX wieku, uważnie obserwowany i skrupulatnie opisany przez Marksa w swych dziełach. Studenci buntowali się przeciwko systemowi, który – jak twierdzili – zniewalał w bardziej wyrafinowany sposób. On uwodził i kusił możliwością konsumpcji coraz to nowych swoich produktów, ogłupiał i zniewalał zalewem taniej, zestandaryzowanej rozrywki, o której tak sugestywnie pisali Adorno i Max Horkheimer w opublikowanej blisko dwie dekady wcześniej, ale wciąż zadziwiająco aktualnej, *Dialektyce oświecenia*, określający to zjawisko mianem PRZEMYSŁU KULTURALNEGO[14]. Był to zatem bunt przeciwko przemocy i opresji konformistycznego społeczeństwa, które swą dominację nad jednostką realizowało – moglibyśmy powie-

R. Dammann, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 183–193.

[12] Zarazem, jak zauważa Adam Leszczyński, dwa najistotniejsze wydarzenia „amerykańskiej rewolucji" to okupacja Uniwersytetu Columbia (kwiecień 1968) oraz walki protestujących z policją, do jakich doszło podczas konwencji wyborczej Demokratów (sierpień 1968). Zob. A. Leszczyński, *1968. Krótka historia rewolucji*, „Krytyka Polityczna" 2004, nr 6, s. 44.

[13] A. Ostolski, *1968. Lekcja realizmu*, w: *Maj '68. Rewolta*, s. 14.

[14] Zob. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 123–168. Znaną prawdę, że rewolucyjnie nastawieni studenci (głównie) amerykańscy inspirowali się dokonaniami teoretycznymi szkoły frankfurckiej, przypomina Adam Ostolski. Zob. A. Ostolski, op. cit., s. 14. Wspominają o tym również Tormey i Townshend: op. cit., s. 11.

dzieć – w białych rękawiczkach[15]. Jak wskazywał z kolei Pierre Bourdieu, francuska rewolucja 1968 roku wzięła się w dużej mierze także z kryzysu systemu edukacji, którego konsekwencje dały również o sobie znać w innych sferach funkcjonowania społeczeństwa francuskiego[16].

Zarazem bunt ten nie był li tylko nieskonkretyzowanym i infantylnym sprzeciwem wobec – by posłużyć się słynną kategorią Bourdieu – przemocy symbolicznej[17] stosowanej przez dominujący na Zachodzie model kultury. Bunt ten przybierał również konkretne kształty, generował określone postawy polityczne. W Ameryce ważną kwestią był przede wszystkim zdecydowany sprzeciw wobec wojny w Wietnamie, której bezpośrednie koszty ponosiło właśnie młode pokolenie. W Europie sytuacja była jeszcze ciekawsza. Paradoksalnie bowiem głównym wrogiem okazała się tradycyjna lewica marksistowska, ciesząca się dotąd względnie silnym poparciem radykalnie nastawionej części młodego pokolenia, które to w niej właśnie upatrywała swego naturalnego reprezentanta. Wydarzenia 1968 roku podważyły jej uprzywilejowaną w tych kręgach pozycję; co więcej, okazały się gwoździem do jej trumny.

Jak można przypuszczać, w przekonaniu pokolenia młodych radykałów główną wadą tradycyjnej lewicy było to, że była ona… tradycyjna, tzn. nieróżniąca się pod względem formalnym od innych partii politycznych rywalizujących ze sobą w ramach istniejącej sceny politycznej. Ów „tradycyjny" charakter lewicy marksistowskiej przełomu lat 60. i 70. XX wieku był zatem jej grzechem pierworodnym. Lewicę tę krytykowano z trzech głównych powodów. Po pierwsze, dla uczestników protestów już akceptacja przez podmio-

---

[15] Konformizm społeczeństwa amerykańskiego sugestywnie opisał w jednym ze swych dzieł inny frankfurtczyk, Erich Fromm. Zob. E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996, „Biblioteka Myśli Współczesnej", s. 159 i nast.

[16] P. Bourdieu, *Moment krytyczny*, tłum. M. Gdula, „Krytyka Polityczna" 2004, nr 6, s. 66–93. Ciekawy komentarz i próbę odniesienia diagnoz Bourdieu do kryzysu (również) polskiego systemu edukacji proponuje: M. Gdula, *Czekając na maj*, „Krytyka Polityczna" 2004, nr 6, s. 58–64.

[17] Zob. np. P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *Reprodukcja: elementy teorii systemu nauczania*, tłum. E. Neyman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990.

ty (partie) lewicowe zasad rywalizacji parlamentarnej dowodziła jej uwikłania w odrzucany przez młodych znienawidzony system. Zaangażowanie w system, który należało przecież zmienić, czy nawet zniszczyć, było jednoznaczne z rzeczywistą rezygnacją z chęci przeprowadzania jakiejkolwiek zmiany. Przypuszczenia te – jak się zdaje – potwierdzają słowa Daniela Cohn-Bendita, jednego z przywódców paryskich protestów, który po latach powiada: „[…] we Francji, zarówno na lewicy, jak i na prawicy, konserwatyzm był zakorzeniony do tego stopnia, że obie strony nie dostrzegały znaczenia naszego ruchu i przestały jedynie na stereotypowych interpretacjach rewolucji”[18]. Znaczące w tym kontekście wydaje się już to, że wydarzenia paryskiego maja nie tylko nie były inicjowane oraz kontrolowane przez Francuską Partię Komunistyczną – przypomnijmy: jedną z dwóch, obok swej włoskiej odpowiedniczki, cieszących się ogromną popularnością społeczną zachodnioeuropejskich partii komunistycznych – ale wprowadziły ją nawet w stan całkowitego zdumienia, a także wywołały jej reakcje negatywne. W takiej sytuacji dla zrewolucjonizowanej młodzieży nie było większej, jakościowej różnicy między lewicą marksistowską a konserwatywną prawicą, ponieważ – w jej mniemaniu – członkowie obu tych frakcji politycznych postrzegali rzeczywistość społeczno-polityczną w takich samych kategoriach. Innymi słowy, źródłem tych negatywnych ocen było przekonanie, że zarówno prawica, jak i lewica swymi działaniami – solidarnie – legitymizowały ową rzeczywistość[19].

---

[18] D. Cohn-Bendit, *Nieuchwytne dziedzictwo roku 1968*, w: *Maj ’68. Rewolta*, s. 10.

[19] Barwnie do tej sytuacji odnosił się Stefan Kisielewski, który w swych *Dziennikach* (pod datą 7 czerwca 1968 roku) zanotował: „Mam różne zabawne myśli na temat, jak to młodzi zwolennicy Marcuse’a i Cohn-Bendita (coś w rodzaju naszego Michnika) przelicytowali w rewolucyjności komunistów, na co ci ostatni okropnie się gniewają. Istotnie: Komunistyczna Partia Francji, licząca się z tysiącznymi »względami i urzędami«, a przede wszystkim z rosyjską racją stanu, to już obrośli w mieszczańskość konformiści wobec »płomiennej« młodzieży z czarnym sztandarem”. W notatce z 9 czerwca tegoż roku czytamy z kolei: „A swoją drogą coś z tym »leninizmem« na Zachodzie musi być kiepsko, bo w »Trybunie Ludu« ukazał się artykuł jakiegoś profesora doktora (jakżeby inaczej) filozofii Wł[adysława] Markiewicza, który ogromnie rozdziera szaty, że Marcuse, Adorno i inni śmią inaczej interpretować Marksa niż tutaj. Oczywiście

Po drugie, krytykowano sposób działania tradycyjnej lewicy. Już posiadanie przez partie lewicowe własnych struktur organizacyjnych stawiało pod znakiem zapytania ich dokonania, dążenia czy nawet szczerość intencji. Z perspektywy protestujących sztywna struktura partyjna była uosobieniem wspomnianego powyżej braku chęci do jakiejkolwiek zmiany otaczającej ich rzeczywistości. Zamiast organizacji młodzi rewolucjoniści stawiali więc na – by posłużyć się określeniem Cohn-Bendita – „niekontrolowaną spontaniczność"[20], „oddolność", które miały gwarantować nawet nie tyle skuteczność podejmowanych działań, bo z tym bywało przecież różnie, ile – idealizowaną przez zwolenników rewolucji – możliwość świadomego udziału w nich jak największej liczby osób. Uważano, że sztywna struktura partyjna kanalizowała energię ludzi chętnych do działania, a nawet owo działanie oraz inicjatywę blokowała. Nowe platformy zaangażowania społeczno-polityczne-

taka scholastyczna polemika […] jest śmieszna, ale świadczy, że owe Cohn-Bendity napędziły jednak naszym komuchom straszka. […] A swoją drogą na Zachodzie zaszedł ciekawy proces. O ile w dawnych dobrych mieszczańskich czasach starsi imponowali młodzieży, młody człowiek chciał naśladować dorosłego, jak najprędzej być dorosłym, o tyle teraz, po dwóch straszliwych wojnach, po Hitlerze, Stalinie i opanowaniu olbrzymich połaci świata przez wariatów, młodzi doszli do wniosku, że ich poprzednicy generalnie zawalili sprawę, że trzeba ich zdetronizować, rozbijają im wszelkie szacowne mity. Zabawne, że uderza to i w komunistów, i w de Gaulle'a". S. Kisielewski, *Dzienniki*, Wydawnictwo „Iskry", Warszawa 1996, s. 15 i 20–21. W podobnym duchu omawiane wydarzenia wspomina ich krytyczny naoczny świadek, Raymond Aron, zdaniem którego: „Partia komunistyczna została zaskoczona tak samo jak wszyscy inni". I dalej: „[…] można się było spodziewać zaburzeń na uniwersytetach, ale nie dało się przewidzieć, że za studentami pójdzie dziewięć czy dziesięć milionów strajkujących. Robotnicy, a w każdym razie CGT, nie mieli najmniejszej sympatii do ruchów studenckich, przede wszystkim zaś dla Cohn-Bendita. Doszło do dzikich strajków, organizowanych nie przez CGT, tylko przez goszystów. Wtedy partia komunistyczna, żeby odzyskać kontrolę nad masami, zażądała jak najliczniejszego udziału w strajkach. Trudno było zawczasu przewidzieć, że goszystom uda się zakłócić zwykłą rozgrywkę partii komunistycznej z gaullistowskim rządem. Doszło w tym okresie do tajnych spotkań przedstawicieli partii komunistycznej i rządu". R. Aron, *Widz i uczestnik*, tłum. A. Zagajewski, Wydawnictwo CDN, Warszawa 1984, s. 162.

[20] D. Cohn-Bendit, *Wyobraźnia przejmuje władzę. Rozmawia Jean Paul Sartre (20.05.1968)*, tłum. M. Gdula, „Krytyka Polityczna" 2004, nr 6, s. 55.

go, które, jeśli chodzi o ich organizację wewnętrzną, były przeważnie pozbawione stałego ośrodka decyzyjnego, przez co charakteryzowały się płynnością i mobilnością swych uczestników, miały być antidotum na dominację w życiu publicznym tradycyjnych, wywodzących się jeszcze z XIX wieku, partii masowych. Brak struktury był zarazem wyraźną deklaracją odrzucenia wszelkich przejawów dominacji w życiu społeczno-politycznym. W literaturze przedmiotu te, jak powiedzieliśmy, „nowe inicjatywy" zostały określone mianem NOWYCH RUCHÓW SPOŁECZNYCH[21]. (Jak zobaczymy w ostatnim rozdziale, fenomen ten nie umknął też uwadze węgierskich filozofów; analizie krytycznej poddali go Fehér i Heller).

Po trzecie, i być może najważniejsze, uczestnicy wydarzeń '68 odrzucali już strategię działania tradycyjnej lewicy marksistowskiej, którą postrzegali jako błędną, a nawet dalece niebezpieczną. Jej podstawową wadą było to, że po prostu się nie sprawdziła. Mowa tu o zwyczajnej, jak się wydaje, strategii działania typowej nowoczesnej partii politycznej, która zakładała przejęcie przez nią władzy w danym państwie po to, by dzięki temu odgórnie wprowadzić niezbędne – w przekonaniu jej członków i zwolenników – reformy. Zachodnie partie marksistowskie uczestniczące w życiu publicznym swych państw postępowały oczywiście zgodnie z powyższym schematem, który z założenia był nie do przyjęcia dla młodych radykałów. W tym burzliwym czasie, „w latach 60. było już jasne, że pro-

[21] Zob. na ten temat np. P. Żuk, *Społeczeństwo w działaniu: ekolodzy, feministki, skłotersi. Socjologiczna analiza nowych ruchów społecznych w Polsce*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2001. O tym, że antyautorytarne i wolnościowe zachodnie ruchy studenckie lat 60. XX wieku zrodziły zainteresowanie dzisiejszej lewicy kwestiami ekologicznymi czy też feminizmem, pisze np. Michael Löwy. Zob. M. Löwy, *The Revolutionary Romanticism of May 1968*, „Thesis Eleven" 2002, No. 68, s. 95–100. Na podobne cechy nowych ruchów społecznych zwracają uwagę: C. Offe, *Nowe ruchy społeczne: przekraczanie granic polityki instytucjonalnej*, w: *Władza i społeczeństwo: Antologia tekstów z socjologii polityki*, red. J. Szczupaczyński, tłum. P. Karpowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 226–233; A. Touraine, *Wprowadzenie do analizy ruchów społecznych*, w: ibidem, s. 212–225. Piszę o tym szerzej w: W. Bulira, *Nowe ruchy społeczne: nowa jakość w polityce ponowoczesnej?*, w: *Nowe ruchy społeczne*, red. M. Marczewska-Rytko, D. Maj, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2017, s. 27–36.

gram ten przyniósł rozczarowanie. Sukces partii socjalistycznych, które na Wschodzie przejęły kontrolę nad państwową maszynerią […], na Zachodzie zaś uzyskały prawo do udziału we władzy na zmianę z pozostałymi partiami, nie doprowadził do zmiany świata"[22]. Z perspektywy młodego pokolenia, które dążyło do radykalnych zmian społeczno-politycznych, udział partii odwołujących się do tradycji marksistowskiej we władzy wydawał się głównym i wystarczającym celem tych organizacji[23]. Praktyka polityczna państw zachodnich udowodniła, że nie było w niej już dłużej miejsca dla radykalnej, postępowej polityki z prawdziwego zdarzenia, na którą jednak w dalszym ciągu istniało społeczne zapotrzebowanie.

Pierwsze powojenne pokolenie przeżyło zatem swą inicjację polityczną w przeświadczeniu, że depozytariuszy polityki radykalnej należało zacząć szukać poza podmiotami politycznymi bezpośrednio odwołującymi się do marksizmu. Co więcej, doświadczenia gorących miesięcy 1968 roku jedynie utwierdziły przedstawicieli młodej generacji w tym przekonaniu. To właśnie wtedy narodził się nowy pogląd, że polityka radykalna jest po prostu na wyciągnięcie ręki, że – dosłownie i w przenośni – leży na ulicy. Wystarczy podjąć decyzję i zacząć działać. Partia komunistyczna, ten mityczny emisariusz przyszłej wolności, którego misja dziejowa została tak sugestywnie i z pasją opisana na początku XX wieku przez Lukácsa w jego *Historii i świadomości klasowej*, nie była już do niczego potrzebna. Tym bardziej że śmiercią naturalną umarł również podmiot zbiorowy przyszłej rewolucji, który ona, arbitralnie zresztą, do tej pory reprezentowała. Rok 1968 był dziełem przede wszystkim radykalnie nastawionej młodej inteligencji, co udowodniło, że – ujmując rzecz obrazowo – klasa robotnicza jest w odwrocie, tzn. że nie jest

---

[22] A. Ostolski, op. cit., s. 15.

[23] Antonio Negri powiada, że kompromitacja włoskiej partii komunistycznej polegała na tym, że zawarła ona „perwersyjny sojusz" z chadekami – sojusz „Katolicyzmu ze Stalinizmem" – który był rodzajem układu przyjętego „w imię wspólnej polityki". A. Negri, *Powrót. Alfabet biopolityczny*, tłum. M. Żakowski, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006, s. 34.

już zainteresowana rewolucją[24]. Prawda ta, ogłoszona już kilka dekad wcześniej przez frankfurtczyków, została ostatecznie potwierdzona. Tym samym i partia komunistyczna, jak każdy relikt przeszłości, powinna ustąpić miejsca nowym bohaterom.

Wydarzenia '68, do których doszło zarówno w państwach zachodnich (rewolta studencka), jak i w Polsce oraz w Czechosłowacji, unaoczniły zwolennikom marksizmu prostą prawdę: marksizm pogrążył się w głębokim kryzysie, który dał o sobie znać zarówno w sferze teoretycznej (o czym jeszcze szerzej za chwilę), jak i jeśli chodzi o praktykę ruchu komunistycznego/socjalistycznego. Okazało się, że ostatecznie skończyła się popularność tej doktryny, o jakiej rzeczywiście można mówić w pierwszych latach powojennych, a która, jak się wydaje, była pośrednim efektem euforii i nadziei na lepszą przyszłość społeczeństw europejskich wywołanej zakończeniem działań wojennych, a także wynikała z rzeczywistej sympatii zachodnioeuropejskiej opinii publicznej do komunistów, biorącej się z ich udziału w strukturach ruchów oporu (głównie Francja i Włochy) oraz powszechnego przekonania, że to właśnie głównie dzięki Armii Czerwonej zwycięstwo nad III Rzeszą było w ogóle możliwe. Młode pokolenie, które pod koniec lat 60. XX wieku wchodziło w dorosłe życie, nie doświadczyło na własnej skórze okrucieństwa wojny, a zatem miało zupełnie inną perspektywę – co innego stanowiło dlań punkt odniesienia. Pokolenie to było też bardziej krytyczne wobec rzeczywistości społeczno-politycznej, od której wymagało już więcej niż ich rodzice. Dla młodych krytyków rzeczywistości nie ulegało żadnych wątpliwości, że wymaga ona radykalnej zmiany.

---

[24] Jak powiadają Immanuel Wallerstein oraz Sharon Zukin, „rok 1968 przypieczętował śmierć pojęcia »przewodniej roli« przemysłowej klasy robotniczej". Zakwestionowanie tej idei było jednym z punktów wyjścia do rodzącego się od dłuższego czasu konfliktu między tzw. Starą a Nową Lewicą. I. Wallerstein, S. Zukin, *1968 – rewolucja w systemie światowym*, tłum. A. Ostolski, „Krytyka Polityczna" 2004, nr 6, s. 117. Zob. również na ten temat np. A. Negri, op. cit., s. 41; A. Gorz, *Farewell to the Working Class: An Essay on Post-Industrial Socialism*, Pluto, London–Sydney 1982.

Diagnoza śmierci marksizmu w jego dotychczasowej, tradycyjnej – tj. jeszcze dziewiętnastowiecznej postaci – oraz narodziny świadomości konieczności przewartościowania wartości lewicowych, to chyba najważniejszy element spuścizny po wydarzeniach 1968 roku[25]. Jak powiada przywoływany już przez nas Daniel Cohn-Bendit, „»Rok 68« symbolizuje […] koniec rewolucyjnych mitów", jest „nową formą rebelii", która „trzyma się z dala od przemocy"[26]. Przesłanie zawarte w tych słowach jest zatem dość czytelne: chociaż młode pokolenie zwolenników lewicy odrzuciło marksizm w wydaniu tradycyjnym, to w żadnym razie nie wyrzekło się chęci zmiany otaczającej go rzeczywistości, a co za tym idzie – nie porzuciło idei radykalnych jako takich. Umarł król – niech żyje król! Gdy w Europie i w Ameryce cichł powoli zgiełk ulicznych protestów, na scenę radykalnej, lewicowej teorii i praktyki politycznej powoli wkraczał ich nowy nurt: zróżnicowany, niespójny wewnętrznie i wielowątkowy POSTMARKSIZM.

---

[25] Ciekawą, krytyczną próbę ewaluacji tego procesu odnajdziemy w: P.E. Gottfried, *The Strange Death of Marxism: The European Left in the New Millennium*, 1st ed., University of Missouri, Columbia–London 2005. Zob. również utrzymany w podobnych tonie komentarz polskiego publicysty konserwatywnego, Tomasza Gabisia: T. Gabiś, *Postmarksizm, czyli świadomość określa byt*, 10.08.2009, tekst dostępny w internecie: http://www.tomaszgabis.pl/?p=171 (dostęp: 28.04.2013). Głosów krytycznych możemy doszukać się nawet po lewej stronie sceny politycznej. Dla przykładu, Leszek Kołakowski pisał tak: „W latach sześćdziesiątych nazwa »nowa lewica« [w domyśle: postmarksizm – W.B.] upowszechniła się w krajach europejskich i w Ameryce Północnej jako zbiorczy szyld dla ideologii ruchów studenckich, które – nie identyfikując się z komunizmem sowieckim, a często stanowczo się od niego odcinając – operowały frazeologią globalnej rewolucji antykapitalistycznej, a szukały wzorców i bohaterów głównie w krajach trzeciego świata. Żadne godne uwagi wyniki intelektualne nie powstały do tej pory w tej sferze ideologicznej". L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – Rozwój – Rozkład*, s. 572. O wieloznaczności omawianych wydarzeń pisze przywoływany już uprzednio Claus Offe: C. Offe, *1968 Thirty Years after: Four Hypotheses on the Historical Consequences of the Students Movement*, „Thesis Eleven" 2002, No. 68, s. 82–88. Na temat korekty programu politycznego lewicy po 1968 roku zob. również: L. Boltanski, *The Left after May 1968 and the Longing for Total Revolution*, „Thesis Eleven" 2002, No. 69, s. 1–20.

[26] D. Cohn-Bendit, *Nieuchwytne dziedzictwo roku 1968*, s. 9.

Postmarksizm: próba definicji i ogólna charakterystyka

Próba wyczerpującej charakterystyki postmarksizmu, który, jako nurt myślowy, jest bardzo szeroki, a jego granice nie zostały jasno i wyraźnie wytyczone, sama w sobie jest karkołomna. W zasadzie termin „postmarksizm" jest jeszcze względnie czytelny i jego interpretacja nie przysparza wielkich trudności. Odnosi się po prostu do tego rodzaju lewicowej myśli filozoficzno-politycznej, dla której marksizm stanowi istotny, choć (w większym lub w mniejszym stopniu) negatywny punkt odniesienia. Zarazem, wbrew swej pozornej ścisłości, termin ten generuje jednak pewne problemy definicyjne. Trafnie wskazali na to Ernesto Laclau i Chantal Mouffe, którzy już we wstępie do swej słynnej pracy *Hegemonia i socjalistyczna strategia* stwierdzili: „[…] jeśli nasz intelektualny projekt zarysowany w tej książce ma charakter POSTmarksistowski, to jest on także postMARKSISTOWSKI"[27]. Jak się wydaje, to intrygujące odróżnienie POSTmarksizmu od postMARKSIZMU pozwala nam dostrzec pewną trudność i dwuznaczność – wyraźne napięcie – związaną z określeniem tożsamości nowego nurtu. Stara się on bowiem pojednać w sobie zarówno z jednej strony jawnie wyrażaną niechęć do marksizmu, a przynajmniej chęć wyzwolenia się z jego dogmatów (przedrostek POST), z ciągłym przywiązaniem do tej tradycji – to druga strona zagadnienia – z której przecież się wywodzi (akcent położony na główny trzon tego terminu – MARKSIZM). Z tej mieszanki wyłania się więc doktryna, która siłą rzeczy nie może być do końca spójna wewnętrznie.

Rozwiązania tych problemów definicyjnych nie ułatwia niedostateczna liczba opracowań na ten temat. O ile jeszcze w obcej, głównie anglojęzycznej literaturze przedmiotu zjawisko postmarksizmu zostało stosunkowo dobrze rozpoznane, chociaż i w tym przypadku trudno mówić o wyczerpaniu tematu, o tyle rodzimych prac na ten temat w zasadzie brak. Luki tej nie wypełnia również opublikowana niedawno książka (należy od razu nadmienić, że jest to ra-

[27] E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia: przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2007, s. 6.

czej bardzo dobry podręcznik akademicki, którego autorzy starają się uporządkować wybrane problemy i koncepcje teoretyczne postmarksizmu, niż jakaś próba oryginalnej lub przynajmniej całościowej analizy zjawiska) Simona Tormeya i Jules'a Townshenda *Od teorii krytycznej do postmarksizmu*, a nawet, jak sądzę, jeszcze bardziej wspomniany brak unaocznia. Należy o tej książce wspomnieć przede wszystkim dlatego, że pozwala ona doskonale uświadomić sobie podkreślane powyżej problemy definicyjne. Jak wskazuje już tytuł tej publikacji, jest to opracowanie, w którym jego autorzy podjęli próbę charakterystyki postmarksizmu, traktowanego przez nich jako pełnoprawny nurt myślowy, zestawiany na równi z teorią krytyczną. Tak wyznaczony cel osiągają oni – powtórzmy – prezentując czytelnikowi najważniejsze idee sformułowane przez głównych myślicieli, których zaliczają do grona postmarksistów, choć trudno oprzeć się wrażeniu, że dobór przedstawianych tu teoretyków jest nieco przypadkowy i arbitralny. Ujmując rzecz inaczej: Tormey i Townshend mają wyraźny problem z „wytłumaczeniem się" z takiego, a nie innego składu osobowego prezentowanych autorów. Widać to dobrze choćby we fragmencie, w którym stwierdzają oni nieprecyzyjnie, że interesują ich po prostu ci myśliciele, którzy „swego czasu utrzymywali, że marksizm jest w »kryzysie«, a »marksistowska« ortodoksja poniosła porażkę, co z kolei wiązało się z potrzebą przemyślenia dorobku teoretycznego Marksa i jego spuścizny, by ponownie ukonstytuować krytykę i w sposób polityczny znaleźć odpowiedź na zaawansowany kapitalizm"[28]. Obawiam się, że takiego tłumaczenia postawienia w jednym szeregu myślicieli, takich jak Cornelius Castoriadis, Ernesto Laclau i Chantal Mouffe, Jürgen Habermas, Ágnes Heller, Jean-François Lyotard czy Jacques Derrida, nie można uznać za zadowalające, ponieważ dobrany arbitralnie wspólny im wszystkim mianownik jest po prostu nazbyt ogólny. Gdyby potraktować poważnie (literalnie) tę wskazówkę metodologiczną Tormeya i Townshenda, to okazałoby się, że na miano postmarksisty zasługuje prawie każdy zachodni (niekiedy wschodni) niedogmatyczny myśliciel lewicowy/marksistowski, który zapro-

[28] S. Tormey, J. Townshend, op. cit., s. 12.

ponował choć w niewielkim stopniu oryginalną interpretację dzieł Marksa. Stąd też do grona „klasyków" postmarksizmu można by zaliczyć – dajmy na to – Różę Luksemburg, Lwa Trockiego, Lukácsa czy autorów związanych z pierwszym pokoleniem szkoły frankfurckiej. Wszak wszyscy oni przeszli do historii marksizmu dzięki oryginalnej i krytycznej – niekiedy moglibyśmy powiedzieć: unowocześnionej, tj. dostosowanej do wymogów czasów im współczesnych – interpretacji tej doktryny; wszyscy oni też dostrzegali lub przeczuwali jej kryzys, co właśnie skłaniało ich do podjęcia zdecydowanych działań na rzecz jej korekty[29].

Dlatego też, na co zresztą w pewnym momencie zwracają uwagę również Tormey i Townshend, takie postawienie sprawy wymaga nieco więcej precyzji. Jak powiadają już na wstępie swej pracy[30], jedynym sensownym zabiegiem przy konstruowaniu definicji postmarksizmu jest posłużenie się kryterium historycznym. Postmarksizm ma bowiem, co próbowałem wykazać w poprzednim podrozdziale, wyraźne ramy czasowe: będą to więc z jednej strony inicjujące go wydarzenia 1968 roku i ogólna atmosfera tamtego okresu, z drugiej zaś, jak się wydaje, wieńczące jego popularność narodziny szerszej zakresowo i bardziej komplementarnej, choć być możne jeszcze mocniej zróżnicowanej, refleksji postmodernistycznej. Dlatego można chyba pokusić się o konstatację, że postmarksizm stanowi pewną fazę w historii dwudziestowiecznego marksizmu powojennego, która zrodziła się w opozycji do pogrążonego w kryzysie tradycyjnego, czerpiącego główne inspiracje od myślicieli dziewiętnastowiecznych marksizmu.

Brak klarownej i jednoznacznej definicji postmarksizmu wynika z rozbieżności teoretycznych między myślicielami, których zazwyczaj zalicza się do tego nurtu. Postmarksizm jest swoistą platformą filozoficzno-polityczną dla tych wszystkich myślicieli radykalnych, którzy stali się krytyczni wobec marksizmu w wydaniu

---

[29] Z taką nadinterpretacją spotykamy się np. w opracowaniach Stuarta Sima. Zob. S. Sim, *Post-Marxism: An Intellectual History*, 1st ed., Routledge, London–New York 2001; *Post-Marxism: A Reader*, ed. S. Sim, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999.

[30] S. Tormey, J. Townshend, op. cit., s. 12.

klasycznym, tzn. tych, którzy swą tożsamość teoretyczną kształtują dzięki dekonstrukcji podstawowych założeń doktryny marksistowskiej[31]. Pojęcie dekonstrukcji nie oznacza w tym przypadku destrukcji, tak jak i postmarksizm nie głosi konieczności ostatecznego zerwania z marksizmem. Chodzi raczej o rewizję jego niektórych – choć nie da się ukryć, że fundamentalnych – założeń. Wszystko po to, aby jednak, jak to ujmuje jeden z komentatorów, „zachować projekt marksizmu", nadać mu nową jakość dzięki oczyszczeniu go ze zbędnych, niebezpiecznych naleciałości[32]. A zatem, aby dokonać charakterystyki myśli postmarksistowskiej, należy w pierwszej kolejności wskazać te wątki marksizmu „właściwego", które są krytykowane przez przedstawicieli nowego nurtu. To z tej krytyki wyłania się pełniejszy obraz omawianego zjawiska, i to w jej kontekście jesteśmy dopiero w stanie zrozumieć wspomniane obawy i intencje postmarksistów.

W literaturze przedmiotu najczęściej wskazuje się na kilka głównych założeń doktryny marksistowskiej, które dla wielu krytycznie nastawionych do niej autorów powojennych okazały się nie do przyjęcia, a zatem należało je albo ostatecznie odrzucić, albo chociaż poddać gruntownej rewizji. Poszczególni komentatorzy – kronikarze współczesnej myśli (post)marksistowskiej – różnie rozkładają akcenty tej krytyki. Dla przykładu, Mark Devenney wskazuje na trzy główne zagadnienia: po pierwsze, DETERMINISTYCZNY I ESENCJALISTYCZNY charakter myśli marksistowskiej, po drugie, jak to określa, problem ZŁOŻONOŚCI, po trzecie zaś, złudność pretensji przedstawicieli marksizmu zachodniego odnośnie do dysponowania własną NAUKĄ O SPOŁECZEŃSTWIE[33]. Przyjrzyjmy się pokrótce tym trzem płaszczyznom krytyki marksizmu.

---

[31] P. Bowman, *Post-Marxism versus Cultural Studies: Theory, Politics and Intervention*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007, s. 13.

[32] Ibidem, s. 12.

[33] M. Devenney, *Ethics and Politics in Contemporary Theory. Between Critical Theory and Post-Marxism*, Routledge, London–New York 2004, s. 2. Bardziej szczegółowo do omawianej przez nas kwestii podchodzą natomiast przywoływani już Tormey i Townshend, którzy wskazują na sześć odrzucanych przez postmarksistów cech dystynktywnych myśli marksistowskiej: (1) Marksowska teoria

Zgodnie z tym, co powiedziano, na pierwszy plan wysuwa się więc zarzut dotyczący esencjalizmu i determinizmu. W przekonaniu postmarksistów to, że myśl marksistowska ma charakter esencjalistyczny i deterministyczny, ma przejawiać się głównie w podstawowym założeniu, zgodnie z którym rzeczywistością ludzką rządzą pewne ukryte prawa jej rozwoju, które zarazem mają przede wszystkim charakter ekonomiczny. Krytycy wskazują tu zatem na ten znany powszechnie aspekt oryginalnej myśli Marksa, w którym podkreśla on zależność charakteru wszelkich relacji społecznych, politycznych czy kulturowych od konkretnych rozstrzygnięć w sferze ekonomicznej. Jak pamiętamy, Marks wyraża tę zależność swym opisem jednostronnej – mimo wszystko – relacji między bazą i nadbudową[34]. Pogląd taki redukuje prawdziwą naturę rzeczywistości społeczno-politycznej, przez co okazuje się małowartościowy (przede wszystkim) w swej warstwie eksplanacyjnej.

Drugi wątek postmarksistowskiej krytyki marksizmu dotyczy, jak to enigmatycznie określa Devenney, „problemu złożoności", który jest zarazem ściśle związany z tym, co przed chwilą powiedziano. Zarzut ten dotyczy bowiem tego, że marksistowska interpretacja świata społeczno-politycznego w ostatecznym rozrachunku prezentuje jego uproszczoną wizję. Jak podkreślają krytycy tego stanu rzeczy, teoria marksistowska, przyjmując perspektywę holistyczną i doszukując się ogólnych prawideł funkcjonowania całej rzeczywistości, siłą rzeczy posługuje się równie ogólnymi schematami teoretycznymi i bardzo ogólnymi pojęciami, za pomocą których stara się opisać świat ludzki. Czyniąc tak – i to już jest zarzut – teoria ta spogląda na rzeczywistość z odległej perspektywy, dostrzegając tylko to, co jest najbardziej – trzymajmy się przyjętej metafory-

historii, (2) Marksowskie ujęcie podmiotu rewolucyjnego, (3) Marksowskie ujęcie etyki, (4) pozytywizm Marksa, (5) awangardyzm partyjny i intelektualny, (6) faktyczne odrzucenie przez istniejący ruch marksistowski rzeczywistego dążenia do ustanowienia demokracji. Jak widać, wskazane problemy w dużej mierze pokrywają się z tym, co powiedzieliśmy do tej pory. Zob. S. Tormey, J. Townshend, op. cit., s. 13–14.

34 Argument ten oraz dyskusję, jaką on wywołał, wyczerpująco omawia w swym opracowaniu Devenney. Zob. M. Devenney, op. cit., s. 11–18.

ki – z tej odległości widoczne (czyli to, co najbardziej ogólne, rozpoznawalne, regularne, wyraźne i charakterystyczne). Tym samym świadomie nie bierze ona pod uwagę (lub po prostu nieświadomie przeocza) tego, co na pierwszy rzut oka jest słabo lub w ogóle niewidoczne, bo nie wydaje się dostatecznie reprezentatywne, *ergo* jest mniej istotne lub nawet zupełnie pozbawione znaczenia dla prowadzonej analizy i formułowanej na jej podstawie diagnozy. Przykładem takiej sytuacji jest np. typowe dla marksizmu postrzeganie sfery politycznej jako przestrzeni rywalizacji klas społeczno-ekonomicznych. Jeśli zastosujemy ogólne, marksistowskie pojęcie klasy do analizy sfery polityki, to okaże się, że funkcjonujące w niej podmioty z założenia muszą należeć do takiej czy innej klasy, a zatem mieć odpowiednią dla danej klasy świadomość, oraz dążyć do realizacji z góry – obiektywnie – zdefiniowanych interesów. Innymi słowy, już przynależność do określonej klasy wyposaża jednostkę w odpowiednią tożsamość polityczną. W przypadku nowoczesnego społeczeństwa, szczególnie zaś tej jego postaci, która zaczęła kształtować się, począwszy od drugiej połowy XX wieku, traktowanie polityki w kategoriach klasowych w oczywisty sposób redukowało jej złożoność. Mniej więcej wtedy bowiem zwrócono uwagę na to, że również inne czynniki mogą wpływać na działania podejmowane przez podmioty biorące udział w polityce, a także i na to, że polityka zaczyna „dziać się" poza tradycyjnie wydzieloną dla niej przestrzenią funkcjonowania instytucji państwowych i rywalizacji partii politycznych. Wśród tych czynników wskazywano m.in. na płeć (*gender*) czy kwestie rasowe i kulturowe. Tym samym okazało się, że „klasa nie jest esencjalną determinantą struktury społecznej, ale po prostu przykładową postacią antagonizmu, która również jest determinowana przez kilka innych antagonizmów. Oczywiście niektóre z nich mają wymiar ekonomiczny, ale inne są od niej [ekonomii] niezależne"[35]. Jeśli uwzględnimy w naszej refleksji nad polityką (szerzej: rzeczywistością społeczną) te inne zmienne, okaże się, że staje się ona bardziej złożona. Nie da się już zamknąć jej w prostym schemacie walki klas. W świetle powyższych słów widać wyraźny

[35] Ibidem, s. 19.

związek postmarksistowskiego krytycyzmu z rosnącym na Zachodzie w owym czasie w siłę nurtem poststrukturalistycznym, którego najwybitniejszym bodaj reprezentantem był francuski myśliciel, Michel Foucault.

Trzeci ze wspomnianych punktów zapalnych omawianej debaty dotyczy roszczeń marksizmu tradycyjnego do miana nauki na temat społeczeństwa. W tym przypadku krytyka postmarksistów odnosi się do fundamentalnego dla marksizmu przekonania, że doktryna ta dysponuje wiedzą naukową (pewną) na temat mechanizmów funkcjonowania społeczeństwa[36]. Podstawy tej nauki stworzył Marks, który przyjmując perspektywę historyczną, starał się zrozumieć reguły rządzące fenomenem zmiany społecznej. Interesowało go, w jaki sposób wytłumaczyć to, że w historii ludzkości mieliśmy do czynienia z różnymi, następującymi po sobie formacjami społeczno-ekonomicznymi. Jak wiemy, niemiecki filozof doszedł do wniosku, że przejście od jednej do drugiej formacji nie jest przypadkowe, ale odbywa się zgodnie z pewną ukrytą logiką, co oznacza z kolei, że tym procesem rządzą określone prawa. A jako że tego rodzaju prawa mają to do siebie, że istnieją w sposób obiektywny, tzn. niezależnie od ludzkiej woli, ich poprawne uchwycenie i opisanie może zagwarantować jedynie odpowiednio przystosowana do tego nauka. Wiedza na temat praw rządzących zmianą społeczną dostarczana przez tę nową naukę była tak samo pewna, jak np. wiedza na temat praw przyrody prezentowana przez nauki przyrodnicze. Reasumując, w świetle powyższych ustaleń marksizm nie tyle jawi się jako jedna z wielu doktryn filozoficzno-politycznych, które można przyjąć lub też odrzucić, ile pretenduje do miana wiedzy naukowej (w rozumieniu tradycji oświeceniowej), a zatem takiej, która opisuje rzeczywistość taką, jaka ona jest.

Problematyczność twierdzenia marksistów, że dysponują wiedzą naukową na temat rzeczywistości społecznej, została już dość dobrze rozpoznana (choćby w latach późniejszych przez myślicieli postmodernistycznych) i nie ma potrzeby, jak sądzę, by poświęcać temu zagadnieniu wiele więcej miejsca. Dla porządku przypo-

[36] Ibidem, s. 20–22.

mnę jedynie, że krytyka tego stanowiska najczęściej odnosi się do dwóch kwestii. Po pierwsze, podnoszony jest problem błędnych założeń metodologicznych Marksa, który, chociaż absolutyzował historyczny charakter egzystencji ludzkiej i społecznej (w tym również wiedzy naukowej), to siebie samego oraz swoją perspektywę badawczą usytuował poza oddziaływaniem historii[37]. Po drugie, w drugiej połowie XX wieku krytycy Marksa i marksizmu zaczęli podkreślać oczywistą błędność przewidywań autora *Kapitału*. Otóż wbrew jego ustaleniom, kapitalizm nie tylko nie przeszedł do historii w wyniku targających nim sprzeczności wewnętrznych, ale miał się nadzwyczaj dobrze, a można było nawet przypuszczać, że rysują się przed nim całkiem optymistyczne perspektywy. System ten udowodnił bowiem, że ma niesamowitą i nie do końca wytłumaczalną umiejętność wychodzenia z nowych kryzysów jeszcze mocniejszy, niż był do tej pory. W tym też sensie przydatność marksizmu jako nauki społecznej okazała się znikoma. W interesującym nas kontekście warto jeszcze jedynie podkreślić, że jeśli chodzi o tradycję lewicowej myśli filozoficzno-politycznej, to właśnie postmarksiści jako jedni z pierwszych zwrócili uwagę na ten problem.

W świetle tego, co zostało powiedziane, widać przeto wyraźnie, że postmarksistowska krytyka marksizmu odnosi się przede wszystkim do tych zagadnień, które są związane z doktryną materializmu historycznego. A zatem, najogólniej rzecz biorąc, jej lewicowi krytycy podważali przede wszystkim zasadność przewidywań Marksa, że historia ludzkości nieuchronnie zmierza do komunizmu, który zostanie wywalczony przez klasę robotniczą na drodze rewolucji (światowej). Wbrew takim autorom jak np. Leszek Kołakowski, który w słynnych *Głównych nurtach marksizmu* optował za bardziej przychylnym (co oczywiście nie oznacza, że polski filozof w pełni akceptował dogmatyczną interpretację materializmu historycznego – wiary w jej prawdziwość wyzbył się, jak można przypuszczać, stosunkowo wcześnie, czemu nierzadko dawał wyraz

[37] Á. Heller, *A Theory of History*, Routledge & Kegan Paul, London 1982.

w swych tekstach emigracyjnych)[38] sposobem odczytania tej koncepcji Marksa[39], postmarksiści byli bardzo stanowczy i nieprzejednani w swej krytyce, co zresztą wydaje się słuszne.

Różne oblicza postmarksizmu: Laclau i Mouffe, Castoriadis

Powyższe rozważania na temat specyfiki postmarksizmu warto zobrazować konkretnymi przykładami, które wydają się reprezentatywne dla całego nurtu. W tym celu w pierwszej kolejności pokrótce omówię koncepcję hegemonii Ernesta Laclau i Chantal Mouffe; w drugiej zaś odniosę się do twórczości Corneliusa Castoriadisa. Dość łatwo można wytłumaczyć się z takiego akurat doboru prezentowanych teorii: opublikowana w 1985 roku praca Ernesta Laclau i Chantal Mouffe *Hegemonia i socjalistyczna strategia*[40] wydaje się jednym z najważniejszych i najbardziej oryginalnych dzieł postmarksistowskich. Co więcej, od jej ukazania się argentyńsko-belgijski duet teoretyków na długie lata stał się twarzą postmarksizmu jako takiego. Jeśli chodzi zaś o filozofię polityczną Castoriadisa, to wydaje się ona – a przynajmniej niektóre jej aspekty – blisko spokrewniona z postmarksizmem szkoły budapeszteńskiej.

---

[38] Zob. np. krytyczne uwagi wobec dogmatycznie pojmowanego marksizmu: L. Kołakowski, *Trwałość dylematu „Sein-Sollen"*, „Przegląd Polityczny" 2016, nr 135, s. 144–166.

[39] Kołakowski pisze tak: „Marksizm pojęty jako teoria historii tłumacząca całość przemian historycznych postępem technicznym i całość kultury walką klasową jest nie do utrzymania. Marksizm jako teoria »wzajemnej zależność« techniki, stosunków własności i kultury – jest trywialną prawdą. […] Lecz nie oznacza to wszystko, by zasady badania historii przez Marksa proponowane były próżne lub bez znaczenia. Przeciwnie, Marks wpłynął potężnie na nasze rozumienie historii i trudno zaprzeczyć temu, że badania historyczne byłyby nie tylko inne, niż są, ale byłyby uboższe i gorsze bez Marksa". Zarazem jednak przyznaje, „że jest daleko posunięte ograniczenie ważności marksizmu […], [które] odnosi się do badań historii minionej. Nasuwa się jednak potrzeba równie istotnych, a może ważniejszych ograniczeń, jeśli chodzi o marksizm pojęty jako nauka o przyszłości". L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – Rozwój – Rozkład*, t. 1, s. 445 i 448.

[40] E. Laclau, C. Mouffe, op. cit.

W dużym uproszczeniu można powiedzieć, że koncepcja Laclau i Mouffe zasadza się na przeświadczeniu, iż zmiana istniejącej rzeczywistości społeczno-politycznej powinna zacząć się od korekty dokonanej w sferze polityki, a nie, jak to zakładał klasyczny paradygmat marksistowski, od zasadniczej transformacji sfery ekonomicznej. Sfera polityczna jest przez nich postrzegana jako domena autonomiczna względem ekonomii, co oznacza z kolei, że nie jest tak, iż nasze przekonania polityczne, ideologia, z którą się utożsamiamy, czy w ogóle wszystko, co kształtuje naszą tożsamość polityczną, jest „z góry" określone przez naszą przynależność do określonej klasy społeczno-ekonomicznej[41]. Wprost przeciwnie, wszystko, o czym przed chwilą mówiliśmy, zostaje ukształtowane pod wpływem tych sił, które sprawują hegemonię w danym systemie społeczno-politycznym. Porządek społeczny jest – mówiąc za Laclau i Mouffe – definiowany przez dyskursy hegemoniczne, dlatego też jakakolwiek zmiana społeczna jest uzależniona od przejęcia hegemonii w sferze określanej przez Marksa jako „nadbudowa" przez siły dążące do owej zmiany. Autorzy *Hegemonii* nie kryją, że inspiracje w tej kwestii czerpią od Gramsciego i jego rozważań na temat hegemonii kulturowej[42], której zdobycie miałoby być fundamentem dalszych zmian w sferze polityki, a w dalszej kolejności

[41] Rozważania Mouffe i Laclau budzą skojarzenia ze stanowiskiem Claude'a Leforta, także wyraźnie krytykującego ten aspekt myśli Marksa. Zob. np. jego sztandarowy esej: C. Lefort, *The Question of Democracy*, w: idem, *Democracy and Political Theory*, transl. D. Macey, Polity Press, Basil Blackwell, Cambridge––Oxford 1988, s. 9–20. To, co – jak się zdaje – różni oba podejścia, to fakt, że w odróżnieniu od autorów *Hegemonii*, Lefort po prostu akceptował reguły gry demokratycznej, uznając ich przestrzeganie za warunek wystarczający poprawnie funkcjonującego społeczeństwa nowoczesnego. Niemniej, można śmiało powiedzieć, że więcej tych autorów łączy, niż dzieli. Leszek Koczanowicz mówi w tym kontekście nawet o tym, że „pomysły Leforta zostały w części podjęte przez Chantal Mouffe i Ernesta Laclau, którzy przedstawili wysoce oryginalny projekt ujęcia społeczeństwa jako nieuchronnie targanego sprzecznościami i jednocześnie organizowanego przez narzuconą mu hegemonię". Zob. L. Koczanowicz, *Dialog i antagonizm*, w: *Filozofia polityki współcześnie*, red. J. Zdybel, L. Zdybel, TAiWPN Universitas, Kraków 2013, s. 121.

[42] Zob. na ten temat: A. Gramsci, *Zeszyty filozoficzne*, tłum. B. Sieroszewska, J. Szymanowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991.

również w zakresie likwidacji nierówności ekonomicznych. Zasadnicze znaczenie w tym kontekście – jak się wydaje – ma zmiana tożsamości podmiotu zbiorowego (klasy robotniczej) dążącego do korekty *status quo*.

W zasadzie dwie główne korekty, których Laclau i Mouffe dokonują w ustaleniach Gramsciego, dotyczą, po pierwsze, założenia, że gra o rząd dusz rozgrywa się nie tyle w sferze kultury, co w domenie polityki, oraz, to po drugie, że Marksowska kategoria klasy nie jest już adekwatna do opisu otaczającej nas rzeczywistości. Jeśli chodzi o tę drugą kwestię, to stwierdzają oni wyraźnie, że „naszym zadaniem, aby posunąć się w określaniu antagonizmów społecznych, należy przeanalizować wielość zróżnicowanych i niejednokrotnie sprzecznych ze sobą pozycji oraz odrzucić ostatecznie ideę w pełni jednolitego i jednorodnego podmiotu sprawczego, którego rolę w klasycznym dyskursie odgrywała »klasa robotnicza«. Poszukiwania »prawdziwej« klasy robotniczej i jej granic stanowią fałszywy problem, niemający w ogóle teoretycznej czy politycznej doniosłości"[43]. Jest tak dlatego, ponieważ obecnie sfera walki o hegemonię – to, co nasi autorzy określają mianem rywalizacji antagonizmów – została znacznie poszerzona. Do głosu doszły nowe podmioty (przywoływane wcześniej nowe ruchy społeczne), które wskazują na istnienie nowych przejawów dominacji i opresji (płeć, preferencje seksualne, ochrona środowiska itd.)[44].

Innymi słowy, nowoczesna polityka demokratyczna jest przestrzenią ścierania się różnych sił – antagonizmów. Zwycięstwo w tej rywalizacji pozwala zdobyć hegemonię, co umożliwia z kolei określanie charakteru, treści i kształtu praktyk społecznych w danym systemie, które, jak się więc okazuje, nie są czymś odgórnie i na stałe danym, ale stanowią wytwór praktyk dyskursywnych, czyli – w rezultacie – danej wspólnoty ludzkiej. Jako takie są one zatem przygodne i nigdy nie zostaną do końca określone. Dlatego też – zacytujmy raz jeszcze fragment *Hegemonii* – „wobec projektu hierarchicznej

---

[43] E. Laclau, C. Mouffe, op. cit., s. 93.

[44] Zob. uwagi na ten temat: S. Sierakowski, *Scenariusz dla brakującego autora*, w: E. Laclau, Ch. Mouffe, op. cit., s. XVII.

rekonstrukcji społeczeństwa lewicowa alternatywa powinna polegać na umiejscowieniu się całkowicie w polu demokratycznej rewolucji i przedłużeniu łańcuchów równoważności między rozmaitymi walkami przeciwko uciskowi. Zadaniem lewicy nie może być zatem odrzucenie ideologii liberalno-demokratycznej, lecz przeciwnie – jej pogłębienie i rozwinięcie w kierunku radykalnej i pluralistycznej demokracji"[45]. Widać wyraźnie, że postulat ten jest wyrazem odrzucenia typowej dla marksizmu klasycznego idei esencjalizmu, co w sferze praktycznej oznacza po prostu ostateczną rezygnację z pokutującej na lewicy „wyobraźni jakobińskiej"[46].

Autorem drugiej z prezentowanych tu teorii wpisujących się w nurt szeroko rozumianej refleksji o charakterze postmarksistowskim jest grecki filozof, Cornelius Castoriadis. Już na wstępie należy jednak zastrzec, że jego rozważania mają inny charakter niż analizy i postulaty Laclau i Mouffe. Co więcej, jak dobitnie stwierdzają Tormey i Townshend, Castoriadis „zapewne przeraziłby się, że ktoś może potraktować go w jakimkolwiek sensie jako »postmarksistę«"[47], a wszystko dlatego, że autor ten wprost głosił całkowitą nieprzydatność, a nawet szkodliwości myśli Marksa[48]. Niemniej, jak powiedziano, w pewnym sensie wpisuje się on w szeroko rozumiany postmarksizm. Jeśli zaś tak jest, to można powiedzieć, że w przypadku obu wspomnianych teorii (duetu Laclau–Mouffe oraz Castoriadisa) mamy do czynienia z dwiema skrajnymi propozycjami paradygmatycznymi, które – umownie – wyznaczają granice dyskursu. O ile bowiem autorzy przedstawionej przed chwilą teorii hegemonii chętnie przypinają sobie etykietę postmarksistów – to oni ten termin rozpropagowali – szukających sposobu na ura-

---

45 E. Laclau, C. Mouffe, op. cit., s. 185.

46 Zob. komentarz Tormeya i Townshenda w: op. cit., s. 107–108.

47 Ibidem, s. 21.

48 Zob. np. kategoryczne stwierdzenia na ten temat Castoriadisa, jakie padły w jednym z wywiadów: C. Castoriadis, *Marx Today: An Interview*, „Thesis Eleven" 1984, No. 8, s. 124–132. Mimo tych deklaracji stosunek Castoriadisa do Marksa i marksizmu do końca pozostawał niejednoznaczny. Zob. na ten temat: D. Howard, *Castoriadis, Marx and Marxism*, „Critical Horizons" 2006, Vol. 7, No. 1, s. 239–249.

towanie Marksowskiego projektu radykalnej emancypacji, który wymagał dostosowania do realiów i problemów zmieniającego się świata późnej nowoczesności, o tyle Castoriadis, szczególnie w schyłkowym okresie swej twórczości, zdecydowanie odcinał się od marksizmu. Paradoksalnie jednak, biorąc pod uwagę cel, jaki stawiał on swojej filozofii, okazuje się, że – wbrew własnym intencjom – cały czas pozostawał w pewnym związku z Marksem. Celem Castoriadisa było bowiem odnalezienie możliwości kształtowania się radykalnie demokratycznej wspólnoty autonomicznych jednostek[49]. W XX wieku nie tylko kapitalizm stał na przeszkodzie realizacji tej wizji, ale okazało się, że i marksizm wcale nie ułatwiał jej implementacji. Zanim jednak przejdziemy do bardziej szczegółowego omówienia propozycji Castoriadisa, ustalmy – choćby wstępnie, dla lepszego zrozumienia prezentowanych treści – przestrzeń wspólną obu tym teoriom: to, co łączy Castoriadisa z Laclau i Mouffe, to dążenie do takiej zmiany społeczeństwa nowoczesnego, która zaowocowałaby jego radykalną demokratyzacją. Demokratyzacja ta dotyczyłaby zarówno kwestii formalnych (Castoriadis), jak i substancjalnych (Laclau–Mouffe).

Jeśli potraktować projekt filozoficzno-polityczny Castoriadisa jako względną całość, co zresztą wydaje się posunięciem nie tyle nawet możliwym, co nade wszystkim wskazanym, to na początku należy oczywiście przyjrzeć się jego źródłom, które w tym przypadku w sposób przewrotny są związane z marksizmem, a w zasadzie z dojrzewającym przeświadczeniem autora o konieczności odrzucenia tej doktryny. Proces odchodzenia Castoriadisa od filozoficzno-politycznej doktryny marksizmu, a przede wszystkim od reprezentującego ją ruchu komunistycznego, rozpoczął się stosunkowo wcześnie (biorąc pod uwagę jego aktywność intelektualną i polityczną), bo mniej więcej około 1946 roku. Od tego czasu stał się on coraz bardziej rozpoznawalnym krytykiem przede wszyst-

[49] O związku kategorii autonomii z polityką demokratyczną u Castoriadisa wspomina np. Leszek Koczanowicz. Zob. L. Koczanowicz, *Jak możliwa jest wspólnota krytyczna?*, w: *Charlesa Taylora wizja nowoczesności: rekonstrukcje i interpretacje*, red. C. Garbowski, J.P. Hudzik, J. Kłos, Oficyna Wydawnicza Łośgraf, Warszawa 2012, s. 219–222.

kim komunizmu, szczególnie zaś jego radzieckiej wersji (wliczając tu również państwa satelickie ZSRR). Przez długie lata ten nowy – radzieckiej proweniencji – typ społeczeństwa był dla niego nie tylko negatywnym punktem odniesienia, lecz także głównym wyzwaniem teoretycznym – starał się on go zrozumieć i wytłumaczyć w kategoriach filozoficzno-politycznych. Zarazem każda nowa próba realizacji tego zadania coraz bardziej oddalała go od marksizmu. Jak powiada Andrew Arato, „przynajmniej dwóch ostatnich spośród czterech różnych teorii społeczeństwa typu radzieckiego [które Castoriadis opracował w ciągu kilkudziesięciu lat] nie można wpisać w tradycję nawet najbardziej krytycznej i samokrytycznej wersji marksizmu"[50].

Niechęć Castoriadisa do marksizmu brała się przede wszystkim z jego zdecydowanie negatywnej oceny tego, czym – w wyniku długotrwałej hegemonii bolszewików – w praktyce stał się dwudziestowieczny marksizm. Chcąc zarazem dogłębnie poznać ten fenomen, Castoriadis, siłą rzeczy, prawie cały swój wysiłek teoretyczny skierował ku analizie tego nowego typu społeczeństwa, którego kreatorami byli właśnie bolszewicy. Jak pamiętamy z poprzedniego rozdziału – mówiliśmy o tym w kontekście polemiki budapeszteńczyków z funkcjonującymi wśród zwolenników zachodniej lewicy w latach 70. i 80 XX wieku teoriami systemu radzieckiego – autor *The Social Regime in Russia* był gotów traktować społeczeństwo socjalizmu realnego jako określoną wersję kapitalizmu państwowego. Należy przyznać, że Castoriadis ciekawie argumentował w tej kwestii, tłumacząc, iż społeczeństwo radzieckie jest skrajnie zbiurokratyzowanym, zorganizowanym na wzór kapitalistycznej fabryki systemem społeczno-ekonomicznym. Jak bowiem powiadał, wbrew oficjalnym deklaracjom, w przypadku społeczeństwa typu radzieckiego nadal mamy tu do czynienia ze społeczeństwem klasowym[51], z tą różnicą, że w interesującym nas przypadku klasą uprzywilejowa-

[50] A. Arato, *Facing Russia: Castoriadis and the Problem of Soviet-Type Societies*, w: idem, *From Neo-Marxism to Democratic Theory. Essays on the Critical Theory of Soviet-Type Societies*, M.E. Sharpe, Inc., New York–London 1993, s. 146.

[51] C. Castoriadis, *The Social Regime in Russia*, w: *The Castoriadis Reader*, ed. D. Curtis, Blackwell Publishers, Oxford–Malden 1997, s. 219.

ną jest biurokracja, która „kieruje" pozostałą częścią (większością) społeczeństwa. Taka sytuacja stanowi wystarczający dowód na to, że dwudziestowieczna próba realizacji projektu marksistowskiego zakończyła się spektakularną porażką. Doświadczenia kilkudziesięciu lat istnienia systemu radzieckiego nie mogą być traktowane jak zwykłe uchybienie czy też choćby jak poważniejsze odstępstwa od doktryny, i to nawet jeśli przyznamy – a Castoriadis tak czyni – że nie jest to doktryna jednolita i spójna[52].

Ważną cechą tego nowego społeczeństwa jest również to, że jego system gospodarczy został zbudowany wokół przemysłu zbrojeniowego, którego podstawowe znaczenie dla całego systemu wydaje się oczywiste: nie tylko gwarantuje jego trwanie, lecz także umożliwia mu ekspansję i dominację w regionie (na świecie). Castoriadis zwraca tu również uwagę na jeszcze jedną konsekwencję, która dość dobrze obrazuje opresyjny charakter analizowanego przez niego systemu. Podkreśla mianowicie, że uprzywilejowany status sektora wojskowego utrzymuje w głębokim kryzysie pozostałe dziedziny gospodarki, szczególnie te, które są związane ze sferą produkcji dóbr podstawowych i konsumpcyjnych (np. rolnictwo), a które tym samym w naturalny sposób determinują poziom życia obywateli. W jednym ze swych licznych tekstów filozof ten pisze: „[…] należy zdawać sobie sprawę z tego […], że w warunkach współczesnego społeczeństwa niedostatek jest *de facto*, zarówno bezpośrednim, jak i pośrednim, ograniczeniem wolności w sensie MATERIALNYM"[53]. Następnie retorycznie pyta, czy w przypadku względnej *prosperity* ekonomicznej analizowanego społeczeństwa, czyli w sytuacji, gdy przynajmniej podstawowe potrzeby materialne obywateli byłyby zaspokojone, władza radziecka mogłaby utrzymać w ryzach ich rozbudzone apetyty.

W swych następnych pracach Castoriadis starał się podkreślać, że przerażająca machina biurokratyczna państwa komunistycznego, która została ustanowiona w interesie klasy robotniczej, tak na-

---

[52] Zob. idem, *Marxism and Revolutionary Theory: Excerpts*, w: ibidem, s. 140.

[53] Idem, *The Impossibility of Reforms in the Soviet Union*, „Thesis Eleven" 1982, No. 4, s. 29.

prawdę ani tym interesom nie służy, ani też nie została powołana do życia przez robotników. Służy ona raczej tym, którzy za jej pomocą kierują społeczeństwem, czyli właśnie klasie biurokratycznej. Została ona (biurokracja) narzucona społeczeństwu, okazując się jedynie nową formą jego zniewolenia. W tym kontekście wydaje się więc oczywiste, że aby wolność odzyskać, należy tę sztywną, odgórnie ustanowioną strukturę znieść i zamiast niej wprowadzić zasadę „samoorganizacji klasy robotniczej", która winna być zarówno „narzędziem, jak i celem rewolucyjnej transformacji społeczeństwa". Prawdziwie socjalistyczne społeczeństwo jest zatem społeczeństwem samorządowym[54]. Z pism Castoriadisa bije mocne przekonanie, że tylko taka radykalna demokratyzacja społeczeństwa jest sensowną alternatywą dla rzeczywistości zarówno państw bloku wschodniego, jak i kapitalistycznego Zachodu.

W późniejszym okresie swej twórczości Castoriadis wyraźnie rozwija właśnie te wątki swych wcześniejszych rozważań, które są związane z ideą samorządnej wspólnoty. W latach 80. koncepcja ta przybiera postać wspomnianej już wcześniej wizji społeczeństwa radykalnie demokratycznego. Inspiracje dla swych przemyśleń grecko-francuski filozof – co w zasadzie nie dziwi, szczególnie na tle innych współczesnych filozofów polityki, jak np. Hannah Arendt, której dorobek stanie się zresztą dla niego istotnym punktem odniesienia – czerpie z ateńskiej *polis*. W pismach, które powstały w tym okresie, można uchwycić przede wszystkim pewną nostalgię za tym, co było kiedyś. Można nawet powiedzieć, że emanuje z nich smutek Castoriadisa, wywołany tym, że to, co – jak powiada – zaczęło się w Grecji, zostało tak bardzo wypaczone. Widać to wyraźnie, gdy wspomina np. o rozpadzie wspólnoty w nowożytności, kiedy to nieszczęśliwie oddzielono od siebie to, co społeczne, i to, co polityczne. Jak powiada, „idea »Państwa«, to znaczy odrębnej instytucji oddzielonej od ciała obywateli, byłaby dla Greków niezrozumiała"[55].

---

[54] S. Tormey, J. Townshend, op. cit., s. 25.

[55] C. Castoriadis, *Grecka polis a tworzenie demokracji*, w: *Kultura demokracji*, red. K. Liszka, R. Włodarczyk, tłum. M. Pieńkowska, Chiazm: [Uniwersytet Wrocławski – Koło Naukowe Kulturoznawców APORIE], Wrocław 2009, s. 116.

Zaiste może zadziwiać to pokrewieństwo myśli późnego Castoriadisa i Arendt, czyli myślicieli, którzy przecież nie tylko wywodzą się z różnych tradycji intelektualnych, ale i których dzieli jedno pokolenie. Przynajmniej kilkanaście lat po Arendt Castoriadis – jak się zdaje – powtarza za nią wszystkie najistotniejsze postulaty jej filozofii politycznej (choć nie stroni oczywiście od wielu krytycznych uwag i komentarzy). Już jego definicja polityki[56], którą formułuje w radykalnej opozycji zarówno do współczesnego rozumienia polityki jako dążenia do realizacji interesów (spuścizna po Marksie), jak i ujęcia czysto – powiedzielibyśmy – instytucjonalnego lub strukturalistycznego, budzi skojarzenia z równie błyskotliwymi i inspirującymi, co radykalnymi i jednostronnymi uwagami niemiecko-amerykańskiej autorki. Również i Castoriadis pozostał radykalny. Ten zmysł radykalizmu, który, jak można przypuszczać, zrodził się jeszcze w jego marksistowskim okresie twórczości, nigdy się nie stępił, sytuując zarazem tego autora pośród tych różnych teoretyków, którzy przez długie lata pozostawali w dziwnie dwuznacznym stosunku do marksizmu. W przypadku naszego bohatera radykalizm (demokratyczny) pozostał ważny również i wtedy, gdy *explicite* odrzucił on marksizm. Powód tego odrzucenia był dość czytelny: doktryna ta okazała się po prostu za mało… radykalna – nie gwarantowała prawdziwego urzeczywistnienia idei demokratycznej. Pod tym względem uczeń przerósł mistrza – Castoriadis zerwał z Marksem. Zarazem mimo wszystko chyba nigdy też nie zapomniał, że to właśnie dzięki niemu dostrzegł i przyswoił takie idee, jak radykalizm, samorządność czy autonomia.

W stronę postmarksizmu: krytyka Lukácsa

Pozytywny stosunek członków szkoły budapeszteńskiej do marksizmu, jednoznacznie determinowany przez osobę i twórczość Györ-

[56] Castoriadis pisze tak: „[…] przez politykę rozumiem nie dworskie intrygi czy rozgrywki między broniącymi swojej pozycji i interesów grupami społecznymi (co istnieje również dzisiaj), lecz wspólne działania, których celem jest ustanowienie społeczności jako takiej". Ibidem, s. 111.

gya Lukácsa, zaczął zmieniać się jeszcze w schyłkowym okresie funkcjonowania tej instytucji na Węgrzech. To Lukács wszak wyznaczył cel działania szkoły – sankcjonując tym samym sens jej istnienia – którym, jak pamiętamy, miał być renesans marksizmu. Członkowie szkoły mieli wykonać niezbędną pracę teoretyczną, polegającą nie tylko na rekonstrukcji i prezentacji tych wątków myśli Marksa, które pozwalają ujrzeć w nim orędownika wolności i emancypacji jednostki, lecz także na przetestowaniu tej odświeżonej teorii przez odniesienie jej do współczesnych im problemów. Jeśli bowiem marksizm miał odrodzić się, to tylko w – nazwijmy to – „uwspółcześnionej" wersji.

Śmierć Lukácsa w 1971 roku symbolicznie rozpoczęła proces powolnego rozkładu szkoły budapeszteńskiej. W wymiarze teoretycznym oznaczał on oczywiście stopniowe, trwające kilka lat odchodzenie członków szkoły od Marksa, a przede wszystkim od marksizmu. Należy podkreślić, że w przypadku budapeszteńczyków był to zarazem proces bardzo zindywidualizowany: wątpliwości co do atrakcyjności i użyteczności marksizmu zaczęli żywić wszyscy, ale stało się to mimo wszystko w różnym czasie i w różnym stopniu. Różne też przyniosło rezultaty.

W przypadku szkoły budapeszteńskiej moment zerwania z marksizmem musiał być poprzedzony rozstaniem z filozofią Mistrza. Pierwsze rysy na fundamencie szkoły zaczęły pojawiać się jeszcze za życia Lukácsa. Z tego, co wiemy, tym, co poróżniło – na gruncie filozoficznym – Heller, Fehéra, Márkusa i Vajdę ze swym nauczycielem i mentorem, była przygotowywana przez niego pod koniec lat 60. (nigdy też nieukończona w wyniku jego śmierci, choć ostatecznie opublikowana) praca zatytułowana *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*[57]. W intencji i w przekonaniu jej autora to składające się z trzech (a w zasadzie czterech) tomów dzieło miało być jego *opus magnum*. Dla jego wychowanków i najbliższych współpracowników, którzy na prośbę Lukácsa zapoznali się

[57] Polskie wydanie pracy, w tłumaczeniu Kazimierza Ślęczki, nakładem Państwowego Wydawnictwa Naukowego ukazało się w czterech tomach (tom drugi – jak się wydaje, najważniejszy – składa się z dwóch obszernych, odrębnie wydanych części) w latach 1982–1985.

z maszynopisem tej książki jeszcze na długo przed jej (pośmiertną) publikacją, okazało się natomiast całkowicie nie do przyjęcia. W zasadzie każda myśl zawarta w tym obszernym dziele spotkała się z ich zdecydowaną i bezkompromisową – co, jak wspomina Heller po latach, chociaż wynikało z sumiennego spełnienia prośby Lukácsa o szczerą ocenę opracowywanej koncepcji ontologii społecznej, to w istocie było bardzo okrutne dla starego i schorowanego człowieka[58] – krytyką młodszych członków szkoły.

Zanim przejdziemy do meritum, przytoczmy jeszcze kilka faktów. Heller, Fehér, Márkus i Vajda przedstawili swą krytykę *Ontologii* podczas pięciu dyskusji z Lukácsem, które odbyły się w Budapeszcie na przełomie 1968/1969 roku. Główne punkty sporne zostały następnie, na użytek dalszej pracy Lukácsa nad teksem, który doszedł do przekonania, że pewne korekty w gotowej już w zasadzie książce są jednak rzeczywiście niezbędne, opracowane i przygotowane w formie względnie spójnego maszynopisu przez Vajdę[59]. To właśnie ten tekst, zatytułowany *Notes to Lukács' Ontology*[60], bez wprowadzania żadnych poprawek czy nowych treści, a jedynie opatrzony wspólnym, krótkim słowem wstępnym, jego autorzy, już po śmierci swego mistrza i przyjaciela, postanowili upublicznić. Uczynili to na łamach nowojorskiego pisma „Telos" w 1976 roku. Krytyka ta została po kilku latach (1983) przedrukowana jeszcze w pracy zbiorowej autorów związanych ze szkołą, pod redakcją Ágnes Heller, zatytułowanej *Lukács Revalued*[61]. Na marginesie dodajmy, że jest to ważna pozycja bibliograficzna, ponieważ, jak się wydaje, stanowi formę pożegnania Lukácsa (wszystkie teksty traktują o jego życiu lub o jego filozofii – często w kontekstach) oraz – głównie właśnie dzięki wspomnianej krytycznej „recenzji" *Ontologii* –

---

[58] Zob. Á. Heller, *Interview with Professor Ágnes Heller (I) by Simon Tormey*, „Daimon. Revista de Filosofia" 1998, Núm. 17, s. 35–36.

[59] Zob. szerzej F. Fehér et al., *Notes on Lukács' Ontology*, w: *Lukács Revalued*, ed. Á. Heller, Basil Blackwell, Oxford 1983, s. 126.

[60] F. Fehér et al., *Notes on Lukács' Ontology*, „Telos" 1976, No. 29, s. 160–181. W prezentowanej książce korzystam ze wspomnianego przedruku tego tekstu: F. Fehér et al., *Notes on Lukács' Ontology*, w: *Lukács Revalued*.

[61] *Lukács Revalued*.

rozliczenia się jego wychowanków i współpracowników ze spuścizną teoretyczną, jaka po nim pozostała.

Jako że punktem odniesienia tej krytyki była wspomniana praca Lukácsa, dla porządku przypomnijmy tu pokrótce jej genezę oraz główne idee w niej zawarte. Z tego, co wiadomo, pomysł na książkę zrodził się w pewnym sensie przypadkowo na przełomie 1961/1962 roku, kiedy to Lukács rozpoczął przygotowania do pracy nad obszernym dziełem, w którym chciał wyłożyć swoją koncepcję etyki. Doszedł wtedy do przekonania, że w rozdziale rozpoczynającym tę pracę, zatytułowanym roboczo *Miejsce etyki w systemie działania ludzkiego*, powinny zostać ujęte kwestie związane z ontologicznymi podstawami życia społecznego[62]. A zatem początkowo to, co ukazało się drukiem w owych trzech opasłych tomach, w zasadzie nie miało być odrębnym dziełem, a jedynie niezbędnym – w przekonaniu Lukácsa – wprowadzeniem do zupełnie innego tematu. Opracowanie problematyki związanej z ontologią życia społecznego na tyle jednak pochłonęło Lukácsa, że jego *Etyka* nigdy już nie powstała, a *Ontologia* nie tylko rozrosła się, lecz także okazała się ostatnią pracą, jaką napisał. *Ontologia* jako samodzielny projekt zaczęła żyć swym życiem około 1964 roku – wtedy to miała zapaść ostateczna decyzja wyczerpującego opracowania tytułowego zagadnienia. Końcowa wersja maszynopisu została zaś przygotowana w 1968 roku. Wtedy też Heller, Fehér, Márkus i Vajda zapoznali się z całością pracy, wcześniej trafiały do nich jedynie jej poszczególne fragmenty. Przed 1968/1969 rokiem na temat całości mieli więc jedynie pewne ogólne wyobrażenie, ponieważ Lukács dzielił się z nimi swoimi pomysłami, a także dyskutował wybrane problemy, które planował poruszyć w pracy[63]. Już w owym czasie zgłaszali oczywiście pewne uwagi czy drobne obawy odnośnie do całości dzieła, ale już choćby ze względu na to, że znajdowało się ono cały czas *in sta-*

---

[62] F. Fehér et al., op. cit., s. 125; M. Almási, *Zwrot Lukácsa w stronę ontologii*, w: G. Lukács, *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego. Współczesny stan problemu*, t. 1, tłum. K. Ślęczka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1982, s. VII.

[63] F. Fehér et al., op. cit., s. 126.

tu nascendi, nie sposób było wyrazić ich w odpowiedni (tj. bardziej zdecydowany i usystematyzowany) sposób.

W swym komentarzu członkowie szkoły wspominają, że byli ogromnie podekscytowani tym, że Lukács podjął się zadania opracowania ontologii społecznej. Chodziło nawet nie tyle o to, że osoba jej autora gwarantowała zarówno skuteczną realizację tego przedsięwzięcia, jak i jego odpowiednią jakość, ile o to, że zgodnie ze zbiorowych wyobrażeniem w swej ontologii Lukács miał stworzyć pewne podstawy, dzięki którym udałoby się pogodzić (typowe) dla klasycznej filozofii marksistowskiej pretensje do uniwersalności, widoczne choćby w poszukiwaniu ogólnych praw rządzących wszelkimi aspektami rzeczywistości ludzkiej, z dostrzeżeniem i uznaniem realnie istniejącej partykularności i różnorodności form życia społecznego oraz sposobów refleksji nad nimi. W świetle tych oczekiwań *Ontologia* miała być zatem syntezą podejścia historycznego z filozoficznym uniwersalizmem[64]. Dlatego też ogólny zarys projektu Lukácsa spotkał się z aprobatą młodszych członków szkoły, którzy potraktowali go również jako pewną formę zachęty – impulsu – do własnej wzmożonej aktywności intelektualnej. Ich opracowania teoretyczne, które powstały w czasie, gdy Lukács pracował nad *Ontologią*, spotkały się, jak twierdzą, z jego przychylnym przyjęciem[65]. Co więcej, okres ten niezwykle zbliżył ich do siebie w sensie teoretycznym – mimo drobnych różnic wynikających z odmiennych zainteresowań czy też z temperamentu – zdołali oni wypracować wspólne podejście metodologiczne. Na pierwszy rzut oka szkoła funkcjonowała w odpowiedni, by nie powiedzieć: perfekcyjny sposób, i nic nie zapowiadało, że już niedługo na jej korpusie pojawią się pierwsze rysy – oznaki poważnego kryzysu.

Ostateczna wersja maszynopisu wywołała konsternację wśród wychowanków Lukácsa. *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego* okazało się bowiem dziełem, które nie spełniło pokładanych w nim przez młodych filozofów nadziei. Zwrócili oni uwagę na dwie główne kwestie teoretyczne: (1) status pracy jako głównej ka-

[64] Ibidem, s. 129–130 i 152.
[65] Ibidem, s. 129.

tegorii ontologii społecznej Lukácsa oraz (2) związanej z nią kategorii wartości.

W przekonaniu Lukácsa podstawową kategorią determinującą społeczną formę bytu jest PRACA, rozumiana przez niego jako działanie teleologiczne – omawia on ten wątek przede wszystkim w pierwszym rozdziale tomu drugiego *Ontologii* (w pierwszym tomie szkicuje historyczno-filozoficzny kontekst swych rozważań). W świetle zawartych tu uwag kategoria pracy jawi się jako „centralny proces uczłowieczenia człowieka" lub nawet jako „właściwe uczłowieczenie człowieka"[66]. Co więcej, jako że praca ma charakter celowościowy – efekt pracy to wynik realizacji tego, co zostało wcześniej pomyślane/zaplanowane, dzięki użyciu środków niezbędnych do osiągnięcia tego celu – „staje się [ona] modelem wszelkiej praktyki społecznej"[67]. Jest tak dlatego – spróbujmy znacznie uprościć niezwykle długi i zawiły wywód Lukácsa – ponieważ praca generuje interakcje międzyludzkie, wymusza sytuacje, w których ludzie oddziałują na siebie, a co za tym idzie, w przypadku bardziej skomplikowanych zadań, złożone sieci relacji społecznych, czyli właśnie społeczeństwo. W tym właśnie sensie, konkluduje Lukács, praca jest przeto głównym czynnikiem uspołecznienia.

Praca konstytuuje również WARTOŚCI. Chodzi tu o to, jak tłumaczy Lukács, że żaden przedmiot nieożywiony sam z siebie nie ma wartości i nabiera ją dopiero wtedy, gdy okazuje się użyteczny dla człowieka, czyli wtedy, gdy można go albo wykorzystać w pracy, albo też „stanowi możliwość tworzenia produktów pracy". Co więcej, przez to, że to właśnie praca – która ma, jak powiedzieli-

---

[66] G. Lukács, *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego. Najważniejsze kompleksy problemowe*, t. 2 (rozdziały 1–3), tłum. K. Ślęczka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1984, s. 9 i 62.

[67] Ibidem, s. 12. Ów celowościowy charakter pracy węgierski filozof wyjaśnia, odwołując się do „Arystotelesowskiego przykładu budowy domu". W tym kontekście pisze on tak: „[…] dom jest czymś tak samo istniejącym materialnie jak kamień, drewno itd. Mimo to w teleologicznym założeniu powstaje przedmiotowość zupełnie różna od budulca. Nie można wyłącznie z bytu samego w sobie kamienia czy drewna […] »wyprowadzić« domu. Niezbędna jest do tego moc ludzkiej myśli i woli, które umieszczają te własności materialno-faktyczne – w zasadniczo zupełnie nowym powiązaniu całościowym" (s. 21).

śmy, wymiar społeczny – sprawia, iż coś staje się wartościowe, również wartości nabierają takiego charakteru. Mówiąc prościej, zdaniem Lukácsa wynika to z diagnozowanego uprzednio przez niego teleologicznego charakteru pracy, czyli działania ukierunkowanego na osiągnięcie zamierzonego celu. Analogicznie zatem węgierski filozof stwierdza, że tylko „to, co jest tu zamierzone jako cel, jest dla człowieka czymś wartościowym"[68]. Wartość jest więc wyraźnie powiązana z pracą, a w zasadzie, można właśnie powiedzieć, że po prostu z niej wynika.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na jedną rzecz. Otóż, jeśli powyższa rekonstrukcja wywodu Lukácsa jest poprawna, to wydaje się, że głównym kryterium wartości jest dla niego kategoria użyteczności. Coś ma wartość (jest wartością) wtedy, gdy jest użyteczne. Należy podkreślić, że jest to bardzo jednostronne rozumienie wartości. O ile jeszcze w przypadku przedmiotów nieożywionych można w zasadzie chyba zgodzić się z takim postawieniem sprawy, o tyle w przypadku innego rodzaju wartości rodzą się już pewne wątpliwości. Dotyczą one przede wszystkim tego, czy to kryterium (użyteczności) można również zastosować w przypadku wartości – jak to określa jeden z komentatorów omawianej pracy Lukácsa – „wyższego rzędu", czyli np. wartości etycznych lub estetycznych. W tym przypadku, czytamy we wspomnianym komentarzu, wartość rodzi się we właściwym kontekście, który mogą stanowić „różne totalności celowe", takie jak jednostka, naród czy grupa. Dla Lukácsa, który do końca swego życia pozostał wierny filozofii Marksa, najważniejszym takim kontekstem (punktem odniesienia) była oczywiście ludzkość jako taka. Mówiąc innymi słowami, „miernikiem tzw. wyższych wartości duchowych jest rozwój ogólnoludzki", który Marks określał mianem „gatunkowości"[69]. Coś – np. dzieło sztuki – okazuje się wartościowe wtedy, gdy realizuje czy może raczej przybliża nam prawdziwą istotę człowieka. Na marginesie dodajmy tylko, że w przekonaniu Marksa w zasadzie jakakolwiek realizacja gatunkowości ludzkiej była niemożli-

[68] Ibidem, s. 103–105.
[69] M. Almási, op. cit., s. XXX.

wa w warunkach systemu kapitalistycznego. Jej realizacja wymagała zmiany formacji społeczno-ekonomicznej, czyli była możliwa tylko po upadku kapitalizmu i narodzinach społeczeństwa komunistycznego. W tym też sensie można przeto powiedzieć, że chociaż w przypadku tzw. wartości wyższych kryterium użyteczności nie ma bezpośredniego zastosowania, to Lukács – jak się zdaje – sugeruje jednak, że również ten rodzaj wartości w gruncie rzeczy jest czymś „wtórnym" (ontologicznie) względem dziedziny ekonomii. Należy jednak zastrzec, że ta interpretacja nie do końca może w pełni oddawać intencje węgierskiego filozofa, ponieważ jego wypowiedzi odnośnie do problemu statusu wartości w ramach prezentowanej koncepcji ontologii bytu społecznego nie są do końca klarowne – ich dokładną rekonstrukcję utrudnia to, że autor *Ontologii* wypowiada się na ten temat nieco chaotycznie, w różnych momentach swego obszernego dzieła. Tyle, jeśli chodzi o rekonstrukcję interesujących nas tu wątków problemowych; czas na zaprezentowanie reakcji wychowanków Lukácsa na zaproponowaną przez niego koncepcję.

Merytoryczna krytyka ze strony pozostałych członków szkoły, z jaką spotkała się ostatnia książka Lukácsa, była stosunkowo lapidarna, co zresztą nie może dziwić. W zasadzie dotyczyła ona w większym stopniu – ujmijmy to w ten sposób – maszynopisu niż treści merytorycznych w nim zawartych[70]. Jeśli jednak mielibyśmy

[70] Te fragmenty *Notes on Lukács' Ontology*, w których przedstawiono oryginalne uwagi skierowane do mistrza przez jego uczniów, nie oddają w pełni ich rozczarowania ostatecznym kształtem jego teorii. Bierze się to stąd, że w chwili, gdy Lukács poprosił swych wychowanków o krytyczną lekturę *Ontologii*, poczuli się oni zobligowani do poważnego potraktowania wyznaczonego zadania. Dlatego też ich główne uwagi przedstawione w przywoływanym tekście zostały poczynione niejako z poziomu *Ontologii* (zawartych w niej konkretnych treści), tzn. nie dotyczyły – lub dotyczyły w niewielkim stopniu – tez zawartych w książce, ale miały raczej na celu wskazanie występujących w niej nieścisłości pojęciowych, luk w jej strukturze i w argumentacji, zakłóceń narracji utrudniających jej odbiór czy też zaburzonej logiki wypowiedzi. Innymi słowy, w tej krytycznej ocenie pracy (jej swoistej recenzji wewnętrznej) członkom szkoły nie zależało na zaprezentowaniu własnego punktu widzenia danego problemu, bo nie taki był cel przedsięwzięcia. Dlatego też, co wyraźnie można odczytać z tego krótkiego i schematycznego w gruncie rzeczy tekstu, należy go potraktować przede

powiedzieć coś więcej o stosunku budapeszteńczyków do przesłania zawartego we *Wprowadzeniu do ontologii bytu społecznego*, to – jak pokazaliśmy – niepokoiły ich głównie dwie kwestie: po pierwsze, uznanie pracy jako kluczowej kategorii ontologii społecznej, a także nie do końca jasne rozważania Lukácsa odnośnie do problematyki wartości. Można powiedzieć, że fundamentalne znaczenie ma ten pierwszy problem – drugi zdaje się z niego po prostu wynikać. Zacznijmy jednak od tej drugiej kwestii, której omówienie posłuży nam za swego rodzaju wprowadzenie do zagadnienia o charakterze zasadniczym.

Wydaje się, że można wskazać trzy główne argumenty krytyczne względem zaproponowanej w *Ontologii* koncepcji wartości. Podstawowy zarzut dotyczy tego, że była ona, o czym zresztą przed chwilą wspominaliśmy, zaprezentowana w sposób chaotyczny. Lukács wielokrotnie w swej pracy swobodnie zmieniał perspektywy na analizowaną kategorię, dowolnie też żonglował jej znaczeniem, a także swe uwagi na ten temat zamieszczał w różnych partiach książki, co w jeszcze większym stopniu utrudniało poprawne odczytanie jego intencji. Dlatego też w *Notes on Lukács' Ontology* kilkukrotnie podnoszony jest problem konieczności ujednolicenia tych rozważań[71]. Co jednak wydaje się w interesującym nas kontekście ważniejsze – zarzut drugi – to fakt, że Lukács redukuje złożoność problemu wartości, wyróżniając jedynie dwa ich rodzaje. Z jednej strony mówi o wartościach, które – ujmijmy to w ten sposób – wywodzą się ze sfery ekonomicznej, zaś z drugiej o tych, które są wartościami wyższego rzędu (chodzi tu głównie o wartości o charakterze moralnym). W przekonaniu jego wychowanków jest to nazbyt wąskie ujęcie problemu. Po trzecie, podkreślają oni również, że błędne jest akcentowanie w tym kontekście znaczenia sfery ekonomicznej, którą Lukács traktuje zarówno jako dziedzinę fundamentalną dla wartości, jak i zarazem niezależną od wszelkich innych zmiennych.

wszystkim jako swego rodzaju dokument, który rzuca odrobinę światła zarówno na osobę *Lukács*a, jak i na sposób funkcjonowania szkoły budapeszteńskiej w pierwszym – węgierskim – okresie jej istnienia.

[71] Zob. np. F. Fehér et al., op. cit., s. 142–143.

Ten determinizm ekonomiczny jest widoczny właściwie w całej pracy, więc stwierdzenie, że krytyka poczyniona przez Heller, Fehéra, Márkusa i Vajdę w zasadzie sprowadzała się do tego zagadnienia, nie będzie chyba nadmiernym uproszczeniem omawianych kwestii. Przytoczmy dwa krótkie cytaty z *Notes on Lukács' Ontology*: „[…] nie zgadzamy się z Twoim rozumieniem totalności społecznej, jako złożoności – składającej się z wielu złożoności – w ramach której jedna z owych złożoności (ekonomiczna) jest dynamiczna i na tyle dominująca, że determinuje pozostałe"; „To, że wiele różnych, fundamentalnych kategorii ontologii społecznej zaistniało w procesie pracy [*came about in labour*] nie oznacza, że sama praca może służyć jako model dla wszystkich heterogenicznych form działania: właściwe [*categorical*] im struktury są w sposób oczywisty zasadniczo odmienne […]"[72]. Z tych fragmentów jasno wynika, że wychowankom Lukácsa nie podobało się zatem to, co zazwyczaj zarzuca się filozofii Marksa: traktowanie sfery ekonomicznej jako domeny, która z jednej strony jest niezależna od wpływu wszelkich innych przestrzeni życia społecznego, czyli rozwija się w sposób autonomiczny, zaś z drugiej – mimo wszystko determinuje wszystkie pozostałe sfery życia jednostkowego i społecznego, czyniąc to bądź w sposób absolutny, bądź jedynie – jak powtarzają za Fryderykiem Engelsem ci, którzy próbują złagodzić ten jawny determinizm – w „ostatecznej instancji". Innymi słowy, krytyka ta dotyczy materializmu historycznego, który dla młodszych członków szkoły był już nie do przyjęcia, dla Lukácsa cały czas odgrywał zaś istotną rolę. W tym odrzuceniu dogmatów „hismatu" zawiera się również wspomniana wcześniej krytyka podstawowego założenia koncepcji Lukácsa: potraktowania pracy jako głównej kategorii ontologii społecznej. Widać tu zatem wyraźnie, że w przekonaniu Heller, Fehéra, Márkusa i Vajdy rzeczywistość społeczna jest nazbyt złożona, aby można ją było zredukować do jednego tylko jej wymiaru.

Można jedynie przypuszczać, że tego rodzaju różnica teoretyczna (a nawet światopoglądowa i polityczna) między mistrzem a jego uczniami była na tyle poważna, że jako taka mogła mieć istotny

[72] Cytaty odpowiednio na stronach: ibidem, s. 146 i 142.

wpływ na dalsze losy szkoły budapeszteńskiej. Z tego też powodu należy zwrócić uwagę na *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego* Lukácsa jako na tekst, który wieńczył pewien proces ewolucji teoretyczno-politycznej członków szkoły. Wszak to pod jego wpływem ogłaszają oni następującą deklarację: „[…] chociaż niewzruszenie trwamy przy naszym żądaniu przekroczenia świata burżuazyjnego oraz przy przekonaniu, że owo przekroczenie może i powinno być osiągnięte z Marksem, jako punktem wyjścia, począwszy od połowy lat pięćdziesiątych (m.in. od czasu, kiedy poczęliśmy postrzegać siebie samych jako niezależne, filozoficznie myślące istoty ludzkie) doświadczyliśmy coraz więcej i coraz poważniejszych wątpliwości, problemów i pytań dotyczących »tradycyjnego« marksistowskiego stanowiska”[73]. *Ontologia* nie tylko więc nie rozwiała wyraźnych już wątpliwości i rozterek, o których tu mowa, ale jeszcze bardziej je pogłębiła. Krytycyzm wychowanków Lukácsa względem podstawowych wartości i dogmatów marksizmu klasycznego (oficjalnego) w pewnym stopniu dotknął tu również jego rewizjonistycznej odmiany[74].

Filozofia radykalna i racjonalna utopia według Ágnes Heller

Wydaje się, że pierwszą dojrzałą propozycją teoretyczną autorów wywodzących się z kręgów szkoły budapeszteńskiej, którą można by określić mianem postmarksistowskiej, była Ágnes Heller koncepcja filozofii radykalnej zaprezentowana w pracy *A Radical Philoso-*

---

[73] Ibidem, s. 129. Przywołuję tę wypowiedź również tu: W. Bulira, *Nowoczesność a polityka w ujęciu Ágnes Heller*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009, s. 73.

[74] Kilka lat później w bardziej łagodnej formie krytyki marksizmu dogmatycznego dokonuje Márkus, który w jednym ze swych tekstów zwraca uwagę na pluralizm wewnątrz marksizmu jako na warunek konieczny istnienia tej doktryny filozoficzno-politycznej. Zob. G. Márkus, *Debates and Trends in Marxist Philosophy*, w: *Communism and Eastern Europe: A Collection of Essays*, eds. F. Silnitsky, L. Silnitsky, K. Reyman, Karz Publishers, New York 1979, s. 104–132.

phy[75]. Co ciekawe, chociaż praca ta powstała jeszcze przed wyjazdem z Węgier[76], to ukazała się dopiero w 1978 roku w języku niemieckim pt. *Philosophie des linken Radikalismus*. I choć oba te tytuły są adekwatne do treści książki, to chyba jednak ten drugi trafniej oddaje intencje autorki, która kieruje swe rozważania właśnie do radykalnej lewicy postmarksistowskiej. Można jedynie przypuszczać, skąd aż taka rozbieżność w tytule tej samej pracy. Szukając odpowiedzi na tak postawione pytanie, skłaniałbym się ku takiej jej wersji, zgodnie z którą różnica ta wynikała po prostu ze zmieniającego się kontekstu historyczno-kulturowego. Pierwotnie praca ta była przeznaczona dla radykalnie nastawionych młodych Europejczyków wywodzących się z kręgu szeroko rozumianej kontrkultury, którzy w owym czasie, głównie w Niemczech Zachodnich, odgrywali znaczącą rolę w tamtejszym życiu kulturowym i społeczno-politycznym. Anglojęzyczne wydanie książki ukazało się już w nieco innym kontekście kulturowo-politycznym i było już chyba skierowane do nieco innego odbiorcy. Te kilkanaście lat, które minęły od chwili ukończenia książki[77], wystarczyły, aby gorąca atmosfera przełomu lat 60. i 70. XX wieku mimo wszystko dość wyraźnie ostudziła się. Tendencje polityczne, społeczne i kulturowe, które się wtedy zrodziły, zdołały okrzepnąć i – można chyba zaryzykować takie stwierdzenie – stracić na swym radykalizmie. To, co Heller po latach określi mianem DETOTALIZACJI[78], która dotknęła różne sfery życia społeczeństwa

---

[75] Á. Heller, *A Radical Philosophy*, transl. J. Wickham, Blackwell Publishers, Oxford 1984. Należy w tym miejscu zauważyć, że budapeszteńczycy niechętnie posługiwali się etykietką postmarksizmu. Dla przykładu, na początku lat 90. XX wieku piszą w jednej ze swym prac: „Postmarksizm jest pojęciem mętnym i pozbawionym istotniejszej treści; jakiegokolwiek sensu nabiera on dopiero w kontekście autobiograficznym". Zob. F. Fehér, Á. Heller, *O świetności i zmierzchu uniwersalizmu radykalnego*, tłum. W. Bulira, „Przegląd Polityczny" 2015, nr 131, s. 60. Wydaje się jednak, że w wielu ich tekstach z tego okresu można odnaleźć liczne wypowiedzi, które zbliżają ich do pozycji postmarksistowskich.

[76] Zwraca na to uwagę m.in. J. Burnheim, *Review: Ágnes Heller A Radical Philosophy*, „Thesis Eleven" 1987, No. 17, s. 132.

[77] Książka ta została napisana mniej więcej około 1972/1973 roku. Zob. Á. Heller, *Interview with Professor Ágnes Heller (I) by Simon Tormey*, s. 41.

[78] Problem ten omawiam w rozdziale czwartym.

(post)nowoczesnego, już w owym czasie stało się niezaprzeczalnym faktem społecznym, względnie dobrze rozpoznawanym przez socjologów (by wspomnieć w tym miejscu tylko najbardziej oryginalne i inspirujące prace Zygmunta Baumana z lat 80. XX wieku). W tym kontekście trudno oprzeć się wrażeniu, że tytuł *A Radical Philosophy* brzmi „łagodniej" i ogólniej niż *Philosophie des linken Radikalismus*, co sprawia z kolei, że i książka wydaje się mimo wszystko – nawet mimo jej specyficznego stylu, o czym jeszcze za chwilę – bardziej wyważona, chociaż jej treść pozostała oczywiście taka sama.

W świetle powyższych słów, o ile oczywiście dobrze oddają one intencje autorki, jej deklaracja, że książka ta prezentuje – warto podkreślić – całościową filozofię skierowaną do „ruchów radykalnych"[79], można czytać dwojako. W latach 70. XX wieku pod szyldem „ruchów radykalnych" występowali głównie zbuntowani studenci, którzy nierzadko swych poglądów i wizji bardziej przyjaznego człowiekowi świata bronili, walcząc z policją na ulicach wielkich miast, natomiast w latach 80. ruchy radykalne w coraz mniejszym stopniu są radykalne w dosłownym rozumieniu tego słowa. Ich radykalizm coraz bardziej zaczyna kojarzyć się z uporem, nieustępliwością oraz mozolną „pracą u podstaw" względnie dobrze zorganizowanych i coraz bardziej „profesjonalnych" organizacji społecznych (dzisiaj powiedzielibyśmy: organizacji pozarządowych, NGOs), które zmian aktualnej rzeczywistości społeczno-politycznej chcą dokonać głównie przez edukację, a zatem niejako od wewnątrz „systemu", powoli, krok po kroku. Świętujący swe największe sukcesy w latach 80. i 90. ubiegłego stulecia postmodernizm, tak niechętny wszelkim wizjom (i wizjonerom) raju na ziemi, który można osiągnąć jedynie drogą radykalnej i całościowej zmiany rzeczywistości, narodził się wszak (symbolicznie) w 1968 roku.

A Radical Philosophy to praca, w której został przedstawiony zbiór zasad filozofii radykalnej. W ujęciu Heller tego rodzaju filozofia przyjmuje kształt racjonalnej, tzn. „nieutopijnej" utopii, która z definicji jest zawsze lewicowa, bo ukierunkowana na realizację wartości wolności. Chociaż wszystko to pozornie brzmi bardzo

[79] Á. Heller, *A Radical Philosophy*, s. 134.

zawile, to należy podkreślić, że Heller prezentuje swą koncepcję w sposób przystępny, a książka jest napisana stylem przejrzystym, acz nieco – powiedziałbym – apodyktycznym i arbitralnym. Rzeczywiście, o ile po latach Heller potwierdza aktualność idei zawartych w omawianej pracy oraz akcentuje swe przywiązanie do nich, o tyle nawet ona negatywnie ocenia taki, a nie inny sposób ich prezentacji. W jednym z wywiadów powiada dosadnie: „[…] w pełni akceptuję treści zawarte w *A Radical Philosophy*. Idea racjonalnej utopii cały czas budzi we mnie uczucie sympatii, ale teraz wyraziłabym ją [tę ideę – W.B.] inaczej. […] Co innego, jeśli chodzi o moją ówczesną retorykę, styl, deklaracje. Chodzi o to, że ja po prostu obwieszczałam coś bez uprzedniej argumentacji, bez snucia opowieści na ten temat, a także bez odrobiny ironii, sceptycyzmu. W tej książce jest tyle prostych deklaracji. I właśnie tego jej kategorycznego stylu nie lubię”[80]. Specyfika tego stylu – „tej retoryki” – wynikała, co przyznaje Heller, z jej ówczesnej fascynacji postmarksistowską Nową Lewicą[81].

---

[80] W tym samym wywiadzie autorka dodaje, że na tyle „nie cierpi” stylu omawianej pracy, że nie zgodziła się na liczne prośby o jej ponowne wydanie. Á. Heller, *Interview with Professor Ágnes Heller (I) by Simon Tormey*, s. 41. Krytycznie o tym aspekcie pracy wypowiadają się również jej odbiorcy. Zob. jedną z przykładowych recenzji: N. Funk, *A Radical Philosophy by Ágnes Heller (recenzja)*, „The Philosophical Review” 1987, Vol. 96, No. 3, s. 464.

[81] O tej fascynacji postmarksistowską lewicą Heller opowiada w ten sposób: „Po 1968 roku zetknęłam się z zupełnie nowym rodzajem lewicy, dla której walka [*seizure*] o władzę i dążenie do całkowitej transformacji społeczeństwa poprzez zmianę jego struktur społecznych okazała się przeżytkiem. Po zetknięciu się z lewicą zrodzoną w ’68 mój radykalizm utracił związek z radykalizmem socjalistycznym rodem z XIX stulecia, którego celem (m.in.) była całkowita zmiana społeczeństwa, co wynikało z kolei z obiektywnej konieczności”. Á. Heller, *Interview with Professor Ágnes Heller (I) by Simon Tormey*, s. 38. Po latach, w udzielonym autorowi tej książki wywiadzie, dodaje: „Miałam kontakty ze zwolennikami Nowej Lewicy z Niemiec, z Francji, a nawet z Ameryki. Zaczęłam nawet publikować w nowolewicowym czasopiśmie amerykańskim »Telos«. Wiele tych kontaktów zawdzięczam spotkaniom na wyspie Korčula, na którą trafiłam […] w 1965 roku. […] W trakcie pobytu na Korčuli po raz pierwszy zetknęłam się z ideami Nowej Lewicy, która zresztą znajdowała się wówczas *in statu nascendi*. Właściwie od tego momentu datuje się wzrost jej znaczenia na świecie. W owym czasie lewica była niesamowicie zróżnicowana wewnętrznie,

Rozważania w *A Radical Philosophy* Heller zaczyna od konstatacji kryzysu współczesnej filozofii zachodniej zdominowanej przez pozytywizm, który swą uprzywilejowaną pozycję zdobył jeszcze w XIX wieku. Kryzys ten ma się przejawiać przede wszystkim tym, że pozytywizm odwiódł filozofię od jej – można by powiedzieć – naturalnej funkcji, jaką był namysł nad swoim własnym statusem i funkcją do spełnienia. Taki stan rzeczy, tj. zmiana obszaru zainteresowań filozofii, ma fundamentalne znaczenie dla roli, jaką odgrywa ona obecnie, ponieważ autorefleksja filozofii, zapoczątkowana już przez Sokratesa, to zarazem część większego zadania, które winna ona spełniać. Zadanie to Heller definiuje jako „KONSTYTUOWANIE ŚWIATA"[82]. Możliwość jego realizacji autorka – jak się zdaje – upatruje w specyfice filozofii, na którą składają się trzy – pozostające ze sobą w ciągłym napięciu – elementy: (1) stałe zakorzenienie filozofii w życiu codziennym, (2) umiejętność demitologizacji rzeczywistości kulturowej, (3) utopijny charakter filozofii.

---

tworzyli ją ludzie, którzy nierzadko zajmowali skrajnie różne stanowiska i głosili naprawdę odmienne poglądy. W jej szeregach było miejsce zarówno dla trockistów, anarchistów, zwolenników lewicy liberalnej, racjonalistycznej i wielu, wielu innych, których teraz nawet nie jestem już w stanie wymienić. Jedno jednak było wspólne im wszystkim: krytyczny stosunek do Związku Radzieckiego. To cechowało również tych, których wtedy spotykałam na Korčuli. Atmosferę tych spotkań budowało zaangażowanie i dyskurs. Całymi godzinami dyskutowaliśmy o młodym i starym Marksie, potrafiliśmy spierać się choćby o taką kategorię filozoficzną jak *praxis*. Pamiętam, że byłam urzeczona tym, że mogłam tam być, że mogłam uczestniczyć w dyskusjach. Wszyscy z obecnych byli święcie przekonani, że mamy coś do powiedzenia światu, co oczywiście teraz brzmi naiwnie i śmiesznie. Ale muszę podkreślić, że nawet wtedy nie chodziło nam, by zbawić świat, a raczej o to, że to, co akurat właśnie my potrafimy dostrzec, jest na tyle istotne, że przynajmniej w jakimś zakresie może zmienić coś w otaczającej nas rzeczywistości. Przy czym wszystkie te dyskusje miały pewien ciężar polityczny. Cokolwiek rozważaliśmy, bez względu na to, czy były to zagadnienia związane z historią, dominacją, czy nawet kwestie etyczne, wszystko musiało wpływać na porządek rzeczy tego świata. Tego rodzaju poczucie było naprawdę silne. Muszę przyznać, że w dalszym ciągu czuję nostalgię do tamtych czasów, która wynika chyba stąd, iż obecnie nie ma już tego rodzaju dyskursów". Zob. Á. Heller, *Niczego nie żałuję (wywiad przeprowadzony przez W. Bulirę)*, tłum. W. Bulira, „Przegląd Polityczny" 2015, nr 131, s. 43–44.

[82] Á. Heller, *A Radical Philosophy*, s. 1.

Po pierwsze zatem, Heller utrzymuje, że filozofia od początku swego istnienia była czymś więcej niż tylko „spójną wewnętrznie, usystematyzowaną formą wiedzy". Konkretna, treściwa filozofia była zawsze związana z określoną formą życia. Heller stoi zatem na stanowisku, że wyjątkowość filozofii i jej wewnętrzna moc sprawcza brała się z jej ścisłego związku z życiem codziennym. Filozofia była zawsze „przede wszystkim postawą, która przybierała postać danej formy życia"[83]. W tym też sensie jest ona po prostu uwikłana w konkretne praktyki społeczne i jako taka wyraża – a przynajmniej stara się reagować na nie – określone potrzeby i wartości, które pojawiają się i obowiązują w danej społeczności. Filozofia jest więc w tym ujęciu formą „ekspresji kulturowej", która ma na celu ułatwianie jednostkom/wspólnotom orientowanie się w świecie spraw międzyludzkich[84]. Kryzys współczesnej filozofii polega tym samym na jej swoistym oderwaniu się/odizolowaniu od świata spraw społecznych; na tym, że przestaje ona być sposobem na życie, a staje się dyscypliną akademicką; na tym w końcu, że filozofem jest ten, kto zajmuje odpowiednie stanowisko uniwersyteckie. W przekonaniu Heller ta postępująca profesjonalizacja filozofii pozbawia ją wpisanych w nią nieodzownie dynamiki i krytycyzmu, sprawia, że filozofia po prostu więdnie[85].

Filozofia konstytuuje świat również w tym sensie – to drugi aspekt omawianego problemu – że go demitologizuje. Pojęcie de-

---

[83] J. Grumley, *Ágnes Heller: A Moralist in the Vortex of History*, Pluto Press, London 2005, s. 86.

[84] Ibidem, s. 85. Jak zobaczymy w następnym rozdziale tej książki, podobnie status i zadanie współczesnej filozofii postrzega – kilka lata później – György Márkus. Zob. np. G. Márkus, *After the "System": Philosophy in the Age of the Sciences*, w: *Science, Politics, and Social Practice: Essays on Marxism and Science, Philosophy of Culture and the Social Sciences: In Honor of Robert S. Cohen*, eds. K. Gavroglu, J. Stachel, M.W. Wartofsky, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht––Boston 1995, s. 139–159. Piszę o tym również w: W. Bulira, *Philosopher in Exile. Comments on Emigration Works of György Márkus*, „Working Papers in Philosophy of Hungarian Academy of Science" 2016, tekst dostępny w internecie: http://www.phil-inst.hu/images/Esem%C3%A9nyek/2016/Working_Papers_2016/2016_06_waldemar_bulira_philosopher_in_exile.pdf (dostęp: 11.07.2017).

[85] Do tego wątku (chociaż w nieco innym kontekście) powrócimy jeszcze w rozdziale czwartym.

mitologizacji oznacza tu nic innego, jak racjonalną, nieustanną i pozbawioną jakichkolwiek instytucjonalnych i formalnych ograniczeń krytykę danej rzeczywistości społeczno-politycznej. Tego rodzaju negacja, która w pewnym stopniu przypomina wysiłek myślicieli wywodzących się z nurtu konstruktywizmu społecznego[86], ma na celu ukazywanie kulturowego, konwencjonalnego charakteru obowiązujących w niej norm. W *A Radical Philosophy* mit jest jedną z tych kategorii – co prawda węgierska autorka nie omawia jej jakoś szczególnie wyczerpująco – których znaczenie jest istotne w tym sensie, że stanowią one negatywny punkt odniesienia dla filozofii, dzięki czemu definiuje ona własną tożsamość. Już na początku książki Heller powiada, że o ile w tradycji mitologicznej żaden aspekt wpisujących się w nią opowieści nie może zostać zanegowany i odrzucony, o tyle dla filozofii nie ma żadnych świętości: wszystko, każdy najdrobniejszy nawet element obowiązującej tradycji, kultury, moralności itd., może, a nawet musi być przez filozofię – po kartezjańsku – zakwestionowany, tzn. przemyślany i oceniony na nowo. Filozofia jest bowiem swoistym zaproszeniem do wspólnego myślenia[87], które Heller – jak się zdaje – rozumie tu wyłącznie w kategoriach myślenia krytycznego. W tym też sensie ów krytycyzm i bezkompromisowość filozofii to w zasadzie nic innego, jak swoista wersja typowo „dziecięcej naiwności", dzięki której dziecko może podważać (dociekać jej prawomocności) każdą obowiązującą regułę/normę określającą miejsce i zadania jednostki funkcjonującej w grupie. I rzeczywiście, filozof, niczym dziecko, nie jest krępowany żadnymi ograniczeniami kulturowymi czy obyczajowymi, i tak, jak dziecko właśnie może – musi! – pytać o wszystko. Zadaje więc, jak to określa nasza bohaterka, „dziecinne pytania": „co to jest?", „po co to jest?", „jakie to jest?", „dlaczego musi być akurat tak?", „jaki to ma cel?", „dlaczego należy to zrobić właśnie w ten sposób?", „dlaczego nie można tak robić?". Już artykulacja tego rodzaju pytań ma świadczyć przede wszystkim o odwadze

[86] Zob. np. P.L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*, tłum. J. Niżnik, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

[87] Á. Heller, *A Radical Philosophy*, s. 9–10.

i „cudownej umiejętności" filozofii. Dla filozofa nie istnieje bowiem żadne tabu – jego celem jest po prostu dociekanie prawdy[88].

Z tym drugim wymiarem filozoficznej konstytucji świata – jego demitologizacją – wiąże się też trzeci, bodaj najważniejszy jej aspekt: powoływanie do życia utopii filozoficznych. Heller podkreśla utopijny charakter filozofii w chwili, gdy tłumaczy, że owo poszukiwanie przyczyn tego, dlaczego akurat jest tak, jak jest, nie stanowi zarazem dla filozofii celu samego w sobie. Aby zakwestionować walentność obwiązującej normy, należy wszak odnieść ją do wyznaczonej uprzednio normy właściwej – wzorcowej, regulatywnej – w świetle której możemy dopiero stwierdzić, że normy, których zasadności dociekamy, nie są odpowiednie. Innymi słowy, chodzi tu o to, że filozoficzny namysł nad rzeczywistością zawsze polega na kontrastowaniu tego, co aktualnie istnieje, z tym, co istnieć powinno. Między tymi skrajnościami występuje zasadnicze, konstytutywne dla filozofii napięcie, którego efektem jest utopia filozoficzna. „Każda filozofia jest utopijna". Dlaczego? Ponieważ, najogólniej rzecz biorąc, filozofia chce wskazać „ideał", do którego świat winien dążyć[89]. W tym właśnie celu tworzy ona konstrukcje, w ramach których „to, co być powinno, jawi się jako coś najbardziej realnego spośród wszystkiego, co istnieje, a zarazem to, co istnieje, w świetle ostatecznej rzeczywistości okazuje się czymś nierzeczywistym"[90]. Zarazem utopia filozoficzna nie jest dowolną, fantastyczną wizją odległej przyszłości. Utopia prezentowana przez partykularną filozofię musi spełniać warunek racjonalności. Mówiąc zatem

---

[88] Ibidem, s. 17. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę, że do tej „dziecięcej" czy też sokratejskiej cechy filozofii, którą Heller diagnozuje chyba po raz pierwszy właśnie w omawianej pracy, autorka powróci ponownie po kilku latach, przy konstrukcji swej teorii nowoczesności. Tym razem okaże się, że ta metafora dziecięcej ciekawości, która nie zna ni świętości, ni litości, doskonale oddaje charakter wewnętrznej dynamiki świata nowoczesnego. Odtwarzając genealogię zjawiska, Heller ponownie skieruje się ku sokratejskiemu pytaniu, które bezkompromisowo dąży do odkrycia prawdy. Zob. Á. Heller, *A Theory of Modernity*, Blackwell Publishers, Oxford 1999.

[89] R. Wolin, *A Radical Philosophy by Ágnes Heller (recenzja)*, „New German Critique" 1986, No. 38, s. 197.

[90] Á. Heller, *A Radical Philosophy*, s. 13.

o utopii, Heller ma na myśli UTOPIĘ RACJONALNĄ, tzn. taką, która jest otwarta na rywalizację z innymi utopiami prowadzoną za pomocą racjonalnej argumentacji.

Zwróćmy przy okazji uwagę, że sytuując swoją koncepcję utopii w opozycji do potocznego rozumienia tego terminu, zgodnie z którym utopia to po prostu takie wyobrażenie przyszłości, które kontrastuje ją z aktualnym stanem rzeczy, węgierska autorka podtrzymuje tu tradycyjne, platońskie rozróżnienie *doksy* i *episteme*[91]. Stwierdza ona bowiem wyraźnie, że utopia racjonalna (filozoficzna) to określona forma wiedzy, natomiast zwykłe utopijne myślenie jest właśnie czymś na wzór mniemania. Dlatego też, w jej przekonaniu, utopia jest skierowana do tych wszystkich, którzy są „zdyscyplinowanymi i systematycznymi myślicielami"[92]. W takim podejściu widać z jednej strony elitaryzm stanowiska Heller, którym rzeczywiście cała *A Radical Philosophy* jest przesiąknięta, z drugiej zaś jest to niejako naturalna konsekwencja przyjętych założeń odnośnie do racjonalnego charakteru filozofii i przypisanej jej roli, która ma polegać na ułatwianiu jednostce orientacji w świecie. W tym drugim przypadku jest to również efekt konkretnego kształtu oryginalnej propozycji racjonalnej utopii autorstwa Heller.

Ale czas w końcu na omówienie konkretnych treści składających się na wizję radykalnej utopii nakreślonej w *Filozofii radykal-*

---

[91] Zaproponowane przez Heller rozróżnienie w pewnym stopniu przypomina Mannheimowski podział na utopię i ideologię. Karl Mannheim w swej słynnej pracy poświęconej tej tematyce pisał tak: „[…] utopijna jest taka świadomość, która nie pokrywa się z otaczającym ją »bytem«. Ta niezgodność objawia się zawsze w ten sposób, że taka świadomość w przeżywaniu, myśleniu i działaniu orientuje się na czynniki, których ów »byt« jako urzeczywistniony nie zawiera. Nie każdą jednak niezgodną, transcendującą aktualny »byt« i w tym sensie »obcą rzeczywistości« orientację będziemy uważać za utopijną. Utopijną będziemy nazywać tylko taką »transcendentną wobec rzeczywistości« orientację, która przechodząc do działania, jednocześnie częściowo lub całkowicie rozsadza istniejący w danym czasie porządek bytu. Ograniczenie utopii do takiej, transcendentnej wobec rzeczywistości, orientacji, która równocześnie rozsadza istniejący porządek, pozwala odróżnić świadomość utopijną od ideologicznej". K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 229.

[92] Á. Heller, *A Radical Philosophy*, s. 14.

nej. Na wstępie należy zastrzec, że o ile większość znanych w historii filozofii utopii przybiera postać zbioru „konkretnych" rozwiązań społeczno-polityczny, które powinny doczekać się bezwarunkowej implementacji, o tyle przywoływana tu koncepcja ma bardziej – spróbuję ująć to w ten sposób – ramowy charakter. Jest ona raczej formalna niż substancjalna, tzn. jej celem jest raczej określenie warunków formalnych, których spełnienie umożliwiłoby poprawną organizację pozbawionej dominacji wspólnoty nowoczesnej[93]. Ma więc ona charakter idei regulatywnej.

Już ta powyższa uwaga zawiera kilka istotnych dla nas tropów interpretacyjnych. Przede wszystkim wskazuje ona na to, że utopia tworzona przez węgierską autorkę jest wyrazem jej przywiązania do wartości demokratycznych. W *A Radical Philosophy* Heller funduje swoją wizję demokracji na poglądach Karola Marksa i Immanuela Kanta, co sprawia, że zaproponowana tu koncepcja nabiera charakteru polityczno-etycznego[94]. Od (młodego) Marksa zapożycza więc ona projekt społeczeństwa, które, jak pamiętamy z poprzedniego rozdziału, jest tak skonstruowane, że umożliwia wszystkim tworzącym je jednostkom zaspokajanie swych potrzeb oraz rozwijanie własnej osobowości. Zarazem, co istotne, Heller uzależnia realizację owych potrzeb od tego, czy nie kolidują one z wartością wolności, którą uznaje za wartość najważniejszą we współczesnym świecie[95]. Czyniąc takie zastrzeżenie, węgierska

---

[93] Ów formalizm budzi pewne skojarzenia z powstałą zresztą mniej więcej w tym samym czasie koncepcją utopii Roberta Nozicka (1974), który argumentował, że pożądany porządek społeczno-polityczny powinien przybrać formę swoistej liberalnej „metautopii", czyli takiej formy utopii, w ramach której znajdzie się miejsce dla skrajnie różnych postaw, systemów wartości, partykularnych wizji ustrojowych itd. Zob. rozważania wspomnianego autora w: R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999. Co ciekawe, w późniejszych latach Heller podkreślała – nie bez pewnych istotnych zastrzeżeń – atrakcyjność tej propozycji Nozicka. Piszę o tym szerzej: W. Bulira, *Nowoczesność a polityka w ujęciu Ágnes Heller*, s. 251–253.

[94] Zwraca na to uwagę jedna z komentatorek omawianej pracy. Zob. N. Funk, op. cit., s. 461.

[95] Á. Heller, *A Radical Philosophy*, s. 165.

autorka wzbogaca prezentowane tu podejście (post)marksistowskie o elementy myśli wywodzącej się z tradycji kantowskiej. Zgodnie z takim ujęciem projektowane przez nią społeczeństwo jest przeto społeczeństwem radykalnie demokratycznym, które określa ona niekiedy – i właśnie w tym przypadku postępuje już *explicite* w duchu Kanta – mianem wspólnoty rządzonej zasadą SYMETRYCZNEJ WZAJEMNOŚCI. W pewnym momencie pisze ona tak: „[…] całkowita realizacja demokracji oznacza zniesienie jakiejkolwiek formy dominacji. To wymaga z kolei takiej dystrybucji władzy, która byłaby zgodna z zasadą równości, tzn. zakładającą, że KAŻDA OSOBA rozporządza dobrami materialnymi i członkami tej wspólnoty; oznaczającą, że w tym społeczeństwie nie ma żadnej takiej sfery, która nie podlegałaby kontroli obywateli. W społeczeństwie, w którym nie ma miejsca na dominację, o kwestiach administracyjnych decydują WSZYSCY OBYWATELE – rozumiani tu jako istotny racjonalne – w toku dyskusji na temat wartości”[96].

Powtórzmy dla porządku: dobór zasad, które rządzą tak rozumianym społeczeństwem demokratycznym, a także uznanie wolności za wartość o znaczeniu fundamentalnym, wskazuje na to, że Heller wyraźnie inspiruje się w tym zakresie nie tylko Marksem, lecz także filozofią praktyczną Kanta. Właśnie dlatego, po pierwsze, podmiotem jej utopii nie jest żadna partykularna wspólnota, ale ludzkość jako taka, oraz, po drugie, co też już przed chwilą powiedzieliśmy, podstawową rolę dla poprawnego funkcjonowania tej wspólnoty odgrywa zasada symetrycznej wzajemności. Jak pamiętamy z pism etycznych Kanta, zasada ta zawiera się w głoszonym przez niego sprzeciwie wobec traktowania drugiej osoby wyłącznie jako środka do osiągnięcia celu[97], stanowiąc tym samym podstawę sformułowanego przez królewieckiego filozofa imperatywu katego-

---

[96] Ibidem, s. 157; zob. również uwagi na ten temat R. Wolin, op. cit.

[97] „Twierdzę oto – powiadał Kant – człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem za cel zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego samego jak też do innych istot rozumnych”. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Antyk, Kęty 2001, s. 45.

rycznego. W przypadku omawianej tu racjonalnej utopii społeczeństwa demokratycznego, która wprost nawiązuje do danego aspektu rozważań autora *Krytyki praktycznego rozumu*, tego rodzaju społeczeństwo znajduje się w wyraźnej opozycji do modelu wspólnoty opartej na zasadzie podrzędności i nadrzędności.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na pewne wątpliwości, które mogą pojawić się odnośnie do powyższych propozycji Heller. Zauważmy, że prezentowana tu ogólna koncepcja społeczeństwa demokratycznego nie ma charakteru pozytywnego, ale jest formułowana w opozycji do takiego rodzaju społeczeństwa, który jest niepożądany. Demokracja, przyjmowana przez węgierską filozof jako swego rodzaju pewnik i fundament dla swoich analiz, nie zostaje zarazem dostatecznie przez nią zdefiniowana. Okazuje się po prostu BRAKIEM dominacji. Wykluczenie dominacji z życia społeczno-politycznego wcale przecież nie musi oznaczać przyjęcia wartości demokratycznych – anarchiści również głoszą przecież konieczność organizacji takiego społeczeństwa, które będzie oparte na zasadzie egalitaryzmu[98]. Jeśli uznać zasadność takiego kontrargumentu, to należy przyznać, że wywodom Heller brakuje pewnej precyzji, a jej samej – powiedziałbym – cierpliwości. Jeśli bowiem u podstaw jej rozbudowanej koncepcji znajduje się lapidarna konstatacja o charakterze negatywnym, tzn. krótkie określenie tego, czym demokracja nie jest, to zasadne jest pytanie, na ile szczęśliwa jest próba fundowania rozważań o charakterze moralnym i politycznym na nie do końca zdefiniowanej i – jak przynajmniej można sądzić – przemyślanej koncepcji demokracji. Trudno bowiem oprzeć się wrażeniu, że Heller zadowala się jedynie wskazaniem minimalnego wymogu zaistnienia porządku demokratycznego – tym wszak okazuje się właśnie rzeczone zniesienie jakiejkolwiek formy dominacji.

Ujmując ten problem nieco inaczej: wygląda na to, że bardziej interesuje ją moment/akt wyzwolenia (zniesienie dominacji) niż późniejsze poprawne (zorientowane na realizację wartości wolności) funkcjonowanie projektowanego społeczeństwa. W pewnym sensie jej rozważania z *A Radical Philosophy* przywołują skojarzenie

[98] Ten trafny kontrargument podaje Nanette Funk. Zob. N. Funk, op. cit., s. 463.

z Arendtowską dystynkcją wyzwolenia i wolności, do której w swej późniejszej twórczości będzie ona wyraźnie (i często) nawiązywać. Przypomnijmy jedynie, że dla Arendt wyzwolenie i wolność nie były pojęciami synonimicznymi: akt wyzwolenia był wydarzeniem jednostkowym, oznaczał zniesienie zewnętrznych ograniczeń, czyli prowadził do wolności. Prawdziwym wyzwaniem okazywało się zaś utrzymanie – umocnienie, zabezpieczenie – uzyskanej w rezultacie wyzwolenia wolności. Arendt doskonale zdawała sobie z tego sprawę, dlatego też wyraźnie wskazywała na to, że jedynym sposobem na utrwalenie tego, co przyniosło wyzwolenie, było ustanowienie konstytucji. Jak wspomniałem przed chwilą, Heller dopiero po latach, konstruując swą rozbudowaną teorię nowoczesności[99], dostrzeże istotność uwag autorki *O rewolucji*. Na etapie swej postmarksistowskiej (nowolewicowej) twórczości kwestie te nie były chyba dla niej jeszcze przedmiotem aż tak wielkiej troski. O wiele większe znaczenie – jak się zdaje – miały sympatia i przywiązanie do nieco romantycznej idei radykalizmu politycznego i filozoficznego.

Przy okazji wypada jeszcze dodać, że także wiara Heller w moralną siłę demokracji wydaje się tyle szczera, co naiwna. W zasadzie w ciemno przyjmuje ona pogląd, że całkowita demokratyzacja poszczególnych sfer życia społeczno-politycznego jest uniwersalnym antidotum na wszelkie problemy nękające społeczeństwo nowoczesne. W tym kontekście rodzi się nowy problem o charakterze zasadniczym: czy taka demokratyzacja, rozumiana za Heller jako całkowite zniesienie dominacji, jest w ogóle pożądana? Można się bowiem zastanawiać, czy rzeczywiście każda forma dominacji lub – jak to niekiedy określa nasza autorka – „relacji zależności"[100] występująca w społeczeństwie jest czymś aż tak niebezpiecznym i niepożądanym. Trudno oprzeć się wrażeniu, że takie podejście nieco

---

[99] Á. Heller, *A Theory of Modernity*. Heller mówi w tym kontekście o tzw. paradoksie wolności, która sama z siebie niczego nie jest w stanie zagwarantować. Zob. szerzej na ten temat: eadem, *Nowoczesność z perspektywy ponowoczesnej. Założenia filozoficzne*, w: eadem, *Eseje o nowoczesności*, red. J.P. Hudzik, W. Bulira, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 93–123.

[100] Eadem, *A Radical Philosophy*, s. 157.

demonizuje ten aspekt zwykłych, codziennych relacji międzyludzkich, które przecież, w niektóry sytuacjach i instytucjach społeczno-politycznych (np. siły zbrojne, służby porządkowe czy nawet podmioty gospodarcze), o ile przyjmują względnie wyważoną postać, nie są chyba czymś aż tak szkodliwym. Hierarchiczność relacji społecznych jest typowa (zwyczajna) dla każdego rodzaju społeczeństwa i jeśli tylko zostaje uznany jej konwencjonalny charakter oraz jeśli w owej hierarchii obecny jest pierwiastek funkcjonalistyczny, a także jeśli aprobatę społeczną zyskują dodatkowo inne reguły określające sposób funkcjonowania danego społeczeństwa (np. wspomniana Kantowska zasada symetrycznej wzajemności), to nie ogranicza ona (hierarchiczność) wolności jednostki ani też nie uniemożliwia osiągnięcia przez nią szczęścia. W tym też sensie prezentowane analizy Ágnes Heller zdają się tu nieco jednostronne. W *A Radical Philosophy* spotykamy bodaj jeden krótki fragment, w którym autorka daje wyraz świadomości złożoności tego problemu, powściągając zarazem własną radykalność. W pewnym momencie stwierdza wprost, że z codziennego życia społeczeństwa nowoczesnego nie da się wyrugować wszystkich konfliktów – przeciwnie, są one na stałe wpisane w krajobraz każdej wspólnoty. Stąd też również „model demokracji radykalnej" musi uwzględnić tę istotną zmienną życia społecznego, jaką są konflikty[101]. Należy podkreślić, że jest to ważne stwierdzenie, ponieważ, mimo tej charakterystycznej, arbitralnej i nieco pretensjonalnej retoryki, którą jest przepełniona *A Radical Philosophy*, a o której była uprzednio mowa, wskazuje ono na to, że już w tym okresie swej twórczości węgierska autorka zaczynała przyjmować pewien krytyczny, zdroworozsądkowy dystans do jednostronnego sposobu wyjaśniania złożoności nowoczesności. W późniejszych pracach, głównie tych z lat 80. i 90. XX wieku, ten swoisty sceptycyzm poznawczy (godny pochwały samokrytycyzm wobec własnych sądów, diagnoz, a nade wszystko zaleceń i propozycji o charakterze normatywnym – przypominający postulowaną przez Richarda Rorty'ego (auto)ironiczną postawę względem własnego stanowiska i wyznawanych poglądów/warto-

[101] Ibidem.

ści) stanie się cechą wyróżniającą stanowisko Ágnes Heller spośród wielu innych teoretyków świata nowoczesnego. W *A Radical Philosophy* taka postawa jest jeszcze jednak wyjątkiem od reguły.

Raz jeszcze powróćmy do koncepcji zawartej w omawianej pracy. W jej końcowym fragmencie nasza bohaterka wprost przyznaje, że inspiracje dla swej utopii radykalnej, której głównym punktem jest wspólnota radykalnie demokratyczna, czerpie z Habermasowskiego ideału „komunikacji wolnej od zakłóceń", która zakłada istnienie modelu „społeczeństwa komunikacyjnego". W zasadzie, powiada Heller, prezentowana tu koncepcja radykalnej utopii jest identyczna z tym, co opracował Jürgen Habermas. Jako że rzeczywiście z kart *Filozofii radykalnej* można wyczytać głęboką – choć nie bezkrytyczną, o czym jeszcze za chwilę – fascynację dokonaniami autora *Teorii działania komunikacyjnego*, spróbujmy przypomnieć choćby w ogólnym zarysie podstawowe idee propozycji niemieckiego filozofia i socjologa.

Chociaż swą teorię społeczną Habermas opracował w ciągu kilkudziesięciu lat, a efekty tej pracy sukcesywnie przedstawiał w innych – licznych – publikacjach[102], to z całego jego dorobku teoretycznego na plan pierwszy wysuwa się przede wszystkim opublikowane na początku lat 80. XX wieku, opasłe, dwutomowe dzieło zatytułowane *Teoria działania komunikacyjnego*[103]. Praca ta jest swego rodzaju ukoronowaniem długotrwałych wysiłków Habermasa, który przez szereg lat dążył do odrodzenia zaprojektowanej przez pierwsze pokolenie przedstawicieli szkoły frankfurckiej teorii krytycznej, przeżywającej w owym czasie kryzys i wymagającej pewnych rewizji i przewartościowań. Proponowana przez Habermasa teoria

---

[102] Ewolucję poglądów Habermasa doskonale przedstawił Andrzej M. Kaniowski. Zob. A.M. Kaniowski, *Rehabilitacja i transformacja filozofii praktycznej*, w: J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, t. 1, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. IX–LXXXVI.

[103] J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, t. 1; idem, *Teoria działania komunikacyjnego. Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, t. 2, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

społeczna miała być odpowiedzią na bolączki dotychczasowej wersji teorii krytycznej[104], a nową jakość miał gwarantować jej „zwrot komunikacyjny", zainicjowany i przeprowadzony właśnie przez autora *Teorii działania komunikacyjnego*.

Habermas wyszedł z założenia, że teoria krytyczna wypracowana przez Maxa Horkheimera, Theodora W. Adorna czy Herberta Marcusego utraciła niejako swój emancypacyjny potencjał, ponieważ cechował ją po prostu nadmierny pesymizm kulturowy i katastrofizm. W ogólnym rozrachunku teoria ta niewiele miała do zaproponowania swym odbiorcom oprócz, co należy przyznać, wielokroć trafnej krytyki wybranych aspektów kultury współczesnej. Co więcej, jak słusznie zauważa Andrzej Szahaj, diagnozowane przez frankfurtczyków narodziny wszechpotężnego systemu całkowitego zniewolenia jednostki, który to system osiągał swoje apogeum w świecie im współczesnym, przez co stawał się wprost niezwyciężony, skutkowały tym, że podporządkowana mu jednostka stawała się niezdolna do jakiejkolwiek obrony. Brak umiejętności wskazania alternatywy wobec opisanego systemu był równoznaczny ze zwycięstwem tego systemu. Zarazem, jeśli diagnozy frankfurtczyków były trafne, to tym gorzej dla… teorii krytycznej, ponieważ jej twórcy również funkcjonują w opisywanej przez siebie samych rzeczywistości zdominowanej przez racjonalność instrumentalną. Dlatego też wyznaczony przez Habermasa cel renesansu teorii krytycznej wymuszał na nim pewną korektę założeń jej – parafrazując Horkheimera – „tradycyjnej" wersji[105].

Aby uratować emancypacyjny charakter teorii krytycznej, autor *Teorii działania komunikacyjnego* przede wszystkim podejmuje próbę wskazania jej normatywnego punktu odniesienia. W tym celu koncentruje swe zainteresowania na języku, w którym widzi swego rodzaju przyszły fundament nowej wersji teorii krytycznej. Język, powiada z kolei, „jest dla komunikacyjnego modelu działania relewantny jedynie w aspekcie pragmatycznym: mówiący, posługu-

[104] Zob. na ten temat: A. Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 189 i nast.

[105] Ibidem, s. 191.

jąc się zdaniami w sposób ukierunkowany na dochodzenie do porozumienia, odnosząc się do światów, i to nie tylko bezpośrednio – jak w działaniu teleologicznym, kierowanym przez normy i dramaturgicznym – lecz w sposób refleksyjny"[106]. I następnie dodaje: „[…] pojęcie działania komunikacyjnego zakłada język jako swego rodzaju medium procesów dochodzenia do porozumienia, w toku których ich uczestnicy, odnosząc się do jednego ze światów, wysuwają wzajem roszczenia ważnościowe, które można akceptować lub kwestionować"[107]. Wspomniane tu działanie komunikacyjne jest nastawione na osiągnięcie porozumienia, co z kolei jest możliwe dzięki temu, że wszystkie podmioty podejmujące działania komunikacyjne są wyposażone w „kompetencję językową". Już użycie języka zakłada bowiem – powtórzmy – to, co Habermas określa mianem „wysuwania" wzajemnych „roszczeń ważnościowych", czyli pewne przesłanie, które *implicite* zawiera się w akcie komunikacji. Ujmując rzecz najprościej: jako uczestnicy komunikacji posługujący się językiem do wypowiadanych przez nas „sądów" niejako „dołączamy" założenia, że są one: (1) prawdziwe, (2) słuszne w sensie normatywnym oraz (3) zamierzone[108]. To, co my na użytek tego wywodu określiliśmy mianem „założeń", Habermas nazywa „pragmatyką uniwersalną"[109].

Weryfikacja tych roszczeń, a przede wszystkim roszczeń do słuszności normatywnej, która wydaje się głównym aspektem propozycji Habermasa, następująca na drodze tzw. dyskursu praktycznego, pozwala ocenić ich zasadność. Ów dyskurs praktyczny jest rodzajem procedury – „kolektywnym namysłem" – który umożliwia zweryfikowanie obowiązujących w danej społeczności przekonań normatywnych. Ta weryfikacja ma charakter racjonalnej argumentacji. „O tym, który argument zwycięża, rozstrzyga nie przekonanie prywatne, lecz kulminujące w racjonalnie umotywowanym po-

---

[106] J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, t. 1, s. 186.

[107] Ibidem.

[108] Ibidem, s. 187.

[109] A.M. Kaniowski, op. cit., s. LXXXII; A. Szahaj, M.N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 108.

rozumieniu stanowisko wszystkich uczestniczących w publicznej praktyce wymiany racji uzasadniających"[110]. Zarazem, aby rezultat takiego racjonalnego dyskursu był ważny, musi zostać spełnionych kilka warunków, dzięki którym – mówiąc obrazowo – głos wszystkich uczestników dyskursu będzie, po pierwsze, słyszany, a po drugie, tak samo istotny. W tym też kontekście – w tzw. idealnej sytuacji komunikacyjnej – Habermas odwołuje się do zasady symetryczności uczestników dyskursu, zgodnie z którą wszyscy oni winni dysponować takimi samymi prawami odnośnie do: (1) inicjowania dyskursu, (2) argumentowania, (3) swobodnej wypowiedzi. Do tego dochodzi jeszcze postulat/warunek usunięcia wszelkich przeszkód, również tych wewnętrznych, jak „złudzenia" i „autoiluzje" uczestników biorących udział w dyskursie, które mogłyby zakłócić komunikację[111]. Zadaniem diagnozowania i usuwania tego rodzaju przeszkód komunikacyjnych zajęłaby się teoria krytyczna, która w tak określonym kontekście odzyskałaby swój pierwotny wigor i potencjał emancypacyjny. W warunkach idealnej sytuacji komunikacyjnej, za którą optuje autor *Teorii działania komunikacyjnego*, pojawia się możliwość osiągnięcia KONSENSUSU między uczestnikami dyskursu, który staje się tym samym najważniejszym rezultatem wprowadzenia w życie tak opisanej procedury.

Stosunek Heller do propozycji Habermasa, mimo wielkiej sympatii do głównych jej idei, nie jest jednak zupełnie bezkrytyczny. Jak już wcześniej wspomnieliśmy, węgierska autorka wyraźnie inspiruje się projektem społeczeństwa – jak to określa – komunikacyjnego, którym rządzą zasady pozbawionej zakłóceń komunikacji. Model ten jest dla niej inspirujący z dwóch powodów: po pierw-

---

[110] J. Habermas, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, tłum. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 37. W innym miejscu Habermas dodaje: „Zwróćmy uwagę, że na tym właśnie w istocie zasadza się praktyka argumentacji. Ponieważ z moralnego punktu widzenia na uznanie zasługują tylko te normy, które są równie dobre dla wszystkich, więc procedurą odpowiednią do rozwiązywania konfliktów okazuje się racjonalny dyskurs, ta bowiem procedura zapewnia inkluzję wszystkich zainteresowanych i uwzględnienie w równym stopniu wszystkich zgłaszanych interesów" (s. 36).

[111] Ibidem, s. 38.

sze dlatego, że ucieleśnia jej rozumienie demokracji (powtórzmy: jako braku dominacji, czyli właśnie owych „zakłóceń" komunikacyjnych w terminologii przyjętej przez Habermasa)[112], a po drugie, ponieważ ma charakter racjonalnej, radykalnej utopii, której swoją wersję przecież konstruuje[113]. I rzeczywiście, należy podkreślić, że jeśli chodzi o przywiązanie do wartości demokratycznych, które mają dla Heller, co starałem się już wcześniej pokazać, ogromne znaczenie, znajduje ona w Habermasie wiernego sojusznika. Dlatego też ogólne przesłanie propozycji zawartej w *Teorii działania komunikacyjnego* spotyka się z jej pozytywną reakcją. Zarazem to, co budzi jej pewne wątpliwości, jest związane z niektórymi konkretnymi analizami niemieckiego myśliciela, a zatem dotyczy jedynie wybranych rozwiązań szczegółowych.

Najpoważniejszy bodaj zarzut, jaki Heller formułuje pod adresem Habermasa, dotyczy kwestii związanej z – jeśli można ująć to w ten sposób – przedstawianą przez niego koncepcją antropologiczną. Autorka *A Radical Philosophy* argumentuje, że pewną konsekwencją przygotowanej przez Habermasa teorii była mimo wszystko jednostronna, by nie powiedzieć – zubożona, wizja człowieka. W jej przekonaniu jest to szczególnie widoczne w chwili, gdy Habermas wprowadza do swych rozważań kategorię konsensusu, który zostaje osiągnięty przez uczestników dyskursu odbywającego się zgodnie z zasadami niezakłóconej komunikacji. A zatem podstawowym warunkiem jego zaistnienia jest udział w dyskursie argumentujących za swoim stanowiskiem jednostek, czyli takich, które są racjonalne i odpowiedzialne. Obie te cechy wydają się wszak konieczne w przypadku proponowanego przez Habermasa mode-

[112] W innym miejscu Heller pisze wprost, że Habermasowska koncepcja komunikacji wolnej od dominacji jest właściwie synonimem „demokracji radykalnej". Zob. Á. Heller, *Habermas and Marxism*, w: Á. Heller, F. Fehér, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, Transaction Publishers, New Brunswick––London 1991, s. 457.

[113] Eadem, *A Radical Philosophy*, s. 156. Jak słusznie stwierdza Andrzej M. Kaniowski, to właśnie w tym utopijnym, choć niepopadającym „w niebezpieczne mrzonki", wymiarze teorii Habermasa należy doszukiwać się źródeł jej normatywności. Zob. A.M. Kaniowski, op. cit., s. LXIII.

lu wspólnoty. Problem w tym – polemizuje Heller – że Habermas ogranicza swą charakterystykę jednostki wyłącznie do tych dwóch cech, w efekcie czego otrzymujemy idealną wspólnotę jednostek, które są co prawda racjonalne, ale wydają się przy tym po prostu bezcielesne. „Tym samym jednostki ludzkie, które są przecież fundamentem tego ideału, nie są w PEŁNI ludzkie. Nie mają CIAŁ, nie mają UCZUĆ, nie wiedzą również, co to są RELACJE INTERPERSONALNE. Ich związki z pozostałymi ludźmi są rezultatem [udziału] w dyskusji wokół wartości. Stąd też one w ogóle nie potrzebują być ludźmi – równie dobrze mogłyby być aniołami". A przecież, konkluduje nasza bohaterka, „naszym celem nie jest projektowanie radykalnej utopii dla aniołów. Oczywiście, że ludzie są istotami racjonalnymi, ale nie możemy zapominać, że nie TYLKO to ich cechuje"[114].

Zgodnie z powyższym cytatem Heller krytykuje zatem przede wszystkim wykluczenie przez Habermasa z jego koncepcji idealnej sytuacji komunikacyjnej znaczącego wymiaru ludzkiej (jednostkowej) egzystencji. Osobowość ludzka pozbawiona – bo tak właśnie należy odczytać konsekwencje propozycji niemieckiego filozofia – uczuć, emocji i sentymentów jest niepełna. Jak powiada w tym kontekście Richard Wolin, krytykę poczynioną przez Heller można sprowadzić do sprzeciwu wobec sytuacji, w której „dziedzina pożądania zostaje pozbawiona autonomii", ponieważ „racjonalne *ego*

[114] Á. Heller, *A Radical Philosophy*, s. 158. Na marginesie dodajmy tylko, że ta krytyka Habermasa bardzo przypomina jeden z głównych wątków komunitarystycznej krytyki teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa, który, w przekonaniu autorów takich jak np. Charles Taylor, miał właśnie operować redukcjonistyczną wizją natury ludzkiej. Szczególne wątpliwości budziły takie główne kategorie teorii Rawlsa, jak „sytuacja pierwotna" i związana z nią „zasłona niewiedzy". Zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994. Na temat krytyki koncepcji Rawlsa (szerzej: liberalizmu) zob. C. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001. Problem ten omawiam w: W. Bulira, *Charlesa Taylora krytyka atomizmu*, w: *Libertarianizm: teoria, praktyka, interpretacje*, red. W. Bulira, W. Gogłoza, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010. Jeśli chodzi o rodzimą literaturę przedmiotu, zob. przede wszystkim: A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota: spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska"*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

niczym tyran dominuje nad swą przeciwnością"[115]. Z tej perspektywy koncepcja ta jawi się jako nadmiernie mechaniczna i schematyczna, przypominająca zarazem Kantowską etykę obowiązku. Tego rodzaju krytyka jest zresztą o tyle ciekawa, że już za kilka(naście) lat, w innych pracach, Heller zdecydowanie opowie się po stronie tego aspektu filozofii praktycznej Kanta, odrzucając jedynie jej (etyki) metafizyczne ugruntowanie. Nawet już w *A Radical Philosophy* Heller daje wyraz tym przyszłym fascynacjom. I chociaż na tym etapie swej twórczości razi ją jeszcze ten zbędny, w jej przekonaniu, formalizm Kanta, który też próbuje ona równoważyć wybranymi zagadnieniami z filozofii młodego Marksa (kategoria wolności), to widać wyraźnie, że powoli Kant staje się dla niej myślicielem nie tyle nawet ważnym, co nade wszystko inspirującym.

Czas na podsumowanie i krótki komentarz. Z punktu widzenia omawianego tu problemu, mimo wspomnianych niedociągnięć, *A Radical Philosophy* jest pracą istotną. Dokumentuje ona bowiem podjętą przez Ágnes Heller próbę przewartościowania swej filozofii, której celem było wyjście poza utarte schematy teoretyczne marksizmu. To odejście od marksizmu nie oznaczało zarazem zerwania z ideą radykalizmu filozoficzno-politycznego – nie wiązało się więc również z koniecznością odejścia od tradycji teorii krytycznej. Wprost przeciwnie, w omawianej pracy znajdujemy wyraźne potwierdzenie ogromnej sympatii jej autorki do idei radykalnej transformacji (czy może raczej: korekty) rzeczywistości świata nowoczesnego. Jednocześnie, jakkolwiek paradoksalnie to zabrzmi, odrzucenie marksizmu, chociaż było ostateczne, to nie było też jednak całkowite. Heller zerwała bowiem ostatecznie z marksizmem w tym sensie, że odcięła się od najważniejszych dla tej doktryny praw i prawd, bez których marksizm tracił po prostu swą tożsamość. Może o tym już świadczyć rezygnacja z dogmatów materializmu historycznego, którą – jak pamiętamy – dobrze dokumentuje krytyka *Ontologii* Lukácsa ze strony młodszych członków szkoły, a którą w *Filozofii radykalnej* Heller *implicite* potwierdza, konstruując utopię diametralnie różniącą się od Marksowskiej wizji społe-

[115] R. Wolin, op. cit., s. 200.

czeństwa komunistycznego. Ta nowa utopia ma tylko (i aż) grać rolę idei regulatywnej, do której mogą odwoływać się istniejące społeczeństwa. To, że Heller nie do końca zrywa z Marksem, a już na pewno to, że pozostaje wierna ideom teorii krytycznej, widać z kolei właśnie we wspomnianym przywiązaniu do idei radykalizmu filozoficznego. Można wskazać dwie główne przyczyny takiej sytuacji. Po pierwsze, o czym była już mowa w rozdziale pierwszym, radykalizm jest dla niej synonimem Marksowskiego postulatu docierania do istoty rzeczy[116], czyli odsłaniania prawdziwego znaczenia badanego zjawiska, ujawniania rządzących nim praw; po drugie zaś, co po części wynika z pierwszego zagadnienia: Marks był po prostu historycznym ojcem radykalizmu lewicowego. Sądzę, że również tym można tłumaczyć dalsze, chociaż już nie bezkrytyczne, obwarowane licznymi zastrzeżeniami, przywiązanie Heller do autora *Rękopisów* i wybranych aspektów jego filozofii. W tym sensie przywoływana praca ma znaczenie zasadnicze: zawarta w niej koncepcja racjonalnej utopii przybiera postać ciekawej wersji teorii krytycznej, stanowiącej kombinację nieortodoksyjnego (post) marksizmu z refleksją o charakterze etycznym, której korzenie odnajdujemy w filozofii praktycznej Kanta. Zarazem trudno oprzeć się wrażeniu, że mimo wszystko punkt ciężkości w tej oryginalnej koncepcji został przesunięty właśnie w stronę autora *Krytyki praktycznego rozumu*.

A Radical Philosophy jest istotna również z tego względu, że jest to następna praca, w której węgierska autorka (coraz wyraźniej) wskazuje pewne wątki, podejmowane i rozwijane przez nią następnie w późniejszym okresie jej twórczości. Na plan pierwszy wysuwa się tu przede wszystkim refleksja nad statusem i zadaniem filozofii w nowoczesności. W omawianej pracy zadaniem filozofii okazuje się tworzenie określonych koncepcji normatywnych, które mogłyby służyć jako idee regulatywne, czyli określone punkty odniesienia dla rzeczywistej praktyki społecznej. W tym właśnie tkwi potencjał oraz atrakcyjność filozofii, a także zapotrzebowanie na nią, które Heller dostrzega szczególnie w świecie późnej nowoczesności. To

[116] Á. Heller, *A Radical Philosophy*, s. 137.

zapotrzebowanie na refleksję o charakterze filozoficznym rodzi się bowiem w świecie, w którym, w wyniku zakorzenienia się instytucji społecznego podziału pracy, doszło do krańcowej – typowo zwierzęcej, jak to trafnie określił swego czasu Georg Wilhelm Friedrich Hegel – specjalizacji człowieka. W świecie nowoczesnym utracono związek między całością a częścią, a co za tym idzie – stracono punkty orientacyjne, dzięki którym mieszkańcy tego świata mogliby ponownie nadać sens swojej egzystencji. Tylko filozofia potrafi skonstruować drogowskazy (wartości), dzięki którym życie jednostkowe (i społeczne) może ponownie wypełnić się treścią i nabrać sensu. Filozofia czyni to, tworząc utopie, czyli takie konstrukcje filozoficzne, w ramach których dochodzi do zestawienia ze sobą tego, co jest, z tym, co być powinno. To właśnie dzięki utopiom utracona jedność świata może zostać w ogóle odzyskana. Chociaż w swych późniejszych dziełach nasza bohaterka stanie się bardziej sceptyczna co do takich możliwości filozofii, to jednak nie zmieni diametralnie swego zapatrywania na poruszane tu problemy.

Ferenca Fehéra krytyka polityki radykalnej

O ile w *A Radical Philosophy*, jednej ze swych głównych prac o charakterze postmarksistowskim, Ágnes Heller szukała normatywnych podstaw pożądanego porządku społecznego, i w tym celu konstruowała model utopijnej, radykalnie demokratycznej wspólnoty, o tyle pierwsze wypowiedzi Ferenca Fehéra, które moglibyśmy zaliczyć do nurtu refleksji postmarksistowskiej, miały nieco inny charakter. Fehér, w odróżnieniu od Heller, nie projektował bowiem żadnej utopii filozoficznej, nawet takiej jej wersji, która z założenia odgrywałaby jedynie rolę idei regulatywnej. Co więcej, jego twórczość z okresu postmarksistowskiego jest nasycona przede wszystkim otwartą krytyką myślenia utopijnego, szczególnie zaś tej jego wersji, która nie tylko przybiera postać teoretyczno-filozoficznych spekulacji, ale okazuje się też fundamentem dla działalności radykalnych ruchów politycznych. Na pierwszy rzut oka mamy tu zatem do czy-

nienia z zasadniczą i zarazem zadziwiającą różnicą zdań, która, jeśli w istocie by się pojawiła, stawiałaby pod znakiem zapytania możliwość wypracowania spójnej perspektywy teoretycznej przez tę dwójkę przedstawicieli szkoły budapeszteńskiej. Jest to tym bardziej zastanawiające, że zarówno doświadczenia osobiste Heller i Fehéra związały ich ze sobą, jak i ich wcześniejsza oraz – jak się okaże – późniejsza twórczość doskonale ze sobą współgrała. Dodatkowo wydaje się, że sprawa ma drugie dno. Jeśli rzeczywiście różnice między postmarksizmem Heller i Fehéra byłyby aż tak istotne, jak wynikałoby to z powyższej, lapidarnej konstatacji niechęci węgierskiego filozofa wobec myślenia utopijnego, to w takiej sytuacji należałoby się zastanowić, czy w ogóle jest sens mówić o postmarksistowskim zwrocie szkoły budapeszteńskiej jako takiej, czy też może lepiej zwrócić uwagę na partykularne stanowiska filozoficzno-polityczne zajmowane przez poszczególnych członków szkoły w tym okresie. Jak jest zatem w istocie? Spróbujmy poszukać na to pytanie odpowiedzi, odnosząc się do dwóch głównych problemów: po pierwsze, krytyki, jakiej Fehér poddaje dominujący w owym czasie paradygmat polityki radykalnej; po drugie, jego rozumienia rewolucji.

Dwa paradygmaty polityki radykalnej

Jednym z głównych problemów piśmiennictwa politycznego Fehéra z lat 80. XX wieku była próba zrozumienia fenomenu – jak to sam określa – polityki radykalnej. W kontekście tego problemu Fehér stawia sobie dwa cele: z jednej strony odsłonięcie jego historycznych i kulturowych korzeni, z drugiej zaś znalezienie dlań sensownej alternatywy. Realizacji pierwszego zadania, które moglibyśmy określić mianem genealogii polityki radykalnej, węgierski filozofii podejmuje się w krótkim, chociaż istotnym w tym kontekście artykule zatytułowanym *Redemptive and Democratic Paradigms in Radical Politics*, opublikowanym w 1985 roku[117].

[117] Zob. F. Fehér, *Redemptive and Democratic Paradigms in Radical Politics*, „Telos" 1985, No. 63, s. 147–156. Tekst ten został w niedługim czasie przedrukowany pod tym samym tytułem i w niezmienionej formie w zbiorze esejów Heller i Fehéra. Zob. F. Fehér, *Redemptive and Democratic Paradigms in Radical Politics*, w: F. Fehér,

Już na początku rekonstrukcji wypowiedzi Fehéra napotykamy na ważny problem definicyjny. Zwróćmy uwagę, że w tytule tego tekstu pojawiają się trzy kategorie, wokół których autor buduje swe stanowisko. Po pierwsze, jest to paradygmat odkupienia (*redemptive paradigm*), po drugie, paradygmat demokratyczny oraz, po trzecie, polityka radykalna. Fehér w nie do końca klarowny sposób oddziela od siebie wszystkie te kategorie, które niekiedy przez to na siebie „nachodzą". W zasadzie interesują go po prostu dwa przeciwstawne sposoby rozumienia i uprawiania polityki: POLITYKA ODKUPIENIA oraz POLITYKA DEMOKRATYCZNA, które są – w domyśle – radykalne.

Przez politykę radykalną Fehér zdaje się rozumieć ten rodzaj działania politycznego podejmowanego przez konkretne podmioty, który jest ukierunkowany na radykalną zmianę (korektę) zastanej rzeczywistości społeczno-politycznej. Celem tej zmiany jest emancypacja jednostki oraz realizacja podstawowych wartości świata nowoczesnego: wolności, równości, sprawiedliwości. Jeśli zaś chodzi o dwie pozostałe kategorie: paradygmat odkupienia/politykę odkupienia oraz paradygmat demokratyczny/politykę demokratyczną, to, przynajmniej w zakresie definicji, sprawa wydaje się bardziej klarowna, chociaż i w tym przypadku Fehér nie grzeszy precyzją wypowiedzi. (Wynika to zapewne stąd, że przyjęta przez niego metoda badawcza, podobnie jak w przypadku namysłu nad omawianym w poprzednim rozdziale fenomenem dyktatury nad potrzebami, ma charakter genealogiczny, co oznacza, że szuka on korzeni, przyczyn analizowanego przez siebie zjawiska, i dopiero w ten – opisowy – sposób dokonuje jego charakterystyki). Jako że problemy wartości, celów oraz filozoficzno-teoretycznych fundamentów projektowanej przez Fehéra polityki demokratycznej omówię w ostatnim rozdziale (zob. zwłaszcza wątek poświęcony hermeneutyce politycznej), w tym miejscu skoncentruję swą uwagę na kwestii radykalnej polityki odkupienia. I tak, odpowiednio, paradygmat/

Á. Heller, *Eastern Left, Western Left. Totalitarianism, Freedom and Democracy*, Polity Press, Basil Blackwell, Oxford–Cambridge 1987. W tym miejscu korzystam z tej drugiej wersji tekstu.

/polityka odkupienia to ten rodzaj polityki, który ma zapewnić spójność (ład i porządek) domeny społecznej, czyli odgrywać rolę, jaka zazwyczaj była przypisywana religii[118]. Tym stwierdzeniem Fehér daje nam dwie wskazówki. Po pierwsze, podkreśla nowoczesny charakter polityki odkupienia – wszak to w nowoczesności religia, jako główny fundament (punkt odniesienia) wszelkiej ludzkiej aktywności, ustąpiła miejsca tendencjom, które za Maxem Weberem moglibyśmy określić mianem racjonalizacyjnych. Po drugie zaś, wskazuje jednak na pewne podobieństwo tego rodzaju polityki do religii, które bierze się z teleologicznego nastawienia obu tych praktyk.

Gdy przyjrzymy się więc efektom Fehérowskich badań genealogicznych, to zobaczymy, że rzeczywiście polityka odkupienia narodziła się dopiero w świecie nowoczesnym. Jej czas nastał w osiemnastowiecznej Europie, w wyniku zaistnienia dwóch czynników społecznych, które węgierski filozof enigmatycznie określa mianem SZERSZEGO i WĘŻSZEGO. W przypadku pierwszego z wymienionych czynników w grę wchodziła „niepełna sekularyzacja społeczeństwa nowoczesnego"[119]; jeśli zaś chodzi o drugi czynnik społeczny, to Fehér ma tu na myśli przemiany społeczno-polityczne, jakie zaszły pod koniec XVIII stulecia przede wszystkim we Francji. W tym przypadku autor zwraca uwagę na dojście do władzy burżuazji, która, w rezultacie radykalnych zmian strukturalnych społeczeństwa francuskiego, stanowiących namacalną spuściznę rewolucji francuskiej, stała się niezależną (wyemancypowaną) klasą społeczną. Oprócz tego należy również wziąć pod uwagę stosunkowo szybki kryzys, w jaki popadła będąca u władzy burżuazja, który wygenerował z kolei szereg problemów natury społecznej.

Te dwa czynniki socjologiczne, których znaczenie dla omawianego przez Fehéra problemu rzeczywiście wydaje się zasadnicze, ułatwiły narodziny polityki zbawienia: konkretna sytuacja społeczno-polityczna generowała problemy, dominująca świadomość historyczna, ukształtowana przez dany model kultury, podpowiadała zaś sposób ich rozwiązania. Kryzys społeczeństwa francuskie-

[118] F. Fehér, *Redemptive and Democratic Paradigms in Radical Politics*, s. 63.
[119] Ibidem, s. 62.

go rodził świadomość konieczności znalezienia sposobu jego naprawy i „uporządkowania" zaistniałej sytuacji. Zarazem rozwiązanie określonych problemów, zgodnie zresztą z atmosferą intelektualną epoki, nie było postrzegane jako zadanie o charakterze technicznym. Nie chodziło tu o zwykłe dobranie odpowiednich procedur, których poprawne implementacje umożliwiałyby, dajmy na to, zniwelowanie trudności aprowizacyjnych większych ośrodków miejskich czy też w ogóle usprawniłyby funkcjonowanie instytucji państwowych. Na zaistniałe problemy nie patrzono bowiem w kategoriach racjonalności instrumentalnej (ukierunkowanej na osiągnięcie zakładanego celu), która podpowiada działania zgodnie z zasadą *know-how*. Przyjęta perspektywa była innego rodzaju. Poszukiwano rozwiązania o charakterze uniwersalnym i ostatecznym, które byłoby – ujmijmy to w ten sposób – nadludzkiej (w sensie: *quasi*-boskiej) proweniencji. Oczekiwano bowiem nie tyle rozwiązania codziennych problemów, ile – co wynikało właśnie ze wspomnianej uprzednio niepełnej sekularyzacji kultury nowoczesnej – ustanowienia takich relacji i instytucji społeczno-politycznych, które oferowałyby możliwość zbudowania ziemskiego raju – osiągnięcia zbawienia już na ziemi. Jak czytamy w *Redemptive and Democratic Paradigms in Radical Politics*, „zwycięska burżuazja, która wyzwoliła się spod wpływów obu wrogich jej obozów: arystokracji oraz jakobinów, w ciągu niespełna pięciu lat dowiodła swej niezdolności do sprawowania rządów politycznych. Nawarstwiające się problemy społeczne głośno domagały się zbawcy (*redeemer*)"[120]. Tym zbawcą (odkupicielem), tłumaczy dalej Fehér, miał być ktoś, kto odznaczałby się odpowiednią charyzmą (w sensie Weberowskim), jakiś „absolutny książę", „paternalistyczny prawodawca". W przekonaniu burżuazji tylko on z jednej strony zagwarantowałby utrzymanie jej uprzywilejowanej pozycji, zaś z drugiej – niczym „mitologiczny bóg wojny" narodziłby się dzięki swym błyskotliwym zwycięstwom militarnym[121] po to, by uporządkować rzeczywistość. Odnosząc te uwagi do empirii historycznej, Fehér powiada,

[120] Ibidem.
[121] Ibidem.

że kimś takim we Francji okazał się Napoleon Bonaparte, którego, paradoksalnie, zataczająca koło rewolucja burżuazyjna wyniosła do rangi nowego władcy-zbawiciela. I to właśnie jego dojście do władzy, uwarunkowane wspomnianymi czynnikami społecznymi, węgierski filozof postrzega jako moment narodzin paradygmatu polityki odkupienia/zbawienia.

Paradygmat polityki zbawienia odznacza się czterema cechami. Po pierwsze, redukuje złożoność nowoczesności. Wskazując tę cechę, Fehér wprost nawiązuje do terminologii i perspektywy teoretycznej Niklasa Luhmanna, w ramach której społeczeństwo nowoczesne jawi się jako autopoietyczny system społeczny, składający się z licznych samowytwarzających się podsystemów i sieci pozostających ze sobą w relacjach skomplikowanych zależności[122]. Polityka zbawienia odrzuca ten skomplikowany układ, programowo redukując jego złożoność za pomocą „prostego środka: osoby i irracjonalnej władzy odkupiciela"[123]. Władza ta jest irracjonalna, ponieważ ani nie szuka swego umocowania w tradycji, którą zdecydowanie neguje (Fehér mówi tu o odrzucanej przez nią „racjonalności tradycji"), ani też nie opowiada się po stronie „projektu oświecenia". Po drugie, naturalną konsekwencją tej redukcji złożoności nowoczesności wydaje się nieustannie ponawiana przez politykę zbawienia próba homogenizacji nieodzownie wpisanej w nowoczesność heterogeniczności. W tym świetle głównym wrogiem zwolenników tego paradygmatu okazuje się nie tylko nowoczesny pluralizm polityczny, lecz także jednostkowa i grupowa autonomia. Dlatego też znakiem rozpoznawczym dla tego paradygmatu jest dążenie do podporządkowania społeczeństwa obywatelskiego instytucjom państwa. Jako trzecią cechę omawianego zjawiska Fehér wymienia jego swoistą spontaniczność i płynność. I chociaż nie określa on tego w ten sposób, to wydaje się, że właśnie o to mu chodzi w chwili, gdy powiada, że w przeciwieństwie do paradygmatu liberalnego lub radykalno-demokratycznego polityka zbawienia

[122] Zob. więcej na ten temat np. N. Luhmann, *The Autopoiesis of Social Systems*, w: idem, *Essays on Self-Reference*, Columbia University Press, New York 1990, s. 1–20.

[123] F. Fehér, *Redemptive and Democratic Paradigms in Radical Politics*, s. 62.

nie dysponuje spójną wizją uniwersalnych, racjonalnie zaplanowanych instytucji. Innymi słowy, w przypadku paradygmatu polityki odkupienia nie można mówić o pewnej przewidywalności i stałości wpisujących się weń elementów (wizji) pożądanego ładu. Wizje te (w tym również np. właściwy im system instytucji) różnią się w zależności od poszczególnych konkretyzacji paradygmatu, czyli – mówiąc wprost – od tego, kto akurat pretenduje do miana „odkupiciela". Ostatnia – czwarta – cecha tego paradygmatu jest związana z jego religijną lub pseudoreligijną naturą, co wynika z kolei ze wspomnianej już niekompletnej sekularyzacji nowoczesności[124].

Zwróćmy od razu uwagę, że rzeczywiście wskazane cechy dystynktywne paradygmatu polityki zbawienia sytuują go w opozycji do polityki liberalnej oraz polityki demokratycznej. Jest to szczególnie widoczne w kontekście wspomnianych dążeń zwolenników interesującego nas tu paradygmatu do uniformizacji – homogenizacji – rzeczywistości społeczno-politycznej nowoczesnego społeczeństwa. W tym kontekście pojawia się istotne pytanie, czy w takim razie paradygmat polityki odkupienia jest w ogóle zjawiskiem nowoczesnym. Tego rodzaju wątpliwość jest o tyle zasadna, że, jak widzieliśmy, negując fundamentalną dla nowoczesności wartość pluralizmu politycznego (a co za tym idzie: uniwersalny charakter takich wartości, jak wolność, równość czy tolerancja), zwolennicy tego paradygmatu sytuują się raczej w opozycji do świata nowoczesnego. Czy w związku z tym nie jest raczej tak, że mamy tu do czynienia z fenomenem antynowoczesnym? A jeśli tak, to w jaki sposób pogodzić te antynowoczesne cele polityki odkupienia z jej nowoczesnym charakterem, bo tak przecież przedstawia ją Fehér?

W *Redemptive and Democratic Paragims of Radical Politics* Fehér rzeczywiście nadaje omawianemu zjawisku charakter nowoczesny. Jego główny argument w tej sprawie wydaje się natury historycznej. Jak pamiętamy, wiąże on narodziny omawianego paradygmatu z osobą Napoleona, a więc bohatera już nowoczesnego. Co więcej, paradygmat ten nie umiera wraz z klęską Napoleona, ale odradza się również w późniejszych czasach w Europie, i to po obu stro-

[124] Szersze omówienie cech analizowanego paradygmatu: ibidem, s. 62–63.

nach sceny politycznej[125]. Czym zatem tłumaczyć antynowoczesne nastawienie polityki odkupienia? W analizowanym eseju Fehér nie tyle nawet nie daje wyczerpującej odpowiedzi na tak postawione pytania, ile – jak się zdaje – w ogóle ignoruje ten problem, co można tłumaczyć chyba tylko tym, że tekst ten powstał w okresie, kiedy kompleksowa teoria nowoczesności autorstwa Fehéra i Heller nie nabrała jeszcze pełnego kształtu. W świetle ich dojrzałej teorii nowoczesności widać bowiem wyraźnie, że zaznaczony problem dotyczy fundamentalnej różnicy między przednowoczesnym a nowoczesnym rozumieniem polityki, o którym wspominaliśmy już zresztą w poprzednim rozdziale. W tym miejscu warto jedynie dodać, że o nowoczesnym charakterze polityki odkupienia świadczy – jak się zdaje – już choćby jej emancypacyjny charakter, a także to, że polityka odkupienia jest substytutem religii, której dogmaty stanowiły „naturalne" spoiwo społeczeństwa przednowoczesnego. Również i ona (polityka odkupienia) rości sobie prawo do tego samego rodzaju naturalności, jakim dysponują wartości religijne zinternalizowane i praktykowane przez członków danej wspólnoty. Innymi słowy, działania polityczne prowadzone zgodnie z paradygmatem polityki odkupienia wyrażają tęsknotę za światem, który dysponował pewnym, nienaruszalnym fundamentem, na którym opierała się jego konstrukcja. Rolę takiego fundamentu odgrywała właśnie religia (lub natura). W tym też sensie tęsknota ta bierze się

[125] W analizowanym eseju Fehér mówi wyraźnie, że mamy do czynienia zarówno z lewicową, jak i prawicową (konserwatywną) radykalną polityką odkupienia. Do tego wątku jeszcze wrócimy. Ibidem, s. 61. W tym miejscu zaznaczymy jedynie, że doskonałym przykładem prawicowego radykalizmu był fenomen rewolucyjnego konserwatyzmu, który zaistniał w dwudziestoleciu międzywojennym w Republice Weimarskiej, a którego czołowymi reprezentantami byli tacy myśliciele/politycy/pisarze/ludzie kultury, jak np. Hugo von Hofmannsthal, Edgar Julius Jung czy nawet Carl Schmitt i Ernst Jünger. Zob. na ten temat np. A. Wolff-Powęska, *Dobosze rewolucji*, „Przegląd Polityczny" 2017, nr 141, s. 71–93; G. Mann, *Ani z prawa, ani z lewa*, tłum. A. Kopacki, „Przegląd Polityczny" 2017, nr 141, s. 98–99; A. Mohler, K. Weissman, *Awangarda rewolucji*, tłum. A. Górnisiewicz, „Przegląd Polityczny" 2017, nr 141, s. 100–101; H. Rauschning, *Rewolucja konserwatywna*, tłum. F. Godyń, „Przegląd Polityczny" 2017, nr 141, s. 102––107; Z. Kadłubek, *Bez flag. Esej o mocach*, „Przegląd Polityczny" 2017, nr 141, s. 110–115.

po prostu ze strachu przed egzystencją w świecie, dla którego taka pewność jest już poza zasięgiem. Już choćby w tym sensie polityka odkupienia jest fenomenem na wskroś nowoczesnym, ponieważ jedynie mieszkańcy nowoczesności znają ten rodzaj transcendentalnego strachu, jaki rodzi się w chwili pojawienia się świadomości przygodnego charakteru własnego istnienia[126]. Dlatego też dana negacja nowoczesności może mieć, siłą rzeczy, wyłącznie nowoczesny charakter. Niemniej, w pierwszej połowie lat 80. XX wieku, kiedy to omawiany esej powstał, te rozważania budapeszteńczyków były nadal melodią przyszłości. Na aktualnym etapie ich twórczości nowoczesny charakter polityki radykalnej jest raczej przyjęty *a priori* niż dowiedziony. Kończąc zatem tę dygresję, podkreślmy, że wskazywany problem dość dobrze dokumentuje ewolucję – a przynajmniej jej przyszły kierunek – poglądów Fehéra (i Heller).

Jak każdy rodzaj polityki, również i polityka odkupienia miała nie tylko swego fundatora, lecz także rzeszę oddanych orędowników. O ile, jak pamiętamy, twórcą tego paradygmatu był Napoleon, o tyle jego apologetami zostali INTELEKTUALIŚCI[127]. To oni, powiada barwnie Fehér, dokonali wskrzeszenia paradygmatu po tym, jak „zginął [on] na polu bitwy pod Waterloo". Uczynili to „w wigilię pierwszej wojny światowej oraz podczas bezpośredniej dogrywki, która nastąpiła tuż po jej zakończeniu"[128]. To przedsięwzięcie okazało się na tyle skuteczne, że paradygmat odkupienia, fundujący zarówno lewicową, jak i prawicową radykalną politykę odkupienia, zakorzenił się dość głęboko przede wszystkim w targanej konfliktami, niespokojnej dwudziestowiecznej Europie[129].

Czas zawieruchy, niepokoju i lęku przed niepewnym jutrem rodzi zapotrzebowanie na radykalne poglądy, postawy i propozycje

---

[126] Na temat nowoczesnej świadomości różnych form przygodności ludzkiej egzystencji zob. np. Á. Heller, *Przygodność*, w: eadem, *Eseje o nowoczesności*, s. 43–92.

[127] F. Fehér, *Redemptive and Democratic Paradigms in Radical Politics*, s. 63.

[128] Ibidem.

[129] Zauważmy jedynie, że diagnozy Fehéra korespondują z tymi, które swego czas zaproponował Julien Benda. J. Benda, *Zdrada klerków*, tłum. M.J. Mosakowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.

rozwiązania wszelkich istniejących problemów. Odrodzenie się polityki odkupienia dokonało się w czasie poważnego kryzysu polityczno-społecznego, w którym pogrążył się wówczas stary kontynent. Jak powiada Fehér, na początku XX wieku jedynie nieliczni krytyczni obserwatorzy świata zachodniego dostrzegli ten fenomen. Jednym z pierwszych był Max Weber, który szybko zrozumiał, że świadomość oraz doświadczenie życia w świecie poddanym tak ciężkiej próbie, jaką dla Europy była pierwsza wojna światowa (wraz z jej następstwami), sprzyjała radykalnym wyborom oraz nakłaniała do szukania ostatecznych i jednoznacznych rozwiązań. Weber doskonale uchwycił specyfikę tego przewartościowania wartości i postaw etycznych oraz politycznych w swym słynnym wykładzie *Polityka jako zawód i powołanie*, kontrastując w nim etykę odpowiedzialności z etyką przekonań[130]. Ten drugi rodzaj etyki, któremu niemiecki klasyk nadaje – co warte podkreślenia – zarówno religijny, jak i rewolucyjny charakter, ma w sobie zdolność usypiania świadomości polityka (intelektualisty) odnośnie do skutków podejmowanych przezeń działań politycznych. Wybór dokonany zgodnie z etyką przekonań jest zatem ślepy i obojętny wobec tego wszystkiego, czym w praktyce może on skutkować. Liczy się jedynie cel, który z założenia jest szlachetny i dobry. Zarazem, posłuchajmy fragmentu tego wykładu Webera: „[…] jeśli skutki działania płynącego z czystych przekonań są złe, to dla niego [zwolennika etyki przekonań] nie ten, kto działa jest za to odpowiedzialny, lecz świat, głupota innych ludzi lub wola Boga, który ich takim stworzył"[131]. Tymczasem jest raczej tak, tłumaczy niemiecki socjolog, że „gdy jednak szuka się tego zbawienia w walce religijnej, posługując się czystą etyką przekonań, wówczas może ono [działanie podejmowane zgodnie z daną etyką przekonań, a co za tym idzie, również i sprawa, o którą się walczy] na tym ucierpieć i zostać zdyskredytowane na wiele pokoleń, albowiem brak w takiej postawie poczucia odpowiedzialności za skutki"[132].

---

[130] M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, w: idem, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, tłum. M. Holona, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011.

[131] Ibidem, s. 311–312.

[132] Ibidem, s. 317.

Fehér nawiązuje do cytowanego powyżej wykładu, uznawanego obecnie za jedną z wypowiedzi kanonicznych współczesnej teorii polityki, z dwóch powodów. Po pierwsze, Weber doskonale i zarazem inspirująco zdiagnozował zjawisko, które po wielu latach węgierski filozof odnajduje jako nadal aktualne i niezwykle istotne, bo w dalszym ciągu niebezpieczne. Analizy Webera nie są wszak dla Fehéra tylko zwykłą ciekawostką historyczną, ale są ważną wskazówką teoretyczną, którą może on wykorzystać, odnieść do rzeczywistości drugiej połowy XX wieku. Po drugie, tekst Webera ma również drugie dno. Chociaż na pierwszy rzut oka jest to wypowiedź przede wszystkim akademicka, rozbudowana, z licznymi dygresjami i analogiami-przykładami natury historycznej, to dla budapeszteńczyków ma ona również wydźwięk bardzo osobisty. Wykład ten jest bowiem skierowany tak naprawdę do bliskiego przyjaciela i współpracownika (ucznia) Webera – Györgya Lukácsa[133]. To on, jego losy, podejmowane decyzje życiowe i zmieniające się afiliacje polityczne stały się inspiracją dla autora eseju *Polityka jako zawód i powołanie*. A zatem to Lukács jest tu również prototypem rewolucyjnie nastawionego intelektualisty, przed którym przestrzega Weber. Powtórzmy: zarówno dla Webera, jak i później, po latach, dla Fehéra, Lukács był pierwowzorem „intelektualisty" jako takiego. Intelektualisty, który opowiedział się po stronie etyki przekonań (Weber), tzn. bezkrytycznie przyjął założenia paradygmatu polityki odkupienia (Fehér) w chwili, gdy nagle i niespodziewanie stał się komunistą[134]. Postawa przyszłego fundatora szkoły budapeszteńskiej skłania Webera do rozważenia problematyczne-

[133] Można przypuszczać, że niektóre fragmenty tego wykładu, bardzo osobiste, są bezpośrednio skierowane do Lukácsa. Przywołajmy, dla przykładu, jeden z nich: „Mam wrażenie, że w dziewięciu przypadkach na dziesięć będę miał do czynienia z fanfaronami, którzy nie czują realnie, czego się podejmują, a tylko upajają się romantycznymi sensacjami. W sensie ludzkim nie bardzo mnie to interesuje i wcale mnie nie porusza. Natomiast jest rzeczą ogromnie wstrząsającą, jeśli człowiek dojrzały – wszystko jedno, czy stary, młody wiekiem – który odpowiedzialność za skutki odczuwa realnie i całą duszą i działa według etyki odpowiedzialności, powie w którymś momencie: »Przy tym stoję i nie mogę inaczej«. Oto coś w sensie ludzkim prawdziwego i przejmującego". Ibidem, s. 318.

[134] Problem ten zostanie omówiony szerzej w następnym rozdziale.

go charakteru działań politycznych podejmowanych przez polityków (intelektualistów) odwołujących się do etyki przekonań. Weber traktuje ten problem osobiście, ponieważ jest rozczarowany postawą Lukácsa, w którym pokładał ogromne nadzieje – postrzegał on swego węgierskiego przyjaciela jako osobę niezwykle uzdolnioną, przed którą rysowała się poważna kariera akademicka.

Z analiz Fehéra wyłania się dość sugestywny i specyficzny obraz intelektualisty, jednostki zazwyczaj twórczej, odznaczającej się wyjątkowym potencjałem intelektualnym, a nierzadko również doskonałym zmysłem politycznym. Ze świadomości tej wyjątkowości bierze się zresztą poczucie swego rodzaju powinności intelektualisty (misji klerka), którą powinien on pełnić względem społeczeństwa. Zgodnie z nią jest mu przeznaczona rola przewodnia w stosunku do swych pobratymców – jest ku temu predysponowany i predestynowany już przez to, że jest intelektualistą, że najlepiej rozumie otaczającą go rzeczywistość. Siłą, która go przeznacza do roli przewodnika, jest niezależnie dziejąca się Historia. I właśnie z uwagi na to intelektualista staje się w pewnym sensie odizolowany od reszty społeczeństwa, ponieważ zaczyna służbę na rzecz tego, co uniwersalne. Razem z innymi intelektualistami konstytuuje odrębną (nową, awangardową) warstwę społeczną – już przynależność do niej nobilituje, ale i skazuje na realizację trudnego zadania przygotowania świata na nadchodzące (ziemskie) odkupienie. To zadanie ma przede wszystkim wymiar teoretyczny: intelektualiści są zobowiązani sformułować teoretyczne fundamenty paradygmatu odkupienia. Różne, znane z historii konkretyzacje tego paradygmatu – Fehér wymienia w tym kontekście nazwiska Lwa Trockiego, Benita Mussoliniego, ale przede wszystkim Lukácsa i Martina Heideggera – łączyła jedna wspólna cecha: wszystkie one były z gruntu antyliberalne. W zasadzie wszystkie konstytuowały swą tożsamość w opozycji do paradygmatu polityki liberalnej, który był przez nie odrzucany jako „banalny, powierzchowny, nużący, a przede wszystkim nieautentyczny”[135].

[135] F. Fehér, *Redemptive and Democratic Paradigms in Radical Politics*, s. 65.

Intelektualista jako ten, który na mocy swojego statusu oraz własnej samoświadomości jest przeznaczony do odgrywania roli przywódczej w danej wspólnocie (ludzkości) – Fehér nie jest pierwszym, który szkicuje właśnie taki portret intelektualisty. Już wcześniej w podobnym tonie pisali o tym choćby Michel Foucault, który określał tego rodzaju relacje między przewodnikiem a daną grupą społeczną mianem władzy o charakterze pastoralnym[136]. Jeszcze bliżej Fehérowi do analiz polskiego socjologa, Zygmunta Baumana. Mniej więcej w tym właśnie czasie, kiedy Fehér po raz pierwszy publikuje swój esej (1985), ukazuje się książka Baumana zatytułowana *Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-Modernity, Intellectuals*[137] (1987). Warto zwrócić uwagę na wyraźne pokrewieństwo przedstawionych w obu pracach treści, które, jak się wydaje, brało się z rosnącej sympatii obu autorów do idei postmodernistycznych. O ile jednak Bauman wyraża ją wprost – umieszcza przecież kategorię ponowoczesności w podtytule swej pracy – o tyle Fehér, na pierwszy rzut oka, pozostaje wobec niej obojętny.

Ale przejdźmy do konkretów. Intelektualiści, powiada polski socjolog, to ludzie, którzy żyją dla idei. Jest to o tyle istotne, że właśnie dzięki ideom „zachowują [oni] umiejętność i prawo do zwracania się do reszty własnego społeczeństwa (łączenie z pozostałymi częściami wykształconej elity) w imieniu Rozumu i uniwersalnych zasad moralnych. Każdy z nich ma zawód lub profesję, każdy też należy do funkcjonalnie wyspecjalizowanej grupy, ale ponadto każdy z nich czasem wznosi się na inny, bardziej ogólny poziom tak wysoko, że głos Rozumu i moralności daje się tam słyszeć w sposób niezakłócony i niezmącony”[138]. Z powyższego cytatu widać wyraźnie, że Bauman w swej definicji intelektualisty zawarł w zasadzie wszystkie te aspekty, o których mówił Fehér. Mowa tu zatem o:

---

[136] Zob. na ten temat wybrane eseje pomieszczone w tomie: M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 201–247.

[137] Polskie wydanie tej pracy zostało zatytułowane: Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, red. M. Kempny, tłum. A. Ceynowa, J. Giebułtowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.

[138] Ibidem, s. 27.

(1) poczuciu określonego zadania do spełnienia (Bauman mówi o „życiu dla idei", Fehér określał to mianem działania w celu odkupienia, czyli ostatecznej naprawy zepsutej rzeczywistości), (2) samozwańczym zajmowaniu uprzywilejowanego miejsca w społeczeństwie, (3) dostępie do tego rodzaju wiedzy o rzeczywistości, z którym zwykły człowiek nie ma zazwyczaj żadnego kontaktu (Bauman – Rozum, uniwersalne prawa moralne; Fehér – konieczność dziejowa, Historia), (4) swoistym odizolowaniu intelektualistów od reszty społeczeństwa. Jak widzimy, na wszystkie te cechy dystynktywne intelektualistów, o których mówił Bauman, zwrócił wcześniej uwagą również Fehér.

Zarazem analizy Baumana są bardziej wyczerpujące niż te, które spotykamy w krótkim – co zresztą wiele tłumaczy – eseju Fehéra. Ale i projekt, który autor *Prawodawców i tłumaczy* realizuje, jest poważniejszy. Z jednej strony, jak na socjologa przystało, zastanawia się on nad miejscem oraz rolą (funkcją), jaką odgrywają intelektualiści w społeczeństwie nowoczesnym po to, by określić ich miejsce, rolę (i funkcję) w społeczeństwie, które weszło w stadium ponowoczesności. Metoda, którą posługuje się Bauman, w pewnym stopniu przypomina tę, z której korzysta Fehér: również i on stara się „dokopać" do przyczyn danego stanu rzeczy. Próbuje zrozumieć, jak to się stało, że to właśnie intelektualista (w ujęciu Baumana na to miano zasługiwali prawnicy, lekarze, pisarze, *les philosophes*)[139] stał się w nowoczesności PRAWODAWCĄ reguł życia społecznego. Co więcej, zastanawia się, dlaczego ów prawodawca z konieczności został zarazem OGRODNIKIEM, by przywołać inną jego słynną (i ulubioną) metaforę, którego próba zaprowadzania ładu społecznego miała charakter odgórny i arbitralny, i jako taka zawsze generowała określone koszty społeczne i jednostkowe. Z drugiej strony projekt realizowany m.in. na kartach *Prawodawców i tłumaczy* zakłada również inny cel: pokazać rolę, jaką intelektualista może odgrywać w kulturze i w społeczeństwie, w których nastąpiła postmodernistyczna „rewolucja". Dlatego właśnie Bauman unaocznia nie tylko zmierzch intelektualisty-prawodawcy oraz całego tego modelu kul-

[139] Ibidem, s. 28–31.

tury ogrodniczo-nowoczesnej, lecz także narodziny ponowoczesnego intelektualisty, który wyrzeka się swych pretensji do uprzywilejowanej pozycji, stając się tym samym (jedynie?) TŁUMACZEM. Wątek śmierci nowoczesności i narodzin ponowoczesności jest leitmotivem twórczości polskiego socjologa z lat 80. i 90. XX wieku.

W przypadku omawianego eseju ambicje Fehéra nie sięgają aż tak daleko, chociaż są dość wyraźne. Wydaje się, że próbuje on tu przeanalizować swe dotychczasowe doświadczenia (związek z marksizmem) i poszukać nowych źródeł dla polityki radykalnej, z której nie chce rezygnować. O tym, że nie zniechęcił się całkowicie do polityki radykalnej, może bowiem świadczyć to, że o niej w dalszym ciągu pisze, że chce wskazać i napiętnować negatywne tendencje i postawy z nią związane. Wysiłki te podejmuje z kolei przede wszystkim po to, by ją (politykę radykalną) skutecznie oczyścić, doprowadzić do redefinicji jej paradygmatu. Fehér chce go bowiem zachować przy życiu – nie odrzuca postulatu radykalnej demokratyzacji stosunków społecznych, nie zgadza się jedynie na jego absolutyzację.

Rewolucja i jakobini

Twórczość Fehéra z lat 80. XX wieku oscyluje wokół krytyki paradygmatu polityki odkupienia – to dzięki zrozumieniu tego fenomenu filozof stara się wskazać i wyjaśnić negatywne (niebezpieczne) tendencje polityczne nowoczesności. Dlatego też swych analiz fenomenu polityki odkupienia nie ogranicza on wyłącznie do jednego, omawianego powyżej eseju, ale podejmuje wysiłek rozbudowania i ugruntowania swej koncepcji, co doskonale dokumentują jego inne prace z tego okresu, w których odtwarza przede wszystkim kontekst historyczny narodzin paradygmatu polityki odkupienia.

Aby poznać przyczyny analizowanego zjawiska, Fehér staje się na moment historykiem, który nie zamyka się co prawda w archiwum ani też nie odkrywa nowych faktów historycznych, ale doskonale, z zadziwiającą intuicją „czyta" – interpretuje, wiąże ze sobą, nadaje im sens i znaczenie – przeszłe wydarzenia. Ta fascynacja historią, szczególnie jej okresem nowożytnym i współczesnym, wy-

nika z głębokiego przekonania, że jej zrozumienie może znacznie wzbogacić naszą wiedzę o teraźniejszości. Podejście to stanie się zresztą znakiem rozpoznawczym twórczości Fehéra. Historia jest dla niego, filozofa polityki, najważniejszą dyscypliną pomocniczą. Wiedza historyczna sprawia, że jego analizy zdają się w mniejszym stopniu oderwane od sfery faktyczności – mniej „abstrakcyjne" czy modelowe – a głębiej zakorzenione w realnie dziejącej się, otaczającej nas rzeczywistości.

W kontekście analiz paradygmatu polityki odkupienia refleksja o charakterze historycznym wydaje się nieoceniona. Fehér jest świadomy tej banalnej z pozoru prawdy, zgodnie z którą wydarzenia historyczny nie dzieją się bez przyczyny, a także że wywołują określone następstwa. Nie chodzi mu zarazem o to, żeby doszukiwać się w tym określonych prawidłowości logicznych, ale o to, że procesy historyczne mają charakter złożony i długotrwały. Każda epoka historyczna ma pewien specyficzny tylko dla niej kształt. I w tym właśnie sensie nie jest przypadkowe to, że akurat w czasie jej trwania dzieją się takie, a nie inne zjawiska społeczne, polityczne czy kulturowe. Narodzinami paradygmatu polityki odkupienia nie rządziła przecież konieczność historyczna – przeciwnie, należy traktować je jako wydarzenie przygodne. Ale zarazem nie jest już przypadkowe to, że paradygmat ten ukształtował się w nowoczesności, ponieważ to właśnie specyfika tej epoki – m.in. określony rodzaj funkcjonującej w niej świadomości historycznej – umożliwiła jego przyjście na świat. To jego nowoczesny charakter sprawia też, że co jakiś czas wzbudza on zainteresowanie i fascynacje mieszkańców tej epoki.

Próbę wskazania historycznych uwarunkowań paradygmatu polityki odkupienia Fehér podjął w kilku tekstach, ale na szczególną uwagę zasługuje tu przede wszystkim studium historyczne poświęcone rewolucji francuskiej, a w zasadzie jej okresowi jakobińskiemu. (Praca ta – skomentujmy od razu – naprowadza nas przy okazji na inny istotny aspekt coraz bardziej wyraźnego rozbratu Fehéra z marksizmem: krytykę REWOLUCJI rozumianej jako uniwersalny mechanizm przeprowadzania zmian społeczno-politycznych). Chodzi tu o opublikowaną w 1987 roku książkę pt. *The Fro-*

zen Revolution: An Essay on Jacobinism[140], która, co ciekawe, została napisana już na przełomie 1979/1980 roku, a więc na kilka lat przed prezentacją eseju *Redemptive and Democratic Paradigms*. Z jednej strony może to świadczyć o tym, że omawiane wysiłki Fehéra, mające na celu odnalezienie nowych źródeł radykalizmu politycznego, były przedsięwzięciem, któremu przypisywał on o wiele większe znaczenie, niż to może wydawać się na pierwszy rzut oka. Z drugiej zaś – informuje o tym, że jeśli chodzi o problem polityki radykalnej, fenomen jakobinizmu może mieć dla Fehéra znaczenie fundamentalne. Patrząc bowiem na tematykę obu tych tekstów, należy przyznać, że są one ze sobą wyraźnie powiązane: wydaje się nawet, że to właśnie analiza historyczno-filozoficzna JAKOBINIZMU zaowocowała przyszłą refleksją nad negatywnym charakterem paradygmatu polityki odkupienia, chociaż, co należy podkreślić, wątek ten właściwie w ogóle nie pojawia się w omawianym wcześniej eseju Fehéra. Warto przy okazji dodać, że kategoria „jakobinizmu" stanie się dla węgierskiego autora na tyle istotna, że na stałe wpisze się już do jego słownika filozoficzno-politycznego.

Założenia metodologiczne

Już na wstępie *The Frozen Revolution* odnajdujemy potwierdzenie naszych dotychczasowych uwag. Precyzując swe stanowisko metodologiczne, Fehér stwierdza, że polega ono na specyficznym połączeniu „interpretacji historycznej" z konstruowaną teorią polityki. Historyczny charakter rozprawy przejawia się w tym, że zostaje dokonana w niej „reinterpretacja miejsca, znaczenia społecznego oraz struktury wewnętrznej stworzonego przez jakobinów systemu re-

[140] F. Fehér, *The Frozen Revolution: An Essay on Jacobinism*, Cambridge University Press, Cambridge–New York–New Rochelle–Melbourne–Sydney 1987; niegasnącą fascynację węgierskiego filozofa rewolucją francuską potwierdza również praca zbiorowa pod jego redakcją, w której, oprócz m.in. jego dwóch esejów, znajdujemy również wypowiedzi ówczesnych „wielkich" światowej historiografii: np. François Fureta czy też Erica Hobsbawma. *The French Revolution and the Birth of Modernity*, ed. F. Fehér, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1990.

wolucyjnego”[141]. Jeśli zaś chodzi o prezentowaną tu filozofię polityki, to Fehér traktuje jakobinizm w kategoriach paradygmatycznych. Z tej, zdawałoby się, *stricte* historycznej narracji wyłania się bowiem pewien filozoficzno-polityczny model ucieleśniający negatywne cechy świata nowoczesnego. Zgodnie ze słowami autora w *The Frozen Revolution* stara się on wskazać i omówić „przyczyny wielu dylematów, które zawsze dręczyły nowoczesnych ludzi politycznych”. W tym też sensie jest to praca, w której główna uwaga została skupiona na „korzeniach nowoczesności”[142]. Jakobinizm jest tu bowiem potraktowany jako to wydarzenie w historii nowoczesności, w którym po raz pierwszy dały o sobie znać skrajnie niebezpieczne i równoprawne, bo nieusuwalne – tzn. na stałe w nią wpisane – tendencje nowoczesności. Jakobini jako pierwsi odsłonili, by przywołać jedną z ulubionych metafor Fehéra, JANUSOWE OBLICZE świata nowoczesnego.

W swym studium poświęconym rewolucji francuskiej Fehér stara się zweryfikować hipotezę, zgodnie z którą jakobinizm był czymś wyjątkowym na tle pozostałych wydarzeń i procesów wpisujących się w (składających się na) rewolucję francuską, ani nie stanowiąc jej najważniejszego osiągnięcia, ani też nie będąc wyrazem całkowitego odrzucenia jej ideałów. W przekonaniu Fehéra jakobinizm był raczej bezprecedensowym eksperymentem społecznym, który rządził się swoimi własnymi prawami. Zarazem jednak, i chyba właśnie dlatego jakobini tak bardzo fascynują (a w zasadzie niepokoją) węgierskiego filozofa, wyników tego eksperymentu przeprowadzonego przez Maximiliena de Robespierre'a, Sain-Justa, Georges'a Couthona i innych, który bywa określany mianem Wielkiego Terroru, nie można traktować wyłącznie w kategoriach historycznych. Fehér nie bez racji twierdzi, że trzynaście miesięcy rządów jakobinów to przede wszystkim lekcja zadana potomnym. W pierwszym rzędzie powinny ją sumiennie odrobić współczesne pokolenia mieszkańców nowoczesności. W XX wieku jakobini znaleźli bowiem swych wiernych naśladowców w postaci bolszewi-

[141] F. Fehér, *The Frozen Revolution: An Essay on Jacobinism*, s. VII.
[142] Ibidem.

ków, którzy, jak się szybko okazało, byli na tyle pojętnymi uczniami swych francuskich mistrzów, że w ciągu zaledwie kilku lat zdecydowanie ich przerośli. Innymi słowy, jakobinizm jest w *The Frozen Revolution* przedstawiany jako pierwowzór dwudziestowiecznych totalitaryzmów[143].

Aby dowieść owego pokrewieństwa między rządami jakobinów a systemami totalitarnymi, które narodziły się w XX stuleciu, Fehér wskazuje na dwie kwestie. Po pierwsze, mówi o konieczności odrzucenia dominującego (w czasie, gdy książka powstawała, ale i obecnie zapewne powszechnie uznawanego za oczywisty) paradygmatu interpretacyjnego rewolucji francuskiej. Podstawowym założeniem tego paradygmatu jest uznanie spójnego i linearnego charakteru rewolucji francuskiej. Węgierski filozof podkreśla, że taka z pozoru oczywista i przekonująca konstatacja znacząco wpływa na sposób prowadzenia badań nad rewolucją francuską. W ramach tego podejścia postuluje się, aby różne wydarzenia i procesy społeczno-polityczne, do jakich doszło i jakie dały o sobie znać w ciągu dekady między atakiem na Bastylię 14 lipca 1789 roku a zamachem stanu Napoleona przeprowadzonym 18 brumaire'a (9 listopada 1799 roku), badający je historyk traktował jako następujące po sobie etapy tego samego wydarzenia historycznego. Badacz może opisać i wyjaśnić wszystkie te pomniejsze zjawiska i procesy dzięki odniesieniu ich do jednego, właściwego im wszystkim kontekstu historycznego, którym jest właśnie rewolucja francuska jako taka. Tymczasem Fehér, posiłkując się ustaleniami tzw. historyków-rewizjonistów (brytyjskich i francuskich, np. przywoływani przez niego Alfred Cobban i François Furet), odrzuca tę, zdawałoby się, zdroworozsądkową prawdę. Powtarza on za nimi, że nie było jednej, homogenicznej rewolucji francuskiej. Zamiast niej mieliśmy raczej do czynienia z kilkoma rewolucjami, do których doszło w ramach jednego wydarzenia, określanego przez nas zwyczajowo mianem rewolucji francuskiej. Już to określenie, które ujednolica te wszystkie wydarzenia, łączy je w spójną całość, ma charakter arbi-

[143] Ibidem, s. 10–11. Wątek ten, jak pamiętamy z poprzedniego rozdziału, węgierski filozof analizował już w kontekście koncepcji dyktatury nad potrzebami.

tralny – zostało ono bezkrytycznie przyjęte przez potomnych oraz (zarówno liberalną, jak i marksistowską) historiografię[144]. Innymi słowy, rewizjoniści – jak się zdaje – zarzucają dotychczasowym badaczom rewolucji francuskiej, że redukują oni złożoność tego wydarzenia w historii nowożytnej Francji (Europy Zachodniej). Wbrew pozorom – argumentują – rewolucja francuska nie była spójnym wewnętrznie wydarzeniem, dlatego też do wszelkich narracji, które starają się przedstawić ją w taki uproszczony sposób – czynią tak np. marksiści[145] – należy zachować krytyczny dystans. Zresztą, nie trzeba aż tak wchodzić w szczegóły, aby udokumentować zaznaczaną przez Fehéra problematyczność związaną z całościowym ujęciem rewolucji francuskiej, ponieważ doskonale uwidacznia się ona już przy próbie wyznaczenia jej ram czasowych. Czy rzeczywiście, jak przed chwilą zasugerowałem, rewolucję francuską rozpoczęło zdobycie Bastylii, czy może raczej egzekucja Ludwika XVI? Co ją zakończyło: dojście Napoleona do władzy, czy może raczej dopiero jego upadek po klęsce pod Waterloo i restauracja monarchii Burbonów? Tego rodzaju pytania można mnożyć.

Dopiero dzięki rewizji „tradycyjnego" paradygmatu interpretacyjnego rewolucji francuskiej można uchwycić „autonomiczność" okresu dyktatury jakobinów. Wcześniej albo w ogóle nie wyróżniano jakobinizmu spośród innych epizodów rewolucji francuskiej jako takiej, albo też, w najlepszym wypadku, podkreślano po prostu „wyjątkowość sytuacji", w której kierowani przez Robespierre'a jakobini sprawowali swe rządy, nie zwracając zarazem uwagi na

---

[144] Ibidem, s. 2–6; bardzo ciekawie o kontrowersjach, jakie stanowisko Fureta wzbudzało wśród francuskich historyków marksistowskich, pisze: J.-L. Panné, *Szkic krytycznej odpowiedzi na krytykę*, tłum. T. Swoboda, „Przegląd Polityczny" 2014, nr 124, s. 152–163; wspomina o tym również: K. Pomian, *François Furet: historia i polityka*, „Przegląd Polityczny" 2014, nr 124, s. 96–99.

[145] Historycy marksistowscy podkreślali *stricte* burżuazyjny charakter rewolucji francuskiej, której wybuch miał przyczynić się do narodzin we Francji nowej, burżuazyjnej/kapitalistycznej formacji społeczno-ekonomicznej. Rewizjoniści zwracali z kolei uwagę, że takie podejście jest nieco arbitralne już choćby z uwagi na to, że w owym czasie Francja była krajem głównie rolniczym, burżuazja nie była liczna, a cele, które sobie stawiała, były raczej umiarkowane. Zob. na ten temat: F. Fehér, *The Frozen Revolution: An Essay on Jacobinism*, s. 5.

ich nowatorski charakter. Nowa metodologia pozwala spojrzeć na jakobinizm jako na odrębny i pełnoprawny przedmiot badań. Z takiej perspektywy dyktatura jakobińska okazuje się najbardziej radykalnym odejściem od głównego nurtu rewolucji[146].

Zgodnie z intencją Fehéra wyodrębnienie epizodu rządów jakobinów z łona rewolucji francuskiej pozwala potraktować go jako pierwowzór dwudziestowiecznych totalitaryzmów. Zauważmy, że jest to postulat dość dyskusyjny. Dla przykładu, bliski (w sensie teoretycznym) Fehérowi Furet, jeden z najznamienitszych historyków rewolucji francuskiej, nie negując podobieństw między jakobinami i bolszewikami, określając rządy jakobinów jako moment „wykolejenia się Rewolucji w 1793 r. wraz z ustanowienie terroru"[147], sugeruje jednak dalece idącą ostrożność przed zbyt pochopnym utożsamieniem rewolucji francuskiej z rewolucją komunistyczną. Oddajmy mu głos:

> W oparciu o analogię między rokiem 1793 a 1917 powstała prawdziwa retrospektywna interpretacja rewolucji francuskiej, w której rok 1789 zapoczątkowuje wprawdzie panowanie mieszczaństwa, lecz dzięki rewolucyjności tej zmiany zawiera również elementy „zapowiadające" ludowy charakter rewolucji rosyjskiej. Tym sposobem oba wydarzenia pozostają radykalnie odmienne, a nawet przeciwstawne, tak jak mieszczaństwo wobec proletariatu: są jednak zarazem porównywalne, a nawet identyczne, jeśli z przebiegu rewolucji francuskiej wydzielimy niektóre segmenty. Ta ostatnia nie jest zresztą całkowicie mieszczańska, gdyż zawiera elementy zapowiadające przyszłą emancypację, takie jak polityka społeczna jakobinów czy po prostu ich dyktatura: antyliberalny fundament jakobinizmu zostaje bez trudu reaktywowany w perspektywie antyliberalnego ekstremizmu bolszewików. Obrazu całości w wyobraźni historyka i jego czytelników dopełnia aura energiczności roku II i października 1917. Wystarczy przenieść pierwszoplanową rolę w historii powszechnej z Francji do Rosji, z obozu jakobinów do obozu bolszewików[148].

---

[146] Ibidem, s. 9.

[147] K. Pomian, op. cit., s. 98.

[148] F. Furet, *1798–1917: tam i z powrotem*, tłum. T. Swoboda, „Przegląd Polityczny" 2014, nr 124, s. VII–VIII.

Takie zabiegi w ostateczności skutkowały tym, że „ukazywano jakobiński terror jako historyczną konieczność, którą miała potwierdzać rewolucja sowiecka”[149]. Tymczasem, argumentuje francuski historyk, różnica między tymi dwoma wydarzeniami jest ogromna. Jej skalę dostrzegamy w chwili, gdy uświadamiamy sobie, że

> […] żadna z leninowskich idei nie przeszła testu rzeczywistości, a ich masowe odrzucenie przez różne narody dowodzi tylko prostego powrotu do zasad roku 1789: powrotu tym bardziej nieustępliwego, że rewolucja komunistyczna wymierzona była przeciwko tym zasadom. Zniesienie rynku, koniec prywatnej przedsiębiorczości i dyktatura jednej partii pozostawiają tylko krajobraz złudzeń i ruin […]. Bolszewicy czerpali bowiem inspirację z przebiegu rewolucji francuskiej, niszcząc zarazem jej zasady. Chcieli być jakobinami proletariatu, by obalić burżuazyjne kłamstwo „praw człowieka”. Rok 1793 podobał im się jako zarys przekroczenia roku 1789[150].

Dlatego też, jak dodaje w innym miejscu Furet, „historycy leninowscy” w większym stopniu interesowali się kursem, jaki obrała rewolucja francuska (jej przebiegiem, szczególnie począwszy od 1793 roku), niż jej rzeczywistymi skutkami[151].

Wydaje się, że Fehér jest świadomy różnic między tymi procesami polityczno-społecznymi, które rozpoczęły się w 1789 roku, a tym, co nastąpiło w wyniku puczu bolszewików. I właśnie dlatego

---

[149] Ibidem, s. VIII.

[150] Ibidem, s. II–III.

[151] F. Furet, *Transformations in the Historiography of the Revolution*, w: *The French Revolution and the Birth of Modernity*, s. 296. Zdaniem Enzo Traverso stanowisko Fureta, chociaż ten oczywiście się do tego nie przyznaje, ma charakter ideologiczny – jest jego wyrazem przywiązania do wartości liberalno-konserwatywnych. Włoski autor pisze, co następuje: „[…] systematyczne rozwalanie mitologii rewolucyjnej, rozpoczęte przez Fureta […], nie oddala się jednak od utartych dróg, prowadzi ono bowiem do odkrycia na nowo narracji liberalnej, w tej samej mierze teleologicznej, co opowieść marksistowska […]”. Diagnozy Fureta mają zatem na celu utwierdzić „inną narrację”, tę o „rynku i liberalnej demokracji jako naturalnym przeznaczeniu zachodniego świata”. E. Traverso, *Historia jako pole bitwy. Interpretacje przemocy w XX wieku*, tłum. Ś.F. Nowicki, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2014, s. 75–76.

bierze pod uwagę jedynie epizod jakobiński jako ten, którego oswojenie ułatwia nam zrozumienie złożoności zjawiska określanego zwykle – za Zbigniewem Brzezińskim i Carlem J. Friedrichem – mianem „syndromu totalitarnego”[152]. Zarazem owo zrozumienie wyjątkowości jakobinizmu jest możliwe dzięki realizacji drugiego postulatu preferowanej przez autora *The Frozen Revolution* metodologii, którego treść wyjaśnia w kilku długich passusach wspomnianego dzieła:

> Chodzi mi […] o to, aby pokazać ułomność afilozoficznych prób zrozumienia jakobinizmu. Każde strukturalne podejście do jakobinizmu, któremu brakuje filozoficznego zakorzenienia, okazuje się niewystarczające, zwłaszcza wtedy, gdy postawimy mu kilka pytań natury zasadniczej. I odwrotnie: każda analiza, która ma na celu właściwe zrozumienie natury i znaczenia jakobińskiego *intermezzo*, musi odnieść się do takich kwestii: jak to się stało, że jakobinizm, to ucieleśnienie radykalizmu, wyłonił się z kręgów stanowych, ale mimo wszystko umiarkowanych grup deputowanych? Dlaczego w godzinie kryzysu, czy też wyjątkowej radykalizacji nastrojów zrodziło się zapotrzebowanie właśnie na tę sieć, na tę grupę ludzi […]? Jeśli odpowiedzią na te pytania byłaby ideologia jakobinów, czy też raczej ich świecka religia, to w których miejscach odbiega ona od ogólnego nurtu filozofii rewolucyjnej, będącej przecież spadkobierczynią głównego nurtu oświecenia?

Na koniec tego wywodu Fehér stawia ważne w tym kontekście pytanie: „dlaczego właśnie oni [jakobini – W.B.] stali się wyłącznymi bohaterami mitologii, która na wieki ukształtowała tradycję rewolucyjną?”, na które odpowiada z kolei tak:

> […] a zatem, jeśli istniał jeden czynnik, który „wybrał” jakobinów z szeregu podobnie myślących ludzi roku 1789, którzy, przynajmniej początkowo, nie byli szczególnie radykalni ani społecznie, ani też politycznie, jeśli więc istniał ten jeden czynnik, który pozwolił również ukształtować ich przekonania, to była to ich własna decyzja potraktowania procesu rewolucyjnego jako nowego Absolutu. Z tego też powodu na postawione powyżej pytania można udzielić odpowiedzi tylko dzięki wykorzystaniu teorii zakorzenionej filozoficznie, i to takiej,

[152] F. Fehér, *The Frozen Revolution: An Essay on Jacobinism*, s. 11.

> która bierze pod uwagę dwa główne syndromy, oba zresztą kluczowe dla problemu wyłonienia się jakobinizmu: kryzys oświecenia i zagmatwana kwestia fundamentów teoretycznych demokracji nowoczesnej. To właśnie w rezultacie zmagań z tymi problemami rewolucjonista jakobiński wyłamał się z głównego nurtu liberalizmu 1789 roku (z liberalizmu, który miał zupełnie inny charakter niż jego brytyjski odpowiednik) i wyruszył swą własną drogą, która wiodła go ku burzliwej przyszłości rewolucyjnej[153].

Innymi słowy, zarówno wyjątkowość epizodu jakobińskiego na tle pozostałych wydarzeń rewolucji francuskiej, jak i jego swoista komplementarność względem dyktatury bolszewickiej są możliwe do uchwycenia w chwili, gdy analizę historyczną omawianego problemu wzbogacimy o namysł filozoficzny. Tylko wtedy jakobinizm ukaże nam się nie tyle jako moment historii, która już się dokonała, ale szerzej – jako fenomen nowoczesny, który, póki nowoczesność żyje, może jeszcze doczekać się kolejnej realizacji.

Jakobinizm i nowoczesność

Próba zrozumienia jakobinizmu dzięki odniesieniu go do ogólniejszej kategorii nowoczesności wiązała się z przyjętą przez Ferenca Fehéra i Ágnes Heller nową perspektywą teoretyczną, która w owym okresie zaczęła przybierać coraz wyraźniejsze kształty. Chodzi tu o oryginalną teorię nowoczesności, po raz pierwszy – wstępnie – zaprezentowaną w 1982 roku w pracy Heller pt. *A Theory of History*[154], a później przedstawioną w pełniejszej postaci we wspólnie napisanym eseju *Class, Modernity, Democracy*[155] (1983). Ostateczną, jak się wydaje, wersję tej teorii dopracowała już po śmierci Fehéra Heller, która w 1999 roku opublikowała *A Theory of Modernity*. Szczególnie

---

[153] Ibidem, s. 51–52; fragment książki, z którego pochodzą cytowane wypowiedzi, ukazał się drukiem w polskim przekładzie na łamach „Przeglądu Politycznego", zob. F. Fehér, *Czym jest jakobinizm?*, tłum. W. Bulira, „Przegląd Polityczny" 2016, nr 135.

[154] Á. Heller, *A Theory of History*.

[155] F. Fehér, Á. Heller, *Class, Modernity, Democracy*, w: eidem, *Eastern Left, Western Left: Totalitarianism, Freedom and Democracy*, s. 201–242.

w świetle tej ostatniej pracy widać wyraźnie, że teoria ta jest na tyle rozbudowana i wielowątkowa, że przekracza swym zakresem interesujący nas tu problem, dlatego też nie będę omawiać jej wszystkich założeń[156]. Zwrócę uwagę jedynie na ten jej aspekt, który Fehér starał się zastosować w swej próbie zrozumienia jakobinizmu.

Do realizacji wyznaczonego zadania autor *The Frozen Revolution* wykorzystuje ciekawą koncepcję trzech logik nowoczesności[157]. Przypomnę pokrótce, że koncepcja ta zakłada, iż kondycję świata nowoczesnego determinują oddziałujące na siebie jego trzy główne „logiki" (tendencje): logika DEMOKRACJI, określająca cel tworzenia wspólnoty politycznej, KAPITALIZMU jako ogólnej zasady, wyznaczającej reguły organizacji życia ekonomicznego oraz UPRZEMYSŁOWIENIA (industrializacji). Logiki te są na stałe wpisane w nowoczesność, co więcej, epoka ta narodziła się właśnie w chwili ich symultanicznego pojawienia się. Dość klarownie wyraża to jeden z pierwszych fragmentów przywoływanego eseju *Class, Modernity, Democracy*: „Nowoczesnością określamy tu okres (i region), w którym kapitalizm, uprzemysłowienie i demokracja pojawiły się jednocześnie, oddziałując na siebie, wzmacniając, uzupełniając oraz równoważąc siebie nawzajem"[158].

To, co jest najbardziej w tym miejscu interesujące, to ów stan swoistej symbiozy, w którym znajdują się ze sobą wszystkie logiki nowoczesności. Kryzysy nękające świat nowoczesny biorą się właśnie z powodu zakłócenia tej względnej równowagi istniejącej między poszczególnymi logikami. Dzieje się tak wtedy, gdy jedna z logik zaczyna dominować nad pozostałymi. Jak po latach, w napisanym już po śmierci Fehéra eseju *Trzy logiki nowoczesności i podwójne związanie wyobraźni*, stwierdzi Heller: „[…] rozwój każdej z logik nowoczesności jest samonapędzający się. To, która z możli-

---

[156] Zob. Á. Heller, *A Theory of Modernity*. Wybrane problemy teorii nowoczesności duetu węgierskich autorów omawiam obszernie w innym miejscu. Zob. W. Bulira, *Nowoczesność a polityka w ujęciu Ágnes Heller*.

[157] Na temat teorii trzech logik, również jej następnych wersji, które Fehér i Heller rozwijali w ciągu kilkudziesięciu lat, zob. idem, *Nowoczesność a polityka w ujęciu Ágnes Heller*, s. 97–125.

[158] F. Fehér, Á. Heller, *Class, Modernity, Democracy*, s. 201.

wości zostanie wybrana, a która z nich wyeliminowana – na krótki lub na długi czas – nie jest jednak wpisane w samą kategorię, ponieważ istnieje potencjalnie. Mogę dodać, że nawet jeżeli ewolucja jednego z elementów składowych została zahamowana na jakiś, nieistotny w sensie historycznym, okres, to jego charakter będzie już inny, co też może różnorako wpływać na inne logiki"[159]. Wniosek z tego zatem taki, że logiki nie są niezależnymi (również od siebie), obiektywnymi i koniecznymi siłami rządzącymi nowoczesnością. Okazują się one raczej ogólnymi tendencjami, które najczęściej w realiach świata nowoczesnego dochodzą do głosu, dlatego też są dlań najbardziej reprezentatywne. Zarazem stan względnej równowagi, który utrzymuje się między nimi, jest kruchy i niepewny, co łatwo zresztą zobrazować licznymi przykładami. Nie trzeba być historykiem, aby wskazać te momenty w dziejach nowoczesności, *vide* np. Wielki Kryzys z początku lat 30. minionego stulecia, kiedy to zasady gry rynkowej (logika kapitalizmu) dominowały nad postulatami egalitaryzacji życia społecznego (logika demokracji), lub też takie – jak to np. było w ZSRR w latach 20. i 30. XX wieku – w których politycznie wyznaczonemu celowi szybkiej industrializacji zacofanego kraju (logika uprzemysłowienia oraz logika władzy politycznej)[160] podporządkowano wszelkie inne działania i wartości, a nade wszystko dobro danej wspólnoty. Tego rodzaju sytuacje przeważnie skutkowały kryzysami nowoczesności, które zwykle pociągały za sobą wiele ofiar.

W cytowanym eseju Heller dodaje również, że „trzy logiki nowoczesności nie są siłami naturalnymi. Rozwijają się, ponieważ są rozwijane przez aktorów historycznych lub podmioty historyczne. Ich rozwój wymaga różnych rodzajów działań, tak jak i różnych sposobów myślenia oraz różnych sił wyobraźni"[161]. Autorka –

---

[159] Á. Heller, *Trzy logiki nowoczesności i podwójne związanie wyobraźni*, w: eadem, *Eseje o nowoczesności*, s. 169.

[160] W późniejszych wersjach koncepcji logik nowoczesności zmianie uległa przede wszystkim stosowana terminologia. Zamiast więc o logice demokracji autorzy mówili o „logice władzy politycznej (instytucji rządzenia i dominacji)". Znaczenie tych terminów było raczej nieznacznie modyfikowane. Ibidem.

[161] Ibidem, s. 169–170.

jak się zdaje – sugeruje tym samym, że również wspomniane przez nas wcześniej zakłócenia równowagi między logikami nie są czymś naturalnym. Jeśli bowiem logiki nie mają charakteru teleologicznej konieczności historycznej[162], która działa niezależnie od woli i wysiłków ludzkich, to właśnie konkretne jednostki/społeczności ludzkie i ich decyzje oraz działania uaktywniają wpisane w logiki konkretne tendencje i procesy. Innymi słowy, to owe jednostki/grupy/społeczności ludzkie generują stany kryzysowe, to ich działania przyczyniają się bowiem do tego, że dana logika (logiki) zaczyna dominować nad pozostałymi logikami (logiką).

W *The Frozen Revolution* Fehér po raz pierwszy podejmuje próbę wykorzystania modelu teoretycznego trzech logik przy analizie konkretnych procesów polityczno-historycznych. Przede wszystkim zauważa, że w przypadku systemu wprowadzonego w życie przez jakobinów mamy właśnie do czynienia z zasadniczym zakłóceniem kruchej równowagi między logikami: jedna z nich, logika władzy politycznej, determinuje pozostałe, jednostronnie określając całokształt rzeczywistości społeczno-politycznej ówczesnej Francji. Ma o tym świadczyć radykalizm polityczny jakobinów, ta cecha dystynktywna stworzonego przez nich systemu, która przesądzała o jego nowatorstwie i wyjątkowości.

Działania jakobinów polegały więc na skutecznej próbie podporządkowania logice politycznej pozostałych logik nowoczesności. Tendencja ta jest widoczna zarówno jeśli chodzi o dominację myślenia politycznego nad kwestiami ekonomicznymi, jak i nad uprzemysłowieniem. W tym pierwszym przypadku bierzemy pod uwagę oczywiście stosunek jakobinów do rynku, który, choć nie jest to kwestia do końca klarowna i jednoznaczna, co – jak się zdaje – sugeruje również Fehér, był raczej negatywny. Świadczy o tym wprowadzenie *maximum général* (był to, przypomnijmy rozważania z poprzedniego rozdziału, dekretowany w 1793 roku system, zgodnie z którym odgórnie ustalono stałe ceny podstawowych produktów),

[162] Zwróćmy przy okazji uwagę, że koncepcja logik, przynajmniej w pierwotnej postaci, miała być alternatywą dla marksistowskiej teorii materializmu historycznego, tzn. miała dokumentować pluralistyczny charakter nowoczesności. F. Fehér, *The Frozen Revolution: An Essay on Jacobinism*, s. 11.

a także systemu asygnat – pieniądza papierowego. Obie te decyzje, które dotyczyły kwestii *stricte* ekonomicznych, miały w istocie wymiar czysto polityczny[163]. Dominacja logiki politycznej nad logiką kapitalizmu (rynku) przejawiała się właśnie w tym, że wszelkie problemy społeczno-ekonomiczne, niekiedy skrajnie odmienne od siebie, były rozwiązywane przez pryzmat określonych celów i wartości politycznych. Natomiast w przypadku prymatu logiki politycznej nad logiką uprzemysłowienia nie może być już żadnych wątpliwości: jakobini byli zdecydowanie niechętni idei uprzemysłowienia Francji, nie mówiąc nawet o jakiejkolwiek jej implementacji. Jeśli przypomnimy sobie intelektualne zaplecze ruchu jakobińskiego, to przyczyna tego krytycznego stanowiska szybko okaże się oczywista. Wynikało ono ze wspomnianej już wcześniej fascynacji filozofią Jean-Jacques'a Rousseau, którego negatywny stosunek do cywilizacji, postrzeganej przezeń jako główne źródło ludzkich nieszczęść, połączony z ogromną tęsknotą za idyllą stanu natury pełnego harmonii i szczęścia, był powszechnie znany[164]. Można zatem śmiało powiedzieć, że to właśnie autor *Umowy społecznej* „zaszczepił" jakobinom niechęć do tego, co Fehér (i Heller) określił mianem logiki uprzemysłowienia.

---

[163] Ibidem, s. 14.

[164] Rousseau tak ujął to w umowie społecznej: „Ten, kto pierwszy ogrodził kawałek ziemi, powiedział »to moje« i znalazł ludzi dość naiwnych, by mu uwierzyć, był prawdziwym założycielem społeczeństwa". Tym samym narodziny społeczeństwa (powstanie własności prywatnej) to narodziny nieszczęścia. Rousseau był jednak świadom tego, że powrót do stanu natury nie jest możliwy, ponieważ człowiek zmienił się nieodwracalnie. Dlatego też nie formułował naiwnego postulatu rozwiązania społeczeństwa, ale opowiadał się za jego reorganizacją. Szukał w związku z tym rozwiązań pozwalających przywrócić w jego ramach te zalety stanu naturalnego, które decydowały o ludzkim szczęściu. J.-J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1956, s. 186. Problem dwuznacznego stosunku Rousseau do kwestii natury, kultury i stanu społecznego wyczerpująco omawia w klasycznym już opracowaniu: B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Wydawnictwo „słowo/obraz terytoria", Gdańsk 2009, s. 51–144; o filozoficznych inspiracjach rewolucjonistów francuskich wspomina w swym słynnym dziele również Jacob Talmon: J. Talmon, *Źródła demokracji totalitarnej*, tłum. A. Ehrlich, Universitas, Kraków 2015.

A zatem w poddanej krwawej dyktaturze jakobinów Francji to logika polityczna, której głównym celem było stworzenie „wolnego społeczeństwa"– zdaniem Fehéra było to zresztą nadrzędne zadanie rewolucjonistów francuskich – rządziła działaniami podejmowanymi przez instytucje rewolucyjne. Działania te były więc ukierunkowane na realizację wartości WOLNOŚCI, ŻYCIA oraz RÓWNOŚCI. Fehér powiada nawet, że wartości te na stałe wpisały się do „jednolitego słownika" wszystkich (poza wydarzeniami z 18 brumaire'a) kolejnych rewolucji, do jakich doszło w ramach rewolucji francuskiej[165]. To właśnie ta logika fundowała bowiem wszelkie działania rewolucyjne, pozostawiając pozostałe, typowe dla nowoczesnego społeczeństwa tendencje w swym cieniu[166]. Dlatego też zrozumienie rewolucji francuskich – węgierski autor konsekwentnie używa w tym kontekście terminu „rewolucja" w liczbie mnogiej – jest uzależnione od tego, aby dostrzec w nich przejawy działania logiki politycznej. W przypadku epizodu jakobińskiego dominacja logiki politycznej świadczyła przede wszystkim o tym, że Robespierre, Saint-Just i inni pragnęli powołać do życia społeczeństwo polityczne. A narodziny takiego społeczeństwa, ponownie przywołajmy uwagi zawarte w poprzednim rozdziale, to cecha dystynktywna systemu totalitarnego.

W świetle powyższych słów można dostrzec całkiem wyraźnie, że Fehér konstruuje swą opowieść o rewolucji francuskiej w opozycji do autorów, takich jak np. Hannah Arendt, czego zresztą nie kryje. Powiada, że o ile zgadza się z ogólnie znaną tezą Arendt, zgodnie z którą rewolucja francuska zaczęła zagrażać wolności, o tyle nie może przystać na proponowaną przez nią argumentację uzasadniającą ową tezę. Autorka *O rewolucji* w barwny i emocjonalny sposób dowodziła, że główną przyczyną takiego stanu rzeczy była próba rozwiązania przez rewolucjonistów tzw. kwestii socjalnej, polegająca na wykorzystaniu mechanizmów rewolucji do likwidacji materialnej nędzy ludu francuskiego. Zwycięstwo rewolucji francuskiej – powiada Arendt oskarżycielskim tonem – było uzależnione od

[165] F. Fehér, *The Frozen Revolution: An Essay on Jacobinism*, s. 15.
[166] Ibidem, s. 16.

zaangażowania w nią „nędzarzy", „mas biedoty" – sankiulotów. „Kiedy nędzarze pojawili się na scenie polityki, wraz z nimi pojawiła się konieczność", a wtedy rewolucja ta ujawniła swe prawdziwe oblicze: nie była ona ukierunkowana na wywalczenie i utrwalenie wolności politycznej, ale po prostu na likwidację nędzy i ubóstwa. W rezultacie „wolność dostała się pod panowanie konieczności, pod nacisk samego procesu życiowego"[167].

Wydaje się, że dla Fehéra taka interpretacja rewolucji francuskiej jest nazbyt jednostronna. Należy przy tym podkreślić, że jego polemika ze stanowiskiem Arendt nie jest jakoś szczególnie intensywna i agresywna, o czym może świadczyć choćby to, że zgadza się on z wieloma jej tezami. Fehér nie akceptuje jednak przede wszystkim twierdzenia Arendt, że rewolucjoniści francuscy poświęcili wolność w chwili, gdy uznali konieczność rozwiązania kwestii socjalnej. W jego przekonaniu w przypadku rewolucji francuskiej nie można było obu tych kwestii (wolności politycznej oraz kwestii socjalnej) od siebie oddzielić. Arendt co prawda tak czyni, ale dokonuje przy tym pewnego nadużycia – projektuje specyfikę i okoliczności wybuchu idealizowanej przez siebie rewolucji amerykańskiej na sytuację społeczno-polityczną ówczesnej Europy. Zestawia zatem ze sobą dwa światy, które znacznie się od siebie różniły. Po pierwsze, w przeciwieństwie do Ameryki[168], problemy ekonomiczno-społeczne ówczesnej Francji (Europy) domagały się rozwiązania, skala ubóstwa – nędzy – była zatrważająca. Biorąc to pod uwagę, nie może dziwić, że bolączki te próbowano rozwiązać, mówiąc kolokwialnie, przy pierwszej lepszej okazji. Jak zauważa Fehér w jednym ze swych *stricte* polemicznych tekstów ze stanowiskiem Arendt, największą słabością zaproponowanej przez nią oceny rewolucji francuskiej było to, że nie zdołała ona zrozumieć „negatywnego" charakteru strategii działań społecznych podejmowanych przez rewolucjoni-

[167] H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 70.

[168] Sytuację rodzącego się społeczeństwa amerykańskiego (m.in. jego potencjał kulturowy, ekonomiczny, uwarunkowania geopolityczne), dalece odmienną od tej, w której znajdowały się społeczeństwa ówczesnej Europy, doskonale opisuje Wiktor Osiatyński. Zob. W. Osiatyński, *Ewolucja amerykańskiej myśli społecznej i politycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1983, s. 33–94.

stów – istniejące poważne problemy społeczne należało jakoś przecież rozwiązać, rewolucjoniści nie mieli możliwości abstrahowania od rzeczywistej nędzy mas ludzkich. Ów „negatywny", tj. wymagający natychmiastowej reakcji, punkt odniesienia uniemożliwiał swobodną kreację pożądanego porządku społecznego. W tym sensie głównym błędem Arendt był brak zrozumienia, że w danej sytuacji, w jakiej znajdowało się społeczeństwo francuskie, nie można było spychać problemów natury ekonomicznej do domeny prywatnej. Problemy tego rodzaju musiały znaleźć swoje rozwiązanie w chwili, gdy – jak argumentuje węgierski filozof – blisko połowę budżetu typowej sankiulockiej rodziny wydawano na chleb, którego zresztą i tak za bardzo nie było. Dlatego właśnie strategie działania rewolucjonistów musiały być swego rodzaju kombinacją tego, co polityczne, z tym, co socjalne. Oczywiście Fehér nie rozgrzesza tym samym jakobinów. Ich wina polegała na tym, że problemy społeczne rozwiązywali za pomocą terroru, tzn. że nie mieli strategii pozytywnej[169]. Terror jako narzędzie walki politycznej okazywał się jednocześnie środkiem rozwiązywania problemów społeczno-ekonomicznych. W ten sposób logika polityczna, która była ukierunkowana na stworzenie wolnego społeczeństwa – republiki – kolejny raz potwierdzała swoją dominację[170].

Po drugie, zdaniem Fehéra różnica między rewolucją francuską a gloryfikowaną przez Arendt rewolucją amerykańską dotyczyła również problemu odmiennych tradycji politycznych obu społeczeństw. Rewolucja amerykańska wybuchła w świecie zamieszkałym przez przywykłych do wolności i świadomych własnej niezależności kolonistów; dla rewolucjonistów francuskich tego rodzaju świadomość była czymś zupełnie obcym. O ile bowiem krótka – ledwie stuletnia – tradycja amerykańska wyrosła „z codziennej praktyki wolności", o tyle tradycja francuska (szerzej – europejska) była obciążona wielowiekowym jarzmem niewoli. W takim kontek-

[169] F. Fehér, *Freedom and the "Social Question" (Hannah Arendt's Theory of the French Revolution)*, „Philosophy and Social Criticism" 1987, Vol. 12, No. 1, s. 19.

[170] Ten sposób argumentacji rozwija jeden z komentatorów książki Fehéra. Zob. H. Mitchell, *The Frozen Revolution: An Essay on Jacobinism by Ferenc Fehér*, „Theory and Society" 1990, Vol. 19, No. 2, s. 247–252.

ście rewolucja francuska była czymś zupełnie nowym, dlatego też potrzebowała „nowego absolutu". Jak podkreśla Fehér, „takie nowe absoluty są zazwyczaj obiecywane przez rewolucje, które rozumie się jako akty odkupienia, co więcej, traktowane są one również jako ostateczna zasada samolegitymizacji [ruchu rewolucyjnego]"[171]. Jak pamiętamy, w przypadku rewolucji francuskiej takim nowym absolutem bardzo szybko stał się PROCES REWOLUCYJNY, którego specyfiką była nieustanna radykalizacja nastrojów i podejmowanych działań. Owa radykalizacja była zarazem jedną z głównych cech dominującej w okresie rewolucji francuskiej logiki politycznej. Skojarzenia z opisywanym w poprzednim rozdziale modelem społeczeństwa politycznego rządzonego przez dyktaturę nad potrzebami są aż nadto oczywiste.

Dotychczasowe rozważania pozwalają nam zrozumieć, dlaczego Fehér charakteryzował jakobinizm jako radykalny ruch polityczny, który odznaczał się: po pierwsze, dążeniem do przekraczania w ramach procesu rewolucyjnego wszelkich możliwych granic, a po drugie – łączył swe radykalne cele polityczne z żądaniami społecznymi. W *The Frozen Revolution* węgierski filozof konkluduje, że niejako naturalną konsekwencją takiego stanu rzeczy było również odrzucenie przez jakobinów zwyczajowej – powiedzielibyśmy: liberalno-demokratycznej – praktyki parlamentarnej i partyjnej, która zaczęła wykształcać się w pierwszych latach rewolucji[172]. Rewolucyjny ruch polityczny, którego radykalizm wyznaczał mu coraz to nowe cele i dla ich osiągania zmuszał do przekraczania kolejnych barier, w sposób oczywisty nie mógł dostosować się do zwykłej gry parlamentarnej rozgrywanej między sobą przez partie polityczne. Taki radykalizm, z jakim stykamy się w przypadku jakobinów, dopominał się o uznanie supremacji własnych reguł, zgodnie z którymi na nowo organizowany miał być porządek społeczno-polityczny. Jedną z głównych reguł tego nowego rozdania był terror, rozumiany i traktowany tu jako podstawowe narzędzie walki politycznej.

---

[171] F. Fehér, *The Frozen Revolution: An Essay on Jacobinism*, s. 16.
[172] Ibidem, s. 22.

Antropologia rewolucyjna

Jako że wizja społeczeństwa głoszona przez jakobinów miała charakter filozoficzny, jej praktyczna realizacja z założenia miała przybrać postać SPOŁECZEŃSTWA FILOZOFICZNEGO. Wytłumaczenia tego możemy szukać w specyfice rodzącej się w ówczesnej Francji sfery publicznej, na którą składały się różne, mające mniej lub bardziej formalny charakter, kręgi literackie, kluby patriotyczne i kulturalne, a której narodziny Jürgen Habermas opisuje tak oto: „To, na co w Anglii potrzeba było stu lat permanentnej ewolucji, we Francji rewolucja tworzy z dnia na dzień (ma się rozumieć – mniej solidnie): chodzi o instytucje, których do tej pory brakowało rozprawiającej o polityce publiczności. Powstają wywodzące się z klubów partie, z których rekrutują się frakcje w parlamencie; powstaje polityczna prasa codzienna”[173]. Również jakobini mieli swój klub, którego oficjalna nazwa brzmiała: Stowarzyszenie Przyjaciół Konstytucji. Jako ruch polityczny jakobini funkcjonowali zatem na zasadzie rozsianej po całym kraju sieci pomniejszych klubów, będących czymś w rodzaju lokalnych przedstawicielstw (filii) klubu paryskiego. Zdaniem Fehéra specyfika tych klubów polegała na tym, że ich członkowie, niejako z założenia, musieli rezygnować z własnego życia – musieli zacząć żyć dla abstrakcyjnej idei substancjalnej równości między jednostkami. Abstrakcyjność tej idei, a także podstawowy problem związany z próbą jej pełnej aktualizacji – nierozwiązywalny („naturalny”) konflikt z wartością wolności – stawiał jakobinów przed dylematem, którego charakter doskonale opisał swego czasu Jean-Jacques Rousseau. Jak pamiętamy, filozof ten nie poprzestał na diagnozie problemu, ale także zaproponował konkretny sposób jego rozwiązania, zawierający się w słynnej formule „przymuszenia do wolności”. Jej praktyczna implementacja, której jako pierwsi podjęli się właśnie jakobini[174], sprawiła, że zaprojektowane przez nich

---

[173] J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 162.

[174] To, że Robespierre był zafascynowany myślą autora *Umowy społecznej*, jest powszechnie znane. Baczko pisze na ten temat m.in. tak: „Trzeba było jakobinów, Robespierre'a i Sain-Justa, aby »przemyśleć« abstrakcyjne formuły *Umowy*

społeczeństwo filozoficzne przeszło do historii jako wzorcowy przykład despotyzmu kolektywnego[175]. Nie będzie chyba nadużyciem, jeśli powiemy, że to właśnie w dużym stopniu z uwagi na inspiracje myślą Rousseau rządy jakobinów przybrały postać brutalnej dyktatury politycznej, której – paradoksalnie – głównym celem była realizacja idei radykalnie demokratycznych. Należy przyznać, że było to dość osobliwe połączenie.

Realizacja takiego projektu filozoficzno-politycznego wymagała nowego typu aktora politycznego, i rzeczywiście, to właśnie jakobini wprowadzili go na scenę polityczną nowoczesnej Europy (świata). Jak powiada Fehér, jest to inna cecha, która upodabnia jakobinów do twórców dwudziestowiecznych systemów totalitarnych. Węgierski autor omawia ten wątek w *The Frozen Revolution*, wspomina w nim również w przywoływanym powyżej krytycznym eseju poświęconym Arendtowskiej koncepcji rewolucji, w którym stwierdza dobitnie, że to niemiecko-amerykańska autorka jako pierwsza zaprezentowała „morfologię" postawy NOWOCZESNEGO REWOLUCJONISTY[176]. Archetypem tej postawy miał zatem być jakobin, zrodzony i ukształtowany przez rewolucyjną zawieruchę w Paryżu między 1789 a 1795 rokiem. Jakobin był człowiekiem, który „współczuł" niedoli tych, którzy znajdowali się w potrzebie. Owo współczucie miało charakter publiczny, tzn. było jedną z głównych motywacji podejmowanych przez jakobinów działań poli-

społecznej, aby w toku rewolucyjnego działania ujawnić ich treść społeczną i dokonać próby instytucjonalizacji zawartości ideowej formuł »religii obywatelskiej«"; „Parafrazując Hegla, można by powiedzieć, że Robespierre na russowskich formułach uczył się traktować cnotę i wolność na serio". B. Baczko, op. cit., s. 395 i 368. Na ten temat zob. również: J. Baszkiewicz, *Robespierre*, wyd. 2, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989; C. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, „Znak", Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1996, s. 34; J.P. Hudzik, *Wykłady z filozofii polityki*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002, s. 42.

[175] F. Fehér, *The Frozen Revolution: An Essay on Jacobinism*, s. 10.

[176] Idem, *Freedom and the "Social Question" (Hannah Arendt's Theory of the French Revolution)*, s. 20.

tycznych[177]. Przedmiotem tego współczucia był więc lud/naród – tłum amorficzny i anonimowy, nie zaś obywatele, którzy zasiadali w Konwencie (jakobini, jak powiedzieliśmy, odrzucali lub traktowali jako zło konieczne wszelkie przejawy i uczestników parlamentarnego życia politycznego). Zarazem, co niezwykle istotne, współczucie to nie odnosiło się do konkretnej cierpiącej jednostki, ale do abstrakcyjnych cierpiących podmiotów, które razem tworzyły tłum[178]. Tak jak jakobini (rewolucjoniści nowocześni) swe współczucie i miłość kierowali do podmiotu abstrakcyjnego, tak również ta ich dobroć miała charakter abstrakcyjny: była „dobrocią absolutną", czyli boskiej proweniencji. Łączy ona w sobie to, co Jean-François Lyotard określił później mianem iluzji polegającej na zaniku umiejętność odróżniania tego, co partykularne, od tego, co uniwersalne. W przypadku rewolucjonistów francuskich, ofiar „transcendentalnego pozoru" „lub nawet obłąkania", te dwie skrajności stapiały się w jedno[179]. Tego rodzaju dobroć nie musi praktykować cnoty, ponieważ jest ona czymś, co znajduje się poza cnotą. W konsekwencji, jej abstrakcyjny charakter polega na tym, że nie ma ona nic wspólnego z tym wszystkim, co zazwyczaj z dobrocią kojarzymy: ciepłotą, bliskością, poczuciem bezpieczeństwa. Dlatego właśnie jest to zarazem taki rodzaj dobroci, który bardzo łatwo i szybko może przekształcić się w swe przeciwieństwo – „zło radykalne"[180].

Rewolucyjne współczucie i absolutne dobro mają zatem swoją podstawę antropologiczną, którą Fehér określa mianem „manicheizmu antropologicznego"[181], wynikającą z wyznawanej przez jakobinów-rewolucjonistów wiary w „dobroć ludu", przeciwstawia-

---

[177] Zob. np. na ten temat: E. Barańska, *Człowiek i świat człowieka. Polityka i jej kryzys w interpretacji Hannah Arendt*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013, s. 216.

[178] F. Fehér, *Freedom and the "Social Question" (Hannah Arendt's Theory of the French Revolution)*, s. 20.

[179] Zob. więcej na ten temat: J.P. Hudzik, *Rozum, wolność, odpowiedzialność: studium z historii idei w nowożytnej i współczesnej myśli filozoficznej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001, s. 98–99.

[180] F. Fehér, *Freedom and the "Social Question" (Hannah Arendt's Theory of the French Revolution)*, s. 21.

[181] Ibidem, s. 20.

ną przez nich „perwersji bogatych". Jak się wydaje, manicheizm antropologiczny cechuje te rodzaje polityki, które podejmują wysiłek osiągania celów kolektywnych. W *The Frozen Revolution* Fehér wskazuje na ogromną rolę, jaką w narodzinach nowoczesnego radykalizmu politycznego (przede wszystkim w sensie polityki odkupienia) odwołującego się do manicheizmu antropologicznego odegrał – kolejny raz – Rousseau. To w jego filozofii pojawia się pewien „paradoks antropologiczny". Polega on z jednej strony na przezwyciężeniu antropologii chrześcijańskiej, tzn. na odrzuceniu wizji grzesznej natury człowieka, zaś z drugiej strony na rzeczywistym braku wiary w człowieka-jednostkę, której autor *Umowy społecznej* dawał wyraz w koncepcji woli powszechnej (pojedynczy obywatel może się mylić, ale republika, która nie jest zwykłą sumą poszczególnych obywateli, ale pewną wartością samą w sobie – już nie)[182]. Mamy tu zatem do czynienia z pesymistyczną w gruncie rzeczy wizją człowieka wyposażonego jakby w dwie natury: niby jest on wolny i działa na rzecz dobra, dlatego przecież należy wyzwolić go z narzuconych mu (przez *ancien régime*) ograniczeń, zarazem jednak nie można pozostawić go bez opieki i nie można mu zaufać, ponieważ jest niedoskonały, stąd też jego działania mogą mijać się z pożądanym celem. Tym samym w jego dobrze pojętym interesie należy nad nim czuwać i przywoływać go w razie potrzeby do porządku.

W przypadku jakobinów-rewolucjonistów tego rodzaju pesymizm antropologiczny składał się więc z dwóch doktryn: „publicznej" i „sekretnej". Zgodnie z pierwszą z nich akcentowany jest perfekcjonizm, który cechuje człowieka jako takiego. Druga doktryna mówi natomiast już o przypadku jednostkowym, w którym ów perfekcjonizm ustępuje miejsca ułomnościom człowieka realnego. Jakobini nie tylko wsłuchali się w te wskazówki Rousseau bardzo uważnie, ale i przełożyli je na język praktyki politycznej. W trosce o budowaną przez nich wspólnotę polityczną postanowili zasypać przepaść między ogólnym (pozytywnym) obrazem człowieka jako takiego a jego (negatywną) konkretyzacją w człowieku realnym.

[182] F. Fehér, *The Frozen Revolution: An Essay on Jacobinism*, s. 55–56.

Realizacji tego niełatwego zadania podjął się „wychowawca-tyran", czyli przede wszystkim Robespierre, ale i inni jakobini, którzy również nie uchylali się od tego przykrego, acz koniecznego obowiązku. Gdy tylko cel (wspólnota polityczna ludzi prawdziwie wolnych) zostanie osiągnięty, terror, którego zastosowanie okazało się niezbędne do osiągnięcia celu, ustanie[183]. Tego rodzaju charakterystyka jakobinizmu doskonale oddaje specyfikę omawianego już przez nas paradygmatu polityki odkupienia.

Wnioski wyciągnięte z analizy rewolucji francuskiej nakazują Fehérowi szczególną ostrożność wobec postaw skrajnych, których modelem okazuje się jakobin, pierwszy zawodowy rewolucjonista w dziejach świata nowoczesnego. Wraz z nim, co widzieliśmy, rewolucja francuska zrodziła również kategorię „rewolucji permanentnej". Zawodowy rewolucjonista staje się swego rodzaju pasożytem na ciele rewolucji, ponieważ rewolucje wcale nie są przez niego wywoływane – rewolucje rodzą się same[184]. W tym sensie jakobinizm, rozumiany jako model rewolucyjnego porządku społeczno-politycznego, jawi się Fehérowi jako jedna z najważniejszych i zarazem najbardziej niebezpiecznych pozostałości po rewolucji francuskiej. Symbolem tego niebezpieczeństwa jest pracująca w służbie rewolucji gilotyna (terror), podstawowe narzędzie walki rewolucyjnej, którą oczywiście, o czym przekonał nas XX wiek, bardzo łatwo zastąpić rozmaitymi nowinkami technicznymi (komory gazowe, obozy zagłady czy też czystki skutecznie przeprowadzane za pomocą środków bardziej konwencjonalnych). Jakobini cały czas pozostają więc niebezpieczni: to oni wskazali kierunek, którym bardzo chętnie podążają współcześni zwolennicy polityki odkupienia.

*

To, co widać wyraźnie po lekturze tekstów członków szkoły budapeszteńskiej powstałych w latach 80. XX wieku, to budzący zdziwie-

[183] Ibidem, s. 56.

[184] F. Fehér, *Freedom and the "Social Question" (Hannah Arendt's Theory of the French Revolution)*, s. 22.

nie fakt, że właściwie żaden z nich nie jest reprezentatywny dla dotychczasowego dorobku szkoły jako takiej. Przeciwnie – wszystkie one (i każdy z osobna) stanowią o nowej jakości w twórczości autorów zaliczanych do jej grona. W świetle tej konstatacji być może mniej zastanawiająca wyda się kwestia, z której zdałem sobie sprawę, kończąc swą opowieść o procesie wychodzenia węgierskich filozofów z cienia wielkiej opowieści marksizmu. Otóż, jako autor opracowania poświęconego teorii krytycznej szkoły budapeszteńskiej już na tym etapie pracy coraz rzadziej posługuję się terminami „szkoła budapeszteńska" czy też „budapeszteńczycy" (ewentualnie czynię to z rosnącym poczuciem winy, związanym ze świadomością, że być może jednak dokonuję w ten sposób pewnego nadużycia), a coraz częściej przywołuję konkretne nazwiska autorów: Fehér, Heller, rzadziej Vajda, a Márkus – co zapewne nie umknęło uwadze czytelnika – jest w tych rozważaniach właściwie nieobecny. O czym to świadczy? Co istotnego mówi nam to o kondycji szkoły po wyjeździe z Węgier jej głównych członków? Czy w okresie emigracyjnym doszło w ich twórczości do na tyle istotnych przewartościowań, że zasadnie można już mówić nawet nie o rozpoczęciu się nowego etapu działalności szkoły, ale o tym, że te zmiany były na tyle znaczące, iż szkoła budapeszteńska po prostu straciła rację bytu? Nietypowo, jak na podsumowanie, pozostanę na razie przy tych pytaniach – następny rozdział książki powinien pomóc mi na nie odpowiedzieć.

ROZDZIAŁ 4

Postmodernizm, detotalizacja i filozofia współczesna

Narodziny postmodernizmu, które zapoczątkowały istotne przewartościowania kultury zachodniej w latach 80. XX wieku, zastały członków szkoły budapeszteńskiej rozrzuconych po trzech różnych kontynentach. Ten nowy fenomen nie tylko nie umknął uwadze żadnego z nich, lecz także w zasadzie od razu podjęli oni próbę zrozumienia i „oswojenia" postmodernizmu, widząc w nim bądź to ogromny potencjał emancypacyjny, bądź też zagrożenie dla istnienia kultury nowoczesnej jako takiej. W tym drugim przypadku podejmowane starania miały na celu wskazanie, zrozumienie i unieszkodliwienie wpisanych lub generowanych przez postmodernizm tendencji/zjawisk negatywnych. W tym też sensie niejasny znaczeniowo (wieloznaczny) postmodernizm dość szybko stał się następną – po marksizmie i postmarksizmie – paradygmatyczną płaszczyzną teoretyczną, która począwszy od mniej więcej połowy lat 80. XX wieku, odcisnęła wyraźne piętno na twórczościach (celowo w liczbie mnogiej) węgierskich filozofów. Wydaje się również, że – niejako w konsekwencji tego faktu – ich udział w ogólnoświatowej debacie wokół postmodernizmu musiał również „jakoś" wpłynąć na kształt zajmującego mnie projektu teoretycznego, który określiłem roboczo mianem teorii krytycznej szkoły budapeszteńskiej. W tym rozdziale interesuje mnie przede wszystkim poczyniona przez węgierskich filozofów diagnoza kondycji kultury nowoczesnej, która, jak oni powiadają, została poddana procesom detotalizacji. Szukając rozwiązania tak postawionej kwestii, chcę jednocześnie odpowiedzieć na pytanie, które bezpośrednio już nawiązuje do problemu głównego tej pracy. Chodzi o to, że debata wokół postmodernizmu, w której w większym lub mniejszym stopniu wzięli udział wszyscy budapesz-

teńczycy, przynajmniej w jakimś stopniu ukształtowała charakter ich twórczości z tego okresu. Jeśli zaś rzeczywiście tak było, to ciekawe wydaje się zwłaszcza pytanie o to, jakie piętno odcisnęła ona zarówno na szkole budapeszteńskiej, jak i na twórczości każdego z autorów z osobna.

Prezentowany rozdział organizuję wokół trzech zagadnień szczegółowych. Zaczynam od próby ogólnej charakterystyki postmodernizmu, mając przy tym oczywiście świadomość, że usiłowanie zdefiniowania tego zjawiska jest zadaniem nie tylko trudnym, ale i dość… naiwnym. Tak to już zresztą bywa w przypadku tego rodzaju przedsięwzięć, kiedy to w grę wchodzi definiowanie fenomenów równie wieloznacznych, co dalece już (choć zapewne i tak nie w pełni) rozpoznanych: rodzi się niebezpieczeństwo powtarzania diagnoz i sądów ogólnie znanych. Mimo to decyduję się na ten krok, choć z jednym istotnym zastrzeżeniem. Staram się uchwycić „istotę" postmodernizmu przede wszystkim w świetle problemów, na które bezpośrednio wskazują budapeszteńczycy. Chodzi tu zatem, po pierwsze, o fenomen WIELKICH NARRACJI oraz, po drugie, problem DETOTALIZACJI szeroko rozumianej kultury współczesnej. Pozwolę sobie powtórzyć raz jeszcze: taki dobór zagadnień ma charakter arbitralny, ale wydaje mi się zasadny. Interesuje mnie wszak przede wszystkim to, czym był/jest postmodernizm dla członków szkoły budapeszteńskiej. Najwięcej do powiedzenia na ten temat mają Ágnes Heller, Ferenc Fehér oraz Mihály Vajda.

W podrozdziale kończącym ten rozdział powracam w pewnym sensie do problemu (dalszego) istnienia szkoły budapeszteńskiej – tym razem rozważam tę kwestię w kontekście sporu o kondycję współczesnej nauki, filozofii i kultury, jaki rozgorzał między Heller i Vajdą z jednej strony a Györgyem Márkusem z drugiej. Argumentuję, że postawione tu pytania oraz poczynione diagnozy *implicite* odnoszą się do statusu instytucji szkoły filozoficznej w realiach współczesnej (ponowoczesnej) kultury.

Narodziny ponowoczesnej świadomości historycznej

Rosnąca niechęć budapeszteńczyków do tych form radykalizmu filozoficzno-politycznego, które przybierały jakąś postać omawianej w poprzednim rozdziale polityki odkupienia, zbliżyły Fehéra oraz Heller do zrodzonego w latach 80. XX wieku postmodernizmu. Spośród pozostałych członków szkoły budapeszteńskiej podobne sympatie do tego nowego w owym czasie nurtu kulturowego odnajdujemy w nielicznych pracach Vajdy. Wydaje się, że ich dość euforyczna akceptacja postmodernistycznej diagnozy kryzysu świata i kultury nowoczesnej ma przynajmniej jeden wspólny aspekt: bierze się z niechęci do modernistycznego – totalizującego – rozumienia historii.

Koniec wielkich narracji

Analizując postmodernistyczne wątki w twórczości szkoły budapeszteńskiej, można odnieść wrażenie, że zarówno Heller, Fehér, jak i Vajda największe znaczenie przypisują zjawisku, które w eseju *Co to jest postmodernizm?* Heller określa mianem detotalizacji historii. O ile to pojęcie jest względnie oryginalne, o tyle problem, do którego ono się odnosi, został dość dobrze rozpoznany przez innych badaczy i teoretyków postmodernizmu. Pojęcie detotalizacji historii oznacza bowiem nic innego, jak odrzucenie tego sposobu pojmowania historii, który – za Jean-François Lyotardem – zwykło się określać mianem WIELKIEJ NARRACJI[1]. Jak powiada Gianni Vattimo, chodzi tu o takie próby zrozumienia historii, które „nie ograniczały się do uwiarygodnienia zbioru faktów i zachowań w sensie narracyjnym", ale „w epoce nowoczesności za sprawą scjentystycznej filozofii usiłowały uprawomocnić bieg historii w sposób »absolutny« w strukturze metafizycznej […]"[2].

---

[1] J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

[2] G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, w: *Postmodernizm: antologia przekładów*, red. R. Nycz, tłum. B. Stelmaszczyk, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 130.

Pierwsza próba uchwycenia (i opisania) fenomenu postmodernistycznej detotalizacji historii została podjęta przez Heller już w 1982 roku w książce zatytułowanej wymownie *A Theory of History* (była to jedna z jej pierwszych prac opublikowanych na emigracji w Australii). Autorka wprowadza w niej pojęcie świadomości historycznej, którym będzie posługiwać się od tego momentu dość często, a które definiuje jako typowo ludzką skłonność do refleksji nad historyczną kondycją człowieka. To, że człowiek dysponuje świadomością historyczną, skłania go do poszukiwania odpowiedzi na „dziecinne" (egzystencjalne) pytania, za pomocą których docieka sensu własnego bycia w świecie. Pytania tego rodzaju („skąd przyszliśmy?", „kim jesteśmy?", „dokąd zmierzamy?") towarzyszyły ludzkości od zarania dziejów i każda forma kultury stworzona przez człowieka starała się udzielić na nie odpowiedzi. Każda z nich czyniła to też inaczej, co nie tylko przesądzało o jej wyjątkowości, lecz także sprawiało, że w historii kultury zachodniej mieliśmy przynajmniej kilka rodzajów świadomości historycznej. Z racji tego, że omawiam je wyczerpująco w innym miejscu, teraz zajmę się tylko tymi dwoma rodzajami świadomości historycznej, które węgierska filozof wymienia na końcu swej typologii[3].

Chodzi tu zatem przede wszystkim o świadomość zreflektowanej uniwersalności oraz następującą po niej (a w zasadzie ją wypierającą) świadomość zreflektowanej ogólności. Świadomość histo-

[3] Heller wskazuje sześć rodzajów świadomości historycznej, które wymienia zgodnie z chronologią ich pojawiania się w dziejach, chociaż wyraźnie przy tym zastrzega, że jest to koncepcja filozoficzna, a nie empiryczna: (1) świadomość niezreflektowanej ogólności, (2) świadomość ogólności zreflektowanej w partykularności, (3) świadomość niezreflektowanej uniwersalności, (4) świadomość partykularności zreflektowanej w ogólności, (5) świadomość zreflektowanej uniwersalności, (6) świadomość zreflektowanej ogólności. Zob. Á. Heller, *A Theory of History*, Routledge & Kegan Paul, London 1982, rozdz. 1, s. 3–35; we wstępie do: eadem, *A Philosophy of History in Fragments*, Blackwell Publishers, Oxford 1993, s. VI–X; eadem, *Nowoczesność z perspektywy ponowoczesnej. Założenia filozoficzne*, w: eadem, *Eseje o nowoczesności*, red. J.P. Hudzik, W. Bulira, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012; W. Bulira, *Nowoczesność a polityka w ujęciu Ágnes Heller*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009, s. 270–276.

ryczna określana mianem zreflektowanej uniwersalności odznacza się takim rozumieniem historii, które, po pierwsze, traktuje ją jako wartość powszechną całej ludzkości (żadna nacja czy kultura nie są z niej wykluczone), dlatego też świadomość ta ma charakter zreflektowany. Po drugie zaś, tak rozumiana i opowiadana historia staje się uniwersalna, tzn. jest jednaka dla wszystkich podmiotów, o których nam opowiada. Dlatego też świadomość zreflektowanej uniwersalności każe nam myśleć o historii jako o procesie linearnym, jednolitym i powszechnym. Zgodnie z tym ujęciem historia ludzkości jest tylko jedna, co też sprawia, że staje się ona Historią – wielką narracją, uniwersalną opowieścią o dziejach ludzkości jako takiej. Zarazem, chociaż ta uniwersalna opowieść siłą rzeczy ujednolica treść, którą nam prezentuje, to jednak sama w sobie ma pluralistyczny charakter. Nie ma bowiem jednej wersji świadomości zreflektowanej uniwersalności, ale może ich być – i było – wiele. Dla budapeszteńczyków przykładami tego rodzaju świadomości historycznej (wielkiej narracji) była zarówno dogmatyczna ideologia liberalizmu klasycznego (wiara w „niewidzialną rękę rynku"), jak i historiozofia Georga Wilhelma Friedricha Hegla czy Karola Marksa. Innymi słowy, na miano wielkiej narracji zasługuje każdy taki sposób interpretacji historii (rzeczywistości), który próbuje zbudować opowieść o niej wokół jakiegoś jednego, arbitralnie wytypowanego czynnika, którego znaczenie uznaje się akurat za fundamentalne dla całej rzeczywistości. Czynnik ten jest aż tak istotny, ponieważ – w zależności od poszczególnych konkretyzacji tego schematu – jego wzrost/ /zanik powoduje postęp/regres w świecie. Zwróćmy również uwagę, że rozpoznanie tego czynnika (wiedza na jego temat) tak naprawdę otwiera przed nami świat, który tym samym przestaje być tajemniczy – przeciwnie, okazuje się klarowny i zrozumiały. Dzięki świadomości zreflektowanej uniwersalności nie tylko możemy poznać jego (świata) tajemnicę oraz mechanizmy nim rządzące, dzięki którym cała dotychczasowa historia układa nam się w logiczną całość, lecz także przyszłość stoi przed nami otworem. Znając prawa rządzące dotąd Historią ludzkości, można przecież wskazać właściwy cel, do którego ona zmierza. Teraz wystarczy już tylko wytyczyć odpowiedni kurs, którego należy się trzymać, by dotrzeć do właściwe-

go celu, a także korygować ewentualne odstępstwa od niego, aby ów cel osiągnąć jak najszybciej. Plany uda się więc zrealizować o tyle, o ile będziemy wierni prawdzie danej wersji wielkiej opowieści.

Zgodnie z powyższym, powiada Fehér, wielka narracja odznacza się zatem czterema głównymi cechami. Po pierwsze, „jest w zasadzie odpowiednikiem heglowskiej koncepcji »historii uniwersalnej«, która ma to do siebie, że znosi wszelkie partykularne opowieści, oferując w zamian historię zunifikowaną". Tego rodzaju historia nie stanowi po prostu sumy wszystkich tych pomniejszych narracji, ale jest zupełnie nową jakością, która wyraźnie wybija się ponad to, co partykularne. Po drugie, nie wszystkie opowieści, które zawierają się w wielkiej narracji, mają taki sam status – są wśród nich historie mniej i bardziej istotne, co z kolei różnicuje pozycję poszczególnych narodów/podmiotów, o których owe historie opowiadają. Cecha trzecia wiąże się z uprzywilejowaną pozycą wielkiej narracji względem poszczególnych opowieści, które „mogą zostać przez nią poświęcone w imię określonych celów". A cel ten, jak już wcześniej powiedzieliśmy, ma nie tylko charakter ostateczny, ale jest zarazem wpisany w Historię na dobre i na złe – to czwarta cecha omawianego zjawiska. Fehér trafnie zauważa, że takie teleologiczne ujęcie dziejów generuje problem natury zasadniczej: w praktyce neguje wolność jednostki, rozumianej tu jako podmiot działania historycznego. „[…] jednostki, które uczestniczą w historii, chociaż mogą cieszyć się wolnością działania, to nie są w stanie osiągnąć jakiegokolwiek innego celu niż ten, który jest jej (historii) naturalnym zwieńczeniem". Okazuje się zatem, że wolność zostaje tu zastąpiona przez konieczność, co oznacza z kolei, że jednostka staje się zwyczajnym przedmiotem działań niezależnej od niej (i przez to nadrzędnej) Historii[4].

---

[4] Powyższą charakterystykę (oraz wszystkie przytoczone cytaty) odnajdujemy w: F. Fehér, *Pożegnanie z Lukácsem. Rzecz o schyłku wielkich narracji*, tłum. W. Bulira, „Przegląd Polityczny" 2013, nr 118, s. 174. Ágnes Heller również wskazuje na cztery cechy wielkich narracji, które, w jej przekonaniu, odznaczają się: po pierwsze, założeniem, że historia ma charakter uniwersalny; po drugie, przekonaniem, że ucieleśnia on postęp; po trzecie, zwieńczeniem historii (postępu) jest nowoczesność; po czwarte w końcu, jako że wszystkie przeszłe, aktualne

Widać zatem wyraźnie, że pierwowzoru dla wielkiej narracji Fehér szuka w filozofii historii Hegla, którego rozważania po raz kolejny okazują się istotnym – chociaż tym razem negatywnym – punktem odniesienia dla członków szkoły budapeszteńskiej. W przywoływanym tekście węgierski autor dokonuje krótkiej, choć sumiennej i wyczerpującej rekapitulacji podstawowych idei tego aspektu myśli Hegla. Przypomnijmy dla porządku, że historia (i refleksja nad nią) rzeczywiście zajmowała główne miejsce w systemie filozoficznym stworzonym przez niemieckiego klasyka[5], co najlepiej widać we wstępie do pierwszego tomu jego *Wykładów z filozofii dziejów*, gdzie Hegel opisuje historię jako sferę, w której możemy obserwować realizację dążeń Ducha do osiągnięcia właściwego mu (wpisanego weń) celu. Ten cel to urzeczywistnienie idei wolności, a o tym, że historia jest przestrzenią, w której dokonuje się realizacja idei wolności, świadczą całe dotychczasowe dzieje ludzkości. Historia ma zatem sens, tzn. jest racjonalna, co oznacza z kolei, że rządzą nią prawa logiki. Jako taka dąży ona do osiągnięcia tego, co w niej zapisane od jej początku, i nie ma w niej miejsca na przypadek. Nic, co do tej pory wydarzyło się w dziejach, nie zdarzyło się tak po prostu, choć nierzadko może się tak właśnie wydawać. Z perspektywy osiągnięcia celu ostatecznego każda poszczególna epoka historyczna, wydarzenie czy też jednostka, która w nich uczestniczyła, jest elementem koniecznym snutej opowieści, nieodzownym

---

i przyszłe wydarzenia prowadziły/prowadzą nas ku nowoczesności, nie mają one charakteru przygodnego – są przejawem konieczności historycznej. Zob. Á. Heller, *Moses, Hsüan-tsang and History*, w: eadem, *Can Modernity Survive?*, Polity Press, Basil Blackwell 1990, s. 166–167.

5 Marek J. Siemek pisze w tym kontekście tak oto: „O ile kręgosłup heglowskiego systemu stanowi logika i filozofia społeczna, o tyle jego sercem jest filozofia historii. Na pozór stanowi ona tylko jeden z poszczególnych działów na jednym ze szczebli – mianowicie na szczeblu »ducha obiektywnego«. W rzeczywistości jednak historia wszędzie przenika tu cały system i jest jego punktem centralnym. Na tym właśnie polega istota heglizmu: jest to pierwsza filozofia, która uhistorycznia tradycyjną metafizykę – i jednocześnie właśnie przez to wynosi historyczność do rangi naczelnego problemu filozoficznego". M.J. Siemek, *Hegel: rozum i historia*, w: idem, *W kręgu filozofów*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 49.

ogniwem łańcucha historii, i to niezależnie od tego, co się właściwie stało i co dana osoba rzeczywiście uczyniła. Wszystkie one stają się niezbędnymi etapami na drodze ku temu, co się wydarzyło, bo wydarzyć się i tak musiało. Ich niezbędność wynika z wewnętrznej logiki dziejów, która jest nie tylko niezależna od działań jednostki/ /narodu, lecz także nadrzędna wobec nich, i już przez to nie podlega dyskusji. W praktyce oznacza to po prostu, że „sprawy partykularne są przeważnie zbyt drobne w stosunku do ogólnych: jednostkę składa się w ofierze i skazuje na zagładę", ponieważ „ponad wszystkim, co jako szlachetne i wspaniałe ma w świecie prawo do istnienia, istnieje coś jeszcze wyższego. Prawo ducha wyższe jest od wszelkich uprawnień jednostkowych"[6]. Można zatem powiedzieć, że w ramach Heglowskiej filozofii dziejów znajduje zastosowanie wątpliwa moralnie formuła „cel uświęca środki". Odrzucenie tej dewizy zwiastowało narodziny ponowoczesnej świadomości historycznej, która – powtórzmy – w nomenklaturze zaproponowanej przez Heller nosi nazwę świadomości zreflektowanej ogólności.

W służbie Historii: *casus* Lukácsa

W przekonaniu Heller, Fehéra i Vajdy postmodernizm przyniósł wyzwolenie od opresyjności modernistycznej wersji nowoczesności właśnie dlatego, że zmienił nasze myślenie o historii i relacji człowiek–historia. Przyjęcie przez budapeszteńczyków akurat takiej perspektywy interpretacyjnej postmodernizmu nie powinno budzić przesadnego zdziwienia, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę ich doświadczenia osobiste. Ich rozwój intelektualny (zarówno każdego z nich z osobna, jak i w ramach tworzonej przez nich szkoły filozoficznej) dokonał się przecież w cieniu wielkich narracji. Co więcej, jak pamiętamy z wcześniejszych rozważań, oni nie tylko „dorastali" filozoficznie w rytmie opowieści marksizmu, ale przez długi czas byli

[6] G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1958, s. 50 i 52. Na te konkretne fragmenty dzieła Hegla zwraca uwagę Mihály Vajda. Zob. M. Vajda, *Ciemność w południe: pamięci Ferenca Fehéra*, tłum. W. Bulira, „Przegląd Polityczny" 2013, nr 118, s. 181.

jej gorącymi zwolennikami. Wyraźnie potwierdzają to niepozostawiające złudzeń słowa Fehéra, który w cytowanym już tu wykładzie z początku lat 90. XX wieku stwierdza wyraźnie: „Intelektualnym kamieniem węgielnym »szkoły budapeszteńskiej« była koncepcja, określana mianem »wielkiej narracji«. Nasza wersja tej opowieści czerpała z dorobku Hegla, Marksa i Lukácsa". I dalej: „Uczyliśmy się filozofii od człowieka, który naszkicował najostrzejszą, filozoficznie i politycznie zarazem, postać wielkiej narracji"[7].

Raz jeszcze przypomnę, że György Lukács dokonał tego w słynnym zbiorze esejów pt. *Historia i świadomość klasowa* z 1923 roku, który rzeczywiście stanowił rezultat wyjątkowo zręcznego i inspirującego zespolenia marksizmu z historyzmem Hegla[8]. W pracy tej Lukács wskazywał na konieczność emancypacji proletariatu przez rewolucję. Konieczność (i nieuchronność) ta bierze się stąd, że proletariat jest tu przestawiany jako klasa wybrana, bo odznaczająca się prawdziwą świadomością klasową. Świadomość klaso-

---

7 F. Fehér, *Pożegnanie z Lukácsem. Rzecz o schyłku wielkich narracji*, s. 174.

8 G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, tłum. M.J. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1988. To właśnie ten aspekt dzieła Lukácsa sprawił, że jego autor musiał „wyprzeć się" go w obliczu krytyki ze strony dogmatycznych marksistów partyjnych. Lukács złożył taką samokrytykę podczas swego pobytu w ZSRR w czasie drugiej wojny światowej. Jak powiada Marek J. Siemek, węgierskiego filozofa posądzano właśnie o „historyczny idealizm", „subiektywizm", „rewolucyjny mesjanizm", „heglizm". M.J. Siemek, *Marksizm jako filozofia*, w: G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*. Daniel Bell cytuje fragment tej samokrytyki Lukácsa: „Zacząłem jako uczeń Simmla i Maxa Webera […] i – filozoficznie rzecz ujmując – przemierzyłem drogę od subiektywnego idealizmu do obiektywizmu, od Kanta do Hegla. […] Przystąpiłem do Węgierskiej Komunistycznej Partii w roku 1918, wyznając światopogląd czysto syndykalistyczny i idealistyczny. […] Książka, którą opublikowałem w roku 1923 […], była filozoficznym podsumowaniem tych tendencji. […] W sferze intelektualnej stanowisko idealistyczne to stanowisko faszystowskiej kontrrewolucji i socjalfaszystów, którzy pozostają jej sojusznikami. […] Z pomocą Kominternu, Wszechzwiązkowej Partii Komunistycznej i jej przywódcy, towarzysza Stalina, oddziały Kominternu będą walczyć o tę żelazną ideologiczną nieustępliwość i wrogość wobec wszelkiego kompromisu z jakimkolwiek odstępstwem od marksizmu-leninizmu". Zob. D. Bell, *Pierwsza miłość i wczesne smutki*, tłum. A. Lipszyc, „Przegląd Polityczny" 2013, nr 117, s. 112.

wa jest prawdziwa o tyle, o ile nie jest „ani sumą, ani przeciętną tego, co myślą, odczuwają itp. poszczególne jednostki, które składają się na klasę". Ma być ona raczej pewną nową jakością, swoistą wartością dodaną, która warunkuje prawidłowe postrzeganie świata przez jednostki nią dysponujące. „Prawidłowe" znaczy tu przede wszystkim „całościowe"[9].

Niestety, powiada Lukács, proletariat sam z siebie nie dysponuje dostępem do prawdziwej świadomości klasowej, co więcej, pojedynczy robotnik dysponuje świadomością fałszywą, która pozwala mu jedynie na fragmentaryczne odczytanie otaczającej go rzeczywistości. Dlatego też prawdziwa świadomość klasowa musi być mu niejako dana przez podmiot, który do tego zadania został przeznaczony: partię komunistyczną, której rolę tak sugestywnie opisali przywoływani w tym kontekście przez węgierskiego filozofa Karol Marks i Fryderyk Engels. „Komuniści TYM TYLKO różnią się od innych partii proletariackich, że z jednej strony w walkach toczonych przez proletariuszy różnych narodów podkreślają i wysuwają na czoło wspólne, niezależne od narodowości interesy CAŁEGO proletariatu, z drugiej zaś strony tym, że na rozmaitych szczeblach rozwoju, przez które przechodzi walka między proletariatem a burżuazją, reprezentują stale interesy RUCHU JAKO CAŁOŚCI"[10]. W tej krótkiej wypowiedzi ojców marksizmu jak w soczewce ogniskują się intencje Lukácsa, którego dzieło w modelowy sposób określa i uzasadnia nie tylko dziejową rolę proletariatu, ale, co istotniejsze i bardziej brzemienne w skutki, ugruntowuje uprzywilejowaną wśród ruchów emancypacyjnych pozycję zawodowych rewolucjonistów. W opowieści Lukácsa jedynie oni, zawodowi rewolucjoniści, znajdujący się na usługach Historii, dysponują prawdziwym oglądem rzeczy.

---

[9] Co ciekawe, Lukács powiada, że prawdziwa świadomość klasowa jest takim rodzajem uczuć i myśli, „jakie ludzie w określonej sytuacji życiowej mieliby, gdyby byli zdolni do całkowitego ujęcia tej sytuacji wraz z rodzącymi się w niej interesami […]". G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, s. 147 i 146.

[10] Ibidem, s. 108.

Uczniowie Lukácsa dość szybko przekonali się, że dostęp do tej uprzywilejowanej pozycji oznaczał przede wszystkim konieczność wyrzeczenia się własnej autonomii moralnej (on chyba zresztą również doszedł w końcu do takiego przekonania)[11], i taki rachunek kosztów był dla nich za wysoki[12]. Swym obawom oraz rosnącej niechęci do tego konkretnego sposobu rozumienia Historii, które towarzyszyły im już we wczesnych latach funkcjonowania szkoły budapeszteńskiej, najpełniej chyba dali wyraz Fehér oraz Vajda. Chodzi tu przede wszystkim o ich dwa bliźniacze teksty z początku lat 90. XX wieku, w których próbują oni zrozumieć motywacje postępowania młodego Lukácsa, zestawiając jego postać z bohaterem powieści *Ciemność w południe*[13] autorstwa Arthura Koestlera, węgierskiego pisarza, aktywnego działacza niemieckiej partii komunistycznej z początku lat 30. XX wieku.

Zatrzymajmy się chwilę przy rozważaniach Koestlera, który, w dużej mierze w wyniku podróży po ZSRR, jaką odbył w latach

---

[11] Wspomina o tym np. Vajda w rozmowie z autorem tej książki: M. Vajda, W. Bulira, *Rozmowa z Mihály Vajdą (Budapeszt, 02.09.2011)*, Budapeszt 2011 (nagranie rozmowy znajduje się w archiwum autora).

[12] O konflikcie fundamentalnym między wolnością jednostki a Historią postrzeganą teleologicznie pisze Fehér np. w eseju poświęconym Mauriceowi Merleau-Ponty'emu: F. Fehér, *Why Liberty is Devoured by Reason in History: Re-reading Merleau-Ponty During the Days of the Soviet Revolution*, „Philosophy & Social Criticism" 1992, No. 18, s. 135–146.

[13] A. Koestler, *Ciemność w południe*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990. Jak czytamy w wykładzie Fehéra: „W naszym sceptycyzmie [wobec wielkich narracji] niejako wspierał nas pewien tajemniczy stronnik, którego twórczości przez długi jeszcze czas nie mogliśmy w pełni pojąć, ale z którym od razu zaczęliśmy odbierać na tych samych falach. Mam tu na myśli Arthura Koestlera". F. Fehér, *Pożegnanie z Lukácsem. Rzecz o schyłku wielkich narracji*, s. 175. O negatywnych reakcja komunizujących intelektualistów francuskich na powieść Koestlera pisze Tony Judt, który cytuje niektóre ich wypowiedzi (m.in. Jean-Paula Sartre'a, Pierre'a Debraya czy też Emmanuela Mouniera): „po prostu opowiada bajki" (Debray); „próbowałem, ale nie mogę znaleźć dowodów żadnych agresywnych działań Rosjan w ciągu ostatnich trzech dekad" (Sartre); „róbcie i mówcie, co chcecie, nigdy nie ulegniemy koestleryzacji […], ponieważ nie wolno porzucić proletariatu" (Mounier). T. Judt, *Historia niedokończona: francuscy intelektualiści 1944–1956*, tłum. P. Marczewski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012, s. 162 i 218.

30. XX wieku[14], stosunkowo szybko rozczarował się ideą i praktyką komunistyczną. O ile w swych wspomnieniach przybliża on nam rzeczywistość kolejnych republik radzieckich, które dane mu było wtedy odwiedzić, o tyle w *Ciemności w południe* swą uwagę koncentruje bezpośrednio na specyfice wielkich narracji. Przypomnijmy na użytek dalszych rozważań, że głównym bohaterem tej powieści jest Mikołaj Salomonowicz Rubaszow, Komisarz Ludowy, jeden z głównych przywódców rewolucji bolszewickiej 1917 roku (pierwowzorem postaci Rubaszowa był Nikołaj Bucharin, rozstrzelany na mocy wyroku ogłoszonego po pokazowym procesie politycznym w 1938 roku), a akcja książki, która opowiada o okresie stalinowskich czystek w ZSRR, rozpoczyna się w chwili jego aresztowania. Oskarżony o zdradę rewolucji, spisek przeciwko przywódcom państwa oraz działanie na rzecz wrogich sił, Rubaszow zostaje poddany krótkiemu śledztwu, a następnie szybko osądzony, skazany i rozstrzelany. Wydawałoby się – nic w tym odkrywczego, wszak takich procesów w latach 30. XX wieku było wiele, a ich ofiar doprawdy nie sposób zliczyć. A jednak Koestlera zastanawia przypadek Rubaszowa, który prezentuje jako paradygmatyczny dla pewnego rodzaju postawy. Dlaczego? Ponieważ Rubaszow, chociaż jest świadomy kłamliwego charakteru zarzucanych mu czynów, to w trakcie śledztwa zostaje skutecznie przekonany, że przyznanie się do ich popełnienia jest naturalnym obowiązkiem prawdziwego komunisty. To właśnie zjawisko samopoświęcenia się rewolucjonisty w imię ideałów rewolucji frapuje Koestlera, który próbuje ukazać mechanizmy psychologiczno-filozoficzne kierujące taką postawą.

Autor *Ciemności w południe* dochodzi do wniosku, że głównym motywem działania Rubaszowa jest jego niezachwiana wiara w racjonalny charakter dziejów ludzkości (Historii). Wiara ta wymusza na nim posłuszeństwo wobec Historii, której właściwy scenariusz musi zostać zrealizowany za wszelką cenę – nawet jeśli jest nią niesprawiedliwa śmierć najwierniejszych jej sług z rąk ich własnych towarzyszy broni. Historia, której prawdziwe cele ucieleśnia i reali-

[14] Barwne wspomnienia z niej odnajdujemy w: A. Koestler, *Fragmenty wspomnień*, tłum. T. Terlecki, Instytut Literacki, Paryż 1965.

zuje partia komunistyczna (rewolucja), nie może się mylić. Nic też nie może stanąć na jej drodze, a już na pewno nie jednostka, której w takiej rzeczywistości po prostu… nie ma. Jest ona, by przywołać jedno z najważniejszych pojęć Koestlera, „fikcją gramatyczną”[15], złudzeniem jakiegoś odrębnego i autonomicznego „ja”, przestarzałym konstruktem nadmiernie obciążonym sentymentalną, „burżuazyjną moralnością”. Cel (zwycięstwo rewolucji) uświęca środki (zbrodnię), co więcej, czyni to z przerażającym, ale i rozbrajającym w swej szczerości cynizmem na ustach. Oficer prowadzący śledztwo w sprawie Rubaszowa zwraca się w pewnym momencie do przesłuchiwanego słowami: „Pomyliliście się i musicie zapłacić, towarzyszu Rubaszow. Partia daje tylko jedno przyrzeczenie: po zwycięstwie, kiedyś, kiedy to już nikomu nie zaszkodzi, opublikuje się wszystkie tajne archiwa. Wtedy świat się dowie, co stało za ową szopką, jak wyście to nazwali, którą musieliśmy przed nim odegrać zgodnie ze skryptem reżyserskim historii”. Vajda komentuje te słowa innym cytatem z powieści: „Zgroza, jaką wywoływał [Stalin – W.B.], zasadzała się głównie na możliwości, że mógł mieć słuszność i że wszyscy ci, których posłał na śmierć, musieliby przyznać, nawet z kulą w karku, iż jest do pomyślenia, że on ma rację. Pewności nie było; pozostawało tylko odwołanie się do tej ironicznej wyroczni zwanej Historią, która dopiero wtedy ogłasza wyroki, gdy szczęki odwołującego się do niej zamienią się w próchno”[16]. Koestler lapidarnie, acz nad wyraz trafnie podsumowuje ten wątek rozważań w swej autobiografii: „nie mieliśmy racji, mając po temu dobre powody”[17].

---

[15] „Fikcja gramatyczna”, do istnienia której Rubaszow przyznaje się sam przed sobą na chwilę przed swoją egzekucją, jest opisywana przez Koestlera tak oto: „[…] godziny, które mu jeszcze zostały, są własnością owego milczącego partnera, którego domena zaczyna się właśnie tam, gdzie kończy się logiczne rozumowanie. Ze wstydliwością, którą Partia wpaja w swoich uczniów wobec pierwszej osoby liczby pojedynczej, nazwał go – »fikcją gramatyczną«”. A. Koestler, *Ciemność w południe*, s. 180.

[16] Ibidem, s. 171 i 15; M. Vajda, *Ciemność w południe: pamięci Ferenca Fehéra*, s. 178.

[17] Słowa Koestlera cytuję za: E. Traverso, *Historia jako pole bitwy. Interpretacje przemocy w XX wieku*, tłum. Ś.F. Nowicki, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2014, s. 105.

Vajda nie ma złudzeń, że to właśnie owo poczucie bezsilności połączone ze świadomością konieczności posłuszeństwa wobec nieugiętej logiki Historii sprawiało, że Rubaszow – paradygmatyczny model „rewolucjonisty filozoficznego", jak określi go w swym eseju węgierski komentator – nie potrafił „umrzeć w milczeniu", co sugerował mu gryps otrzymany od anonimowego więźnia. Śmierć w milczeniu oznaczałaby tu nic innego, jak sprzeciw wobec niesprawiedliwych i absurdalnych oskarżeń. Tego rodzaju niemy protest nie polegałby nawet na dowodzeniu swojej niewinności – byłby on wszelako niemy – ale na odrzuceniu propozycji odegrania wyznaczonej przez Historię (Partię) roli. Brak współpracy ze śledczym skazałby Rubaszowa na szybką, anonimową śmierć w kazamatach stalinowskich więzień – jako nieprzydatny już dla państwa stałby się po prostu następną bezimienną ofiarą, jakich miliony złożono na ołtarzu rewolucji. Zostałby on – Vajda powtarza za Koestlerem totalitarny eufemizm – „zlikwidowany w trybie administracyjnym". Problem w tym, że Rubaszow nie był jednak na to gotowy. Przez swoje przywiązanie do idei rewolucyjnych nie potrafił umrzeć w milczeniu i MUSIAŁ zabrać głos (tzn. z pełnym przekonaniem przyznać się do zarzucanych mu czynów, których nie popełnił). Jego rozumowanie było przerażająco proste i konsekwentne: jako rewolucjonista całe życie służył sprawie rewolucji, jeśli więc również jego śmierć – choćby absurdalna, całkowicie bezsensowna i niesprawiedliwa – mogła w czymkolwiek „pomóc" jej w zwycięstwie, to on, właśnie jako rewolucjonista, był ZOBOWIĄZANY odegrać ostatnią scenę w dramacie, którego niespodziewanie stał się głównym bohaterem. Powieść Koestlera jest zapisem procesu dojrzewania tej świadomości w umyśle Rubaszowa, stopniowo i skutecznie przekonującego samego siebie, że stoi na z góry straconej pozycji w rywalizacji z Historią oraz z „Nr. 1" (w ten sposób autor powieści nazywa w niej Stalina), który ucieleśniał jej zamierzenia. „Rubaszow – podsumowuje ten fragment naszych rozważań Vajda – był po prostu bezbronny wobec argumentacji śledczego. Jako że był filozofem-rewolucjonistą, a nawet właśnie dlatego, że był filozofem-

-rewolucjonistą, nie potrafił sprzeciwić się tej filozofii rewolucyjnej czy może raczej historycyzmowi rewolucyjnemu"[18].

Słowa Vajdy odnoszą się oczywiście przede wszystkim do Lukácsa, jednego z tych filozofów/intelektualistów europejskich w XX wieku, których uwiodła wewnętrznie spójna i wiele obiecująca wielka opowieść marksizmu. Już przystąpienie Lukácsa do węgierskich komunistów nie było pozbawione pewnej dozy dramatyzmu. Przypomnijmy, że chodzi tu o przełom 1918 i 1919 roku, kiedy to nagle i zupełnie niespodziewanie ten obiecujący uczeń Maxa Webera[19], który nie zdradzał dotąd żadnych sympatii do marksizmu i bolszewików, a nawet zdecydowanie ich piętnował, decyduje się połączyć swe losy z ideą rewolucji proletariackiej. Vajda zwraca uwagę, że dramat ten rozegrał się jednocześnie w sferze teoretycznej i osobistej, ponieważ Lukács mocą jednej decyzji związał się z ideą komunistyczną na całe swoje życie, które stało się przez to pełne wyrzeczeń, upokorzeń i niebezpieczeństw.

Teoretyczną przemianę Lukácsa doskonale, jak się wydaje, dokumentują dwa jego słynne eseje, ukazujące się w odstępie – dosłownie – niespełna dwóch miesięcy: *Bolszewizm jako problem moralny* (listopad 1918) oraz *Taktyka a etyka* (styczeń 1919). W pierwszym z nich, co sugeruje już wyraźnie jego tytuł, węgierski filozof „zdecydowanie odrzucał bolszewizm z pobudek moralnych", zaś w drugim „bardzo wyraźnie i [równie] zdecydowanie opowiada się po stronie bolszewizmu"[20]. Jak zauważył Daniel Bell, ta nagła i fundamentalna przemiana Lukácsa miała charakter gestu/wyboru – Kierkegaardowskiego „skoku" – o charakterze egzystencjalnym, tzn. takiego, który nie tylko oznacza całkowitą metamorfozę dotychczasowego życia, ale i sam w sobie jest niebezpieczny, ponieważ

---

[18] M. Vajda, *Ciemność w południe: pamięci Ferenca Fehéra*, s. 177–178.

[19] Jak już uprzednio wspominałem, Weber wiązał ogromne nadzieje z Lukácsem i nigdy do końca nie wybaczył mu zaangażowania się w ten, jak to ujął w swym liście do niego, „nazbyt zuchwały rosyjski eksperyment" kosztem kariery naukowej. O pełnym pretensji liście Webera do swego byłego ucznia wspominają: F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus, *Dictatorship over Needs*, 2nd ed., St. Martin's Press, New York 1983, s. 299; D. Bell, op. cit., s. 111.

[20] M. Vajda, *Ciemność w południe: pamięci Ferenca Fehéra*, s. 178–179.

wymaga postawienia wszystkiego (samego siebie) na jedną kartę. Wykonując taki gest, Lukács zdecydował się zostać komunistą i ta decyzja zmieniła całe jego życie. Zacytujmy fragment eseju Bella: „[…] Lukács wykonał »skok« – nie tyle od etyki ku religii [o czym mówił Kierkegaard], ile od etyki ku polityce – która na swój sposób także miała charakter religijny. Wraz z tym skokiem Lukács zyskał przynależność do owego szczególnego gatunku *virtuosi*, których życie toczy się w nieprzerwanym rytmie grzechu i pokuty, w tragicznym poczuciu, że nigdy nie wiadomo, czy ostatecznym rezultatem będzie zbawienie czy potępienie”[21].

Jak powiedziano, w pierwszym z przywoływanych tekstów – *Bolszewizm jako problem moralny* – Lukács krytykuje i odrzuca bolszewizm (marksizm), ponieważ jest to dla niego doktryna, która dąży do osiągnięcia dobrych celów za pomocą złych metod. Bolszewicy, tak jak socjaldemokraci, z którymi w owym czasie Lukács wyraźnie się identyfikuje, starają się stworzyć społeczeństwo bezklasowe, co zresztą, w jego przekonaniu, jest z założenia słuszne i pożądane. Problem polega jednak na tym, że bolszewicy chcą ten cel osiągnąć za pomocą metod, które – jeśli chodzi o ich istotę – w niewielkim stopniu (o ile w ogóle) różnią się od tych dotychczas stosowanych przez istniejące reżimy. Bolszewicy pragną stworzyć nowe społeczeństwo przy użyciu terroru i bezwzględnej przemocy, ponieważ tylko w takich narzędziach widzą gwarancję pozytywnego efektu podjętych działań. Wobec takiego podejścia zwolennicy socjaldemokracji oponują i odrzucają przemoc jako niegodny instrument działania politycznego. Zarazem jednak, powiada Lukács, niejako podświadomie wyczuwają, że sprawa nie jest taka prosta. Jeśli bowiem „obstajemy przy tym, że nowy porządek świata będziemy urzeczywistniać […] narzędziami prawdziwej demokracji”, to „wówczas podejmujemy ryzyko, że większość ludzkości nie chce jeszcze dzisiaj tego nowego porządku świata, i my, nie chcąc rozpo-

[21] D. Bell, op. cit., s. 109. Decyzja Lukácsa była tym, co Heller określiła po latach mianem egzystencjalnego wyboru samego siebie czy też jako przekucie przygodnego charakteru własnej egzystencji w swe przeznaczenie. Wątki te węgierska autorka omawia wyczerpująco w: Á. Heller, *Przygodność*, w: eadem, *Eseje o nowoczesności*, s. 43–92.

rządzać wbrew jej woli, musimy zaczekać, musimy czekać, nauczając i szerząc wiarę tak długo, aż ludzkość w drodze samookreślenia i z własnej woli zrodzi to, czego ludzie świadomi rzeczy od dawna pragną i o czym wiedzą, że jest to jedyne możliwe rozwiązanie”[22]. Lukács zdroworozsądkowo zauważa, że mieszkańcom ówczesnego świata prawdziwa demokracja była całkowicie obca, i następnie pyta: dlaczego mieliby opowiedzieć się za nią? Dlatego właśnie bolszewicy, świadomi wspomnianego niebezpieczeństwa, chcieli uniknąć jakichkolwiek przeszkód – kompromisów – w swej walce o społeczeństwa bezklasowe i postawili na przemoc. I w tym momencie rodzi się dylemat moralny o znaczeniu fundamentalnym, który autor eseju formułuje w ten sposób: „Czy można osiągnąć dobro za pomocą złych narzędzi, wolność – na drodze ucisku?”. I co ważniejsze: „Czy nie można by tu powołać się na ustalenie marksowskiej socjologii, a mianowicie na to, że cały proces dziejowy składa się zawsze z walk klasowych, z walki uciskających i uciskanych – i zawsze będzie się z nich składał: że również walka proletariatu nie może nie podlegać działaniu tego »prawa«?”. I konkluduje, że jeśli rzeczywiście taka byłaby prawidłowość rządząca procesem zmiany społecznej, to wtedy „zło trzeba brać JAKO zło, ucisk JAKO ucisk, panowanie klasowe JAKO panowanie klasowe”[23]. Dlatego właśnie Lukács – oznajmia to wprost na koniec tekstu – nie może opowiedzieć się po stronie bolszewików. Nie potrafi, tak jak oni, zaakceptować tego, że dobro może być osiągane za pomocą metod, które wyrządzają zło.

W listopadzie 1918 roku dylemat moralny bolszewizmu został zatem nie tylko nakreślony, lecz także rozwiązany w sposób niepozostawiający żadnych wątpliwości i złudzeń co do stanowiska Lukácsa. Sytuacja zmienia się diametralnie z początkiem następnego roku, kiedy to z jeszcze większą pewnością i pasją opowiada się on już po stronie bolszewizmu, ponieważ w sytuacji historycznej, w której znalazła się ludzkość, „nie ma już miejsca na wybór

[22] G. Lukács, *Bolszewizm jako problem moralny*, w: B. Jasiński, *Lukács*, tłum. K. Ślęczka, Wiedza Powszechna, Warszawa 1985, s. 166.

[23] Ibidem, s. 167.

ani wahania". Jakie są konsekwencje dokonanego wyboru? Przede wszystkim takie, że Lukács bagatelizuje znaczenie żywionych przez jednostkę wątpliwości o charakterze moralnym wobec obiektywnie dziejących się historycznych procesów społeczno-politycznych. Pisze: „[…] nie może być zadaniem etyki wynajdowanie recept na prawidłowe działania i łagodzenie czy usuwanie niedających się przezwyciężyć, tragicznych konfliktów ludzkiego losu", ponieważ „etyczna samowiedza wskazuje na to, że bywają takie sytuacje – tragiczne sytuacje – w których nie można tak postępować, aby nie popełnić zła"[24]. Należy zgodzić się z uwagą Mihálya Vajdy, że nie jest tak, iż autor *Taktyki a etyki* optuje za zwykłym – powiedzielibyśmy: machiawelicznym – wyrugowaniem moralności ze sfery polityki; nie jest też tak, że zupełnie zapomniał on o analizowanym uprzednio dylemacie moralnym[25]. Chodzi raczej o to, że Lukács wyraźnie podporządkowuje jednostkę (i wszelkie jej cele, pragnienia, zdolności – w tym również moralne) konieczności dziejowej. Zgodnie z tym ujęciem prawdziwie moralna jednostka powinna rozpoznać opisany we wcześniejszym eseju dylemat, uznać jego istotność i bezwzględne obowiązywanie, a następnie… w rozpaczliwym milczeniu, z pełną świadomością ciężaru popełnianego czynu zrobić to, co musi zrobić, chociaż czynić tego nie powinna. Posłuchajmy ostatnich wersów eseju, w których Lukács cytuje słowa rosyjskiego rewolucjonisty, Borysa Sawinkowa: „[…] zabijać nie wolno, jest to absolutny i niewybaczalny grzech, ale zabijanie jest nieuchronnie konieczne; nie wolno tego czynić, ale trzeba to czynić". I dodaje jeszcze: „[…] tylko taki czyn zabójstwa może być – tragicznie – moralny, którego wykonawca wie, wie absolutnie i nie ma żadnych wątpliwości, że w żadnych okolicznościach nie wolno zabijać. Ale wyraźmy tę myśl o ostatecznej ludzkiej tragiczności niedoścignionymi w swym pięknie słowami hebblowskiej Judyty: »Gdyby Bóg między mną i nakazanym mi czynem postawił grzech, kimże-ż jestem, by temu się opierać?«"[26].

---

[24] G. Lukács, *Taktyka a etyka*, w: B. Jasiński, op. cit., s. 179.
[25] M. Vajda, *Ciemność w południe: pamięci Ferenca Fehéra*, s. 179.
[26] G. Lukács, *Taktyka a etyka*, s. 180.

Zaiste zawiła to dialektyka, którą Lukács, począwszy od feralnego 1919 roku, zaczyna nas karmić. Zbrodni dokonuje nie ten, kto zabija w imię abstrakcyjnych ideałów i projektów filozoficznych, ale ten, kto cofa się ze wstrętem przed morderstwem, i poświęca te ideały w imię uszanowania wartości wolności i życia. Dla oddanego sprawie rewolucjonisty-filozofa jest to najstraszniejsza ze zbrodni – zbrodnia zaniechania. Takiej zbrodni Historia nie wybacza nawet najbardziej oddanym (dotąd) sprawie bojownikom.

Chociaż ani Koestler, ani Lukács z przyczyn oczywistych nie posługują się pojęciem wielkiej narracji, które, historycznie rzecz biorąc, jeszcze wtedy po prostu nie istniało, to jednak doskonale przybliżają nam jej specyfikę. Obu węgierskich autorów w okresie dwudziestolecia międzywojennego urzekła wielka opowieść marksizmu, której poświęcili swą młodzieńczą energię oraz na służbę której oddali swe ogromne możliwości twórcze. O ile jednak Koestler stosunkowo szybko dostrzegł prawdziwe oblicze marksizmu i zrozumiał, że poważne potraktowanie tej filozofii rewolucyjnej „bezwzględnie prowadzi swych wyznawców do stalinowskich więzień”[27], o tyle Lukács, chociaż z upływem czasu również i w nim świadomość ta narastała[28], nigdy otwarcie nie przyznał się do tego. Co więcej, Lukács przez całe życie kierował się dewizą, zgodnie z którą „nawet najgorszy socjalizm jest lepszy do życia od najlepszego kapitalizmu”[29]. A zatem, mimo wielu zawirowań w jego życiu, niebezpieczeństw oraz szykan ze strony reżimów komunistycznych w ZSRR oraz na Węgrzech, pozostał on wierny wielkiej narracji marksizmu, której zawierzył swe życie między listopadem 1918 a styczniem 1919 roku.

---

[27] F. Fehér, *Pożegnanie z Lukácsem. Rzecz o schyłku wielkich narracji*, s. 175.

[28] Heller utrzymuje, że Lukács dał wyraz tej świadomości, pisząc tzw. Tezy Bluma. Zob. Á. Heller, *Niczego nie żałuję (wywiad przeprowadzony przez W. Bulirę)*, tłum. W. Bulira, „Przegląd Polityczny” 2015, nr 131, s. 31.

[29] G. Lukács, *Lukács on His Life and Work (Interview)*, „New Left Review” 1971, No. 68, s. 58; powyższą maksymę, dość często i chętnie wypowiadaną przez Mistrza, przywołuje również Vajda w rozmowie z autorem tego opracowania. M. Vajda, W. Bulira, op. cit.

Detotalizacja historii

Paradoksem wydaje się to, że uczniowie Lukácsa wybrali drogę wskazaną im przez Koestlera, postawa (losy) ich mistrza, mimo całej sympatii, szacunku i oddania, jakie do niego żywili (i nadal żywią), stała się zaś dla nich negatywnym punktem odniesienia. „Trudno to dokładnie wytłumaczyć – wyjaśnia Fehér – ale my akurat nie podzielaliśmy entuzjazmu Lukácsa w tej kwestii [fascynacja wielką narracją]. […] Istotnie, od samego początku staraliśmy się przeformułować wielką narrację, próbując odkryć jej filozoficzno-etyczne fundamenty. To, co określono mianem »humanizmu filozoficznego« »szkoły budapeszteńskiej«, nie było zwykłą sentymentalną miłością do rodzaju ludzkiego, ale raczej naszym wysoce świadomym działaniem zmierzającym ku podważeniu uprzywilejowanej pozycji historii uniwersalnej względem opowieści partykularnych”[30]. Zgodnie z tymi słowami Fehéra próbę tego, co można by określić mianem detotalizacji historii, budapeszteńczycy rozpoczęli jeszcze w pierwszym – węgierskim – okresie funkcjonowania szkoły. W pewnym sensie, jeśli weźmiemy pod uwagę rewizjonistyczny charakter ich ówczesnych prac, rzeczywiście można zgodzić się z tym stwierdzeniem. Zarazem jednak wydaje się, że w tamtym okresie były to działania nie do końca jeszcze w pełni świadome, przynajmniej jeśli chodzi o ich teoretyczne i polityczne konsekwencje.

Pełna i „poprawnie” rozumiana detotalizacja historii dokonała się wraz z nadejściem ponowoczesnej perspektywy na nowoczesność, czego wyrazem były podkreślane już wcześniej narodziny nowego rodzaju świadomości historycznej: świadomości zreflektowanej ogólności, która wypiera typową dla wielkich narracji świadomość zreflektowanej uniwersalności. Jest ona zatem świadomością ponowoczesną, której refleksyjność polega na „rozpoznaniu różnicy w świecie, gdzie nowoczesność stała się (empirycznie) upowszechniona”[31]. Kategoria różnicy i powiązany z nią rzeczywisty pluralizm zastępują tu zatem postawy, które roszczą sobie prawo do miana postaw (wartości/opowieści) uniwersalnych. Jeśli zaś mowa

[30] F. Fehér, *Pożegnanie z Lukácsem. Rzecz o schyłku wielkich narracji*, s. 175.
[31] Á. Heller, *A Philosophy of History in Fragments*, s. VII–VIII.

o eksponowanym tu również pojęciu „ogólności", to chodzi tu o to, że – zacytujmy – „ludzie i kultury mogą dzielić ze sobą tę samą tymczasowość". Wynika z tego, że detotalizacja Historii (odrzucenie wielkich narracji) oznacza przede wszystkim dwie kwestie. Po pierwsze, odrzucenie teleologicznego traktowania ludzkiego życia (jak również rzeczywistości społecznej) oraz – po drugie – uznanie jednostki („fikcji gramatycznej") jako pełnoprawnego podmiotu zdolnego nie tylko do podejmowania decyzji o charakterze moralnym, lecz także do samodzielnego brania za nie odpowiedzialności.

W tym pierwszym przypadku chodzi zatem o to, że wyrugowanie teleologii ze słownika ludzi ponowoczesnych oznacza po prostu rezygnację z takiego postrzegania rzeczywistości, zgodnie z którym zmierza ona do jakiegoś z góry określonego celu. Ponowoczesna detotalizacja historii wiąże się tu zatem z akceptacją życia w teraźniejszości (tymczasowości), co właśnie oznacza brak zainteresowania mieszkańców ponowoczesnej nowoczesności takim rozumieniem przyszłości, które zamykało ją w sterylnych, sztywnych i racjonalnych formułach. Wielkie narracje nakazywały postrzegać teraźniejszość jako nieistotny moment, etap czy też – by użyć jednej z późniejszych metafor stosowanych przez Heller i Fehéra – jako „stację kolejową", do której nie przywiązujemy się zanadto, bo przebywamy na niej tylko dlatego, że jeszcze nie przyjechał oczekiwany przez nas pociąg. Pociąg ten zabierze nas do stacji docelowej naszej podróży, która nie tylko jest nam znana, lecz także wiemy, jak do niej dojechać – rozkład jazdy informuje zainteresowanych, kiedy ów pociąg przyjedzie i kiedy dotrze do celu. Dlatego też przebywając na stacji kolejowej „Teraźniejszość", należy nieustannie wyglądać oczekiwanego niecierpliwie pociągu, ponieważ chętnych do odbycia tej podróży jest wielu i nikt nie będzie czekać na spóźnialskich. Kto nie wskoczy do właściwego pociągu w odpowiednim momencie, ten nigdy nie dotrze do celu podróży, a zatem znajdzie się na peryferiach wielkiej – prawdziwej – Historii[32]. Budapeszteńczycy powiadają, że odrzucając wiarę w wielkie narracje, przestaliśmy postrzegać teraź-

[32] Zob. esej: eadem, *On the Railway Station*, w: eadem, *A Philosophy of History in Fragments*, s. 216–243.

niejszość jako moment przejściowy, a więc coś pozbawione w praktyce znaczenia. Postmodernistyczna detotalizacja historii sprawiła, że te metaforyczne rozkłady jazdy pociągu o nazwie „Historia", które zostały przygotowane i ogłoszone przez innych twórców nowych wersji wielkich opowieści, uległy dezaktualizacji. Stały się one *passé* i jako takie nikogo już nie interesują. Naiwnością i zwyczajną stratą czasu jest zatem oczekiwać na pociąg, który najpewniej nigdy nie przyjedzie, a jeśli nawet zawitałby na naszej stacji, to wsiadając do niego, nie możemy mieć już pewności, że to właśnie ten pociąg jest tym właściwym oraz że tym razem jego stacją docelową rzeczywiście będzie „Raj na ziemi".

Kwestia druga, która budziła zainteresowanie budapeszteńczyków, wiąże się z uznaniem autonomii moralnej jednostki. Wielkonarracyjna – holistyczna – perspektywa nie dostrzegała jednostki, a jeśli już, to jej rola polegała głównie na wypełnianiu odgórnie narzuconych jej celów obiektywnych. Jednostka i jej losy były zatem wpisane w pewien niezależny od niej rytm Historii, co z jednej strony odbierało jej wolność i autonomię, z drugiej zaś – zdejmowało z jej barków ciężar odpowiedzialności za popełniane czyny. Fenomen doskonale sproblematyzował Lukács w omawianych tu esejach, szczególnie wtedy, gdy w *Taktyce a etyce* z rozbrajającą prostotą stwierdzał, że cel uświęca środki. Jeśli zatem postmodernistyczna detotalizacja Historii dokonała jej (historii) fragmentaryzacji, to przejawiało się to przede wszystkim w pluralizacji zarówno opowieści historycznych, jak i celów, o których one opowiadały. Innymi słowy, brak jednej dominującej, uniwersalistycznej opowieści o ludzkości oznaczał brak jednego celu, do którego ludzkość miała zmierzać. To sprawiało z kolei, że jednostce została zwrócona zdolność moralna, ponieważ nie było już nikogo/niczego, kto/co z założenia rozstrzygałby/łoby za nią dylematy moralne i wskazywał/ /ło, które działanie jest słuszne[33]. Moralność istnieje przecież tylko

[33] Budapeszteńczycy – jak się zdaje – akceptują brak fundamentu współczesnej (po)nowoczesnej etyki. Wątek ten jest szczególnie widoczny w piśmiennictwie Heller, która konstruuje ciekawą koncepcję etyki osobowości. Jest to taki rodzaj etyki, która nie tylko uznaje przygodny charakter ludzkiej egzystencji, ale właśnie jednostce przypisuje główną rolę do odegrania. To jednostka i jej suwerenna

tam, gdzie mamy do czynienia z koniecznością podjęcia decyzji – z dokonaniem wyboru między różnymi możliwościami. Historia uniwersalna (wielka narracja) uwalniała od przymusu roztrząsania problemów moralnych, ponieważ wskazywała jedyną słuszną opcję postępowania: wszystko, co zostało dokonane w jej imieniu, było sprawiedliwe i dobre. Wszystko zaś, co stawało na drodze jej oraz jej zwolenników – złe. W takim schemacie interpretacyjnym nie ma miejsca na żadne wątpliwości.

Postmodernizm jako detotalizacja

Jak już wcześniej zaznaczałem, analiza dorobku głównych przedstawicieli szkoły budapeszteńskiej z lat 80. i 90. XX wieku wykazuje, że problematyka związana z tzw. postmodernizmem została najpełniej i najwcześniej rozpoznana przez Heller i Fehéra, którzy od początku z dużą sympatią i zrozumieniem oceniali ten nowy prąd kulturowy. Podobnej fascynacji można doszukać się również w nielicznych tekstach Vajdy, głównie z połowy lat 90., co zresztą dość dobrze dokumentują omówione powyżej jego analizy fenomenu wielkich narracji, zupełnie jest ona z kolei nieobecna w przypadku twórczości Márkusa, ale o tym powiem w dalszych fragmentach rozdziału. Wydaje się, że przyjazny – choć, co zobaczymy jeszcze w następnym rozdziale, nie bezkrytyczny – stosunek budapeszteńczyków do postmodernizmu wynikał przede wszystkim z ich osobistych doświadczeń obcowania z systemem totalitarnym w wydaniu radzieckim, rosnącej niechęci do marksizmu (zwłaszcza w wersji dogmatycznej), a nade wszystko ze szczególnej wrażliwość na wszelkie potencjalnie niebezpieczne tendencje świata nowoczesnego. Jak powiada dla przykładu Fehér: „[…] ponowoczesność jest prywatnym, kolektyw-

decyzja (dobrowolny wybór egzystencjalny bycia osobą przyzwoitą) powołuje bowiem tę etykę do życia, a także gwarantuje dalszą możliwość rozróżniania między dobrem a złem. Po raz kolejny mamy tu więc do czynienia z fundamentem, który ma umowny i kruchy charakter. Zob. na ten temat np. eadem, *Dwa filary nowoczesnej etyki*, w: eadem, *Wykłady i seminarium lubelskie*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, s. 13–28.

nym czasem i przestrzenią wewnątrz szerszego czasu i przestrzeni nowoczesności, wyznaczoną przez tych, którzy mają problemy bądź wątpliwości adresowane do nowoczesności (jak i do artystycznego modernizmu), przez tych, którzy chcą przywołać ją do porządku, przez tych [w końcu], którzy sporządzają spis tak osiągnięć nowoczesności, jak jej nierozstrzygniętych dylematów"[34]. Postmodernizm jest zatem rozumiany przez budapeszteńczyków nie tyle jako nowa epoka kulturowo-historyczna, która nastała po epoce nowoczesności, ile jako swoista forma krytyki (korekty) negatywnych tendencji nowoczesności.

Takie stanowisko wyróżnia budapeszteńczyków spośród wielu uczestników debaty wokół postmodernizmu, zarówno tych, którzy, jak swego czasu Zygmunt Bauman, wieszczyli narodziny nowej epoki, jak i tych, którzy, wystarczy chyba podać przykład Jürgena Habermasa, oskarżali zwolenników postmodernizmu o wrogą idei emancypacji postawę zachowawczą[35]. Heller i Fehér na tyle problematyzują swój stosunek do postmodernizmu, że wymykają się temu prostemu podziałowi, którego dwa bieguny wyznaczają wspomniane skrajności. Wydaje się, że podobne – w pewnym zakresie – do ich propozycji stanowisko zajmuje zwykle niechętny postmodernizmowi polski filozof, Stefan Morawski, który w jednej ze swych wypowiedzi stwierdza:

> […] nie odmawiam walorów postmodernistycznej świadomości filozoficznej, jeśli pozostaniemy przy jej czyszczeniu stajni Augiasza. Robota dekonstruktywistyczna (meta-filozoficzna) jest ze wszech miar pożyteczna, sam się wiele z niej nauczyłem. Różnica stanowisk między mną a rzecznikami tego nurtu kulturowego jest jednak ta (i wcale nie błaha), że owa samowiedza krytyczna jest według mnie kontynuacją modernistycznej schedy. Skłania mnie to do sympatii dla pomysłów Lyotarda czy uwag Baumana, według których przyrostka POST nie

[34] F. Fehér, *The Status of Postmodernity*, w: Á. Heller, F. Fehér, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, Transaction Publishers, New Brunswick–London 1991, s. 537.

[35] Zob. np. J. Habermas, *Modernizm – niedokończony projekt*, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 25–46.

należy brać dosłownie, gdyż dotyczy samonaprawczej strategii wewnątrz nowoczesnej formacji filozoficznej. Natomiast sprzeciw budzą we mnie nazbyt pochopne konsekwencje wyciągane przez owych myślicieli, tzn. pożegnanie się z pierwszymi zasadami, co im się wszakże nie powiodło[36].

O ile węgierscy filozofowie mogliby przystać na ten aspekt diagnozy Morawskiego, w którym akcentuje on „samonaprawczy" charakter postmodernizmu, rozumianego tu jako rodzaj krytycznego namysłu ludzi nowoczesnych ukierunkowanego na korektę negatywnych tendencji wpisanych w nowoczesność, o tyle jest im obca obawa polskiego filozofa przed odrzuceniem przez zwolenników postmodernizmu „pierwszych zasad". Narodziny świadomości zaistnienia ponowoczesnej perspektywy na nowoczesność stanowi dla budapeszteńczyków przede wszystkim wyraz ostatecznego zerwania z totalitarnymi zakusami świata nowoczesnego, których najpełniejszym wyrazem były zrodzone jeszcze w XVIII wieku, ale praktykowane już w XX stuleciu, wielkie narracje[37], o których była mowa w poprzednim podrozdziale. Na modernistyczną totalizację świata nowoczesnego, przeprowadzaną zgodnie z nowymi wersjami wielkich opowieści, postmodernizm odpowiada jego bezkompromisową i odnoszącą się w zasadzie do wszystkich jego głównych sfer DETOTALIZACJĄ.

Aby wyjaśnić pojęcie detotalizacji, przywołajmy krótki tekst Heller z 2006 roku, zatytułowany *Co to jest „postmodernizm"? – ćwierć wieku później*[38], to właśnie w nim to zapożyczone od Jean-

[36] S. Morawski, *O filozofowaniu, perypetiach dzisiejszej kultry i „rebus publicis". Z profesorem Stefanem Morawskim rozmawiają Andrzej Szahaj i Anna Zeidler-Janiszewska*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1995, s. 27.

[37] Ten sposób rozumienia przez budapeszteńczyków – zwłaszcza przez Fehéra – postmodernizmu podkreśla ich bliski przyjaciel z Melbourne, David Roberts, który przypomina, że w ich przekonaniu postmodernizm nie tyle nastąpił po „nowoczesności", ile właśnie po „wielkich narracjach". Zob. na ten temat: D. Roberts, *Democracy and Culture: The Janus Face of the Postmodern in Ferenc Fehér's Writings on Aesthetics*, „Thesis Eleven" 1995, No. 42, s. 41.

[38] Artykuł ten ukazał się w wydanym niedawno polskim zbiorze esejów Heller. Zob. Á. Heller, *Co to jest „postmodernizm"? – ćwierć wieku później*, w: eadem, *Eseje o nowoczesności*, s. 125–155.

-François Lyotarda pojęcie zostało poddane oryginalnej interpretacji[39]. Z kontekstu prowadzonych przez Heller rozważań wynika, że fenomen ten polega na odrzuceniu uniwersalistycznego i holistycznego sposobu postrzegania i porządkowania rzeczywistości ludzkiej. Zgodnie z takim ujęciem detotalizacja jawi się więc jako oczywiste przeciwieństwo wzmiankowanej przez nas powyżej (modernistycznej) totalizacji, a także nowego zjawiska, które autorka określa mianem RETOTALIZACJI[40]. Wspominany brak precyzji Heller wiąże się z tym, że zamiast wyczerpującej definicji pojęcia w przywoływanym eseju spotykamy się przede wszystkim z enumeracją głównych form detotalizacji oraz z barwnym i ciekawym opisem „praktycznych" efektów jej oddziaływania. W tekście jest mowa o: (1) znanej nam już detotalizacji HISTORII, (2) detotalizacji pojęcia PRAWDY, (3) detotalizacji FORM ŻYCIA, (4) detotalizacji SZTUK oraz (5) związanej z nią „POSTMODERNISTYCZNEJ KOMPOZYCJI MUZEÓW"[41]. Wszystkie te formy detotalizacji, która dotknęła innych sfer rzeczywistości (późnej) nowoczesności, przesądzają

---

[39] Lyotard opisuje zjawisko detotalizacji głównie w: J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*; idem, *Postmodernizm dla dzieci: korespondencja 1982–1985*, tłum. J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998; jeśli zaś chodzi o budapeszteńczyków, to co prawda pojęcie detotalizacji przewijało się już we wcześniejszych pracach (głównie) Heller, ale nigdzie dotąd ani nie nadawała mu ona aż takiego znaczenia, ani też aż tak nie poszerzała jego zakresu przedmiotowego, jak jest to we wspomnianym eseju. Przed jego publikacją pojęcie detotalizacji nasza autorka zawężała do kwestii związanych ze statusem prawdy w ponowoczesności. Zob. na ten temat: Á. Heller, *Nowoczesność z perspektywy ponowoczesnej. Założenia filozoficzne*; eadem, *Die Auferstehung des jüdischen Jesus*, tłum. C. Kunze, Philo Verlagsgesellschaft, Berlin–Wien 2002; W. Bulira, *Pojęcie detotalizacji prawdy. Wokół Ágnes Heller ponowoczesnej perspektywy nowoczesności*, „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej" 2007, t. 49, s. 139–154.

[40] Jak czytamy w przywoływanym eseju, retotalizacja jest efektem nieodłącznie wpisanych w świat ponowoczesny tendencji fundamentalistycznych. Jako taka „jest [ona] niczym innym jak tylko odpowiedzią na detotalizację, rezultatem i pozornym jej odwróceniem. Ale to odwrócenie okazuje się pozorne tylko w jednym istotnym sensie, ten nowy holizm – najczęściej – jest bowiem retotalizowaniem fragmentu". Á. Heller, *Co to jest „postmodernizm"? – ćwierć wieku później*, s. 128.

[41] Ibidem.

o wyjątkowym charakterze kultury ponowoczesnej. Czym dokładnie odznacza się ta nowa jakość? Dla lepszego zrozumienia anonsowanych zmian spróbuję zatem w tym miejscu pokrótce scharakteryzować ponowoczesne zjawiska detotalizacji prawdy, stylu życia i sztuki.

Detotalizacja prawdy

Poszczególne formy detotalizacji jawią się jako naturalne konsekwencje zaistniałej w ponowoczesności detotalizacji uniwersalistycznego sposobu myślenia o historii. Wśród nich na pierwszy plan wysuwają się kwestie związane z detotalizacją pojęcia Prawdy[42], która w praktyce oznacza postulat odrzucenia koncepcji Prawdy uniwersalnej i absolutnej. Jak powiada w jednym ze swych tekstów poświęconych temu zagadnieniu Ágnes Heller, mieszkańcy ponowoczesnej nowoczesności muszą posiąść nową umiejętność – „nauczyć się żyć bez Prawdy"[43]. Tego rodzaju umiejętność jest im niezbędna z uwagi na to, że żyją w świecie, w którym najważniejszą – uniwersalną – wartością jest wolność. Jej uniwersalny charakter oznacza z jednej strony, że dotyczy ona wszystkich mieszkańców (po)nowoczesności, z drugiej zaś, że jako taka jest ona pozbawiona treści substancjalnej – ma charakter formalny. Treść jest jej nadawana przez jej konkretyzację, czyli drogą interpretacji. I w tym miejscu dochodzimy do problemu, który Heller określa mianem PARADOKSU WOLNOŚCI: w (po)nowoczesnym świecie uniwersalna wartość wolności może być (i jest) interpretowana na różne sposoby, co sprawia z kolei, że nie ma ona jednej, ostatecznej treści, dlatego też poszczególne koncepcje wolności rywalizują ze sobą o miano tej właściwej konkretyzacji wolności. Tego rodzaju pluralizm interpretacyjny wartości wolności generuje swoisty chaos aksjologiczny, co skazuje ludzi (po) nowoczesnych na życie w świecie pozbawionym pewności.

---

[42] Problem ten omawiam szczegółowo w: W. Bulira, *Pojęcie detotalizacji prawdy. Wokół Ágnes Heller ponowoczesnej perspektywy nowoczesności*.

[43] Á. Heller, *Nowoczesność z perspektywy ponowoczesnej. Założenia filozoficzne*, s. 119.

Jedną z głównych konsekwencji paradoksu wolności, z jaką mamy do czynienia zwłaszcza w realiach świata (po)nowoczesnego, okazuje się pluralizacja pojęcia prawdy. I w tym przypadku mamy do czynienia z paradoksem, ponieważ chociaż wielość rozmaitych interpretacji wolności generuje wielość dowolnych interpretacji prawdy, to jednak – tak jak w przypadku wolności – nie oznacza to, że pojęcie prawdy zostaje odrzucone. Mieszkańcy (po)nowoczesności w dalszym ciągu poszukują i potrzebują prawdy, ponieważ potrzebują choćby odrobiny pewności. Jak czytamy w eseju *Nowoczesność z perspektywy ponowoczesnej*, również oni dążą do trwałego oparcia dla swej egzystencji, czegoś w rodzaju nienaruszalnego, „absolutnego" fundamentu. Jeśli zgodzimy się z Heller, że strach przed kontyngencją i chęć uzyskania pewności są pragnieniami typowo ludzkimi, to wspomniane poszukiwanie absolutu okazuje się „naturalną" konsekwencją tego rodzaju obaw i dążeń[44]. Zarazem jednak ludzie (po)nowocześni, w odróżnieniu od wcześniejszych pokoleń mieszkańców nowoczesności (i przednowoczesności), mają świadomość tego, że w ich świecie nie ma już miejsca dla tradycyjnie rozumianego absolutu. Albo inaczej: wiedzą o tym, że takich absolutów, tak jak prawd oraz interpretacji wolności, może być po prostu wiele.

W ponowoczesnej nowoczesności potraktowano na poważnie Nietzscheańską konstatację historycznego charakteru prawdy, zgodnie z którą – jak powiada Heller w jednej ze swych prac z lat 90. XX wieku – konkretna prawda pojawia się i obowiązuje w konkretnym czasie[45]. Diagnoza historycznego charakteru prawdy nie oznacza zarazem, że prawda nie istnieje, czy nawet, że jest ona zbędna w życiu jednostki i społeczności ludzkich. Przeciwnie, chodzi tu raczej o to, że ma ona ograniczony zakres normatywnego oddziaływania, który jest zawężony do społeczności uznającej ją za prawdę. Z *quasi*-historiozoficznej opowieści Heller, w której porównuje ona ze sobą różne rodzaje świadomości historycznej – o tym pojęciu była już mowa w pierwszej części tego rozdziału – wynika, że

---

[44] Ibidem, s. 120.

[45] Á. Heller, *A Philosophy of History in Fragments*, s. 114.

dopiero mieszkańcy (po)nowoczesności nie tylko są świadomi historycznych uwarunkowań prawdy, lecz także taki stan rzeczy akceptują[46]. Wraz z narodzinami ponowoczesnej świadomości historycznej stało się jasne, że treść prawdy obowiązującej w danej epoce jest nieodłącznie związana z realiami konkretnej epoki historycznej oraz z tymi, którzy w niej funkcjonują, czyli ją wytwarzają/odkrywają, a nade wszystko uznają.

W (po)nowoczesności mamy też do czynienia ze zjawiskiem pluralizacji filozoficznego sposobu rozumienia prawdy. Jednym z najważniejszych rezultatów filozoficznych dyskusji wokół pojęcia prawdy – sproblematyzowania tego pojęcia – okazała się pluralizacja i swoista subiektywizacja filozofii współczesnej[47]. Tak jak pluralizm interpretacji wolności skutkuje jej subiektywizacją, a pluralizm interpretacji prawdy nadaje jej charakter subiektywny, tak i wielość propozycji filozoficznego rozumienia prawdy doprowadza do personalizacji filozofii. Taki stan rzeczy wzbudza słuszne obawy o relatywizację kultury, która tego rodzaju sytuację akceptuje (ge-

---

[46] Ibidem.

[47] Postmodernistyczna pluralizacja prawdy dotyczy również prawdy naukowej. Heller powiada, że przyczyniły się do tego przede wszystkim: koncepcja rewolucji naukowej Thomasa Kuhna, metoda genealogiczna Michela Foucaulta oraz zapoczątkowana przez Jacques'a Derridę dekonstrukcja. Zob. Á. Heller, *Co to jest „postmodernizm"? – ćwierć wieku później*, s. 131; T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009; M. Foucault, *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998; idem, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Wydawnictwo „słowo/obraz terytoria", Gdańsk 2010; J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, wyd. 2 rozszerz., Wydawnictwo Officyna, Łódź 2011. Można by oczywiście dodać i innych autorów, którzy swą twórczością bądź to przyczynili się do tej tendencji, bądź też ją ugruntowali. Wymieńmy tu dla przykładu dokonania na polu socjologii wiedzy przedstawicieli szkoły edynburskiej, swoisty anarchizm metodologiczny Paula Feyerabenda czy też neopragmatyzm Richarda Rorty'ego. Zob. na ten temat np. B. Barnes, D. Bloor, *Mocny program socjologii wiedzy*, tłum. Z. Jankiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993; P.K. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, red. K. Zamiara, tłum. S. Wiertlewski, Siedmioróg, Wrocław 2001; R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999; idem, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, wyd. 2, Wydawnictwo W.A.B, Warszawa 2009.

neruje?). Troska ta, jak zobaczymy w dalszej części rozdziału, dotyczy również statusu i kondycji filozofii.

Jako że do tych kwestii odniesiemy się szerzej już za chwilę, w tym miejscu zauważmy jedynie, że Heller nie obawia się wspomnianego zagrożenia relatywizmem. Albo inaczej: ona je po prostu unieważnia[48]. W *A Philosophy of History in Fragments* stwierdza dobitnie, że tego rodzaju obawy nie są uzasadnione, ponieważ ponowoczesna detotalizacja prawdy nie oznacza destrukcji prawdy jako takiej, a jedynie pozwala – w pewnym sensie po heglowsku – pojednać dwa wykluczające się rozumienia prawdy, w wyniku czego prawda okazuje się całością, która ma jednakże charakter subiektywny[49]. Innymi słowy, chodzi tu o to, że mimo tego, iż w warunkach wypełniającego ponowoczesną nowoczesność pluralizmu radykalnego, w wyniku którego różne mikrodyskursy posługują się odmiennymi kryteriami prawdy, pojęcie prawdy nie zostało jednak odrzucone. Prawda w dalszym ciągu jest obecna w życiu społeczeństw ponowoczesnych – ich przedstawiciele zgodzili się jedynie na pluralizm jej interpretacji, tzn. niejako wyrzekli się pretensji do uniwersalnego charakteru ich własnej (interpretacji) prawdy.

Podsumujmy: zgodnie z przedstawioną koncepcją detotalizacji prawdy Heller słusznie utrzymuje, że w świecie radykalnie przygodnym, tzn. w takim, w którym właśnie zaszły procesy detotalizacji, jest miejsce dla wielu prawd. Chodzi jej o to, że świat wypełniony przygodnością, zamieszkany przez jednostki i społeczności, które dysponują świadomością kontyngentnego charakteru własnej egzystencji, jawi nam się fragmentarycznym. Akceptacja własnej przygodności ma fundamentalne znaczenie dla wszystkich sfer, proce-

---

[48] Argumentacja Heller w tej sprawie przypomina tę, którą w jednej ze swych prac zaprezentował Wojciech J. Burszta, antropolog kulturowy, powiadający, że postawiony w takim kontekście zarzut relatywizmu chybia celu, ponieważ zwolennicy („poszukiwacze") różnorodności nie posługują się pojęciem prawdy w sensie prawdy uniwersalnej – zwyczajnie nie biorą udziału w tego rodzaju dyskusji. Nie akceptując reguł tej konkretnej gry językowej, nie czują się w obowiązku, aby tłumaczyć się swym oskarżycielom, wedle których owe reguły naruszyli. Zob. W.J. Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004, s. 192 i nast.

[49] Á. Heller, *A Philosophy of History in Fragments*, s. 129.

sów i zjawisk, jakie zachodzą w tego rodzaju uniwersum. Zgadzając się na detotalizację swego świata, jego mieszkańcy przystają na jego heterogeniczność, uznają tym samym również SUBIEKTYWNĄ ABSOLUTNOŚĆ swego sytemu wartości, co oznacza z kolei, że konkretna prawda ma ograniczony zasięg oddziaływania normatywnego. Przede wszystkim nie jest ona wyłącznie ich prawdą. W takim przypadku mogą oni ją dzielić z tymi, którzy na nią przystają, zarazem – to druga strona tego samego medalu – muszą oni również pogodzić się z tym, że ktoś inny może opowiedzieć się za (wybrać) inną prawdą. Prawda poddana detotalizacji jest – powtórzmy – w dalszym ciągu absolutna, ale nie jest już uniwersalna. W tym właśnie, a także w założeniu, że chociaż jest ona subiektywna, to jednak nie ulega relatywizacji, przejawia się jej paradoksalny charakter prawdy zdetotalizowanej.

Detotalizacja stylu życia

Drugi ze wskazanych procesów detotalizacyjnych dotknął dominujących w świecie nowoczesnym stylów życia i jako taki ma z założenia wymiar bardziej praktyczny. Posłuchajmy, jak Heller opisuje to zjawisko: „[…] trzeba przyznać, że [obecnie] – przynajmniej jeśli chodzi o formy życia – wiele dzieje się w świecie i nie podlega na ogół cenzurze. Jest to twierdzenie prawdziwe szczególnie w odniesieniu do wzrastającej różnorodności relacji i preferencji seksualnych. Sposoby życia, które były traktowane z jednej strony z odrazą jako nienaturalne, szalone, grzeszne, z drugiej natomiast z uwielbieniem jako rewolucyjne, stały się już czymś oczywistym, rutynowym. Małżeństwo homoseksualne jest przedmiotem żądania uregulowania prawnego”[50]. Innymi słowy, detotalizacja stylów życia oznacza nic więcej, jak ich rzeczywistą pluralizację, której towarzyszy jednoczesna akceptacja społeczna tych przemian.

Należy podkreślić, że Heller nie eksploatuje nadmiernie tego wątku w swych rozważaniach, traktując – jak się zdaje – rosnący pluralizm wewnętrzny społeczeństw zachodnich za sprawę oczywi-

[50] Eadem, *Co to jest „postmodernizm”? – ćwierć wieku później*, s. 132.

stą, co należy chyba jednak uznać za pewne niedociągnięcie. Problem wydaje się bowiem zarówno istotny, jak i po prostu ciekawy. Podstawowa kwestia dotyczy wszak tego, w jaki sposób dochodzi do przemian (przewartościowań) w obrębie danej kultury, bo z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia w przypadku przywoływanej detotalizacji stylów (form) życia. Biorąc pod uwagę specyfikę omawianej materii, nie może dziwić, że pomoc w zakresie wyjaśnienia tego fenomenu uzyskamy ze strony socjologów (przede wszystkim: socjologów kultury). I tak np., w ciekawy i przekonujący sposób mechanizm rządzący zmianami kulturowymi opisał swego czasu Zygmunt Bauman. W pomyślanej jako (nietypowy) podręcznik *Socjologii* z 1990 roku (polskie wydanie 1996) odnajdujemy obszerne fragmenty, w których polski autor tłumaczy zjawisko zmiany społecznej, odwołując się do dychotomicznej pary pojęć: KULTURY i NATURY. Zgodnie z tym ujęciem kultura, jako opozycja do natury, okazuje się pewnym sposobem, w jaki człowiek organizuje otaczającą go rzeczywistość. Mianem kultury określamy więc te zjawiska, które możemy kontrolować i regulować, natura stanowi z kolei sferę (rzeczy, zjawisk) od człowieka niezależnych. W żaden sposób (przynajmniej na tym poziomie rozwoju cywilizacyjnego, chociaż i od tej reguły jest coraz więcej wyjątków) nie możemy przecież regulować naszego wzrostu czy wzoru linii papilarnych, ponieważ tego typu cechy są nam przypisane właśnie przez naturę. Tym samym „zaliczenie czegoś przez nas do kultury, nie zaś do natury, jest równoznaczne z uznaniem, iż istnieje pewien pożądany, »właściwy« efekt końcowy owego sterowania”[51]. Kultura ma zatem na celu „wymuszenie na rzeczywistości pewnej postaci, której inaczej by nie uzyskała i która bez odpowiedniego działania sama by się nie pojawiła”[52]. Już uznanie za sferę zjawisk kulturowych wszystkiego, na co mamy wpływ, sugeruje nam, gdzie jest granica między tym, co naturalne, a tym, co kulturowe. Tego rodzaju wyznacznikiem okazuje się zdolność człowieka do podporządkowania sobie coraz to

[51] Z. Bauman, *Socjologia*, tłum. J. Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996, s. 148.
[52] Ibidem.

nowych obszarów natury, która jest z kolei (owa zdolność) warunkowana odpowiednim poziomem wiedzy, umiejętności czy technologii. Mamy tu do czynienia z okiełznaniem dzikiej i chaotycznej natury przez wprowadzenie sztucznego porządku kultury.

Zarazem każdy system kulturowy dąży do sytuacji, kiedy obowiązujące w nim normy są traktowane jako niezależne od człowieka prawa przyrody, tzn. kiedy wykształcone w obrębie danej kultury czynności/wartości stają się na tyle powszednie, że wydają się nienaruszalne, a nawet w ogóle się ich nie dostrzega. Dzięki temu stopniowo i niezauważalnie kultura przybiera w ludzkiej świadomości cechy obiektywne: jej sztuczny porządek jest przedstawiany (praktykowany, reprodukowany) tak długo, aż wydaje się zupełnie naturalny. Kultura, która z definicji ma przecież charakter konwencjonalny, umowny i sztuczny, jest zatem „skuteczna" wtedy, gdy zostaje uznana za naturę. W tym miejscu warto jednak wskazać na pewien mankament tej sytuacji, który Bauman ujmuje tak oto: „[…] kulturę można bez żadnych wątpliwości i pytań uznawać za naturę tak długo, jak długo nie ujawniony pozostaje konwencjonalny charakter narzucanych przez nią norm (to więc, że mogłyby one mieć treść inną niż mają). […] Mówiąc inaczej, kultura wygląda i funkcjonuje jak natura, dopóki nie są znane alternatywne konwencje"[53]. Następnie polski socjolog odnosi się już bezpośrednio do interesującego nas problemu:

> Tymczasem w świecie takim jak nasz rzadko się to zdarza, regułą zaś jest raczej coś przeciwnego. Prawdopodobnie każdy z nas wie, że istnieją bardzo różne sposoby życia. Wszędzie wokół siebie widzimy ludzi, którzy ubierają się, mówią i zachowują odmiennie od nas i najwyraźniej (taki przynajmniej narzuca się wniosek) hołdują normom innym niż nasze. Człowiekiem można być na wiele sposobów. […] Dobrze o tym [też] wiemy, że nie ma jednej jedynej kultury, istnieje natomiast wielość kultur. Skoro zaś można i trzeba użyć tu liczby mnogiej, natychmiast dostrzegamy następną wyraźną różnicę w stosunku

[53] Ibidem, s. 163.

> do natury. Normy żadnej kultury nie mogą domagać się takiego powszechnego obowiązywania, jakie przysługuje prawom przyrody[54].

Zgodnie z powyższymi słowami ponowoczesną detotalizację stylów/ /form życia, do jakiej doszło w ramach społeczeństwa (późno)nowoczesnego, wypada więc odczytać m.in. jako naturalną konsekwencję narodzin rzeczywistej świadomości wielokulturowości. Pojawienie się alternatywnych – dla dotąd obowiązujących – form życia, które ujawniają przygodny charakter danej kultury/społeczeństwa oraz funkcjonujących w nim norm, a nade wszystko powszechna tego akceptacja, wydają się tu warunkami koniecznymi dla zaistnienia rzeczywistego pluralizmu społecznego. Zarazem jednak Heller zastrzega, że ta akceptacja dla różnorodności wpisanej w społeczeństwo ponowoczesne nie może być bezkrytyczna, różnorodność (form życia) z założenia niesie bowiem ze sobą tak pozytywne, jak i negatywne skutki, co wymusza na nas z kolei ustosunkowanie się do nich. „Jeśli poprosisz mnie – sugestywnie powiada nasza autorka w eseju *Co to jest „postmodernizm"?* – żebym wydawała sądy, to pojawią się przypadki, przy których powiem ci: »żyj, jak uważasz, tylko nie osądzaj nas, a przede wszystkim nie zmuszaj nas do robienia czegoś, czego robić nie chcemy«, i pojawią się też przypadki, kiedy będę wykrzykiwała, wraz z Voltaire'em: »rozdeptać łajdactwo!«"[55]. Mówiąc innymi słowami, jeśli akceptujemy ponowoczesną różnorodność form życia, ale chcemy zarazem uniknąć niebezpieczeństwa popadnięcia w bezproduktywny relatywizm, który zrównuje ze sobą wszelkie postawy, wartości czy w końcu prawdy i style życia, nie możemy uniknąć konieczności zajęcia określonego stanowiska względem omawianych kwestii. Pierwszeństwo przyznawane przez nas wybranemu przez nas samych stylowi życia jest deklaracją naszego przywiązania do konkretnych, utożsamianych z nim wartości, chociaż w żadnym stopniu nie oznacza jego (i ich) automatycznej uniwersalizacji. Pojęcie detotalizacji jawi się tu jako synonim wolności, a ta,

---

[54] Ibidem, s. 163–164.

[55] Á. Heller, *Co to jest „postmodernizm"? – ćwierć wieku później*, s. 133.

co skądinąd dobrze wiemy, ma janusowe oblicze. Jest błogosławieństwem, ale i bywa niekiedy przekleństwem[56].

Detotalizacja sztuki

Trzecią z istotnych sfer życia nowoczesnego, która z perspektywy postmodernistycznej jawi się jako zdetotalizowana, jest sztuka[57]. Historycznie rzecz biorąc, postmodernizm zrodził się właśnie w debatach wokół literatury i architektury[58], w trakcie których zanegowa-

[56] Zauważmy, że podobne wątki odnajdujemy również w innych socjologicznych analizach ponowoczesności Baumana. Wydaje się bowiem, że gdy polski autor omawia fenomen ponowoczesnych wzorów osobowych, to mówi właśnie o detotalizacji stylów/form życia, a w zasadzie wskazuje na jej jednostkowe i społeczne konsekwencje. Przypomnijmy, że w jego przekonaniu wraz z nastaniem ponowoczesności doszło do pluralizacji dominujących obecnie wzorów osobowych, których specyficzne własności przekładają się bezpośrednio na sposób życia ludzi ponowoczesnych. W świecie, w którym możemy spotkać włóczęgów, spacerowiczów, turystów czy graczy – takimi barwnymi, jakże „niesocjologicznymi" metaforami, jeden z najwybitniejszych socjologów współczesnych próbuje opisać i wyjaśnić kondycję współczesnych (zachodnich) społeczeństw – brakuje stałości i pewności. Społeczeństwo, w którym tego rodzaje wzory osobowe (style życia) dominują, staje się płynne, zmienne, a życie w nim cechuje się trudną niestety do zaakceptowania tymczasowością i niepewnością. Zob. na ten temat np. Z. Bauman, *Ponowoczesne wzory osobowe*, w: idem, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 7–39; idem, *O turystach i włóczęgach, czyli o bohaterach i ofiarach ponowoczesności*, w: idem, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnicwto Sic!, Warszawa 2000, s. 133–153.

[57] Fehér w tym kontekście używa pojęcia „desakralizacji sztuki". Zob. F. Fehér, *The Status of Postmodernity*, s. 549. Wolfgang Welsch mówi z kolei o „dekompozycji sztuki", która jest odpowiednikiem „końca metaopowieści". Owa „dekompozycja" ma polegać na tym, że sztuka postmodernistyczna „nie tworzy już dzieł w tradycyjnym, integralnym rozumieniu pojęcia sztuki, ale reprezentuje izolowane elementy obrazowe, momenty pojęcia sztuki, części całościowego zjawiska sztuki". W. Welsch, *Narodziny filozofii postmodernistycznej z ducha sztuki modernistycznej*, w: *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, tłum. J. Balbierz, red. R. Nycz, TAiWPN Universitas, Kraków 2004, s. 446 i 436.

[58] Jak powiada Krystyna Wilkoszewska, termin „postmodernizm", który narodził się w amerykańskim dyskursie literaturoznawczym, został zaszczepiony w debatach wokół architektury współczesnej przez Charlesa Jencksa. Stało się to głównie za sprawą jego pracy *Language of the Postmodern Architecture* (1977).

no dotychczasowy, modernistyczny sposób postrzegania charakteru i roli wytwarzanych przez nie dzieł (literackich, architektonicznych itd.). Analogicznie do poczynionych tu wcześniej uwag możemy ogólnie powiedzieć, że postmodernistyczna detotalizacja sztuki oznaczała po prostu jej pluralizację. W przywoływanym wielokroć już eseju pt. *Co to jest postmodernizm?* Heller wymienia trzy atrybuty sztuki zdetotalizowanej. Po pierwsze, w wyniku zachodzących procesów detotalizujących sztuka postmodernistyczna zrywa z historyzmem w sztuce, co oznacza, że dla „oka, które patrzy na jakiś budynek lub dzieło sztuki z perspektywy postmodernistycznej, wyczucie piękna nie ma nic wspólnego z datowaniem czy przypisywaniem konkretnemu stylowi”[59]. W konsekwencji jakieś dzieło sztuki może podobać się bez względu na to, czy wpisuje się ono w określony kanon/nurt/styl artystyczny, który obowiązywał w danym okresie historycznym czy też na konkretnym obszarze geograficznym. Co więcej, w tym przypadku zachodzi również reakcja odwrotna: konkretne dzieło sztuki nie musi z założenia być uznawane za wartościowe i atrakcyjne tylko dlatego, że spełnia określone wymogi formalne, przypisane danemu kanonowi/nurtowi/stylowi w sztuce. „Z perspektywy postmodernistycznej nie ma świętych krów”, jak obrazowo ujmuje to Heller. Bywa zatem tak – kontynuuje – że „występujemy przeciw pewnym artystom lub dziełom sztuki, podobnie jak też odwracamy się od innych, ale czynimy to niedramatycznie”[60]. W takim przypadku bierzemy raczej pod uwagę ich wartość i nasze preferencje estetyczne, nie zaś to, że – odpowiednio – należą/nie należą one do dominującej/deprecjonowanej w danym kontekście historyczno-kulturowym formacji artystycznej.

Po drugie, podobnie jak w przypadku Historii czy Prawdy, dokonała się detotalizacja pojęcia „Sztuka”, w wyniku której każde „poszczególne dzieło sztuki” uzyskało autonomię, wyzwalając się

Zob. K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, wyd. 2, TAiWPN Universitas, Kraków 2000, s. 15.

59 Á. Heller, *Co to jest „postmodernizm”? – ćwierć wieku później*, s. 136. Co ciekawe, powiada dalej Heller, już większą rolę może odgrywać „wartość finansowa” danego dzieła. Ibidem.

60 Ibidem, s. 137.

spod dominacji tego „uniwersalistycznego" pojęcia. Heller podkreśla, że o ile w nowoczesności „Sztuka" uzyskała autonomię względem innych dziedzin kultury, o tyle od razu ujawniła ona swe uniwersalistyczne zapędy: stała się polem „rywalizacji" rozmaitych tendencji, podejść czy szkół, które domagały się bezwzględnej realizacji w poszczególnych jej dziedzinach. „Sztuka" stała się autonomicznym, ale i względnie jednolitym, choć składającym się z rozmaitych form artystycznej ekspresji obszarem, w którym pojawiało się zawsze „ukryte czy jawne żądanie, żeby te same tendencje były prezentowane we wszystkich rodzajach sztuk i w tym samym czasie", co bywało niekiedy absurdalne w swych założeniach. Jak powiada węgierska filozof: „[…] nawet gdybyśmy z całych sił próbowali, to i tak nie istnieje surrealistyczna muzyka ani surrealistyczna architektura"[61]. Wyzwolenie się artystów spod jarzma tego rodzaju uniwersalizmu, które umożliwiła detotalizacja pojęcia „Sztuki", zaowocowało narodzinami wspomnianej autonomii konkretnego dzieła sztuki.

Trzecia cecha omawianego zjawiska zostaje przedstawiona przez Heller w stosunkowo nieprecyzyjny sposób. Można nawet powiedzieć, że w zasadzie powtarza ona już wcześniej wskazane i skomentowane właściwości sztuki (i dzieła sztuki) zdetotalizowanej. Czyniąc to, podkreśla ona tym razem egalitarny wymiar sztuki postmodernistycznej, której każdy może być zarówno twórcą (co umożliwia nam choćby rozwój technologiczny), jak i odbiorcą. Taka sztuka utraciła to, co charakteryzowało jej modernistyczną wersję – swego rodzaju, ujmijmy to może w ten sposób, poczucie misji, którą powinna spełniać. Stąd też trudno obecnie mówić o instytucjach awangardy[62] czy ariergardy w sztuce, jak i o wypełnianiu przez twórców jakichkolwiek obietnic (np. emancypacyjnych). Heller zauważa jednak, że nie jest to wcale powód do rozpaczy. Wprost przeciwnie, dzięki temu artyści nie są skrępowani wymogami danego kanonu i mogą np. otworzyć się zarówno na przyszłość, jak

[61] Ibidem, s. 138.

[62] Wątek konieczności istnienia awangardy w sztuce (i nie tylko) przewija się nieustannie w wypowiedziach Stefana Morawskiego. Zob. np. S. Morawski, op. cit.

i na przeszłość, czy też czerpać inspiracje z innych gatunków i nurtów artystycznych[63].

Z powyższej prezentacji wyłania się nam obraz sztuki (oraz jej twórcy i odbiorcy), która tak oto została wyzwolona z wszelkich ograniczeń: zarówno tych formalnych (koncepcyjnych), jak i ideologiczno-politycznych. Wolność, z jaką mamy w tym przypadku do czynienia, dotyczy zarówno doboru form ekspresji, prezentowanych treści, jak i swobodnej ich interpretacji, której nie zakłóca żadna siła zewnętrzna (czy to autorytetu, czy obiektywnie obowiązującego uniwersalistycznego systemu wartości, którego suwerenną władzę zwierzchnią artyści i odbiorcy sztuki powinni pokornie uznać). Jeśli twórców i odbiorców obowiązuje jakaś zasada, to jest nią tylko ta, którą najpełniej chyba wyraża Feyerabendowska formuła *anything goes* – WSZYSTKO UJDZIE. Problem w tym, że jest to jednocześnie dewiza, która, przynajmniej na pierwszy rzut oka, nie obiecuje nam żadnej pewności i sensowności, ponieważ jej realizacja wyzwala nas od wszystkiego. Zarazem literalne i bezkrytyczne uznanie tej dewizy nie tylko pozwala zerwać kajdany obostrzeń formalnych/moralnych/kulturowych/obyczajowych krępujące ruchy twórców (i ograniczające również odbiorców ich dzieł), ale jednocześnie zamazuje różnicę między dobrym a złym smakiem, czy nawet dobrem a złem jako takim. To właśnie w tym sensie dewizę *anything goes* Leszek Kołakowski uznał swego czasu za idealną definicję RELATYWIZMU[64]. Z tej perspektywy postmodernistyczna detotalizacja sztuki jawi się przede wszystkim jako ta siła, która ma ogromną moc niszczenia wszystkiego, co staje na jej drodze. Podstawowe pytanie, jakie rodzi się w tym kontekście, dotyczy zaś tego, czy w warunkach (nie tylko sztuki, choć ta jest oczywiście doskonałym przykładem zjawiska) rzeczywistości zdetotalizowanej można oczekiwać, że jakieś pozytywne wartości czy wzorce będą jednak nadal obowiązywać.

---

[63] Á. Heller, *Co to jest „postmodernizm"? – ćwierć wieku później*, s. 138–139.

[64] Zob. więcej na ten temat: L. Kołakowski, *Nasz relatywny relatywizm*, w: *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*, red. J. Niżnik, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 98.

Istotności i aktualności tych wątpliwości trudno zaprzeczyć. Wydaje się, że podobne obawy wyraża również Fehér, który nawiązując do poruszanego tu problemu, w jednym ze swych esejów wypowiada następujące słowa: „W tym przypadku w pełni ukazuje nam się janusowe oblicze postmodernizmu. Z jednej strony w tej atmosferze [postmodernistycznego przewartościowania wartości kultury nowoczesnej] zanikają jakiekolwiek pewniki, co niektórzy obserwatorzy mogą uznać za triumf zupełnego relatywizmu. Z drugiej zaś strony odbiorcy sztuki czują ogromną ulgę, ponieważ nazbyt długo byli terroryzowani". Fehér opisuje tym samym postmodernistyczną detotalizację sztuki jako wyraz „estetycznej emancypacji", zauważając jednocześnie, że błędne jest twierdzenie, „iż kanony artystyczne, reguły rządzące danym gatunkiem czy też cechy konkretnego stylu były wytworem tajemnego spisku elity, która chciała po prostu przewodzić odznaczającemu się ignorancją tłumowi. Teoretycy sztuki zawsze odwoływali się, niekiedy zresztą słusznie, do opiewanych »faktów z życia«, z których to przecież destylowano owe reguły"[65]. Węgierski filozof wyraźnie obawia się jednak sytuacji, w której proces detotalizacji zajdzie za daleko, tzn. pozbawi normatywności i walentności wszelkie, choćby względnie trwałe, punkty odniesienia. Dlatego też kończy swój esej przestrogą, że bezkrytyczne i bezrefleksyjne „akcentowanie tego, co pojedyncze, może prowadzić do całkowitej utraty standardów"[66].

Zgodnie z tym, co już wcześniej powiedzieliśmy, detotalizacja sztuki uwolniła każde pojedyncze dzieło sztuki, uniezależniając je od konieczności dostosowywania się do odgórnie narzucanych mu wymogów i reguł. Dla zwolenników postmodernizmu dzieło sztuki ma wartość (jest dziełem sztuki właśnie) nie dlatego, że stanowi dobry przykład realizacji zewnętrznych względem niego założeń (formalnych, ideologicznych itd.), ale dlatego – jak to trafnie ujęła z kolei Heller – że po prostu… „działa"[67], czyli wtedy, gdy niejako samo

---

[65] F. Fehér, *The Status of Postmodernity*, s. 540–541.

[66] Ibidem, s. 548.

[67] A co to znaczy, że dzieło sztuki „działa"? Jej zdaniem nie powinniśmy zbytnio zaprzątać sobie głowy tym problemem, bo nie należy on do najistotniejszych zagadnień. Przyjmując jednak reguły toczonej przez nas tu gry, węgierska

z siebie ma w sobie to „coś". Jednak w chwili, gdy zanadto „zawierzymy" pojedynczemu dziełu, wtedy może dojść do sytuacji, gdy „wszystko ujdzie": każda rzecz może okazać się dziełem sztuki, każda wypowiedź będzie rościć sobie prawo do trafnego ujmowania rzeczywistości, a każde działanie, akt czy wypowiedź będzie z definicji – z tego, że jest właśnie owym działaniem/aktem/wypowiedzią – poprawna i będzie domagać się akceptacji. Standardy zostaną utracone, a bez tego nie będziemy zdolni rozróżniać między tym, co dobre, a tym, co złe, tym, co wartościowe, i tym, co owej wartości pozbawione. I tak oto docieramy do punktu, w którym aprobata budapeszteńczyków dla zjawiska postmodernistycznej detotalizacji rzeczywistości świata nowoczesnego nie jest już taka oczywista.

To, czego obawiają się węgierscy myśliciele, to nie „relatywizm" wynikający z odrzucenia przez kulturę ponowoczesną takich pojęć, jak: Historia, Prawda czy Sztuka. Rezygnacja z uniwersalistycznych pretensji nowoczesności wydaje się im właściwa i pożądana – jako taka nie stanowi ona dla nich źródła troski i niepokojów. Obawiają się oni raczej czegoś innego: tego, że procesy detotalizacyjne mogą pójść nieco za daleko i niechęć do tego, co uniwersalne, przerodzi się w niechęć do jakiejkolwiek formy absolutu – również tego, który ma ograniczony (historycznie, kulturowo) charakter. W tym też sensie ostrzegają oni przed relatywizmem, rozumianym przez nich jako stanowisko głoszące niemożność jakiejkolwiek formy wartościowania i oceniania. Obawy budapeszteńczyków dotyczą więc tego, aby zjawisko pluralizacji innych sfer rzeczywistości (po)nowoczesnej, na które patrzą oni z sympatią, nie zamieniło się w bezkrytyczne uwielbienie pustej znaczeniowo kategorii różnicy, a postmodernistyczna detotalizacja i bliźniacza dla niej dekonstrukcja nie przerodziły się w destrukcję wszelkich światów życia i konstytuujących je systemów wartości. Wolność, która staje się celem samym w sobie, tzn. taka, która nie zna żadnych ograniczeń (zobowiązań, powinności i odpowiedzialności), szybko przeradza się w niewolę.

autorka odpowiada, że dzieło sztuki ma wartość („działa") wtedy, gdy „udziela nam sensu", „oddaje znaczenia doświadczeniom życiowym", „skłania nas do ich przemyślenia". Á. Heller, *Co to jest „postmodernizm"? – ćwierć wieku później*, s. 140.

Paradoksem świata ponowoczesnego jest więc to, że ma on wpisaną w siebie pewną tendencję, która pozbawia go trwałych fundamentów. Niestety, w rzeczywistości, która z założenia jest pozbawiona fundamentu, należy ustanowić go samemu. Taki fundament – ponownie – będzie mieć charakter subiektywnego absolutu, a zatem będzie on trwały jedynie wtedy, gdy nie tylko zostanie dobrowolnie zaakceptowany, lecz także będzie przedmiotem nieustannej troski i opieki. Dlatego też głównym zadaniem mieszkańców ponowoczesnej nowoczesności jest zatrzymanie w odpowiednim momencie samonapędzającego się procesu jej wewnętrznej fragmentaryzacji (detotalizacji).

Filozofia w kryzysie?

W tym miejscu spróbujemy odpowiedzieć na pytanie o kondycję współczesnej – zdetotalizowanej – filozofii. Jest to pytanie zasadne, ponieważ diagnozowana przez budapeszteńczyków fragmentaryzacja kultury (po)nowoczesnej nie oszczędziła nie tylko filozofii, uprzywilejowanej dotąd formy aktywności kulturowej, lecz także filozofów, których pozycja i status depozytariuszy Prawdy został podany w wątpliwość (*vide* Baumanowski intelektualista-tłumacz). Budapeszteńczycy żywo interesowali się tym, co dokładnie oznaczała ta zmiana i jakie miała ona znaczenie zarówno dla rodzącej się kultury ponowoczesnej jako takiej, jak i dla filozofii oraz filozofów. Problem ten jest o tyle ciekawy, że to właśnie ta kwestia wywołała wśród członków szkoły żywą dyskusję, w której wzięli udział nie tylko Fehér i Heller (najbardziej aktywni), lecz także Vajda i Márkus. Można chyba powiedzieć, że w pewnym sensie jest to pierwsze wspólne „przedsięwzięcie" (przedsięwzięcie *à rebours*) szkoły budapeszteńskiej od czasów pracy nad teorią krytyczną totalitaryzmu w początkowym okresie emigracji jej członków.

Filozofia po detotalizacji

Zanim jednak przejdę do diagnoz kondycji filozofii współczesnej dokonanych przez budapeszteńczyków oraz debaty na ten temat, jaka zaistniała między członkami szkoły, poczynię kilka uwag o charakterze ogólnym. Zacznę od przypomnienia, że gdy w 1979 roku w pracy *Kondycja ponowoczesna* Jean-François Lyotard obwieścił koniec wielkich narracji, odnosił się w istocie do dwóch głównych kwestii. Z jednej strony, co zresztą sugeruje nam już forma jego wypowiedzi[68], mówił on o konkretnych – empirycznych – nowych tendencjach zachodzących w sferze społecznej (politycznej, kulturowej itd.) zachodnich społeczeństw nowoczesnych, w wyniku których dochodziło w nich do zasadniczych przewartościowań. Lyotard dał się tu zatem poznać jako wnikliwy obserwator-sprawozdawca rzeczywistości społeczno-kulturowej, który dostrzega i opisuje realnie – „obiektywnie", o ile dla autorów utożsamiających się z optyką postmodernistyczną pojęcie to ma jakiekolwiek znaczenie – zachodzące w niej zjawiska. Innymi słowy, w tym ujęciu francuski autor nie tyle jakoś specjalnie interpretuje/teoretyzuje rodzący się na jego oczach świat ponowoczesny, ile po prostu dokonuje jego deskrypcji. Z drugiej jednak strony nie sposób przecież potraktować rozważań Lyotarda jako zwykłego rejestru nowych tendencji świata nowoczesnego, nawet jeśli określa on swą wypowiedź mianem „raportu". Wydaje się raczej, że znaczenie spostrzeżeń zawartych w *Kondycji ponowoczesnej*, pracy z pozoru „niefilozoficznej", a nawet nieodnoszącej się bezpośrednio wyłącznie do filozofii, jest doniosłe przede wszystkim właśnie w wymiarze teoretycznym i filozoficznym. Niezaprzeczalnym walorem tej pracy, jednej z pierwszych prób konceptualizacji ponowoczesności, jest to, że proponowała ona nowy aparat pojęciowy, za pomocą którego można było zrozumieć (uporządkować) specyfikę rzeczonych zmian, zachodzących w ostatnim ćwierćwieczu minionego stulecia w świecie Zachodu.

Stosunkowo szybko okazało się, że nowatorskie spostrzeżenia Lyotarda w istocie wiele jednak mówiły również o kondycji filozo-

[68] Podtytuł tej niewielkiej książki brzmi: *Raport o stanie wiedzy*. Zob. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*.

fii współczesnej, i to zarówno jeśli chodzi o przedmiot jej badań, jak i sposób jego ujmowania. Jego diagnozy zmusiły filozofów do zastanowienia się nad przydatnością własnych opisów i ujęć rzeczywistości (po)nowoczesnej, która coraz wyraźniej wymykała się tradycyjnym formom filozoficznego namysłu nad nią. Jak się wydaje, właściwe przesłanie *Kondycji ponowoczesnej* dotyczyło właśnie tej kwestii: o ile filozofia chce jeszcze powiedzieć coś wiążącego i adekwatnego o świecie, w którym obecnie przyszło jej funkcjonować, to wymaga radykalnej reorientacji, i to zarówno jeśli chodzi o formę wypowiedzi, jak i samoświadomość jej protagonistów – filozofów – odnośnie do odgrywanej przez nich roli, zadań, jakie przed nimi stoją, oraz ograniczeń, które winni zaakceptować, a które wynikają z konieczności brania odpowiedzialności filozofa za własną filozofię. Jak tłumaczy Lyotard, filozof powinien pamiętać o historycznych i społeczno-politycznych uwarunkowaniach filozofii, która jawi się tu jako jedna z wielu gier językowych, rozgrywanych w ramach kultury współczesnej[69].

Głównym postulatem, jaki autor *Kondycji ponowoczesnej* skierował *implicite* w stronę filozofów (i filozofii), była konieczność odrzucenia filozofowania w duchu wielkich narracji. Filozofia – tłumaczył francuski autor, który szybko znalazł zrozumienie u wielu innych myślicieli i ludzi kultury – winna wyrzec się pokusy konstruowania ogólnych, uniwersalnych schematów interpretacyjnych narzucanych na rzeczywistość, ponieważ dramatyczne doświadczenia historyczne XX wieku pokazały, że tego rodzaju działania są tyleż złudne, co niebezpieczne. W innej ze swych prac z tego okresu Lyotard pisze wprost, że podejście holistyczne jest wyrazem tęsknoty za jednością rzeczywistości ludzkiej. Jest to rodzaj „transcendentnego złudzenia", które można urzeczywistnić jedynie na drodze „terroru"[70]. Minione stulecie zrodziło w nas „nieufność wobec metanarracji"[71] i tego faktu filozof nie może przeoczyć. Powinien on „wydać wojnę całości, dawać świadectwa tego, co nie daje

[69] Zob. ibidem, s. 44.

[70] J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, s. 28.

[71] R. Rorty, *Pragmatyzm i filozofia post-nietzscheańska*, w: *Postmodernizm: antologia przekładów*, s. 119.

się przestawić, aktywizować poróżnienia, ratować honor poszczególnego imienia"[72].

Z postmodernistycznym postulatem radykalnego przewartościowania wartości współczesnej filozofii, wynikającym ze wspomnianej powyżej nieufności wobec metateorii społeczno-politycznych, wiąże się pochwała MAŁYCH NARRACJI, a co za tym idzie: skłonność do detotalizacji – czyli, powtórzmy, do pluralizacji, fragmentaryzacji, akcentowania i akceptowania heterogeniczności, uznania historyczności – dominującego sposobu rozumienia świata. Detotalizacja języka, za pomocą którego opisujemy świat ludzki, skutkuje podważeniem uprzywilejowanej w nowoczesności pozycji nauki[73], do czego przyczyniły się prace krytycznie nastawionych badaczy: socjologów wiedzy, historyków nauki czy metodologów[74]. To oni w dużej mierze pomogli ugruntować przekonanie, zgodnie z którym, jak tłumaczy Jan P. Hudzik, wiedza naukowa nie ma charakteru „naturalnego", „niezależnego od kontekstu społecznego i politycznego", ani też nie stanowi „zbioru uniwersalnych instytucji i praktyk". Przeciwnie, okazuje się ona raczej „konstruktem", wytworem „określonych środowisk", „wspólnot", które komunikują się ze sobą „w oparciu o ten sam – dla każdej grupy inny – bagaż lektur, lokalnych autorytetów, interesów itd."[75]. Innymi słowy, u zarania (po)nowoczesności mamy do czynienia z istotnym przewartościowaniem samoświadomości uczestników dyskursu naukowego, który, w nawiązaniu do diagnoz i metaforyki Bruno Latoura, cytowany przed chwilą polski komentator określa mianem „zwrotu etyczno-politycznego" w humanistyce i naukach społecznych. To właśnie dzięki owemu „zwrotowi" jego inicjatorzy/beneficjenci, po-

---

[72] J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, s. 28.

[73] Lyotard mówi w tym kontekście nawet o swoistym imperializmie nauki (ludzi nauki), która z wyższością patrzy na inne narracje, traktując je jako prymitywne, wpółdzikie, gorsze. Zob. idem, *Kondycja ponowoczesna*, s. 86–87.

[74] Zob. na ten temat: A. Szahaj, *Ironia i miłość: neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, wyd. 2, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002, s. 143–152.

[75] J.P. Hudzik, *Filozofia polityczna – o najnowszej historii pychy, zagubienia i praktycznego działania*, „Kronos" 2014, nr 4, s. 203.

cząwszy już od lat 80. XX wieku, mogli „złapać" „na gorącym uczynku majstrowania przy »reprezentacjach«/»obrazach« wszystkich pyszniących się swoim rzekomo unikalnym, bezpośrednim – bez pomocy kulturowych mediatorów – dostępem do prawd uniwersalnych i absolutnych"[76]. W wyniku tych działań demaskatorskich nauce odebrano zatem niekwestionowany dotąd laur pierwszeństwa, jeśli chodzi o rywalizujące ze sobą instytucje opisujące i tłumaczące rzeczywistość ludzką – została ona sprowadzona do kategorii jednej z wielu tego rodzaju praktyk dyskursywnych. Jak powiedziano, skutki tej swoistej desakralizacji nauki odczuła również Filozofia, która w tym ujęciu niejako programowo wyrzekła się języka uniwersalizmu radykalnego, co z kolei przejawiało się zarówno w głoszonej przez wielu współczesnych myślicieli samoświadomości ograniczoności – tj. ukontekstowienia, przygodności – czynionych analiz, jak i w doborze poruszanych problemów[77].

Można, jak sądzę, wskazać na przynajmniej cztery główne cechy filozofii poddanej detotalizacji. Po pierwsze, i chyba zresztą najważniejsze, filozofia ta jest POSTMETAFIZYCZNA, co oznacza, że uznaje ona język oraz sposób ujmowania świata tradycyjnej zachodniej filozofii metafizycznej nawet nie tyle za błędne i dlatego wymagające odrzucenia czy też korekty, co po prostu za nieprzydatne do opisu świata, z którym mamy obecnie do czynienia. Są one „nieprzydatne", bo okazują się „nieadekwatne", „przestarzałe" i „nie na czasie". To samo tyczy się problemów tradycyjnej metafizyki, które, ponownie oddajmy głos przywoływanemu przed chwilą Hudzikowi, jednemu z jej rodzimych krytyków, nas – ludzi nowoczesnych – już po prostu nie interesują, ponieważ nie wydają się nam one znaczące. Posłuchajmy przez chwilę argumentacji, która wydaje się reprezentatywna dla tego rodzaju stanowisk:

> Według filozofii postmetafizycznej świat, w którym żyjemy, nie pozwala nam zbliżyć się do siebie inaczej, jak tylko za pośrednictwem

[76] Ibidem, s. 202–203.

[77] Niektórzy autorzy przypisywani do nurtu refleksji postmodernistycznej głosili wprost kres filozofii jako takiej. Zob. np. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*.

> systemów symbolicznych. Jako byty w nim zanurzone, poznajemy go ciałem i umysłem zarazem, posługując się na obydwu tych poziomach schematami konstrukcyjnymi, które przez nas samych – czyli KULTUROWO, a nie NATURALNIE – zostały ustanowione. Każde nasze poznanie jest więc pewnym ROZPOZNANIEM – i to zarówno przez pryzmat nawyków, bezrefleksyjnie powielanych przez nas wzorów zachowań, jak i struktur pojęciowych, nierozerwalnie związanych z empirią, niezależnie od tego, czy klasyfikujemy poznanie jako teoretyczne, moralne, zdroworozsądkowe, estetyczne, religijne, czy jakiekolwiek inne. Po świecie tak rozpoznawanym metafizyka nie stanowi – stanowić nie może – żadnego przewodnika. Interesuje ją bowiem jedynie prawda ponadempiryczna – prawda tego, co NA GÓRZE, co ma być wyrazem jakiejś świadomości w ogóle, poprzedzającej świat równie dobrze jako koncepcja myślenia jako prostego odbicia tego, co stanowi jego podstawowe struktury […], jak też i jako świadomość transcendentalna[78].

Innymi słowy, współczesna filozofia, która rozpoznaje nieprzydatność metafizyki do opisu zdetotalizowanego świata, staje się wobec niej po prostu obojętna. Ta indyferencja wynika przede wszystkim stąd, iż filozofia współczesna jest pozbawiona jakichkolwiek złudzeń, że istotę rzeczy (np. świata, w tym również świata społeczno-politycznego) można poznać, a nawet, z uwagi na wspomniane przez nas przed chwilą doświadczenia historyczne, staje się niezwykle podejrzliwa wobec tych wszystkich, którzy tego rodzaju próby podejmują. Niejako więc przewrażliwiona na tym punkcie, traktuje je wszystkie nieufnie, trwożliwie przyglądając się nowym projektom intelektualnym, które mają w końcu ułatwić dostęp do Prawdy, a tym samym zagwarantować pewność, poczucie bezpieczeństwa oraz upragnioną (w końcu prawdziwą) wolność absolutną swym zwolennikom.

Z odrzuceniem lub przynajmniej programową obojętnością wobec metafizyki jest związana druga cecha współczesnej filozofii „po zwrocie" postmodernistycznym, mianowicie akceptacja ustaleń popularnego wśród przedstawicieli nauk społecznych i huma-

---

[78] J.P. Hudzik, *Trzy studia o metafizyce, pamięci i demokracji*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009, s. 72.

nistycznych KONSTRUKTYWIZMU SPOŁECZNEGO. W tym przypadku chodzi przede wszystkim o podzielane przez wielu filozofów współczesnych *stricte* konstruktywistyczne przeświadczenie, że proces poznawczy jest zawsze zakorzeniony w tej rzeczywistości kulturowej, której dotyczy. Filozofowie postmetafizyczni i konstruktywiści chętnie więc dokonują autoopisu za pomocą ukutej przez Richarda Rorty'ego kategorii HISTORYCYSTY, który IRONICZNIE, czyli z dystansem, zdając sobie sprawę z jego historycznego, tj. względnego i tymczasowego, charakteru, traktuje i stosuje swój SŁOWNIK FINALNY, służący mu zarówno do opisu rzeczywistości, jak i do dokonywania własnych autoopisów (tj. konstrukcji swej tożsamości). Historycysta uhistorycznia każdy sąd poznawczy, nadaje mu ograniczony status. Oznacza to zarazem, że uprawomocnienia swych sądów szuka on właśnie w swym nieodzownym zakorzenieniu w lokalności, w swym ostatecznym i nieodzownie koniecznym uwikłaniu w teraźniejszość. Zdaniem Rorty'ego historycysta opisuje siebie i swój świat ze świadomością przygodności własnej jaźni (tożsamości), języka, którym się posługuje, jak i społeczności, do której należy. Z tak zarysowanej perspektywy kultura jawi się jako zbiór przygodnych elementów (faktów i artefaktów), których opisy mają charakter równie przygodny – dlatego też należy traktować je jako metafory[79]. Przedstawiciele filozofii postmetafizycznej podkreślają złudność przekonania zarówno o stałości kultury, jak i o obiektywności jej opisów.

Trzecią cechą filozofii współczesnej wydaje się jej wewnętrzny PLURALIZM, i to zarówno jeśli chodzi o formę, jaką filozofia może przyjmować (na poziomie formy wypowiedzi jej autora), problemy, które podejmuje, a także sposób – język – za pomocą którego je bada i opisuje. Obecnie niemożliwym do zanegowania wydaje się więc skrajny pluralizm przedmiotowy i metodologiczny w ramach filozofii, której przedstawiciele stosują różne podejścia i metody badawcze do analizy różnych problemów. Pluralizm ten skutkuje skrajną PERSONALIZACJĄ współczesnej filozofii. I nawet jeśli taki stan rzeczy nie wywołuje przesadnej euforii wśród zaintereso-

[79] R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 40.

wanych – regułą jest chyba raczej postrzeganie tej tendencji w kategoriach kryzysu tożsamościowego dyscypliny, przynajmniej jeśli chodzi o tych filozofów, którzy w dalszym ciągu wierzą w możliwość wypracowania spójnego programu filozoficznego dla własnej subdyscypliny oraz w „naukowy", tj. pewny i prawdziwy, charakter własnych ustaleń[80] – to jest on uznany jako fakt, który najpierw należy po prostu przyjąć do wiadomości, by później jakoś się z nim uporać[81].

Tego rodzaju podejście jest jednym ze sposobów ewaluacji omawianej tendencji filozofii współczesnej – zauważmy, że nie sposób odmówić mu pewnych racji. Zwróćmy bowiem uwagę, że konsekwencją postępującej dywersyfikacji stanowisk filozoficznych jest przede wszystkim to, że wewnątrz filozofii zostaje utracony wspólny dla nich wszystkich mianownik, którym do tej pory był chociażby uznany zestaw zgodnie i powszechnie stosowanych pojęć czy analizowanych problemów. Ich istnienie gwarantowało trwanie dyskursu filozoficznego, ponieważ stanowiły one *lingua franca* jego uczestników. W chwili, gdy poszczególni myśliciele mówią różnymi „językami" o różnych kwestiach – nie tylko nie ma na-

---

[80] W reprezentatywny sposób tego rodzaju obawy – w tym akurat przypadku – środowiska filozofów analitycznych wyraził swego czasu Piotr Gutowski. Zob. P. Gutowski, *Od metodologicznego monizmu do metodologicznego pluralizmu?*, s.a., tekst dostępny w internecie: http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/?l=1&p=deb5&m=17&ii=325 (dostęp: 19.10.2013).

[81] Zastanawiając się nad wyzwaniami stojącymi przed próbującą zachować własną, spójną tożsamość filozofią analityczną, Gutowski powiada wyraźnie, że lekarstwem na pogłębiający się kryzys tej subdyscypliny filozofii nie jest na pewno jej wewnętrzne zróżnicowanie. „Strategia pluralistyczna (a więc stosowania wielu różnych metod) może być nazwana inaczej strategią eklektyczną. Trudno spodziewać się po niej jakichkolwiek interesujących rezultatów. […] [Jeśli] Zwycięży strategia pluralizmu metodologicznego, […] [to] zapewne doprowadzi [to] do dalszego osłabienia przekonania o wyraźnej odrębności tego nurtu. Taki bieg rzeczy najbardziej sprzyjał będzie opozycji (filozofii nieanalitycznej), która stopniowo wyłuskiwać będzie cennych przedstawicieli dotąd dominującego nurtu filozofii współczesnej. […] Istnieje jednak duże prawdopodobieństwo, że realizowany będzie [ten] scenariusz […], to znaczy stopniowe roztapianie się filozofii analitycznej w nazwie »filozofia« bez żadnych przymiotników". Ibidem.

tomiast mowy o spójności danej dyscypliny, lecz także istniejące w niej podziały utrwalają się, przez co jej tożsamość – o czym jeszcze za chwilę – ulega fragmentaryzacji. Zamiast prężnie rozwijającej się dyscypliny akademickiej mamy do czynienia z bezładnym wielogłosem skazanych na wzajemne niezrozumienie, zamkniętych i obojętnych na własne racje oraz zainteresowania – niczym monady Gottfrieda Wilhelma Leibniza – a tym samym niezdolnych do wzajemnej komunikacji myślicieli. Z drugiej jednak strony trudno zarazem oprzeć się wrażeniu, że tego rodzaju obawy, chociaż uzasadnione, są nieco demonizowane. (Po)nowoczesna personalizacja filozofii jest faktem, który należy uznać, bo nic innego nam nie pozostaje. Nie ma sensu ani negowanie tego stanu rzeczy, ani też jego sztuczne korygowanie. Również w filozofii, niczym w zwierciadle, odbija się przygodna, ambiwalentna i fragmentaryczna kondycja naszej kultury. Nic złego w pluralizmie (również metodologicznym) nie ma, wydaje się on zresztą najbardziej namacalnym przejawem fundującej (po)nowoczesny świat wolności. Zresztą, czy rzeczywiście można go ograniczyć? A jeśli tak, to w jaki sposób? Jak bowiem sprawić, by środowisko filozofów akademickich ponownie solidarnie skoncentrowało swą uwagę na tych samych problemach, pokornie przyjęło jeden (uniwersalny) język, zgodnie uznało jeden, dominujący (i uniwersalny) paradygmat interpretacyjny? Jak okiełznać – mówiąc innymi słowami – żywioł swobodnej działalności twórczej filozofów; odtworzyć kanon, który zostałby powszechnie zaakceptowany? Jednolitego dyskursu filozoficznego nie można już odbudować, a nawet nie jest to chyba pożądane. Pluralizm jawi się jako nieodłączna cecha nowoczesności – jakiekolwiek próby jego ograniczania muszą zawsze przyjmować formę działań wbrew tej nowoczesności, i w tym sensie są one dla niej niejako „nienaturalne". Z reguły są to działania odgórne, podejmowane zazwyczaj przez konkretne instytucje lub przynajmniej siły/środowiska korzystające z ich wsparcia[82].

[82] Jak się wydaje, nie tylko filozofowie zamartwiają się obecnie narastającymi trudnościami z utrzymaniem spójnej tożsamości własnej dyscypliny. W jednym z esejów Jan P. Hudzik dowodzi, że podobne problemy dręczą (polskich) politologów, którzy ratunku dla tej nieprzyjemnej tendencji szukają

Tego rodzaju zabiegi wyrządzają danej dyscyplinie więcej szkody niż pożytku; jako takie wydają się one raczej doskonałym przykładem jej twórczego uwiądu i zaniku jej sił witalnych aniżeli rzeczywistym rozwiązaniem nękających ją problemów. O tożsamości i warunkującej ją rzekomo czystości dyscypliny naukowej nie mogą wszak decydować ani względy instytucjonalne, ani też podszyte resentymentem „sekciarstwo" jej przedstawicieli (chociaż należy przy okazji przyznać, że jest to ciekawy obszar badań dla socjologów wiedzy). Takie próby odgórnego podtrzymania żywotności danej dyscypliny świadczą bowiem przede wszystkim o tym, że nie jest ona w stanie tego uczynić. Zarazem jednak to nie pluralizm wewnętrzny stanowi dla niej największe zagrożenie. Filozofia (politologia itd.) obroni się o tyle, o ile w dalszym ciągu będzie miała coś ciekawego do powiedzenia o świecie, w którym żyją jej odbiorcy.

Cecha czwarta – ostatnia – wynika również bezpośrednio z tego, co powiedzieliśmy już przed chwilą. Pluralizm wewnętrzny filozofii współczesnej, który tak często jest utożsamiany z utratą lub przynajmniej rozmyciem się tożsamości tej dyscypliny, skutkuje stopniowym poszerzaniem się jej zakresu przedmiotowego i wy-

---

w autorytecie instytucji. Dla przykładu – czytamy we wspomnianym opracowaniu – jeden z czołowych polskich politologów za politologa uważał osobę, która ukończyła studia politologiczne oraz w swej dalszej karierze zawodowej jest związana z „naukowo-dydaktyczną placówką politologiczną (wydział, instytut, katedra na uczelni wyższej)". Tylko taka – powiedzielibyśmy – odgórna regulacja może zapewnić tożsamość (i tym samym przetrwanie) dyscyplinie, której grozi rozproszenie się, z uwagi na to, że jej przedmiotem badań interesują się również przedstawiciele innych nauk, takich jako np. socjologia, prawo, historia czy filozofia. Przywoływana przez Hudzika konkluzja jednego z polskich politologów jest warta powtórzenia: „Przyszłość politologii w Polsce – to kadra wykształcona na wydziałach politologicznych (instytutach) i związana doktoratem, habilitacją z politologii. To jest cel, do którego zmierzać trzeba, ażeby budować poziom naukowy dyscypliny politologicznej i nie roztopić politologii wśród innych dyscyplin w naukach społecznych i humanistycznych. Trzeba tu brać przykład z innych dyscyplin naukowych, kto może być prawnikiem, historykiem, filozofem, ekonomistą itp.". Jak widać, proponuje się tu politologom przejść przez drzwi, które zostały już dawno otwarte szeroko przez przedstawicieli innych nauk. Zob. J.P. Hudzik, *Niepewność i filozofia*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2006, s. 439.

korzystywanych przez jej przedstawicieli nowych, obcych jej dotąd form wypowiedzi. W tym przypadku podnosi się zatem przede wszystkim problem ZACIERANIA SIĘ GRANIC oddzielających filozofię od innych dyscyplin akademickich, a nawet od literatury czy też wypowiedzi *stricte* publicystycznych. Wiąże się to – ponownie – zarówno z zanikiem jakiegoś wyraźnego i powszechnie obowiązującego kanonu odnoszącego się do formy wypowiedzi filozoficznej, jak i zakresu problematyki, do której dana filozofia powinna się odnieść, czy też w końcu z odrzuceniem ograniczeń natury instytucjonalnej. Na ten ostatni aspekt zwraca uwagę przywoływany już kilkukrotnie w tej części pracy polski autor, Jan P. Hudzik, który na przykładzie filozofii polityki schyłku XX wieku, w ramach której dokonał się tzw. zwrot etyczno-polityczny, o czym była już mowa, tak oto komentuje problem/postulat czystości tej dyscypliny:

> Filozofia polityczna poddana opisanym procesom w teorii i praktyce badawczej traci swoje dystynkcje dyscyplinarne, powstaje w wyniku transferów wiedzy z różnych innych dyscyplin naukowych, staje się szczególnie atrakcyjna w formułach analiz i diagnoz preferowanych przez tak zwanych postmodernistów. Tych „sztandarowych" pośród nich, powiedzmy Foucaulta, Derridy, Baudrillarda, Latoura czy Roty'ego, trudno formalnie zaliczyć do grona „filozofów polityki", raz z powodu ich otwartej niechęci do tradycyjnych teorii spekulatywnych, której to niechęci towarzyszyły deklaracje o oddziaływaniu na przemian w sferze kulturowej i społecznej […]. Dwa – z uwagi na fakt, że oni, ich uczniowie i zwolennicy, robili zwykle kariery na uniwersytetach amerykańskich w katedrach anglistyki, teorii literatury czy studiów kulturowych, a nie filozofii[83].

Z powyższych słów wynika wyraźnie, że te najbardziej oryginalne diagnozy kondycji współczesności, które zarazem pobudzały innych badaczy do pogłębionej refleksji nad różnymi aspektami rzeczywistości społeczno-polityczno-kulturowej świata (po)nowoczesnego,

[83] Idem, *Filozofia polityczna – o najnowszej historii pychy, zagubienia i praktycznego działania*, s. 204.

formułowali autorzy nieprzywiązujący zbytniej wagi do postulatu (wymogu) czystości dyscyplin akademickich.

Innym aspektem omawianego zagadnienia pluralizmu wewnętrznego filozofii współczesnej jest również dywersyfikacja form wypowiedzi stosowanych przez jej przedstawicieli. Mówiąc wprost: współcześni filozofowie bardzo rzadko piszą traktaty filozoficzne, a jeszcze rzadziej oferują nam całościowe – systemowe – wykładnie rzeczywistości jako takiej. Współczesna, postmetafizyczna filozofia z założenia odrzuca perspektywę holistyczną; współczesny filozof woli koncentrować swą uwagę na wybranych fragmentach rzeczywistości, w związku z czym również jego wypowiedzi są nieraz fragmentaryczne, krótkie, pourywane. Takiej filozofii doskonale służą nowe formy ekspresji, jak np. ESEJ FILOZOFICZNY czy też nawet WYWIAD, za pomocą których można łatwiej – wyraziściej, bo w sposób bardziej skrajny, niekiedy nawet świadomie przerysowany – zaprezentować swe stanowisko filozoficzne[84]. Zarazem jednak ta dywersyfikacja dopuszczalnych form wypowiedzi filozoficznej powoduje, że filozofia coraz częściej zatraca swój *stricte* akademicki charakter. Poszukując dla siebie nowego miejsca, przekracza próg uniwersytetu i zwraca się w kierunku odbiorców kultury popularnej[85]. Należy przy tym podkreślić, że tego rodzaju „kolaboracja" nie oznacza automatycznego upadku filozofii – pamiętajmy, że np. *Eichmann w Jerozolimie* Hannah Arendt, czyli dzieło, w którym autorka ta poczyniła najważniejsze dla swej oryginalnej filozofii politycznej ustalenia odnośnie do problematyki zła, w zamyśle powstał przecież jako… reportaż, a Friedrich Nietzsche, by sięgnąć jeszcze

---

[84] W bardzo ciekawy sposób, odnosząc się do kondycji filozofii współczesnej, Heller sugeruje, że esej i wywiad stały się obecnie uprawnionymi formami filozoficznej ekspresji. Jako że do problemu tego wrócimy jeszcze w dalszych partiach tego rozdziału, w tej chwili ograniczymy się jedynie do takiej krótkiej wzmianki na ten temat. Zob. Á. Heller, *Wykłady i seminarium lubelskie*, s. 77–78.

[85] Za przykład tego swoistego flirtu filozofii z kulturą popularną można podać cykl krótkich programów telewizyjnych Leszka Kołakowskiego pt. *O co pytają nas wielcy filozofowie*, wyemitowanych w TVP w pierwszych latach XXI wieku, w których ten uznany myśliciel prezentował wybrane problemy z historii filozofii w konwencji – można by właśnie rzec – popkulturowej.

głębiej w historię, nigdy nie napisał traktatu filozoficznego (w sensie uporządkowanej pracy akademickiej).

György Márkus i konieczność reorientacji filozofii współczesnej

W zasadzie wszyscy członkowie szkoły budapeszteńskiej zgadzali się co do tego, że pojawiły się nowe wyzwania, przed jakimi stanęła filozofia (i filozofowie) po „zwrocie postmodernistycznym" – ich bogata twórczość z przełomu lat 80. i 90. XX wieku doskonale dokumentuje podejmowane przez nich próby wypracowania odpowiednich mechanizmów radzenia sobie w tej nowej sytuacji. Propozycje te były różne, niekiedy krańcowo odmienne, tak jak i różne były ich oceny postmodernizmu oraz skutków wywołanych procesami ponowoczesnej detotalizacji nowoczesności. Mówiąc krótko: w tym okresie (na przełomie wieków) budapeszteńczyków dzieli przede wszystkim zasadnicza różnica światopoglądowa odnosząca się do kwestii diagnozy i oceny stanu kultury współczesnej.

Twórczość Márkusa od momentu emigracji z komunistycznych Węgier nie była, w sensie ilościowym, jakoś specjalnie bogata, co widać szczególnie wyraźnie w zestawieniu z dorobkiem Heller i Fehéra. Co więcej, z uwagi na bolesne doświadczenia osobiste[86], a także trudną aklimatyzację Márkusa na University of Sydney, o której wspominałem już na początku książki, jej rozwój na długi czas został dramatycznie przystopowany. Najlepszym chyba potwierdzeniem tego stanu rzeczy jest opublikowany w 2011 roku opasły (blisko siedemset stron) zbiór esejów Márkusa zatytułowany *Culture, Science, Society: The Constitution of Cultural Modernity*[87], który zawiera w zasadzie wszystkie jego teksty (w liczbie dwudziestu jeden), do tej pory rozsiane po różnych pismach fachowych i publikacjach zbiorowych, wydane już po przyjeździe na Antypody (wyłączając

[86] Tuż po przybyciu do Sydney najstarszy syn Márkusa, György, uległ poważnemu wypadkowi, w konsekwencji którego stał się niezdolny do samodzielnego funkcjonowania. W opiekę nad nim – również obecnie – zaangażowana jest cała rodzina Márkusów.

[87] Zob. G. Márkus, *Culture, Science, Society: The Constitution of Cultural Modernity*, Brill, Leiden–Boston 2011.

oczywiście znaną nam z drugiego rozdziału pracę *Dictatorship over Needs*). Już to, że można je było pomieścić w jednym – pokaźnym, ale mimo wszystkim jednym – tomie, potwierdza, że w pewnym momencie aktywność pisarska Márkusa została jednak wyhamowana[88].

Lektura *Culture, Science, Society* nie pozostawia złudzeń co do zainteresowań Márkusa, które wyraźnie koncentrują się wokół kwestii wyeksponowanych w tytule tej pracy i do których rzeczywiście powraca on we wszelkich możliwych konfiguracjach. Ich analizy składają się zarazem na szerszy zakresowo projekt teoretyczny realizowany przez Márkusa w ciągu ostatnich trzech dekad, który, jak powiada John Grumley, można określić mianem TEORII OBIEKTYWIZACJI KULTUROWYCH[89] lub też, w moim przekonaniu bardziej uniwersalnie, po prostu jako TEORIA NOWOCZESNOŚCI. (Jedno istotne zastrzeżenie wobec tej propozycji, jakie wypada w tym miejscu poczynić, wiąże się z tym, że jest ona być może nieco nazbyt ogólna, ponieważ rzeczywiście główną kategorię tej teorii stanowi dwojako rozumiane pojęcie kultury, o czym jeszcze za chwilę).

Jak zatem powiedziano, Márkus koncentruje swą uwagę na problematycznym statusie kultury nowoczesnej, w ramach której – podkreślmy już w tym momencie najbardziej interesujący nas wątek jego analiz – ważne miejsce zajmuje filozofia. Jeśli można sformułować problem główny, który stara się on rozwikłać, to mógłby

---

[88] Może o tym świadczyć również to, że „australijska" twórczość Márkusa, zapewne właśnie z uwagi na jej rozproszenie oraz wycofanie się autora z aktywnego udziału w dyskursie akademickim i publicznym, spotkała się ze stosunkowo niewielkim odzewem. W zasadzie można wymienić jedynie dwie pozycje bibliograficzne, w których stanowisko węgierskiego filozofa zostało względnie dobrze zrekonstruowane oraz skomentowane. Pierwsza z nich to praca zbiorowa pod redakcją m.in. Johna Grumleya, jednego z – chyba można tak powiedzieć – australijskich wychowanków Márkusa, drugą stanowi zaś obroniona kilka lat temu dysertacja doktorska Jonathana Pickle'a z The New School for Social Research, której promotorką była Ágnes Heller. Zob. *Culture and Enlightenment: Essays for György Márkus*, eds. J. Grumley, P. Crittenden, P. Johnson, Ashgate, Aldershot–Burlington 2002; J. Pickle, *György Márkus and the Philosophy of Culture: Critical Theory, Enlightenment and Emancipation*, New York 2011.

[89] J. Grumley, *The Paradoxes of Philosophy: György Márkus at Sydney University*, w: *Culture and Elightenment. Essays for György Márkus*, s. 10.

on – roboczo – brzmieć tak oto: wraz ze znaczącymi zmianami, jakie zaszły w kulturze nowoczesnej, począwszy od mniej więcej XVII wieku, rola odgrywana przez filozofię i jej znaczenie zaczęły się drastycznie zmniejszać. Kulminacja tego procesu przypada na okres tzw. ponowoczesności, w realiach której filozofia pogrążyła się w poważnym kryzysie. W jaki sposób można poprawić sytuację filozofii współczesnej? Co więcej: czy w ogóle możliwe jest znalezienie wyjścia z tego kryzysu w chwili, gdy – zgodnie z tym, co mówiłem w poprzednim podrozdziale tego rozdziału – filozofia utraciła swój normatywny potencjał, a filozofów na dobre, jak się wydaje, nikt już nie słucha? Między innymi na te właśnie pytania Márkus stara się udzielić odpowiedzi.

Zanim jednak przejdę do prezentacji (i próby oceny) zaproponowanych przez niego konkretnych sposobów wyjścia filozofii z kryzysu, spróbuję odtworzyć diagnozowane przezeń przyczyny tego stanu rzeczy. Zacznę od najważniejszej w tym kontekście kategorii: KULTURY NOWOCZESNEJ. Już na wstępie należy podkreślić, że – zgodnie z ujęciem Márkusa – wyrażenie „kultura nowoczesna" jest tautologiczne, ponieważ pojęcie kultury jest wynalazkiem nowoczesności i do niej też się odnosi. Tego rodzaju enigmatyczną definicję kultury nowoczesnej odnajdujemy np. w eseju *Antinomies of "Culture"*, gdzie czytamy, że „nasze pojęcie kultury, które ma kluczowe znaczenia dla większości dyscyplin humanistycznych, jest pojęciem typowo nowoczesnym", ponieważ „odzwierciedla ambiwalencje, niepewności i sprzeczności, które dotyczą nowoczesności [rozumianej właśnie] jako kultura"[90]. Precyzując jednak nieco pojęcie kultury, Márkus powiada tak oto:

> […] kiedy posługuję się NASZYM pojęciem kultury, to czynię to nie po to, by po raz kolejny odnieść się do stanu (indywidualnego lub kolektywnego) kultywowania[91] – bez znaczenia, czy odnosimy się do tego,

[90] G. Márkus, *Antinomies of "Culture"*, w: idem, *Culture, Science, Society: The Constitution of Cultural Modernity*, s. 633.

[91] Márkus nawiązuje tu do etymologii słowa kultura (łac. *cultura*), które pierwotnie znaczyło właśnie uprawianie, przekształcanie, przetwarzanie. Etymologię tę odtwarza i problematyzuje, a także pokazuje dalszą ewolucję rozumienia

> co dzikie, prymitywne, czy też raczej do tego, co aż nadto wyrafinowane, dekadenckie – ale po to, by określić tym mianem wszystko to, co pod postacią odziedziczonych wytworów i osiągnięć ludzkich w sposób zasadniczy odróżnia człowieka od zwierzęcia. Chodzi tu zatem o „kulturę", która jest ucieleśniona w wytworach praktyk społecznych, materialnych i symbolicznych [*ideal*] obiektywizacjach, które z kolei, w przeciwieństwie do pozbawionej sensu faktyczności „natury", zostały obdarzone i przenoszą znaczenie[92].

Takie ogólne znaczenie pojęcia kultury – traktowanej tu jako swoiste przeciwieństwo natury – wymaga jednak pewnego doprecyzowania, ponieważ można je rozumieć dwojako. Po pierwsze – Márkus powtarza tu znane dobrze ustalenia antropologów i socjologów kultury – kultura może zostać potraktowana w ujęciu SZEROKIM, czy też ANTROPOLOGICZNYM, tzn. jako wszelkie te aspekty egzystencji ludzkiej, które wykraczają poza swe biologiczne uwarunkowania. Chodzi tu zarówno o wspomniany uprzednio symboliczny wymiar kultury, jak i jej materialne obiektywizacje, a zatem o to, co pozwala człowiekowi/wspólnocie organizować swój „świat życia" oraz interpretować go w sposób zrozumiały dla innych członków danej wspólnoty[93]. Zgodnie z takim szerokim (holistycznym), antropologicznym ujęciem kulturę posiadają wszystkie wspólnoty ludzkie, ponieważ wszystkie one dysponują takimi czy innymi wytworami kultury oraz w taki

---

pojęcia kultury np. T. Eagleton, *Po co nam kultura?*, tłum. A. Górny, Wydawnictwo Muza SA, Warszawa 2012, s. 7–49.

92 G. Márkus, *Antinomies of "Culture"*, s. 634. W innym miejscu Márkus uściśla, że wytwory praktyk społecznych można uznać za wytwory kultury o tyle, o ile można je opisać za pomocą czterech kategorii: (1) obiektywizacji, co oznacza, że wytwory kultury są dostępne dla swych odbiorców w postaci konkretnych produktów; (2) idealizacji, tzn. że ta obiektywizacja polega na próbie uchwycenia w owych produktach konkretnych idei; (3) autonomii – wytwory kultury są postrzegane jako nośniki wartości, a nawet jako te obiekty, które same w sobie stanowią wartość, oraz (4) nowości, z czym wiąże się z kolei konieczność kreatywnego charakteru dzieł kultury: dzieła sztuki są oryginalne, teorie naukowe z założenia muszą zaś być nowatorskie. Zob. szerzej idem, *The Paradoxical Unity of Culture. The Arts and the Sciences*, w: idem, *Culture, Science, Society: The Constitution of Cultural Modernity*, s. 61–63.

93 Idem, *Antinomies of "Culture"*, s. 638.

czy inny sposób rozumieją (dokonują jego interpretacji, wykładni) świat[94]. Wniosek stąd, że w swym bodaj najistotniejszym aspekcie kultury w zasadzie nie różnią się od siebie, są zatem sobie równe – jest to główne założenie wypracowanej przez antropologów kultury zasady relatywizmu kulturowego[95].

Zgodnie z drugim ujęciem, które, za Márkusem, nazwiemy ujęciem WĄSKIM – on sam określa również to rozumienie kultury mianem „uwzględniającego wartości" (*value-marked*)[96] – kultura odnosi się nie tyle do wszelkich przejawów typowo ludzkiej aktywności, ile do tego jej rodzaju, który bywa częstokroć nazywany KULTURĄ WYSOKĄ[97]. W ramach takiego podejścia nie wszystkim rezultatom praktyk społecznych przyznamy status wytworów kulturowych – miano to ograniczymy tylko do tych, które „są powszechnie postrzegane jako autonomiczne, tzn. są wartościowe same przez się"[98]. Definiując w ten sposób pojęcie kultury (wysokiej), Márkus dopowiada, że jej rodowód jest *stricte* nowoczesny, ponieważ to właśnie w tej epoce historyczno-kulturowej główne sfery kultury zyskały swą autonomię, tzn. – powtórzmy – potrafiły wytwarzać wartości obowiązujące bez konieczności uzasadniania ich w odniesieniu do innych sfer rzeczywistości ludzkiej. W świecie nowoczesnym – kon-

---

[94] Jak powiada Antonina Kłoskowska, antropologiczne rozumienie kultury ma charakter „globalny", obejmując tym samym „różnorodne postacie zjawisk: przedmioty stanowiące wytwory i obiekty ludzkiej działalności, same działania, a wreszcie stany psychiczne człowieka: postawy, dyspozycje, nawyki, stanowiące rezultat wcześniejszych oddziaływań oraz przygotowanie i warunek przyszłych działań". Tak rozumiana kultura – konkluduje polska autorka – „jest więc pojęta jako przejaw i funkcja fizycznego świata". Zob. A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 29.

[95] Jedną z klasycznych prac z zakresu antropologii kulturowej, która w dużym stopniu przyczyniła się do rozwoju tej koncepcji kultury, było dzieło: R. Benedict, *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Muza SA, Warszawa 2011.

[96] G. Márkus, *Antinomies of "Culture"*, s. 638.

[97] Terry Eagleton używa w tym kontekście pojęcia „kultury jako estetyki", którą przeciwstawia właśnie antropologicznemu rozumieniu kultury. Zarazem zauważa, że oba te pojęcia, przez swoje zasadnicze wady, utrudniają nam zrozumienie tego, czym właściwie jest kultura. Dlatego też „naszą największą potrzebą jest wyjść poza oba te rozumienia". T. Eagleton, op. cit., s. 50.

[98] G. Márkus, *Antinomies of "Culture"*, s. 638.

tynuuje Márkus – mamy do czynienia z dwiema sferami należącymi do kultury wysokiej: NAUKĄ oraz SZTUKĄ[99]. Co istotne, swą uwagę badawczą węgierski filozof kultury skupia przede wszystkim na problematycznym statusie nauki, która jawi mu się jako główny „przeciwnik" dla filozofii w walce o rząd dusz ludzi nowoczesnych[100].

Powyższe ustalenia Márkusa nie są oczywiście zupełnie nowatorskie. Jak się bowiem wydaje, swymi rozważaniami wpisuje się on w ten nurt myślenia o kulturze, który zazwyczaj wiążemy z filozofami i teoretykami kultury wywodzącymi się z kręgu kultury niemieckojęzycznej[101], a który został zapoczątkowany przez Hegla i jego pojęcie ducha absolutnego[102]. Nie chcąc jednak wyważać drzwi już dawno otwartych i powtarzać rzeczy powszechnie znanych, na których szczegółową analizę i tak nie byłoby tu miejsca, chciałbym jedynie podkreślić jedną kwestię. Nowa jakoś, jaka została wprowadzona przez Márkusa do wspomnianego dyskur-

---

[99] Ibidem.

[100] Lektura poszczególnych esejów Márkusa – jak się zdaje – potwierdza, że rzeczywiście wątki związane ze sztuką, rozumianą jako drugi główny filar nowoczesnej kultury wyższej, są przezeń traktowane z mniejszym zainteresowaniem.

[101] Mówiąc o autorach „wywodzących się z kręgu kultury niemieckojęzycznej", chcę podkreślić to, że niekoniecznie musieli być oni Niemcami. Doskonałym przykładem tego rodzaju myślenia o kulturze jest np. Lukács, który w swej refleksji nad kulturą wyraźnie inspirował się pracami Hegla, Wilhelma Diltheya czy też Maxa Webera. Zob. na ten temat np. G. Tihanov, *Pan i niewolnik: Lukács, Bachtin i idee ich czasów*, red. D. Ulicka, tłum. M. Adamiak, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 32–40.

[102] Jak się wydaje, przynajmniej w pewnym stopniu powyższe rozważania Márkusa mają swoją inspirację np. w ustaleniach Maxa Webera. Przypomnijmy, że ten klasyk niemieckiej (światowej) socjologii również wskazywał na konieczność wyróżnienia węższego rozumienia kultury, którą, dodajmy na marginesie, przeciwstawiał cywilizacji. Zdaniem Webera kultura w węższym sensie odnosi się do tych aktywności, celów i potrzeb, które nie wynikają z konieczności życiowej (biologii). Jak słusznie zauważa przywoływana już przez nas przed chwilą Antonina Kłoskowska, Weber wskazywał na trzy główne dziedziny-elementy składowe tego (wąskiego) rozumienia kultury: (1) działalność artystyczna, (2) nowe wyobrażenie świata – coś w rodzaju idei regulatywnej – które wyznawałoby kierunek i sposób „przekształcania" „rzeczywistości zewnętrznej", oraz (3) religia. „Kultura" – powiada polska socjolożka kultury – „stanowi więc [dla Webera] odpowiednik ducha absolutnego Hegla". Zob. A. Kłoskowska, *Kultura masowa: krytyka i obrona*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 63.

su, wiąże się z tym, że wykluczył on, co zresztą wyraźnie rzuca się w oczy, z tej swoiście rozumianej sfery ducha absolutnego (kultury w ujęciu wąskim) zarówno RELIGIĘ, jak i FILOZOFIĘ. Jest to warte podkreślenia z uwagi na to, że ma fundamentalne znaczenie dla dalszych rozważań Márkusa, a tym samym również dla konstruowanej przez niego własnej – pozwolę sobie trzymać się tej terminologii – teorii nowoczesności.

To, że autor *Culture, Science, Society* wyłącza z domeny kultury wyższej religię, nie może dziwić o tyle, o ile zgodzimy się z jego wyraźną sugestią, że świat nowoczesny, w zasadzie od swych narodzin, odznaczał się m.in. tym, że coraz wyraźniej i na coraz większą skalę zachodziły w nim procesy sekularyzacyjne. W eseju *The Paradoxical Unity of Cutlure* węgierski filozof stwierdza wprost: „[…] taki układ kultury charakteryzuje się przede wszystkim tym, że nie ma w niej miejsca dla religii. Oczywiście nie chodzi o to, że konstytutywny dla nowoczesności jako takiej proces sekularyzacji skutkował tym, iż niewiara stała się postawą dominującą w [tym] społeczeństwie. Sekularyzacja prowadziła zatem nie tyle do zaniku, ile do PRYWATYZACJI religii. W rezultacie tego rodzaju przekształcenie religii w system wierzeń o charakterze prywatnym skutkowało utratą przez nią centralnej roli, jaką uprzednio odgrywała w kulturze”[103]. Oczywiście nie jest więc też tak, że zmiana ta dokonała się nagle, ani też, wypada w tym miejscu zgodzić się z Márkusem, że ta detronizacja religii oznaczała jej ostateczny zanik. Przeciwnie, był to raczej proces długotrwały, a jego kulminacja przypadła na XVIII wiek. To właśnie wtedy – a dokładnie rzecz biorąc: w oświeceniu – została wypracowana ta koncepcja kultury, którą określa on mianem „klasycznej kultury nowoczesnej”[104]. Zarazem wspomniana tu „prywatyzacja religii” była, jak się wydaje, z jednej strony mo-

[103] G. Márkus, *The Paradoxical Unity of Culture. The Arts and the Sciences*, s. 59. Zauważmy przy okazji, że tego rodzaju postawę Ágnes Heller sugestywnie określiła swego czasu mianem „ateizmu praktycznego”, a jego początków doszukiwała się już w renesansie. Zob. więcej na ten temat: Á. Heller, *Renaissance Man*, transl. R.E. Allen, Routledge & Kegan Paul PLC, London–Boston–Henley 1978, s. 69.

[104] G. Márkus, *The Paradoxical Unity of Culture. The Arts and the Sciences*, s. 60.

torem napędowym zmian zachodzących w świecie nowoczesności zachodniej, zaś z drugiej – jej najbardziej wyrazistym przejawem. Z perspektywy czasu można chyba nawet powiedzieć, że to właśnie detronizacja religii była warunkiem *sine qua non* narodzin kultury nowoczesnej jako takiej, która za swe największe osiągnięcie postrzega(ła) przecież stopniową racjonalizację kolejnych sfer życia jednostkowego i społecznego[105]. W tej wersji kultury nowoczesnej, jaka została wypracowana przez myślicieli oświeceniowych, uprzywilejowane dotąd miejsce religii zajęła przede wszystkim nauka.

Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że naszego autora proces ten interesuje przede wszystkim dlatego, że jego skutki nie pozostały obojętne również (a może nawet: przede wszystkim) dla filozofii i filozofów, zepchniętych na margines kultury nowoczesnej, gdzie w zasadzie już ostatecznie (?) pozostali. Márkus wskazuje na dwie przyczyny niemocy współczesnej filozofii i filozofów: ZEWNĘTRZNE i WEWNĘTRZNE. W tym pierwszym przypadku chodzi o to, że pewne przewartościowania w ramach kultury zachodniej spowodowały, iż obecnie nikt za bardzo nie chce słuchać tego, co filozofowie mają do powiedzenia. Filozofia utraciła swój społeczny autorytet; dotychczasową rolę filozofów zaczęli grać (a przynajmniej rościć sobie do tego prawo) przedstawiciele innych profesji. Jeśli chodzi natomiast o czynniki natury wewnętrznej, które wyraźnie przyczyniły się do kryzysu filozofii współczesnej, Márkus – jak się wydaje – ma na myśli to, że w pewnym momencie dziejów filozofii zachodniej zmieniła się również samoświadomość jej przedstawicieli. Filozofowie nie tylko porzucili swe dotychczasowe zainteresowania i problemy, którymi się zajmowali, ale i odrzucili powszechnie dotąd akceptowany (dominujący) sposób uprawiania filozofii, co sprawiło z kolei, że nie mają oni obecnie wiele ciekawego do powiedzenia o świecie współczesnym. Co więcej – ja się zdaje – w ogóle rezygnują z takiego przywileju: zamiast krytycznie analizować rzeczywistość, i na tej podstawie formułować (i artykułować) wy-

[105] Diagnoza i analiza negatywnych skutków tego procesu stały się motywem przewodnim bogatej twórczości Charlesa Taylora. Zob. np. C. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

raźne postulaty jej korekty, wolą oni jedynie apatycznie się jej przyglądać. Stawiają pytania, na które nie chcą już udzielać odpowiedzi – powiada Márkus – a nawet jeśli w końcu zdecydują się coś na jej temat powiedzieć, to zazwyczaj czynią to w sposób niezrozumiały i/lub chaotyczny. Mówiąc zatem o wewnętrznych przyczynach kryzysu tożsamości filozofii, Márkus – jak się zdaje – wskazuje przede wszystkim na to, że jej przedstawiciele nie tylko wytrącili sobie z rąk swą najważniejszą broń – odebrali swym sądom walor normatywności – to jeszcze uczynili to świadomie i dobrowolnie.

W swych innych publikacjach Márkus rozwija i uzasadnia tę pesymistyczną diagnozę. Jeśli chodzi o oddziaływanie czynnika „zewnętrznego", to, jak dowiadujemy się np. z istotnego w tym kontekście eseju *After the System: Philosophy in the Epoch of Sciences*, znaczenie i rola społeczna filozofii zostały ograniczone w wyniku triumfu nauki nowoczesnej, która stała się jednym z głównych sposobów wyjaśniania świata. Już na wstępie tego tekstu Márkus stwierdza kategorycznie: „[…] współczesna kultura została zdominowana przez naukę", zastrzegając jednak od razu, że nauka nie tyle dokonała kolonizacji partykularnych światów-życia ludzi nowoczesnych, ich codziennych praktyk i zachowań – na to nie pozwoliła jej wewnętrzna niespójność oraz pluralistyczny charakter: nie ma wszak jednej nauki; zamiast jednego jej modelu mamy raczej do czynienia z wielością poszczególnych nauk, które różnią się od siebie pod wieloma względami – ile raczej o to, że nauka/nauki dominuje/ją w obszarze kultury wyższej[106].

Można jedynie domyślać się, że w przekonaniu Márkusa diagnozowana przezeń dominacja nauki zrodziła się kosztem filozofii, która – zgodnie z ustaleniami Hegla – winna należeć przecież do kultury wyższej, czyli do sfery ducha absolutnego. Nauka wypchnęła zatem filozofię z domeny kultury wyższej i stało się to w zasadzie przy biernym przyzwoleniu tej ostatniej. Márkus wyraźnie stwierdza bowiem, że wraz z rozwojem nowoczesności rozpoczął się proces ewolucji tożsamości filozofii, która zaczęła zmieniać się nie tyl-

[106] G. Márkus, *After the System: Philosophy in the Epoch of Sciences*, w: idem, *Culture, Science, Society: The Constitution of Cultural Modernity*, s. 263–264.

ko w tym sensie, że filozofów zaczynały interesować coraz to nowe (inne) problemy, ale przede wszystkim w tym, iż zmieniło się ich własne postrzeganie i rozumienie filozofii oraz roli, jaką powinna ona odgrywać. Zmiana ta polegała przede wszystkim na tym, jak głosi już tytuł przywoływanego przed chwilą eseju – *After the System: Philosophy in the Epoch of Sciences* – że w pewnym momencie swych dziejów filozofia zachodnia porzuciła swą podstawową dotąd postać: przestała być konstruowana na wzór SYSTEMU. Skutki tego stanu rzeczy, powiada enigmatycznie na tym etapie Márkus, okazały się dla filozofii opłakane.

Czym był ów system? Márkus wskazuje na TRZY główne cechy systemu filozoficznego, zastrzegając zarazem, że to pojęcie (system) nie może być traktowane nazbyt dosłownie, ponieważ nie jest to ani zwykła „forma wypowiedzi literackiej", ani też nie może ono zostać „zredukowane do jakiegoś partykularnego typu struktury logicznej, rozumianej tu jako jej [wypowiedzi filozoficznej] »wewnętrzna« forma"[107]. Po pierwsze zatem, system filozoficzny w tym rozumieniu, o jaki nam tu chodzi, odznacza się tym, że traktuje filozofię jako swego rodzaju łańcuch działań poznawczych (*cognitions*), które, dzięki temu, że są zobiektywizowane, stają się co do zasady (potencjalnie) dostępne dla wszystkich zainteresowanych. Jak tłumaczy Márkus, ta obiektywizacja ustaleń filozoficznych sprawiła, że filozofia systemowa przełamała swój dotychczasowy, wywodzący się jeszcze ze starożytnej Grecji, indywidualistyczny – Márkus posługuje się w tym kontekście wyrażeniem: „personalistyczny" – charakter. W pewnym sensie wyzwoliła zatem filozofię od swych twórców oraz odbiorców, nadając jej tym samym status refleksji o charakterze autonomicznym[108].

Drugą cechę systemu filozoficznego Márkus dostrzega w tym, że tak rozumiana – zobiektywizowana, dzięki czemu zarówno do-

[107] Ibidem, s. 269.

[108] W tym kontekście John Grumley pisze, że idea systemu wyrwała filozofię z sideł relacji osobistych osób z nią związanych. J. Grumley, *A Family Quarrel: Márkus and Heller on Philosophy*, w: *Culture and Elightenment. Essays for György Márkus*, s. 62.

stępna dla wszystkich[109], jak i autonomiczna zarazem – wiedza wytwarzana przez filozofię miała sens czysto immanentny. Oznaczało to, że jej zrozumienie nie dokonywało się dzięki jej poprawnemu odczytaniu z punktu widzenia tradycji czy też wartości obowiązujących w danej społeczności, tak jak w przypadku np. świata przednowoczesnego, ale że było ono możliwe tylko w odniesieniu do niej samej. To można było z kolei osiągnąć dzięki zastosowaniu wypracowanych przez filozofię kategorii pojęciowych oraz wpisanych w nią racjonalności bezwzględnie obowiązujących uczestników gry filozoficznej. Mamy tu zatem do czynienia, jak powiada Márkus, z „radykalną DEKONTEKSTUALIZACJĄ wiedzy, której zostaje przypisana wartość duchowa najwyższego stopnia"[110]. Jednocześnie, z uwagi na to, że, jak powiedziano, tej obiektywizacji wiedzy towarzyszyła jej racjonalizacja, zrodziła się potrzeba wskazania właściwej (tzn. NIEZAWODNEJ) METODY, która gwarantowałaby nie tylko stały dostęp do owej wiedzy, lecz także jej prawdziwość[111]. To dzięki temu tak rozumiany system (filozoficzny) okazuje się tworem – jakkolwiek paradoksalnie to brzmi – „zamkniętym", który pozostaje jednocześnie „otwarty".

Trzecia – ostatnia – cecha systemu wskazana przez Györgya Márkusa bierze się stąd, że system zrywał z klasycznym rozumieniem prawdy filozoficznej, tzn. z takim jej ujęciem, które nadawało jej charakter „niezmienny i wieczny". W wyniku tej przemiany zadanie filozofa nie polegało już dłużej na docieraniu i kontemplacji owych odwiecznych prawd ucieleśniających „racjonalność kosmiczną", ale raczej na analizie tych procesów, które rządzą zmieniającym się światem. Innymi słowy, reorientacja filozofii-systemu miała

---

[109] Márkus określa to mianem „demokratyzmu epistemicznego". G. Márkus, *After the System: Philosophy in the Epoch of Sciences*, s. 270.

[110] Ibidem, s. 271.

[111] Márkus tłumaczy, że metoda ta została pomyślana tak, aby nie tyle stanowiła złożoną procedurę postępowania badawczego, która składa się z poszczególnych sylogistycznych sposobów wnioskowania, ile przede wszystkim była podatna na „publiczną i interpersonalną" kontrolę. Mówiąc zaś prościej, tego rodzaju metoda miała być taką formą „podstawowych działań umysłowych", które może podjąć każda osoba. Zob. ibidem, s. 272.

polegać na próbie uchwycenia „ukrytych mechanizmów przyczynowych, dzięki którym moglibyśmy zyskać kontrolę nad ich potencjalnymi efektami", co w praktyce oznaczałoby z kolei możliwość kontrolowania natury[112].

Márkus przyznaje, że tak rozumiana kategoria systemu w dwojaki sposób wpływała na kondycję filozofii. Z jednej strony to właśnie dzięki niej filozofia zyskiwała autonomię, co oznaczało przede wszystkim, że – przynajmniej pozornie – zrównywała swój status ze statusem nauki jako takiej. Z drugiej jednak strony aktualizowanie się tej scjentystycznej tendencji filozofii systemowej skutkowało również tym, że przestawała ona (filozofia) być w ogóle użyteczna/ /atrakcyjna dla przedstawicieli nauki, ponieważ… nie była jednak nauką. Ustalenia filozofów mogły być zatem traktowane jedynie jako spekulacje. Nawet w okresie największej dominacji systemu w dziejach filozofii zachodniej prawdy filozoficzne nie zyskiwały statusu prawd naukowych. Paradoksalnie więc, triumf systemu w filozofii nie tylko umożliwił jej uzyskanie autonomii (stała się ona niezależna przede wszystkim od dominacji religii, teologii) i wywarł znaczący wpływ na jej nową tożsamość, lecz także w pewnym sensie zapoczątkował jednak kryzys tej tożsamości – uwolnił siły, które potencjalnie mogły (i w przyszłości rzeczywiście to uczyniły) zagrozić jej niezależności. Filozofia, która starała się za wszelką cenę upodobnić do nauki, ostatecznie stała się bowiem jej zupełnie niepotrzebna, ponieważ i bez pomocy filozofii nauka ugruntowała swą hegemoniczną pozycję w kulturze zachodniej. Filozofia – jak czytamy w *After the System* – była niezbędna nauce tylko wtedy, gdy czyniła skuteczne starania w celu nadania obiektywnego charakteru wiedzy naukowej. (To właśnie w tej kwestii przydatny okazał się ten wynalazek filozofii nowoczesnej, jakim był system). Zarazem jednak, kiedy proces ten już się dokonał, kiedy – dajmy na to – dany eksperyment naukowy nie wymagał już filozoficznego uzasadnienia, filozofia stała się zbędnym balastem, a nawet niewygodnym rywalem dla nauki. W konsekwencji takiego stanu rzeczy, filo-

[112] Ibidem, s. 273.

zofia odtrącona przez naukę, do której zbliżył ją system, pogrążyła się w kryzysie.

Jako że znamy już przyczyny kryzysu filozofii, wypadałoby zapytać teraz o jego charakter. Na czym zatem ma dokładnie polegać wielokroć obwieszczany przez Márkusa kryzys filozofii? Na tak postawione pytanie odpowiada on przede wszystkim, że jest to kryzys tożsamości dyscypliny, którego źródłem jest fiasko wspomnianego programu „scjentyfizacji" filozofii. Od chwili, kiedy okazało się, że filozofia nie stała się nauką, a nawet przestała być nauce potrzebna, filozofowie muszą na nowo znaleźć dla siebie miejsce na mapie kultury nowoczesnej. Innymi słowy, Márkusowi chodzi o to, aby filozofowie ponownie zainteresowali mieszkańców nowoczesności filozofią; sprawili, aby filozofia na nowo stała się im zwyczajnie potrzebna – aby znowu było na nią zapotrzebowanie. Ujmując rzecz jeszcze inaczej, można powiedzieć, że diagnozowany przez Márkusa kryzys filozofii współczesnej polega na tym, że przedstawiciele tej dyscypliny nie mają w zasadzie żadnego pomysłu/strategii, dzięki której filozofia jako taka mogłaby odgrywać istotną rolę w kulturze świata (późnej) nowoczesności. Filozofia przestała być wyrazista, a jej protagoniści bądź to wydają się zagubieni w świecie współczesnym, bądź też nie mają po prostu nic ciekawego i istotnego do powiedzenia na jego temat. Dlatego właśnie w miejsce systemu, który chociaż ostatecznie nie sprawdził się i został odrzucony, to jednak gwarantował spójność i klarowność podejmowanych przedsięwzięć filozoficznych, należy wprowadzić nowy program działania, który ponownie nadałby sens aktywności filozofów.

Ten brak jednolitej, spójnej tożsamości filozofii współczesnej nie oznacza oczywiście, że dyscyplinie zupełnie brakuje jakiejkolwiek, choćby szczątkowej, tożsamości. Gdyby tak bowiem było, to filozofia już dawno umarłaby śmiercią naturalną, rozpływając się pośród pokrewnych/bliskich jej dziedzin kultury nowoczesnej. Tymczasem to, że tak nie jest, może świadczyć głównie o tym, iż filozofowie podejmują jednak próby wypracowania programu naprawczego dla swej dyscypliny. Zdaniem węgierskiego autora obecnie obowiązują dwa takie główne programy naprawcze, zasadzające się na dwóch skrajnie odmiennych i wykluczających się pomysłach

na to, czym powinna zajmować się filozofia. Pierwszy z tych programów, dominujący wśród współczesnych filozofów, zakłada restaurację odpowiedniego miejsca dla filozofii przez skoncentrowanie jej uwagi wokół problematyki związanej z funkcjonowaniem współczesnej nauki[113]. Zgodnie z taką ogólną dyrektywą filozofia powinna przeto zająć się badaniem nie tylko istniejących teorii naukowych (np. ich spójności, struktury wewnętrznej, sposobów weryfikacji itd.), relacji między nimi, stosowanych metod badawczych, ale przede wszystkim dociekać uwarunkowań uprzywilejowanej we współczesnej kulturze pozycji nauki jako takiej. Filozofia winna zatem stać się nade wszystko filozofią nauki, która weryfikuje zasadność pretensji nauki do sprawowania w nowoczesności funkcji „ostatecznej siły poznawczej". Jak powiada autor, taka wizja roli filozofii oraz zadań, jakie powinna ona w ramach tej koncepcji realizować, jest wyrazem jej wtórnej „scjentyfizacji"[114], ponieważ jej zwolennicy chcieliby uczynić z filozofii naukę – rozumianą tu jako dyscyplina akademicka, która miałaby stałe (i równoprawne) miejsce w strukturze współczesnego uniwersytetu. Namacalnym dowodem realizowania tego programu jawi się Márkusowi postępująca profesjonalizacja filozofii.

Program drugi, będący wyrazem skrajnie przeciwnego sposobu myślenia o filozofii, został określony przez Márkusa mianem „destrukcji" lub „dekonstrukcji" zachodniej tradycji intelektualnej[115]. Najogólniej rzecz biorąc, zwolennicy tego podejścia dążą do radykalnej rewizji dotychczasowego dorobku filozofii zachodniej w tym sensie, że, po pierwsze, rezygnują z używanych przez nią dotąd narzędzi teoretycznych, a po drugie, odrzucają większość podejmowanych przez nią problemów filozoficznych. I tak oto, czytamy w eseju *After the System*, obwieszczają oni „koniec" „tradycyjnej metafizyki, humanizmu, onto-teologii, logocentryzmu i tym podobnych"[116]. Problemowi odrzucenia tradycyjnej metafizyki przez filozofię współczesną Márkus rzeczywiście przypisuje duże znacze-

[113] Ibidem, s. 277.
[114] Ibidem.
[115] Ibidem, s. 279.
[116] Ibidem.

nie – powraca do niego jeszcze w innym swoim eseju, w którym wyraźnie krytycznie ustosunkowuje się do tej tendencji. Co ciekawe, stwierdza on w nim, że obecna – postmodernistyczna – niechęć do metafizyki nie jest czymś wyjątkowym w dziejach filozofii zachodniej, które można by zresztą opisać jako zmieniające się cykle zainteresowania lub niechęci/krytyki aktualnie istniejącej wersji metafizyki. W jego przekonaniu postmodernistyczna diagnoza kultury współczesnej jako postmetafizycznej, o której mówiłem we wcześniejszych partiach tego rozdziału, jest wyrazem rozpaczliwego poszukiwania orientacji w świecie, w którym, m.in. właśnie z uwagi na odrzucenie metafizyki, brakuje stałych i pewnych punktów odniesienia. Márkus zgadza się z często podnoszonym zarzutem, zgodnie z którym ta tradycja myślenia jest już prawie zupełnie nieprzydatna do opisu współczesnego świata, i w tym sensie „metafizyka w swym tradycyjnym rozumieniu, tzn. jako jednolita dyscyplina, jest martwa", zarazem jednak „nadal żyje metafizyka rozumiana jako suma zbiorowa problemów i trosk"[117]. A zatem – jak się zdaje – sugeruje on, iż nieprawdą jest, że zupełnie przestały nas interesować problemy metafizyczne. One nadal potrafią nas ekscytować; postmoderniści za szybko i nazbyt lekkomyślnie odebrali im walor istotności. O ile bowiem być może rzeczywiście nie jesteśmy w stanie (lub nawet nie jesteśmy tym w ogóle zainteresowani) odbudować tradycyjnej metafizyki jako odrębnej i żywotnej dyscypliny filozoficznej, o tyle wmawianie nam, że zupełnie nie interesują nas przynajmniej niektóre jej zagadnienia, stanowi już daleko idące uproszczenie problemu i ma zresztą charakter arbitralny. Ponadto w przekonaniu Márkusa kryzys (koniec) metafizyki jako dyscypliny filozoficznej w dużym stopniu generuje kryzys filozofii – jest wyrazem odcinania się filozofów współczesnych od swej własnej tradycji, w wyniku czego maleje świadomość ich „społecznej funkcji".

Konsekwencją tak fundamentalnej przebudowy filozofii, która dla Márkusa jawi się jako radykalne i rzeczywiste zerwanie z własną tradycją, jest stopniowe „zacieranie się granic filozofii ro-

[117] G. Márkus, *The Ends of Metaphysics*, w: idem, *Culture, Science, Society: The Constitution of Cultural Modernity*, s. 123.

zumianej jako gatunek kulturowy" oraz zanik „kryteriów krytycyzmu", dzięki którym możliwa była niezależna (krytyczna) analiza rzeczywistości[118]. Najpoważniejszą jednak konsekwencją realizacji tego drugiego programu naprawczego filozofii współczesnej, który zyskuje obecnie coraz to nowych zwolenników, będzie ostateczne rozbicie spójności wewnętrznej filozofii, przejawiającej się i tak już tylko we względnie powszechnym respektowaniu zasad dyskusji filozoficznej na podstawie klarownych i racjonalnych argumentów. Jak nieco dramatycznie podsumowuje ten fragment swoich rozważań Márkus: „[…] o ile »scjentyfizacja« filozofii zdaje się przekształcać filozofa w specjalistę o umiejętnościach wątpliwej wartości, który potrafi (ma zamiar) komunikować się jedynie z sobie podobnymi ekspertami, o tyle stanowisko tych, którzy domagają się eksterytorialności filozofii względem wymogów ogólnie pojmowanej racjonalności naukowej, może skutkować tym […], że zmienią się oni w guru oklaskiwanego przez oddanych mu członków jakiejś konkretnej sekty"[119]. Nie ulega wątpliwości, że w tym przypadku Márkus, skrajnie skądinąd negatywnie, odnosi się właśnie do filozofii ponowoczesnej.

Oba zarysowane powyżej aktualnie realizowane programy naprawcze filozofii nie zadowalają Márkusa, ponieważ przynoszą one jej więcej szkód niż pożytku. Nie oznacza to zarazem, że jego wizja stanu współczesnej filozofii jest „ostatecznie" pesymistyczna, ponieważ, jak się wydaje, jego krytyka ma charakter konstruktywny. W końcowym fragmencie *After the System* kreśli on ogólny obraz alternatywnej wobec uprzednich propozycji strategii rozwoju (reorientacji) filozofii, za której realizacją zdecydowanie się opowiada, chociaż zdaje sobie sprawę, że nie jest to zapewne sposób na ostateczne rozwiązanie wszystkich problemów, z jakimi obecnie zmaga się filozofia. Filozofia jest bowiem dziedziną jedynie względnie niezależną od innych sfer kultury współczesnej, dlatego też wszelkie procesy, jakie zachodzą w obszarze kultury jako takiej, siłą rzeczy dotykają również jej samej. Wniosek stąd też taki, że próba roz-

[118] Idem, *After the System: Philosophy in the Epoch of Sciences*, s. 279.
[119] Ibidem, s. 280.

wiązania wszystkich problemów filozofii współczesnej oznaczałaby w zasadzie „uleczenie" całej kultury współczesnej. Márkus nie jest jednak naiwny, by sądzić, że jego propozycja może sprostać takiemu zadaniu. Ma on, słusznie zresztą, mniejsze ambicje[120]. Interesuje go przede wszystkim sytuacja filozofii, choć nie ukrywa przy tym, że w jej dobrej kondycji dostrzega on mimo wszystko szansę na poprawę stanu kultury współczesnej oraz sytuacji mieszkańców nowoczesności.

Antidotum na bolączki współczesnej filozofii Márkus – po arystotelesowsku – szuka w rozwiązaniu, które moglibyśmy ulokować między powyższymi stanowiskami skrajnymi. Jeśli bowiem z jednej strony zwolennicy programu zakładającego konieczność przekształcenia filozofii w naukę starają się w ten sposób uprawomocnić ustalenia filozofów, tzn. zapewnić ich diagnozom – również „instytucjonalnie", dzięki powadze uniwersyteckiej katedry – charakter normatywny, to z drugiej strony postmoderniści, głosząc konieczność pogodzenia się z tym, że złote czasy dla filozofa-prawodawcy minęły bezpowrotnie, z owej normatywności dobrowolnie rezygnują. Trudno oprzeć się wrażeniu, że Márkus nie tyle więc odrzuca obie te propozycje, ile, po heglowsku, znosi ich przeciwieństwo w ramach swego projekt autorskiego, który stanowi tym samym coś w rodzaju syntezy obu programów poprzednich. Szansę na restaurację odpowiedniej pozycji filozofii w kulturze współczesnej Márkus – jak się zdaje – upatruje bowiem w tym, że jako jedyna może ona pomóc mieszkańcom nowoczesności w – jak to określa – OGÓLNYM ORIENTOWANIU SIĘ w świecie (ang. *general orientation*). We współczesnym świecie „wyraźna potrzeba orientowania się rodzi się wtedy, gdy nie potrafimy pogodzić ze sobą wspomnienia przebytej drogi z samym wyobrażeniem [*idea*] podróży, jaka nas jeszcze czeka; gdy nie jesteśmy pewni, czy miejsce, w którym się właśnie znajdujemy, a do którego doprowadziły nas podejmowane wcześniej wybory, jest miejscem właściwym, lub też mamy zasad-

[120] Ibidem, s. 280–281.

nicze wątpliwości odnośnie do tego, czy wybrana przez nas stacja docelowa […] jest tą, do której rzeczywiście chcieliśmy dotrzeć"[121].

Już w tym miejscu zauważmy, że z powyższych słów Márkusa można wyciągnąć przynajmniej dwa podstawowe wnioski. Po pierwsze, twierdzi on – jak się zdaje – że potrzeba orientacji w świecie rodzi się tam, gdzie mamy do czynienia z przygodnością. Po drugie zaś, że potrzeba ta ma tym samym charakter egzystencjalny, ponieważ – przypomnijmy sobie znane nam ustalenia Ágnes Heller odnośnie do fenomenu kontyngencji nowoczesnej[122] – jedynie byty jednostkowe mogą odczuwać przygodność swej egzystencji i co za tym idzie – starać się temu zaradzić. Można by w związku z tym zapytać, jaką rolę może w ogóle odgrywać filozofia w procesie radzenia sobie jednostki z dokuczliwymi skutkami wszechobecnej w świecie (po)nowoczesnym przygodności. Jak pamiętamy, Heller wprowadziła do swych analiz przygodności kategorię WYBORU EGZYSTENCJALNEGO, który miał pomóc jednostce zwalczyć jej przygodność przez akceptację wszystkich (z definicji przygodnych) okoliczności jej własnej egzystencji. Ustanawiała zatem pewne ogólne ramy teoretyczne, których konkretyzacja zależała jednak od danej osoby, decydującej się na ryzyko podjęcia tego rodzaju wyboru. Można zatem powiedzieć, że w tym przypadku rola filozofii była wyraźnie ograniczona: dla człowieka nowoczesnego zmaganie się z przygodnością, będącą przecież kategorią *stricte* filozoficzną, ma jednak nade wszystko wymiar praktyczny. Przygodność, rozumiana tu jako synonim wolności, jest wszak istotnym elementem kondycji świata nowoczesnego i jego mieszkańców. Filozofia może więc jedynie podpowiadać rozwiązanie, jak sobie z nią radzić, ale już implementacja tego rozwiązania i tak wymaga konkretnych decyzji podejmowanych przez konkretne jednostki.

Wydaje się, że podobną rolę filozofii przypisuje Márkus. Również i w jego ujęciu ma ona przede wszystkim ułatwiać jednostce orientację w świecie, który przestał być przejrzysty, poukładany i przyjazny. Filozofia ma zatem ją wspierać, tzn. ułatwiać zrozumie-

[121] Ibidem, s. 281.
[122] Á. Heller, *Przygodność*.

nie miejsca, w którym jednostka aktualnie się znajduje, przez odniesienie go do celu, do którego z kolei ona zmierza. Widać więc wyraźnie, że Márkus wyznacza filozofii zadanie swoistego nadzoru (czy może raczej: czuwania) nad tym, czy nasze działania są właściwe, a także doglądania tego, czy aby nie zapomnieliśmy, co w istocie jest dla nas ważne.

Stanowisko węgierskiego filozofa w kwestii takiej – pozwolę sobie ująć to w ten sposób – „kontrolno-usłużnej" roli filozofii nie jest wyjątkowe – podobne głosy słyszymy również ze strony innych autorów, zarówno rodzimych, jak i zagranicznych. We wstępie do swych *Wykładów z historii filozofii polityki* jeden z klasyków współczesnej filozofii polityki, John Rawls, wylicza dla przykładu cztery główne cele (czy też role) tej dziedziny refleksji nad rzeczywistością[123]. Mówi on zatem o jej roli PRAKTYCZNEJ, której źródłem jest sytuacja konfliktu politycznego i wynikające z niego podziały i która polegałaby na skupieniu się „na dogłębnie dyskutowanych kwestiach i dostrzeżeniu, czy w tym, co przejawia się jako konflikt, nie ma jednak podstaw politycznego i moralnego porozumienia, albo czy nie można przynajmniej zmniejszyć różnic, tak żeby dało się utrzymać kooperację społeczną na zasadzie wzajemnego szacunku między obywatelami"[124]. Filozofia polityki miałaby przy tym dążyć do złagodzenia naszej frustracji i gniewu na społeczeństwo i jego historię, pokazując nam, w jaki sposób jego instytucje – kiedy rozumie się je właściwie z filozoficznego punktu widzenia – są racjonalne i jak rozwijały się w czasie aż do obecnej, racjonalnej postaci. Tę rolę filozofii polityki Rawls określa mianem POJEDNANIA. Jednocześnie, kiedy już filozofia polityki spełnia tę funkcję, musi chronić się przed niebezpieczeństwem przekształcenia się po prostu w obrońcę niesprawiedliwego i niegodnego *status quo*. Trzecią rolą wyznaczoną filozofii polityki przez amerykańskiego autora jest badanie granic możliwości politycznych, które można zrealizować

[123] Rawls odnosi się, co prawda, „jedynie" do filozofii polityki, a nie do filozofii jako takiej, ale, jak sądzę, jego uwagi są na tyle zbieżne z poglądami Márkusa, że warto je przypomnieć.

[124] J. Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, tłum. S. Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 55.

w praktyce. I choć brzmi to paradoksalnie, to w tej roli postrzegamy filozofię polityki jako realistycznie utopijną. Nasze nadzieje związane z przyszłością społeczeństwa opierają się na przekonaniu, że świat społeczny pozwala przynajmniej na przyzwoity porządek polityczny, tak że możliwy jest rozsądnie sprawiedliwy, chociaż zapewne niedoskonały, ustrój polityczny. Dlatego też stawiamy pytanie: jak wyglądałoby sprawiedliwe społeczeństwo demokratyczne? Jakie zasady próbowałoby takie społeczeństwo zrealizować? Na te pytania odpowiada właśnie filozofia (polityki), która w tym przypadku odgrywa rolę – jak określa to amerykański myśliciel – ROZUMU REFLEKSJI, ułatwia swym słuchaczom ORIENTOWANIE SIĘ. W przypadku filozofii polityki ułatwianie orientowania się jednostki/wspólnoty – to czwarta rola/zadanie filozofii polityki – polegałoby na wpływaniu przez nią na to, co i jak ludzie myślą o swoich instytucjach politycznych i społecznych w ogóle, a także o sobie samych jako obywatelach i o swoich podstawowych celach i dążeniach jako społeczeństwa mającego historię, które są przeciwstawione ich celom i dążeniom jako jednostek[125].

W podobnym duchu wypowiada się polski autor, Marcin Król, który sprowadza zadania stojące przez filozofią polityki (funkcje przez nią pełnione) do dwóch zasadniczych kwestii: ROZUMIENIA oraz POROZUMIENIA. Król wychodzi tu od konstatacji, że w świecie nowoczesnym, czyli takim, w którym „nie wiadomo, co jest prawdą i kto miałby o tym decydować, natomiast wiadomo, że wartości są różne, chociaż – naturalnie – niekoniecznie równowarte, co zależy od punktu widzenia, filozofia polityczna […] służy idei rozumienia rzeczywistości"[126]. Zapotrzebowanie na filozofię (również polityki) pojawia się więc zwłaszcza wtedy, gdy zmienia się rzeczywistość, stając się nieprzejrzysta, zawiła i nieprzewidywalna. Świat po – takim czy innym – zwrocie okazuje się konstruktem, „w którym nic nie jest pewne", ponieważ jest po prostu nowe, inne. W takich momentach napięć, niepokojów, transformacji, powiada Król, w okresie utraty pewności kulturowej i normatywnej ludzie szu-

[125] Ibidem, s. 55–57.
[126] M. Król, *Filozofia polityczna*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 309.

kają orientacji. To wtedy właśnie zastanawiają się nad uwarunkowaniami (aksjologicznymi, normatywnymi) funkcjonujących praw i instytucji społeczno-politycznych. „Zadaniem filozofii politycznej jest wobec tego odnajdowanie w zmienności tego, co niezmienne i co dla człowieka, dla utrzymania godności ludzkiej kondycji niezbędne […]"[127]. Dlatego też głównym zadaniem filozofii (politycznej) jest poszukiwanie możliwości porozumienia – jest to zarazem zadanie, które dobrze oddaje specyfikę naszych czasów.

Jak się wydaje, powyższe słowa wyraźnie korespondują ze stanowiskiem Márkusa, który postuluje, aby filozofia współczesna pomagała jednostce/wspólnocie orientować się w świecie. Należy zatem przypuszczać, że naszemu autorowi marzy się filozofia, która dostarczałaby ludzkim działaniom (również w wymiarze społecznym) sensów i znaczeń, dzięki czemu byłaby ona uprzywilejowaną formą aktywności kulturowej. Márkus jest bowiem przekonany, że w rzeczywistości kulturowej późnej nowoczesności jedynie filozofia jest w stanie pełnić tego rodzaju posługę. Wszelako tylko ona, jakby wbrew realnie zajmowanej przez siebie pozycji, potrafi „porządkować" istniejące praktyki polityczne, społeczne i kulturowe. Jak ujmuje to John Grumley, w przekonaniu Márkusa funkcja tak rozumianej filozofii ma więc przede wszystkim charakter diagnostyczny: filozofia ma analizować i rekonstruować tradycję teraźniejszości; ma tłumaczyć normatywne i rzeczywiste uwarunkowania dominujących praktyk i instytucji w danej społeczności[128]. Filozofia ma zatem dostarczać wartości kulturze, która z uwagi na swój aktualny kształt – uprzywilejowana pozycja nauki – cierpi chronicznie na ich brak, ponieważ nie potrafi ich wytwarzać.

Z powyższych rozważań jasno wynika, że paradoksalnie szansę na odrodzenie się filozofii Márkus, podobnie jak Król i w gruncie rzeczy również Rawls, dostrzega więc w kryzysie kultury nowoczesnej, a więc również w kryzysie filozofii. Wiąże się to z tym, że to właśnie ów kryzys ujawnił ograniczone możliwości tej gry językowej. Márkus nie wierzy w szansę takiej reorientacji kultury współ-

[127] Ibidem, s. 310.
[128] J. Grumley, *A Family Quarrel: Márkus and Heller on Philosophy*, s. 65.

czesnej, w której filozofia zajęłaby pozycję dominującą – wcale zresztą tego nie chce. Świeże jeszcze doświadczenia z marksizmem sprawiły, że nie pragnie on ponownej konstrukcji jakiejkolwiek doktryny, która oferowałaby całościowy obraz rzeczywistości. Taka sytuacja była (i potencjalnie nadal jest) niebezpieczna. W związku z tym ma on raczej na myśli taki model filozofii, zgodnie z którym z jednej strony filozofia nie rości sobie prawa do znajomości zasad rządzących rzeczywistością, ale z drugiej nie chce też ona do końca rezygnować z konstruowania jej normatywnych obrazów, traktując je jednak raczej w kategoriach idei regulatywnych niż obiektywnie obowiązujących prawideł. Nie chce mówić o jednej filozofii, ale i obawia się chyba jednak tego, że nadmiar jej alternatywnych konkretyzacji może utrudnić skuteczne pełnienie przez nią swej funkcji.

Dlatego też Márkus tak – nieco obsesyjnie – niechętnie patrzy na rosnący pluralizm wewnątrz filozofii. Obawia się, chyba jednak trochę na wyrost, o czym za chwilę więcej jeszcze powiemy, że ta skrajna personalizacja filozofii pozbawi filozofów wspólnego mianownika, tzn. że w realiach pluralizmu radykalnego nie będą już oni w stanie komunikować się między sobą, w wyniku czego filozofia nie będzie mogła wywiązać się z postawionego przed nią zadania. Ten skrajny pluralizm stanowi potencjalne zagrożenie dla filozofii również w tym sensie, że jego wymiernym rezultatem może być rozmycie cech konstytutywnych tego gatunku. Márkus wyraźnie odrzuca zasadę *anything goes* w filozofii; nie zgadza się na to, aby jednym z fundamentów filozofii została przygodność (na problem ten zwraca szczególną uwagę Ágnes Heller)[129]. Jeśli filozofia ma przetrwać i odgrywać wyznaczoną jej rolę kulturową, musi spełniać przynajmniej kilka podstawowych warunków/wymogów: jasności, logicznej spójności, empirycznej słuszności, sensowności, musi mieć znaczenie oraz odnosić się do naszego życia[130]. Innymi słowy, filozofia musi pozostać racjonalna, bo tylko dzięki temu może przetrwać. Utrzymać ją przy życiu mogą tylko ci jej przedsta-

[129] Zob. Á. Heller, *Questions Concerning the Normative Scepticism of György Márkus*, w: *Culture and Elightenment. Essays for György Márkus*, s. 13–36; do wątku tego jeszcze wrócimy.

[130] G. Márkus, *After the System: Philosophy in the Epoch of Sciences*, s. 283.

wiciele, którzy uznają wymienione przed chwilą warunki za fundamentalne dla swej dalszej działalności, a także – niejako w konsekwencji tej aprobaty – identyfikują się z tą tradycją filozoficzną, która owe warunki wypracowała: z TRADYCJĄ OŚWIECENIA[131]. Tylko ona bowiem może gwarantować podtrzymanie przy życiu potencjału krytycznego filozofii, w przeciwnym razie, jak powiada Márkus, filozofia zostanie zredukowana do poziomu nic nieznaczących „pogaduszek w kawiarni"[132].

Uwagi krytyczne Heller i Vajdy

Stanowisko Márkusa wobec problematycznego – w jego przekonaniu – statusu filozofii współczesnej oraz potencjalnych zagrożeń czyhających na nią, chociaż nie jest ani przesadnie konserwatywne, ani też nadmiernie radykalne, to mimo wszystko usytuowało go w wyraźnej opozycji do pozostałych członków szkoły budapeszteńskiej. Poglądy Márkusa przejrzyście wyłożone w przywoływanych esejach spotkały się z krytycznym komentarzem ze strony pozostałych żyjących budapeszteńczyków: Ágnes Heller i Mihálya Vajdy. Ciekawe, że ta istotna dla naszych rozważań wymiana poglądów przeszła w zasadzie bez większego echa wśród komentatorów twórczości członków szkoły budapeszteńskiej[133].

Pretekstem do tej krótkiej, choć ciekawej dyskusji między członkami szkoły budapeszteńskiej okazała się księga pamiątkowa dedykowana Márkusowi, przygotowana przez jego australijskich wychowanków i przyjaciół, w której swe eseje zamieścili również Heller i Vajda. Ich teksty – być może oprócz obszernego artykułu innego budapeszteńczyka, Jánosa Kisa, przedstawiciela młodszego pokolenia szkoły, w którym polemizuje on z niektórymi poglądami

[131] Ibidem, s. 284.
[132] J. Grumley, *A Family Quarrel: Márkus and Heller on Philosophy*, s. 68.
[133] Zwraca na nią uwagę w zasadzie jedynie John Grumley, który poświęca jej przywoływany już tu esej: ibidem.

Márkusa[134] – są bodaj najbardziej krytyczne względem twórczości głównego bohatera wskazywanego przedsięwzięcia.

Wszyscy uczestnicy tej dyskusji zgadzają się ze sobą, że w ciągu ostatnich kilku dekad uległy zmianie zarówno zewnętrzne – kulturowe, społeczne – okoliczności funkcjonowania filozofii, jak i filozofia, która nie tylko przestała być spójną i rządzącą się tymi samymi (uniwersalnymi) regułami grą językową, lecz także świadomie zrezygnowała z niektórych swych dotychczasowych funkcji. Zasadnicza różnica występująca między dyskutantami dotyczy więc raczej oceny tych zmian. O ile, co mogliśmy zobaczyć przed chwilą, Márkus wypowiada się o nich z wyraźną niechęcią, zdradzającą tęsknotę za czasem, kiedy to filozofia rzeczywiście miała coś do powiedzenia, a filozof był słuchany, o tyle Heller i Vajda nie rozpaczają nad sytuacją, w jakiej znalazła się filozofia współczesna, co więcej – starają się raczej akcentować te aspekty aktualnego stanu rzeczy, które, w ich przekonaniu, można (i należy) docenić.

W przekonaniu Heller i Vajdy poszczególne teksty Márkusa ujawniają pewien paradoks, który polega na nadmiernym przywiązaniu ich autora do tradycyjnego modelu filozofii, przy jednoczesnym akcentowaniu tego, że model ten nie przystaje już jednak do naszych czasów. Márkus – powiada dla przykładu Heller – trafnie diagnozuje wypełniającą świat współczesny kontyngencję, choć nie jest tym zachwycony. Prawie w każdej swej wypowiedzi podkreśla on negatywne skutki przygodnej kondycji naszej kultury, co widać np. wyraźnie w chwili, gdy podnosi on wątki rozpadu jednolitego obrazu/spójnego modelu rzeczywistości ludzkiej, a także towarzyszącego temu procesowi wzrostu poczucia strachu i niepewności, jakie ogarniają współczesnego człowieka, który w wyniku tych zmian staje się zagubiony, nieporadny i apatyczny[135]. Diagnozy Márkusa są więc adekwatne, tłumaczy Heller, i dość dobrze oddają kondycję – a przynajmniej ten jeden jej aspekt – człowieka (po)

---

[134] Polemika ta dotyczy kategorii wolności. Zob. J. Kis, *On Liberty: A Dispute with György Márkus*, w: *Culture and Elightenment. Essays for György Márkus*, s. 73–110.

[135] Zob. Á. Heller, *Questions Concerning the Normative Scepticism of György Márkus*, s. 15.

nowoczesnego. Problem polega jednak na tym, że mimo wszystko, niejako wbrew deklaracjom składanym przez samego siebie, Márkus nadal wierzy w to, że filozofia, choćby w minimalnym stopniu, jest w stanie przywrócić porządek światu pogrążonemu w przygodności. Z jednej strony jest więc sceptyczny wobec możliwości realizacji tego zadania przez filozofię – na zadane przez siebie pytanie o możliwości filozofii współczesnej odpowiada, że są one bardzo skromne, by nie powiedzieć: żadne[136]. Podkreśla to, że filozofia może dostarczać swoim odbiorcom jedynie bardzo ogólne wskazówki, ponieważ cały ciężar zmagania się z przygodnością i tak spoczywa na barkach podejmującej to wyzwanie (ten codzienny trud) jednostki. Z drugiej jednak strony, chociaż przyjmuje on do wiadomości istniejący stan rzeczy – tzn. to, że świat (po)nowoczesny jest przygodny – to ostatecznie nic sobie z tego nie robi, tzn. świadomość ta nie wpływa na jego rozumienie pozycji filozofii i roli, jaką powinna ona odgrywać. Márkus przyjmuje w tej kwestii stanowisko zbliżone do Hegla, który, jak pamiętamy, każdą filozofię traktował w kategoriach historycznych, tzn. każda myśl była historycznie i kulturowo uwarunkowana, oprócz jego autorskiej propozycji. W przypadku Márkusa jest w pewnym sensie podobnie, powiada on bowiem mniej więcej tak: (po)nowoczesna kultura jest przygodna oprócz filozofii. Dla Márkusa filozofia zdaje się ostatnim bastionem obrony przed przygodnością, która dotknęła już prawie każdej dziedziny ludzkiej aktywności, ale do filozofii – a przynajmniej tej właściwie, w jego przekonaniu, rozumianej – wciąż nie ma dostępu. Autor *Culture, Science, Society* z uporem broni tej niezależności i nienaruszalności (swoistej eksterytorialności) filozofii. Daje temu wyraz już choćby we własnej definicji tej dziedziny namysłu nad rzeczywistością, zgodnie z którą poprawnie rozumiana filozofia ma charakter normatywny, co oznacza z kolei, że niejako z definicji broni ona własnej prawdy, uznając ją za bezwzględnie obowiązującą. To nic innego, jak ta specyficzna kombinacja poczucia zniechęcenia i rezygnacji w obliczu przygodności oraz niegasnącego mimo wszystko przekonania, że właśnie z uwagi na to należy

[136] G. Márkus, *After the System: Philosophy in the Epoch of Sciences*, s. 284.

podjąć rękawicę rzuconą przez kontyngencję i walczyć o przywrócenie – choćby szczątkowego – ładu rzeczywistości, czynią z niego „NORMATYWNEGO SCEPTYKA"[137].

W przekonaniu Heller i Vajdy problematyczność stanowiska Márkusa polega nie tyle nawet na tym, że pragnie on zapanować nad przygodnością, jakoś sobie z nią poradzić, bo to akurat jest zrozumiałe – żaden chyba człowiek nie chce (i nie potrafi) funkcjonować w stanie ciągłej niepewności – ile na tym, że arbitralnie odbiera on prawo głosu tym filozofom, których nie przeraża świadomość przygodności własnej egzystencji (oraz kontyngentny charakter ich personalnych filozofii). Ta arbitralność przejawia się już choćby w rozróżnieniu filozofii na filozofię właściwą i niewłaściwą, czyli w narzuceniu konieczności spełnienia przez filozofię wymogu normatywności własnych twierdzeń. Márkus godzi się bowiem jedynie na taki pluralizm filozofii, który jest możliwy do osiągnięcia na jego warunkach: tj. „na gruncie" jego rozumienia filozofii; *ergo*: wszystkie te filozofie, która nie są normatywne, zostają przezeń wykluczone z grona filozofii właściwych/prawdziwych, ponieważ jako takie stanowią one zagrożenie dla tożsamości dyscypliny. W tym właśnie sensie, co wspomnieliśmy już wcześniej, jego akceptacja przygodnego charakteru kultury nowoczesnej nie dotyczy filozofii, ponieważ – jak się wydaje – boi się on destrukcyjnych konsekwencji takiego stanu rzeczy.

Takie przesadnie ostrożne podejście, jak zauważa w jednym ze swych tekstów Mihály Vajda, jest błędne. Márkus niesłusznie obawia się uznania przygodnego charakteru filozofii, co więcej, jego sceptycyzm przysłania mu dwie kwestie natury zasadniczej. Po pierwsze, powiada Vajda, akceptacja pluralistycznej kondycji filozofii współczesnej w gruncie rzeczy nie ma charakteru rewolucyjnego, ponieważ owa różnorodność nie jest przecież dla filozofii niczym nowym. Nie można wszak zapominać, że nigdy w swych dziejach filozofia zachodnia nie była ostatecznie spójna i jednolita. Przeciwnie, zawsze, nawet wtedy, gdy jakiś konkretny paradygmat

[137] Á. Heller, *Questions Concerning the Normative Scepticism of György Márkus*, s. 15.

uprawiania filozofii obowiązywał w danym momencie w sposób niemal absolutny, pojawiali się myśliciele, którzy swą twórczością odbiegali znacząco od głównego nurtu filozoficznego danego okresu. (Bodaj najlepszym przykładem takiej sytuacji była twórczość Blaise'a Pascala w epoce, w której zaczęła się dominacja filozofii kartezjańskiej[138] – Alan Bloom mówi w tym kontekście o funkcjonowaniu „obok siebie" „wielkich adwersarzy, których nie może pogodzić żadna synteza", a którzy wyznaczyli na następne stulecia dwutorowy charakter francuskiej kultury: „[…] dualizm, którego istnienie uznajemy, gdy mówimy z jednej strony o francuskiej precyzji myślenia, a z drugiej – o francuskiej namiętności", czy też o „świeckości" i „religijności")[139]. Zawsze więc cechowała filozofię wprost modelowa niespójność, z czego zresztą czerpała ona swoją siłę. To właśnie owa niespójność, która stanowiła coś w rodzaju dynamiki wewnętrznej zachodnioeuropejskiej tradycji filozoficznej, determinowała jej rozwój; to właśnie ona świadczyła o niegasnącej żywotności tej tradycji.

Po drugie zaś, zauważa Vajda, nie należy mylić konieczności zaciętej, ślepej i głuchej na jakiekolwiek kontrargumenty obrony prawdy głoszonej przez własną filozofię z racjonalnym dyskutowaniem na jej temat, a na tym chyba właśnie polega przede wszystkim problem Márkusa. Wydaje mu się bowiem, że postmodernistyczna detotalizacja prawdy skutkuje nie tyle pluralizmem prawd, co po prostu oznacza ostateczny koniec prawdy jako takiej. Zgodnie z takim ujęciem problemu odrzucenie kategorii prawdy ma być więc – z konieczności – tożsame z aktem odrzucenia wszelkich zasad racjonalnej komunikacji, w wyniku czego filozofowie (i nie tylko) staną się względem siebie obojętni i nieczuli. Nie tylko przestaną się ze sobą komunikować, ale nawet przestaną się w ogóle dostrzegać.

O ile Vajda zgadza się, że taki stan rzeczy w oczywisty sposób skutkowałby śmiercią filozofii jako takiej, o tyle raz jeszcze zdecy-

---

[138] M. Vajda, *The Philosopher's Schizophrenia*, w: *Culture and Enlightenment. Essays for György Márkus*, s. 41.

[139] A.D. Bloom, *Umysł zamknięty: o tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 61–62.

dowanie podkreśla, że tego rodzaju obawy są zdecydowanie przesadzone. Rezygnacja z kategorii Prawdy, z jaką mamy coraz częściej do czynienia w filozofii współczesnej, wcale nie oznacza, że ci, którzy decydują się na taki gest, nie opowiadają się jednak po stronie jakiejś prawdy, nie znaczy to również, że nie chcą oni ze sobą w ogóle dyskutować. Przeciwnie, filozofia w dalszym ciągu (obecnie być może nawet w jeszcze większym stopniu, właśnie z uwagi na jej wewnętrzny pluralizm i wieloaspektową różnorodność, a także dzięki swobodzie wymiany myśli i szybkiemu obiegowi informacji, do czego przyczynił się rozwój technologiczny) jest rodzajem dyskursu i istnieje o tyle, o ile jej autorzy podejmują racjonalną rozmowę na jej temat. Vajda powiada nawet, że to jedynie od filozofa – a nie od pisarza czy poety – w dalszym ciągu wymagamy, aby zaprezentował on nam racjonalną argumentację (wyjaśnienie i uzasadnienie) na rzecz własnego stanowiska[140], co więcej, to właśnie wierność tej zasadzie charakteryzuje filozofa jako takiego. Posłuchajmy słów Vajdy:

> Filozofem jest ten, […] kto postępuje zgodnie z takim oto założeniem: postrzegam daną rzecz w taki, a nie inny sposób, i przynajmniej w tej chwili nie potrafię spojrzeć na nią inaczej. Potrafię zarazem, i nawet to uczynię, wyjaśnić, dlaczego właśnie tak tę rzecz postrzegam. Jestem zarazem świadomy tego, że inne osoby mogą rozumieć daną kwestię w inny sposób, a także tego, że będą one mogły uzasadnić swój sposób rozumowania, tak jak i ja to uczyniłem. Jestem oczywiście skłonny wyłożyć moje argumenty każdemu, kto jest nimi zainteresowany. Nie wiem wszelako, czy ktoś w takiej dyskusji może mnie przekonać, że moje stanowisko jest absurdalne, niemożliwe do zaakceptowania, czy też nawet niebezpieczne. Ale nawet jeśli tak się nie stanie, to dyskusja publiczna, taka konfrontacja poglądów może przyczynić się do poszerzenia naszych horyzontów; może również poszerzyć pole znaczeń i sensów.

[140] M. Vajda, *The Philosopher's Schizophrenia*, s. 41.

I konkluduje:

> Jedna niemniej kwestia jest dla mnie bardzo ważna: nie mogę zgodzić się na utożsamianie ze sobą aktu zaprzeczenia [istnienia] „prawdy" w filozofii, tego, co Nietzsche określił mianem „perspektywizmu" filozoficznego, z gestem odrzucenia [instytucji] racjonalnej dyskusji, a przede wszystkim: z odrzuceniem obowiązku argumentowania. Jeśli po prostu ogłoszę swoją doktrynę, i zarazem nie będę chciał na jej temat rozmawiać, to wtedy nie będę już filozofem. W takim przypadku będę już kapłanem[141].

Vajda powtarza zatem naszą wcześniejszą – zaprezentowaną na początku tego rozdziału – diagnozę postmodernistycznej detotalizacji kategorii prawdy, argumentując przy tym wyraźnie, że zjawisk detotalizacji i destrukcji nie można traktować synonimicznie, a pluralizmu prawd (filozofii, systemów wartości, postaw itd.) nie można utożsamiać z zanikiem prawdy jako takiej. Obowiązkiem każdego filozofa jest bowiem uzasadnienie i obrona własnych racji, co oznacza konieczność udziału w racjonalnej dyskusji ze swymi oponentami. Filozofia, podobnie zresztą jak prawda, nie ma zatem charakteru prywatnego. Nie można tworzyć filozofii z założenia nieskierowanej do żadnego odbiorcy. Oczywiście nie oznacza to jednocześnie, że rozstrzygnięcia filozoficzne w sposób konieczny muszą być uniwersalne, a prawda ma mieć charakter obiektywny. Kondycję filozofii współczesnej wyznaczają bowiem oryginalne stanowiska autorów, którzy przedstawiają swe rozważania do oceny innym uczestnikom dyskursu filozoficznego. Tak rozumiana filozofia ani nie jest prywatna, ani też nie rości sobie praw do uniwersalności – ma ona raczej charakter PERSONALNY. Jak powiada w jednym z wywiadów Heller, „żaden filozof nie chce pozostać osobą prywatną – nie ma zresztą czegoś takiego, jak prywatna filozofia. […] Raz jeszcze powtórzę: prywatna filozofia nie istnieje, chociaż istnieje filozofia osobista, będąca domeną tych filozofów, którzy nie chcą tworzyć szkół. Ale rów-

[141] Ibidem, s. 52.

nież w tym przypadku nie ma ona charakteru prywatnego”[142]. Piętno autora tak rozumianej i konstruowanej filozofii jest widoczne już to w kwestii doboru poruszanych problemów, już to w treści, jak i – aspekt ten wydaje się nie mniej istotny – w formie, w której ją zaprezentowano. Tak rozumiana filozofia jest autentyczna, taka filozofia nie odrzuca wymogu racjonalnej argumentacji (czemuż miałaby to robić?), takiej filozofii warto też bronić.

Zauważmy od razu, że w gruncie rzeczy takie stanowisko Vajdy i Heller w pewnym sensie zbliża ich do Márkusa (i odwrotnie), ponieważ wszyscy oni nie zgadzają się na relatywizm, który postrzegają jako zagrożenie dla filozofii (kultury) (po)nowoczesnej. Zarazem jednak Márkus z wyraźną tęsknotą i sentymentem zwraca się ku przeszłości, w której chce szukać wskazówek, podpowiedzi, pomocy. Jako jedyny z trojga żyjących członków szkoły budapeszteńskiej wciąż – jak się zdaje – liczy na to, że proces detotalizacji kultury współczesnej uda się jednak zatrzymać, a może nawet da się odwrócić tę tendencję. Można powiedzieć, że o ile Heller, Vajda (i Fehér) stosunkowo szybko i względnie łagodnie wyszli z cienia wielkiej opowieści, o tyle Márkus, mimo wszystko, dojrzewał do tej decyzji chyba nieco dłużej, nigdy też do końca nie pogodził się z teoretycznymi i praktycznymi jej konsekwencjami. Jeszcze raz oddajmy głos Heller, która w taki oto zwięzły sposób wskazuje na różnice między członkami szkoły, podsumowując zarazem stanowisko Márkusa:

> Bodaj najistotniejszym problemem, co do którego nie mogliśmy dojść do porozumienia, była ocena kondycji kultury współczesnej. Mamy zupełnie inne stanowiska wobec tendencji, jakie pojawiły się w sferze współczesnej kultury, a nade wszystko w ramach filozofii współczesnej. Márkus ma konserwatywną duszę, jest krytykiem kultury, dla którego, nawet jeśli sam nie mówi tego wprost, współczesna filozofia czy sztuka mają charakter dekadencki. Patrząc z tej perspektywy, to właśnie on wydaje się jedynym prawdziwym wychowankiem Lukácsa spośród nas,

[142] Zob. Á. Heller, *Niczego nie żałuję (wywiad przeprowadzony przez W. Bulirę)*, s. 29–30.

chociaż i on odszedł od marksizmu, z którego Lukács nie zrezygnował przecież do ostatnich swoich dni[143].

W tym też sensie – skomentujmy krótko – Márkus pozostał wierny ideałom filozoficznym oświecenia. To z nich wyrosła przecież szkoła budapeszteńska, z której tradycją, jak się wydaje, to właśnie on czuje się związany najbardziej spośród pozostałych jej członków. Ideały te ukształtowały go jako niezależnego myśliciela.

*

Zwrot postmodernistyczny, jaki w drugiej połowie XX wieku dokonał się w kulturze zachodniej, a którego rezultaty możemy w dalszym ciągu śledzić na bieżąco, odcisnął wyraźne piętno na twórczości bohaterów tej książki. W zasadzie żaden z myślicieli wchodzący w skład szkoły budapeszteńskiej nie przeszedł obojętnie wobec tych przemian, jakie zapoczątkowały narodziny ponowoczesnej świadomości historycznej. Ślady refleksji nad nowymi tendencjami w sferze społecznej, polityce, filozofii czy w domenie kultury odnajdujemy w poszczególnych wypowiedziach każdego z nich. Dostrzeżenie przez nich owych zmian, umiejętność ich wnikliwej analizy i refleksja nad konsekwencjami ich zaistnienia – to niewątpliwie to, co jest wspólne budapeszteńczykom, co pozwala im zrozumieć siebie nawzajem, a nawet nawiązać ze sobą dialog. Trudno przy tym oprzeć się wrażeniu, że jeśli rzeczywiście tylko tyle już ich łączy ze sobą (w wymiarze teoretycznym, nie osobistym), to jest to jednak niewiele, biorąc pod uwagę zwłaszcza dorobek szkoły z okresu ich funkcjonowania w Budapeszcie. A nawet jeszcze w początkowym okresie działalności szkoły na emigracji istniał jednak pewien – nader wyraźny – wspólny im wszystkim zespół poglądów, przekonań i założeń teoretycznych, który mógł stanowić o względnie poprawnej/zadowalającej kondycji szkoły. Jeśli zgodzić się na to, że po *Dictatorship over Needs* te intelektualne i teoretyczne więzy zaczęły się rozluźniać, to stosunek do postmodernistycznej detotalizacji nowoczesno-

[143] Ibidem, s. 47.

ści należy traktować jako dopełnienie procesu dezintegracji szkoły, o której – jest w tym pewien paradoks – w dalszym ciągu można jednak mówić w kategoriach wspólnoty uczuć (*vide* psychologiczny aspekt istnienia szkół filozoficznych).

Ocena głównych tendencji i wartości postmodernizmu wytycza linię demarkacyjną między pozycjami filozoficznymi Heller, Fehéra i Vajdy z jednej strony oraz stanowiskiem Márkusa z drugiej. Rzeczywiście, na pierwszy rzut oka różnice między ich podejściami są natury zasadniczej. Heller, Fehér i Vajda z nieskrywaną sympatią spoglądają na postmodernizm, zwłaszcza na te jego aspekty, dzięki którym jawi się on jako siła emancypacyjna, aktualizująca podstawową dla nowoczesności wartość wolności. Postmodernizm w ich ujęciu okazuje się zatem synonimem wyzwolenia, pluralizmu i wewnętrznego dynamizmu nowoczesności. Márkus jakby obawiał się z kolei nie do końca, w jego przekonaniu, pozytywnych skutków rzeczywistej realizacji postmodernistycznych sloganów. Jest on w tej kwestii sceptyczny, a jego (nieliczne) komentarze zdradzają nawet narastający pesymizm. Márkus przestrzega przed rosnącymi w siłę w szeroko rozumianej kulturze zachodniej tendencjami odśrodkowymi, które rozsadzają ją (kulturę (po)nowoczesną) od środka, niszczą jej względnie spójny charakter, a jej mieszkańców pozbawiają tożsamości. Postmodernizm – powiada – unicestwił stałe punkty odniesienia, dzięki którym mieszkańcy Zachodu mogli orientować się w świecie, potrafili nadać swemu życie sens i znaczenie. Współczesny człowiek szuka wartości – potrzeba ta jest niejako wpisana w jego kondycję – ale jego wysiłki okazują się bezskuteczne. Paradoksalnie, ponieważ jakby w myśl zasady: „im gorzej ma się filozofia, tym dla niej lepiej", to właśnie w tym Márkus dostrzega jednak szansę dla filozofii, która jawi mu się jako ostatnia siła mogąca obecnie coś wartościowego o wartościach powiedzieć. Ma on zatem mimo wszystko nadzieję, że kryzysowa sytuacja stanie się impulsem dla filozofii współczesnej, której uda się odbudować swą pozycję, utraconą swego czasu na rzecz nauki.

Warto jednak raz jeszcze podkreślić, że także stosunek Heller, Fehéra i Vajdy (zwłaszcza tych pierwszych myślicieli) do postmodernizmu nie jest bezkrytyczny, co mogliśmy zaobserwować

w chwili, gdy komentowali oni zjawisko relatywizmu ponowoczesnego czy też wypowiadali się na temat kondycji filozofii współczesnej, a także – o tym powiemy z kolei już za chwilę, w następnym rozdziale – gdy odnoszą się oni do takich zjawisk społeczno-politycznych, jak np. biopolityka i funkcjonowanie nowych ruchów społecznych. Ich twórczość (głównie) z lat 90. świadczy o tym, że nie godzą się oni na bezrefleksyjność wielu zwolenników postmodernizmu, podobnie zresztą jak Márkus, jednak w odróżnieniu od niego potrafią oni docenić wspomniane wcześniej pozytywne skutki detotalizacji kultury zachodniej. Nawiasem mówiąc, to właśnie dzięki temu ich podejście wydaje się ciekawe i wartościowe.

W omawianym okresie swej twórczości, która zdaje się nacechowana typową dla intelektualisty-wygnańca obawą i troską o kondycję świata, budapeszteńczycy, mimo dzielących ich wielu różnic, pozostali solidarnie wierni tradycji krytycznej, a przynajmniej tej jej wersji, jakiej fundamenty ustanowili w momencie publikacji *Dictatorship over Needs*. Teoria ta, również w swym wydaniu postmodernistycznym, którego najpełniejszą wersję wypracowali Fehér i Heller, nic nie utraciła ze swego krytycznego potencjału. Stale interesuje się ona tymi tendencjami (po)nowoczesności, które stanowią dla niej (choćby potencjalne) zagrożenie. Nadal też jest ona ślepa na afiliacje polityczne ruchów i aktorów, których działania naruszają stabilność fundamentów tego świata. Jej autorzy w dalszym ciągu nie ograniczają też swych wysiłków do krytyki, ale wzbogacają ją o twierdzenia o charakterze normatywnym. Postmodernistyczna teoria krytyczna szkoły budapeszteńskiej ma bowiem również na celu wypracowanie alternatywy dla tej sytuacji, która zostaje przez nią zdiagnozowana jako niepożądana. Szkoda tylko, że szkoła ta może być już chyba rozumiana jako szkoła jedynie w wymiarze symbolicznym.

ROZDZIAŁ 5

Interwencje polityczne – teoria krytyczna w praktyce

W debatach wokół marksizmu/postmarksizmu oraz postmodernizmu członkowie szkoły budapeszteńskiej nie tylko odnosili się do kwestii teoretycznych, lecz także poruszali zagadnienia związane z praktyką społeczno-polityczną, a ich głosy w tym przypadku przybierały z reguły formę interwencji. Węgierscy filozofowie słusznie zwracali tym samym uwagę na to, że ponowoczesna detotalizacja nowoczesności nie ma charakteru wyłącznie spekulatywnego – jej najważniejsze konsekwencje mają przede wszystkim wymiar praktyczny. Świat po upadku wielkich narracji zamieszkują jednostki, które z jednej strony procesy detotalizacyjne uwolniły z krępujących je kajdan teleologii, z drugiej jednak – pozostawiły same sobie. Wraz z otrzymaną wolnością mieszkańcy ponowoczesnej nowoczesności zostali jednocześnie „obdarowani" koniecznością ponoszenia odpowiedzialności za podejmowane decyzje i działania, co rodziło z kolei tęsknotę za utraconą pewnością, a nierzadko również dążenia do rekonstrukcji absolutu.

W tym rozdziale zaprezentuję te wątki twórczości budapeszteńczyków, w których rozważają oni praktyczne (społeczne, polityczne) konsekwencje tego rodzaju odmowy uznania przygodnej kondycji własnej egzystencji. Takie działania, zwracają na to uwagę szczególnie Ágnes Heller i Ferenc Fehér, nierzadko skutkują przyjmowaniem postaw radykalnych, bliskich lub wprost nawiązujących do tradycji radykalnej polityki odkupienia, o której mówiłem już wcześniej. To z niej czerpały często swe inspiracje wyrosłe z kontrkultury nowe ruchy społeczne, to do niej nawiązują również ponowoczesne ruchy fundamentalistyczne, które, po raz kolejny, odrzucają konstytutywną dla ponowoczesnej nowoczesności zasadę au-

tonomii moralnej jednostki i dążą do retotalizacji rzeczywistości społeczno-polityczno-kulturowej.

Rozdział składa się z trzech części. W pierwszej z nich rekonstruuję ciekawą i dość emocjonalną debatę, jaka w drugiej połowie lat 80. XX wieku rozgorzała wokół zaprezentowanej przez Heller i Fehéra krytyki zachodnich ruchów antynuklearnych. W drugiej wskazuję na destrukcyjne konsekwencje społeczno-polityczne narodzin teorii i praktyki postmodernizmu utożsamiane przez węgierskich filozofów z tzw. postmodernizmem BEZREFLEKSYJNYM, z którym wiąże się zagrożenie fundamentalizmem, w realiach polityki ponowoczesnej przybierającym często postać BIOPOLITYKI. Nad alternatywą dla tego rodzaju zjawisk zastanawiam się w części trzeciej, w której rekonstruuję główne założenia koncepcji hermeneutyki politycznej Fehéra. Wszystkie te wątki łączy przynajmniej jedna wspólna cecha: przybierają one – jak już wspomniałem – postać interwencji politycznych, które nasi autorzy podejmują w celu napiętnowania i korekty negatywnych postaw i działań (zwłaszcza) zachodniej lewicy.

Krytyka nowych ruchów społecznych

Wypracowane przez Fehéra nowe narzędzie teoretyczne (kategoria radykalnej polityki odkupienia, o której mówiłem głównie w rozdziale trzecim) znalazło swoje zastosowanie przy analizie zachodnich lewicowych ruchów radykalnych funkcjonujących w latach 80. XX wieku, a także, w pewnym stopniu, przy okazji innych publikacji duetu Heller i Fehér poświęconych zjawisku biopolityki. W przypadku analiz wspomnianych zjawisk możemy mówić o przykładach ciekawych interwencji politycznych, które węgierscy krytycy przeprowadzili na podstawie wcześniejszych ustaleń teoretycznych.

W tym miejscu przyjrzę się pierwszej z nich, która, jak powiedziałem, dotyczyła popularnych w latach 80. XX wieku zachodnioeuropejskich ruchów radykalnej lewicy. Wstępne ustalenia teoretyczne na ten temat odnajdujemy już w końcowych fragmentach omawianego w trzecim rozdziale eseju *Redemptive and Democratic*

Paradigms, kiedy to Fehér wspomina, że polityka odkupienia odrodziła się w owym czasie, i to po obu stronach sceny politycznej. Węgierskiego filozofa, co zresztą aż tak bardzo nie dziwi, najbardziej interesuje coraz większa popularność tego fenomenu na lewicy[1]. Co ciekawe, w tym przypadku paradygmat odkupienia miał odrodzić się przede wszystkim w tych środowiskach lewicowych, które konstruowały „utopie negatywne", tzn. wieszczyły zagrożenie dla dalszego istnienia ludzkości jako takiej, kreśliły wizję zagłady środowiska naturalnego itd. W owym czasie oznaczało to, że głównymi zwolennikami, głosicielami i praktykami radykalnej polityki odkupienia okazywały się przede wszystkim partie polityczne „zielonych" oraz rodzące się oddolnie społeczne ruchy antynuklearne. Niby nic w tym niezwykłego, a jednak ogromne zdziwienie musi budzić to, że duża popularność tych ruchów (szczególnie w Republice Federalnej Niemiec) oraz cele polityczne, które stawiały one przed sobą, zostały przez Fehéra i Heller określone jako największe zagrożenie dla ładu międzynarodowego ówczesnego – zimnowojennego – świata. W świetle tych uwag podstawowe pytanie brzmi zatem następująco: dlaczego akurat one były aż tak niebezpieczne?

Zachodnioniemiecki ruch antynuklearny – kontekst historyczny

Początków ruchów antynuklearnych należy doszukiwać się w narodzinach tzw. Nowej Lewicy w latach 60. i 70. XX wieku[2]. Przy-

[1] Na prawicy paradygmat odkupienia miał odrodzić się przede wszystkim za sprawą prezydentury Ronalda Reagana, którą nasz autor charakteryzuje jako „moralizującą i ewangelizującą". Zob. F. Fehér, *Redemptive and Democratic Paradigms in Radical Politics*, w: F. Fehér, Á. Heller, *Eastern Left, Western Left. Totalitarianism, Freedom and Democracy*, Polity Press, Basil Blackwell, Oxford–Cambridge 1987, s. 70. Jego zainteresowanie przede wszystkim restauracją paradygmatu odkupienia na lewicy brało się oczywiście z sympatii politycznych Fehéra, który identyfikował się z ideami szeroko rozumianej lewicy, chociaż jako dysydent wschodnioeuropejski bywał krytyczny wobec niektórych tendencji i postaw lewicy zachodniej.

[2] R.A. Tokarczyk, *Nowa lewica: rodowód – ruchy – ideologia – recepcja*, Avalon, Kraków 2010, s. 33. Na temat Nowej Lewicy zob. również np. P. Buhle, *History*

pomnijmy, że w literaturze przedmiotu pojęcie Nowej Lewicy zazwyczaj odnosi się do funkcjonujących w owym czasie w ramach szeroko rozumianej lewicy nurtów radykalnych (postaw ideowych oraz ruchów polityczno-społecznych), które identyfikując się cały czas z ideami lewicowymi, starały się zarazem podkreślić swą jakościową odmienność od lewicy tradycyjnej (starej). W wyniku tego zakres przedmiotowy pojęcia „Nowa Lewica" był (jest) dość szeroki, ponieważ zaliczamy do niej wiele stanowisk i poglądów skrajnych, które, chociaż często określa się je mianem lewicowych (czy nawet: lewackich), to nie mieszczą się one w głównym nurcie tradycyjnej lewicy zachodniej. Chodzi tu przede wszystkim o wartości, cele i sposoby działania politycznego bliskie często np. anarchistycznym[3], maoistycznym czy też trockistowskim wizjom ładu społeczno-politycznego, ale i takie ideologie (i ruchy), jak np. feminizm, pacyfizm, ekologizm. Obecnie ze spuścizną Nowej Lewicy są również utożsamiane środowiska aktywnie działające na rzecz praw obywatelskich, zwalczające dyskryminację mniejszości seksualnych, czy też wielowymiarowy, skrajnie zróżnicowany i niespójny organizacyjnie światowy ruch anty/alterglobalistyczny[4]. Postrzegając fenomen Nowej Lewicy z perspektywy historycznej, możemy również zauważyć, że była ona bardzo mocno związana z zachodnimi ruchami kontrkulturowymi, które pojawiły się w latach 60. XX wieku i odcisnęły wyraźne piętno na ówczesnym życiu publicznym i społecznym, a także z post-

---

and the New Left. Madison, Wisconsin, 1950–1970, Temple University Press, Philadelphia 1990; *The New Left and the Jews*, ed. M.S. Chertoff, Pitman Publishing Corporation, New York–Toronto–London–Tel Aviv 1971.

3 Podkreślmy, że zwolennicy Nowej Lewicy nie przyjmowali bezkrytycznie wszystkich postulatów anarchistycznych (i analogicznie: maoistycznych, trockistowskich itd.), ale – jak się wydaje – cechowali się większą otwartością na niektóre ich poglądy. Można zaryzykować twierdzenie, że z uznaniem patrzyli na wysiłki anarchistów podkreślające/ujawniające opresyjny charakter społeczeństwa nowoczesnego. (Należy oczywiście mieć świadomość różnorodności światopoglądowej występującej w ramach ruchu anarchistycznego, która towarzyszyła temu ruchowi od chwili jego narodzin. Problem ten doskonale przedstawia Piotr Laskowski. Zob. P. Laskowski, *Szkice z dziejów anarchizmu*, wyd. 2, Wydawnictwo Muza SA, Warszawa 2007).

4 R.A. Tokarczyk, op. cit., s. 16.

marksizmem, o którym była już mowa wcześniej[5]. Obie te kategorie (tj. Nowa Lewica i postmarksizm) są pokrewne przede wszystkim w wymiarze polityczno-aksjologicznym. Ich związek można chyba wytłumaczyć w ten sposób, że pojęcie Nowej Lewicy odnosiło się przede wszystkim do sfery praktyki społeczno-politycznej równie licznych, co zróżnicowanych wewnętrznie ruchów społecznych oraz nowych partii politycznych, których działania były zorientowane na osiąganie zbliżonych celów i realizację podobnych wartości. Refleksja o charakterze postmarksistowskim stanowiła natomiast teoretyczne dopełnienie/uzasadnienie działalności tychże podmiotów.

Nowa Lewica oraz powiązane z nią nowe ruchy społeczne i partie polityczne były przede wszystkim fenomenem świata zachodniego. W zasadzie już od jej początku jednym z jej centrów w Europie były Niemcy Zachodnie. Pozycja i znaczenie Nowej Lewicy w Republice Federalnej Niemiec utrwaliły się wyraźnie w latach 80. XX wieku głównie za sprawą ruchów antynuklearnych, które zdobyły w tym państwie względnie duże poparcie społeczne, stając się dzięki temu znaczącą siłą społeczno-polityczną[6]. Jeśli chodzi zaś *stricte* o zachodnioniemiecki ruch antynuklearny, to jego źródeł należy szukać w kontrkulturze, która w Niemczech Zachodnich wykształciła się w dość specyficznym kontekście społeczno-kulturowym. Kraj ten przez długi czas (1949–1963) pozostawał pod rządami

---

[5] Jak powiada Andrzej Szahaj, jednym z głównych asumptów do powstania Nowej Lewicy było dziedzictwo szkoły frankfurckiej, której przedstawiciele, inspirując się myślą Karola Marksa, oponowali przeciwko głoszonemu przez niego determinizmowi ekonomicznemu. Frankfurtczycy, tłumaczy polski filozof, „wskazywali na względną niezależność kultury, w obrębie której toczy się […] istotna gra o dominację i podporządkowanie". Jak się wydaje, to właśnie ten pogląd w dużej mierze ukształtował nowolewicową formację ideowo-polityczną, której „cechą charakterystyczną była i jest koncentracja na kwestiach kulturowych i obyczajowych, nie zaś na sprawach ekonomicznych". (Por. w tym kontekście uwagi wokół postmarksizmu, zwłaszcza Chantal Mouffe i Ernesta Laclau z rozdziału trzeciego tej książki). A. Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej: wprowadzenie*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 12.

[6] Na temat początków Nowej Lewicy w RFN zob. np. J.-W. Müller, *1968 as Event, Milieu, and Ideology*, w: *German Ideologies since 1945: Studies in the Political Thought and Culture of the Bonn Republic*, ed. J.-W. Müller, Palgrave Macmillan, New York 2003, s. 117–143.

Konrada Adenauera – konserwatywnego kanclerza wywodzącego się z Unii Chrześcijańsko-Demokratycznej (CDU – *Christlich Demokratische Union Deutschlands*). Pod kierownictwem Adenauera nowe, powojenne państwo niemieckie, które powstało z tzw. Trizonii[7], czyli zjednoczonych trzech stref okupacyjnych zarządzanych przez aliantów zachodnich, stosunkowo szybko odbudowało się gospodarczo, dzięki czemu stopniowo rosło również jego znaczenie na arenie międzynarodowej. I właśnie polityka zagraniczna Republiki Federalnej Niemiec zarządzanej przez Adenauera oraz kolejnych kanclerzy wywodzących się z CDU wydaje się w interesującym nas kontekście szczególnie istotna. Adenauer dążył do poprawy pozycji Niemiec Zachodnich na arenie międzynarodowej przez, z jednej strony, ich ściślejszą integrację z Zachodem, a z drugiej – w wyniku ich stopniowej remilitaryzacji (regularna armia RFN – Bundeswehra – powstała ostatecznie w 1955 roku)[8]. Zamierzenia te udało mu się pomyślnie zrealizować głównie dzięki sprzyjającym jego polityce coraz bardziej napiętym stosunkom między aliantami zachodnimi a ZSRR. Postawa Adenauera wobec Związku Radzieckiego, a przede wszystkim wobec jego państw satelickich, była zresztą od początku nieprzychylna: kanclerz ani nie uznawał istnienia NRD (w ogóle nie posługiwał się tą nazwą), ani nie akceptował powojennej granicy na Odrze i Nysie, nie zgadzając się tym samym na przyznanie wschodnich ziem niemieckich (wchodzących przed wojną w skład III Rzeszy) Polsce. Taka polityka, która – powtórzmy – wpisywała się w klimat zaostrzającej się rywalizacji między coraz bardziej wrogimi sobie blokami polityczno-militarnymi, skutkowała jednak rosnącym poczuciem zagrożenia wśród obywateli niemieckich. Z ówczesnego układu geopolitycznego wynikało bowiem wyraźnie – takie przynajmniej było powszechne przekonanie mieszkańców RFN – że ewentualny konflikt między światowymi mocarstwami rozegra się właśnie na terenie Niemiec. Biorąc zaś pod uwagę to, że obie strony tego potencjalnego konfliktu dyspono-

[7] J. Serczyk, *Podzielone Niemcy: przegląd dziejów niemieckich od kapitulacji Trzeciej Rzeszy do zjednoczenia obu państw niemieckich*, wyd. 2, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1996, s. 54–55.

[8] Ibidem, s. 107.

wały bronią atomową, jego skala i niebezpieczeństwo, jakie on ze sobą niósł, musiały przemawiać do wyobraźni zarówno zwykłych obywateli, jak i reprezentujących ich polityków.

Można przypuszczać, że świadomość tego zagrożenia, które z upływem lat nie tylko nie malało, ale nawet ciągle rosło, a także cykliczne okresy stagnacji gospodarczej w RFN, wywołujące niepokoje społeczne, to dwa główne czynniki, których pojawienie się zaowocowało narodzinami kontrkultury w Niemczech Zachodnich. Jak powiedziano, w jej ramach niepoślednie miejsce zajmowały ruchy antynuklearne. Specyfika tych ruchów została dość dobrze rozpoznana i opisana przez socjologów. Warto przy okazji podkreślić, że również nasi rodzimi autorzy wnieśli spory wkład w diagnozę zjawiska, czego doskonałym przykładem są opracowania Andrzeja Saksona. W swych publikacjach poświęconych ruchom kontrkulturowym funkcjonującym w RFN oraz w Berlinie Zachodnim wykazuje on, że moment przełomowy dla ich rozwoju przypadał na początek lat 80. Wtedy to, w ramach „rebelii 1981 r.", „nowa młodzież", stanowiąca „integralny element Ogólnego Ruchu Alternatywnego (*Gesamte Alternative Bewegung*)", wyszła w proteście na ulice Berlina Zachodniego[9]. Przyczyn tych protestów należy doszukiwać się w „pogłębiającej się sytuacji kryzysowej", która determinowała „strach przed przyszłością". Dość ważną rolę w tym procesie radykalizacji nastrojów młodego pokolenia odgrywało również wspomniane przed chwilą poczucie zagrożenia zewnętrznego. Zacytujmy obszerniejszy passus z pracy pt. *Młodzież Berlina Zachodniego* autorstwa Saksona:

> Innym czynnikiem wpływającym na stan świadomości młodzieży jest bezmyślne niszczenie naturalnego środowiska człowieka oraz postępująca atomizacja życia społecznego, której następstwem są zmiany warunków życia i stosunków społecznych. Istotną rolę odgrywa także fakt stale rosnących zbrojeń oraz groźba wybuchu wojny atomowej. Większość młodzieży jest krytycznie nastawiona wobec oficjalnej polityki bezpieczeństwa. W 1981 r. dominował pesymistyczny pogląd na sprawę przyszłości: 50% młodzieży uważało, że należy liczyć się z możliwością

[9] A. Sakson, *Młodzież Berlina Zachodniego: studium socjologiczne*, Instytut Zachodni, Poznań 1991, s. 170.

wybuchu wojny nuklearnej, 76% uznawało całkowite zniszczenie wszechświata za możliwe, 80% oczekuje poważnych kryzysów. Młodzi ludzie nie ufają władzy, mają trudności w stosunkach z dorosłymi, czują się dyskryminowani przez polityków[10].

Tego rodzaju nastroje dominujące wśród młodzieży Berlina Zachodniego były w zasadzie reprezentatywne dla całego młodego pokolenia RFN[11]. Można śmiało powiedzieć, że obawy te oraz pesymistyczny sposób postrzegania świata sprzyjały podejmowaniu decyzji radykalnych i przyjmowaniu postaw skrajnych. Ten kapitał stanowczego niezadowolenia młodej części społeczeństwa Niemiec Zachodnich spróbowały zagospodarować z jednej strony oddolnie organizowany ruch społeczny, który swe główne hasła formułował właśnie w języku zdecydowanego sprzeciwu wobec niebezpiecznie nakręcającej się spirali światowego wyścigu zbrojeń, z drugiej zaś – nowe formacje polityczne, które pojawiły się w owym czasie na scenie politycznej RFN. W tym pierwszym przypadku chodzi oczywiście o zróżnicowany wewnętrznie ruch ochrony środowiska naturalnego wywodzący się przede wszystkim z kontrkultury i ruchów alternatywnych, ale i – co ciekawe – przyciągający innych „niezadowolonych z polityki władz obywateli", również o przekonaniach konserwatywnych[12]. W drugim przypadku należy zaś podkreślić przede wszystkim rolę, jaką odegrała partia Zielonych, która powstała pod

[10] Ibidem, s. 171–172.

[11] Co ciekawe, zbliżone odczucia i niepokoje towarzyszyły młodym ludziom mieszkającym po drugiej stronie żelaznej kurtyny. Dla przykładu, w 1981 roku jeden z pierwszych polskich zespołów punkowych, SS 20 (ta wymowna i nietolerowana w realiach stanu wojennego nazwa została wkrótce z konieczności zmieniona na nową: Dezerter) przygotował utwór muzyczny pt. *Atomowa śmierć*, którego tekst – potraktujmy go jako dobry dokument nastrojów ówczesnej młodzieży polskiej – brzmiał: „Kto buduje nowe typy broni / Kto w wyścigu zbrojeń goni / Kto buduje nowe rakiety / Politycy naszej planety / Atomowa śmierć / Nadchodzi z obu stron / Atomowa śmierć / Czai się ze wszystkich stron / / Wszystkie armie mają czołgi / Te znad Renu i znad Wołgi / Jak zobaczą wroga na niebie / Będą strzelać nie tylko do siebie / Trzeba jeszcze się dozbroić / Nie pozwolić się przegonić / Nowe bomby atomowe / Zmniejszą Ziemię o połowę / / Budują nową broń atomową / Budują nową broń neutronową / Budują ciągle nowe rakiety / Kurwy z Zachodu i kurwy Sowiety".

[12] Zob. szerzej na ten temat: A. Sakson, *Młodzież Berlina Zachodniego*, s. 225.

koniec lat 70. XX wieku i objęła swym zasięgiem cały obszar federacji niemieckiej. Jak wskazują komentatorzy, była ona swego rodzaju próbą instytucjonalizacji wspomnianych przed chwilą radykalnie nastawionych (głównie) młodzieżowych ruchów społecznych, stąd też, szczególnie w początkowym okresie jej istnienia, jej elektorat stanowili głównie ludzie młodzi, którzy identyfikowali się z nią trochę na zasadzie manifestacji swego sprzeciwu wobec dotychczas istniejących tradycyjnych partii politycznych[13]. W późniejszych latach jej funkcjonowania w życiu politycznym RFN, gdy zakorzeniła się już ona w nim i nieco okrzepła, sytuacja ta uległa wyraźnej zmianie: wśród zwolenników partii Zielonych zaczęli przeważać ci wyborcy, którzy w większym już stopniu identyfikowali się z jej „pozytywnym" programem reform państwa, niż ci, którzy swe poparcie dla niej w dalszym ciągu traktowali jako wyraz niezadowolenia z panującej w kraju sytuacji.

Propozycja programowa Zielonych oraz ruchów pokojowych/ /antynuklearnych była siłą rzeczy zbliżona. Pomijając pewne rozbieżności pojawiające się wewnątrz tego środowiska, dające o sobie znać szczególnie na początku procesu jego krystalizacji[14], można bez zbytniej przesady stwierdzić, że na pierwszy plan wysuwają się tu oczywiście postulaty natury ekologicznej. Zarazem nadanie trosce o środowisko naturalne znaczenia fundamentalnego determinowało również inne założenia programowe, które, wraz z dojrzewaniem poszczególnych podmiotów ruchu pokojowego, były przez nie coraz częściej artykułowane. Odnosiły się one zarówno do zagadnień gospodarczych (zrównoważony rozwój, który nie kolidowałby z ochroną przyrody), politycznych (zmiany w funkcjonowaniu państwa, kwestie obyczajowe, kulturowe), jak i polityki międzynarodowej (postulaty ograniczenia – przede wszystkim – arsenału nuklearnego państw należących do obu bloków polityczno-militarnych). I tak oto w programie partii Zielonych czytamy

---

[13] Zob. np. W. Miziniak, *Zieloni w Republice Federalnej Niemiec*, Instytut Zachodni, Poznań 1990, „Studium Niemcoznawcze Instytutu Zachodniego" nr 54, s. 154–170; A. Sakson, *Zbuntowana młodzież? Nowe ruchy młodzieżowe w RFN i Berlinie Zachodnim*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Poznań 1987, s. 65 i 68.

[14] Zob. W. Miziniak, op. cit., s. 76–80.

np., że „Ekologiczna polityka zagraniczna jest polityką wolną od stosowania przemocy"[15]. Dlatego też jej realizacja wymaga rzeczywistej implementacji idei powszechnego rozbrojenia, utrzymywania przyjaznych stosunków między państwami, które gwarantowałyby pokój światowy. Jak powiada Wacław Miziniak, autor przywoływanej tu monografii poświęconej partii Zielonych w RFN, w przekonaniu członków tego ugrupowania, „kluczem do odprężenia w stosunkach Wschód–Zachód jest […] rozwiązanie bloków polityczno-wojskowych: Układu Warszawskiego i NATO oraz »wycofanie wszystkich obcych wojsk z obcych terytoriów«". Co ciekawe, zauważa polski autor, postulat ten jest zarazem „kluczowy do rozwiązania tzw. kwestii niemieckiej", czyli problemu zjednoczenia dwóch odrębnych państw niemieckich[16]. Warto na koniec prezentowanej charakterystyki podkreślić, że niemiecka partia Zielonych jest bodaj jedyną taką formacją polityczną w Europie (na świecie?), która przez długie lata odgrywała aż tak znaczącą rolę w życiu politycznym własnego państwa, zdobywając w następnych wyborach liczne miejsca w parlamencie, a także uczestnicząc w kolejnych koalicjach rządowych.

Krytyka zachodnioniemieckiego ruchu antynuklearnego

Narodziny i rozwój powiązanych z zachodnią Nową Lewicą nowych ruchów społecznych nie umknął uwadze przebywających w Australii węgierskich filozofów. Co ciekawe, największe zainteresowanie wzbudził u nich – przynajmniej w przypadku Fehéra i Heller; György Márkus, poza omawianym w drugim rozdziale *Dictatorship over Needs*, rzadko w owym czasie wprost odnosił się w swych pracach do problematyki społeczno-politycznej, podobnie zresztą jak Mihály Vajda, który przebywał na Węgrzech, a zatem jego swoboda wypowiedzi była ograniczona do minimum – właśnie ruch antynuklearny, szczególnie w wydaniu zachodnioniemieckim. O dziwo, mowa tu wszak o autorach, którzy w danym momencie jednoznacznie identyfikowali się z ideami lewicowymi, szczególnie w wydaniu postmark-

[15] Cyt. za: ibidem, s. 88.
[16] Ibidem.

sistowskim, ich ocena tego zjawiska, po bliższym zapoznaniu się z charakterem i celami tego ruchu, była zdecydowanie negatywna.

Aby lepiej zrozumieć intencje Fehéra i Heller, należy przyjrzeć się kilku ich wypowiedziom z połowy lat 80. XX wieku. Przede wszystkim wypada przywołać tu opublikowaną w 1986 roku wspólną książkę *Doomsday or Deterrence? On Antinuclear Issue*, a także obszerny esej *Eastern Europe under the Shadow of a New Rapallo* oraz jego uzupełnienie *A New Rapallo: Fiction, Threat or Capitulation-in-Progress? A Reply to Our Critics*, które ukazały się w tym samym roku na łamach „New German Critique"[17]. O ile pierwsza z wymienionych pozycji była próbą wskazania (odsłonięcia) teoretycznych fundamentów zachodniego ruchu antynuklearnego, o tyle dwie następne były czymś w rodzaju studium historyczno-politycznego, które w pewnym momencie przybiera postać zadziwiającego w pierwszej chwili *political fiction*. Zarazem wszystkie te prace uzupełniają się wzajemnie w tym sensie, że rozległe i wyczerpujące ustalenia poczynione w *Doomsday or Deterrence?* stanowią podstawę teoretyczno-historyczną, na podstawie której duet węgierskich filozofów opracował wizję prawdopodobnego nowego ładu międzynarodowego w Europie, w której skutecznie zrealizowano by główne postulaty ruchów antynuklearnych. Koncepcja ta została następnie zaprezentowana (przede wszystkim) we wspomnianych esejach[18].

Wszystkie te prace, co za chwile zobaczymy, stanowią doskonałe przykłady interwencji politycznej, której głównym celem jest ukazanie poważnych negatywnych konsekwencji społeczno-politycznych funkcjonowania ruchu antynuklearnego. Jak już wcześniej wspomniano, jego powstanie Fehér i Heller wiążą z fenome-

---

[17] F. Fehér, Á. Heller, *Doomsday or Deterrence? On the Antinuclear Issue*, M.E. Sharpe, Inc., Armonk, N.Y. 1986; eidem, *Eastern Europe under the Shadow of a New Rapallo*, „New German Critique" 1986, No. 37, s. 7–57; zbliżona problematyka została również poruszona np. w: F. Fehér, *On Being Anti-Nuclear in Soviet Societies*, w: F. Fehér, Á. Heller, *Eastern Left, Western Left. Totalitarianism, Freedom and Democracy*.

[18] Ta nieco fantastyczna wizja przyszłości geopolitycznej Europy i świata wywołała zaciętą i czasem dość gwałtowną polemikę ze strony wielu niemieckich autorów (teoretyków, polityków, działaczy ruchów społecznych). Przyjrzymy się tej polemice w dalszej części tego podrozdziału.

nem zachodniej kontrkultury, z której to narodziły się rozpoznane przez badaczy społeczeństw (post)nowoczesnych nowe ruchy społeczne. W *Doomsday or Deterrence?* znajdujemy zwięzłą, zawartą w siedmiu punktach, charakterystykę zjawiska, które nasi autorzy określają na użytek własnych analiz mianem „nowoczesnych ruchów społecznych"[19]. Po pierwsze, ruchy te są TRANSFUNKCJONALNE, co oznacza, że zarówno ich struktura organizacyjna, jak i zadania, które starają się one realizować, cele, do których dążą, mają charakter płynny – nie są nigdy z góry i ostatecznie określone. Przejawia się to zarówno w tym, że ani uczestnictwo w konkretnych nowoczesnych ruchach społecznych nie jest pochodną przynależności do określonej grupy czy klasy społecznej, ani też problemy, którymi owe ruchy się zajmują, nie wynikają w sposób konieczny z wartości i celów typowych dla tej grupy/klasy. Innymi słowy, nowoczesne ruchy społeczne, w przeciwieństwie np. do tradycyjnych związków zawodowych, nie stanowią „naturalnej" i sztywnej struktury organizacyjnej dla określonej (właśnie tej, a nie innej) części społeczeństwa, nie reprezentują też jej interesów. Wprost przeciwnie, swych zwolenników rekrutują spośród przedstawicieli różnych (potencjalnie wszystkich) grup i klas społecznych, sytuując się tym samym niejako „pomiędzy" strefami wpływów tradycyjnych podmiotów życia publicznego nowoczesnego państwa i społeczeństwa. Taki stan rzeczy sprawia, że nowoczesne ruchy społeczne stają się, jak powiedziano, płynne i dynamiczne.

Druga i trzecia cecha dotyczą tego, że ruchy te mają charakter PUBLICZNY. Oznacza to, że ich głównym celem jest upublicznienie (nagłośnienie) podejmowanych kwestii, tzn. nadawanie im rangi przedmiotu debaty publicznej, która ma oczywiście na celu jego rozwiązanie. Zauważmy od razu, że taki sposób rozwiązywania problemów społecznych i politycznych nie jest przypadkowy: nowoczesne ruchy społeczne nie są – z założenia – ruchami politycznymi, a zatem, w odróżnieniu od np. partii politycznych, których głównym celem jest walka o władzę polityczną, nie mają możliwości rozstrzygania istotnych kwestii społeczno-politycznych. Jako ta-

[19] F. Fehér, Á. Heller, *Doomsday or Deterrence? On the Antinuclear Issue*, s. 122.

kie nie uczestniczą one – powtórzmy – w grze toczącej się w sferze tradycyjnie rozumianej polityki. Nie biorąc zaś bezpośrednio udziału w procesie decyzyjnych, mogą jedynie wskazywać na konkretne problemy społeczne po to, aby zostały one dostrzeżone przez partie polityczne, które mogłyby poszukać sposobu ich rozstrzygnięcia zgodnie z regułami gry parlamentarnej. Ta cecha ruchów determinuje preferowane przez nie metody działania, takie jak: manifestacje, demonstracje, happeningi, festiwale itd., które zazwyczaj są wyraziste, barwne, widowiskowe i – powiedzielibyśmy teraz – medialne, dzięki czemu zwracają na siebie uwagę społeczeństwa.

Czwarta cecha nowoczesnych ruchów społecznych, o której mówią autorzy *Doomsday or Deterrence?*, jest związana z ich swoistą OTWARTOŚCIĄ, wynikającą zresztą, jak się wydaje, ze wspomnianego wcześniej ich płynnego i dynamicznego charakteru. Otwartość ruchów społecznych przejawia się w dwojaki sposób. Z jednej strony chodzi tu o to, że przynależność do danego ruchu ma najczęściej charakter nieformalny, a zatem mogą utożsamiać się z nim zwolennicy różnych orientacji politycznych; z drugiej zaś o to, że zwolennicy ruchu, którzy wspierają jego konkretne działania, nie są zarazem zmuszeni do rezygnacji z własnej tożsamości i sympatii politycznych. Mówiąc inaczej: poparcie udzielone danemu ruchowi społecznemu nie oznacza konieczności odrzucenia starego ruchu i akceptacji nowego systemu wartości. Nowoczesne ruchy społeczne nie kreują nowych tożsamości politycznych, ale stanowią raczej swego rodzaju platformę społeczną jednoczącą w swych działaniach reprezentantów różnych opcji politycznych. W takim ujęciu otwartość nowoczesnych ruchów społecznych jawi się właśnie jako pochodna ich płynnej struktury wewnętrznej. Jest to jedna z tych cech, które odróżniają owe ruchy od partii politycznych.

Jako piątą cechę ruchów węgierscy autorzy wymieniają ich JEDNOZADANIOWOŚĆ, która w dość oczywisty sposób wynika z ich charakterystyki zarysowanej powyżej. Kolektywny podmiot społeczny, który nie tylko nie dysponuje stałą strukturą wewnętrzną, lecz także nie oferuje swym zwolennikom spójnego światopoglądu, siłą rzeczy nie może podejmować się próby osiągnięcia wielu celów. Nowoczesne ruchy społeczne ogniskują zatem swą aktywność wokół

jednego, konkretnego problemu, któremu starają się zaradzić. Ze wspomnianą jednozadaniowością wiąże się również następna – szósta – cecha omawianego fenomenu: KRÓTKOTRWAŁOŚĆ tego rodzaju ruchów. Heller i Fehér powiadają, że bardzo często kończą one swój żywot – „wypalają się" – po wypełnieniu wyznaczonego sobie zadania. Można też powiedzieć, że również siódma – ostatnia – cecha niejako w naturalny sposób wynika ze wszystkich poprzednich własności. Autorzy *Doomsday or Deterrence?* dostrzegają ją w ogromnym potencjale demokratycznym nowoczesnych ruchów społecznych, dzięki któremu stają się one główną siłą utrzymującą przy życiu instytucje SPOŁECZEŃSTWA OBYWATELSKIEGO[20].

W świetle powyższej charakterystyki nowoczesne ruchy społeczne jawią się przede wszystkim jako fenomen o ogromnym demokratycznym potencjale. Już swym sposobem działania, inkluzywnym charakterem, a także stawianymi przed sobą celami (m.in. poprawa sytuacji i emancypacja coraz to nowych grup społecznych, korekta istniejących niesprawiedliwości, których katalog, właśnie w wyniku działalności nowoczesnych ruchów społecznych, jest nieustannie modyfikowany, ograniczenie negatywnych tendencji nowoczesności, takich jak np. degradacja środowiska naturalnego) ruchy te – jak się zdaje – wprowadzają nową jakość do nowoczesnej dziedziny publicznej, zdominowanej dotąd przez tradycyjne, ograniczone w swych działaniach głoszoną ideologią, partie polityczne oraz afiliowane przy nich organizacje społeczne o siłą rzeczy ograniczonej autonomii.

Dlatego też może dziwić to, że Fehér i Heller, przywiązani do idei radykalnej demokratyzacji poszczególnych sfer funkcjonowania społeczeństwa nowoczesnego, niezwykle negatywnie oceniają ruchy antynuklearne, które w latach 80. XX wieku stały się najbardziej rozpoznawalnymi nowoczesnymi ruchami społecznymi. Wyjaśnienie tej zagadki zacznijmy od ustalenia kilku dodatkowych faktów. W przekonaniu naszych autorów, co wykazują sugestywnie w przywoływanej tu pracy, ruchy te są fenomenem typowym dla społeczeństwa zachodniego[21], ponieważ w owym czasie jedy-

[20] Ibidem, s. 122–125.
[21] Zob. np. ibidem, s. 4.

nie na Zachodzie powszechnie odczuwano i poważnie traktowano zagrożenie nuklearne, a przecież to właśnie świadomość istnienia tego rodzaju zagrożenia zrodziła społeczne ruchy sprzeciwu wobec broni atomowej. W przypadku społeczeństw, które znajdowały się w orbicie wpływów ZSRR, jak i społeczeństwa radzieckiego, podobne obawy były marginalne, choć oczywiście istniały. Zarazem, jeśli jednak w ogóle się one pojawiały, to raczej pośród mieszkańców zachodnich peryferii bloku wschodniego, którzy, całkiem zresztą racjonalnie, rozumieli, że ewentualny konflikt nuklearny może rozegrać się głównie na zamieszkiwanych przez nich terenach. Niemniej, jak argumentują Fehér i Heller, społeczeństwa Europy Wschodniej, pomne dotychczasowej bierności Zachodu wobec wydarzeń z 1956 roku na Węgrzech, Praskiej Wiosny 1968 czy choćby stłumienia Solidarności w 1981 roku w Polsce, nie wierzyły w możliwość amerykańskiej interwencji.

Jak się wydaje, ten negatywny stosunek węgierskich filozofów do zachodnich ruchów antynuklearnych brał się z dwóch powodów. Po pierwsze, niechęć ta wynikała z tego, że istnienie tych ruchów świadczyło o odradzaniu się paradygmatu polityki odkupienia, co miało się przejawiać już choćby tym, że ich zwolennicy operowali uproszczoną – manichejską – i uzasadnianą w pseudoreligijny sposób wizją świata, który rzekomo nagle znalazł się w obliczu całkowitej zagłady[22]. Przypomnijmy, że już w *Redemptive and Democratic Paradigms in Radical Politics* Fehér wyraźnie stwierdzał, że na lewicy to właśnie Zieloni i ruch antynuklearny dokonują wskrzeszenia paradygmatu odkupienia przez formułowanie pesymistycznych, utopijnych wizji przyszłości ludzkości[23]. W *Doomsday or Deterrence?* autorzy wspólnie już stwierdzają dobitniej, że ów manicheizm utrwala *stricte* antyoświeceniowy charakter ruchów antynuklearnych. O tym, że ruchy te ograniczają potencjał oświe-

[22] Autorzy zwracają uwagę, że zwolennicy ruchu antynuklearnego nadużywają retoryki pseudoreligijnej, co przejawia się np. w posługiwaniu się takimi wyrażeniami, jak armagedon czy apokalipsa, które już wkrótce dosięgną naszą cywilizację „popełniającą kolektywne samobójstwo", cywilizację, która znalazła się „w obliczu nuklearnego holokaustu". Ibidem, s. 49.

[23] F. Fehér, *Redemptive and Democratic Paradigms in Radical Politics*, s. 71.

ceniowy, ma świadczyć przede wszystkim właśnie to, że nie proponują żadnej sensownej alternatywy dla rzekomo zbliżającej się zagłady. Stawiając swych zwolenników przed koniecznością wyboru między życiem a śmiercią, ruchy antynuklearne tak naprawdę godzą w fundamenty świata nowoczesnego.

Tego rodzaju wniosek dopomina się jednak głębszego uzasadnienia, sformułowanie którego wymaga bardziej szczegółowych odniesień do preferowanej przez Heller i Fehéra (i rodzącej się już zresztą w owym czasie) oryginalnej teorii nowoczesności, która akcentuje pluralistyczny i złożony charakter tej epoki. Zgodnie z takim założeniem manichejski obraz rzeczywistości, stosownie do którego współczesny (nowoczesny) świat (ludzkość) stanął przed wyborem między dwiema skrajnościami, jest próbą zafałszowania rzeczywistej kondycji nowoczesności już choćby z tego powodu, że redukuje ową złożoność. Ponadto, jak argumentują nasi autorzy, w danym momencie – przypomnijmy, że chodzi o lata 80. XX wieku – absolutnie nic rzeczywiście nie wskazywało na to, aby miała wkrótce nadejść nuklearna apokalipsa. W ich przekonaniu sytuacja międzynarodowa była oczywiście napięta, ale mimo to względnie stabilna, a przynajmniej na tle lat poprzednich[24]. Co więcej, akceptacja tej z gruntu fałszywej alternatywy niesie ze sobą poważne konsekwencje praktyczne. Tak naprawdę alternatywa „życie lub śmierć" stawia nas przed koniecznością wyboru między dwiema fundamentalnymi dla nowoczesności wartościami ŻYCIA i WOLNOŚCI. Opowiadając się po stronie życia, zwolennicy ruchu antynuklearnego postępują przecież zgodnie ze słynną dewizą Bertranda Russella: „better red than dead", co w języku ówczesnej realnej polityki międzynarodowej oznaczało po prostu gotowość do daleko idących ustępstw na rzecz ZSRR. To wiązało się z kolei ze zgodą na większe lub mniejsze ograniczenie wolności społeczeństw (i jednostek) będących w jego strefie wpływów lub nawet tych następnych, które potencjalnie mogły znaleźć się pod jego panowaniem.

---

[24] Zwraca na to uwagę np. Peter Lawler. Zob. P. Lawler, *Reviews: Ferenc Fehér and Ágnes Heller, Doomsday or Deterrence?*, „Thesis Eleven" 1988, No. 20, s. 143.

Tymczasem, powiadają budapeszteńczycy, świat nowoczesny ma to do siebie, że obie te wartości (wolność i życie) są dla niego równie ważne[25]. Rezygnacja z ich jednoczesnej realizacji, czego doskonale dowodzi *casus* dwudziestowiecznych systemów totalitarnych, w tym oczywiście tego, który zrodził się w ZSRR, oznacza zachwianie delikatnej równowagi wewnętrznej nowoczesnego społeczeństwa, w wyniku czego staje się ono opresyjne względem swych obywateli. A zatem poprawna organizacja i względnie poprawne funkcjonowanie tego rodzaju społeczeństwa jest uzależnione od zachowania i troski o obie te wartości, które w tym ujęciu okazują się jego jedynymi filarami – wyłącznymi gwarantami pomyślnego losu jego mieszkańców. W nowoczesności, powtarzają uparcie węgierscy autorzy, wolność i życie są wartościami uniwersalnymi (oznacza to zarówno, że przysługują one wszystkim, oraz że nie można wybrać ich przeciwności jako wartości), dlatego też realizacja jednej nie może odbywać się kosztem drugiej[26].

Drugi powód niechęci Heller i Fehéra do ruchów antynuklearnych nie wynikał już z rozbieżności filozoficzno-teoretycznych między przedstawicielami tych ruchów a poglądami naszych bohaterów, i miał raczej związek z konkretną sytuacją międzynarodową, w jakiej znalazła się Europa (zwłaszcza jej środkowo-wschodnia część) w latach 80. XX wieku. Węgierscy autorzy krytykowali ruchy antynuklearne za ich krótkowzroczność oraz brak wyobraźni odnośnie do realnych skutków politycznych, jakie wywołałaby

[25] Wydaje się, że w późniejszym okresie ich twórczości, szczególnie w przypadku Heller, już po śmierci Fehéra, kiedy to ich oryginalna teoria nowoczesności osiągnie dojrzałą postać, na pierwszy plan zostanie wysunięta wartość wolności. To w niej dostrzeże ona wartość fundamentalną dla całego świata nowoczesnego. Zob. np. Á. Heller, *A Theory of Modernity*, Blackwell Publishers, Oxford 1999; jest to wątek przewodni innej mojej analizy: W. Bulira, *Nowoczesność a polityka w ujęciu Ágnes Heller*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009, passim.

[26] Zwróćmy uwagę, że przytoczona tu argumentacja przywodzi na myśl zaprezentowaną w końcowych fragmentach trzeciego rozdziału tej książki koncepcję logik nowoczesności, które winny pozostawać ze sobą w stanie względnej równowagi. Jak pamiętamy, to właśnie owa równowaga jest gwarantem poprawnej kondycji świata nowoczesnego.

realizacja formułowanych przez nie głównych postulatów. W tym przypadku kierowali oni swą krytykę przede wszystkim w stronę zachodnioniemieckiego ruchu antynuklearnego oraz tamtejszych partii lewicowych (Zieloni oraz SPD).

Przyczyn narodzin zachodnioniemieckich ruchów pokojowych Heller i Fehér doszukują się – podobnie zresztą, jak i inni znawcy omawianej problematyki, o czym już wspominaliśmy – w przeciągającym się kryzysie kapitalizmu, powszechnym rozczarowaniu aktualną sytuacją międzynarodową, którą uznawano za wielce niebezpieczną, niezadowoleniem z działalności istniejących wielkich partii politycznych, a także dużym bezrobociem wśród młodych ludzi[27]. Jak już wcześniej wspominałem, wszystkie te czynniki potęgowały poczucie zagrożenia w społeczeństwie zachodnioniemieckim, które coraz wyraźniej zaczynało domagać się zmiany prowadzonej przez ich rodzime władze polityki zagranicznej. Pod tym względem Niemcy Zachodnie niewiele zresztą różniły się od innych państw, w których ruchy/partie lewicowe coraz głośniej artykułowały swój sprzeciw wobec zimnej wojny. A jednak to właśnie działania i postulaty zachodnioniemieckiego ruchu antynuklearnego wywoływały u naszych autorów największe obawy i zmuszały ich do zdecydowanej reakcji. Powód tej niechęci staje się chyba klarowny w chwili, gdy weźmiemy pod uwagę choćby taką oto wypowiedzi Heller, która w jednym z wywiadów barwnie i sugestywnie wspomina swój pierwszy kontakt z zachodnioniemieckim ruchem antynuklearnym:

> […] byłam akurat w Niemczech, kiedy odbyły się pierwsze niemieckie demonstracje pokojowe. Zostałam na nie zaproszona i wzięłam w nich udział w roli mówcy. W moim pierwszym przemówieniu odniosłam się do ruchu i do demonstracji bardzo pozytywnie. Ale później zaczęłam słuchać, co mają do powiedzenia kolejni mówcy. Raz jeszcze poprosiłam o głos, ponieważ wszystko to, co usłyszałam, było przejawem nietolerancji. Gdy wróciłam z Niemiec, powiedziałam Fehérowi, że przynajmniej w Niemczech „ruch pacyfistyczny" nie chce pokoju, ale dąży do wskrzeszenia ruchu nacjonalistycznego. Nikt nie potrafił dostrzec,

[27] F. Fehér, *Redemptive and Democratic Paradigms in Radical Politics*, s. 71.

nikt w ogóle nie zdawał sobie sprawy z tego, że antyamerykanizm tego ruchu był przejawem nacjonalizmu[28].

W tym przypadku w grę wchodził zatem dodatkowy czynnik, który siłą rzeczy nie mógł dać o sobie znać w innych państwach. W swym słynnym i kontrowersyjnym eseju *Eastern Europe under the Shadow of a New Rapallo* węgierscy krytycy rozwijają wątek poruszony przez Heller w cytowanym przed chwilą fragmencie wywiadu i argumentują wyraźnie, że zachodnioniemiecki ruch antynuklearny był z jednej strony przejawem odrodzenia się niemieckiego nacjonalizmu[29], z drugiej zaś – skutecznym narzędziem w rękach przywódców ZSRR[30]. Oba te aspekty, które jak w soczewce ogniskowały się np. w poglądach i publicystyce Rudolfa Bahro[31], powodują, że działania ruchów antynuklearnych stawały się (potencjalnie) bardzo niebezpieczne.

---

[28] Á. Heller, *Interview with Professor Ágnes Heller (I) by Simon Tormey*, „Daimon. Revista de Filosofia" 1998, Núm. 17, s. 45. Heller wspomina o tej sytuacji również w tym miejscu: Á. Heller, *Niczego nie żałuję (wywiad przeprowadzony przez W. Bulirę)*, tłum. W. Bulira, „Przegląd Polityczny" 2015, nr 131, s. 45.

[29] F. Fehér, Á. Heller, *Eastern Europe under the Shadow of a New Rapallo*. Tekst ten został zamieszczony w specjalnym numerze pisma „New German Critique", który został poświęcony „problematyce niemieckiej". W numerze tym opublikowano również teksty polemiczne z głównymi tezami węgierskich krytyków, a także ich odpowiedź na podstawowe zarzuty i uwagi: eidem, *A New Rapallo: Fiction, Threat or Capitulation-in-Progress? A Reply to Our Critics*, „New German Critique" 1986, No. 37, s. 148–168.

[30] Nasi autorzy piszą wprost, że w latach 80. XX wieku ruch antynuklearny stał się „potencjalnym narzędziem imperializmu radzieckiego". Zob. eidem, *Doomsday or Deterrence? On the Antinuclear Issue*, s. 105; zob. również: Á. Heller, *Niczego nie żałuję (wywiad przeprowadzony przez W. Bulirę)*, s. 45.

[31] Stanowisko Rudolfa Bahro, wschodnioniemieckiego dysydenta, któremu po blisko dwuletnim areszcie Stasi pozwoliła wyemigrować w 1977 roku do Niemiec Zachodnich, określa się zazwyczaj mianem „narodowego bolszewizmu". Bahro był jedną z tych postaci życia publicznego w RFN, które otwarcie opowiadały się za ustępstwami wobec ZSRR, widząc w tym szansę na zjednoczenie obu państw niemieckich. Krytyki jego „leninowskich" koncepcji społeczno-politycznych dokonują np. Mihály Vajda i Andrew Arato. Zob. A. Arato, M. Vajda, *The Limits of the Leninist Opposition: Replay to David Bathrick*, „New German Critique" 1980, No. 19, s. 167–175.

W stronę Nowego Rapallo

Wspomniany problem został szczegółowo omówiony właśnie w przywołanym powyżej eseju *Eastern Europe under the Shadow of a New Rapallo*. Już jego tytuł, niezwykle wymowny i prowokacyjny, wzbudzał skrajne reakcje potęgowane lekturą tekstu, którego hipoteza główna jest dość kontrowersyjna. W przekonaniu Fehéra i Heller międzynarodowa sytuacja polityczna w Europie Środkowo-Wschodniej w pierwszej połowie lat 80. XX wieku coraz wyraźniej przypominała okoliczności, w których region ten znajdował się ponad sześćdziesiąt lat wcześniej. Autorzy eseju mają tu na myśli sytuację międzynarodową, jaka zrodziła się w efekcie zawarcia układu między Rosją Radziecką a Republiką Weimarską w Rapallo (1922), który zapoczątkował okres zbliżenia (a w niedługim czasie również ścisłej, wielowymiarowej współpracy) między tymi państwami[32]. Przypuszczali oni bowiem, że z początkiem lat 80., zarówno na scenie politycznej Niemiec Zachodnich, jak i wśród elit partyjnych Berlina Wschodniego, a przede wszystkim Kremla, zaczynała dominować tendencja, dzięki której ponowne zbliżenie Niemiec z ZSRR było wielce prawdopodobne. Gdyby zaś do takiego zbliżenia rzeczywiście doszło, mogłoby ono zaowocować nowym układem sił w po-

[32] Jak pamiętamy, układ ten, podpisany 16 kwietnia 1922 roku przy okazji odbywającej się w tym czasie światowej konferencji gospodarczej w Genui, miał regulować stosunki między oboma, marginalizowanymi w owym czasie państwami. Na mocy układu w Rapallo m.in. odnawiano wzajemne stosunki dyplomatyczne między Rzeszą Niemiecką a Rosyjską Federacyjną Socjalistyczną Republiką Radziecką, zrzeczono się obopólnych pretensji narosłych w wyniku pierwszej wojny światowej, jak i zrezygnowano z jakichkolwiek roszczeń finansowych, odszkodowań wojennych itd. Co jednak najistotniejsze, dzięki temu zbliżeniu dyplomatycznemu wkrótce (w sierpniu 1922 roku) podpisano tajne porozumienie, które rozpoczęło owocną dla obu stron współpracę wojskową. Ta przyjazna atmosfera utrzymywała się przez następne lata. Zwykło się sądzić, słusznie zresztą, że układ w Rapallo był przede wszystkim wymierzony bezpośrednio w interesy i bezpieczeństwo odrodzonej po pierwszej wojnie światowej Polski. Zob. szerzej na ten temat w licznych opracowaniach historycznych, np. A. Skrzypek, *Nie spełniony sojusz? Stosunki sowiecko-niemieckie 1917–1941*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 25–38; K. Grünberg, J. Serczyk, *Droga do rozbioru Polski 1918–1939. Nowe ustalenia*, wyd. 2, Książka i Wiedza, Warszawa 2005, s. 66–104.

lityce międzynarodowej zimnowojennego świata, który byłby czymś na kształt Nowego Rapallo, to zaś po raz kolejny położyłoby się cieniem przede wszystkim na pozostałych państwach i społeczeństwach Europy Środkowo-Wschodniej. Warunkiem podstawowym realizacji tego scenariusza byłoby spełnienie postulatów ruchu antynuklearnego, zgodnie z którymi – mówiąc ogólnie – należało za wszelką cenę doprowadzić do zaistnienia światowego pokoju, czyli – w praktyce – do wycofania się z regionu sił amerykańskich. Innymi słowy, wyeksponowana tu kategoria Nowego Rapallo miałaby odnosić się do nowej sytuacji geopolitycznej i militarnej w Europie Środkowo-Wschodniej, która zrodziłaby się jako właściwy efekt realizacji celów działań zachodnioniemieckiego ruchu antynuklearnego.

Fehér i Heller kreślą swoją wizję Nowego Rapallo nie tylko z pozycji bogatych w bolesne doświadczenia obcowania z systemem totalitarnym w wydaniu radzieckim wschodnioeuropejskich dysydentów na wygnaniu czy też wiernych tradycji krytycznej analityków, którzy chcą odsłaniać właściwe znaczenia aktualnych zjawisk i procesów społeczno-politycznych, ale wypowiadają się również z perspektywy uważnych obserwatorów ówczesnej sytuacji międzynarodowej, i to takich, którzy doskonale orientują się w dziejach dotychczasowych stosunków niemiecko-rosyjskich[33]. A relacje te, począwszy od XVIII wieku, były dość specyficzne. Z jednej strony – przypomnijmy dla porządku – były bardzo dobre: Prusy i Rosja dość szybko stały się swymi głównymi sojusznikami, którzy wspólnie realizowali swe interesy kosztem pomniejszych lub znajdujących się w kryzysie innych państw z regionu, czego najlepszym chyba przykładem były rozbiory Polski z końca tego stulecia. Z drugiej zaś strony, jako że przez długi czas oba państwa były najsilniejszy-

[33] Co ciekawe, hipoteza ponownego zbliżenia się ZSRR i państwa niemieckiego razi swą wymową przede wszystkim dzisiejszego odbiorcę, przeglądając bowiem różne teksty publicystyczne czy teoretyczne z owego okresu, a także wspomnienia o tamtym czasie, można dojść do wniosku, że obawy przed ponownym zaistnieniem czegoś na kształt Rapallo były rzeczywiście żywe. Zob. np. T. Garton Ash, *Pomimo i wbrew. Eseje o Europie Środkowej*, tłum. A. Husarska, Polonia, Londyn 1990, s. 70–101; krytycznie o tym sposobie myślenia wypowiadał się z kolei np. R. Aron, *Wspomnienia*, t. 1, tłum. G. Śleszyńska, Wydawnictwo Sprawy Polityczne, Wołomin 2006, s. 266.

mi (o mocarstwowych aspiracjach) i głównymi aktorami polityki międzynarodowej w tej części Europy, siłą rzeczy niejednokrotnie – szczególnie w późniejszym okresie – rywalizowały również ze sobą, czego dowodzą obie wojny światowe, w których Niemcy i Rosja wystąpiły przeciwko sobie. Ale nawet te krwawe konflikty nie zmieniały radykalnie (i ostatecznie) względnie poprawnego stosunku obu państw do siebie. I tak, po zakończeniu pierwszej wojny światowej, jak powiada Jerzy Holzer, polski historyk i politolog, „rusocentryczne koncepcje polityki niemieckiej uległy zmianie" „tylko w ograniczonym zakresie". Cele powojennej polityki zagranicznej Republiki Weimarskiej oraz Rosji Radzieckiej, przynajmniej w pierwszych latach międzywojnia, były zbliżone – odbudowa utraconej mocarstwowej pozycji – a droga do ich realizacji wiodła przez Polskę. „Polska była dla Niemiec właściwie państwem sezonowym (*Saisonstaat*), w którego przypadku znów miała zastosowanie niemiecko-rosyjska wspólnota interesów, skoro zarówno Rzesza, jak i Rosja (Związek Radziecki) zainteresowane były w rozbiciu II Rzeczypospolitej"[34]. Jak już wspominaliśmy, na początku lat 20. XX wieku realizacja tej polityki zaowocowała podpisaniem traktatu w Rapallo, który otworzył nowy rozdział ich wzajemnej współpracy.

Punktem wyjścia w rozważaniach węgierskich komentatorów jest więc założenie, że, wbrew pozorom, po drugiej wojnie światowej stosunki niemiecko-rosyjskie (radzieckie) nie uległy aż tak diametralnej zmianie. Miało o tym świadczyć już choćby to, że spośród państw zza swej wschodniej granicy władze RFN przez długi czas – przynajmniej za rządów Adenauera i jego następców – utrzymywały stosunki dyplomatyczne wyłącznie z Moskwą. Pod tym względem rządy socjaldemokratów w zasadzie niewiele różniły się od stanowiska chadeków, a nawet – ponownie oddajmy głos Holzerowi – „jeszcze dobitniej" określiły „rolę Związku Radzieckiego jako głównego partnera polityki niemieckiej we wschodniej części Europy". Tę koncepcję niemieckiej polityki zagranicznej względem

[34] Oba cytowane fragmenty pochodzą z pracy Jerzego Holzera: *Kompleks Rapallo – mit czy realna groźba?*, Fundacja Centrum Stosunków Międzynarodowych, Warszawa 1999, s. 9–10.

państw Europy Wschodniej określono mianem *Ostpolitik*[35]. Jak powiadał Egon Bahr, współpracownik kanclerza Willy'ego Brandta, „nasze stosunki z Europą Wschodnią będą mogły być rozwijane tylko w takiej mierze, w jakiej będzie to tolerować Związek Radziecki. Choćby z tego względu trzeba dążyć *pari passu* do polepszenia stosunków ze Związkiem Radzieckim"[36].

Dotychczasowa historia relacji niemiecko-rosyjskich, a także klarowność głównych celów dyplomacji niemieckiej w latach 80. XX wieku utwierdzały więc budapeszteńczyków w ich przypuszczeniach odnośnie do ponownego zbliżenia między Niemcami a Rosją (Radziecką). Miałoby ono przybrać kształt Nowego Rapallo, co oznacza, że obie strony czerpałyby z niego korzyści kosztem pozostałych państw Europy Wschodniej. O ile celem ZSRR byłoby najpewniej utrwalenie swej dominacji w tej części kontynentu oraz podreperowanie kapitałem niemieckim swej gospodarki, która znajdowała się w sytuacji katastrofalnej, o tyle poczynania strony zachodnioniemieckiej należałoby odczytać przede wszystkim jako próbę rozwiązania tzw. KWESTII NIEMIECKIEJ, tzn. problemu istnienia dwóch odrębnych państw niemieckich[37]. Jako że dążenia Kremla wydają się oczywiste, skoncentrujmy swą uwagę na drugim wątku. W *Eastern Europe under the Shadow of a New Rapallo* czytamy, że jedynym branym poważnie pod uwagę przez zachodnioniemiecką opinię publiczną sposobem rozwiązania kwestii niemieckiej było zjednoczenie obu państw niemieckich w jeden organizm państwowy. Dla wielu środowisk politycznych Niemiec Zachodnich była to kwestia bezdyskusyjna już od początku jej pojawienia się, o czym świadczy choćby nieustępliwa postawa Adenauera i innych chadeckich kanclerzy RFN wobec NRD. W przekonaniu budapeszteńczyków, przynajmniej w latach 80. XX wieku, takie rozwiązanie stało się głównym – choć nie zawsze wprost artykułowanym – postulatem wszystkich istotnych zachodnioniemieckich sił politycznych. Powszechne poparcie, jakie postulat zjednoczenia Niemiec zyskał

[35] Ibidem, s. 13.
[36] Cyt. za: ibidem, s. 14.
[37] F. Fehér, Á. Heller, *Eastern Europe under the Shadow of a New Rapallo*, s. 37.

w społeczeństwie zachodnioniemieckim – kontynuują swój wywód nasi autorzy – mógł świadczyć tylko o jednym: o odradzającym się w tym społeczeństwie NACJONALIZMIE. Zarazem jednak, jeśli zwolennicy zjednoczenia Niemiec okazują się sympatykami idei nacjonalistycznych, to, zgodnie z tym ujęciem, są nimi również zwolennicy ruchu antynuklearnego, ponieważ, jak tłumaczą Fehér i Heller, sytuacja powojennych Niemiec była na tyle specyficzna, że również i lewa strona sceny politycznej zaczęła popierać postulat ponownego zjednoczenia narodu niemieckiego w ramach jednego państwa.

Zarazem ten nacjonalizm zachodnioniemieckich ruchów lewicowych jest dość nietypowy, można by nawet powiedzieć, że pojawia się on niejako „przy okazji", ponieważ cele programowe tych ruchów okazują się po prostu tożsame z dążeniami narodu niemieckiego, chociaż ich motywacje wydają się odmienne. A zatem w tym konkretnym przypadku nacjonalizm niejako „towarzyszy" typowo lewicowym (w okresie zimnowojennym) postulatom realizacji polityki międzynarodowego odprężenia, obustronnego rozbrojenia i zaprowadzenia trwałego pokoju światowego. I jako że właśnie owo rozbrojenie i odprężenie miało warunkować ponowne zjednoczenie Niemiec, postulaty te w naturalny sposób nabierały charakteru narodowego. Innymi słowy, dla zachodnioniemieckiego ruchu antynuklearnego formuła potencjalnego Nowego Rapallo, która umożliwiała zjednoczenie Niemiec, z założenia miała być zarazem gwarantem regionalnego (światowego) pokoju. Jak przekonują Fehér i Heller, w latach 80. XX wieku w przekonaniu zachodnioniemieckiej opinii publicznej warunkiem *sine qua non* ponownego zjednoczenia Niemiec było nie tyle osłabienie ZSRR, ile ograniczenie amerykańskich wpływów w Europie Zachodniej, które w przypadku RFN były związane z fizycznym stacjonowaniem wojsk amerykańskich – w tym również wyrzutni atomowych – na jego terytorium. I to właśnie w kwestii stosunku do Ameryki zbiegają się dążenia zachodnioniemieckiego ruchu antynuklearnego oraz społeczeństwa zachodnioniemieckiego jako takiego[38].

[38] W 1985 roku przywoływany już w tym miejscu Timothy Garton Ash pisał tak oto: „W ciągu ostatnich pięciu lat stolice zachodnie stawiają z nową intensywnością

Pogląd, że to właśnie Ameryka stoi na drodze do realizacji narodowych celów Niemiec, był powszechny. A zatem ten nowolewicowy nacjonalizm, o którym donoszą węgierscy filozofowie, w swym podstawowym wymiarze jest przede wszystkim formą IRRACJONALNEGO ANTYAMERYKANIZMU[39]. Autorzy *Eastern Europe under the Shadow of a New Rapallo* podkreślają, że ów nacjonalizm, przynajmniej w wydaniu lewicowym, nie był nadmiernie agresywny, a w pewnym momencie stwierdzają np., że był on tożsamy z założeniami i realizacją *Ostpolitik*, czyli strategii bliskiej współpracy RFN z ZSRR. Rzeczywista realizacja założeń niemieckiej polityki wschodniej siłą rzeczy skutkowała rozluźnieniem relacji z USA. Paradoksalnie, wymiernym rezultatem wzrostu nastrojów nacjonalistycznych w Niemczech Zachodnich, który przejawiał się zarazem

»kwestię niemiecką«. Składa się ona w zasadzie z dwóch pytań. Po pierwsze, czy Republika Federalna jest wciąż oddanym i zaufania godnym członkiem wspólnoty zachodniej? Czy jej wyraźnie odmienna polityka zagraniczna wobec Niemiec Wschodnich, Europy Wschodniej i Związku Sowieckiego (*Deutschlandpolitik* i *Ostpolitik*), jej uparte powracania do tematu odprężenia i jej nieporozumienia z rządem Reagana nie są aby przejawem tęsknoty za zjednoczeniem oraz historycznej i geopolitycznej skłonności Niemiec do lawirowania pomiędzy Wschodem a Zachodem? […] Czy tak zwane »ruchy pokojowe«, rozszerzenie się »anty-amerykanizmu« i rozwój Zielonych nie wróżą odwrotu od anglosaskiego stylu demokracji parlamentarnej narzuconej po 1945 roku w kierunku bardziej »nacjonalistycznego« i »socjalistycznego« ustroju […]? »Rapallo« jest hasłem wywoławczym dla tej pierwszej obawy, »neutralny nacjonalizm« – dla tej drugiej". T. Garton Ash, op. cit., s. 70.

39 F. Fehér, Á. Heller, *A New Rapallo: Fiction, Threat or Capitulation-in-Progress? A Reply to Our Critics*, s. 161. Powiadają oni, że zachodnioniemiecka lewica stosowała do oceny roli dwóch mocarstw „podwójne standardy": jakiekolwiek działania Amerykanów poza granicami USA okazywały się „przejawem imperializmu", zaś np. radziecka dominacja w Europie Wschodniej była postrzegana jako przykry, ale konieczny krok na drodze do zapewnienia bezpieczeństwa ZSRR (s. 157). Budapeszteńczycy dostrzegają tego rodzaju niekonsekwencję u swych dwóch oponentów: W. Süss, *Detente and The Peace Movement*, „New German Critique" 1986, No. 37, s. 73–103; M. Krasner, *A "New Rapallo" or a New Beginning: Response to Fehér and Heller*, „New German Critique" 1986, No. 37, s. 121–126. Jak się wydaje, tego rodzaju antyamerykanizm cechował wiele środowisk lewicowych w powojennej Europie. Proces narodzin tej postawy we Francji doskonale opisuje: T. Judt, *Historia niedokończona: francuscy intelektualiści 1944––1956*, tłum. P. Marczewski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012.

coraz większą niechęcią w stosunku do USA, była ogólnospołeczna aprobata dla działań ZSRR w regionie Europy Wschodniej. Dla poparcia swych słów Fehér i Heller wskazują na wyraźny dysonans między masowym poparciem, jakiego lewica zachodnioniemiecka udzieliła postulatom rozbrojeniowym, a jej neutralnym lub wprost krytycznym stosunkiem do działań Solidarności w Polsce, którą posądzano o destabilizację sytuacji w tym regionie (wielu przedstawicieli tej lewicy usprawiedliwiało działania gen. Wojciecha Jaruzelskiego, argumentując, że wprowadzenie stanu wojennego w Polsce było zasadne)[40]. W przekonaniu naszych autorów taka postawa była przejawem cynizmu i hipokryzji lewicy zachodnioniemieckiej. W dalszej perspektywie świadczyła również o jej krótkowzroczności politycznej, ponieważ tego rodzaju działania, których głównym celem było przecież ograniczenie dominacji amerykańskiej w tej części Europy, skutkowały zapoczątkowaniem procesu jej finlandyzacji. Jedynym namacalnym efektem działań lewicy zachodnioniemieckiej (ruchów antynuklearnych) mógł być bowiem tylko nowy układ sił, w ramach którego nowe Niemcy w znacznym stopniu utraciłyby swą suwerenność[41].

Podsumujmy zatem: węgierscy krytycy podkreślają, że ocierający się o niechęć (a nawet wrogość) spadek zaufania do USA pchał RFN w objęcia ZSRR[42], czego efektem miałoby być właśnie Nowe Rapallo. Dlaczego „Rapallo"? Ponieważ kolejny raz w histo-

[40] F. Fehér, Á. Heller, *A New Rapallo: Fiction, Threat or Capitulation-in-Progress? A Reply to Our Critics*, s. 152–156.

[41] Węgierscy filozofowie mówią nawet o potencjalnej „vichyzacji" państw tego regionu, ponieważ vichyzacja, w odróżnieniu od finlandyzacji, jest formą przymusowego, tzn. wbrew woli przynajmniej części danego społeczeństwa, zrzeczenia się suwerenności. Eidem, *Doomsday or Deterrence? On the Antinuclear Issue*, s. 70–74.

[42] Zdaniem Heller i Fehéra zachodnioniemieckie ruchy antynuklearne oraz większość partii politycznych były naiwne: w ich przekonaniu zagrożenie wojną nuklearną, której główną areną byłyby najpewniej właśnie Niemcy, zawsze brało się z nierozważnej polityki USA. W kwestii poczynań ZSRR zapadało wymowne milczenie. Eidem, *A New Rapallo: Fiction, Threat or Capitulation-in-Progress? A Reply to Our Critics*, s. 167. O zawiłych relacjach między powojennymi Niemcami a USA pisze np. J. Kiwerska, *RFN–USA: od wroga i lojalnego sojusznika do trudnego partnera*, w: *Niemcy jako problem międzynarodowy po*

rii dwudziestowiecznej Europy doszłoby do realizacji interesów tych dwóch, dominujących w tym regionie państw kosztem pozostałych państw i narodów. Dlaczego „Nowe"? Ponieważ prawdziwym wygranym tego rozdania byłby jednak wyłącznie ZSRR, który – jak już wspominaliśmy – wyraźnie umocniłby swoją pozycję, i to do tego stopnia, że nawet Niemcy znalazłyby się w orbicie jego wpływów[43]. Zdaniem Fehéra i Heller miałoby o tym świadczyć już ich odcięcie się od Stanów Zjednoczonych i NATO, które „wystawiłoby" je na pastwę dominującego militarnie Wielkiego Brata ze wschodu. Budapeszteńczycy nie wierzyli ani w możliwą neutralność nowych Niemiec, ani nawet w to, że ten nowy twór byłby spójnym organizmem państwowo-politycznym, w którym, dodatkowo, zdecydowanie zwyciężyłaby opcja zachodnia. Sceptycznie podchodzili więc do prognozy, zgodnie z którą aparat partyjny NRD dobrowolnie zrzekłby się swej uprzywilejowanej pozycji. Ten sceptycyzm dobrze zresztą oddaje ich negatywny stosunek do ZSRR, w którego dobre intencje po prostu nie wierzyli. Zarazem jednak zdają się oni rozczarowani naiwnością zachodnioniemieckiej lewicy. Jako outsiderów-wygnańców przeraża ich krótkowzroczność i nieodpowiedzialność jej zwolenników, połączona z wyraźną obojętnością na to, co rzeczywiście działo się po drugiej stronie żelaznej kurtyny. Wszystkie te negatywne cechy ucieleśniał ruch antynuklearny, którego równie bezkompromisowa, co wyraźnie jednostronna krytyka wyścigu zbrojeń mogła okazać się brzemienna w skutki. W tym właśnie sensie ruch ten wpisuje się w omawiany uprzednio paradygmat radykalnej polityki odkupienia: redukuje on złożoność nowoczesności, próbując wytłumaczyć rzeczywistość za pomocą prostych, „jednowymiarowych" kategorii. Co więcej, czyni to, wykorzystując retorykę bliską (pseudo)religijnemu mistycyzmowi, o czym może świadczyć wspominana wcześniej fetyszyzowana wizja nadchodzącego armagedonu i ostatecznej zagłady ludzkości.

II wojnie światowej, red. S. Sierpowski, Instytut Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2010, s. 247–267.

43 F. Fehér, Á. Heller, *Eastern Europe under the Shadow of a New Rapallo*, s. 37.

Czas na krótki komentarz. Koncepcja Nowego Rapallo Heller i Fehéra jest ciekawa, wartościowa, a nade wszystko istotna dla naszego opracowania przynajmniej z trzech względów. Po pierwsze, jest ona doskonałym przykładem interwencji politycznej, która przybiera postać praktycznej realizacji przyjętych uprzednio założeń teoretycznych, wypracowanych przez duet węgierskich autorów w okresie ich twórczości postmarksistowskiej i zaprezentowanych szczegółowo w poprzednich partiach książki. W tym konkretnym przypadku na pierwszy plan wysuwa się wspomniana przed chwilą Ferenca Fehéra krytyka paradygmatu radykalnej polityki odkupienia, która w latach 80. XX wieku miała odrodzić się głównie pod postacią wywodzących się z kontrkultury ruchów antynuklearnych, ale i tych partii politycznych, które kształtowały swą tożsamość w odniesieniu do kwestii związanych z ekologią. Nasi autorzy, nie rezygnując zarazem z idei radykalizmu politycznego, odrzucają ten jego rodzaj, który wydaje się im skrajnie bezrefleksyjny i zwyczajnie naiwny. Tym samym takie podejście nie jest przejawem ich konserwatyzmu polityczno-światopoglądowego, ale rzeczywistej realizacji postulatów konstruowanej przez nich teorii krytycznej, która ma na celu ukazywanie prawdziwego oblicza niebezpiecznych tendencji, procesów oraz postaw w nowoczesności, a także stanowi wyraźny impuls oraz uzasadnienie do podejmowanych działań o charakterze politycznym. Można zatem rzec, że również i w przypadku pism postmarksistowskich członków szkoły budapeszteńskiej, czego stosunkowo dobrze dowodzi ogłoszona w 1986 roku koncepcja Nowego Rapallo, ich głównym celem jest wskazywanie (i usuwanie) przeszkód stojących na drodze do emancypacji jednostki/społeczeństwa.

Po drugie, chociaż w przypadku tej koncepcji mamy do czynienia z rozważaniami z pozoru nieco futurystycznymi, które aktualny stan rzeczy (sytuację międzynarodową lat 80. XX wieku) traktują jedynie za punkt wyjścia, to nie jest tak, że wyobraźnia jej autorów jest nieograniczona. Wprost przeciwnie, możemy tu mówić nawet o doskonałej świadomości metodologicznej węgierskich filozofów, którzy, jakby na przekór swym krytykom, nie snują zupełnie nieuzasadnionych i fantastycznych wizji. Jak zresztą de-

klarują, nie mamy tu do czynienia z tanim i nieodpowiedzialnym wizjonerstwem, którego jedynym uzasadnieniem jest jakaś „wiedza tajemna", co zarzucają im niektórzy krytycy omawianej koncepcji[44]. Fehér i Heller w pełni świadomie odwołują się do tradycji hermeneutycznej[45] i jak na hermeneutów przystało – po prostu interpretują dominujące w czasach im współczesnych główne tendencje determinujące aktualny kształt stosunków międzynarodowych. Wyraźnie zarazem identyfikują się z ideami tradycji krytycznej (są podejrzliwi!), ostrożnie podchodzą do potencjalnych (przede wszystkim tych negatywnych) skutków ponownego zbliżenia niemiecko-radzieckiego[46].

Po trzecie, w świetle zarówno powyższych uwag na temat układu sił w Europie Środkowo-Wschodniej, jaki mógłby wykształcić się w cieniu Nowego Rapallo, jak i dotychczasowych rozważań poświęconych teorii krytycznej szkoły budapeszteńskiej, można doszukiwać się tu pewnej ciągłości. Z jednej strony analizowana koncepcja idealnie wpisuje się w krytykę opresyjności i imperializmu ZSRR, który, jak pamiętamy z drugiego rozdziału, został przez naszych autorów rozpoznany jako system dyktatury nad potrzebami. Z drugiej zaś jest to kolejny epizod w niekończącej się polemice węgierskich emigrantów z lewicą zachodnią, której zwolennicy i przedstawiciele cały czas – jak się zdaje – zaskakują ich swą naiwnością i krótkowzrocznością. O ile bowiem totalitarna i ekspansywna natura systemu wykształconego w Związku Radzieckim jest oczywista i system ten w niczym w zasadzie nie może już zadziwić

---

[44] Taki zarzut stawia np. Walter Süss, który mówi o tej koncepcji w kategoriach „spekulacji" niemającej związku z rzeczywistym stanem rzeczy. Zob. W. Süss, op. cit., s. 78.

[45] Wątek hermeneutycznych inspiracji budapeszteńczyków omawiam szerzej w ostatniej części tego rozdziału.

[46] F. Fehér, Á. Heller, *A New Rapallo: Fiction, Threat or Capitulation-in-Progress? A Reply to Our Critics*, s. 151. Nie tylko zresztą duch teorii krytycznej determinował tego rodzaju podejrzliwość wschodnioeuropejskich opozycjonistów wobec odnowienia kontaktów niemiecko-radzieckich. Przestroga przed Nowym Rapallo jak mantra nieustannie powraca dla przykładu w przywoływanych już w tej książce *Dziennikach* Stefana Kisielewskiego, i to nawet w tych ich fragmentach, które polski publicysta spisywał już na początku lat 70. XX wieku.

swych obserwatorów, o tyle szokuje przytępiony zmysł krytyczny sympatyków lewicy zachodniej, którzy, w większości przypadków, nawet w latach 80. XX wieku, z godnym podziwu uporem trwają w swej wiernopoddańczej postawie wobec ZSRR. W tym kontekście trudno oprzeć się wrażeniu, że to właśnie ten fakt najbardziej oburza i irytuje doświadczonych boleśnie przez ten system budapeszteńczyków, którzy w tym przypadku, po raz kolejny zresztą, wypowiadają się z pozycji intelektualistów na wygnaniu.

Oczywiście nie wolno zarazem zapominać, że prezentowana koncepcja nie jest jednak pozbawiona wad. Wydaje się, że w zasadzie wystarczy wskazać na jedną jej tylko usterkę, która jednak ma charakter i znaczenie fundamentalne. Zauważmy wszak, że przedstawiona powyżej koncepcja Heller i Fehéra opiera się na jednym podstawowym, artykułowanym *implicite* założeniu, zgodnie z którym system społeczno-polityczny socjalizmu realnego jest zdolny do własnej reprodukcji, która gwarantuje z kolei jego trwanie. Innymi słowy, chodzi o to przekonanie budapeszteńczyków, widoczne już choćby w omawianej w drugim rozdziale tej książki koncepcji dyktatury nad potrzebami, że socjalizm realny, przynajmniej w perspektywie najbliższych lat/dekad (począwszy od lat 80. XX wieku), będzie w dalszym ciągu istnieć, ponieważ nic nie wskazuje na to, że pojawiło się dla niego jakieś realne zewnętrzne/wewnętrzne zagrożenie[47], a on sam wypracował odpowiednie mechanizmy własnej reprodukcji.

Jak dobrze wiemy, założenie to było po prostu błędne, a rzeczywistość (historia), oczywiście ku ogromnej uciesze również naszych autorów, obojętnie potraktowała prezentowany tu scenariusz, ponieważ już niespełna trzy lata po publikacji wspomnianego eseju rozpoczął się demontaż systemu państw realnego socjalizmu. Ale, można dodać od razu nieco przewrotnie, i w tym przypadku budapeszteńczycy są zwycięscy. Spełniło się wielokroć artykułowane życzenie Heller i Fehéra, aby ich analizy i pesymistyczne przewi-

[47] Problem upadku ZSRR węgierscy filozofowie traktują nawet w kategoriach „cudownego zwrotu w historii". Zob. eidem, *Eastern Europe under the Shadow of a New Rapallo*, s. 25.

dywania okazały się nietrafne. Czy zatem oznacza to, że cała koncepcja Nowego Rapallo jest całkowicie bezużyteczna i nie warto zawracać nią sobie głowy? Powstrzymałbym się od tak jednoznacznej oceny. Wydaje mi się raczej, że wbrew pozorom mamy tu do czynienia z rozważaniami, które – przynajmniej do pewnego stopnia – bronią się również po latach. Pomijając już to, o czym wielokroć tu wspominałem, że wizja Nowego Rapallo była względnie powszechnie (i niezależnie od siebie) rozwijana i komentowana, chodzi tu o te wątki, które odnoszą się do podkreślanej już wielokroć problematyki radykalizmu politycznego, szczególnie zaś polityki odkupienia. Ale nie tylko. Jeśli bowiem przyjrzymy się późniejszej twórczości naszych bohaterów, a uczynimy to już w następnym podrozdziale, to z łatwością zauważymy, że poruszane tu zagadnienia znajdą jeszcze swoją kontynuację choćby w postaci rozważań poświęconych fenomenowi BIOPOLITYKI czy też zjawisku PONOWOCZESNOŚCI BEZREFLEKSYJNEJ, zaś refleksja nad osobliwością polityki odkupienia zdradza znamiona zaprezentowanej już wcześniej krytyki tzw. WIELKICH NARRACJI. I już choćby z tego względu koncepcja Nowego Rapallo, w połączeniu z niezwykle istotną w tym kontekście krytyką naiwności (zachodnioniemieckich) ruchów antynuklearnych, wydaje się warta odnotowania.

Biopolityka

W następnych dwóch podrozdziałach będzie mowa o niektórych zmianach, jakie zaszły przede wszystkim w dziedzinie tzw. polityki ponowoczesnej (problem skutków postmodernistycznej detotalizacji szeroko rozumianej kultury został omówiony w rozdziale poprzednim). Chodzi tu zwłaszcza o zaistnienie i upowszechnienie się nowego rodzaju polityki, który – zgodnie z terminologią zaproponowaną przez Michela Foucaulta – określamy mianem biopolityki[48].

[48] Na temat biopolityki w ujęciu budapeszteńczyków mówię również w: W. Bulira, *Biopolityka ponowoczesności: casus Ágnes Heller i Ferenca Fehéra*, „Kronos" 2014, t. 31, nr 4, s. 138–153; idem, *Feminizm i biopolityka*, w: *Feminizm*,

Ponadto z uwagi na to, że – pozwolę sobie ujawnić tę kwestię już w tym miejscu – na omawiane zjawisko budapeszteńczycy spoglądali nieufnie, szukali dlań określonej alternatywy, o czym świadczy choćby koncepcja hermeneutyki politycznej Ferenca Fehéra.

Pojęcie biopolityki

Chociaż w literaturze przedmiotu biopolityka bywa rozmaicie definiowana, to wydaje się, że mimo tej różnorodności ujęć i perspektyw można wskazać dwa główne sposoby jej rozumienia, które – roboczo – moglibyśmy określić jako ujęcie WĘŻSZE i SZERSZE. I tak oto, zgodnie z tym pierwszym ujęciem, biopolityka jest dyscypliną naukową, która bada wpływ czynników biologicznych na procesy polityczne, szczególnie zaś na proces decyzyjny. Takie rozumienie biopolityki prezentuje np. Ziemowit J. Pietraś, autor jednego z podstawowych rodzimych podręczników z zakresu teorii polityki, który powiada, że biopolityka to względnie młoda dziedzina nauki, która wykształciła się na pograniczu politologii i nauk medycznych. Jej zwolennicy wychodzą ze zdroworozsądkowego założenia, że polityka, rozumiana tu jako domena, w której odpowiednie ośrodki decyzyjne podejmują konkretne decyzje polityczne, w ostatecznym rozrachunku jest przestrzenią działania ludzi, czyli organizmów biologicznych. Dlatego też, badając poszczególne determinanty, które wpływają na charakter, treść oraz jakość podejmowanych decyzji politycznych, nie można bagatelizować znaczenia czynników o charakterze *stricte* biologicznym. Jak powiada polski autor, „biologiczne cechy decydenta", które są „ściśle związane z jego osobowością i zachowaniem", „czasem w sposób bardzo istotny, kształtują odporność decydenta na stresy i frustrację powstające w procesie decyzyjnym, a także kształtują jego emocje oraz możliwość samokontroli"[49]. I dlatego właśnie biopolityka (jako dziedzina nauki) stara się sporządzić możliwie najpełniejszy zestaw takich czynników oraz możliwie najdokładniej

red. M. Marczewska-Rytko, D. Maj, M. Pomarański, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2015, s. 53–61.

[49] Z.J. Pietraś, *Decydowanie polityczne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Kraków 1998, s. 301.

wyjaśnić ich wpływ na podejmowane decyzje polityczne. Dlaczego? Najpewniej dlatego, żeby jednostka uczestnicząca w polityce mogła lepiej, sprawniej i bardziej świadomie podejmować decyzje polityczne, a także po to, aby badacz świata polityki potrafił dokonać lepszej (czy może raczej: właściwej) interpretacji analizowanych zjawisk politycznych. Zwolennicy takiego podejścia, które zdaje się typowe dla popularnego swego czasu wśród politologów behawioryzmu, wychodzą bowiem – jak się wydaje – ze *stricte* pozytywistycznego założenia, że możliwe jest stworzenie wzorowanego na naukach matematyczno-przyrodniczych modelu działania politycznego, w którym zawierałyby się wszystkie pożądane jego aspekty, zaś to, co zostałoby – naukowo – uznane za szkodliwe lub choćby utrudniające podejmowanie decyzji i obniżające skuteczność działań politycznych, byłoby z niego wyrugowane[50]. I tak, dla przykładu, Pietraś wskazuje na (1) biologiczne czynniki wewnętrzne, będące charakterystycznymi cechami decydenta (mowa tu o takich kategoriach, jak zdrowie polityka, choroba polityka, jego/jej płeć, zmęczenie, rytmy biologiczne), (2) czynniki zewnętrzne o charakterze naturalnym (np. zmienne ciśnienie atmosferyczne, temperatura, wilgotność, zanieczyszczenia powietrza, pora roku, głód itd.) oraz pochodzące od innych ludzi (strach, gniew, przygnębienie i stany emocjonalne), a także (3) problemy związane z komunikacją niewerbalną. Zgodnie z sugestią pol-

[50] Jak tłumaczą Barbara Krauz-Mozer i Paweł Ścigaj, badania politologiczne osadzone w paradygmacie behawioralnym miały koncentrować się przede wszystkim na tych zjawiskach, które były „obserwowalne i mierzalne". Zarówno taki dobór przedmiotu badań, jak i wykorzystanie „twardych metod nauk przyrodniczych", ufundowanych na „naturalistycznej ontologii i epistemologii", miały gwarantować uzyskanie „wiedzy pewnej o zjawiskach politycznych". Zob. B. Krauz-Mozer, P. Ścigaj, *Sklep z podróbkami? Podejścia badawcze i metodologiczne w nauce o polityce*, w: *Podejścia badawcze i metodologiczne w nauce o polityce*, red. B. Krauz-Mozer, P. Ścigaj, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013, s. 10; na temat behawioralizmu zob. np. A.W. Jabłoński, *Pluralizm teoretyczny w politologii*, w: *Czym jest teoria w politologii?*, red. Z. Blok, Dom Wydawniczy ELIPSA, Warszawa 2011, s. 52–60; B. Krauz-Mozer, *Teorie polityki. Założenia metodologiczne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 34–46; krytycznie o ograniczeniach tego rodzaju teorii wypowiada się np. J.P. Hudzik, *Teoria polityki w komentarzach filozoficznych i metodologicznych*, w: *Czym jest teoria w politologii?*, s. 109–140.

skiego politologa w ramach tego podejścia można wskazać również na takie analizy biopolityczne, których autorzy koncentrują się na zagadnieniu osobowości politycznej i jej wpływu na proces podejmowania decyzji politycznych[51].

W ujęciu szerszym biopolityka odnosi się do typowo nowoczesnego zjawiska upolitycznienia ciała, czyli uczynienia z niego przedmiotu działań (obiektu zainteresowania) polityki. Już określenie biopolityki jako zjawiska nowoczesnego wymaga choćby krótkiego doprecyzowania. Biopolityka jest wytworem polityki nowoczesnej z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że termin ten – dosłownie – oznacza politykę, która zajmuje się życiem (gr. *bíos*)[52], czyli taki rodzaj polityki, który dla starożytnych… nie mógł być polityką we właściwym tego słowa rozumieniu. Przypomnijmy jedynie, że zgodnie z ujęciem klasycznym (np. Arystotelesa) polityka zaczynała się w sferze publicznej, czyli tam, gdzie kończyła się domena prywatności, rozumiana jako królestwo konieczności (również cielesnej). Ten, kto cały swój czas i energię poświęcał zaspokojeniu swych potrzeb naturalnych (biologicznych), ten siłą rzeczy nie mógł angażować się w politykę rozumianą tu jako troska o – jakbyśmy dzisiaj powiedzieli – dobro wspólne. Dlatego właśnie, aby wziąć udział w polityce, która w takim ujęciu staje się przestrzenią spraw międzyludzkich, należy przekroczyć „grecką granicę" (wyrażenie Hannah Arendt) oddzielającą konieczność (życie w sensie biologicznym) od wolności (polityka). W przekonaniu starożytnych troska o zaspokojenie tego, co konieczne (potrzeby partykularnego ciała), wykluczała działanie na rzecz zapewnienia i zachowania wolności wszystkich obywateli (*polis*). Zgodnie z tym ujęciem to dopiero nowoczesność upolitycznia ciało, co wspomniana tu Arendt – jak pamiętamy z rozważań poświęconych rewolucji francuskiej –

---

[51] Zob. szerzej: Z.J. Pietraś, op. cit., s. 302–319. Innym przykładem tego rodzaju badań nad polityką, choć traktującym interesujący nas problem bardziej szczegółowo, jest choćby praca, której autorka analizuje „specyfikę, zasięg i natężenie wpływu na współczesne stosunki międzynarodowe żywności genetycznie zmodyfikowanej". Zob. M. Szkarłat, *Żywność genetycznie zmodyfikowana w stosunkach międzynarodowych*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2011.

[52] T. Lemke, *Biopolityka*, tłum. T. Dominiak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2010, s. 7.

z nieskrywaną zresztą odrazą określiła jako wprowadzenie do polityki kwestii socjalnej. Co więcej, w takim ujęciu biopolityka staje się typowo nowoczesnym sposobem sprawowania władzy[53]. Po drugie – w tym przypadku mamy do czynienia z kwestią bardziej prozaiczną – biopolityka jest zjawiskiem nowoczesnym również dlatego, że to właśnie w (późnej) nowoczesności pojęcie to zostało na dobre wprowadzone do słownika politycznego, i to zarówno jeśli chodzi o język teorii, jak i praktyki politycznej.

Oba te powody, a nade wszystko określony kontekst aktualnych rozważań (teoria krytyczna ponowoczesności szkoły budapeszteńskiej) skłaniają mnie ku temu, aby w prezentowanej tu analizie fenomenu biopolityki skoncentrować swą uwagę właśnie na jej szerszym rozumieniu. Zacznę od próby doprecyzowania wieloznacznego wyrażenia „upolitycznienie ciała". W literaturze przedmiotu zasługę wprowadzenia pojęcia biopolityki do rozważań z zakresu szeroko rozumianej filozofii polityki (oraz filozofii kultury) zgodnie przypisuje się zazwyczaj Michelowi Foucaultowi, który rzeczywiście odwoływał się do niej regularnie w swych innych pracach. Bodaj najczęściej przywoływaną w tym kontekście wypowiedzią francuskiego filozofia, historyka i teoretyka kultury jest fragment jego ostatniego, pisanego aż do śmierci dzieła zatytułowanego *Historia seksualności*, który brzmi następująco: „Nacisk biologii na historię pozostawał przez tysiąclecia niesłychanie silny […]", ale „epoka wielkich spustoszeń spowodowanych głodem i dżumą skończyła się przed rewolucją francuską. […] Człowiek Zachodu powoli dowiaduje się, co znaczy być żywym gatunkiem w żywym świecie, posiadać ciało, warunki egzystencji, widoki na przyszłość, zdrowie osobnicze i zbiorowe, siły zdatne do przekształcenia i przestrzeń optymalnego ich użycia. Po raz pierwszy zapewne w historii pierwiastek biologiczny znajduje odzwierciedlenie w polityce: fakt, że się żyje […], uobecnia się […] po części na obszarze kontrolowanym przez wiedzę, poddanym interwencjom władzy". W tym też sensie biopolityka oznacza „wejście życia w historię, na teren technik poli-

[53] Ibidem, s. 42.

tycznych – poddanie zjawisk właściwych życiu gatunkowemu człowieka wiedzy i władzy”[54].

Z powyższego cytatu wynika, że Foucaulta zupełnie nie interesuje problem wpływu czynników biologicznych na charakter i jakość procesów politycznych, czyli takie rozumienie biopolityki, które preferują zwolennicy pozytywistycznego – behawiorystycznego, naturalistycznego[55] – sposobu uprawiania nauk o polityce. Wprost przeciwnie, interesuje go raczej zjawisko dokładnie odwrotne: stara się on mianowicie udzielić odpowiedzi na pytania o to, kiedy, w jaki sposób i dlaczego to właśnie życie (ciało, biologia) stało się przedmiotem zainteresowania polityki. To bowiem, że do tego doszło, jest dla francuskiego autora sprawą oczywistą. Co więcej, w chwili, gdy polityka zainteresowała się problemem życia, zmieniła się jej istota, stała się ona nową jakością. Aby zrozumieć to zjawisko, Foucault podejmuje się – typowej dla siebie – genealogiczno-historycznej analizy tego procesu strukturalnego przekształcania się form i sposobów działań politycznych.

Zarazem jednak Foucault nie konstruuje do końca spójnej i klarownej opowieść na ten temat, chociaż można wskazać na obecne w jego wypowiedziach trzy główne – w pewnym sensie uzupełniające się – sposoby przedstawiania pojęcia biopolityki. Po pierwsze zatem, francuski autor wskazuje na biopolitykę jako tę nową jakość w teorii i praktyce politycznej, która stanowi cezurę czasową w dziejach świata zachodniego, tzn. jej wykształcenie się jest ściśle związane z epoką nowoczesną. Po drugie, narodziny i upowszechnienie się biopolityki skutkują ostatecznie wykrystalizowaniem się zjawiska nowoczesnego rasizmu, który jest przez Foucaulta pojmowany jako pewne wewnętrzne „dążenie” społeczeństwa nowoczesnego do nieustannego samooczyszczania się organizmu społecznego z ele-

---

[54] M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Wydawnictwo „słowo/obraz terytoria”, Gdańsk 2010, s. 97–98; Á. Heller, *Biopolityka przeciw wolności. Nowy rozdział w historii starego sporu*, w: eadem, *Wykłady i seminarium lubelskie*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, s. 30. Nieco krótszy fragment tego akapitu cytuje Lemke. Zob. T. Lemke, *Biopolityka*, s. 12 i 43.

[55] T. Lemke, *Biopolityka*, s. 42.

mentów chorych i zdegenerowanych. I w końcu, po trzecie, w jego przekonaniu biopolityka jest formą rządów typową dla społeczeństwa/państwa liberalnego[56], które stara się, przez system wytworzonych przez siebie instytucji i norm, utrzymać/osiągnąć stan naturalny (pożądany) dla danego społeczeństwa, piętnując i spychają na margines wszystkich tych, którzy owych norm (moralnych, seksualnych itd.) nie spełniają.

Mimo pewnych różnic między tymi ujęciami – głównie chyba jednak o charakterze chronologicznym – wydają się one jednak komplementarne, dlatego też można powiedzieć, że w przekonaniu Foucaulta biopolityka jest nowoczesną formą sprawowania kontroli zarówno nad jednostką, jak i nad całą populacją/społeczeństwem. Jako taka jawi się mu ona jako użyteczne narzędzie, za pomocą którego władza reguluje procesy zachodzące wewnątrz społeczeństwa. Innymi słowy, jak powiada jeden z komentatorów, „pojęcie biopolityki w pismach Foucaulta odnosi się do rozwoju pewnej nowej, specyficznej wiedzy politycznej i nowych dyscyplin, takich jak statystyka, demografia, epidemiologia i biologia, które analizują procesy życiowe na poziomie populacji, by »rządzić« jednostką i kolektywami poprzez środki korygujące, wykluczające, normalizujące, dyscyplinujące, terapeutyczne lub optymalizujące”[57]. Co istotne, te nowe środki, dzięki którym możemy „korygować”, „wykluczać” czy „poddawać terapii”, mają swoje zastosowanie przede wszystkim w odniesieniu do populacji – rozumianej tu trochę na zasadzie ogromnego organizmu czy też, jak chciał Foucault, „ciała społecznego” tworzonego przez „materialną władzę nad ciałami jednostek”[58] – ponieważ biopolityka jest właśnie ukierunkowana w swym działaniu na gatunek ludzki.

Biopolityka reguluje bowiem życie jako takie, dlatego też „troszczy się” o kondycję danej populacji, zwraca uwagę na różnego rodza-

---

[56] Ibidem, s. 43.

[57] T. Lemke, *Analityka biopolityki. Rozważania o przeszłości i teraźniejszości spornego pojęcia*, „Praktyka Teoretyczna” 2011, nr 2–3, s. 18.

[58] M. Foucault, *Władza a ciało*, w: idem, *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, red. B. Błesznowski, K.M. Jaksender, K. Matuszewski, tłum. K.M. Jaksender, Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2013, s. 346.

ju uwarunkowania jej istnienia. Wynika zatem z tego, że głównym jej celem jest zachowanie życia (ciało społeczne), co też dalece odróżnia ją, jako formę władzy, od władzy dyscyplinującej, której podstawowym obiektem zainteresowania była jednostka (pojedyncze ciało). W przypadku biopolityki władza jest odpowiedzialna za przetrwanie danej populacji, której dyscyplinowana przez nią jednostka jest jednym z elementów składowych. O ile dyscyplina (władza dyscyplinująca jednostkę, zmuszająca ją do odpowiedniego zachowania) „ujednostkowia i wyróżnia ciała jako organizmy", o tyle w przypadku mechanizmów biopolityki dochodzi do umieszczenia „ciała na powrót w procesach rządzących całością"[59]. Jest to sytuacja dwuznaczna, ponieważ chociaż mamy tu do czynienia z opresją ze strony władzy wobec jednostki, to ten rodzaj władzy zdaje się doskonałym przykładem próby rozwiązywania problemów, jakie stoją przed całym gatunkiem ludzkim. Narodziny biopolityki wiążą się bowiem z momentem rozpoznania przez rządzących pewnych grożących ludzkości niebezpieczeństw, co uruchamia z kolei próby ich zażegnania. W tym też sensie biopolityka jest fenomenem ponowoczesnym – rodzi się w świecie, którego mieszkańcy dysponują świadomością historyczną, której integralną częścią jest konstatacja (i uznanie) pluralistycznej i przygodnej kondycji zarówno ich samym, jak i rzeczywistości, w której funkcjonują. Jak pamiętamy, Heller mówiła w tym kontekście o świadomości zreflektowanej ogólności.

---

[59] M. Lazzarato, *Nowa definicja pojęcia „biopolityki"*, „Praktyka Teoretyczna" 2011, nr 2–3, s. 29. W swym tekście Maurizio Lazzarato cytuje fragment wypowiedzi Foucaulta, która warta jest ponownego przywołania: „[…] biopolityka wprowadzi mechanizmy, których niektóre funkcje będą się bardzo różnić od funkcji pełnionych przez mechanizmy dyscyplinarne. W mechanizmach wprowadzonych przez biopolitykę chodzić będzie oczywiście przede wszystkim o przewidywania, o szacunki statystyczne, o globalne pomiary; chodzić będzie nie tyle o zmodyfikowanie jakiegoś szczególnego elementu, nie tyle jednostki jako jednostki, ale zasadniczo o interwencję na poziomie ogólnych determinacji zjawisk, na poziomie tego, co w zjawiskach globalne […]. I chodzić będzie przede wszystkim o to, by ustalić mechanizmy regulujące, które w tej globalnej populacji z jej przypadkowym polem będą mogły ustanowić równowagę, utrzymać średnią, wprowadzić rodzaj homeostazy, zapewnić kompensację […]". Zob. M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa: wykłady w Collège de France, 1976*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 243.

Innymi słowy, diagnozy Foucaulta, które są datowane na lata 70. i 80. XX wieku, doskonale zatem wpisały się w panującą w owym czasie atmosferę intelektualną. Chodzi tu o rosnące przekonanie, że nam, mieszkańcom Ziemi, niezależnie od miejsca zamieszkania, własnej tradycji kulturowej czy też uznawanych systemów wartości, mogą grozić te same zagrożenia. Katastrofa ekologiczna, epidemia głodu, AIDS czy też dyskryminacja rasowa lub z uwagi na płeć – te zjawiska, które w swym wymiarze podstawowym mają charakter biologiczny, stanowią realne zagrożenie dla wszystkich mieszkańców naszej planety[60]. W takim kontekście społeczno-polityczno-kulturowym biopolityka staje się narzędziem skutecznego działania w rękach coraz bardziej popularnych (ponowoczesnych) nowych ruchów społecznych, które zdają się z kolei efektem narodzin tego, co Fredric Jameson określił swego czasu mianem „mikropolityki"[61].

---

[60] Zarazem jednak wypada zaznaczyć, że zarysowany powyżej sposób rozumienia biopolityki, który uznaję skądinąd za właściwy punkt wyjścia moich dalszych rozważań, nie wyczerpuje analiz tego fenomenu, jakie pozostawił po sobie Foucault (zwłaszcza na karatach *Trzeba bronić społeczeństwa*). W kończącym zarejestrowany w tym tomie cykl wykładów francuskiego poststrukturalisty zwraca on również uwagę na – można chyba ująć to w ten sposób – mroczną stronę biopolityki, którą, jak dotąd, w zasadzie przemilczałem. Foucault powiada, że w trosce o życie populacji biowładza potrafi również… zabijać. Chodzi tu o biowładzę, która „wpisuje rasizm w mechanizmy państwa", dzięki czemu z łatwością „dokonuje cięcia między tym, co powinno żyć, i tym, co powinno umrzeć". Władza tego rodzaju zmienia stosunek między życiem a śmiercią: relacja ta nie jest już „militarna", „wojenna", ale staje się „biologiczna". To oznacza z kolei, że w tym przypadku wrogiem jest ten, kto zagraża populacji. Konkluzja Foucaulta brzmi następująco: „[…] uśmiercanie, imperatyw śmierci są akceptowalne w systemie biowładzy tylko o tyle, o ile zmierza nie do zwycięstwa nad przeciwnikami politycznymi, ale do eliminacji zagrożenia biologicznego i do wzmocnienia, bezpośrednio związanego z tą eliminacją, całego gatunku lub rasy". Wynika z tego, że sposobami działania tak rozumianej biowładzy są znane z historii najnowszej świata nowoczesnego czystki etniczne, ludobójstwo, eugenika, segregacja rasowa itd. Zob. M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa: wykłady w Collège de France*, s. 252–253.

[61] Zdaniem Jamesona wraz z narodzinami mikropolityki dokonało się „rozdrobnienie kodów społecznych na wąsko wyspecjalizowane żargony zawodowe", zdradzające sympatie „etniczne, płciowe, rasowe, religijne i klasowo-frakcyjne". F. Jameson, *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*,

Krytyka biopolityki

Fenomen biopolityki nie uszedł uwadze członków szkoły budapeszteńskiej, czego wyrazem było kilka ważnych tekstów na ten temat autorstwa Heller i Fehéra, w których definiują oni biopolitykę właśnie jako upolitycznienia ciała. I chociaż niekiedy są to analizy czynione niejako przy okazji omawiania innych kwestii, to jednak można i warto wskazać na trzy główne pozycje pośród nich. Przede wszystkim będzie to stosunkowo niewielka, ale rzeczowo przedstawiająca omawiany problem, książka obojga autorów, zatytułowana po prostu *Biopolitics* z 1994 roku[62]. Pozycja ta spotkała się z na tyle głośnym odzewem, że tuż po jej publikacji zorganizowano konferencję nauką, na której omawiano poruszane w niej zagadnienia, co zaowocowało z kolei pracą zbiorową (pod redakcją naukową m.in. Heller) pt. *Biopolitics: The Politics of the Body, Race and Nature*, zawierającą również krótkie eseje naszych bohaterów. Swego rodzaju dopełnienie tego aspektu ich twórczości stanowi natomiast esej Heller z 2006 roku, który ukazał się po polsku pod wymownym tytu-

tłum. M. Płaza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 17. W innym miejscu Jameson mówi o „szerokim spectrum ruchów mikropolitycznych (sąsiedzkich, rasowych, etnicznych, płciowych i ekologicznych), których wspólnym mianownikiem jest odkryta na nowo Natura, ujęta w najrozmaitszych (często antykapitalistycznych) formach" (s. 163).

62 Trudno oprzeć się wrażeniu, że, nieco paradoksalnie, istotnym mankamentem tej pracy jest to, iż stanowi ona przykład modelowej (typowej przecież dla budapeszteńczyków) interwencji politycznej. W tym przypadku oznacza to, że jej autorzy „na bieżąco" komentują wiele konkretnych (niekiedy *stricte* lokalnych) wydarzeń politycznych, wypowiedzi prasowych, publikacji książkowych, polemik itd., jakich byli świadkami w połowie lat 90. w USA. Wiele z tych kwestii dawno już utraciło na znaczeniu, wiele w ogóle nie przedostało się do świadomości np. Europejczyków. Wszystko to sprawia, że po dwóch dekadach od publikacji tego opracowania wyraźnie utraciło ono swą „moc", którą niewątpliwie musiało odznaczać się w chwili, gdy się ukazało. Dlatego też o niezaprzeczalnej wartości tej pracy stanowią głównie zawarte w niej analizy teoretyczne tytułowego zjawiska czy te jej fragmenty, w których Heller i Fehér nie odnoszą się do kwestii empirycznych, ale pozostają na odpowiednim poziomie abstrakcji. Do tej pory ukazał się polski przekład pierwszego rozdziału tej pracy: F. Fehér, Á. Heller, *Nowoczesność i ciało*, tłum. W. Bulira, „Kronos" 2014, t. 31, nr 4, s. 154–162.

łem *Biopolityka przeciw wolności. Nowy rozdział w historii starego sporu*[63]. Wszystkie te teksty, chociaż opublikowane w ciągu kilkunastu lat, w podobny sposób problematyzują zjawisko biopolityki. Węgierscy filozofowie zwracają w nich uwagę na trzy główne problemy: po pierwsze, przyczyny i kontekst narodzin tego fenomenu, po drugie, problematyczność stosunku biopolityki do głównych wartości świata nowoczesnego oraz – po trzecie – zagrożenia, jakie z tego wynikają.

Narodziny biopolityki

Zacznę zatem od omówienia PIERWSZEGO ze wspomnianych zagadnień. W tym celu już na wstępie wypada zastanowić się, dlaczego budapeszteńczycy w ogóle podjęli się analizy biopolityki. Sądzę, że ich decyzję można tłumaczyć dwojako. Z jednej strony, co sami zainteresowani przyznawali po latach, problematyczny charakter biopolityki dostrzegli dzięki fascynacji pracami Foucaulta, które zrobiły na nich ogromne wrażenie. Warto zauważyć, że chociaż to „odkrycie" Foucaulta dokonało się już w Australii, to jednak przenikliwość analiz autora *Historii seksualności* w pełni docenili oni dopiero w Ameryce, co zresztą nie było przypadkiem. Specyfika amerykańskiego życia społeczno-politycznego unaoczniła naszym bohaterom znaczenie tych radykalnych i oryginalnych w swej optyce, przesłaniu oraz metodologii pism francuskiego filozofa i historyka. W swych wspomnieniach z tamtego okresu Heller stwierdza wprost, że dopiero „w Ameryce dotarło do mnie to, jak wielkie znaczenie ma rozwijana przez niego [Foucaulta] koncepcja biopolityki, a także zaproponowana przez niego interpretacja tego zjawiska"[64]. W przekonaniu

[63] F. Fehér, Á. Heller, *Biopolitics*, Avebury, Aldershot–Brookfield USA–Hong Kong–Singapore–Sydney 1994; Á. Heller, *Has Biopolitics Changed the Concept of the Political? Some Further Thoughts About Biopolitics*, w: *Biopolitics: The Politics of the Body, Race and Nature*, eds. Á. Heller, S. Puntscher Riekmann, Avebury, Aldershot 1996, s. 3–15; F. Fehér, *Biopolitics on the Ruins of Communism*, w: ibidem, s. 57–70; Á. Heller, *Biopolityka przeciw wolności. Nowy rozdział w historii starego sporu*.

[64] Zob. Á. Heller, *A Short History of My Philosophy*, Lexington Books, New York 2011, s. 62.

budapeszteńczyków Ameryka na długie lata (być może nawet po chwilę obecną) stała się centrum światowej biopolityki[65].

Z drugiej zaś strony, jeśli spojrzymy na dotychczasową twórczość oraz postawę polityczną Heller i Fehéra, to ich zainteresowanie biopolityką nie może dziwić – co więcej, wydaje się nawet czymś naturalnym. Te intuicje potwierdza Heller, która wskazuje na wspólne korzenie tej fascynacji ze znanymi nam już analizami budapeszteńczyków poświęconymi zachodniej Nowej Lewicy oraz nowym ruchom społecznym[66]. Autorka w jednym szeregu zestawia ze sobą takie prace, jak przywoływane w poprzednim podrozdziale tego rozdziału *Doomsday or Deterrence?*, eseje poświęcone koncepcji Nowego Rapallo, ale i krótki esej z 1984 roku zatytułowany wymownie *From Red to Green*[67]. Przyjrzyjmy się przez chwilę tej ostatniej pozycji, o której wszak jeszcze nie wspominałem.

From Red to Green jest tekstem, w którym kolejny raz odnajdujemy krytykę nowych – czy też „nowoczesnych", jak w owym czasie wolą to określać węgierscy krytycy – ruchów społecznych. Z pozo-

---

[65] Wątek ten Heller rozwija i rozjaśnia w jednym ze swych pierwszych tekstów poświęconych biopolityce. Zgodnie z tym ujęciem biopolityka jawi się jako forma polityki kulturalnej, która rozwinęła się w dużym stopniu w Ameryce z uwagi na, po pierwsze, tradycyjnie bezklasowy charakter tamtejszego społeczeństwa, a także, po drugie, jego (społeczeństwa) historycznie uwarunkowaną dominację nad instytucjami państwowymi. W tym pierwszym przypadku Heller odwołuje się do ustaleń Hannah Arendt, która twierdziła, że brak klasowej struktury społeczeństwa klasowego w USA wykluczało ze sfery polityki tzw. kwestię socjalną. To stworzyło z kolei miejsce dla biopolityki, która „w widoczny sposób usiłuje zastąpić upolitycznienie kwestii socjalnej". W tym drugim przypadku chodzi natomiast o to, że biopolityka zostaje powołana do życia nie w sferze politycznej, ale właśnie w domenie społecznej, ponieważ to właśnie społeczeństwo amerykańskie i dominujący w nim silny etos demokratyczny było główną siłą, która determinowała poczynania i charakter państwa amerykańskiego. To poczucie prymatu społeczeństwa nad państwem okazało się idealnym środowiskiem naturalnym dla ruchów krzewiących biopolitykę. Zob. na ten temat: eadem, *Has Biopolitics Changed the Concept of the Political? Some Further Thoughts About Biopolitics*; w 2014 roku ukazał się polski przekład tego eseju. Zob. eadem, *Czy biopolityka zmieniła pojęcie polityczności?*, tłum. B. Błesznowski, „Kronos" 2014, t. 31, nr 4, s. 163–174.

[66] Eadem, *A Short History of My Philosophy*, s. 61–64.

[67] F. Fehér, Á. Heller, *From Red to Green*, „Telos" 1984, No. 59, s. 35–44.

ru nie ma więc w nim nic takiego, czego jego autorzy nie powiedzieliby już wcześniej (przede wszystkim w tych partiach *Doomsday or Deterrence?*, które zawierały socjologiczne analizy tego fenomenu). Także tym razem powtarzane są znane nam już diagnozy mówiące o dynamicznym charakterze nowych ruchów społecznych, ich otwartości, płynnej strukturze wewnętrznej itd.[68] Pod tym względem *From Red to Green* nie wnosi do debaty wokół omawianego zjawiska nowych treści, ale nie na tym polega jego wartość. W przypadku tego tekstu ważniejsze wydaje się bowiem to, że ta skądinąd ciekawa i adekwatna charakterystyka nowych ruchów społecznych jest tak naprawdę tłem krytyki tych ruchów, przeprowadzonej tym razem z pozycji kształtowanej w owym czasie oryginalnej teorii nowoczesności budapeszteńczyków.

W omawianym eseju autorzy wskazują na to, że działania nowych ruchów społecznych (Heller i Fehér mówią w tym eseju o ruchach tzw. zielonych) wywołują konflikt między dwiema głównymi wartościami świata nowoczesnego: wolnością i życiem. W ich przekonaniu do połowy lat 80. XX wieku zachodnie ruchy społeczne przeszły równie szybką, co zadziwiającą ewolucją. Próbując oddać jej charakter za pomocą własnych kategorii pojęciowych, Heller i Fehér stwierdzają, że o ile na początku (w latach 60. XX wieku) uczestnicy tych ruchów zdecydowanie opowiadali się po stronie wartości wolności, o tyle obecnie (mowa tu, jak pamiętamy, o latach 80. tegoż stulecia) za najważniejszą wartość uznaje się życie[69]. Jakie znaczenie ma tego rodzaju metamorfoza? Zdaniem węgierskich krytyków – ogromne, szczególnie dla lewicy, która wraz z narodzinami nowych ruchów społecznych zaczęła na nowo konstruować swą tożsamość, przechodząc tym samym na pozycje nowolewicowe. Jak się jednak okazało, w ciągu niespełna dwóch dekad Nowa Lewica utraciła swój powab młodości i… skostniała. Wzięło się to stąd, że opowiadając się po stronie wartości życia, która w tym ujęciu staje się wartością przeciwstawną wolności, formacje nowolewicowe straciły swój potencjał emancypacyjny. Zgodnie z metafo-

[68] Wątki te zostały przedstawione w pierwszej części tekstu. Zob. ibidem, s. 35–37.
[69] Ibidem, s. 40.

ryką tytułu omawianego eseju zwolennicy lewicy zmienili również swój język z „czerwonego" na „zielony". „Język czerwony", „typowy dla lat 60., był językiem piętnującym alienację, [był językiem] antyautorytarnym", natomiast lewica lat 80. posługuje się „językiem zielonym", w którym mówi się o „zanieczyszczeniu" i „skażeniu" „natury", przeciwstawianej „temu, co sztuczne"[70]. W konsekwencji tej przemiany Nowa Lewica zaczyna troszczyć się przede wszystkim o człowieka rozumianego tu w kategoriach gatunkowych. Dostrzegając czyhające na niego realne (i potencjalne) zagrożenia, poszukuje wystarczająco silnego sojusznika, który byłby w stanie je zażegnać. Takim sprzymierzeńcem okazuje się dla niej państwo, jego instytucje, służby i agendy, a także istniejące partie polityczne, z którymi – w imię wyższych celów – przedstawiciele Nowej Lewicy zaczynają wchodzić w sojusze i układy[71]. Innymi słowy, spróbujmy uchwycić istotę stanowiska Heller i Fehéra, ta nowa – „zielona" – lewica nie dąży już do korygowania istniejących w społeczeństwach zachodniej nowoczesności niesprawiedliwości, nie interesują ją już formy i przejawy zniewolenia i urzeczowienia tworzących je jednostek, dlatego też ani ich już nie piętnuje, ani też nie szuka sposobu ich zniesienia. Staje się bierna, co skutkuje jej rosnącym uzależnieniem od państwa. Z naturalnej dla niej pozycji krytyka systemu, który nie tylko znajdował się dotąd na jego peryferiach, ale sam siebie sytuował często nawet poza jego granicami – chciał stanowić dlań alternatywę – „zielona" lewica sukcesywnie przesuwa się do jego centrum. I chociaż w eseju *From Red to Green* Heller i Fehér nie posługują się jeszcze tym pojęciem, to można chyba stwierdzić, że chodzi im o to, iż porzucając język wolności i emancypacji, przedstawiciele tego nowego rodzaju lewicy zaczynają przemawiać językiem biopolityki, zdominowanym przez kwestie związane ze zdrową żywnością, chemicznym i nuklearnym zagrożeniem dla środowiska naturalnego, emisją gazów cieplarnianych itd. Wartość życia wyraźnie spycha z piedestału wartość wolności, która do tej

[70] Ibidem, s. 42.

[71] Chyba najbardziej symboliczna w tym kontekście będzie kariera polityczna Daniela Cohn-Bendita. Zob. na ten temat komentarz: A. Smolar, *Nieznośny mit marca*, „Krytyka Polityczna" 2004, nr 6, s. 162–169.

pory wydawała się przecież najważniejszą wartością w systemie aksjologicznym lewicy zachodniej.

Autorzy przywoływanego tekstu nie odmawiają oczywiście istotności opisywanym powyżej problemom, które słusznie wydają się realnymi zagrożeniami dla życia, zdrowia i bezpieczeństwa mieszkańców nowoczesności. Chodzi im raczej o to, że ten aspekt życia nowoczesnego został za bardzo (tj. bezkrytycznie i nieco bezrefleksyjnie) wyeksponowany, przez co związane z nim problemy doprowadzono do absurdu. Wprowadzone do przestrzeni publicznej problemy biopolityki zostały wyolbrzymione do tego stopnia, że wywołały „psychozę związaną z nadchodzącym Armagedonem"[72]. Tego rodzaju gra ludzkim strachem przyczyniła się zarazem do wykreowania uproszczonego obrazu świata nowoczesnego. Wielowymiarowa i wielokroć złożona rzeczywistość nowoczesności została zredukowana do jednego/kilku głównych czynnika/czynników, który/które miał/miały rzekomo samodzielnie determinować jej charakter, co sprzyjało z kolei przyjmowaniu postaw skrajnych i nieodpowiedzialnych. Budapeszteńczycy wyraźnie przestrzegają przed taką sytuacją, ponieważ wiedzą doskonale, że strach o życie może powodować rezygnację z tego, co w normalnej sytuacji wydaje się najważniejsze: wolności. Uproszczone diagnozy generują zazwyczaj proste, ostateczne i uniwersalne rozwiązania rzekomo kryzysowych sytuacji, a tym, jak pamiętamy, cechowała się opisywana już wcześniej polityka odkupienia. Dlatego też zawarta w tym eseju krytyka „zielonej" lewicy nie polegała na zupełnym odrzuceniu jej postulatów, ale na ukazaniu tych mechanizmów rządzących poczynaniami tworzących ją ruchów, które skazywały je na wybiórczość i jednostronność. Po raz kolejny potencjał tak bliskiej węgierskim wygnańcom teorii krytycznej został wykorzystany do ukazania negatywnych tendencji współczesnych ruchów lewicowych.

[72] Á. Heller, *A Short History of My Philosophy*, s. 62.

Sprzeciw wobec nowoczesności

Chociaż *From Red to Green* rzeczywiście należy potraktować jako wyraz rosnącego zainteresowania Heller i Fehéra fenomenem biopolityki, to jednak, jak powiedziałem, właściwe analizy tego zjawiska przyszły później – dojrzałą postać przybrały po raz pierwszy w ich następnej wspólnej pracy pt. *Biopolitics*. Również i w tym opracowaniu mamy do czynienia z ciekawym połączeniem dwóch celów: z jednej strony, o czym wspominałem, jest to książka, którą można określić mianem interwencji politycznej – autorzy podtrzymują swój krytyczny stosunek wobec zawartych we wcześniejszym tekście negatywnych tendencji na lewicy; z drugiej zaś strony w pracy tej biopolityka została po raz pierwszy poddana gruntownej analizie filozoficznej. O ile ogólne przesłanie tego tekstu nie różni się zatem radykalnie od stanowiska wyrażonego w eseju *From Red to Green*, o tyle skala i rozmach przeprowadzonych analiz, a także ciężar gatunkowy wykorzystanej przy tym argumentacji pozwalają odróżnić te dwie pozycje od siebie. W książce z 1994 roku zjawisko biopolityki zostało potraktowane z uwzględnieniem takich kwestii, jak wyzwolenie ciała spod panowania sfery duchowej, etyczny wymiar tytułowego fenomenu czy też zagadnienia zdrowia, ochrony środowiska naturalnego, problematykę płci (*gender*) oraz rasy. Zamiast jednak rekonstruować krok po kroku rozważania Heller i Fehéra, spróbuję znaleźć punkt wspólny dla tych różnych przecież wątków tematycznych. Lektura *Biopolitics* nie pozostawia złudzeń, że jest nim rozwijana przez węgierskich filozofów oryginalna teoria nowoczesności.

Na pierwszy rzut oka biopolityka jest tu potraktowana, można powiedzieć, „w duchu" Foucaulta, tzn. jako nowa technika rządzenia, czy może raczej taka nowa forma (płaszczyzna) dyskursu oraz działania politycznego, która jest ukierunkowana na rozwiązywanie realnych lub potencjalnych zagrożeń dla ludzkości. Tym można chyba tłumaczyć wyeksponowanie takich wątków, jak np. problem zdrowia (np. AIDS) czy niebezpieczeństwo katastrofy ekologicznej. Zarazem jednak trudno oprzeć się wrażeniu, że o ile Heller i Fehér rzeczywiście zgadzają się z ogólną diagnozą francuskiego poststrukturalisty, zgodnie z którą biopolityka rodzi się wtedy,

gdy dochodzi do upolitycznienia ciała, o tyle w pewnych niezwykle istotnych punktach ich ustalenia stanowią znaczące uzupełnienie obserwacji Foucaulta. Chodzi tu przede wszystkim o to, że w ich przekonaniu biopolityka, rozumiana tu jako fenomen nowoczesny, narodziła się w wyniku rozczarowania nowoczesnością jako taką. Dlatego też jest ona formą tyle radykalnego, ile nieodpowiedzialnego buntu przeciwko nowoczesności, który kusi swą radykalnością i nowością mieszkańców (po)nowoczesności.

Rozczarowanie nowoczesnością, jak powiadają nasi autorzy już na wstępie książki, wzięło się z tego, że nie zostały spełnione rozbudzone przez tę epokę kulturową (spotęgowane przez oświecenie) nadzieje na ostateczną i powszechną emancypację człowieka. Ta emancypacja miała również przejawiać się w „wyzwoleniu Ciała"[73], które nowoczesność obiecywała uwolnić z kajdan założonych mu przez przednowoczesną (głównie chrześcijańską) kulturę, stawiającą – najogólniej rzecz biorąc – duszę ponad (wyżej) nieatrakcyjnym moralnie, bo kierowanym niskimi pobudkami ciałem. Dusza, w przeciwieństwie do ciała, w którym doszukiwano się często przyczyn niedoskonałości (grzeszności) ludzkiej, była czymś w rodzaju pierwiastka boskiego w człowieku; była „organem, który umożliwiał komunikację z Bogiem i źródłem wiary w odkupienie tej kruchej istoty ludzkiej"[74].

Jak powiada Heller, Foucault był jednym z pierwszych myślicieli, którzy doskonale pokazali, że obiecująca wyzwolenie ciała nowoczesność nie dotrzymała danego słowa. W jednym z jej późniejszych esejów czytamy:

> Metafora ciała uwięzionego w duszy jest zapożyczona z […] *Nadzorować i karać* i została pomyślana jako polemiczne odwrócenie znanego powiedzenia Platońskiego. Ponieważ Foucault, przynajmniej w tej pracy interesował się społecznym *a priori* w czasie narodzin nowoczesności, opracował on w szczegółach, rozpakował znaczenie tej metafory za pomocą wyłaniających się wówczas „nauk o człowieku", ich instytucjonalizacji oraz ich praktyk dyscyplinarnych. „Dusza", która więzi ciało

[73] F. Fehér, Á. Heller, *Biopolitics*, s. 8.
[74] Ibidem, s. 11.

> ludzi nowoczesnych, jest wytwarzana w dyskursie nauk o człowieku. Foucault utożsamia „duszę" nie z naszą nieśmiertelną duchową istotą, lecz z Rozumem, Poznaniem, Prawdą i wszystkimi innymi rzeczami należącymi do tradycji metafizycznej[75].

Ujawniane tu przez francuskiego filozofa „oszustwo" nowoczesności polegało zatem na zamianie jednych kajdan na drugie. Tradycja metafizyczna nie zmieniła się, chociaż doszło w niej do istotnych przewartościowań. Ciało zostało ponownie wepchnięte do więzienia, choć tym razem jego plan, reguły jego funkcjonowania oraz strażników wyznaczono na podstawie nowego scenariusza, którego najbardziej reprezentatywną formą były wielkiej narracje.

Wnioski, jakie budapeszteńczycy wyciągają z analiz Foucaulta, są istotne. W takim układzie – powiadają – rzeczywiste wyzwolenie ciała okazało się możliwe dopiero wtedy, gdy w niepamięć odeszła tradycja metafizyczna i fundowane na niej projekty idealnej postaci rzeczywistości międzyludzkiej, typowe dla modernistycznej wersji nowoczesności. W wymiarze praktycznym stało się to po 1989 roku, kiedy to wraz z upadkiem żelaznej kurtyny skończył się marksizm – ta ostatnia (jak dotąd) wielka opowieść o emancypacji człowieka. Wtedy też nastąpiło gwałtowne rozprzestrzenienie się biopolityki w świecie, który powszechnie zaczął być określany mianem (po)nowoczesnego.

Fundamentalizm i retotalizacja

Heller i Fehér przedstawiają biopolitykę jako zjawisko dwuznaczne. Z jednej strony narodziła się ona (i upowszechniła) jako forma radykalnej polityki demokratycznej, która głosi postulaty rów-

---

75 Á. Heller, *Pojęcie ucieleśnienia w tradycji zachodniej*, w: eadem, *Eseje o nowoczesności*, red. J.P. Hudzik, W. Bulira, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 313. W eseju *Has Biopolitics Changed the Concept of the Political?* czytamy, że zwolennicy odwróconego platonizmu „starają się ugruntować inną niż duchowa istotę wszelkich przejawów człowieczeństwa w sferze pozaduchowej: ekonomicznych, biologicznych, seksualnych, ogólnie rzecz biorąc tych, które mają charakter instynktowny". Zob. eadem, *Has Biopolitics Changed the Concept of the Political? Some Further Thoughts About Biopolitics*, s. 3.

nościowe – emancypacyjne. Zarazem jednak – to druga strona tego fenomenu – problem polega na tym, że postuluje ona ową emancypację w odniesieniu do podmiotów kolektywnych, co budzi z kolei ogromne obawy naszych autorów. Jak słusznie sugeruje Simon Tormey, w tym miejscu daje o sobie znać ogólna teoria nowoczesności konstruowana przez duet węgierskich autorów od lat 80. XX wieku[76]. Wspomniałem już wcześniej, że chociaż poszczególne elementy tej wielowątkowej teorii zostały wypracowane solidarnie przez oboje filozofów, to swą dojrzałą postać przybrała ona dzięki Heller dopiero po śmierci Fehéra, czego dowodem jest przede wszystkim jej książka pt. *A Theory of Modernity*, ale i inne prace, w których diagnozowała ona przygodny charakter egzystencji (po)nowoczesnej jednostki. Zgodnie z tym ujęciem człowiek nowoczesny rodzi się jako byt przygodny, tzn. taki, który nie ma z góry określonego *telos* swojej egzystencji. Oznacza to, że człowiek staje się panem własnego losu – to od niego zależy, kim zostanie i jakie miejsce w społecznej hierarchii sobie „przeznaczy". Jednocześnie, w chwili gdy jednostka „przeznacza siebie" do takiej czy innej roli, do takiego czy innego miejsca w społeczeństwie, wtedy znajduje receptę na swą przygodność. Życie w warunkach przygodności nie jest przecież niczym przyjemnym: byt przygodny to byt niedeterminowany, nieokreślony, pozbawiony celu i przyczyny. Egzystencja takiego bytu jest pozbawiona głębszego sensu i trwalszego znaczenia[77].

Jeśli przyjąć ustalenia Fehéra i Heller odnośnie do kontyngentnej kondycji człowieka nowoczesnego, to argumentacja, którą posługują się oni w swej krytycznej analizie (po)nowoczesnego fenomenu „upolitycznia ciała"[78], jest nie tylko stosunkowo czytelna,

---

[76] S. Tormey, *Ágnes Heller: Socialism, Autonomy and the Postmodern*, Manchester University Press, Manchester–New York 2001, s. 190.

[77] Teorię tę bardziej szczegółowo, sytuując ją przy okazji w szerszym kontekście filozoficzno-politycznym, omawiam w innym miejscu. Zob. W. Bulira, *Nowoczesność a polityka w ujęciu Ágnes Heller*, s. 95–177.

[78] W eseju z 2006 roku Heller koryguje nieznacznie status i rozumienie pojęcia biopolityki. Stwierdza zatem, że „pojęcie biopolityki podsumowuje różnorodne wydarzenia, slogany, idee i praktyki polityczne, które mają jedną wspólną cechę: wszystkie upolitycznią ciało. Co więcej, pojawiają się one mniej więcej w tym samym czasie. Biopolityka jest nowoczesnym rodzajem polityki. Jest, owszem,

ale i wyjątkowo trafna. Po pierwsze, fundujące tę teorię wątki bezpośrednio zaczerpnięte z tradycji zachodnioeuropejskiej filozofii egzystencjalnej sprowadzają rozważania poświęcone biopolityce (z poziomu „meta") do poziomu jednostkowego. Chodzi o to, że węgierscy autorzy „czytają" (opisują i analizują) świat nowoczesny, w tym również fenomen wpisanej weń tendencji upolitycznia ciała, z perspektywy jednostki – przysługujących jej praw i wolności. Oznacza to m.in., że w nowoczesności to właśnie jednostka staje się właściwym podmiotem wszelkich działań politycznych, które automatycznie ogniskują się wokół problemu konkretyzacji wartości wolności. Jeśli bowiem wolność jest wartością fundamentalną dla świata (po)nowoczesnego jako takiego, to również w dziedzinie polityki wartość ta zajmuje miejsce najważniejsze. Dlatego też te formy ustrojowe, rodzaje polityki czy też sposoby działania politycznego, które w rezultacie nie prowadzą do realizacji wartości wolności, a niekiedy nawet skutkują jej ograniczeniem lub też zamiast wolności przynoszą po prostu niewolę, są przez naszych autorów piętnowane i odrzucane. I tak też jest w przypadku biopolityki, której praktyka narusza autonomię jednostki.

Biopolityka narusza autonomię jednostki przede wszystkim w tym sensie, że nie traktuje jednostki – zgodnie z Kantowską maksymą – jako celu samego w sobie. Dla zwolenników biopolityki jednostka ma znaczenie o tyle, o ile jest elementem składowym czegoś większego od niej. Dlatego też działania ruchów biopolitycznych są konstruowane wokół podmiotów kolektywnych i ukierunkowane na osiąganie ich celów politycznych oraz realizację uznawanych przez nie wartości. Zdaniem budapeszteńczyków problem polega jednak na tym, że tego rodzaju podmioty zwyczajnie nie istnieją. W tym właśnie miejscu daje o sobie znać przywiązanie autorów *Biopolitics* do tradycji egzystencjalnej. Stwierdzają oni bowiem

sprawą dyskusyjną to, czy w tym przypadku w ogóle możemy mówić o polityce. Z tego powodu […] zdecydowałam się mówić raczej o »upolitycznianiu« ciała niż o polityce". Á. Heller, *Biopolityka przeciw wolności. Nowy rozdział w historii starego sporu*, s. 29. Niemniej, jako że trudno oprzeć się wrażeniu, że te drobne różnice terminologiczne nie wynikają jednak z jakichś wielkich różnic merytorycznych, obie te nazwy traktuję synonimicznie.

z naciskiem, że jedynie jednostka jest realnie istniejącym bytem i jako taka tylko ona może dokonać wyboru egzystencjalnego. Wyboru tego rodzaju nie może dokonać podmiot zbiorowy, ponieważ taki podmiot nie tylko nie dysponuje indywidualną tożsamością, ale nawet – powtórzmy – po prostu nie istnieje; jest pewnego rodzaju kreacją. Dlatego też tożsamości zbiorowe, jako zależne od indywidualnych wyborów, nie mogą dominować nad tożsamościami jednostkowymi[79]. Jeśli jednak podmioty zbiorowe górują nad podmiotami jednostkowymi, to najważniejsza dla (po)nowoczesności wartość wolności jest zagrożona. Dla budapeszteńczyków fundamentalnym problemem biopolityki jest zatem to, że tak naprawdę narusza ona wolność (rozumianą tu w kategoriach wolności negatywnej) zarówno swych zwolenników, jak i tych, którzy mimowolnie stają się obiektem jej oddziaływania.

Wymierną konsekwencją powołania do życia biopolityki jest również potencjalna supremacja charyzmatycznych osobowości – „liderów opinii", „etnokratów", różnego rodzaju „führerów" – które mogą zajmować uprzywilejowaną, wprost hegemoniczną pozycję również w środowiskach demokratycznych. W ostatecznym rozrachunku jest to pierwszy krok w stronę nowej TYRANII. Prowadzi ku niej zresztą także wspomniana przewaga tożsamości kolektywnej nad tożsamością jednostkową, której przejawem jest również to, że dobro własnej grupy zawsze znajduje się na uprzywilejowanej pozycji. Od tej sytuacji nie ma odstępstw nawet wtedy, gdy rzeczywista obrona lub realizacja danego dobra okazuje się sprzeczna z obowiązującymi w danym społeczeństwie regułami sprawiedliwości[80]. Zgodnie z tym ujęciem ruchy biopolityczne odznaczają się ukrytą opresyjnością względem swych zwolenników.

Z dotychczasowych rozważań wynika, że budapeszteńczycy zdają się utożsamiać biopolitykę z tym, co zwykło określać się mianem POLITYKI TOŻSAMOŚCI, opierającej się na założeniu, że jed-

---

[79] Zauważmy przy okazji, że tego rodzaju stanowisko dość dobrze wpisuje się w szeroko rozumianą tradycję liberalną, uznającą pierwszeństwo jednostki względem wspólnoty/państwa.

[80] Á. Heller, *Biopolityka przeciw wolności. Nowy rozdział w historii starego sporu*, s. 37.

nostki dysponują spójną (z góry i ostatecznie) określoną tożsamością. I właśnie dzięki danej tożsamości mogą one w pełni świadomie uczestniczyć w polityce, realizując w ten sposób własne, choć niejako obiektywnie (z definicji) doń przypisane interesy. Takie podejście w oczywisty sposób zakłada, że jednostka (jej cele, dążenia itd.) jest determinowana przez tożsamość, którą zyskuje ona dzięki temu, że odznacza się określonymi cechami biologicznymi: dla przykładu, będąc kobietą, zyskuje tożsamość kobiecą, a zatem musi czynić to, co zwykła czynić kobieta; jednostka mająca konkretne preferencje seksualne powinna czynić to, co wypada czynić komuś o określonej orientacji seksualnej; należąc do jakiejś mniejszości etnicznej – uznać te wartości, które wyznają inni przedstawiciele owej mniejszości itd. Jej indywidualne „ja" roztapia się w zbiorowym „my"[81]. A przecież, jak oponuje Judith Butler w swej słynnej pracy *Uwikłani w płeć*, owo „my" „stanowi zawsze tylko konstrukt fantazmatyczny" i jako takie jest efektem „fundacjonalistycznego" sposobu patrzenia na zagadnienie kształtowania się tożsamości jednostkowej. Problem polega na tym, że takie podejście „odbiera kategorii [tożsamości] jej wewnętrznie złożony i niedookreślony charakter oraz konstytuuje się jedynie poprzez wykluczenie pewnej części zbiorowości, którą jednocześnie ma reprezentować"[82]. Zamiast zatem ułatwiać emancypację, produkuje nową formę wykluczenia i marginalizacji. „Wewnętrzny paradoks fundacjonalizmu polega na tym, że zakłada on, ustala oraz ogranicza »podmioty«, które ma nadzieję reprezentować i wyzwalać"[83]. Ciekawe, że ten zarzut Butler wysuwa w kierunku feminizmu współczesnego. W jej

---

[81] W jednym ze swych esejów poświęconych biopolityce Heller dodaje, że w interesującym nas tu przypadku ruchy biopolityczne wprowadzają zarazem zasadę autoreprezentacji – zgodnie z którą ruch i podnoszone przezeń problemy winny reprezentować wyłącznie te jednostki, które dysponują określonymi cechami biologicznymi, czyli takie, których on bezpośrednio dotyczy – kosztem zasady heteroreprezentacji, zgodnie z którą nie tyle cechy biologiczne przesądzają o tym, czy jednostka ma możliwość uczestnictwa/reprezentacji w danym ruchu, ile przywiązanie do idei, o którą toczy się gra. Ibidem, s. 36–37.

[82] J.P. Butler, *Uwikłani w płeć: feminizm i polityka tożsamości*, tłum. K. Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 255.

[83] Ibidem, s. 263.

przekonaniu takie dogmatyczne (fundacjonalistyczne) rozumienie problemu tożsamości podmiotu jest jednym z głównych ograniczeń feminizmu rozumianego zarówno w kategoriach nurtu myślowego, jak i ruchu politycznego.

Wróćmy do głównego wątku rozważań. Reorientacja fundamentów nowoczesnego działania politycznego, z jaką mamy do czynienia w przypadku biopolityki, polegająca na deprecjacji i naruszeniu autonomii jednostki w imię wartości kolektywnych, w bardzo wyraźny sposób zbliża te ruchy do takich niebezpiecznych zjawisk politycznych w nowoczesności, jak FUNDAMENTALIZM czy nawet – jak nieco chyba jednak zbyt dramatycznie stwierdza jeden z komentatorów – TOTALITARYZM[84]. Z jednej strony ten „fundamentalizm" generowany przez (po)nowoczesne ruchy biopolityczne wydaje się naturalną konsekwencją przedstawionych powyżej cech zjawiska. Wynika on przede wszystkim z prezentowanej przez nie redukcjonistycznej wizji świata spraw międzyludzkich. Jakkolwiek bowiem paradoksalnie to zabrzmi, biopolityka jawi się tu jako wyraz złudnych pragnień znalezienia antidotum na radykalną różnorodność świata (po)nowoczesnego. W moim przekonaniu mamy tu do czynienia z paradoksem, ponieważ to właśnie owa różnorodność, która w sferze polityki zrewolucjonizowała dotychczasowe, dwubiegunowe rozumienie polityki i zaowocowała narodzinami nowych ruchów społecznych, przyczyniła się do narodzin biopolityki. Odrzucenie typowo modernistycznego („wielkonarracyjnego") rozumienia polityki jako dziedziny porządkowanej binarną opozycją prawica–lewica––budapeszteńczycy określają ten podział mianem podwójnego, „silnego kodowania" polityki[85] – poszerzyło dotychczasowe rozumienia pojęcia polityczności, dzięki czemu charakteru politycznego nabrały te zagadnienia, którym do tej pory odmawiano tego statusu. To

[84] Zwraca na to uwagę np. Antonio Campillo. Zob. A. Campillo, *Biopolitics, Totalitarianism and Globalisation*, 2010, tekst dostępny w internecie: http://w2.bcn.cat/bcnmetropolis/arxiu/en/page8684.html?id=21&ui=360&prevNode=33&tagId=20, (dostęp: 28.08.2013).

[85] Zob. na ten temat np. Á. Heller, *On "Strong Coding" in Philosophy*, w: Á. Heller, F. Fehér, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, Transaction Publishers, New Brunswick–London 1991, s. 529–536.

właśnie postmodernistyczna „rewolucja" stworzyła warunki, w których ciało – tak jak prawie każda inna kwestia – mogło zostać upolitycznione[86], chociaż do tego momentu nie miało ono charakteru politycznego, ponieważ trudno było zamknąć je np. w kategoriach „prawicowych" czy „lewicowych", „konserwatywnych" lub „radykalnych" itd.

Zarazem jednak zwolennicy biopolityki interpretują wszystkie problemy współczesnego świata wyłącznie przez pryzmat interesującego ich zagadnienia. Takie jednostronne rozumienie rzeczywistości siłą rzeczy zniekształca ją – kreśli jej wypaczony obraz. W efekcie takiej postawy zostaje wytworzony czarno-biały sposób widzenia świata, dzięki któremu sympatycy danego ruchu mogą jednoznacznie i ostatecznie określić i oddzielić od siebie dobre/ /prawdziwe i złe/nieprawdziwe przymioty rzeczywistości. Na podstawie tej atrakcyjnej, bo kusząco prostej (uproszczonej) wizji świata rodzi się jednak często wśród nich bliskie fundamentalizmowi poczucie funkcjonowania w oblężonej twierdzy, w której trwają niezłomnie jako strażnicy Dobra i Prawdy, otoczeni przez czyhających na nich wysłanników zła i fałszu, czyli przez wszystkich tych, którzy się z nimi po prostu nie zgadzają. W tym kontekście Terry Eagleton, angielski teoretyk kultury, zauważa, że tego rodzaju postawa, zamiast prowadzić do emancypacji poszczególnych grup/ /klas społecznych, sprzyja narastaniu konfliktów między uczestnikami kultury współczesnej. Wydaje się, że Eagleton odnosi się do omawianych przez nas kwestii związanych z biopolityką zwłaszcza wtedy, gdy w książce pod wymownym tytułem *Po co nam kultura?* pisze następujące słowa: „[…] od lat sześćdziesiątych jednak słowo »kultura« doznało nagłej przemiany i przeszło w swoje przeciwieństwo. Obecnie oznacza afirmację konkretnej tożsamości – narodowej, seksualnej, etnicznej, regionalnej – nie zaś jej przełamanie. Przedstawiciele tych tożsamości uważają, że są one tłumione, a to sprawia, że dawny obszar konsensusu przemienia się w pole bitwy. Krótko mówiąc, kultura z rozwiązania stała się problemem". Na-

[86] Problem redefinicji pojęcia polityczności rozważa Heller, zob. np. Á. Heller, *O pojęciu polityczności raz jeszcze*, tłum. M. Szuster, „Przegląd Polityczny" 2005, nr 69, s. 76–82. Omawiam to zagadnienie szerzej: W. Bulira, *Nowoczesność a polityka w ujęciu Ágnes Heller*, s. 180–198.

stępnie Eagleton dodaje z rozdrażnieniem: „[…] zgorzkniały, cwaniacki postmodernizm woli, by kultura była zarzewiem konfliktów, nie zaś miejscem wyobrażeniowego porozumienia”[87].

Powyższe słowa angielskiego autora – jak się zdaje – korespondują z diagnozami (i przestrogami), jakie formułują budapeszteńczycy, którzy powiadają, że tego rodzaju postawa zamykania się zwolenników polityki tożsamości/biopolityki jest dalece niebezpieczna. W przypadku interesujących nas ruchów upolityczniających ciało, które Eagleton określa mianem „subkultur” lub też „form polityki radykalnej”[88], może bowiem doprowadzić do sytuacji, w której każda krytyka lub nawet głos polemiczny wobec stanowiska czy działań danego ruchu będzie jednoznacznie naznaczony stygmatem np. rasisty/ /seksisty/homofoba itd.[89] Tego rodzaju jednostronny „dialog” zaczynają ograniczać wymogi/reguły dyskryminacji pozytywnej[90].

Z drugiej jednak strony mimo wspomnianej częstej jednostronności ruchów radykalnych uprawiających biopolitykę nie sposób odmówić im ogromnego potencjału emancypacyjnego, tak jak nie można też bagatelizować znaczenia kwestii przez nie podnoszonych. Należy wszak przyznać, że chociaż postulat równouprawnienia członków społeczeństwa nowoczesnego towarzyszył tej formacji w zasadzie od jej narodzin, a owa nieustanna korekta aktualnie istniejących nierówności była nawet czymś w rodzaju wewnętrznej dynamiki tego rodzaju społeczeństwa, która utrzymywała je w cią-

---

87 T. Eagleton, *Po co nam kultura?*, tłum. A. Górny, Wydawnictwo Muza SA, Warszawa 2012, s. 58 i 62.

88 Autor wymienia trzy formy takiej polityki: rewolucyjny nacjonalizm, feminizm oraz waśnie etniczne. Wszystkie one, jak się wydaje, swą tożsamość konstytuują na podstawie cech biologicznych podmiotów, w imieniu których występują ich przedstawiciele/zwolennicy. Zob. więcej na ten temat: ibidem, s. 59.

89 Wydaje mi się, że stosunkowo dobrym przykładem funkcjonowania tego rodzaju mechanizmów będzie fenomen poprawności politycznej, która w jednoznaczny i nietolerujący sprzeciwu sposób narzuca określone postawy, z równą stanowczością piętnując inne. Na temat politycznej poprawności zob. np. A. Szahaj, *„E pluribus unum”? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Universitas, Kraków 2004.

90 W tym kontekście pojawia się zasadnicze pytanie o to, czy w przypadku biopolityki mamy jeszcze do czynienia z jakimkolwiek dialogiem oraz, co za tym idzie – zgodnie z sugestią np. Hannah Arendt – czy jest to w ogóle jeszcze polityka.

głym ruchu, to dopiero ruchy powołujące do życia biopolitykę „poważnie" potraktowały to dążenie, tzn. przetłumaczyły je na język praktyki politycznej. To dzięki biopolityce poszerzył się zakres znaczeniowy takich pojęć, jak sprawiedliwość czy równouprawnienie, które zaczęły odnosić się również do tych grup, które do tej pory znajdowały się niejako poza nawiasem głównego nurtu życia społeczno-polityczno-kulturowego modelowego społeczeństwa nowoczesnego. To dzięki działalności ruchów realizujących postulaty biopolityki zostały wywalczone prawa i wolności obywatelskie mniejszości rasowych czy seksualnych.

Przedstawioną powyżej próbę zrozumienia biopolityki należy uznać za istotną i wartościową już nawet nie dlatego, że w gruncie rzeczy Heller i Fehér są jednymi z nielicznych współczesnych autorów, którzy w ogóle spróbowali ująć ten fenomen w jakieś ramy teoretyczne. O jej wyjątkowej wartości przesądza bowiem głównie to, że stanowi ona przede wszystkim wyraz niesłabnącego przywiązania budapeszteńczyków do idei teorii krytycznej. Nie jest to jednak sympatia bezwarunkowa i bezkrytyczna. Rozważania zawarte w *Biopolitics* oraz innych tekstach poświęconych tej tematyce świadczą wszak o tym, że węgierscy autorzy dostrzegają konieczność redefinicji zadań formułowanych przez rozliczne koncepcje społeczno-polityczne wywodzące się z tej tradycji. Zwróćmy uwagę, że w omawianym przypadku poddają oni analizie środowiska, które przecież utożsamiają się (lub z niej wyrosły) właśnie z tą tradycją. Postulaty walki z rasizmem w życiu społeczno-politycznym, równouprawnienia kobiet czy konieczność poprawy sytuacji osób o odmiennych (niż heteroseksualne) preferencjach seksualnych – że po raz kolejny przywołam te najbardziej rozpoznawalne „subdyscypliny" biopolityki – stały się obecnie na tyle oczywiste, że ich dezawuowanie w publicznej debacie (po)nowoczesnego społeczeństwa zachodniego jeszcze do niedawna mogło wydawać się aktem politycznego (publicznego) samobójstwa tego, kto się na nią zdecydował[91]. Zarazem jednak, co zastanawiające, to właśnie te – wy-

[91] Problem ten, jak i biopolityka, ma dwa oblicza. Z jednej strony słuszny wydaje się postulat krytyki publicznej (ale nie prawnej!) tych pozycji politycznych,

dawałoby się – bezdyskusyjne wartości oraz realizujące je ruchy polityczne stają się obiektem zainteresowania zaprezentowanej tu nowej postaci teorii krytycznej.

Ta nowa wersja teorii krytycznej została tu określona jako ponowoczesna, ponieważ odnosi się do zjawisk typowych dla ponowoczesnej wersji świata nowoczesnego. Heller i Fehér, co już wielokroć wspominaliśmy, zgadzają się co do tego, że żyjemy obecnie w świecie, w którym rzeczywiście dokonało się zasadnicze przewartościowanie wartości. Jednak w przeciwieństwie do wielu innych autorów współczesnych, głoszących choćby nieco naiwne sądy o końcu historii[92], nie są tu przesadnymi optymistami. Również w tym przypadku budapeszteńczycy patrzą na świat, w którym funkcjonują, z perspektywy widzącego więcej wygnańca. Powiadają więc, że nawet jeżeli stary świat zszedł ze sceny razem ze swoimi starymi problemami, to nowy, który go na tej scenie zastąpił, pojawił się na niej wraz z nowymi bolączkami, czego najlepszym przykładem jest właśnie biopolityka. Odrzucenie wielkich narracji oznacza utratę złudzeń, co do tego, że możliwy jest świat, który nie wymaga już żadnej korekty. Nie każdy potrafi jednak w pełni zaakceptować taki stan rzeczy, ponieważ jest to jednoznaczne z wyrażeniem zgody na życie w warunkach kontyngencji. Paradoksalnie,

które odrzucają postulaty ruchów biopolitycznych (chodzi tu przynajmniej o te cele, których osiągnięcie rzeczywiście poszerza zakres wolności i równości obywateli społeczeństw (po)nowoczesnych). Trzeba przecież pamiętać, że, o ile wierzyć diagnozom konstruktywistów społecznych, zmiana rzeczywistości międzyludzkiej zależy w dużej mierze od skutecznych zmian języka, za pomocą którego ją opisujemy. Z drugiej jednak strony nie można zapominać i bagatelizować niebezpieczeństwa związanego z ograniczaniem swobody debaty publicznej przez wspominany wcześniej dyktat poprawności politycznej. W chwili, gdy jej zwolennicy dążą do „odgórnego" i „formalnego" ograniczenia (korekty) nie tylko języka dyskursu publicznego, lecz także tematów w nim poruszanych, a nawet uczestników biorących w nim udział, wtedy przyczyniają się do wykluczania z niej coraz to nowych zagadnień oraz podmiotów politycznych. To – przewrotnie – może z kolei powodować wzrost ich niezadowolenia, radykalizacji nastrojów, które często spychają te środowiska na pozycje fundamentalistyczne.

[92] Zob. przede wszystkim słynny esej: F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996.

zwolennicy biopolityki, która zrodziła się właśnie dzięki detotalizacji polityki tradycyjnej, *implicite* wyrażają tęsknotę za światem, który ponownie cechowałby się stabilną strukturą, dzięki czemu stałby się klarowny, uporządkowany – przypominałby utracony ongiś raj.

Zadaniem ponowoczesnej teorii krytycznej oferowanej nam przez węgierskich outsiderów jest ukazywanie niebezpiecznych, bo w dalszym ciągu konstruowanych w duchu wielkich narracji, współczesnych teorii i praktyk społeczno-politycznych. Jedną z nich wydaje się biopolityka, ponieważ jej zwolennicy kreślą wizję rzeczywistości, której charakter i kształt jest determinowany przez wybrany (i arbitralnie absolutyzowany) czynnik biologiczny. Nie twierdzę – nie czynią tego również nasi autorzy – że biopolityka jest nową formą wielkiej narracji *per se*, bo nią nie jest. Niemniej jednak do wielkich opowieści upodobnia ją „skłonność" do fundamentalizmu i oferowana swym „wyznawcom" wizja czarno-białej, spójnej i jednocznacznej rzeczywistości społeczno-polityczno-kulturowej[93]. W tym świetle biopolityka wyraźnie wpisuje się w opisywany uprzednio przez Fehéra paradygmat polityki odkupienia, która – jak pamiętamy z wcześniejszych rozważań – z założenia jest antyliberalna, paternalistyczna i opresyjna względem jednostki. Innymi słowy, obiektem zainteresowań postmodernistycznej teorii krytycznej powinien być ten sposób rozumienia świata ponowoczesnego, który węgierscy autorzy zwykli określać mianem bezrefleksyjnego[94]. To właśnie jego zwolennicy dążą do przypisania tej kulturze cech stałości i całości. Ta nowa całość jest konstruowana dzięki nadaniu kategorii różnicy statusu nowego absolutu. Zwolennicy postmodernizmu bezrefleksyjnego nie zastanawiają się nad

---

[93] Doskonałym przykładem biopolitycznej ze swej istoty feministycznej wielkiej narracji jest np. koncepcja Shulamith Firestone. Zob. na ten temat: M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory pomiędzy liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 318–319; o skłonności teorii feministycznych do „wielkonarracyjności" mówi np. J. Bator, *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza: filozoficzne dylematy feministek „drugiej fali"*, Wydawnictwo „słowo/obraz terytoria", Gdańsk 2001; piszę o tym szerzej w: W. Bulira, *Feminizm i biopolityka*.

[94] Á. Heller, *Nowoczesność z perspektywy ponowoczesnej. Założenia filozoficzne*, w: eadem, *Eseje o nowoczesności*, s. 51–52; F. Fehér, Á. Heller, *Biopolitics*, s. 31.

tym, że narodziny tego nowego absolutu mogą oznaczać pojawienie się nowych niebezpieczeństw. W konsekwencji uniwersalizm radykalny zostaje zastąpiony przez równie radykalny partykularyzm/ /subiektywizm. Różnica między tymi podejściami jest w istocie niewielka, ponieważ oba konsekwentnie zagrażają wolności indywidualnej mieszkańców świata (po)nowoczesnego.

Właściwie rozumiany postmodernizm jest dla budapeszteńczyków synonimem nieufności wobec tego rodzaju postaw i poglądów, i to niezależnie od tego, czy określimy je mianem lewicowych, czy też prawicowych. Dlatego właśnie prezentowana tu postać ponowoczesnej teorii krytycznej bez chwili wahania kieruje swój potencjał krytyczny ku zagadnieniom i ruchom, które do tej pory stanowiły integralną część środowisk lewicowych. Tego rodzaju interwencje świadczą zarówno o typowej dla intelektualisty na wygnaniu bezkompromisowości duetu węgierskich filozofów, jak i o tym, że takie ogólne kategorie polityczne, jak prawicowy czy lewicowy, utraciły już dla nich większe znaczenie.

Na pierwszy rzut oka ta zdecydowana krytyka biopolityki – jak się zdaje – sytuuje węgierskich autorów pośród przeciwników ponowoczesności jako takiej. I rzeczywiście, trudno zaprzeczyć, że piętnując cele oraz sposoby działania głównych nurtów ponowoczesnych ruchów społecznych, w pewnym sensie zbliżają się oni do pozycji zajmowanych przez – dajmy na to – konserwatystów. Heller i Fehér bez pardonu uderzają przecież w zachodnią (ponowoczesną) lewicę, która nieodmiennie jawi się im nie tylko naiwną i nieodpowiedzialną – przypomnijmy sobie ich ocenę świadomości i postawy przedstawicieli lewicy zachodniej, z jaką spotykamy się choćby w *Dyktaturze nad potrzebami* – lecz także nieco cyniczną. W istocie jednak tylko pozornie przechodzą oni na pozycje konserwatywne, od których zdecydowanie odróżnia ich niesłabnące przywiązanie do idei emancypacji jednostki – wszak to właśnie w obronie tego postulatu wchodzą w polemikę ze zwolenni(cz)kami feminizmu, przedstawicielami ruchów antyrasistowskich czy sympatykami organizacji walczących o prawa mniejszości seksualnych.

Autorzy *The Postmodern Political Condition* twierdzą – jak się zdaje – że narodziny postmodernistycznej perspektywy na nowo-

czesność postawiły przy tradycyjnie lewicowym postulacie emancypacji jednostki znak zapytania. Dlatego też ich stosunek do postmodernizmu jest oryginalny, pełen dwuznaczności oraz licznych wątpliwości, ale mimo wszystko chyba dość czytelny. Nie zgadzają się oni ani na arbitralną krytykę postmodernizmu, ani też na bezkrytyczną akceptację wywołanych przez postmodernizm zjawisk społecznych, politycznych czy kulturowych, które jedynie z pozoru realizują wartości ważne dla (po)nowoczesnego świata. Heller i Fehér nie wierzą ani w możliwość istnienia uniwersalnych lekarstw na dolegliwości współczesności, ani też w to, że jest ona całkowicie zepsuta i skazana na zagładę. Dlatego też ich krytyka funkcjonowania współczesnej lewicy nie jest przejawem podszytej – powtórzmy – konserwatyzmem postmodernistycznej obojętności, cynizmu lub rozgoryczenia, czy nawet mającej cechować tę perspektywę niechęci do modernistycznego ideału emancypacji, jak to ujmował Jürgen Habermas w eseju *Modernizm – niedokończony projekt*. Ale nie oznacza ona również (już właściwie konserwatywnej) niechęci do perspektywy postmodernistycznej jako takiej. Wydaje się raczej, że w świetle własnych doświadczeń osobistych – wygnania – ich zmysł krytyczny został po prostu wyczulony na negatywne tendencje świata nowoczesnego, bez względu na to, jakim przymiotnikiem (lewicowy, prawicowy, rewolucyjny, reakcyjny, radykalny, zachowawczy, modernistyczny czy postmodernistyczny) zostały one określone, i odzywa się wtedy, gdy fundująca ten świat wartość wolności znajduje się w niebezpieczeństwie. Największe zagrożenie dla wolności płynie bowiem ze strony dwóch skrajnych, zarazem wykluczających się, ale i niejako warunkujących się nawzajem zjawisk/ /postaw: FUNDAMENTALIZMU oraz RELATYWIZMU. To ich należy się wystrzegać, to je trzeba piętnować i w miarę możliwości ograniczać ich wpływ na życie publiczne społeczeństwa (po)nowoczesnego. Jest to tym bardziej istotne, że czasy i okoliczności, w których żyjemy, charakteryzowane najczęściej za pomocą dewizy *anything goes*, wyjątkowo sprzyjają tego typu tendencjom.

Hermeneutyka polityczna Ferenca Fehéra

Analizując twórczość budapeszteńczyków z drugiej połowy lat 80. oraz z lat 90. XX wieku, można odnieść wrażenie, że rzeczywiście to poczucie zagrożenia wywołane wzbierającą coraz wyraźniej falą relatywizmu (kulturowego, politycznego, moralnego itd.), który – paradoksalnie – ostatecznie skutkuje wzrostem nastrojów fundamentalistycznych, było dla nich bardzo realne. Mogą o tym świadczyć przede wszystkim filozoficzne i politologiczne teksty Ferenca Fehéra z tego okresu. Wydaje się zresztą, że spośród myślicieli wywodzących się ze szkoły budapeszteńskiej to właśnie Fehér najgłośniej artykułował to ostrzeżenie, czyniąc to na tyle często, że problem ten stał się jednym z głównych zagadnień całej jego emigracyjnej twórczości[95].

W tym kontekście na szczególną uwagę zasługuje szkic z zakresu historii idei i teorii polityki zatytułowany *Hermeneutics as Europe's Mainstream Political Tradition* z 1989 roku[96]. Jest on istotny nie tylko z uwagi na zawartą w nim diagnozę kryzysu polityki postmodernistycznej, którego źródeł Fehér doszukuje się właśnie we wspomnianych tendencjach relatywistycznych postmodernizmu bezrefleksyjnego, lecz także przez zaprezentowany tu zarys oryginalnej koncepcji hermeneutyki politycznej. Biorąc pod uwagę to, że

---

[95] Jak powiada Michael Crozier, w zasadzie na każdy problem, którym Fehér zajmował się przez długie lata swej aktywności teoretycznej, spoglądał on przez pryzmat potencjalnych niebezpieczeństw czyhających na mieszkańców nowoczesności. To właśnie dlatego analizował przede wszystkim ciemną stronę świata nowoczesnego, zło, które w nim powstaje i toczy go od wewnątrz. Wydaje się, że w tym przypadku dawało o sobie znać doświadczenie obcowania z dwudziestowiecznymi systemami totalitarnymi. M. Crozier, *Ferenc Fehér and the European Hermeneutic: Reflections on the Frozen Revolution*, „Thesis Eleven" 1995, No. 42, s. 10–18.

[96] F. Fehér, *Hermeneutic as Europe's Mainstream Political Tradition*, „Thesis Eleven" 1989, No. 22, s. 79–91. Esej ten, pod nieco zmienionym tytułem i w trochę rozszerzonej wersji, ukazał się niedługo później w zbiorze *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*. Zob. F. Fehér, *Between Relativism and Fundamentalism: Hermeneutics as Europe's Mainstream Political and Moral Tradition*, w: Á. Heller, F. Fehér, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, s. 551––568. W dalszej części książki będę odwoływał się do tej pierwszej wersji przywoływanego tekstu.

w wyniku nagłej śmierci autora (1994) koncepcja ta nigdy nie doczekała się całościowego opracowania, a szczątkowe wzmianki na jej temat były jedynie porozsiewane po innych tekstach poświęconych odrębnym kwestiom, esej ten zasługuje na szczegółową analizę.

Źródła hermeneutyki politycznej (w ujęciu historyczno-filozoficznym)

Prezentację koncepcji hermeneutyki politycznej węgierski filozof zaczyna od konstatacji jej zachodnioeuropejskich korzeni. Już na wstępie właściwych rozważań powiada on, że koncepcja ta jest nie tyle nawet integralną, co zasadniczą częścią – istotą – enigmatycznego „projektu europejskiego", który, w jego przekonaniu, miał ukształtować obecną „fizjonomię polityczną Europy"[97]. Przez „projekt europejski" („projekt Europa") Fehér – jak się zdaje – rozumie zaś te normatywne i reprezentatywne koncepcje filozoficzno-polityczne, które zrodziły się wśród siedemnastowiecznych i osiemnastowiecznych – w tym drugim przypadku przede wszystkim oświeceniowych – myślicieli zamieszkujących kontynent europejski. Wspólną cechą tych koncepcji było przede wszystkim świadome i wyraźne zainteresowanie ich autorów kwestią wolności jednostki: chodzi tu nie tylko o podkreślenie fundamentalnego znaczenia wolności dla życia człowieka nowoczesnego, lecz także o zupełnie nowy – typowo nowoczesny – sposób określenia jej granic. „Ta nowa konstelacja zrodziła przede wszystkim zupełnie nowy sposób rozumienia wolności, zgodnie z którym zakres wolności [jednostki] należy mierzyć poziomem wolności drugiej osoby, wolnością tych, którzy myślą inaczej"[98]. Fundatorami tego nowego rozumienia wolności byli tacy myśliciele, jak Michel de Montaigne, Baruch Spinoza, Gotthold Ephraim Lessing, Nicholas de Condorcet, Johann Gottfried Herder czy Wilhelm von Humboldt. Zarazem ta ich twórczość, wyraźnie uwarunkowana określonymi okolicznościami historyczno-politycznymi, w jakich przyszło im funkcjonować, miała ufundować nie tylko – podstawowy dla niej – nowy sposób rozumienia wolności, któ-

[97] F. Fehér, *Hermeneutic as Europe's Mainstream Political Tradition*, s. 79.
[98] Ibidem, s. 81.

ry siłą rzeczy sam w sobie był abstrakcyjny, lecz także nowy rodzaj kultury politycznej w ogóle.

Wydaje się zatem, że Fehér twierdzi, iż narodziny tej nowej kultury politycznej nowoczesnej Europy stały się możliwe dzięki zaistnieniu równie jakościowo nowej wyobraźni społecznej, czegoś w rodzaju IMAGINARIUM SPOŁECZNEGO. Pojęcie to – przypomnijmy od razu – zaistniało na dobre w naukach społecznych i humanistycznych w drugiej połowie XX wieku jako efekt narodzin i coraz większej popularności stanowiska epistemologicznego i metodologicznego określanego mianem konstruktywizmu społecznego. Jednym z głównych orędowników użyteczności kategorii imaginarium społecznego w opisach i zrozumieniu społeczeństw nowoczesnych jest kanadyjski filozof Charles Taylor[99], który w swych następnych pracach rzeczywiście często je stosował[100]. W interesującym nas przypadku Taylor wychodzi z założenia, że rzeczywistość społeczna jawi się nam taka, a nie inna z uwagi na to, że tworzący ją ludzie nadają jej właśnie takie, a nie inne znaczenie, tzn. dokonują, jako członkowie określonej społeczności, takich, a nie innych autoopisów. Jako jednostki zakorzenione w danym kontekście kulturowym rozumiemy siebie w określony, PRETEORETYCZNY sposób. Świadomość tego „faktu" oraz jego uwzględnienie w podejściu badawczym ma znaczenie fundamentalne. Jak czytamy w eseju Taylora pt. *Teoria społeczna jako praktyka*, „zawsze istnieje jakieś preteoretyczne rozumienie tego, co dzieje się między członkami społeczeństwa, ujęte w opisach nas samych i innych ludzi, zawartych w instytu-

[99] Interesującą nas tu kategorię imaginarium społecznego Taylor *explicite* wprowadza do swej opowieści o nowoczesności w *Modern Social Imaginaries* (2004) i monumentalnym *A Secular Age* (2007). W jego rozumieniu oznacza ona przede wszystkim to, że jako członkowie danego społeczeństwa (danej kultury) zawsze dysponujemy jakimś uprzednim względem praktyk i teorii społecznych wyobrażeniem rzeczywistości społecznej. Zob. C. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham–London 2004; idem, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007.

[100] O konstruktywistycznym przesłaniu wybranych aspektów myśli Taylora piszę w: W. Bulira, *Konstruktywizm społeczny Charlesa Taylora*, w: *Charlesa Taylora wizja nowoczesności: rekonstrukcje i interpretacje*, red. C. Garbowski, J.P. Hudzik, J. Kłos, Oficyna Wydawnicza Łośgraf, Warszawa 2012, s. 59–74.

cjach i praktykach danego społeczeństwa. Społeczeństwo jest między innymi zbiorem instytucji i praktyk, które nie mogą zaistnieć i trwać bez jakiegoś samorozumienia"[101]. Innymi słowy, zrozumienie rzeczywistości ludzkiej wymaga wydobycia tkwiących w niej sensów, czyli odczytania autoopisów dokonywanych przez jednostki, to ich odczytanie dokonuje się zaś na podstawie rozumienia tej rzeczywistości. Tak pojmowana relacja między podmiotem a przedmiotem nauk społecznych, „ucieleśniona" w ludzkich praktykach, antycypuje tym samym sytuację hermeneutyczną. Działanie jest podejmowane na podstawie preteoretycznych celów i znaczeń, których odczytanie oddziałuje z kolei na to, w jaki sposób zostaną one usensownione, tzn. na to, jakie znaczenie zostanie im nadane. W tym sensie imaginarium społeczne jest rodzajem wspólnotowej wyobraźni, która umożliwia praktykowanie wspólnego życia w ogóle; jest to swoista ontologia moralna, która stanowi tło wszelkich naszych poczynań – wyznacza ramy pojęciowe, wewnątrz których się poruszamy.

Tyle Taylor, wróćmy do Fehéra. W jego przekonaniu wymienieni uprzednio Montaigne, Spinoza, Lessing, Condorcet, Herder oraz Humboldt – a zapewne moglibyśmy uzupełnić tę listę choćby o Johna Locke'a, Immanuela Kanta, Johna Stuarta Milla i wielu innych jeszcze autorów – przyczynili się swym piśmiennictwem do redefinicji nowoczesnego imaginarium społecznego, które legło u podstaw nowej kultury politycznej ujętej w ramy projektu europejskiego. Głównym elementem tej kultury, który przesądzał zarazem o wyjątkowości całego projektu, okazał się praktyczny postulat „AKTYWNEJ TOLERANCJI"[102]. Zdaniem Fehéra, począwszy od XVII i XVIII wieku, w sferze wyobraźni politycznej Europejczyków doszło do znaczącego przewrotu: pojawiło się przekonanie odnośnie do istnienia pewnych koniecznych oraz nienaruszalnych norm i zasad regulujących współistnienie w świecie zarówno między wspólnotami politycznymi, jak i między ich poszczególnymi członkami.

[101] C. Taylor, *Teoria społeczna jako praktyka*, w: *Świat przeżywany*, red. Z. Krasnodębski, K. Nallen, tłum. D. Lachowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993, s. 349.

[102] F. Fehér, *Hermeneutic as Europe's Mainstream Political Tradition*, s. 80.

Zasadą, która nabierała w tym kontekście znaczenia zasadniczego, okazywała się właśnie tolerancja, dzięki której Europa potrafiła – stopniowo – otworzyć się na wiele różnych wartości. Fehér podkreśla, że ta nowa forma tolerancji, o dziwo, ani nie oznaczała automatycznego odrzucenia idei prawdy, ani też nie skutkowała bezgranicznym i cynicznym relatywizmem, jak to często bywa w chwili, gdy przedstawiciele danej kultury, w imię otwarcia się jej na inne kultury, występują gwałtownie przeciwko swojej własnej tradycji i jej całemu dorobkowi. Problematyczność takiej sytuacji polega na tym, że krytycznie nastawieni członkowie danej kultury, nie zważając na to, co w konkretnej kulturze jest rzeczywiście dobre i wartościowe, zupełnie nieodpowiedzialnie podcinając tym samym gałąź, na której się znajdują – rezygnują z wartości, które umożliwiają im właśnie ową otwartość[103].

Jak czytamy w *Hermeneutic as Europe's Mainstream Political Tradition*, w osiemnastowiecznej Europie potrzeba tolerancji była ogromna i ani w sensie historycznym, ani też politycznym nie był to przypadek. Potrzeba ta zrodziła się przede wszystkim z traumatycznych doświadczeń mieszkańców Starego Kontynentu, uwikłanych w liczne, długotrwałe, niewyobrażalnie krwawe i nade wszystko nierozstrzygnięte konflikty militarne o podłożu religijnym. To one stanowiły negatywny punkt odniesienia dla „projektu europejskiego". W końcowym rozdziale *The Postmodern Political Condition*, wspólnej pracy Fehéra i Heller z 1988 roku, tym razem Heller wyjaśnia, że paradoksalnie to właśnie owa ciemna strona wspólnej historii społeczeństw europejskich przyczyniła się do narodzin wzmiankowanej przed chwilą nowej formy „wyobraźni politycz-

[103] Zwróćmy uwagę, że właśnie do tej myśli przewodniej sprowadza się w zasadzie cała komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu. Liberałowie chcą stworzyć społeczeństwo składające się z cieszących się absolutną autonomią i niepodważalnymi prawami jednostek, czym doprowadzają do atomizacji życia społecznego, co grozi z kolei rozpadem tego społeczeństwa. Zapominają przy tym, że posługiwanie się „językiem praw" jest możliwe dzięki temu, że ów język został wypracowany właśnie przez ową wspólnotę, która teraz z tego powodu znajduje się w agonii. Zob. ten rodzaj argumentacji np. w: C. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

nej". Zacytujmy dłuższy fragment wspomnianego eseju, w którym węgierska filozof podejmuje ciekawą próbę odtworzenia kontekstu narodzin „projektu Europa":

> Specyficznie europejska tożsamość ukształtowała się przed wiekiem XVIII. W tym także czasie swój ostateczny kształt przybrały wzory modernizacji, XVIII stulecie charakteryzowało się zachodzeniem szczególnych zmian w życiu społecznym i w horyzontach wyobraźni politycznej. Owe procesy poczęły stopniowo wzmacniać się wzajemnie aż do punktu, z którego nie było już odwrotu. Pojęcie „Europy" (czy Zachodu) oznaczało dokładnie właśnie tę zupełnie nową społeczno-polityczną *dynamis*, czyli „wyobrażeniową instytucję znaczenia społecznego", czyli świadomość historyczną, czyli formę dyskursu – paradygmaty filozoficzne, których używamy, mogą różnić się, ale sens pozostaje niezmieniony[104].

Ta nowa tożsamość europejska nie była (nie jest) zatem czymś naturalnym: została ona (politycznie i kulturowo) skonstruowana przez mieszkańców nowożytnej Europy, którzy – w odróżnieniu od swych np. starożytnych, a przede wszystkim średniowiecznych przodków – zostali pozbawieni jakiejkolwiek namiastki poczucia wspólnotowości. Posłużmy się jeszcze jednym dłuższym komentarzem Heller:

> Tożsamość europejska nie była w ten sam sposób „naturalna", co grecka, rzymska czy żydowska. Dla Europy i jej historii nie było żadnego *ab urbe condita*. Mieszkańcy tego kontynentu sami określali się jako chrześcijanie, a przez długi czas jako katoliccy (powszechni) chrześcijanie. […] Z politycznego punktu widzenia uważali się za spadkobierców Cesarstwa Rzymskiego. Dopóki mieli wspólny język, była nim łacina. A kiedy klasy wykształcone przestały mówić po łacinie, „Europejczycy" już nigdy więcej nie mieli *lingua franca*. XVI i XVII stulecia nie cechowały się ani procesami zjednoczeniowymi, ani ustanowieniem jakiejś wspólnoty określanej mianem „Europa". Zamiast konserwowania wartości ogólnoludzkich, uniwersalnych, miały miejsce narodziny

[104] Polski przekład tego eseju, do którego będę się tu odwoływał, ukazał się w 1993 roku. Zob. Á. Heller, *Podzwonne dla Europy?*, tłum. M. Tański, „Res Publica Nowa" 1993, nr 9, s. 5.

> procesów różnicowania i urozmaicania. Zamiast jednego Chrześcijaństwa powstało wiele wyznań chrześcijańskich. Zaczęły się pojawiać państwa narodowe. Wojny religijne i narodowe zdziesiątkowały i podzieliły kontynent[105].

W tym miejscu skomentujmy powyższe słowa jedynie krótkim stwierdzeniem – zapowiadającym zresztą dalsze rozważania – że to właśnie owe indywidualne i zbiorowe doświadczenia Europy przygotowały grunt pod ten sposób uprawiania i rozumienia polityki, który Fehér określa mianem sposobu hermeneutycznego.

Charakterystyka hermeneutyki politycznej

„Projekt Europa", którego główną kategorią jest przywoływana przez Fehéra „hermeneutyka polityczna", okazuje się więc przede wszystkim próbą złagodzenia bolączek społeczeństw europejskich okresu początkowej fazy nowoczesności. W *Hermeneutic as Europe's Mainstream Political Tradition* Fehér wskazuje na dwie główne cechy hermeneutyki politycznej (określanej też przez niego niekiedy mianem „hermeneutycznej kultury politycznej"). Po pierwsze, tego rodzaju postawa polityczna (i związany z nią określony rodzaj wyobraźni politycznej) kwestionuje dogmatyczną wiarę w to, że jedynie poprawnej interpretacji procesów politycznych, społecznych, kulturowych itd. może dokonać wyłącznie „instytucja *qua* instytucja". Hermeneuci polityczni oponują przeciwko traktowaniu instytucji jako jedynego (ewentualnie – głównego) źródła sensów i znaczeń, jakie nadajemy zjawiskom życia wspólnotowego. Podkreślają, że żadna instytucja sama z siebie nie ma monopolu na określanie (dobór) właściwych, tj. odpowiednich, pożądanych, jedynie słusznych i prawdziwych aspektów tego, co wspólne wszystkim członkom danego społeczeństwa, na którego kształt i charakter wpływają przecież również działania i doświadczenia uczestniczących w nim poszczególnych jednostek. W życiu społecznym (politycznym, kulturowym) jest miejsce na wiele prawd – ograniczanie tej przestrzeni wyłącznie do jednej

[105] Ibidem.

prawdy ma charakter arbitralny i nieuprawniony. Albo jeszcze inaczej: nawet jeśli w życiu społecznym (jak i politycznym czy kulturowym) jest miejsce na jedną prawdę, za którą opowiadają się członkowie tego społeczeństwa, to nie oznacza to zarazem, że obowiązuje ich wyłącznie jedna jej interpretacja. W świecie (kulturze) zbudowanym na fundamencie wolności, której zakres – przywołajmy jeszcze raz cytowany już przez nas wcześniej fragment omawianego eseju – „należy mierzyć poziomem wolności drugiej osoby, wolnością tych, którzy myślą inaczej", tzn. w świecie, którego jedną z głównych wartości okazała się tolerancja, wydaje się to po prostu niemożliwe, by nie powiedzieć nawet: „nienaturalne". Jest tak dlatego, że w języku społeczno-politycznym dominacja jednej interpretacji lub jednego źródła sensów i znaczeń spraw społecznych oznacza po prostu narzucenie (pod groźbą użycia przemocy fizycznej w przypadku niedostosowania się) określonym grupom społecznym, klasom czy też mniejszościom odgórnie (arbitralnie) dobranego systemu wartości lub wskazanie konkretnych miejsc i ról w strukturze społecznej, jakie winni oni odgrywać. Oczywistym zaś jest, że tego rodzaju proceder niesie ze sobą wyraźne ograniczenie wolności owych mniejszości (grup, klas itd.).

W swym eseju Fehér powiada, że jednym z pierwszych, którzy wyrazili otwarty bunt przeciwko takiemu ograniczeniu, był Marcin Luter, który przybijając swe słynne tezy do drzwi kościoła w Wittenberdze, rzucił wyzwanie instytucjom Kościoła. Wystąpienie Lutra jest symptomatyczne, ponieważ w praktyce domagał się on przecież prawa do samodzielnej – tj. wolnej od dominacji ze strony instytucji kościelnych – interpretacji zapisów zawartych w świętych księgach chrześcijaństwa. Dlatego też jego wystąpienie Fehér nazywa mianem „gestu hermeneutycznego", który okazuje się w tej interpretacji czymś w rodzaju symbolu rewolty, jaka w owym czasie zaczęła dojrzewać w Europie. Głos niemieckiego duchownego i teologa jest bowiem głosem w sprawie uznania prawa do swobody – indywidualnej lub grupowej – interpretacyjnej tych tekstów, które stanowią o charakterze danej społeczności (wspólnoty/państwa). I chociaż Luter występował w kwestii wolności interpretacji tekstów religijnych, to – jak tłumaczy Fehér – jego gest, dla przyszłych

pokoleń Europejczyków, ma charakter nie tyle religijny, ile przede wszystkim polityczny (świecki): jest to głos w sprawie emancypacji jako takiej. To, że współcześnie może on zostać odczytany w oderwaniu od swego religijnego kontekstu, wynika po prostu stąd, iż społeczeństwa nowoczesne – jest to zarazem ich cecha dystynktywna – są skonstruowane wokół tekstów, które przeważnie nie mają wymiaru religijnego. Takimi tekstami są w pierwszym rzędzie konstytucje, kodeksy prawne czy też nawet różnorakie utopie polityczne i moralne. Jeśli zaś już chodzi o konstytucje, to możliwość ich interpretacji jest jednym z głównych przywilejów obywateli nowoczesnego państwa[106].

Po drugie, co zresztą wydaje się „naturalną" konsekwencją „gestu hermeneutycznego" wykonanego przez Lutra, zwolennicy hermeneutyki politycznej opowiadają się po stronie pluralizmu i róż-

[106] F. Fehér, *Hermeneutic as Europe's Mainstream Political Tradition*, s. 81. Zauważmy na marginesie, jak skrajnie różni się interpretacja postaci Lutra proponowana przez naszego autora od tej, którą przedstawił swego czasu Erich Fromm. O ile w omawianym przypadku Luter okazuje się przede wszystkim jednym z pierwszych hermeneutów, który zdecydowanie i bezkompromisowo opowiedział się po stronie wolności interpretacyjnej (w domyśle: wolności jednostki), a zatem jego działania należy ocenić pozytywnie, o tyle dla Fromma jest on raczej jednym z najbardziej wyrazistych przykładów osobowości autorytarnej. Niemiecki psychoanalityk nie przeczy temu, że wystąpienie Lutra miało swój potencjał emancypacyjny. W jego przekonaniu problem polega jednak na tym, że „wyzwalając ludzi spod władzy Kościoła, Luter poddał ich władzy daleko bardziej tyrańskiej, a mianowicie władzy Boga, który żądał zupełnej uległości człowieka". W istocie zatem pozycja jednostki nie uległa znaczącej zmianie. Jak się wydaje, te dwie, skrajnie różne interpretacje gestu Lutra stosunkowo dobrze obrazują różnice między tą wersją teorii krytycznej, która została/jest konstruowana przez budapeszteńczyków (Fehér), a tą, którą swego czasu zaprezentowali nam frankfurtczycy (Fromm). Oczywiście obaj autorzy interpretują intencje i konsekwencje wystąpienia Lutra zarówno z odmiennych perspektyw, jak i w innym kontekście (nie tylko zastanawiają się nad innymi problemami, lecz także piszą swoje teksty w skrajnie różnych okolicznościach polityczno-historycznych), niemniej już na podstawie tych kilku uwag można zakładać, że stosunek Fehéra (budapeszteńczyków) do osiągnięć i tradycji politycznej nowoczesności zachodniej jest o wiele bardziej przyjazny i zwyczajnie życzliwy niż bezlitosne, z założenia krytyczne i negatywne podejście Fromma (frankfurtczyków). E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. Zamilska, A. Zamilski, Czytelnik, Warszawa 2011, s. 90.

norodności. Zarazem jednak, co podkreśla autor *Hermeneutic as Europe's Mainstream Political Tradition*, rzeczywisty zakres owego pluralizmu i poziom różnorodności znacząco wykracza poza oczywiste intencje Lutra. Chodzi o to, że zrodzona z Luterańskiego gestu hermeneutycznego „nowa konstelacja" – klimat intelektualny – nie tylko uprawomocniła istnienie wielu interpretacji jednego tekstu, lecz także stworzyła odpowiednie warunki do uznania WIELOŚCI TEKSTÓW, które mogą podlegać takim interpretacjom[107]. Innymi słowy, gest Lutra poruszył lawinę, której nic już nie było w stanie powstrzymać: w Europie rozpoczął się proces rozpoznawania innych tekstów, które miały mieć dla niej znaczenie fundamentalne. W zasadzie ta „nowa konstelacja" oznaczała, że w jej ramach właściwie każdy tekst może stać się dla Europejczyków tekstem o znaczeniu fundamentalnym, jeśli tylko zostanie w ten sposób odczytany. W tym też sensie mowa tu o tym, że ów pluralizm tekstów jest naturalną konsekwencją naszej – mieszkańców Europy; szerzej: nowoczesności – zgody na swobodę interpretacyjną[108].

W języku praktyki politycznej taka coraz bardziej wyraźna i powszechna zgoda na pluralizm tekstów poddawanych interpretacjom oznaczała narodziny SYSTEMU REPREZENTACJI POLITYCZNEJ. Oczywiście węgierski filozof nie neguje tego, że system reprezentacji politycznej w dużej mierze zrodził się jako konsekwencja umocnienia się doktryny liberalnej, która – jak to ujmuje – „wyniosła wolności jednostkowe do poziomu danych ontologicznych", a także „rozpoznała istotność różnych, uprzednio tłamszonych, interesów"[109]. Jednak, jak można przypuszczać, w jego przekonaniu także

---

[107] F. Fehér, *Hermeneutic as Europe's Mainstream Political Tradition*, s. 81.

[108] Wypada już w tym miejscu podkreślić, że tego rodzaju proceder, jeśli tylko rzeczywiście zgodzimy się na rządzące nim mechanizmy oraz będziemy konsekwentnie stosować towarzyszące mu reguły i zasady, nieuchronnie prowadzi nas do relatywizmu. W tym konkretnym przypadku znana maksyma Paula Feyerabenda *anything goes* („wszystko ujdzie") będzie po prostu oznaczać to, że każda interpretacja jest dozwolona (w sensie, że jest równie ważna/wartościowa/prawdziwa). Jeśli zaś tak rzeczywiście jest, to taka sytuacja generuje groźne problemy teoretyczno-praktyczne, z którymi należy się zmierzyć. Wrócimy do tego problemu już za chwilę.

[109] F. Fehér, *Hermeneutic as Europe's Mainstream Political Tradition*, s. 81.

tradycję liberalną należy postrzegać przede wszystkim jako istotną część składową hermeneutycznej kultury politycznej świata nowoczesności zachodniej, dlatego też, w szerszej perspektywie, również i owa typowo liberalna „ontologizacja" wolności jednostki jest efektem (teoretyczno-praktycznym) gestu hermeneutycznego.

Chociaż wydaje się, że Fehér traktuje hermeneutykę polityczną jako swego rodzaju fundament polityczny świata nowoczesnego, to konstatując permanentny kryzys tego świata (lub może lepiej wypadałoby powiedzieć: dostrzegając czyhające nań liczne i nieustannie powracające, bo nieusuwalnie weń wpisane, niebezpieczeństwa), diagnozuje on jednocześnie zjawiska i procesy destabilizujące hermeneutyczną kulturę polityczną. Późniejsza, nieco bardziej rozbudowana, choć w zasadzie niezmieniona co do swej istoty, wersja *Hermeneutic as Europe's Mainstream Political Tradition* została opatrzona podtytułem: *Between Relativism and Fundamentalism*, który dość dobrze odsłania główne intencje i obawy węgierskiego autora. W świetle tej drobnej, choć niezwykle wymownej korekty widać wszak wyraźnie, że również w przypadku tego tekstu Fehér szuka przede wszystkim sposobu zażegnania dwóch głównych zagrożeń czyhających na nowoczesność, które wydają się „naturalną" reakcją na korozję obowiązujących dotąd wartości i norm. Zagrożenie ze strony obu tych tendencji staje się szczególnie realne w warunkach tej „wersji" nowoczesności, która została poddana działaniom ponowoczesnych procesów detotalizujących.

Zagrożenie RELATYWIZMEM jest konsekwencją swoistego kulturowego bogactwa urodzaju (wielości tekstów oraz mnogości ich interpretacji), które w gruncie rzeczy wydaje się typowe dla nowoczesnej kultury hermeneutycznej. Polega ono na tym, że ów nadmiar tekstów i ich interpretacji wprowadza w życiu jednostkowym i społecznym chaos aksjologiczny, polityczny, moralny itd. Oznacza bowiem przede wszystkim utratę stałych i pewnych, bo wyraźnie określonych i głęboko zakorzenionych w danej tradycji, punktów orientacyjnych, dzięki którym jednostce (społeczeństwu) łatwiej oceniać i działać. W przypadku zaś, gdy do miana takich drogowskazów rości sobie prawo zbyt wiele równie ważnych tekstów (czyli np. systemów wartości, ideologii i reprezentujących je par-

tii politycznych, modeli – utopii – harmonijnego życia społecznego itd.), okazuje się, że skuteczna orientacja jest niezwykle trudna lub nawet zwyczajnie niemożliwa. Jednoznaczny i ostateczny wybór jednego – właściwego – punktu odniesienia jest właściwie niemożliwy w tym sensie, że dokonującemu wyboru takiego punktu odniesienia brakuje… odpowiedniego punktu odniesienia, dzięki któremu ten konkretny wybór mógłby zostać uzasadniony i oceniony, choćby nawet przez wybierającego, jako trafny.

Aby zatem taki wybór był odpowiedni, należy jeszcze przed jego podjęciem dokonać pewnym rozstrzygnięć natury zasadniczej, tzn. wypada wskazać te wartości, które będą służyć jako prawomocne punkty odniesienia dla kolejnych wyborów. Oczywiście, chociaż tego rodzaju wybór może mieć wyraźne i bardziej lub mniej przekonujące uzasadnienie praktyczne lub teoretyczne, to w każdym przypadku będzie on do pewnego stopnia arbitralny. Nie zmienia to jednak tego, że jest on zasadny i konieczny już choćby dlatego, że pozwala uniknąć chaosu i dezorientacji, które utrudniają podejmowanie sensownych działań. Zwróćmy zresztą uwagę na to, że w tym przypadku mamy do czynienia z problemem rozpoznawanym już przez tradycyjną hermeneutykę filozoficzną – np. tę w wydaniu Hansa-Georga Gadamera – i rozwiązywanym przez nią dzięki wytyczaniu wyraźnej granicy interpretacyjnej, której przekroczenie podważało prawomocność danej interpretacji.

W świetle tego podejścia interpretacja polegałaby na wydobywaniu sensów danego tekstu dzięki swoistemu pojednaniu osadzonych na gruncie właściwej tradycji i w konkretnych kontekstach historyczno-kulturowych perspektyw interpretatora z tekstem, którego treści zostaje dzięki temu nadany określony sens. Gadamer określa to mianem FUZJI HORYZONTÓW interpretatora i tekstu, która jest czymś w rodzaju „dialogicznego porozumienia”[110] między nimi. Interpretacja ta nie jest zatem tą jedyną WŁAŚCIWĄ, która od początku jest zawarta w danym tekście i czeka, aż interpretator zada odpowiednie pytanie, dzięki któremu wydobędzie ją na światło dzienne,

[110] H.-G. Gadamer, *Tekst i interpretacja*, w: idem, *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 112.

ale polega ona raczej na „wnoszeniu sensu" do danego tekstu[111]. Jest ona tym samym interpretacją MOŻLIWĄ w danym czasie i miejscu, o której wyjątkowości decyduje zarówno specyfika owego czasu i miejsca, w którym zostaje ona przygotowana, jak i tradycja, w której jest zakorzeniony tekst[112]. A zatem interpretacjami nieuprawnionymi będą te interpretacje, które wykraczają poza (lub w ogóle ich nie uwzględniają) wspólnotowe, historyczno-kulturowe uwarunkowania/ograniczenia perspektywy tego, kto dokonuje interpretacji, oraz poza okoliczności, w jakich powstał tekst. W podobny sposób, choć może nieco bardziej radykalnie, wypowiada się zresztą amerykański teoretyk literatury, Stanley Fish, który prawomocności interpretacji doszukuje się w oczywistym dla niego zakorzenieniu jej w czymś, co określa on mianem WSPÓLNOTY INTERPRETACYJNEJ. Jeśli można w ogóle mówić o dowolności interpretacji – sugeruje, jak się zdaje, amerykański autor – to tylko w ograniczonym sensie – owe interpretacje, o ile oczywiście domagają się uznania ich prawomocności, muszą uwzględniać bowiem te sensy, znaczenia, język w ogóle, które są wspólne członkom danej społeczności/wspólnoty/ /kultury. Nie może być przecież mowy o jakiejkolwiek komunikacji w chwili, gdy strony w niej uczestniczące nie dzielą ze sobą czegoś wspólnego. W tym właśnie sensie można powiedzieć, że o ile dana interpretacja odwołuje się do wartości/sensów/znaczeń rozpoznanych przez określoną wspólnotę interpretacyjną, z którą iden-

[111] Ibidem. Jan P. Hudzik komentuje to tak: „Interpretacja nie polega […] na dotarciu do pierwotnych, prawdziwych znaczeń tekstu jako takiego. Znaczenia te nie są czymś uprzednim, zastanym przez autora jeszcze przed jego językową rejestracją – i następnie »odkrywanym« przez interpretatora – lecz są funkcją oczekiwań sensu, czyli stawianych tekstowi pytań. Są więc kontekstualne, zależą od środowiska jego powstania i odbioru. […] sens danego tekstu, jego prawda, wyczerpuje się w dialektyce (zadawanych mu) pytań i (udzielanych przez niego) odpowiedzi. Nie jest zawarty ani w intencjach autora, ani w pierwotnych warunkach powstawania tekstu". J.P. Hudzik, *Prawda i teoria*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2011, s. 46–47.

[112] Jak tłumaczy Michał Januszkiewicz, zdaniem Gadamera „tekst zawsze dany jest na gruncie określonej tradycji, tego, co wspólnotowe. Nie chodzi wszak o to, aby interpretator rekonstruował historycznie tę tradycję. Przemawiać ona może bowiem dla nas tylko jako to, co współcześnie ważne". M. Januszkiewicz, *W-koło hermeneutyki literackiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 18.

tyfikuje się dany interpretator, o tyle będzie ona mogła słusznie – i skutecznie – domagać się uznania. Poprawna interpretacja jawi się tu zatem jako forma czytania danego tekstu za pomocą narzędzi powszechnie akceptowanych i stosowanych przez członków danej wspólnoty[113].

Pogląd, że hermeneuta nie tylko nie powinien zgadzać się na jakiekolwiek, dowolnie konstruowane interpretacje, lecz także z całą świadomością powinien odróżniać teksty istotne oraz te ich interpretacje, które są prawomocne, od tych, którym owej istotności i prawomocności brakuje, jest bliski również Ferencowi Fehérowi. Jego ustalenia z zakresu hermeneutyki (politycznej) nie różnią się więc w tym aspekcie znacząco od tych, które poczynili przywoływani przez nas przed chwilą autorzy. Wydaje się, że Fehér stoi na stanowisku, zgodnie z którym zwolennik hermeneutyki politycznej ani nie może zwracać uwagi (nadawać im znaczenia zasadniczego) na wszelkie teksty, ani też nie wolno mu akceptować każdej ich interpretacji. Jest on raczej świadomy konieczności wybierania tych tekstów i tych interpretacji, które okazują się istotne i walentne. Brak takich rozstrzygnięć wpływa negatywnie na kondycję hermeneutycznej kultury politycznej, ponieważ w praktyce ogranicza jej potencjał i prawomocność proponowanych przez nią rozstrzygnięć. Hermeneutyka polityczna ginie od własnej broni: zasada poparcia dla pluralizmu oraz bezkrytycznej tolerancji uniemożliwiają odrzucenie jakiegokolwiek zaproponowanego rozwiązania (interpretacji).

---

[113] Zob. np. na ten temat: S. Fish, *Czy na tych ćwiczeniach jest tekst?*, w: idem, *Interpretacja, retoryka, polityka*, red. A. Szahaj, tłum. A. Szahaj, TAiWPN Universitas, Kraków 2002, s. 59–80. Krytycznego omówienia podejścia Fisha dokonuje Katarzyna Rosner. Zob. K. Rosner, *Stanley Fish, czyli pozorny radykalizm konstruktywistycznej teorii interpretacji*, w: *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Universitas, Kraków 2007, s. 99–108. Zauważmy jedynie na marginesie, jak bardzo stanowisko Fisha przypomina – przynajmniej jeśli wziąć pod uwagę jego hermeneutyczno-konstruktywistyczne przesłanie – Charlesa Taylora koncepcję „horyzontu znaczeń", czyli pewnego kontekstu społecznego/wspólnotowego, w odniesieniu do którego jednostka nowoczesna kształtuje własną tożsamość, ponieważ to on stanowi dla niej źródło sensów i znaczeń. C. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, „Znak", Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1996, s. 29–36.

W tym kontekście pojawia się oczywiście problem natury zasadniczej: na jakiej podstawie (w odniesieniu do jakich wartości) rozstrzygnięcia te winny być dokonywane? Skąd właściwie wiemy, że dokonane przez nas wybory tego, a nie innego tekstu, oraz takiej, a nie innej jego interpretacji, są tymi właściwymi? Jeśli rzeczywiście gest hermeneutyczny Lutra uwolnił potencjał interpretacyjny drzemiący w nowoczesnej jednostce (nowoczesnym społeczeństwie), to skąd w ogóle pewność, że jest jeszcze w naszej kulturze jakaś wartość, co do normatywności której nie mamy (mieszkańcy nowoczesności) żadnych wątpliwości? Czy te wartości mają/mogą mieć charakter uniwersalny w świecie, który opowiedział się po stronie radykalnego pluralizmu wszelkich swych sfer? I w konsekwencji: w jaki sposób zażegnać groźbę jednostronnego – arbitralnego – rozwiązywania powyższych dylematów, tzn. pogodzić przynoszący wolność pluralizm z dającym pewność, ale ograniczającym wolność (interpretacji) uniwersalizmem?

Z lektury *Hermeneutic as Europe's Mainstream Political Tradition* można odnieść wrażenie, że to nie tylko nadmiar tekstów domagających się interpretacji, ani też zwykła nadwyżka ich interpretacji martwią Fehéra, lecz także właśnie niektóre sposoby radzenia sobie z tą bolączką hermeneutyki politycznej. Węgierski filozof wyraźnie obawia się tych wyborów – rozstrzygnięć – które są dokonywane w sposób, jak powiedzieliśmy, arbitralny. W przeważającej mierze nie odwołują się one do wartości uniwersalnych obowiązujących w świecie zachodniej nowoczesności – o niej wszak cały czas mówimy – przez co ich rezultaty okazują się nazbyt substancjalne, skrajnie jednostronne, ale i ostateczne, tzn. takie, które roszczą sobie pretensje do miana rezultatów oczywiście prawdziwych, a tym samym obiektywnych i niepodważalnych.

Zwróćmy uwagę, że zrodzony w ramach europejskiego projektu kultury hermeneutycznej pluralizm interpretacyjny można również postrzegać jako bezpośredni rezultat upowszechnienia się w nowoczesności typowej dla niej świadomości przygodności zarówno jednostki, jak i całej kultury wraz z obowiązującymi w niej systemami aksjologicznymi na czele. Jeśli zaś rzeczywiście ów pluralizm interpretacyjny jest pochodną nowoczesnej świadomości kontyn-

gencji bytu, to z założenia uniemożliwia – lub przynajmniej nie ułatwia – on wskazanie trwałych, nienaruszalnych i powszechnie akceptowanych wartości, które nie podlegałyby swobodnej interpretacji. Zgodnie z takim ujęciem przygodność ma janusowe oblicze. Chociaż jest ona synonimem wolności, to jednak nikt na dłuższą metę nie potrafi żyć w stanie wszechogarniającej przygodności, która okazuje się zarazem źródłem niepewności i chaosu. Przygodność należy pokonać – zwykła mówić w tym kontekście Ágnes Heller – tzn. przekuć ją w swoje przeznaczenie, ponieważ tylko nadając życiu przeznaczenie, zyskamy pewność i spokój. To dzięki określeniu własnego przeznaczenia (wyznaczeniu czegoś w rodzaju samodzielnie dobranego *telos*) konstruowana przez nas narracja własnego życia przestaje być chaotycznym, pozbawionym spójności i logiki wewnętrznej zlepkiem pourywanych, szczątkowych wypowiedzi o tym, czego doświadczamy, stając się składną i zrozumiałą nie tylko dla nas opowieścią. Jako taka nabiera ona sensu, tzn. wszystko to, co było, układa się we względnie logiczną całość, a to, co będzie, napełnia nadzieją, bo wydaje się, przynajmniej w danej chwili, pożądane, słuszne i właściwe. Innymi słowy, w chwili gdy pokonamy przygodność i ograniczymy nieskończoną gamę możliwości do tych konkretnych, na które się decydujemy, zyskamy FUNDAMENT. Fundament ma zaś to do siebie, że daje nam pewność, bezpieczeństwo, co rodzi z kolei wiarę w pomyślną przyszłość. Ta typowo nowoczesna potrzeba pewności – do tej pory jedynie nowoczesność była (jest) z założenia pozbawiona fundamentu, wcześniejsze kultury znajdowały swe uzasadnienie w racjach ostatecznych (do wyboru) boskiej lub naturalnej proweniencji – jest na tyle silna, że niekiedy szukamy oparcia w ruchach lub ideologiach, które wspaniałomyślnie obiecują rozwiązać wszystkie nasze problemy i dać nam absolutną pewność i absolutne bezpieczeństwo. Ceną za tego rodzaju usługę, jak to widzieliśmy w przypadku ruchów biopolitycznych, ma być nasza wierność i posłuszeństwo oferowanej wizji świata, dla której wyrzekamy się własnej wolności.

Pewność absolutną może zagwarantować nam jedyne fundament absolutny, czyli taki, jaki proponują nam ruchy fundamentalistyczne. Paradoksem wpisanym w nowoczesny fundamentalizm

jest to, że jego narodziny są możliwe tylko dzięki uniwersalizacji wartości wolności i tolerancji, jaka dokonała się w ramach europejskiego projektu hermeneutycznej kultury politycznej. Jeśli zgodzimy się z Heller, że fundamentalizm zrodził się z tęsknoty za fundamentem, to musimy przyznać, że jest on postawą *stricte* nowoczesną, bo to właśnie nowoczesność pozbawiła świat tego atrybutu (pewności)[114]. Wspomniany przed chwilą paradoks polega na tym, że fundamentalizm, zrodzony dzięki hermeneutycznej kulturze politycznej – jest rezultatem możliwości dokonania dowolnej interpretacji dowolnego tekstu, któremu nadaje się w ten sposób znaczenie zasadnicze, fundamentalne dla danej społeczności czy kultury – stara się zahamować jej dynamikę wewnętrzną, tzn. ograniczyć swobodę interpretacyjną, nadając dokonanemu przez siebie wyborowi walor ostateczności i powszechności. Fundamentalizm jest zatem efektem (i reakcją na) radykalnego pluralizmu tekstów i ich interpretacji, który, w swej skrajnej formie i postaci, niebezpiecznie ociera się o relatywizm.

Powróćmy do wątku zasadniczego tego fragmentu książki: wydaje się, że to właśnie ta wpisana w hermeneutyczną kulturę polityczną potencjalność zaistnienia ruchów i postaw fundamentalistycznych stanowi główne zmartwienie Fehéra, który – jak się zdaje – pyta przeto o to, jak uniknąć dławiącego wolność jednostki fundamentalizmu, nie popadając jednocześnie w bezproduktyw-

---

[114] W jednym ze swych esejów Heller pisze, co następuje: „Fundamentalizm to nowoczesne zjawisko. To reakcja na proces oświecenia, na destrukcję/dekonstrukcję tradycyjnych układów społecznych, na ideę postępu, wiarę w rozum, utratę tradycyjnych wspólnot, tożsamości, bezpieczeństwa i pewności – reakcja na przygodność i na brzemię abstrakcyjnej wolności, z której jednostka może robić lepszy bądź gorszy użytek. Fundamentalizm jest zamkniętym systemem świeckich i religijnych przekonań, który nie dopuszcza żadnej dyskusji na temat tego, czy można pogodzić go z innymi systemami przekonań, ponieważ fundamentalizm z góry zakłada, że to niemożliwe". Á. Heller, *Nowoczesność i terror, czyli 11 września 2001*, tłum. A. Lipszyc, „Przegląd Polityczny" 2005, nr 69, s. 71; wątek ten znajdujemy również w eseju: eadem, *Fundamentalism without Fundaments or Fundamentalism as Ideology*, w: *Hannah Arendt in the 21st Century: A Global Discourse*, red. G. Besier, K. Stokłosa, A. Wisely, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008, s. 27–45.

ny relatywizm, którego zwolennicy mogą uzasadnić i zaakceptować wszystko, w wyniku czego tracą umiejętność i możliwość wartościowania i oceniania. Przywołajmy w tym miejscu dramatyczne zakończenie eseju *Hermeneutic as Europe's Mainstream Political Tradition*, w którym Fehér *explicite* artykułuje swoje obawy i troski:

> Rzeczywiście znajdujemy się obecnie na rozdrożu. Jeśli zwycięży absolutny relatywizm, który znajduje zwolenników wśród pewnych, choć nie wszystkich, tendencji postmodernistycznych, to nie będziemy już potrafili wytłumaczyć tego, że Holocaust nie był zwykłym, choć nieprzyjemnym, aktem zniszczenia jednego minidyskursu przez drugi, znacznie potężniejszy minidyskurs, który potrafił to zresztą uzasadnić za pomocą swych „własnych kategorii". Nie będziemy już w stanie wytłumaczyć – na gruncie teoretycznym – naszych praktycznych i emocjonalnych sądów, zgodnie z którymi Holokaust, Gułag, ludobójstwo popełnione przez kolonizatorów były skrajnie negatywnymi rezultatami ludzkiego działania, i jako takie były one nieskończenie złe. Jeśli nie zdamy sobie sprawy z tego, że na ten wielki europejski wynalazek, jakim jest emancypacja – hermeneutyka – musimy nałożyć pewne ograniczenia, to własnoręcznie zniszczymy projekt europejski, co z kolei nie byłoby jedynie aktem teoretycznego i politycznego masochizmu. Konsekwencje tego czynu byłyby tak ogromne, że niekiedy [myśliciele i aktorzy polityczni] spoza Europy, którzy artykułują swe potrzeby za pomocą słownika europejskiego, ogromnie obawiają się tego, co może się stać. Z drugiej strony konserwatywne próby zatrzymania – choćby przy użyciu siły – procesu hermeneutyki praktycznej wynikające ze strachu przed samodekonstrukcją [Zachodu] byłyby zagrożeniem dla naszego skumulowanego potencjału emancypacyjnego. Gdzie są granice tych tendencji?[115]

Chociaż budapeszteńczycy nie szafują ostatecznymi i uniwersalnymi odpowiedziami na formułowane przez siebie problemy, to nie są też autorami, którzy zwykli zadowalać się kasandrycznymi przepowiedniami, w świetle których świat nowoczesny bądź to powoli chyli się ku upadkowi, bądź też w zasadzie jego los już się dokonał – jego instytucje legły w gruzach i nie ma już dla nas ratunku. W ra-

[115] F. Fehér, *Hermeneutic as Europe's Mainstream Political Tradition*, s. 91.

mach preferowanego przez nich podejścia krytycznego, które ma na celu ujawnianie rzeczywiście dziejących się w nowoczesności niebezpiecznych procesów społecznych, politycznych czy kulturowych, zazwyczaj znajduje się również miejsce na pozytywne próby rozwiązania diagnozowanych problemów. Nie inaczej jest w interesującym nas teraz przypadku – również pytanie postawione przez Fehéra na zakończenie przytaczanego fragmentu jego eseju nie zostaje pozostawione bez odpowiedzi. Aby zatem uniknąć dwóch skrajnych (i przez to niebezpiecznych) rezultatów narodzin hermeneutycznej kultury politycznej – powiada Fehér – „musimy dysponować takimi zasadami, które mogłyby służyć nam dwojako: zarówno jako drogowskazy dla naszego rozwoju, jak i ograniczenia dla tych tendencji, które wydają się niepożądane. Musimy dysponować przynajmniej dwiema zasadami, dzięki którym będziemy mogli nie tylko interpretować, ale i hamować nadmiar interpretacji". Tymi zasadami, konkluduje węgierski filozof, są „nadrzędne wartości WOLNOŚCI oraz ŻYCIA"[116].

Wyeksponowanie wartości wolności i życia kolejny raz w oczywisty sposób kieruje nas ku teorii nowoczesności autorstwa duetu Heller i Fehér, ponieważ – przypomnijmy – zgodnie z założeniami tej teorii to właśnie w epoce nowoczesnej wolność i życie stały się wartościami „nadrzędnymi". To w nich nowoczesność znajduje oparcie, to ich uniwersalny charakter determinuje jej kondycję, to w niej pełnią one funkcję wartości regulatywnych, tzn. stanowią rzeczywiste – miarodajne – punkty odniesienia dla oceny poprawności podejmowanych w niej działań (politycznych, społecznych, kulturowych itd.). To dzięki nim możemy stwierdzić, czy dane zjawisko lub proces jest czymś pożądanym dla świata nowoczesnego, czy też jest raczej czymś niepotrzebnym lub zgoła niebezpiecznym.

Ujmując te założenia teorii nowoczesności Heller i Fehéra w języku omawianej tu koncepcji hermeneutyki politycznej, należy zatem powiedzieć, że na gruncie tej koncepcji dopuszczalne i wskazane są tylko takie teksty i takie ich interpretacje, które przynajmniej nie kolidują z rzeczywistą realizacją wartości wolności i życia. In-

[116] Ibidem.

nymi słowy, powtórzmy raz jeszcze za Fehérem, to właśnie wpisana w projekt europejski uniwersalizacja wartości wolność i życia umożliwia nam swobodną interpretację dowolnie wybranych tekstów, ale i jednocześnie ogranicza absolutną swobodę interpretacyjną w chwili, gdy dana interpretacja wchodzi w konflikt z wartością wolności (opowiada się po stronie zniewolenia) lub życia (tzn. gdy jej praktyczna implementacja może stanowić zagrożenie dla życia mieszańców nowoczesności). W takim ujęciu wolność nie oznacza dowolności, ale jest wyraźnie powiązana z odpowiedzialnością, co nadaje jej z kolei charakter „pozytywny". To właśnie dzięki temu stanowi ona *archē* nie tylko hermeneutycznej kultury politycznej, lecz także nowoczesności jako takiej: gwarantuje zarówno pluralizm aksjologiczno-polityczny (interpretacyjny), jak i chroni przed relatywizmem i permisywizmem.

W świetle tych słów stanowisko Fehéra jawi się stosunkowo precyzyjnie: wypracowana przez myślicieli nowoczesnych hermeneutyczna kultura polityczna wymaga szczególnej troski zwłaszcza obecnie, w świecie, w którym dokonała się zakrojona na szeroką skalę ponowoczesna detotalizacja głównych wartości i zjawisk. Detotalizacja ta zaowocowała skrajnym rozbiciem – fragmentaryzacją – dyskursu publicznego zdominowanego przez liczne mikronarracje/ /mikrodyskursy, które swym istnieniem legitymizują własne… istnienie, ale i które nieustannie wchodzą ze sobą w liczne, nie zawsze przyjazne i pokojowe interakcje. W pewnym sensie mamy tu zatem do czynienia z sytuacją przypominającą tę, w której znajdowaliśmy się w okresie narodzin projektu europejskiego: rozbicie jednolitego charakteru kultury zachodniej na liczne, często wrogie względem siebie obozy, którym brakuje przede wszystkim poczucia tego, co wspólne. Taka sytuacja jest zatem niebezpieczna w tym sensie, że grozi utratą dotychczasowego dorobku naszego świata – stępieniem jej rzeczywiście emancypacyjnego potencjału. Dlatego zachowanie i kultywacja tradycji europejskiej hermeneutyki politycznej, która nie tylko staje się w tym kontekście synonimem wolności i tolerancji, lecz także pojęciem pokrewnym postawom odpowiedzialności i wierności określonym wartościom, są aż tak istotne. Wydaje się, że to właśnie w hermeneutyce politycznej, rozumianej tu przecież

również jako rodzaj praktyki politycznej, Fehér pokłada nadzieję na odrodzenie się tego, co wspólne mieszkańcom ponowoczesności zachodniej. To ona ma dostarczyć ogólnych ram teoretyczno-praktycznych ponowoczesnej debacie publicznej, która, jeśli wciąż liczymy na skuteczną komunikację między jej uczestnikami, domaga się dla nich jakiegoś wspólnego mianownika. W tym sensie prezentowana koncepcja hermeneutyki politycznej jest nie tylko wyrafinowaną i ciekawą merytorycznie konstrukcją teoretyczną, ale nade wszystko stanowi ona wyraz ogromnej troski Fehéra o kondycję ponowoczesnej nowoczesności, która, chociaż z założenia jest pozbawiona absolutu, to jednocześnie bez jakiejś jego wersji nie może poprawnie funkcjonować[117]. Jest ona (koncepcja hermeneutyki politycznej) zatem próbą antyfundamentalistycznej, bo świadomie i otwarcie akceptującej paradoks wolności, restauracji fundamentu świata nowoczesnego[118]. Fehérowi udaje się tym samym pogodzić w swym projekcie typowe dla hermeneutyki elementy po-

[117] Na tę problematyczną cechę współczesnej kultury zachodniej, „trwającej" między „hermeneutycznym relatywizmem" a „uniwersalnym dogmatyzmem" wskazuje również Stanley Rosen, autor krytycznego wobec szeroko rozumianego postmodernizmu zbioru esejów pt. *Hermeneutyka jako polityka*. Dla przykładu, w końcowych fragmentach tytułowego tekstu z przywoływanego tomu Rosen pisze wprost, że „współczesne demokracje liberalne są wynikiem PORAŻKI, a nie triumfu Oświecenia. Można zatem stwierdzić, iż hermeneutyka jest właściwym instrumentem krytycznym demokracji liberalnej. Ale trzeba też zauważyć, że instrument ten ma niebezpieczną skłonność do kierowania demokracji ku anarchii". Tego rodzaju konstatacja, jak i zresztą wiele innych uwag amerykańskiego filozofa, koresponduje z omówionymi powyżej diagnozami Fehéra odnośnie do istotnego niebezpieczeństwa wpisanego nieodzownie w istotę hermeneutycznej kultury politycznej. Mimo wszystko stanowisko węgierskiego myśliciela wydaje się bardziej koncyliacyjne względem ponowoczesnych tendencji kultury współczesnej niż chyba jednak przesadnie nieprzejednane w swym krytycyzmie podejście Rosena. Zob. S. Rosen, *Hermeneutyka jako polityka*, tłum. P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 182.

[118] W tym właśnie sensie Michael Crozier określił – trafnie zresztą – ewolucję poglądów Fehéra jako rodzaj „podróży politycznej", której celem jest „wolność nowoczesna". Zob. M. Crozier, op. cit., s. 17.

stawy konserwatywnej z konstytutywnymi dla tradycji krytycznej postulatami emancypacji[119].

Rola lewicy w świetle koncepcji hermeneutyki politycznej

Teksty Fehéra z przełomu lat 80. i 90. XX wieku jakby ze zdwojoną siłą wyrażają ogromną obawę węgierskiego autora nie tylko o aktualną kondycję świata nowoczesnego, lecz także o przyszłość nowoczesności jako takiej. Fehér opisuje w nich świat, który powoli – krok po kroku – wychodzi z cienia wielkich narracji. Jest to dla niego powód do radości i troski zarazem. Skutkujące wygnaniem osobiste i polityczne doświadczenia obcowania z systemem socjalizmu realnego utwierdziły go bowiem w przekonaniu, że największe zagrożenie dla nowoczesności tkwi w… niej samej. Jej główną słabością jest przerażająca nieumiejętność zachowania i kultywowania podstawowych dla niej wartości, co sprzyja z kolei narastaniu w niej tendencji totalitarnych i fundamentalistycznych[120]. Tę wpisaną w model

[119] Swoisty konflikt między tymi podejściami symbolizował spór Habermasa z Gadamerem, który – w uproszczeniu – sprowadzał się do ostrej krytyki autora *Zur Logik der Sozialwissenschaften* nadmiernego eksponowania przez Gadamera w swej teorii takich pojęć, jak tradycja, przesąd czy autorytet. Habermas powiada, że Gadamer traktuje je jako „nietykalne" i bezwzględnie obowiązujące, co utrudnia z kolei emancypującej się jednostce właściwe poznanie zachodzących procesów społeczno-politycznych. Aby uniknąć tego rodzaju zakłóceń, tradycja (przesądy, autorytet), którą autor *Prawdy i metody* traktuje jako istotny punkt odniesienia dla jednostki, winna zostać poddana krytycznej analizie i ocenie. Zob. na ten temat szerzej: A. Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 166–187; na konserwatywne („tradycjonalistyczne") inklinacje hermeneutyki (politycznej) zwraca uwagę: A. Gniazdowski, *Filozofia i gilotyna: tradycjonalizm Josepha de Maistre'a jako hermeneutyka polityczna*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 232–246.

[120] W jednym z esejów z owego okresu (1988) węgierski filozof powiada wprost, że to właśnie „naturalne" słabości demokracji umożliwiały trwanie komunizmu przez następne dekady. Wymienia trzy główne ułomności demokracji zachodniej: (1) nierozwiązanie kwestii społecznej, (2) niechęć do liberalizmu i wpisane w etos demokratyczny skłonności totalitarne oraz (3) historyczna niechęć lub zwyczajna nieumiejętność wypracowania światowej polityki, której fundamentem byłyby traktaty pokojowe zawarte po drugiej wojnie światowej, a która

demokracji zachodniej słabość boleśnie odsłoniła i utrwaliła zimna wojna. Kłopot w tym, że jej pozytywne zakończenie wcale nie przyniosło ostatecznego rozwiązania wszelkich problemów demokracji nowoczesnej – bardzo szybko okazało się, że również w okresie postzimnowojennym czyhały na nią liczne niebezpieczeństwa (niektóre z nich omawiałem już we wcześniejszych fragmentach książki).

Wydaje się oczywiste, że główną inspiracją w twórczości Fehéra z omawianego okresu były zmiany geopolityczne, jakie zaszły w Europie Środkowo-Wschodniej, począwszy od 1989 roku, które obserwował on – wraz z Ágnes Heller – z odległej, nowojorskiej perspektywy. Być może to właśnie ten dystans outsidera pozwolił mu zachować typowy dla budapeszteńczyków krytycyzm, spokój i umiarkowanie w ferowaniu diagnoz i ocen ostatecznych, co uchroniło go z kolei przed popadnięciem w hurraoptymizm. Początkowa ogromna euforia Fehéra wywołana upadkiem muru berlińskiego była bowiem wyraźnie tonowana przez obawę i troskę o przyszłość tej części Europy. Fehér kolejny raz dał świadectwo tego, że był wnikliwym czytelnikiem prac Hannah Arendt: doskonale zdawał sobie sprawę z tego – o czym już uprzednio wspominałem – że między wyzwoleniem a wolnością nie musi zachodzić związek przyczynowo-skutkowy. Zrywając jedne kajdany, nie zyskujemy żadnej gwarancji, że wkrótce nie zostaniemy zakuci w drugie.

Wydarzenia 1989 roku, które Fehér opisuje jako „dekonstrukcję MONIZMU POLITYCZNEGO”[121], były przełomowe w dwojakim sensie: z jednej strony przyniosły upadek komunizmu, z drugiej zaś strony zapowiadały nowe rozdanie geopolityczne, ekonomiczne, kulturowe czy społeczne w ówczesnym świecie (głównie, choć nie tylko, w Europie Środkowo-Wschodniej). Stanowiły więc one jednocześnie koniec starego porządku i początek nowego ładu. Można powiedzieć, że Fehéra – ponownie podkreślmy wyraźne inspiracje myślą polityczną Arendt – interesowało przede wszystkim to, co przynie-

miałaby rzeczywiście demokratyczny kształt. Zob. F. Fehér, *Inherent Weakness and Unfounded Optimism*, „Society” 1988, Vol. 25, No. 4, s. 19–20.

[121] Zob. idem, *1989 and the Deconstruction of Political Monism*, „Thesis Eleven” 1995, No. 42, s. 87–112.

sie ten „nowy początek”[122]. Pewnych wskazówek interpretacyjnych odnośnie do jego poglądów z tego okresu dostarcza nam esej zatytułowany *The Left after Communism* (1990), który węgierski filozof kończy ostrożnym stwierdzeniem, że „świat po upadku komunizmu stał się miejscem bardziej przyjaznym do życia, chociaż oczywiście nie stał się rajem”, ponieważ, wbrew temu, co wieszczył np. Francis Fukuyama, życie po komunizmie nie oznaczało życia „po końcu historii”[123]. Co w praktyce oznacza konstatacja tego, że wraz z upadkiem komunizmu historia nie dobiegła jeszcze końca? Przede wszystkim właśnie to, że wraz z wydarzeniami 1989 roku nie zniknęły nękające świat problemy, a nawet, w pewnym sensie, skala ich trudności uległa zwiększeniu – „wyzwolona” część świata, która w większości przypadków (ponownie) dołączyła do rodziny społeczeństw zachodnich, siłą rzeczy musiała otworzyć się również na typowe dla Zachodu bolączki, kłopoty i wyzwania.

Dla węgierskiego filozofa szczególnie niebezpieczna i uciążliwa wydała się wspomniana przed chwilą słabość zachodniego modelu demokracji, która wynikała z wpisanych weń skłonności do relatywizowania własnych osiągnięć i wartości, a także z typowej dla demokracji jako takiej dominacji ogółu nad jednostką[124]. Jak się wydaje, w jego przekonaniu wyzwolone spod jarzma Związku Radzieckiego społeczeństwa Europy Środkowo-Wschodniej znalazły się nagle na rozdrożu, i nic nie mogło zagwarantować, że spośród wielu dróg zdołają rozpoznać i wybrać tę pożądaną i właściwą. Wypracowany przez europejską kulturę hermeneutyki politycznej model demokracji liberalnej nie był bowiem dla nich wyborem na-

[122] Zob. komentarz do tego aspektu teorii Arendt autorstwa Heller: Á. Heller, *Hannah Arendt o tradycji i nowych początkach*, w: eadem, *Eseje o nowoczesności*, s. 241–258.

[123] F. Fehér, *The Left after Communism*, „Thesis Eleven” 1990, No. 27, s. 37.

[124] Fehér i Heller, bogatsi o doświadczenia długoletniego pobytu w USA, obawiali się tej niebezpiecznej tendencji społeczeństw demokratycznych, które często stawały się opresyjne względem należących do nich jednostek, przymuszając je – oczywiście dla ich dobra – do określonych zachowań lub wartości. Zauważmy, że w tym aspekcie ich obserwacje i ocena specyfiki Ameryki, tego modelu demokracji zachodniej, pokrywały się z tymi, które wcześniej poczynił choćby Alexis de Tocqueville.

turalnym, ale raczej jedną z wielu opcji, co doskonale udowodniły w niedługim czasie (od powstania analizowanego eseju) konflikty w byłej Jugosławii, o czym powiem jeszcze za chwilę. Dlatego też to, który scenariusz zostanie zrealizowany, zależało zarówno od mieszkańców tej części Europy, jak i od teoretycznej i praktycznej pracy określonych środowisk politycznych.

Główne niebezpieczeństwa mogące utrudnić odrodzenie się demokracji w państwach/społeczeństwach byłego bloku komunistycznego brały się stąd, że komunizm pozostawił po sobie szereg nierozwiązanych problemów, które po 1989 roku zaczęły ponownie i coraz wyraźniej dawać o sobie znać. Fehér wymienia trzy tego rodzaju zagadnienia, choć my swą uwagę skoncentrujemy tylko na jednym z nich. Najważniejsze dla prezentowanych rozważań wydaje się bowiem to, że komunizm zawiódł swych zwolenników, jeśli chodzi o rozwiązanie kwestii narodowościowych[125]. Kosmopolityczna obietnica komunizmu wyrugowania nastrojów i postaw nacjonalistycznych i ksenofobicznych, dzięki czemu waśnie oraz konflikty na tle etnicznym i kulturowym odeszłyby ostatecznie w zapomnienie, chociaż z początku była kusząca dla wielu środowisk, szczególnie w kontekście zniszczeń wyrządzonych przez drugą wojnę światową, okazała się nie tyle nawet naiwna i złudna, ile po prostu nieprawdziwa[126]. Poglądy i ruchy nacjonalistyczne, które w tej części Europy, z uwagi na jej zawiłą historię, były zwyczajowo dość silne, a których zwolennicy lewicy zawsze obawiali się najbardziej[127], nie

[125] Pozostałe przypadki – kwestia druga dotyczy rosnącej przepaści i konfliktów między półkulą północą a południową, zaś trzecia rozpowszechnienia wypracowanej przez system komunistyczny technologii rządów totalitarnych (totalitarnego *know-how*) – mają dla nas (w tym miejscu) mniejsze znaczenie. F. Fehér, *The Left after Communism*, s. 29.

[126] Cynizm przywódców Związku Radzieckiego stał się widoczny choćby w kontekście ich własnych odwołań do mocarstwowych (narodowych) sentymentów Rosjan, czego wyrazem była rezygnacja z realizacji idei rewolucji światowej i opowiedzenie się za koncepcją komunizmu w jednym kraju.

[127] W Polsce tego rodzaju obawy chyba najdobitniej wyrażał Adam Michnik. W jednej z jego książek znajdujemy taki oto emocjonalny fragment: „Wierzyliśmy w emancypację narodową, w państwo bez etnicznej dyskryminacji, które nie będzie ofiarą podboju, ale też nie stanie się prześladowcą innego narodu.

tylko nie zniknęły, ale po 1989 roku przybrały nawet na sile. Krwawym symbolem tego procesu stosunkowo szybko stała się pogrążająca się w chaosie wojny domowej Jugosławia – ten sztuczny twór państwowy, którym po upadku komunizmu raz po raz wstrząsały gwałtowne konflikty polityczno-militarne, skutkujące dawno zapomnianymi w Europie czystkami etnicznymi[128]. Przykład byłych republik jugosłowiańskich jest o tyle znamienny, że dobrze obrazuje zagrożenie czyhające na społeczeństwa byłego bloku wschodniego, w których, do 1989 roku, wiele tendencji i zjawisk społecznych nie występowało jedynie dlatego, że były one po prostu odgórnie i skutecznie kontrolowane oraz spychane na margines przez władze partyjno-państwowe. Upadek instytucji państwa socjalizmu realnego oznaczał (lub przynajmniej mógł oznaczać) więc rzeczywiste uwolnienie i/lub odrodzenie się tych procesów. A w chwili, gdy w danym społeczeństwie nie funkcjonowały jeszcze – z przyczyn historyczno-politycznych – w pełni rozwinięte i utrwalone/zakorzenione w jego tradycji instytucje państwa demokratycznego oraz gdy brak w nim było odpowiednich struktur społeczeństwa obywatelskiego, wtedy te niepożądane zjawiska mogły stanowić realne zagrożenie zarówno dla odradzających się społeczeństw postkomunistycznych, jak i dla całego regionu. Jeśli weźmiemy pod uwagę dwudziestowieczne doświadczenia mieszkańców Europy Środkowo-Wschodniej, to należy przyznać, że tego rodzaju obawy

---

Spotkało nas rozczarowanie. Rozpad komunizmu przyniósł również eksplozję szowinizmów etnicznych, rozpad ZSRR nie przyniósł tolerancyjnych krajów wielonarodowych, lecz państwa, gdzie dawne komunistyczne elity przeobraziły się często w autorytarne etniczne dyktatury. Jeszcze bardziej tragiczne były skutki rozpadu komunizmu w Jugosławii. Przyniósł on wiele krwawych wojen, czystki etniczne i nienawiść pomiędzy narodami". Zob. A. Michnik, *Wyznania nawróconego dysydenta*, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa 2003, s. 250–251.

[128] Na temat rozpadu Jugosławii zob. np. M. Waldenberg, *Rozbicie Jugosławii: od separacji Słowenii do wojny kosowskiej*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003; L. Podhorodecki, *Jugosławia: dzieje narodów, państw i rozpad federacji*, Mada, Warszawa 2000, s. 198–223; przejmująco o doświadczeniach wojny w byłej Jugosławii pisze: K. Gebert, *Obrona poczty sarajewskiej*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1995.

były zasadne. Dwudziestowieczne systemy totalitarne (i autorytarne) narodziły się i rozprzestrzeniły w momencie głębokiego kryzysu polityczno-gospodarczego właśnie w tej części kontynentu – instytucje demokratyczne istniejących tu państw były zwyczajnie słabe, niewydolne i niestabilne, nie cieszyły się też zresztą nadmiernym przywiązaniem i zaufaniem ze strony zamieszkujących je społeczeństw. W pewnym sensie po 1989 roku mieliśmy do czynienia z podobną sytuacją. Znamienne i dające jednak do myślenia jest to, że w ogólnym rozrachunku obawy te okazały się płonne. Nacjonalizm przyniósł krwawe żniwo w zasadzie jedynie we wspomnianych państwa byłej Jugosławii. W pozostałych państwach należących przed 1989 rokiem do bloku wschodniego tego rodzaju sytuacji już nie zanotowano, a na pewno nie na taką skalę. Można nawet powiedzieć, że radykalizm i ekstremizm polityczny utrzymywał się tu na poziomie zbliżonym do tego, jaki w owym czasie odnotowywano w demokratycznych społeczeństwach zachodnich. Co ciekawe, również i trwający od 2008 roku obecny kryzys ekonomiczny nie skutkował jakimś zdecydowanym wzrostem nastrojów radykalnych (w tym nacjonalistycznych) w regionie. W zasadzie, poza Węgrami, gdzie władzę sprawuje zdradzający sympatie autorytarne Fidesz Victora Orbána – chociaż nawet na Węgrzech moglibyśmy wskazać o wiele bardziej radykalnie i antydemokratycznie nastawione ugrupowania polityczne – w pozostałych państwach postkomunistycznych, poza krótkimi epizodami, tzw. europejskie standardy demokratyczne nie zostały naruszone (chociaż obecnie toczy się dyskusja w sprawie działań polskiego rządu). Wydaje się, że większą radykalizację nastrojów społeczno-politycznych wywołał wciąż wzbudzający skrajne emocje tzw. kryzys migracyjny[129].

Innymi słowy, jakkolwiek paradoksalnie to zabrzmi, w przekonaniu Fehéra tak wyczekiwany przez niego upadek komunizmu pozbawił społeczeństwa wschodnioeuropejskie mechanizmów obronnych przed procesami i tendencjami, które można uznać za

[129] Zob. komentarz Heller do tych wydarzeń: Á. Heller, *Wyzbyć się nienawiści, szukać porozumienia (wywiad przeprowadzony przez W. Bulirę)*, tłum. W. Bulira, „Przegląd Polityczny" 2017, nr 142, s. 4–11.

niebezpieczne dla demokracji (utrudniające jej odrodzenie się bądź nadające jej charakter autorytarny). I nie chodzi tu oczywiście o to, że Fehér tęsknie spogląda w stronę upadającego komunizmu, bo tak nie jest, ale o to, że obawia się on sytuacji, gdy miejsce rozpadającej się jednej wersji monizmu politycznego zastąpi nowa, równie opresyjna konstrukcja. Sytuacja mieszkańców Europy Wschodniej zdaje się przypominać tę, którą – w wymiarze teoretycznym – próbowałem opisać za pomocą koncepcji hermeneutyki politycznej: społeczeństwa wschodnioeuropejskie znalazły się w momencie, w którym pluralizm interpretacyjny mógł zacząć odradzać się, ale zarazem nie było żadnej nienaruszalnej gwarancji, że jego rezultatem nie będzie relatywizm lub fundamentalizm. Teksty Fehéra z początku lat 90. XX wieku są dowodem poszukiwań tego rodzaju gwarancji. Jednocześnie wydaje się, że węgierski autor pokładał ogromne nadzieje w odradzającej się w wyzwolonych państwach/społeczeństwach regionu LEWICY, która, z uwagi na własne doświadczenia, w przeciwieństwie do lewicy zachodniej jest pozbawiona złudzeń i tęsknot „wielkonarracyjnych".

Głównym zadaniem tej – chciałoby się rzec – „prawdziwie nowej" lewicy, jakie wskazuje jej Fehér, miało być ugruntowanie, kultywacja i obrona dorobku hermeneutycznej kultury politycznej. Można nawet powiedzieć, że problem ten stał się przewodnim wątkiem tego (ostatniego) okresu twórczości węgierskiego filozofa. W tym miejscu wypada oczywiście zadać pytanie, dlaczego akurat to wschodnioeuropejska „nowa" – by trzymać się tego symbolicznego określenia – lewica miałaby odgrywać tak zasadniczą rolę. Co przesądzało o tym, że Fehér aż do tego stopnia ufał w jej siłę i skuteczność? Jakie w zasadzie byłyby te jej na nowo zdefiniowane cele? Na powyższe pytania można, jak sądzę, znaleźć odpowiedzi w kilku esejach z omawianego okresu, w których Fehér wskazuje przede wszystkim na specyficzny kontekst społeczno-polityczno-kulturowy funkcjonowania tej lewicy. Dla przykładu, w tekście zatytułowanym *1989 and the Deconstruction of Political Monism* czytamy, że w 1989 roku mieszkańcy Europy Wschodniej dokonali wyboru i zerwali z myśleniem i działaniem, które były ufundowane przez wielkie narracje. Akt ten, chociaż historycznie wtórny względem

społeczeństw zachodnich, ma – jak się wydaje – o wiele większe znaczenie niż przemiany, jakie dokonały się wcześniej na Zachodzie, ponieważ to uznanie przygodności historii, niekiedy nie do końca świadome, a przeważnie w ogóle nieujmowane za pomocą kategorii filozoficznych/teoretycznych, było efektem decyzji milionów mieszkańców tego regionu. Było ono czymś w rodzaju zbiorowego i indywidualnego zarazem wyboru (gestu) egzystencjalnego, który, chociaż miał ogromne znaczenie filozoficzne, to w istocie był motywowany względami praktycznymi. A zatem członkowie społeczeństw byłego bloku wschodniego jako pierwsi odrzucili – właśnie w sensie empirycznym – wielkie narracje, chociaż zupełnie nie byli zainteresowani filozofią[130]. Można powiedzieć, że stali się pierwszymi PRAKTYCZNYMI POSTMODERNISTAMI.

Mieszkańcy regionu Europy Środkowo-Wschodniej, powiada węgierski autor, przez dekady byli traktowani jak „świnki morskie", na których przeprowadza się kolejne niebezpieczne doświadczenia, ich region był zaś czymś w rodzaju „Wielkiego Laboratorium"[131]. W 1989 roku nie tylko wyrazili oni swą niezgodę na dalszy udział w prowadzonym eksperymencie, lecz także odwrócili się od instytucji eksperymentu (społecznego) jako takiego. Dlatego też niezwykle podejrzliwie patrzyli od tego momentu na tych, którzy kolejny raz oferowali im uniwersalne recepty na wszystkie dręczące ich problemy. Zdaniem Fehéra konsekwencją takiego stanu rzeczy było pojawienie się w tym regionie Europy nowej generacji polityków, którzy byli pozbawieni „zmysłu historii"[132]. Jak się wydaje, to właśnie tę cechę przypisuje on przede wszystkim odradzającej się w regionie lewicy demokratycznej – w tym upatruje zarówno szansę tej formacji na skuteczne działanie, jak i szansę dla całego regionu na poprawne funkcjonowanie. Aby lewica, ten – powiedzielibyśmy – naturalny sukcesor europejskiej tradycji hermeneutycznej, mogła odzyskać należne jej miejsce, musi wyrzec się radykalizmu politycznego, z którym była dotąd utożsamiana. (W tym zresztą sen-

[130] F. Fehér, *1989 and the Deconstruction of Political Monism*, s. 91.
[131] Ibidem, s. 92.
[132] Ibidem, s. 93.

sie to właśnie lewica demokratyczna zyskała najwięcej po upadku komunizmu: przestał istnieć system, który swymi zbrodniami obciążał jej konto). Mieszkańcy Europy Wschodniej, jak na postmodernistów praktycznych przystało, nie chcą już więcej radykalizmu – są wobec niego podejrzliwi[133]. Dlatego też pomna dotychczasowych doświadczeń lewica musi odbudować swą tożsamość w oderwaniu od wzorców, które, historycznie, były jej przypisane. Wymogiem koniecznym pokomunistycznej lewicy jest przyswojenie sobie (i rzeczywiste uznanie!) wartości zarówno demokratycznych, jak i liberalnych, które stanowią naturalną przeciwwagę dla skłonnej do wypaczeń (paternalizm, opresyjność, tendencje totalitarne) demokracji. To właśnie w delikatnej i subtelnej kombinacji tego, co najlepsze z etosu demokratycznego i liberalnego, Fehér dostrzega szansę dla lewicy oraz dla nowoczesności jako takiej[134].

Te ogólne rozważania Fehéra przyjmują bardzo konkretną postać w opublikowanej przez niego i Heller pracy *The Postmodern Political Condition*. Godne uwagi, bo nieprzypadkowe, jak sądzę,

---

[133] F. Fehér, *The Left after Communism*, s. 36. W przekonaniu Fehéra głównymi orędownikami radykalizmu politycznych po 1989 roku stała się teraz prawica, która, w przeciwieństwie do lewicy, nie ma aż tak (w sensie aktualności historycznej) złych i oczywistych doświadczeń z praktyką radykalizmu politycznego (s. 37). Dodajmy przy okazji, że tego rodzaju sytuacja jest charakterystyczna dla tzw. polityki ponowoczesnej, w której słowniku pojęcia tradycyjnej (np. klasowej) polityki tracą zupełnie na znaczeniu – ich treść nieustannie rozmywa się, a one same w większym stopniu utrudniają zrozumienie współczesnych procesów politycznych, niż je wyjaśniają. O nieadekwatności takich pojęć dychotomicznych, jak „prawica" i „lewica" czy też „radykalizm" i „konserwatyzm", do opisu zjawisk zachodzących na np. polskiej scenie politycznej świadczy choćby to, że jedną z najbardziej radykalnych (w sensie: antysystemowych) partii politycznych jest Prawo i Sprawiedliwość, które, jako partia „prawicowa" (a więc, zdawałoby się, „konserwatywna"), zdobywa wyborców m.in. rzeczywistą realizacją postulatów socjalnych, zwykle głoszony przecież przez szeroko rozumianą „lewicę".

[134] Jak można przypuszczać, po raz kolejny dają tu o sobie znać „amerykańskie" doświadczenia duetu węgierskich autorów, którzy często podkreślali, że największym zagrożeniem dla wolności Amerykanów jest ich skłonność do nazbyt substancjalnego traktowania etosu demokratycznego, którego wartości są realizowane zazwyczaj kosztem wartości liberalnych. Zob. np. Á. Heller, *Dialog pomiędzy Starym a Nowym Światem*, w: eadem, *Eseje o nowoczesności*, s. 215–239.

jest to, że książka ta ukazała się akurat w 1989 roku. Fakt ten, w zestawieniu ze spostrzeżeniami Fehéra odnośnie do tego, że (szczególnie) znajdująca się w okresie transformacji ustrojowej Europa Środkowo-Wschodnia potrzebuje teorii normatywnych[135], tłumaczy – jak się wydaje – wysiłek węgierskich autorów, którzy podjęli próbę stworzenia zbioru ogólnych maksym polityki demokratycznej. Punktem wyjścia w ich rozważaniach, na który zresztą ci myśliciele wskazują, są trzy formalne zasady, realizacji których miała skądinąd służyć amerykańska Deklaracja Niepodległości: (1) ŻYCIE, (2) WOLNOŚĆ, (3) DĄŻENIE DO SZCZĘŚCIA. To na uznaniu oraz praktycznej realizacji tych moralnych prawideł powinna oprzeć się polityka demokratyczna. Oczywiście zasady te, z uwagi na swój wyraźnie formalny charakter, a także na to, że mają one służyć konkretnym działaniom praktycznym, dopominają się choćby powierzchownej konkretyzacji. Pewne dookreślenie tych ogólnych zasad ułatwiałoby bowiem uniknięcie konfliktów między nimi, jakie mogą wystąpić podczas ich rzeczywistej realizacji.

Fehér i Heller proponują pięć głównych reguł konstytutywnych dla polityki demokratycznej, czyli takiej, po której stronie bezwzględnie powinna opowiedzieć się lewica demokratyczna[136]. Po pierwsze, ZASADA WOLNOŚCI, zgodnie z którą należy działać tak, jakby osobista wolność każdego innego podmiotu, do którego owo działanie odnosi się, zależała właśnie od tego działania. Po drugie, ZASADA SPRAWIEDLIWOŚCI, która nakazuje nam działać stosownie do zasad politycznych, prawa narodowego i międzynarodowego. Po trzecie, ZASADA RÓWNOŚCI, nakazująca przyjąć założenie, że wszyscy członkowie danej społeczności są zdolni do podejmowania decyzji. Po czwarte, ZASADA BEZSTRONNOŚCI I UCZCIWOŚCI, mówiąca o konieczności rozpoznawania i zaspokajania potrzeby innych, o ile ich zaspokajanie nie koliduje z maksymami wolności, sprawiedliwości i równości. Ostatnia – piąta – zasada, sformułowana nieco, jak się wydaje, w duchu Rawlsowskiej zasady dyferencji, mówi o tym, że na-

[135] F. Fehér, *1989 and the Deconstruction of Political Monism*, s. 105.

[136] F. Fehér, Á. Heller, *The Postmodern Political Condition*, Polity Press, Cambridge–New York 1989, s. 72–73.

leży WSPIERAĆ te grupy, klasy, narody, które CIERPIĄ, chyba że realizacja tego postulatu narusza wcześniejsze maksymy[137].

O potrzebie nowej teorii krytycznej raz jeszcze

Powyższe rozważania Fehér podsumowuje stwierdzeniem, że po 1989 roku mieszkańcy Europy Środkowo-Wschodniej znaleźli się w wyjątkowej sytuacji: demokracja, o którą walczyli z opresyjnym systemem socjalizmu realnego, bodaj po raz pierwszy w historii nie jest już wystawiona na żadne zagrożenie zewnętrzne. Nie oznacza to jednak, że jej kondycja będzie zadowalająca, a nawet że jej istnienie zostało już zapewnione. Problem polega bowiem na tym, że instytucje młodych demokracji w krajach postkomunistycznych w o wiele większym stopniu są narażone na niebezpieczeństwa pochodzące z wnętrza systemu, czego wyrazem są zarówno ruchy nacjonalistyczne (fundamentalistyczne), często nastawione antysystemowo, jak i brak określonych standardów życia politycznego, co równie skutecznie może destabilizować te społeczeństwa. Dlatego właśnie z jednej strony potrzebna jest odpowiednio „kierowana" praktyka polityczna, której idee regulatywne przedstawiliśmy przed chwilą i którą moglibyśmy określić mianem POLITYKI ZASAD[138], ale i odpowiednio skonstruowana NOWA TEORIA KRYTYCZNA, która potrafiłaby nie tyko wskazywać oraz opisywać zagrożenia czyhające na instytucje demokratyczne wyzwolonych społeczeństw Europy Środkowo-Wschodniej, lecz także przyczynić się do wypracowania mechanizmów ułatwiających obronę przed tymi niebezpieczeństwami. Narodzinom tej teorii miałaby sprzyjać już świadomość i postawa mieszkańców tego regionu, którzy, jak powiedzieliśmy, w praktyce wyrzekli się wielkich narracji. Dodatkowym atutem, na który zwra-

---

[137] Zob. ibidem, s. 69–72. Na podstawie tych reguł węgierscy autorzy formułują – w duchu Kanta – uniwersalne prawo polityki demokratycznej, które brzmi: „[…] działaj w taki sposób, aby wszystkie wolne i racjonalne istoty ludzkie mogły zgodzić się odnośnie do zasad politycznych, na których opiera się twoje działanie".

[138] Szerzej o tzw. polityce zasad piszę w: W. Bulira, *Nowoczesność a polityka w ujęciu Ágnes Heller*, s. 325–336.

ca uwagę węgierski filozof, byłaby euforia związana z poczuciem wyzwolenia, jakie przyniosły wydarzenia 1989 roku.

Jak powiada Fehér, tego rodzaju nowa teoria krytyczna powinna odznaczać się przynajmniej czterema cechami[139]. Po pierwsze – i chyba najważniejsze – w odróżnieniu od tradycyjnej wersji teorii krytycznej (np. frankfurtczyków czy też np. w wydaniu powojennego egzystencjalizmu)[140] miałaby ona być wyrazem zachowania wewnętrznej dynamiki świata nowoczesnego, a nie jej bezpardonowej i przez to nieodpowiedzialnej, bo niebezpiecznej, krytyki. Nowa teoria krytyczna postrzegałaby zatem nowoczesność jako konstrukcję nietrwałą, utrzymywaną w równowadze wyłącznie dzięki temu, że jest ona względnie elastyczna. Zgodnie z takim rozumieniem nowoczesności podstawową i niepowtarzalną jej zaletą byłoby to, że dopuszcza ona krytykę obowiązujących w niej (w nowoczesności) wartości, norm czy instytucji. Co więcej, to właśnie dzięki tej krytyce, dotykającej niekiedy kwestii fundamentalnych, możliwe jest trwanie świata nowoczesnego, który potrafi adaptować się do zmieniających się warunków i oczekiwań. Krytyka nowoczesności nie oznacza wszak odrzucenia nowoczesności jako takiej, ale jest raczej wyrazem dążenia do korekty jej wybranych aspektów, które z danej perspektywy uznaje się za niepożądane. Innymi słowy – parafrazując Habermasa – nowoczesność jawi się węgierskim autorom jako projekt, który nie tyle nie został jeszcze ukończony, ile nigdy nie doczeka sie swej pełnej realizacji, ponieważ jest on stale otwarty na kolektywną kontrolę i korektę. Nowoczesność nie jest zatem światem idealnym, a „jedynie" takim, który do tego miana nieustannie dąży, chociaż zapewne nigdy go nie osiągnie.

Ta konstruktywna samonegacja nowoczesności, polegająca, jak powiedziałem, na stałym i nigdy niezakończonym dążeniu do poprawy aktualnego (niesprawiedliwego) stanu rzeczy, przypomina ruch WAHADŁA. Metafora wahadła, która ma nie tylko oddawać specyfikę funkcjonowania świata nowoczesnego, lecz także obra-

[139] Dokładną charakterystykę modelu nowej teorii krytycznej zob. F. Fehér, *1989 and the Deconstruction of Political Monism*, s. 105–109.

[140] Ibidem, s. 108.

zować sposób działania nowej teorii krytycznej, rzeczywiście wydaje się trafna. Jak wyjaśnia Fehér, „w przypadku tej nowej teorii krytycznej mamy do czynienia z pewnym rodzajem dialektyki, co sprawia, że staje się ona tym samym teorią »wahadła nowoczesności«, a to oznacza z kolei, że jej poprawna kondycja – »normalne funkcjonowanie« – zależy od »wolności negacji«"[141]. Innymi słowy, dopóki wolność kwestionowania (interpretowania i reinterpretowania) obowiązujących w społeczeństwach nowoczesnych norm, wartości, konkretnych rozwiązań polityczno-społecznych jest zagwarantowana, dopóty te społeczeństwa będą nie tylko istnieć, lecz także stale się rozwijać. W chwili zaś, gdy wahadło nowoczesności zatrzyma się czy też raczej: gdy zostanie zatrzymane, jak to było w przypadku systemów totalitarnych, czyli gdy „wolność negacji" (interpretacji) zostanie ograniczona – wtedy nowoczesność znajdzie się w niebezpieczeństwie, a wraz z nią będą zagrożone te wartości, które nie tylko są w nią nieodzownie wpisane, ale są też traktowane przez mieszkańców nowoczesnych jako niezbywalne i naturalne.

Po drugie, nowa teoria krytyczna powinna ułatwić „amerykanizację Europy", która, dzięki temu, że przejawiałaby się nie tyle w odrzuceniu wielkich narracji, ile przede wszystkim w akceptacji „absolutnego czasu teraźniejszego" demokracji, mogłaby pokonać tradycyjny polityczny i kulturowy „antyamerykanizm" Europejczyków[142]. Powodzenie tego przedsięwzięcia byłoby o tyle istotne, że umożliwiłoby praktyczne odrzucenie polityki uprawianej zgodnie z paradygmatem odkupienia, o którym mówiłem już w tej książce wielokrotnie. Ostateczna (?) śmierć paradygmatu odkupienia – argumentuje węgierski filozof – mogłaby z kolei dać możliwość rzeczywistego odrodzenia się społeczeństwa obywatelskiego, którego instytucji tak wyraźnie brakuje w codziennym funkcjonowaniu społeczeństw wschodnioeuropejskich. Zarazem jednak zwolennicy tej teorii nie mogliby zapomnieć o tym, że nie tylko państwo

[141] Ibidem, s. 106. Metaforę wahadła nowoczesności Heller rozwija w jednym ze swych esejów z początku lat 90. XX wieku. Zob. Á. Heller, *Modernity's Pendulum*, „Thesis Eleven" 1992, No. 31, s. 1–13.

[142] F. Fehér, *1989 and the Deconstruction of Political Monism*, s. 106.

bywa opresyjne względem jednostki, ale podobne inklinacje zdradza również (i równie często) społeczeństwo, co doskonale obrazuje dotychczasowa historia społeczeństwa amerykańskiego, w którym niejednokrotnie dochodziły do głosu ukryte w nim skłonności totalitarne[143].

Po trzecie, użyteczność tej nowej teorii krytycznej można by zaobserwować przede wszystkim w kwestii działań na rzecz rzeczywistego uspołecznienia ekonomii. Zdaniem Fehéra uspołecznienie tej sfery życia społecznego powinno być efektem z jednej strony uświadomienia sobie przez mieszkańców (po)nowoczesności historycznie udokumentowanej złudności poglądu, zgodnie z którym ekonomia może zostać racjonalnie zaplanowana, ale i – to drugi aspekt tego problemu – naiwności dogmatycznej, ślepej wiary w ogólnoświatowy wolny rynek, który reguluje wszystkie swe działania.

Kwestia ostatnia – czwarta – o której wspomina Fehér w kontekście zadań nowej wersji teorii krytycznej, wiąże się z założeniem, że głównym przedmiotem zainteresowania tej teorii winna być kultura. Jak się wydaje, w tym przypadku chodzi o to, że w efekcie narodzin ponowoczesnej świadomości historycznej, która w praktyce oznacza powszechną zgodę na świat, w ramach którego poszczególne kultury współistnieją ze sobą na zasadzie symetrycznej wzajemności, pojawiała się potrzeba wypracowania mechanizmów ułatwiających komunikację między nimi. Dlatego właśnie multikulturalizm, jako istotny aspekt kondycji świata ponowoczesnego, powinien stać się jednym z głównych przedmiotów zainteresowania zwolenników tej nowej wersji teorii krytycznej, o której tu mowa[144].

---

[143] Fehér wymienia w tym kontekście takie zjawiska, jak: dyktat większości, przymus ukryty w instytucji konsensusu, poprawność polityczną, opresyjność jednolitej opinii publicznej, *Sittlichkeit*, etos komunitarystyczny, „który może być tolerancyjny wobec innej wspólnoty, ale nigdy wobec jednostki", destrukcja sfery intymnej, poddanej pod kuratelę „perwersyjnych" strażników moralności. Zob. ibidem, s. 106–107.

[144] O obecnych sporach wokół idei multikulturalizmu, a przede wszystkim strategii jej realizacji, jakie rozgorzały w Europie (m.in. Francja, Niemcy, Węgry) w kontekście tzw. kryzysu migracyjnego zob. P. Manent, *W poszukiwaniu formy wspólnego życia*, tłum. W. Dłuski, „Przegląd Polityczny" 2017, nr 142, s. 64–79; J.P. Hudzik, *Filozofia w debacie o uchodźcach. Raport z Niemiec*, „Przegląd

Zarysowana powyżej nowa (ponowoczesna) teoria krytyczna, której ogólną i – jak można przypuszczać – wstępną, chociaż z uwagi na rychłą śmierć autora nigdy nieukończoną charakterystykę odnajdujemy w pismach Fehéra z pierwszych lat po przełomie 1989 roku, ma zatem nie tylko potencjał krytyczny, lecz także wyraźne ambicje normatywne. Warto w tym miejscu zauważyć, że takie podejście wskazuje na próbę osadzenia tej teorii na „styku" tradycji modernistycznej i postmodernistycznej. Zwróćmy bowiem kolejny raz uwagę, że Fehér z jednej strony nie chce zrezygnować z emancypacyjnego potencjału, który towarzyszył teorii krytycznej od samego jej początku. W dalszym ciągu, zgodnie z intencjami najwybitniejszych przedstawicieli tej tradycji, szuka sposobu na rzeczywiste wyzwolenie kolejnych grup/jednostek z tych relacji społecznych, politycznych czy kulturowych, które je dyskryminują, spychają na margines czy też sprowadzają do pozycji obywateli drugiej kategorii. Z drugiej jednak strony jest on świadomy tego, że potencjał teorii krytycznej nie powinien ograniczać się wyłącznie do odsłaniania i ujawniania tych mechanizmów, które utrzymują wybrane mniejszości (mikrodyskursy) w pozycjach podrzędności. Wyzwolenie – Fehér powtarza tę przestrogę do znudzenia – nie gwarantuje wolności. Dlatego właśnie musimy wzbogacić podejście *stricte* krytyczne o elementy normatywne, które – i tu właśnie odzywa się postmodernistyczny sceptycyzm węgierskiego autora – posłużą nam (tylko i aż) jako drogowskazy. To dzięki nim będziemy mogli orientować się w świecie, który bezpowrotnie, jak się zdaje, utracił już swą dotychczasową przejrzystość i stałość. W tym też sensie poddane powyżej analizie stanowisko Fehéra zdaje się owocną próbą pogodzenia tak skrajnych – mimo wszystko – opcji filozoficzno-politycznych, jak podejście Habermasa i Richarda Rorty'ego. To między nimi, szukając swoistej trze-

Polityczny" 2017, nr 142, s. 42–55; por. zwłaszcza koncyliacyjne stanowisko Heller w tej sprawie: Á. Heller, *Wyzbyć się nienawiści, szukać porozumienia (wywiad przeprowadzony przez W. Bulirę)*.

ciej drogi, Fehér próbuje znaleźć rozwiązanie problemów gnębiących mieszkańców nowoczesności[145].

[145] Jak wiadomo, Rorty krytykuje i zdecydowanie odrzuca dominujący w tradycji zachodniej myśli politycznej zwyczaj filozoficznego fundowania modelu nowoczesnego społeczeństwa liberalnego. W jego przekonaniu taki rodzaj argumentacji ma charakter metafizyczny – abstrakcyjny, ahistoryczny i zarazem uniwersalny i ostateczny – przez co stanowi zagrożenie dla otwartego, tj. pluralistycznego i przygodnego, charakteru tego rodzaju społeczeństwa. W konsekwencji okazuje się on również niebezpieczny dla wolności jednostki, ponieważ zasady regulujące współżycie społeczne są tu ustanawiane w sposób obiektywny, czyli niezależny od rzeczywistych dążeń i pragnień członków tego społeczeństwa, chociaż – paradoksalnie – to właśnie ich dotyczą. Metafizyka (filozofia) wyklucza jakąkolwiek debatę odnośnie do obowiązujących w danym społeczeństwie wartości i norm, *ergo*: wyklucza możliwość ich ewentualnej zmiany. Tym samym, powiada Rorty, zwolennicy tego podejścia sugerują, „że istnieje punkt widzenia abstrahujący od każdej historycznej społeczności i rozstrzygający o prawach społeczności w opozycji do praw jednostek". W tym sensie filozofia-metafizyka stanowi zagrożenie dla wolności jednostek i społeczeństw nowoczesnych. R. Rorty, *Postmodernistyczny liberalizm mieszczański*, w: *Postmodernizm: antologia przekładów*, red. R. Nycz, tłum. P. Czapliński, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 110. Fehér nie podziela wiary Rorty'ego w to, że liberalne społeczeństwo nowoczesne może przetrwać bez udziału (wsparcia) odpowiedniej teorii normatywnej – filozofii. Szczególne zapotrzebowanie na filozofię – przybierającą postać nowej teorii krytycznej – zrodziły wydarzenia 1989 roku w Europie Środkowo-Wschodniej. W przekonaniu węgierskiego autora mieszkańcy państw posttotalitarnych, którzy podjęli wysiłek konstrukcji nowego świata dla samych siebie, w obliczu czyhających na nich zagrożeń nie powinni zostać pozostawieni samymi sobie. Jedynie krytyczno-normatywne podejście filozofa może zminimalizować zagrożenie ze strony odradzających się w regionie sił antydemokratycznych i antyliberalnych. F. Fehér, *1989 and the Deconstruction of Political Monism*, s. 109.

Zakończenie

„Obecnie okres zmartwychwstania szkoły frankfurckiej należy ponownie uznać za zamknięty; opowieść znów stała się historią, którą analizują autorzy kolejnych rozpraw akademickich. […] Nie ma już szkół. Gdyby ktoś spróbował jakąś ustanowić, to wyglądałaby ona żałośnie. Jeśli chodzi o mnie – a być może nie tylko o mnie – to ze swej strony SPOGLĄDAM W PRZESZŁOŚĆ NIE TYLE ZE ZŁOŚCIĄ, CO ZE SWEGO RODZAJU PARADOKSALNĄ NOSTALGIĄ ZA ŚWIATEM, W KTÓRYM COŚ, CZEGO OBECNIE JUŻ SAMI SOBIE NIE ŻYCZYMY, NADAL BYŁO MOŻLIWE”*. Tak oto, z perspektywy kilkudziesięciu lat, Ágnes Heller podsumowała zawiłe losy szkoły frankfurckiej. Diagnoza ta, której węgierska autorka nadaje jednocześnie charakter wyraźnie uniwersalny, wydaje się jednocześnie doskonałą pointą równie powikłanych i dramatycznych dziejów szkoły budapeszteńskiej. Prezentowana książka stanowi zapis tych doświadczeń grupy wychowanków i bliskich współpracowników Györgya Lukácsa – zarówno w sensie przeżyć osobistych, jak i drogi intelektualno-teoretycznej, jaką przebyli oni w ciągu kilkudziesięciu lat od śmierci mistrza.

Celem tej pracy była prezentacja wybranych zagadnień z zakresu krytycznej teorii społeczeństwa szkoły budapeszteńskiej. Jego osiągnięcie nie było łatwe, co brało się już choćby stąd, że dwa zasadnicze w tym kontekście pojęcia – SZKOŁA BUDAPESZTEŃSKA oraz wypracowana przez nią TEORIA KRYTYCZNA – wydawały się nie do końca precyzyjne i jako takie wymagały solidnego opracowania. Już na wstępie prac mnożyły się pytania: czy po śmierci Lukácsa i następującej po niej przymusowej emigracji Ágnes Heller, Ferenca Fehéra, Györgya Márkusa (również Mihály Vajda przez pewien czas przebywał na emigracji) można jeszcze w ogóle mówić o szkole

---

* Á. Heller, *Szkoła frankfurcka*, w: eadem, *Eseje o nowoczesności*, red. J.P. Hudzik, W. Bulira, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 248.

budapeszteńskiej? Czy dla coraz bardziej zróżnicowanej twórczości poszczególnych członków szkoły można znaleźć jakiś wspólny mianownik? I czy rzeczywiście ten wspólny mianownik miałaby stanowić jakaś wersja teorii krytycznej? Czym miałaby ona w ogóle być? Na czym miałby polegać jej „krytycyzm"? Przedmiot badań wydawał się więc ryzykowny, pojawiały się kolejne wątpliwości, które z jednej strony rodziły niepewność, z drugiej pobudzały jednak do dalszej pracy.

I rzeczywiście, wraz z postępem prowadzonych badań, owa nieznośna myśl, że tytułowe pojęcia są jedynie moimi konstruktami, które nie do końca przystają do analizowanej materii historyczno-teoretycznej, słabła. Stopniowo okazywało się, że wybór metodologii badań był słuszny – zarówno pojęcie szkoły filozoficznej, jak i nawiązania do teorii krytycznej były właściwe. To przede wszystkim dzięki nim udało się uporządkować wielowątkowe i rozproszone (tematycznie) emigracyjne piśmiennictwo budapeszteńczyków.

Czas na pięć najważniejszych wniosków, jakie płyną z przeprowadzonych i zaprezentowanych na kartach tej książki analiz. Po pierwsze, zgodnie zresztą z przypuszczeniami, okazało się, że rzeczywiście w twórczości emigracyjnej członków szkoły, mimo ogromnego zróżnicowania poruszanych przez nich wątków oraz coraz bardziej zarysowujących się różnic między nimi, można odnaleźć elementy wspólne im wszystkim. Owa wspólna perspektywa teoretyczna przybiera postać zróżnicowanej wewnętrznie, nie tylko jeśli chodzi o analizowane problemy czy rozkład akcentów, ale przede wszystkim z uwagi na ocenę badanych zjawisk przez poszczególnych myślicieli, teorii krytycznej. Mimo tych wielu różnic i odmienności między dojrzałymi filozofiami budapeszteńczyków można jednak dostrzec łączący ich właśnie krytycyzm wobec aktualnej kondycji świata nowoczesnego. Źródła tego krytycyzmu są dwojakie. Z jednej strony niejako w prostej linii wywodzą się one z Lukácsowskiej wersji tradycji krytycznej, bardzo wyraźnie i mocno opartej na filozofii młodego Karola Marksa. Jest to więc krytycyzm, który, zgodnie z tym, co przed chwilą powiedziałem, okazuje się pewną formą myślenia radykalnego. Myślenie radykalne jest tu rozumiane jako sięganie do „korzeni rzeczy", a zatem z założenia

ma ono nie tylko wyjaśniać to, co dotąd nie zostało wyjaśnione, lecz także odkrywać, wydobywać na światło dzienne ukryte cechy zjawisk i procesów społeczno-politycznych. Takie myślenie jest jednocześnie „ukierunkowane" na człowieka – ma na celu poprawę jego sytuacji, ratowanie go z opresji. Jest to myślenie emancypacyjne. Drugim źródłem teorii krytycznej szkoły budapeszteńskiej wydają się ich doświadczenia osobiste. Oryginalne filozofie węgierskich myślicieli kształtowały się w nieustannej konfrontacji z wielkimi wydarzeniami (zwrotami) Historii. Trauma Holokaustu, gorzki smak totalitaryzmu w wersji radzieckiej, dramat wygnania z ojczyzny – to najważniejsze z nich. To przez ich pryzmat budapeszteńczycy patrzyli i patrzą na świat nowoczesny, który, przynajmniej od momentu odrzucenia wielkich narracji, nie ma już dla nich jednej twarzy. Wszystkie te przeżycia, a zwłaszcza przymusowa emigracja z Węgier, złożyły się też na to, że budapeszteńczycy, czy to w Australii, czy w USA, byli (i pozostali) wygnańcami. I jak na wygnańców przystało, krytycznie postrzegali i analizowali nową rzeczywistość, w której, mocą przypadku, się znaleźli.

Po drugie, jako outsiderzy głównego nurtu toczących się na Zachodzie debat teoretycznych i politycznych zaskakiwali rosnące grono swych czytelników bezkompromisowymi analizami i komentarzami. Tak było w przypadku ich pierwszego wspólnego dzieła na emigracji, poświęconego krytycznej teorii totalitaryzmu radzieckiego, w którym mocno, choć niejako przy okazji, zaatakowali prominentne środowiska lewicy zachodniej. Wspomniana bezkompromisowość uwag krytycznych pod jej (lewicy) adresem nie powinna jednak zaskakiwać, chociaż ich autorzy również byli ludźmi lewicy – wydaje się ona typowa właśnie dla wygnańca, który, raz jeszcze przywołajmy uwagi ze wstępnych fragmentów tej książki, dzięki wygnaniu, dysponuje uprzywilejowaną pozycją epistemologiczną. Jest wyczulony (być może nawet nieco przewrażliwiony) na wszelkie niebezpieczne tendencje swojego (nowego) świata. Dodatkowo, również i w tym przypadku dało o sobie znać przywiązanie budapeszteńczyków do Marksowskiego postulatu myślenia radykalnego.

Trzeci wniosek, jaki wypływa z przeprowadzonych analiz, jest następujący: w rozwoju teoretycznym członków szkoły budapesz-

teńskiej ogromne znaczenia miało ich zerwanie z marksizmem. Nie było to zarazem zerwanie zupełne, choć na pewno ostateczne. Niekompletność odejścia od marksizmu polegała przede wszystkim na tym, że rezygnując z marksizmu, węgierscy autorzy nie rezygnowali z Marksa w tym sensie, że chociaż nie brali już na wiarę całej jego myśli, to w dalszym ciągu traktowali go jako myśliciela inspirującego. Niektóre idee Marksa przez długi jeszcze czas pozostawały (pozostają) dla nich istotne – np. *casus* myślenia radykalnego i radykalizmu, konieczność korekty niesprawiedliwości itd. Również on pozostał dla nich ważnym – choć już nie najważniejszym, a po prostu jednym z wielu – teoretykiem nowoczesności.

Przejdźmy teraz do wniosku czwartego. Te motywy, które pozwoliły im porzucić marksizm – np. odrzucenie holizmu, rezygnacja z teleologicznego rozumienia historii, indywidualistyczna ontologia społeczna, aprobata kontyngentnej kondycji nowoczesności czy też pochwała pluralizmu teoretycznego, społecznego, politycznego, kulturowego itd. – pchnęły budapeszteńczyków ku pozycjom postmodernistycznym. Zarazem jednak zgoda na postmodernizm znacząco ich poróżniła. W tym kontekście ciekawe okazuje się jednak to, że nawet w tak istotnym dla losów szkoły sporze między Heller i Vajdą a Márkusem wokół tej nowej perspektywy na nowoczesność, można odnaleźć istotne punkty wspólne dla obu agonistycznych, jakby mogło się wydawać, stanowisk. Te przeczące sobie podejścia można bowiem, po heglowsku, pojednać: również tym razem wpisują się one w optykę wygnańca, który nie tylko dostrzega zagrożenia (postmodernistyczny relatywizm, bezkrytyczna i bezrefleksyjna absolutyzacja tego, co partykularne, coraz wyraźniejsza aprobata wielu uczestników ponowoczesnej sfery publicznej dla postaw fundamentalizmu), lecz także stara się znaleźć dla nich antidotum. To właśnie tego typu obawa była też zawsze głównym impulsem, który skłaniał budapeszteńczyków – zwłaszcza Fehéra i Heller – do podejmowania licznych i bezkompromisowych interwencji teoretyczno-politycznych. Wątek ten – oto wniosek piąty – jawi się jako doskonały przykład przywiązania węgierskich autorów do ideałów teorii krytycznej, jako konsekwentna realizacja jej podstawowego postulatu: emancypacji tych jednostek czy grup

społecznych, które znajdują się w stanie zagrożenia lub już zostały wykluczone.

W przypadku rzeczonych aktów interwencji ogromną rolę – jak się zdaje – odgrywają również wartości liberalne, do których budapeszteńczycy coraz bardziej się zbliżają. Zarazem ich dojrzała twórczość cały czas pozostaje po marksowsku krytyczna, chociaż własny słownik filozoficzno-polityczny stał się bardziej zróżnicowany i otwarty na kategorie pojęciowe spoza tradycji marksistowskiej. Pobyt na emigracji nauczył budapeszteńczyków pluralizmu, który, jak przystało na wygnańców, nierzadko cenią bardziej niż wielu przyzwyczajonych do niego przedstawicieli szeroko rozumianej lewicy zachodniej. I choćby już z tego względu dorobek członków szkoły budapeszteńskiej, który często dotyczy kwestii już przeszłych, w dalszym ciągu zasługuje na uwagę. Współczesny czytelnik odnajdzie w tych różnych skądinąd dziełach świadectwo ich troski o świat nowoczesny. Troski, która wielokroć zmuszała ich do konfrontacji z powszechnie uznanymi autorytetami czy też do podważania prawd uznawanych za niepodważalne. Jednocześnie ta bezkompromisowość wygnańca nigdy też nie była zupełnie ślepa i naiwnie uparta; przeciwnie, jak przystało na prawdziwych myślicieli, budapeszteńczycy potrafili okrasić ją odpowiednią dozą autoironii i sceptycyzmu. Jest to umiejętność, której zwłaszcza dzisiaj nie sposób przecenić.

Bibliografia

Literatura podstawowa

Prace członków szkoły budapeszteńskiej

Arato A., Vajda M., *The Limits of the Leninist Opposition: Replay to David Bathrick*, „New German Critique" 1980, No. 19, s. 167–175.

Bence G., Kis J., *On Being a Marxist: A Hungarian View*, „The Socialist Register" 1980, s. 263–297.

Fehér F., *1989 and the Deconstruction of Political Monism*, „Thesis Eleven" 1995, No. 42, s. 87–112.

Fehér F., *Between Relativism and Fundamentalism: Hermeneutics as Europe's Mainstream Political and Moral Tradition*, w: Á. Heller, F. Fehér, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, Transaction Publishers, New Brunswick–London 1991, s. 551–568.

Fehér F., *Biopolitics on the Ruins of Communism*, w: *Biopolitics: The Politics of the Body, Race and Nature*, eds. Á. Heller, S. Puntscher Riekmann, Avebury, Aldershot 1996, s. 57–70.

Fehér F., *Czym jest jakobinizm?*, tłum. W. Bulira, „Przegląd Polityczny" 2016, nr 135, s. I–XII.

Fehér F., *Freedom and The "Social Question" (Hannah Arendt's Theory of the French Revolution)*, „Philosophy and Social Criticism" 1987, Vol. 12, No. 1, s. 1–30.

Fehér F., *Grandeur and Decline of a Holistic Philosophy*, „Theory and Society" 1985, Vol. 14, No. 6, s. 863–876.

Fehér F., *Hermeneutic as Europe's Mainstream Political Tradition*, „Thesis Eleven" 1989, No. 22, s. 79–91.

Fehér F., *In the Bestiarium – A Contribution to the Cultural Anthropology of "Real Socialism"*, w: F. Fehér, Á. Heller, *Eastern Left, Western Left. Totalitarianism, Freedom and Democracy*, Polity Press, Basil Blackwell, Oxford–Cambridge 1987, s. 260–278.

Fehér F., *Inherent Weakness and Unfounded Optimism*, „Society" 1988, Vol. 25, No. 4, s. 19–22.

Fehér F., *Lukács in Weimar*, w: *Lukács Revalued*, ed. Á. Heller, Basil Blackwell, Oxford 1983, s. 75–106.

Fehér F., *On Being Anti-Nuclear in Soviet Societies*, w: F. Fehér, Á. Heller, *Eastern Left, Western Left. Totalitarianism, Freedom and Democracy*, Polity Press, Basil Blackwell, Oxford–Cambridge 1987.

Fehér F., *Pożegnanie z Lukácsem. Rzecz o schyłku wielkich narracji*, tłum. W. Bulira, „Przegląd Polityczny" 2013, nr 118, s. 174–176.

Fehér F., *Redemptive and Democratic Paradigms in Radical Politics*, „Telos" 1985, No. 63, s. 147–156.

Fehér F., *Redemptive and Democratic Paradigms in Radical Politics*, w: F. Fehér, Á. Heller, *Eastern Left, Western Left. Totalitarianism, Freedom and Democracy*, Polity Press, Basil Blackwell, Oxford–Cambridge 1987, s. 61–76.

Fehér F., *The Dictatorship over Needs*, „Telos" 1978, No. 35, s. 31–42.

Fehér F., *The French Revolutions as Models For Marx's Conception of Politics*, „Thesis Eleven" 1984, No. 8, s. 59–76.

Fehér F., *The Frozen Revolution: An Essay on Jacobinism*, Cambridge University Press, Cambridge–New York–New Rochelle–Melbourne–Sydney 1987.

Fehér F., *The Left after Communism*, „Thesis Eleven" 1990, No. 27, s. 20–39.

Fehér F., *The Status of Postmodernity*, w: Á. Heller, F. Fehér, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, Transaction Publishers, New Brunswick–London 1991, s. 537–549.

Fehér F., *Why Liberty is Devoured by Reason in History: Re-reading Merleau-Ponty During the Days of the Soviet Revolution*, „Philosophy & Social Criticism" 1992, No. 18, s. 135–146.

Fehér F., Heller Á., *A New Rapallo: Fiction, Threat or Capitulation-in-Progress? A Reply to Our Critics*, „New German Critique" 1986, No. 37, s. 148–168.

Fehér F., Heller Á., *Biopolitics*, Avebury, Aldershot–Brookfield USA–Hong Kong–Singapore–Sydney 1994.

Fehér F., Heller Á., *Class, Modernity, Democracy*, w: F. Fehér, Á. Heller, *Eastern Left, Western Left: Totalitarianism, Freedom and Democracy*, Polity Press, Basil Blackwell, Oxford–Cambridge 1987, s. 201–242.

Fehér F., Heller Á., *Doomsday or Deterrence? On the Antinuclear Issue*, M.E. Sharpe, Inc., Armonk, N.Y. 1986.

Fehér F., Heller Á., *Eastern Europe under the Shadow of a New Rapallo*, „New German Critique" 1986, No. 37, s. 7–57.

Fehér F., Heller Á., *From Red to Green*, „Telos" 1984, No. 59, s. 35–44.

Fehér F., Heller Á., *Nowoczesność i ciało*, tłum. W. Bulira, „Kronos" 2014, t. 31, nr 4, s. 154–162.

Fehér F., Heller Á., *O świetności i zmierzchu uniwersalizmu radykalnego*, tłum. W. Bulira, „Przegląd Polityczny" 2015, nr 131, s. 58–61.
Fehér F., Heller Á., *The Postmodern Political Condition*, Polity Press, Cambridge, New York 1989.
Fehér F., Heller Á., Márkus G., *Dictatorship over Needs*, 2nd ed., St. Martin's Press, New York 1983.
Fehér F., Heller Á., Márkus G., Vajda M., *Notes on Lukács' Ontology*, „Telos" 1976, No. 29, s. 160–181.
Fehér F., Heller Á., Márkus G., Vajda M., *Notes on Lukács' Ontology*, w: *Lukács Revalued*, ed. Á. Heller, Basil Blackwell, Oxford 1983, s. 125–153.
Heller Á., *A Philosophy of History in Fragments*, Blackwell Publishers, Oxford 1993.
Heller Á., *A Radical Philosophy*, transl. J. Wickham, Blackwell Publishers, Oxford 1984.
Heller Á., *A Short History of My Philosophy*, Lexington Books, New York 2011.
Heller Á., *A Theory of History*, Routledge & Kegan Paul, London 1982.
Heller Á., *A Theory of Modernity*, Blackwell Publishers, Oxford 1999.
Heller Á., *Arriving in Australia*, „Thesis Eleven" 2010, No. 100, s. 16–17.
Heller Á., *Biopolityka przeciw wolności. Nowy rozdział w historii starego sporu*, w: eadem, *Wykłady i seminarium lubelskie*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, s. 29–46.
Heller Á., *Co to jest „postmodernizm"? – ćwierć wieku później*, w: eadem, *Eseje o nowoczesności*, red. J.P. Hudzik, W. Bulira, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 125–155.
Heller Á., *Czy biopolityka zmieniła pojęcie polityczności?*, tłum. B. Błesznowski, „Kronos" 2014, t. 31, nr 4, s. 163–174.
Heller Á., *Dialog pomiędzy Starym a Nowym Światem*, w: eadem, *Eseje o nowoczesności*, red. J.P. Hudzik, W. Bulira, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 215–239.
Heller Á., *Die Auferstehung des jüdischen Jesus*, tłum. C. Kunze, Philo Verlagsgesellschaft, Berlin–Wien 2002.
Heller Á., *Dwa filary nowoczesnej etyki*, w: eadem, *Wykłady i seminarium lubelskie*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, s. 13–28.
Heller Á., *Eseje o nowoczesności*, red. J.P. Hudzik, W. Bulira, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012.
Heller Á., *Everyday Life*, Routledge Kegan & Paul, London–Boston 1987.
Heller Á., *Fundamentalism without Fundaments or Fundamentalism as Ideology*, w: *Hannah Arendt in the 21st Century: A Global Discourse*, eds. G. Besier, K. Stokłosa, A. Wisely, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008, s. 27–45.

Heller Á., *Habermas and Marxism*, w: Á. Heller, F. Fehér, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, Transaction Publishers, New Brunswick–London 1991, s. 453–475.

Heller Á., *Hannah Arendt o tradycji i nowych początkach*, w: eadem, *Eseje o nowoczesności*, red. J.P. Hudzik, W. Bulira, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 241–258.

Heller Á., *Has Biopolitics Changed the Concept of the Political? Some Further Thoughts about Biopolitics*, w: *Biopolitics: The Politics of the Body, Race and Nature*, eds. Á. Heller, S. Puntscher Riekmann, Avebury, Aldershot 1996, s. 3–15.

Heller Á., *Interview with Professor Ágnes Heller (I) by Simon Tormey*, „Daimon. Revista de Filosofia" 1998, Núm. 17, s. 21–50.

Heller Á., *Lukács Revalued*, Basil Blackwell, Oxford 1983.

Heller Á., *Modernity's Pendulum*, „Thesis Eleven" 1992, No. 31, s. 1–13.

Heller Á., *Moses, Hsüan-tsang and History*, w: eadem, *Can Modernity Survive?*, Polity Press, Basil Blackwell 1990, s. 160–173.

Heller Á., *Nowoczesność i terror, czyli 11 września 2001*, tłum. A. Lipszyc, „Przegląd Polityczny" 2005, nr 69, s. 68–75.

Heller Á., *Nowoczesność z perspektywy ponowoczesnej. Założenia filozoficzne*, w: eadem, *Eseje o nowoczesności*, red. J.P. Hudzik, W. Bulira, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 93–123.

Heller Á., *O pojęciu polityczności raz jeszcze*, tłum. M. Szuster, „Przegląd Polityczny" 2005, nr 69, s. 76–82.

Heller Á., *On "Strong Coding" in Philosophy*, w: Á. Heller, F. Fehér, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, Transaction Publishers, New Brunswick–London 1991, s. 529–536.

Heller Á., *On the Railway Station*, w: eadem, *A Philosophy of History in Fragments*, Blackwell Publishers, Oxford 1993, s. 216–243.

Heller Á., *Podzwonne dla Europy?*, tłum. M. Tański, „Res Publica Nowa" 1993, nr 9, s. 5–10.

Heller Á., *Pojęcie ucieleśnienia w tradycji zachodniej*, w: eadem, *Eseje o nowoczesności*, red. J.P. Hudzik, W. Bulira, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 305–335.

Heller Á., *Przygodność*, w: eadem, *Eseje o nowoczesności*, red. J.P. Hudzik, W. Bulira, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 43–92.

Heller Á., *Questions Concerning the Normative Scepticism of György Márkus*, w: *Culture and Elightenment. Essays for György Márkus*, eds. J. Grumley, P. Crittenden, P. Johnson, Ashgate, Aldershot–Burlington 2002, s. 13–36.

Heller Á., *Renaissance Man*, transl. R.E. Allen, Routledge & Kegan Paul PLC, London–Boston–Henley 1978.

Heller Á., *Szkoła frankfurcka*, w: eadem, *Eseje o nowoczesności*, red. J.P. Hudzik, W. Bulira, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 279–304.

Heller Á., *The Theory of Need in Marx*, w: Á. Heller, F. Fehér, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, Transaction Publishers, New Brunswick–London 1991, s. 11–99.

Heller Á., *Trzy logiki nowoczesności i podwójne związanie wyobraźni*, w: eadem, *Eseje o nowoczesności*, red. J.P. Hudzik, W. Bulira, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 169–191.

Heller Á., *Wykłady i seminarium lubelskie*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006.

Hegedüs A., Heller Á., Márkus M., Vajda M., *The Humanisation of Socialism. Writtings of the Budapest School*, Allison & Busby Limited, London 1976.

Kis J., *10 x 10*, „International Journal of Constitutional Law" 2010, Vol. 8, No. 3, s. 453–464.

Kis J., *On Liberty: A Dispute with György Márkus*, w: *Culture and Elightenment. Essays for György Márkus*, eds. J. Grumley, P. Crittenden, P. Johnson, Ashgate, Aldershot–Burlington 2002, s. 73–110.

Lukács G., *Bolszewizm jako problem moralny*, w: B. Jasiński, *Lukács*, tłum. K. Ślęczka, Wiedza Powszechna, Warszawa 1985, s. 161–168.

Lukács G., *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, tłum. M.J. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1988.

Lukács G., *Lukács on His Life and Work (Interview)*, „New Left Review" 1971, No. 68, s. 49–58.

Lukács G., *Taktyka a etyka*, w: B. Jasiński, *Lukács*, tłum. K. Ślęczka, Wiedza Powszechna, Warszawa 1985, s. 169–190.

Lukács G., *Teoria powieści: esej historyczno-filozoficzny o wielkich formach epiki*, tłum. J. Goślicki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1968.

Lukács G., *The Development of a Budapest School [an Interview with Georg Lukacs]*, „Times Literary Supplement" 1971, No. 70, s. 663.

Lukács G., *The Twin Crises. Interview with Georg Lukács*, „New Left Review" 1970, No. 60, s. 36–47.

Lukács G., *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego. Najważniejsze kompleksy problemowe*, t. 2 (rozdziały 1–3), tłum. K. Ślęczka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1984.

Lukács G., Heller Á., Fehér F., Vajda M., *Individuum und Praxis. Positionen der „Budapester Schule"*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975.

Márkus G., *After the System: Philosophy in the Epoch of Sciences*, w: idem, *Culture, Science, Society: The Constitution of Cultural Modernity*, Brill, Leiden–Boston 2011, s. 263–284.

Márkus G., *After the "System": Philosophy in the Age of the Sciences*, w: *Science, Politics, and Social Practice: Essays on Marxism and Science, Philosophy of Culture and the Social Sciences: In Honor of Robert S. Cohen*, eds. K. Gavroglu, J. Stachel, M.W. Wartofsky, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston 1995, s. 139–159.

Márkus G., *Antinomies of "Culture"*, w: idem, *Culture, Science, Society: The Constitution of Cultural Modernity*, Brill, Leiden–Boston 2011, s. 633––653.

Márkus G., *Culture, Science, Society: The Constitution of Cultural Modernity*, Brill, Leiden–Boston 2011.

Márkus G., *Debates and Trends in Marxist Philosophy*, w: *Communism and Eastern Europe: A Collection of Essays*, eds. F. Silnitsky, L. Silnitsky, K. Reyman, Karz Publishers, New York 1979, s. 104–132.

Márkus G., *Economic and Social Structure*, w: Á. Heller, F. Fehér, G. Márkus, *Dictatorship over Needs*, St. Martin's Press, New York 1983, s. 1–133.

Márkus G., *Language and Production. A Critique of the Paradigms*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht–Boston–Lancaster–Tokyo 1986.

Márkus G., *Language, Logic and Reality: A Critical Examination of Wittgenstein's Tractatus*, Akadémia, Budapest 1964.

Márkus G., *Marxism and Anthropology: The Concept of "Human Essence" in the Philosophy of Marx*, Van Gorcum, Assen 1978.

Márkus G., *Modern Western Philosophy*, Gondolat, Budapest 1964.

Márkus G., *The Ends of Metaphysics*, w: idem, *Culture, Science, Society: The Constitution of Cultural Modernity*, Brill, Leiden–Boston 2011, s. 105–129.

Márkus G., *The Paradoxical Unity of Culture. The Arts and the Sciences*, w: idem, *Culture, Science, Society: The Constitution of Cultural Modernity*, Brill, Leiden–Boston 2011, s. 59–80.

Márkus G., *The Politics of Morals*, w: *The Social Philosophy of Ágnes Heller*, ed. J. Burnheim, Rodopi, Amsterdam–Atlanta, GA 1994, „Poznań Studies in the Philosophy of Science and the Humanities" Vol. 37, s. 257–280.

Márkus G., *Western Marxism and Eastern Societies*, „Dialectical Anthropology" 1982, No. 6, s. 291–318.

Márkus G., Márkus M., *Thesis Eleven: A View from Sydney*, „Thesis Eleven" 2010, No. 100, s. 18–20.

Márkus G., Kis J., Bence, G., „Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan? [Is Critical Economy Possible?]", (maszynopis), Budapeszt 1973.

The French Revolution and the Birth of Modernity, ed. F. Fehér, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1990.
Vajda M., *Ciemność w południe: pamięci Ferenca Fehéra*, tłum. W. Bulira, „Przegląd Polityczny" 2013, nr 118, s. 176–182.
Vajda M., *Crisis and the Way Out: The Rise of Fascism in Italy and Germany*, „Telos" 1972, No. 12, s. 3–26.
Vajda M., *Fascism as a Mass Movement*, St. Martin's Press, New York 1976.
Vajda M., *On Fascism*, „Telos" 1971, No. 8, s. 43–63.
Vajda M., *The Philosopher's Schizophrenia*, w: *Culture and Enlightenment. Essays for György Márkus*, eds. P. Johnson, P. Crittenden, J.E. Grumley, Ashgate, Aldershot–Burlington 2002, s. 37–47.
Vajda M., *The State and Socialism*, Allison & Busby Limited, London 1981.
Vajda M., *What is "Real Socialism" a Reaction to?*, transl. D. Roberts, „Thesis Eleven" 1985, No. 12, s. 156–165.

Rozmowy i wywiady

Beilharz P., Bulira W., *Rozmowa z Peterem Beilharzem (Melbourne, 23.02.2012)*, Melbourne 2012.
Erdélyi Á., Bulira W., *Rozmowa z Ágnes Erdélyi (Budapeszt, 30.08.2011)*, Budapeszt 2011.
Grumley J., Bulira W., *Rozmowa z Johnem Grumleyem (Sydney, 25.02.2012)*, Sydney 2012.
Heller Á., Bulira W., *Rozmowa z Ágnes Heller (Wrocław, 9.07.2014)*, Wrocław 2014.
Heller Á., *Niczego nie żałuję (wywiad przeprowadzony przez W. Bulirę)*, tłum. W. Bulira, „Przegląd Polityczny" 2015, nr 131, s. 28–57.
Heller Á., *Wyzbyć się nienawiści, szukać porozumienia (wywiad przeprowadzony przez W. Bulirę)*, tłum. W. Bulira, „Przegląd Polityczny" 2017, nr 142, s. 4–11.
Kis J., Bulira W., *Rozmowa z Jánosem Kisem (Budapeszt, 16.11.2011)*, Budapeszt 2011.
Márkus G., Márkus M., Bulira W., *Rozmowa z Marią i Györgym Márkusem (Sydney, 26.02.2012)*, Sydney 2012.
Radnóti S., Bulira W., *Rozmowa z Sándorem Radnótim (Budapeszt, 31.08.2011)*, Budapeszt 2011.
Roberts D., Bulira W., *Rozmowa z Davidem Robertsem (Melbourne, 21.02.2012)*, Melbourne 2012.

Vajda M., Bulira W., *Rozmowa z Mihály Vajdą (Budapeszt, 02.09.2011)*, Budapeszt 2011.

Opracowania poświęcone twórczości szkoły budapeszteńskiej

Almási M., *Zwrot Lukácsa w stronę ontologii*, w: G. Lukács, *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego. Współczesny stan problemu*, t. 1, tłum. K. Ślęczka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1982, s. VII––XXXIX.

Andor L., *Has the Dictatorship over Needs Ended in Eastern Europe?*; *Links International Journal of Socialist Renewal*, 1999, http://links.org.au/node/162 (dostęp: 10.11.2012).

Arato A., *Facing Russia: Castoriadis and the Problem of Soviet-Type Societies*, w: idem, *From Neo-Marxism to Democratic Theory. Essays on the Critical Theory of Soviet-Type Societies*, M.E. Sharpe, Inc., New York––London 1993, s. 146–167.

Arato A., *The Budapest School and Actually Existing Socialism. Dictatorship over Needs by Ferenc Fehér, Ágnes Heller, György Márkus*, „Theory and Society" 1987, Vol. 16, No. 4, s. 593–619.

Beilharz P., *Ferenc Fehér and Political Theory – Notes for a Biographer*, „Thesis Eleven" 1995, No. 42, s. 1–9.

Beilharz P., *Socialism and Modernity*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2009.

Beilharz P., *The Budapest School – Travelling Theory?*, w: *Critical Theories and the Budapest School. Politics, Culture, Modernity*, eds. J. Pickle, J. Rundell, Routledge, London–New York 2018, s. 15–33.

Brown D., *Towards Radical Democracy. The Political Economy of the Budapest School*, Unwin Hyman, London–Boston–Sydney–Wellington 1988.

Bulira W., *Biopolityka ponowoczesności: casus Ágnes Heller i Ferenca Fehéra*, „Kronos" 2014, t. 31, nr 4, s. 138–153.

Bulira W., *Dobry człowiek a dobry obywatel. Rehabilitacja klasycznych kategorii filozofii polityki*, w: *Sfera publiczna. Kondycja – Przejawy – Przemiany*, red. J.P. Hudzik, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, s. 167–183.

Bulira W., *Feminizm i biopolityka*, w: *Feminizm*, red. M. Marczewska-Rytko, D. Maj, M. Pomarański, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2015, s. 53–61.

Bulira W., *Mihály Vajdy teoria krytyczna faszyzmu. Przyczynek do historii węgierskiego rewizjonizmu marksistowskiego*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne" 2017, nr 3, s. 121–141.

Bulira W., *Nowoczesność a polityka w ujęciu Ágnes Heller*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.

Bulira W., *Philosopher in Exile. Comments on Emigration Works of György Márkus*, „Working Papers in Philosophy of Hungarian Academy of Science" 2016, tekst dostępny w internecie: http://www.phil-inst.hu/images/Esem%C3%A9nyek/2016/Working_Papers_2016/2016_06_waldemar_bulira_philosopher_in_exile.pdf (dostęp: 11.07.2017).

Bulira W., *Pojęcie detotalizacji prawdy. Wokół Ágnes Heller ponowoczesnej perspektywy nowoczesności*, „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej" 2007, t. 49, s. 139–154.

Bulira W., *Szkoła budapeszteńska: jej losy i znaczenie dla rozwoju teorii krytycznej*, w: *Liberalizm i teoria polityczna*, red. Ł. Dulęba, J. Wiśniewski, Wydawnictwo Naukowe WNPiD UAM, Poznań 2017, s. 183–195.

Bulira W., *The Budapest School on Totalitarianism. Toward a New Version of the Critical Theory*, w: *Critical Theories and the Budapest School. Politics, Culture, Modernity*, eds. J. Pickle, J. Rundell, Routledge, London––New York 2018, s. 65–81.

Bulira W., *Totalitaryzm w świetle teorii krytycznej szkoły budapeszteńskiej*, „Language – Culture – Politics" 2016, Vol. 1, s. 237–257.

Burnheim J., *Review: Ágnes Heller A Radical Philosophy*, „Thesis Eleven" 1987, No. 17, s. 132–134, „Poznań Studies in the Philosophy of Science and the Humanities", t. 37.

Campillo A., *Biopolitics, Totalitarianism and Globalisation*, 2010, tekst dostępny w internecie: http://w2.bcn.cat/bcnmetropolis/arxiu/en/page8684.html?id=21&ui=360&prevNode=33&tagId=20 (dostęp: 28.08.2013).

Coates K., Bodington S., *Introduction*, w: Á. Heller, *The Theory of Need in Marx*, Allison & Busby Limited, London 1974, s. 7–19.

Crozier M., *Ferenc Fehér and the European Hermeneutic: Reflections on the Frozen Revolution*, „Thesis Eleven" 1995, No. 42, s. 10–18.

Culture and Enlightenment: Essays for György Márkus, eds. J. Grumley, P. Crittenden, P. Johnson, Ashgate, Aldershot–Burlington 2002.

Demertzis N., *Book Reviews: M. Vajda, The State and Socialism, Political Essays, Allison & Busby, London 1981*, „Acta Sociologica" 1984, Vol. 27, No. 2, s. 149–153.

Eörsi I., *Ten nieprzyjemny Lukács*, tłum. W. Bulira, „Przegląd Polityczny" 2017, nr 145/146, s. 160–168.

Eörsi I., *The Unpleasant Lukács*, „New German Critique" 1987, No. 42, s. 3–16.

Feenberg A., *Lukács, Marx, and the Sources of Critical Theory*, Oxford University Press, New York 1986.

Funk N., *A Radical Philosophy by Ágnes Heller (recenzja)*, „The Philosophical Review" 1987, Vol. 96, No. 3, s. 461–464.

Grumley J., *A Family Quarrel: Márkus and Heller on Philosophy*, w: *Culture and Elightenment. Essays for György Márkus*, eds. J. Grumley, P. Crittenden, P. Johnson, Ashgate, Aldershot–Burlington 2002, s. 49–72.

Grumley J., *Ágnes Heller: A Moralist in the Vortex of History*, Pluto Press, London 2005.

Grumley J., *The Paradoxes of Philosophy: György Márkus at Sydney University*, w: *Culture and Elightenment. Essays for György Márkus*, eds. J. Grumley, P. Crittenden, P. Johnson, Ashgate, Aldershot–Burlington 2002, s. 1–11.

Krasner M., *A "New Rapallo" or a New Beginning: Response to Fehér and Heller*, „New German Critique" 1986, No. 37, s. 121–126.

Lawler P., *Reviews: Ferenc Fehér and Ágnes Heller, Doomsday or Deterrence?*, „Thesis Eleven" 1988, No. 20, s. 142–147.

Luke T. et al., *Review-Symposium on Soviet-Type Societies*, „Telos" 1984, No. 60, s. 155–191.

Mitchell H., *The Frozen Revolution: An Essay on Jacobinism by Ferenc Fehér*, „Theory and Society" 1990, Vol. 19, No. 2, s. 247–252.

Morawski S., *Wstęp. György (Georg) Lukács – portret intelektualny do roku 1932*, w: G. Lukács, *Pisma krytyczno-teoretyczne Georga Lukácsa: 1908––1932*, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 5–64.

Perecz L., *The Background Scenery: "Official" Hungarian Philosophy and the Lukács Circle at the Turn of the Century*, „Studies in East European Thought" 2008, Vol. 60, No. 1/2, s. 31–43.

Pickle J., *György Márkus and the Philosophy of Culture: Critical Theory, Enlightenment and Emancipation*, New York 2011.

Roberts D., *Democracy and Culture: The Janus Face of the Postmodern in Ferenc Fehér's Writings on Aesthetics*, „Thesis Eleven" 1995, No. 42, s. 41–51.

Székely L., *"Why not Lukács?" Or: On Non-Bourgeois Bourgeois Being*, „Studies in East European Thought" 1999, Vol. 51, No. 4, s. 251–286.

The Social Philosophy of Ágnes Heller, ed. J. Burnheim, Rodopi, Amsterdam––Atlanta, GA 1994.

Tormey S., *Ágnes Heller: Socialism, Autonomy and the Postmodern*, Manchester University Press, Manchester–New York 2001.

Tormey S., Townshend J., *Od teorii krytycznej do postmarksizmu*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

Wolin R., *A Radical Philosophy by Ágnes Heller (recenzja)*, „New German Critique" 1986, No. 38, s. 196–202.

Žižek S., *From History and Class Consciousness to the Dialectic of Enlightenment… and Back*, „New German Critique" 2000, No. 81, s. 107–123.

Literatura uzupełniająca

1968 in Europe: A History of Protest and Activism, 1956–1977, eds. M. Klimke, J. Scharloth, 1st ed., Palgrave Macmillan, New York 2008.

Adorno T.W., *Osobowość autorytarna*, tłum. M. Pańków, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

Agamben G., *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek (Homo sacer III)*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008.

Arendt H., *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, wyd. 3 zm., Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.

Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, t. 2, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, wyd. 3 zm., Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.

Arendt H., *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Czytelnik, Warszawa 2003.

Arendt H., *Rozważania o Rewolucji Węgierskiej*, tłum. A. Lipszyc, „Przegląd Polityczny" 2006, nr 78, s. 136–144.

Arendt H., *Walter Benjamin 1892–1940*, tłum. A. Kopacki, E. Rzanna, Wydawnictwo „słowo/obraz terytoria", Gdańsk 2007, „Biblioteka Mnemosyne".

Aron R., *Widz i uczestnik*, tłum. A. Zagajewski, Wydawnictwo CDN, Warszawa 1984.

Aron R., *Opium intelektualistów*, tłum. C. Miłosz, Wydawnictwo Muza SA, Warszawa 2000.

Aron R., *Wspomnienia*, t. 1, tłum. G. Śleszyńska, Wydawnictwo Sprawy Polityczne, Wołomin 2006.

Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2005.

Avineri S., *Paradoks społeczeństwa obywatelskiego w strukturze heglowskiej koncepcji etyczności*, tłum. J. Kloc-Konkołowicz, „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2004, t. 7, nr 1, s. 95–110.

Bäcker R., *Totalitaryzm: geneza, istota, upadek*, Index Books, Toruń 1992.

Baczko B., *Rousseau: samotność i wspólnota*, Wydawnictwo „słowo/obraz terytoria", Gdańsk 2009.

Bal M., *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*, tłum. M. Bucholc, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2012.

Bankowicz M., *Niedemokratyzmy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

Bankowicz M., Kozub-Ciembroniewicz W., *Dyktatury i tyranie: szkice o niedemokratycznej władzy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.

Barańska E., *Człowiek i świat człowieka. Polityka i jej kryzys w interpretacji Hannah Arendt*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013.

Barańska E., *Źródła radykalizmu we współczesnej filozofii polityki*, w: *Filozofia polityki współcześnie*, red. J. Zdybel, L. Zdybel, TAiWPN Universitas, Kraków 2013, s. 131–157.

Barnes B., Bloor D., *Mocny program socjologii wiedzy*, tłum. Z. Jankiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993.

Baszkiewicz J., *Robespierre*, wyd. 2, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989.

Baszkiewicz J., *Wolność, równość, własność. Rewolucje burżuazyjne*, Czytelnik, Warszawa 1981.

Bator J., *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza: filozoficzne dylematy feministek „drugiej fali"*, Wydawnictwo „słowo/obraz terytoria", Gdańsk 2001.

Bauman Z., *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009.

Bauman Z., *O turystach i włóczęgach, czyli o bohaterach i ofiarach ponowoczesności*, w: idem, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000, s. 133–153.

Bauman Z., *Ponowoczesne wzory osobowe*, w: idem, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 7–39.

Bauman Z., *Prawodawcy i tłumacze*, red. M. Kempny, tłum. A. Ceynowa, J. Giebułtowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.

Bauman Z., *Socjalizm. Utopia w działaniu*, tłum. M. Bogdan, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

Bauman Z., *Socjologia*, tłum. J. Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996.

Bauman Z., *Strach to uczucie poddanych, nie obywateli. Wywiad z Zygmuntem Baumanem*, 2013, tekst dostępny w internecie: http://www.instytutobywatelski.pl/13781/komentarze/strach-to-uczucie-poddanych-nie-obywateli (dostęp: 25.02.2013).

Bell D., *Pierwsza miłość i wczesne smutki*, tłum. A. Lipszyc, „Przegląd Polityczny" 2013, nr 117, s. 98–113.

Benda J., *Zdrada klerków*, tłum. M.J. Mosakowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.

Benedict R., *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Muza SA, Warszawa 2011.

Berger P.L., Luckmann T., *Społeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*, tłum. J. Niżnik, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, red. J. Jedlicki, tłum. zbiorowe, Res Publica, Warszawa 1991.

Bloom A.D., *Umysł zamknięty: o tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997.

Boltanski L., *The Left after May 1968 and the Longing for Total Revolution*, „Thesis Eleven" 2002, No. 69, s. 1–20.

Bourdieu P., *Moment krytyczny*, tłum. M. Gdula, „Krytyka Polityczna" 2004, nr 6, s. 66–93.

Bourdieu P., Passeron J.-C., *Reprodukcja: elementy teorii systemu nauczania*, tłum. E. Neyman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990.

Bowman P., *Post-Marxism versus Cultural Studies: Theory, Politics and Intervention*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.

Bucholc M., *Warszawska szkoła historii idei – o potrzebie porządku w myśleniu o historii idei*, w: *Wokół dorobku warszawskiej szkoły historii idei*, red. A. Kołakowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013, s. 93––110.

Buhle P., *History and the New Left. Madison, Wisconsin, 1950–1970*, Temple University Press, Philadelphia 1990.

Buksiński T., *Moderność*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2001.

Bulira W., *Charlesa Taylora krytyka atomizmu*, w: *Libertarianizm: teoria, praktyka, interpretacje*, red. W. Bulira, W. Gogłoza, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010, s. 207–227.

Bulira W., *Konstruktywizm społeczny Charlesa Taylora*, w: *Charlesa Taylora wizja nowoczesności: rekonstrukcje i interpretacje*, red. C. Garbowski, J.P. Hudzik, J. Kłos, Oficyna Wydawnicza Łośgraf, Warszawa 2012, s. 59–74.

Bulira W., *Nowe ruchy społeczne: nowa jakość w polityce ponowoczesnej?*, w: *Nowe ruchy społeczne*, red. M. Marczewska-Rytko, D. Maj, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2017, s. 27–36.

Burszta W.J., *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004.

Butler J.P., *Uwikłani w płeć: feminizm i polityka tożsamości*, tłum. K. Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.

Castoriadis C., *Grecka polis a tworzenie demokracji*, w: *Kultura demokracji*, red. K. Liszka, R. Włodarczyk, tłum. M. Pieńkowska, Chiazm: [Uniwersytet Wrocławski – Koło Naukowe Kulturoznawców APORIE], Wrocław 2009, s. 107–124.

Castoriadis C., *Marx Today: An Interview*, „Thesis Eleven" 1984, No. 8, s. 124–132.

Castoriadis C., *Marxism and Revolutionary Theory: Excerpts*, w: *The Castoriadis Reader*, ed. D. Curtis, Blackwell Publishers, Oxford–Malden 1997, s. 139–145.

Castoriadis C., *The Impossibility of Reforms in the Soviet Union*, „Thesis Eleven" 1982, No. 4, s. 26–32.

Castoriadis C., *The Social Regime in Russia*, w: *The Castoriadis Reader*, ed. D. Curtis, Blackwell Publishers, Oxford–Malden 1997, s. 218–238.

Chmaj M., Żmigrodzki M., *Wprowadzenie do teorii polityki*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1996.

Cohn-Bendit D., *Nieuchwytne dziedzictwo roku 1968*, w: *Maj '68. Rewolta*, red. D. Cohn-Bendit, R. Dammann, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 9–11.

Cohn-Bendit D., *Wyobraźnia przejmuje władzę. Rozmawia Jean Paul Sartre (20.05.1968)*, tłum. M. Gdula, „Krytyka Polityczna" 2004, nr 6, s. 50–57.

Communism and Eastern Europe: A Collection of Essays, eds. F. Silnitsky, L. Silnitsky, K. Reyman, Karz Publishers, New York 1979.

Constant B., *O wolności starożytnych i nowożytnych*, w: *Historia idei politycznych. Wybór tekstów*, t. 2, red. S. Filipowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, s. 245–255.

Derrida J., *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, wyd. 2 rozszerz., Wydawnictwo Officyna, Łódź 2011.

Devenney M., *Ethics and Politics in Contemporary Theory. Between Critical Theory and Post-Marxism*, Routledge, London–New York 2004.

Domańska E., *Muzułman: świadectwo i figura*, w: *Zagłada. Współczesne problemy rozumienia i przedstawiania*, red. P. Czapliński, E. Domańska, Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne", Poznań 2009, s. 67–86.

Eagleton T., *Po co nam kultura?*, tłum. A. Górny, Wydawnictwo Muza SA, Warszawa 2012.

Eisler J., *Marzec 1968: geneza, przebieg, konsekwencje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991.

Eisler J., *Marzec '68*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1995.

Eisler J., *Polski rok 1968*, Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu, Warszawa 2006, „Monografie / Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu", t. 22.

Feyerabend P.K., *Przeciw metodzie*, red. K. Zamiara, tłum. S. Wiertlewski, Siedmiorόg, Wrocław 2001.

Filozofia egzystencjalna, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1965.

Fish S., *Czy na tych ćwiczeniach jest tekst?*, w: idem, *Interpretacja, retoryka, polityka*, red. A. Szahaj, tłum. A. Szahaj, TAiWPN Universitas, Kraków 2002, s. 59–80.

From Liberal Values to Democratic Transition: Essays in Honor of János Kis, ed. R.M. Dworkin, CEU Press, Budapest 2004.

Flynn B., *The Philosophy of the Claude Lefort: Interpreting the Political*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 2005.

Foucault M., *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000.

Foucault M., *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Wydawnictwo „słowo/obraz terytoria", Gdańsk 2010.

Foucault M., *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.

Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa: wykłady w Collège de France, 1976*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.

Foucault M., *Władza a ciało*, w: idem, *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, red. B. Błesznowski, K.M. Jaksender, K. Matuszewski, tłum. K.M. Jaksender, Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2013, s. 345–353.

Friedrich C.J., Brzezinski Z.K., *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harvard University Press, Cambridge 1956.

Fromm E., *Ucieczka od wolności*, tłum. O. Zamilska, A. Zamilski, Czytelnik, Warszawa 2011.

Fromm E., *Zdrowe społeczeństwo*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996, „Biblioteka Myśli Współczesnej".

Fukuyama F., *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996.

Furet F., *1798–1917: tam i z powrotem*, tłum. T. Swoboda, „Przegląd Polityczny" 2014, nr 124, s. I–VIII.

Furet F., *O złudzeniu komunistycznym*, tłum. J.M. Kłoczowski, „Przegląd Polityczny" 2014, nr 124, s. 140–151.

Furet F., *Transformations in the Historiography of the Revolution*, w: *The*

French Revolution and the Birth of Modernity, ed. F. Fehér, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1990, s. 264–277.

Gabiś T., *Postmarksizm, czyli świadomość określa byt*, 10.08.2009, tekst dostępny w internecie: http://www.tomaszgabis.pl/?p=171 (dostęp: 28.04.2013).

Gadamer H.-G., *Tekst i interpretacja*, w: idem, *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 99–141.

Garton Ash T., *Pomimo i wbrew. Eseje o Europie Środkowej*, tłum. A. Husarska, Polonia, Londyn 1990.

Gdula M., *Czekając na maj*, „Krytyka Polityczna" 2004, nr 6, s. 58–64.

Gebert K., *Obrona poczty sarajewskiej*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1995.

Gniazdowski A., *Filozofia i gilotyna: tradycjonalizm Josepha de Maistre'a jako hermeneutyka polityczna*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996.

Gościkowski J., *Uniwersytet i tradycja w nauce*, Wydawnictwo „Secesja", Kraków 1999.

Gorz A., *Farewell to the Working Class: An Essay on Post-Industrial Socialism*, Pluto, London–Sydney 1982.

Gottfried P.E., *The Strange Death of Marxism: The European Left in the New Millennium*, 1st ed., University of Missouri, Columbia–London 2005.

Grad P., *Warszawska szkoła historii idei. Tożsamość. tradycja, obecność*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014.

Gramsci A., *Zeszyty filozoficzne*, tłum. B. Sieroszewska, J. Szymanowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991.

Grinberg D., *Wstęp do wydania polskiego z 1993*, w: H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 2, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 315–334.

Grünberg K., Serczyk J., *Droga do rozbioru Polski 1918–1939. Nowe ustalenia*, wyd. 2, Książka i Wiedza, Warszawa 2005.

Gutowski P., *Od metodologicznego monizmu do metodologicznego pluralizmu?*, s.a., tekst dostępny w internecie: http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/?l=1&p=deb5&m=17&ii=325 (dostęp: 19.10.2013).

Habermas J., *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, tłum. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.

Habermas J., *Modernizm – niedokończony projekt*, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 25–46.

Habermas J., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, t. 1, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.

Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego. Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, t. 2, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990.

Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1958.

Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1969.

Hobsbawm E.J., *Wiek skrajności. Spojrzenie na krótkie dwudzieste stulecie*, tłum. M. Król, J. Kalinowska-Król, Politeja, Warszawa 1999.

Holzer J., *Kompleks Rapallo – mit czy realna groźba?*, Fundacja Centrum Stosunków Międzynarodowych, Warszawa 1999.

Horkheimer M., *Krytyka instrumentalnego rozumu*, tłum. H. Walentowicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007.

Horkheimer M., *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, w: idem, *Szkoła frankfurcka*, t. 2, tłum. J. Łoziński, Kolegium Otryckie, Warszawa 1987, s. 137–171.

Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

Howard D., *Castoriadis, Marx and Marxism*, „Critical Horizons" 2006, Vol. 7, No. 1, s. 239–249.

Hudzik J.P., *Filozofia polityczna – o najnowszej historii pychy, zagubienia i praktycznego działania*, „Kronos" 2014, nr 4, s. 186–207.

Hudzik J.P., *Filozofia w debacie o uchodźcach. Raport z Niemiec*, „Przegląd Polityczny" 2017, nr 142, s. 42–55.

Hudzik J.P., *Niepewność i filozofia*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2006.

Hudzik J.P., *Prawda i teoria*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2011.

Hudzik J.P., *Rozum, wolność, odpowiedzialność: studium z historii idei w nowożytnej i współczesnej myśli filozoficznej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001.

Hudzik J.P., *Teoria polityki w komentarzach filozoficznych i metodologicznych*, w: *Czym jest teoria w politologii?*, red. Z. Blok, Dom Wydawniczy ELIPSA, Warszawa 2011, s. 109–140.

Hudzik J.P., *Trzy studia o metafizyce, pamięci i demokracji*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.

Hudzik J.P., *Wykłady z filozofii polityki*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002.

Jabłoński A.W., *Pluralizm teoretyczny w politologii*, w: *Czym jest teoria w politologii?*, red. Z. Blok, Dom Wydawniczy ELIPSA, Warszawa 2011, s. 50–74.

Jameson F., *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*, tłum. M. Płaza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

Januszkiewicz M., *W-koło hermeneutyki literackiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

Jay M., *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley 1984.

Jay M., *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Columbia University Press, New York 1985.

Judt T., *Historia niedokończona: francuscy intelektualiści 1944–1956*, tłum. P. Marczewski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012.

Kadłubek Z., *Bez flag. Esej o mocach*, „Przegląd Polityczny" 2017, nr 141, s. 110–115.

Kaniowski A.M., *Rehabilitacja i transformacja filozofii praktycznej*, w: J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, t. 1, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. IX–LXXXVI.

Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Antyk, Kęty 2001.

Kazin A., *Nowy Jork. Kolonia*, tłum. W. Stanisławski, „Przegląd Polityczny" 2002, nr 55, s. 96–102.

Kenney P., *Budowanie Polski Ludowej. Robotnicy a komuniści 1945–1950*, tłum. A. Dzierzgowska, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2015.

Kersten K., *Wstęp do polskiego wydania*, w: S. Courtois et al., *Czarna księga komunizmu: zbrodnie, terror, prześladowania*, tłum. zbiorowe, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 7–22.

Kisielewski S., *Dzienniki*, Wydawnictwo „Iskry", Warszawa 1996.

Kiwerska J., *RFN–USA: od wroga i lojalnego sojusznika do trudnego partnera*, w: *Niemcy jako problem międzynarodowy po II wojnie światowej*, red. S. Sierpowski, Instytut Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2010, s. 247–267.

Klemperer V., *Dziennik 1933–1945. Wybór*, tłum. A. Kluba, A. Kluba, TAiWPN Universitas, Kraków 1999.

Kłoskowska A., *Kultura masowa: krytyka i obrona*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
Kłoskowska A., *Socjologia kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
Koczanowicz L., *Jak możliwa jest wspólnota krytyczna?*, w: *Charlesa Taylora wizja nowoczesności: rekonstrukcje i interpretacje*, red. C. Garbowski, J.P. Hudzik, J. Kłos, Oficyna Wydawnicza Łośgraf, Warszawa 2012, s. 212–222.
Koczanowicz L., *Dialog i antagonizm*, w: *Filozofia polityki współcześnie*, red. J. Zdybel, L. Zdybel, TAiWPN Universitas, Kraków 2013, s. 116–130.
Koestler A., *Fragmenty wspomnień*, tłum. T. Terlecki, Instytut Literacki, Paryż 1965.
Koestler A., *Ciemność w południe*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990.
Kołakowski A., *Wokół dorobku warszawskiej szkoły historii idei*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013.
Kołakowski L., *Czas ciekawy, czas niespokojny*, t. 2, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu. Powstanie – Rozwój – Rozkład*, t. 1, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2001.
Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu. Powstanie – Rozwój – Rozkład*, t. 3, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2001.
Kołakowski L., *Moje słuszne poglądy na wszystko*, tłum. R. Zimand, w: idem, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 387–418.
Kołakowski L., *Nasz relatywny relatywizm*, w: *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*, red. J. Niżnik, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 98.
Kołakowski L., *Pochwała wygnania*, tłum. P. Mróz, B. Szymańska, w: idem, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 277–282.
Kołakowski L., *Trwałość dylematu „Sein-Sollen"*, „Przegląd Polityczny" 2016, nr 135, s. 144–166.
Kopecek M., *Socialist Democracy or Revolutionary Consciousness? The Prospects and Limits of "Revised" Marxism in Central Europe in the 1950s and 1960s*, tekst dostępny w internecie: http://users.ox.ac.uk/~oaces/conference/papers/Michal_Kopecek.pdf (dostęp: 17.03.2013).
Kornai J., *Niedobór w gospodarce*, tłum. U. Grzelońska, Z. Wiankowska, Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1980.

Kornai J., *Siła idei*, tłum. J. Okuniewski, S. Szymański, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2008.

Kotowa B., *Od filozofii humanistyki do filozofii jako dziedziny kultury. Główne kierunki badawcze szkoły poznańskiej od połowy lat siedemdziesiątych*, w: *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu. Jubileusz 90-lecia*, red. T. Buksiński, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2010, s. 309–334.

Kowalska M., *Claude Lefort – fenomenolog polityki*, 2010, tekst dostępny w internecie: http://www.krytykapolityczna.pl/Opinie/KowalskaClaudeLefort-fenomenologpolityki/menuid-431.html (dostęp: 12.09.2014).

Krauz-Mozer B., *Teorie polityki. Założenia metodologiczne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

Krauz-Mozer B., Ścigaj P., *Sklep z podróbkami? Podejścia badawcze i metodologiczne w nauce o polityce*, w: *Podejścia badawcze i metodologiczne w nauce o polityce*, red. B. Krauz-Mozer, P. Ścigaj, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013, s. 9–27.

Król M., *Filozofia polityczna*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.

Kuhn T.S., *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

Kuniński M., *Totalitaryzm w ujęciu Hannah Arendt*, w: *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, red. M. Kuniński, Ośrodek Myśli Politycznej: Księgarnia Akademicka, Kraków 2006, s. 116–142.

Kuniński M., *Wstęp. Refleksja nad totalitaryzmem jest wciąż potrzebna*, w: *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, red. M. Kuniński, Ośrodek Myśli Politycznej: Księgarnia Akademicka, Kraków 2006, s. 7–21.

Laclau E., Mouffe C., *Hegemonia i socjalistyczna strategia: przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2007.

Laskowski P., *Szkice z dziejów anarchizmu*, wyd. 2, Wydawnictwo Muza SA, Warszawa 2007.

Lazzarato M., *Nowa definicja pojęcia „biopolityki"*, „Praktyka Teoretyczna" 2011, nr 2–3, s. 27–36.

Lefort C., *Manifest komunistyczny czytany po latach*, „Krytyka Polityczna" 2010, nr 20–21, s. 45–55.

Lefort C., *The Question of Democracy*, w: idem, *Democracy and Political Theory*, transl. D. Macey, Polity Press, Basil Blackwell, Cambridge––Oxford 1988, s. 9–20.

Lefort C., *What is Bureacracy?*, w: idem, *The Political Forms of Modern Society*, ed. J.B. Thompson, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1986, s. 89–121.

Legutko R., *Totalitaryzm i dusza ludzka*, w: *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, red. M. Kuniński, Ośrodek Myśli Politycznej: Księgarnia Akademicka, Kraków 2006, s. 46–56.

Lemke T., *Analityka biopolityki. Rozważania o przeszłości i teraźniejszości spornego pojęcia*, „Praktyka Teoretyczna" 2011, nr 2–3, s. 11–23.

Lemke T., *Biopolityka*, tłum. T. Dominiak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2010.

Leszczyński A., *1968. Krótka historia rewolucji*, „Krytyka Polityczna" 2004, nr 6, s. 40–49.

Levi P., *Czy to jest człowiek*, tłum. H. Wiśniowska, Państwowe Muzeum w Oświęcimiu, Książka i Wiedza, Warszawa 1996.

Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.

Löwith K., *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.

Löwy M., *The Revolutionary Romanticism of May 1968*, „Thesis Eleven" 2002, No. 68, s. 95–100.

Luhmann N., *The Autopoiesis of Social Systems*, w: idem, *Essays on Self-Reference*, Columbia University Press, New York 1990, s. 1–20.

Lyotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

Lyotard J.-F., *Postmodernizm dla dzieci: korespondencja 1982–1985*, tłum. J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.

MacIntyre A., *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, red. A. Chmielewski, tłum. zbiorowe, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.

Maj '68. Rewolta, red. D. Cohn-Bendit, R. Dammann, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.

Malia M.E., *Lekcja rewolucji rosyjskiej*, tłum. W. Doroń, Wszechnica Społeczno-Polityczna, Warszawa 1986.

Malia M.E., *Sowiecka tragedia: historia komunistycznego imperium rosyjskiego 1917–1991*, tłum. M. Hułas, E. Wyzner, Philip Wilson, Warszawa 1998.

Manent P., *W poszukiwaniu formy wspólnego życia*, tłum. W. Dłuski, „Przegląd Polityczny" 2017, nr 142, s. 64–79.

Mann G., *Ani z prawa, ani z lewa*, tłum. A. Kopacki, „Przegląd Polityczny" 2017, nr 141, s. 98–99.

Mannheim K., *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008.

Marks K., *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, tłum. L. Kołakowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 457–473.

Marks K., *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, tłum. K. Jażdżewski, T. Zabłudowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1976, s. 497–639.

Marks K., Engels F., *Manifest komunistyczny*, w: eidem, *Dzieła*, t. 4, tłum. K. Błeszyński, Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 513–549.

Marzec 1968: trzydzieści lat później: materiały z konferencji zorganizowanej pod patronatem prezydenta miasta stołecznego Warszawy przez Instytut Historyczny UW, Instytut Studiów Politycznych PAN oraz Żydowski Instytut Historyczny przy współpracy Wydawnictwa Naukowego PWN na Uniwersytecie Warszawskim 6 i 7 marca 1998 r. T. 1, Referaty, red. M. Kula, M. Zaremba, P. Osęka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

Michałowski S., *Społeczeństwo obywatelskie w Polsce – mit czy realna perspektywa*, w: *Sfera publiczna. Kondycja – Przejawy – Przemiany*, red. J.P. Hudzik, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, s. 381–404.

Michnik A., *Wyznania nawróconego dysydenta*, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa 2003.

Milgram S., *Posłuszeństwo wobec autorytetu*, tłum. M. Hołda, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.

Miłosz C., *Zniewolony umysł*, Mediasat Poland, Kraków 2004.

Miziniak W., *Zieloni w Republice Federalnej Niemiec*, Instytut Zachodni, Poznań 1990, „Studium Niemcoznawcze Instytutu Zachodniego", nr 54.

Mohler A., Weissman K., *Awangarda rewolucji*, tłum. A. Górnisiewicz, „Przegląd Polityczny" 2017, nr 141, s. 100–101.

Morawski S., *O filozofowaniu, perypetiach dzisiejszej kultry i rebus publicis. Z profesorem Stefanem Morawskim rozmawiają Andrzej Szahaj i Anna Zeidler-Janiszewska*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1995.

Müller J.-W., *1968 as Event, Milieu, and Ideology*, w: *German Ideologies since 1945: Studies in the Political Thought and Culture of the Bonn Republic*, ed. J.-W. Müller, Palgrave Macmillan, New York 2003, s. 117–143.

Negri A., *Powrót. Alfabet biopolityczny*, tłum. M. Żakowski, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006.

Nozick R., *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.

Offe C., *1968 Thirty Years After: Four Hypotheses on the Historical Consequences of the Students Movement*, „Thesis Eleven" 2002, No. 68, s. 82–88.

Offe C., *Nowe ruchy społeczne: przekraczanie granic polityki instytucjonalnej*, w: *Władza i społeczeństwo: Antologia tekstów z socjologii polityki*, red. J. Szczupaczyński, tłum. P. Karpowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 226–233.

Osęka P., *Marzec '68*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak: Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Kraków 2008.

Osęka P., *My, ludzie z Marca: autoportret pokolenia '68*, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Wydawnictwo Czarne, Warszawa–Wołowiec 2015, „Historia".

Osiatyński W., *Ewolucja amerykańskiej myśli społecznej i politycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1983.

Ostolski A., *1968. Lekcja realizmu*, w: *Maj '68. Rewolta*, red. D. Cohn-Bendit, R. Dammann, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 13–22.

Panné J.-L., *Szkic krytycznej odpowiedzi na krytykę*, tłum. T. Swoboda, „Przegląd Polityczny" 2014, nr 124, s. 152–163.

Pauer J., *Czechoslovakia*, w: *1968 in Europe: A History of Protest and Activism, 1956–1977*, eds. M. Klimke, J. Scharloth, 1st ed., Palgrave Macmillan, New York 2008, s. 163–177.

Pietraś Z.J., *Decydowanie polityczne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Kraków 1998.

Pietrzyk-Reeves D., *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012.

Pipes R., *Rewolucja rosyjska*, tłum. T. Szafar, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

Podhorodecki L., *Jugosławia: dzieje narodów, państw i rozpad federacji*, Mada, Warszawa 2000.

Polányi K., *Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*, tłum. M. Zawadzka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

Polityka gospodarcza, red. Winiarski B., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.

Pomian K., *François Furet: historia i polityka*, „Przegląd Polityczny" 2014, nr 124, s. 96–99.

Pomian K., *Oblicza dwudziestego wieku: szkice historyczno-polityczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002.

Popper K.R., *Nędza historycyzmu*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.

Popper K.R., *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. H. Krahelska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

Post-Marxism: A Reader, ed. S. Sim, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999.

Rau Z., *Zapomniana wolność. W poszukiwaniu historycznych podstaw liberalizmu*, tłum. M. Przychodzeń, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2008.

Rauschning H., *Rewolucja konserwatywna*, tłum. F. Godyń, „Przegląd Polityczny" 2017, nr 141, s. 102–107.

Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

Rawls J., *Wykłady z historii filozofii polityki*, tłum. S. Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010.

Rorty R., *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.

Rorty R., *Postmodernistyczny liberalizm mieszczański*, w: *Postmodernizm: antologia przekładów*, red. R. Nycz, tłum. P. Czapliński, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 108–118.

Rorty R., *Pragmatyzm i filozofia post-nietzscheańska*, w: *Postmodernizm: antologia przekładów*, red. R. Nycz, tłum. M.P. Markowski, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 119–127.

Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, wyd. 2, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009.

Rosen S., *Hermeneutyka jako polityka*, tłum. P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.

Rosner K., *Stanley Fish, czyli pozorny radykalizm konstruktywistycznej teorii interpretacji*, w: *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Universitas, Kraków 2007, s. 99–108.

Rousseau J.-J., *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1956.

Rush F., *Conceptual Foundations of Early Critical Theory*, w: *The Cambridge Companion to Critical Theory*, ed. F. Rush, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 6–38.

Ryszka F., *Państwo stanu wyjątkowego: rzecz o systemie państwa i prawa Trzeciej Rzeszy*, wyd. 2 popr. i uzup., Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1974.

Sakson A., *Młodzież Berlina Zachodniego: studium socjologiczne*, Instytut Zachodni, Poznań 1991.

Sakson A., *Zbuntowana młodzież? Nowe ruchy młodzieżowe w RFN i Berlinie Zachodnim*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Poznań 1987.

Satterwhite J.H., *Varietes of Marxist Humanism. Philosophical Revision in Postwar Eastern Europe*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1992.

Schapiro L., *The Communist Party of the Soviet Union*, Vintage Books, New York 1971.
Schnädelbach H., *Hegel. Wprowadzenie*, tłum. A.J. Noras, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
Serczyk J., *Podzielone Niemcy: przegląd dziejów niemieckich od kapitulacji Trzeciej Rzeszy do zjednoczenia obu państw niemieckich*, wyd. 2, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1996.
Sher G.S., *Praxis: Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia*, Indiana University Press, Bloomington–London 1977.
Siemek M.J., *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982.
Siemek M.J., *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.
Siemek M.J., *Hegel: rozum i historia*, w: idem, *W kręgu filozofów*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 30–57.
Siemek M.J., *Marksista György Lukács*, w: idem, *W kręgu filozofów*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 294–298.
Siemek M.J., *Marksizm jako filozofia*, w: G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, tłum. M.J. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1988, s. VII–XLII.
Sierakowski S., *Scenariusz dla brakującego autora*, w: E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia: przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2007, s. VII–XXII.
Sim S., *Post-Marxism: An Intellectual History*, 1st ed., Routledge, London––New York 2001.
Sitek R., *Fenomen warszawskiej szkoły historii idei. Z perspektywy półwiecza*, w: *Wokół dorobku warszawskiej szkoły historii idei*, red. A. Kołakowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013, s. 57–92.
Skarzyński R., *Intelektualiści a kryzys. Studium myśli politycznej emigracji niemieckiej*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 1991.
Skrzypek A., *Nie spełniony sojusz? Stosunki sowiecko-niemieckie 1917–1941*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
Smolar A., *Nieznośny mit marca*, „Krytyka Polityczna" 2004, nr 6, s. 162–169.
Strauss L., *Trzy fale nowożytności*, tłum. W. Madej, „Res Publica" 1988, t. 17, nr 11, s. 14–24.
Süss W., *Detente and the Peace Movement*, „New German Critique" 1986, No. 37, s. 73–103.
Szacki J., *O szkołach naukowych (zarys problematyki)*, w: *Szkoły w nauce*, red. J. Goćkowski, A. Siemianowski, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1981, s. 12–21.

Szacki J., *Szkoły w socjologii*, w: idem, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991, s. 91–103.

Szacki J., *Wokół polskiej „zdrady klerków"*, w: idem, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991, s. 402–418.

Szahaj A., *„E pluribus unum"? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Universitas, Kraków 2004.

Szahaj A., *Ironia i miłość: neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, wyd. 2, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002.

Szahaj A., *Jednostka czy wspólnota: spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska"*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

Szahaj A., *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej: wprowadzenie*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.

Szahaj A., Jakubowski M.N., *Filozofia polityki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

Szelényi I., Konrád G., *The Intellectuals on the Road to Class Power*, transl. A. Arato, R.E. Allen, Harcourt Brace Jovanovich, A Helen and Kurt Wolff Book, New York–London 1979.

Szkarłat M., *Żywność genetycznie zmodyfikowana w stosunkach międzynarodowych*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2011.

Środa M., *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory pomiędzy liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.

Świderski B., *Po śladach*, wywiad przeprowadzony przez W. Dudę, „Przegląd Polityczny" 2005, nr 70, 2005.

Talmon J., *Źródła demokracji totalitarnej*, tłum. A. Ehrlich, Universitas, Kraków 2015.

Taylor C., *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007.

Taylor C., *Atomism*, w: idem, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge–New York–Melbourne 1985, s. 187–210.

Taylor C., *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, „Znak", Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków, Warszawa 1996.

Taylor C., *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge, New York–Melbourne 2003.

Taylor C., *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham–London 2004.

Taylor C., *Teoria społeczna jako praktyka*, w: *Świat przeżywany*, red. Z. Krasnodębski, K. Nallen, tłum. D. Lachowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993.

Taylor C., *What's Wrong With Negative Liberty*, w: idem, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge–New York–Melbourne 1985, s. 211–229.

Taylor C., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

Terezakis K., *Engaging Ágnes Heller. A Critical Companion*, Lextington Books, Lanham–Boulder–New York–Toronto–Plymouth 2009.

The New Left and the Jews, ed. M.S. Chertoff, Pitman Publishing Corporation, New York–Toronto–London–Tel Aviv 1971.

Tihanov G., *Pan i niewolnik: Lukács, Bachtin i idee ich czasów*, red. D. Ulicka, tłum. M. Adamiak, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.

Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, tłum. M. Król, B. Janicka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.

Tokarczyk R.A., *Nowa lewica: rodowód – ruchy – ideologia – recepcja*, Avalon, Kraków 2010.

Touraine A., *Wprowadzenie do analizy ruchów społecznych*, w: *Władza i społeczeństwo: Antologia tekstów z socjologii polityki*, red. J. Szczupaczyński, tłum. P. Karpowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 212–225.

Traverso E., *Historia jako pole bitwy. Interpretacje przemocy w XX wieku*, tłum. Ś.F. Nowicki, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2014.

Trockij L.D., *Zdradzona rewolucja: czym jest ZSRR i dokąd zmierza?*, tłum. A. Achmatowicz, WIBET, Pruszków 1991.

Vattimo G., *Postnowoczesność i kres historii*, w: *Postmodernizm: antologia przekładów*, red. R. Nycz, tłum. B. Stelmaszczyk, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 128–144.

Waldenberg M., *Rozbicie Jugosławii: od separacji Słowenii do wojny kosowskiej*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.

Walentowicz H., *Ewolucja teorii krytycznej Maxa Horkheimera*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2004, t. 9, nr 3, s. 51–68, tekst dostępny w internecie: http://pthm.org.pl/downloads/teksty–walentowicz02.pdf (dostęp: 20.03.2013).

Walicki A., *Idee i ludzie. Próba autobiografii*, Instytut Historii Nauki PAN, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2010.

Walicki A., *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*, tłum. W. Madej, „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2007, t. 18, nr 3–4, s. 33–53.

Walicki A., *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
Walicki A., *Rewolucja Październikowa jako projekt komunistyczny*, „Przegląd Polityczny" 2017, nr 145/146, s. 102–109.
Walicki A., *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1973.
Walicki A., *Warszawska szkoła historyków idei. Kilka sprostowań i pytań*, „Przegląd Polityczny" 2015, nr 129, s. 54–67.
Walicki A., *Zniewolony umysł po latach*, Czytelnik, Warszawa 1993.
Wallerstein I., Zukin S., *1968 – rewolucja w systemie światowym*, tłum. A. Ostolski, „Krytyka Polityczna" 2004, nr 6, s. 112–125.
Wat A., *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, t. 2, Czytelnik, Warszawa 1990.
Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
Weber M., *Polityka jako zawód i powołanie*, w: idem, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, tłum. M. Holona, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s. 265–320.
Weber M., *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1984.
Welsch W., *Narodziny filozofii postmodernistycznej z ducha sztuki modernistycznej*, w: *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, red. R. Nycz, tłum. J. Balbierz, TAiWPN Universitas, Kraków 2004, s. 429–461.
Wilkoszewska K., *Wariacje na postmodernizm*, wyd. 2, TAiWPN Universitas, Kraków 2000.
Witczak M.S., *Sposoby definiowania totalitaryzmu. Podobieństwa i różnice*, w: *Totalitaryzm: wybrane problemy teorii i praktyki*, red. T. Wallas, Wydawnictwo Naukowe INPiD UAM, Poznań 2003, s. 49–59.
Wolff-Powęska A., *Dobosze rewolucji*, „Przegląd Polityczny" 2017, nr 141, s. 71–93.
Wolin R., *A Radical Philosophy by Ágnes Heller (recenzja)*, „New German Critique" 1986, No. 38, s. 196–202.
Współczesne systemy polityczne, red. M. Żmigrodzki, B. Dziemidok-Olszewska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
Zamiara K., *U początków poznańskiej szkoły metodologicznej*, w: *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu. Jubileusz 90-lecia*, red. T. Buksiński, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2010, s. 283–308.
Zaslavsky V., *The Neo-Stalinist State: Class, Ethnicity and Consensus in Soviet Society*, M.E. Sharpe, Inc., New York 1994.

Zimbardo P., *Efekt Lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?*, tłum. A. Cybulko et al., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

Zmierczak M., *Totalitaryzm czy totalitaryzmy? O kłopotach z definiowaniem pojęcia*, w: *Totalitaryzm: wybrane problemy teorii i praktyki*, red. T. Wallas, Wydawnictwo Naukowe INPiD UAM, Poznań 2003, s. 7–19.

Zybertowicz A., *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1995.

Żuk P., *Społeczeństwo w działaniu: ekolodzy, feministki, skłotersi. Socjologiczna analiza nowych ruchów społecznych w Polsce*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2001.

Summary

The book's topic is the history and accomplishments of the Budapest school, established in the late 60s' of the 20th century by a Hungarian philosopher György Lukács. It also consisted, apart from Lukács, of a small circle of Marxist-revisionists, who shared a critical attitude towards the official ideology of the states of so called 'real socialism'. The functioning of the school, whose main representatives were Ágnes Heller, Ferenc Fehér, György Márkus and Mihály Vajda, took place mostly in the 60s' and 70s' of the 20th century. As critics of the existing system, they were gradually made redundant, invigilated and repressed, being for all that time virtually isolated from the outside world. Despite the fact that the institution survived Lukács's death (1971), its fate, as it seemed at that time, was basically sealed in 1977, when its main representatives were forced to emigrate from Kádár's Hungary, (mostly) to Australia. At the same time, however, although it really was the moment of breaking certain continuity in the school's functioning, immediately after reaching Melbourne or Sydney, its representatives made an attempt to resume further cooperation, which actually produced tangible results.

The author of presented book studies, first of all, the relationships between dramatic stories of members of the Budapest school and the specificity (uniqueness) of their writings produced on immigration (after 1977). At the same time, he examines not only the common experiences of Hungarian exiles, but also the intellectual affinity of their thoughts. He investigates whether the Budapestens' works on immigration took the form of a certain comprehensive theory, and if yes, what constitutes the subject of its studies, and also whether one can speak of a common methodological and political program of the authors included into it. What determines (if, of course, such a theory truly exists) the uniqueness of its contents? To what extent is it a novelty, both in the context of the school's accomplishments so far, and in the context of numerous philosophical, sociological and political science works and theories created by other thinkers, which described the contemporary cultural, social and political problems of the western world?

In view of the above questions, a hypothesis is put forward and verified, according to which the Budapestens' works on immigration, despite numerous reservations and objections, mostly of terminological character

deserves a denominator common to all its members. The Author argues that even despite theoretical discrepancies, some of which were extreme, between some group members, especially between Heller, Fehér, Vajda and Márkus, their personal philosophies share attachment to the critical tradition. The limits of applying this theory seem to be defined by those events, phenomena and political, social and cultural processes of the modern world of which the Budapestens were not only insightful observers, but equally often participants, or even victims. The Author also claims that the character of this theory (meaning both the selection of the issues it tackles and the manner of their analysis) was to a large extent a result of the privileged epistemic position of the school's members, available to intellectualists in exile.

The book's structure is chronology- and problem-based. It consists of five chapters. The first one is a methodological and meritorical introduction to the actual analyses, devoted to theoretical and practical (political interventions) aspects of Budapest school's critical thought. Thus, on the one hand, it discusses those aspects of the history of ideas that have contributed to the birth of critical tradition, and the so-called New Left which has emerged from it. On the other hand, the known story has been supplemented with motifs related to the thought of young Lukács and the history and experiences of his school, which change the so far dominant perception of the western left in subject literature. The process is documented in the book's subsequent chapters. From the point of view of the Hungarian exiles – which was, as it seems, typical of many eastern-European Marxist dissidents – the New Left looks differently. The second motif concerns issues which are *stricte* methodological. For the purpose of future analysis, such terms as: philosophical school, exile (understood here as a specific existential and epistemic perspective) have been defined, with additional explanation provided on the meaning of critical theory adopted here.

The starting point of the actual analyses included in the volume is a critical analysis of totalitarianism, which in the Budapestens' view refers primarily to the Soviet Russian totalitarianism, and takes the form of the concepts known as DICTATORSHIP OVER NEEDS. Those problems were described in the book's second chapter. In the light of the main assumptions of this approach, which to some extent were devised in the final years of the school's functioning in Hungary – the main theoretical tool here is the Marxist category of need – the totalitarian nature of the Soviet system is embodied primarily by politicization of society, which is, in turn, possible due to the process of top down defining its citizens' needs. Heller, Fehér and Márkus document the manifestations of this phenomenon mostly in

the sphere of socialist economy and in terms of politics. The analysis of the Soviet system proposed here is fairly original and definitely distinguishes itself from other left-wing proposals of analyzing totalitarianism, starting from the fact that… it concerns the Soviet totalitarianism, whereas leftist theorists have generally focused their attention on fascism. Due to this fact alone, the Budapestens' proposal was met with an unfavorable reaction of some western left-wing circles. What is interesting, a critical view of the concept was also presented by Vajda, who at that time remained in Budapest. His voice is equally important in this context, as it constitutes a somewhat "natural" supplement to a certain theoretical proposal put forward in this manner by Hungarian authors, which the Author defined as the Budapest schools' CRITICAL THEORY OF TOTALITARIANISM.

Whereas the critical theory of totalitarianism devised by the Budapestens was (still) rooted in Marxism, their subsequent accomplishments were proof for gradual liberation from the constraints of this paradigm. The process of slow transition of the school's representatives – mainly Heller and Fehér – to the POST-MARXIST positions, whose primary difficulty was to abandon Marxism, at the same time preserving the idea of a radical change (democtratization) of the existing social relations, was presented in the book's third chapter, which also contains descriptions of such philosophical and political concepts like Heller's project of RADICAL PHILOSOPHY or RATIONAL UTOPIA, or Fehér's constructive criticism of the dominant paradigms of radical policy (POLICY OF REDEMPTION). All those topics were described with reference to the relevant political context (the events of '68) as well as the theoretical one (representative statements of the post-Marxist theory by Ernesto Laclau, Chantal Mouffe and Cornelius Castoriadis).

The fourth chapter presents the Budapestens' participation in the conflict over the categories of postmodernism and post-modernity. For this purpose, adopting their theoretical perspective, the first two subchapters define such phenomena/terms as GREAT NARRATIONS – in this case with special focus on the example of György Lukács, which was close to the school's members – and DETOTALIARIZATION of next spheres of modern cultures. The chapter is concluded with a lengthy fragment devoted to the main assumptions of the original philosophy of culture by György Márkus, and consequently – primarily to the topic of its diagnosis of the condition of (post)modern culture. According to Márkus, it is in the state of crisis, which is evidenced by negative changes taking place within contemporary philosophy. Despite the fact that Márkus's views are critically analyzed by Heller and Vajda, the exchange of ideas, paradoxically leads to a certain common grounds for mutual understanding.

The fifth chapter is devoted to political interventions which were typical of the Budapestens' works on immigration. It is an attempt to point to those processes and phenomena which, in their opinion, postmodern critical theory should pay attention to. Similarly to its previous versions, also here the main subject of this theory should be those negative tendencies in the (post) modern world which strike at its foundation – freedom. It is also in this tone that Heller and Fehér presented acute criticism of new social movements emerging at that time (the turn of 70s' and 80s' of the 20th century). Another, slightly later example of this type of threats are actions by many circles of western left wing which "in the period of postmodernism" started to put forward postulates of politicization of body. One of the prevailing motifs in the works by Heller and Fehér in the 80s' and 90s' of the 20th century is thus criticism of the new form of politics, defined here, after Michel Foucault, as BIOPOLITICS. At the same time, however, the criticism of biopolitics did not use the whole potential of the critical theory, which especially in the case of the aforementioned duo of authors, had a rather constructive character. It appeared, for instance, in the concept of POLITICAL HERMENUTICS devised by Fehér, which would serve as an antidote for two main dangerous tendencies of post-modernity: RELATIVISM and FUNDAMENTALISM.

Indeks osobowy

A
Achmatowicz Aleksander 204
Adamiak Marcin 61, 374
Adorno Theodor W. 74, 100–102, 109, 216, 222, 224, 271
Agamben Giorgio 176
Ajdukiewicz Kazimierz 20
Allen Richard E. 37, 40, 179, 375
Almási Miklós 249, 252
Althusser Louis 51, 216
Amsterdamski Stefan 99
Andor László 115
Arato Andrew 37, 88, 150, 168, 178–179, 243, 421
Arendt Hannah 21, 46, 50, 57, 90, 94, 99–100, 102–105, 109, 130–132, 137, 160–161, 172, 175, 245–246, 268, 306–308, 311–312, 314–368, 436, 444, 457, 479, 485–486
Aron Raymond 94, 200, 225, 423
Arystoteles 90, 99, 152, 154, 169–171, 173, 436
Avineri Shlomo 155–156

B
Bäcker Roman 94, 105, 109
Baczko Bronisław 20, 26, 29–30, 34, 38, 43, 305, 310–311
Bahr Egon 425
Bahro Rudolf 421
Bal Mieke 47
Balbierz Jan 351
Banasiak Bogdan 345, 438
Bankowicz Marek 95, 103
Barańska Edyta 103–104, 161, 312
Barnes Barry 345
Bártok Béla 61
Bator Joanna 460
Baudrillard Jean 367
Bauman Zygmunt 47, 54, 57, 100–102, 151–152, 179, 211, 258, 290–291, 340, 348–349, 351
Beilharz Peter 14, 52, 54–55, 82, 87, 127, 211
Béla Balázs 61
Bell Daniel 325, 331–332
Bence György 18, 22, 37, 40
Benda Julien 198–199, 286
Benedict Ruth 373
Benjamin Walter 21
Berger Peter L. 262
Berlin Isaiah 171
Bernstein Richard 14
Besier Gerhard 479
Bieroń Tomasz 48, 395, 459
Blok Zbigniew 435
Bloom Allan D. 48, 395
Bloor David 345
Błesznowski Bartłomiej 439, 444
Bodi László 14, 87, 179
Bodi Maria 14, 87
Bodington Stephen 124
Bogdan Michał 57
Boltanski Luc 229
Bourdieu Pierre 223

Bowman Paul 233
Brandt Willy 425
Breżniew Leonid Iljicz 97
Brown Douglas M. 80, 88
Brzeziński Zbigniew 102–103, 105––109, 148, 300
Bucharin Nikołaj 328
Bucholc Marta 27–28, 30–31, 33, 38, 47
Buhle Paul 405
Buksiński Tadeusz 32, 133, 182––183
Bulira Waldemar 18, 33, 35–39, 41, 44, 46, 52, 54, 56, 59, 61, 79––80, 87–88, 92, 110–111, 113, 129, 161, 168, 170, 173, 181, 186, 193, 209, 211, 226, 256––257, 260–261, 265, 268, 275, 301–302, 320, 322, 324, 327, 335, 342–343, 398, 419, 421, 433, 442, 450–451, 456, 460, 465, 489, 494, 498, 501
Burnheim John 88, 115, 257
Burszta Wojciech J. 346
Butler Judith P. 454

C
Campillo Antonio 455
Castoriadis Cornelius 12, 54, 202, 206, 231, 238–246
Ceynowa Andrzej 290
Chertoff Mordecai S. 406
Chmaj Marek 145
Chmielewski Adam 170
Coates Ken 124
Cobban Alfred 296
Cohn-Bendit Daniel 221, 224–225, 229, 446
Condorcet Nicolas de 464, 466
Constant Benjamin 171–172
Couthon Georges 295
Crittenden Paul 51, 88, 370
Crozier Michael 463, 483
Curtis David 243
Cybulko Anna 101
Czapliński Przemysław 176, 499

D
Dammann Rüdiger 222
Debray Pierre 327
Dehnel Piotr 474
Demertzis Nicolas 191–192
Derrida Jacques 231, 345, 367
Devenney Mark 233–234
Dilthey Wilhelm 61, 374
Dłuski Wiktor 497
Domańska Ewa 176
Dominiak Tomasz 436
Doroń Władysław 164
Dostojewski Fiodor 39
Duda Wojciech 220
Dulęba Łukasz 33, 181
Duverger Maurice 200
Dworkin Ronald M. 89
Dziemidok-Olszewska Bożena 145

E
Eagleton Terry 372–373, 456–457
Ehrlich Albert 163, 305
Eisler Jerzy 219
Elzenberg Henryk 305
Engels Fryderyk 67, 71–72, 117, 255, 326
Eörsi István 61–63
Erdélyi Ágnes 14, 37, 82

F
Feenberg Andrew 65–66
Fehér Ferenc 9, 11–13, 18, 21–24, 35–37, 39–41, 44, 52–58, 63,

76, 78–81, 83–92, 113–114, 121, 125–132, 136, 138, 141, 143–144, 146, 149–150, 159––163, 165–167, 175, 177, 179, 181, 183, 186, 188, 193, 195––197, 202–203, 205–206, 208, 213–214, 216, 226, 247–249, 254–255, 257, 274, 278–302, 304–315, 318–319, 322–325, 327, 329, 331, 334–337, 339––341, 351, 355, 357, 369, 398, 400–401, 403–405, 412–414, 416–423, 425–434, 442–446, 448–451, 455, 458–499, 501, 504
Fernandes Ruben César 25
Feyerabend Paul 345, 472
Filipowicz Stanisław 172
Firestone Shulamith 460
Fish Stanley 475–476
Flynn Bernard 206
Foucault Michel 13, 128, 236, 290, 345, 367, 433, 437–441, 443, 448–450
Friedrich Carl J. 102–103, 105–109, 148, 300
Fromm Erich 101, 109, 223, 471
Fukuyama Francis 459, 486
Funk Nanette 259, 265, 267
Furet François 90, 132, 161, 201, 294, 296–299

G

Gabiś Tomasz 229
Gadamer Hans-Georg 474–475, 484
Garbowski Christopher 242, 465
Garton Ash Timothy 131, 423, 426–427
Gavroglu Kostas 261
Gdula Maciej 223, 225
Gebert Konstanty 488
Gentile Giovanni 94
Giebułtowski Jerzy 290
Giedymin Jerzy 32
Gill Greame 179
Gniazdowski Andrzej 484
Gońkowski Janusz 16, 33
Godyń Filip 285
Godyń Mieczysław 160, 307
Gogłoza Włodzimierz 173, 275
Gorz André 228
Goślicki Jan 61
Gottfried Paul E. 229
Górnisiewicz Arkadiusz 285
Górny Antoni 372, 457
Grabowski Janusz 324
Grad Paweł 25
Gramsci Antonio 60, 217, 239–240
Grinberg Daniel 94, 100, 103
Gromadzki Stanisław 155
Grumley John 14, 51–52, 82, 87––88, 115, 261, 370, 378, 389, 391
Grünberg Karol 422
Grzelońska Urszula 143
Gutowski Piotr 364

H

Habermas Jürgen 44, 52, 54, 60, 90, 110, 231, 270–275, 310, 340, 354, 462, 484, 495, 498
Hegedüs András 37, 40
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 50, 64, 69, 90, 99, 104, 152–159, 186, 278, 311, 321, 323–325, 374, 377, 393
Heidegger Martin 50, 289
Heller Ágnes 9, 11–14, 18, 21–24, 33, 35–44, 52–59, 63, 76, 78––92, 111, 113–116, 119–127,

130, 132, 136, 138, 141, 143–144, 146–150, 159–160, 162, 165, 167–169, 174–175, 177, 180–181, 183, 185–186, 188, 193, 195–197, 202–203, 205–206, 208–209, 213–214, 226, 231, 237, 247–249, 255–280, 285–286, 301–303, 305, 315, 318–320, 322–324, 331–332, 335–347, 350, 352–357, 368–370, 375, 378, 386, 389–401, 403–405, 412–414, 416–423, 425–433, 438, 440, 442–456, 458–463, 467–468, 478–479, 481, 485–486, 489, 492–494, 496, 498, 501, 504
Herder Johann Gottfried 464, 466
Hilferding Rudolf 94
Hitler Adolf 175–176, 225
Hobbes Thomas 172
Hobsbawm Eric 50, 201, 294
Hofmannsthal Hugo von 285
Holona Marian 133, 287
Holzer Jerzy 424
Hołda Małgorzata 101
Honneth Axel 54
Horkheimer Max 42–43, 58, 74–75, 179–181, 222, 271
Howard Dick 241
Hudzik Jan P. 14, 18, 110, 151, 158, 161, 242, 268, 311–312, 320, 360–362, 365–367, 435, 450, 465, 475, 497, 501
Hułas Magdalena 137
Humboldt Wilhelm von 464, 466
Hume David 152
Husarska Anna 131, 423
Husserl Edmund 39

J

Jabłoński Andrzej W. 435
Jaksender Kajetan Maria 439
Jakubowski Marek N. 272
Jameson Fredric 441–442
Janicka Barbara 154
Janion Maria 25
Jankiewicz Ziemowit 345
Januszkiewicz Michał 475
Jasiński Bogusław 333–334
Jaskuła Zdzisław 222
Jaspers Karl 50
Jay Martin 50, 54, 60
Jażdżewski Konstanty 67
Jedlicki Jerzy 171
Johnson Pauline 51, 88, 370
Judt Tony 199–200, 217–218, 327, 427
Jung Edgar Julius 285
Jünger Ernst 94, 285

K

Kadłubek Zbigniew 285
Kalinowska-Król Julia 50, 201
Kaniowski Andrzej M. 270, 272, 274
Kant Immanuel 90, 152, 186, 265–266, 276–277, 325, 466, 494
Karpowicz Paweł 226
Kartezjusz (właśc. René Descartes) 180
Kazin Alfred 50
Kempny Marian 290
Kenney Padraic 132
Kersten Krystyna 202
Kierkegaard Søren 331–332
Kis János 14, 18, 22, 37, 40, 44, 82, 87, 89, 113, 391–392
Kisielewski Stefan 224–225, 431
Kiwerska Jadwiga 428
Klemperer Victor 49–50, 151

Klimke Martin 220
Kloc-Konkołowicz Jakub 156
Kluba Anna 50, 151
Kluba Antoni 50, 151
Kłoczowski Jan M. 201
Kłos Jan 242, 465
Kłoskowska Antonina 373–374
Kmita Jerzy 32
Koczanowicz Leszek 239, 242
Koestler Arthur 94, 327–330, 335––336
Kohn Hans 94
Kola Adam F. 476
Kołakowski Andrzej 25
Kołakowski Leszek 20, 26, 29–30, 34, 38, 43, 47–48, 52–53, 60, 67–68, 73–74, 90, 111, 118––119, 125–126, 204, 217, 229, 237–238, 354, 368
Komendant Tadeusz 345, 438
Konrád György 37, 179
Kopacki Andrzej 21, 285
Kopecek Michal 111–112
Kornai János 143
Korsch Karl 60, 192
Kotarbiński Tadeusz 20
Kotowa Barbara 32
Kowalska Małgorzata 217, 319, 440
Kozub-Ciembroniewicz Wiesław 103
Krahelska Halina 99
Krasner Michael 427
Krasnodębski Zdzisław 466
Krasuska Karolina 454
Krauz-Mozer Barbara 435
Król Marcin 50, 154, 171, 201, 388
Królak Sławomir 176, 230
Kuhn Thomas 16–17, 345
Kula Marcin 199, 19
Kun Béla 61
Kuniński Miłowit 103–104, 201–202
Kunz Tomasz 100
Kunze C. 342

L
Lachowska Dorota 133, 466
Laclau Ernesto 12, 90, 230–231, 238–246, 407
Landman Adam 153, 324
Lask Emil 61
Laskowski Piotr 406
Latour Bruno 360, 367
Lawler Peter 418
Lazzarato Maurizio 440
Lefort Claude 116, 118, 206, 217, 239
Legutko Ryszard 103, 199
Leibniz Gottfried Wilhelm 365
Lemke Thomas 436, 438–439
Lessing Gotthold Ephraim 464, 466
Leszczyński Adam 222
Leszczyński Damian 128, 290
Levi Primo 176
Lipnik Wanda 273, 310
Lipszyc Adam 161, 325, 479
Lisiecka Sława 222
Liszka Katarzyna 245
Locke John 152, 172, 466
Löwith Karl 155, 157
Löwy Michael 226
Luckmann Thomas 262
Ludassy Mária 37
Ludwik XVI (właśc. Louis August de Bourbon) 297
Luhmann Niklas 54, 283
Lukács György 9, 11, 13, 18–22, 36–41, 43, 46, 51–53, 60–78, 81, 91, 130, 191, 214, 216–217, 227, 232, 246–256, 276, 288––289, 322, 324–336, 338, 374, 398–399, 501

Luke Tim 179, 181, 202, 208, 210–211
Luksemburg Róża (właśc. Rozalia Luxenburg) 232
Luter Marcin 470–472, 477
Lyotard Jean-François 90, 231, 312, 319, 340, 342, 358–360

Ł
Łagodzka Anna 104
Łoziński Jerzy 75, 180, 348
Łukasiewicz Małgorzata 74, 222, 310, 340

M
Macey David 239
Machiavelli Niccolo 90, 169, 171–172
Maciejko Paweł 265, 483
MacIntyre Alasdair 170
Madej Wojciech 30, 169
Maj Dorota 226, 434
Malia Martin 137, 164
Manent Pierre 497
Mann Golo 285
Mann Thomas 61–62
Mannheim Karl 61, 264
Marcuse Herbert 74, 77, 224, 271
Marczewska-Rytko Maria 226, 434
Marczewski Paweł 200, 218, 327, 427
Markiewicz Władysław 224
Marks Karol 38–40, 64–72, 74, 78, 81, 90, 99, 111–125, 174, 178, 186, 190–191, 196, 208, 214, 216, 221–222, 224, 231–232, 234, 236–239, 241–242, 246–247, 252, 255–256, 260, 265–266, 276–277, 321, 325–326, 407, 502, 504
Márkus György 9, 11, 13–14, 18, 21–24, 35–40, 44, 46, 51–57, 76, 78, 81–88, 90–92, 115, 122–124, 126, 132–133, 135–136, 138–144, 146, 149–150, 160, 162, 165, 167, 175, 177, 181, 183–184, 186, 188, 193, 195–197, 202–203, 205–206, 208, 213, 247–249, 255–256, 261, 315, 318, 331, 339, 357, 369–395, 398–401, 412, 501, 504
Márkus Maria 14, 37, 39–40, 44, 55, 82, 87
Matuszewski Krzysztof 345, 438–439
Merleau-Ponty Maurice 59, 199–200, 216, 327
Michałowski Stanisław 151
Michnik Adam 224, 487–488
Migasiński Jacek 319, 342
Milgram Stanley 101
Mill John Stuart 172, 466
Miłosz Czesław 140, 199–200
Mitchell Harvey 308
Miziniak Wacław 411–412
Miziński Jan 264
Mohler Armin 285
Montaigne Michel de 464, 466
Morawski Stefan 60–61, 63–64, 340–341, 353
Mouffe Chantal 12, 230–231, 238–246, 407
Mounier Emmanuel 327
Mróz Piotr 48
Müller Jan-Werner 407
Mussolini Benito 93, 289

N
Nallen Klaus 466

Napoleon (właśc. Napoléon Buonaparte) 283–284, 286, 296–297
Neyman Elżbieta 223
Nietzsche Fryderyk 128, 155, 368, 397
Niżnik Józef 262, 354
Nolte Eric 109–110
Noras Andrzej J. 157
Nowak Leszek 32
Nowicki Florian Światosław 45, 96, 154, 299, 329
Nozick Robert 265
Nycz Ryszard 319, 340, 351, 499

O
Offe Claus 226, 229
Okuniewski Jan 143
Orwell George 94
Osęka Piotr 219
Osiatyński Wiktor 307
Ostolski Adam 222, 227–228
Ostromęcka Helena 17, 345

P
Panné Jean-Louis 297
Panufnik Maciej 154, 275
Pańków Marcin 101
Pascal Blaise 200, 395
Pasek Jarosław 154, 275
Passeron Jean-Claude 223
Pauer Jan 220
Pawelec Andrzej 311, 476
Perecz László 61
Pickle Jonathan 55, 88–89, 92, 370
Pieńkowska Marzena 245
Pietraś Ziemowit Jacek 434–436
Pietrzyk-Reeves Dorota 152, 156––157, 170
Piotrowicz Ludwik 170
Pipes Richard 136–137, 164
Platon 90, 99, 169
Płaza Maciej 442
Podhorodecki Leszek 488
Polányi Károly 166, 195
Pomarański Marcin 434
Pomian Krzysztof 26, 94, 126, 201, 297–298
Popowski Wacław Jan 345
Popper Karl Raimund 46, 98–99, 109
Prokopiuk Jerzy 134, 373
Przychodzeń Marek 152
Puntscher Riekmann Sonja 443

R
Radnóti Sándor 14, 37, 82, 87
Rasiński Lotar 128, 290
Rau Zbigniew 152
Rauschning Hermann 285
Rawls John 154, 275, 387, 389
Reyman Karl 111, 256
Rittersporn Gabor T. 179
Roberts David 14, 56, 82, 87, 92, 341
Robespierre Maximilien de (właśc. Maximilien Marie Isidore de Robespierre) 129, 295, 297, 306, 310–311, 314
Romaniuk Adam 154, 275
Rorty Richard 90, 269, 345, 354, 359–361, 363, 498–499
Rosen Stanley 483
Rosner Katarzyna 476
Rousseau Jean-Jacques 163, 172, 305, 310–311, 313
Rundell John 55, 89, 92
Rush Fred 75
Ryszka Franciszek 95, 108
Rzanna Ewa 21

S
Saint-Just (właśc. Antoine Louis Léon de Richebourg de Saint--Just) 306
Sakson Andrzej 409–411
Sartre Jean-Paul 199, 216, 225, 327
Satterwhite James H. 111
Sawinkow Borys 334
Schaff Adam 20
Schapiro Leonard 110, 145
Scharloth Joachim 220
Schmitt Carl 90, 94, 138, 285
Schnädelbach Herbert 157
Serczyk Jerzy 408, 422
Siemek Marek J. 62, 64–66, 69–70, 154–155, 323, 325
Siemianowski Andrzej 33
Sierakowski Sławomir 240
Sieroszewska Barbara 239
Sierpowski Stanisław 429
Silnitsky Frantisek 111, 256
Silnitsky Larisa 111, 256
Sim Stuart 232
Simmel Georg 61
Sitek Ryszard 25–26
Skarzyński Ryszard 50–51
Skrzypek Andrzej 422
Smolar Aleksander 219, 446
Sokrates 260
Spinoza Baruch 464, 466
Stachel John 261
Stalin Józef 94, 136, 164, 166, 174––176, 204, 217, 225, 325, 329––330
Stanisławski Wojciech 50
Stelmaszczyk Barbara 319
Stokłosa Katarzyna 479
Strauss Leo 169
Süss Walter 427, 431
Swoboda Tomasz 297–298
Szacki Jerzy 26–27, 29–30, 32–35, 38, 43, 45, 199
Szafar Tadeusz 137
Szahaj Andrzej 74–76, 181, 271––272, 275, 341, 360, 407, 457, 476, 484
Szawiel Mariola 94, 100, 103
Szczubiałka Michał 265
Szczupaczyński Jerzy 226
Székely László 73
Szelényi Iván 37, 179, 181, 183, 202, 210–211
Szkarłat Monika 436
Szuster Marcin 456
Szymanowska Joanna 239
Szymańska Beata 48
Szymański Sebastian 143, 387

Ś
Ścigaj Paweł 435
Śleszyńska Grażyna 200, 423
Ślęczka Kazimierz 247, 249, 251, 333
Śpiewak Paweł 26
Środa Magdalena 460
Świderski Bronisław 220

T
Talmon Jacob L. 163, 305
Tanalska-Dulęba Anna 223
Tański Maciejko 468
Taylor Charles 155, 173, 242, 275, 311, 376, 465–467, 476
Terezakis Katie 88
Terlecki Tymon 328
Thompson Edward P. 53
Thompson John B. 206
Tihanov Galin 61, 374
Tocqueville Alexis de 152, 154, 486
Tokarczyk Roman A. 405–406
Topolski Jerzy 32

Tormey Simon 36, 43, 88, 113–116, 127, 218, 220–222, 231–234, 241, 245, 248, 257, 259, 421, 451
Touraine Alain 54, 226
Townshend Jules 113–114, 116, 218, 220–222, 231–234, 241, 245
Traverso Enzo 45–48, 95–96, 108, 110, 299, 329
Triado Julian 54–55
Trocki Lew 94, 202, 204, 232, 289
Tse-Tung Mao 94
Twardowski Kazimierz 19–20

U
Ulicka Danuta 61, 374
Ulmen G. L. 179, 202, 208

V
Vajda Mihály 9, 11–14, 18, 21, 24, 36, 39–40, 43–44, 54, 76, 78, 81–84, 86–88, 90–92, 110, 118, 121, 185–198, 209, 213, 247–249, 255, 315, 318–319, 324–327, 329–331, 334–335, 339, 357, 391–401, 412, 421, 501, 504

W
Waldenberg Marek 488
Walentowicz Halina 74, 181
Walicki Andrzej 26, 29–30, 33–34, 38, 43, 56–57, 96–98, 111–112, 123, 125, 189, 199, 209, 216, 220
Wallas Tadeusz 95
Wallerstein Immanuel 228
Wandowski Henryk 134
Wartenberg Mścisław 266
Wartofsky Marx W. 261
Wat Aleksander 140
Weber Max 61, 68, 90, 133, 135–137, 139, 141, 182, 184–186, 209, 281, 287–289, 325, 331, 374
Weissman Karlheinz 285
Welsch Wolfgang 351
Wiankowska Zofia 143
Wichrowski Marek 459
Wickham James 115, 257
Wiertlewski Stefan 345
Wilkoszewska Krystyna 351–352
Winiarski Bolesław 163–164
Wisely Andrew 479
Wiśniewski Janusz 33, 181
Wiśniowska Halszka 176
Witczak Mariusz Sebastian 108
Wittgenstein Ludwig 39
Włodarczyk Rafał 245
Woleński Jan 19–20
Wolff-Powęska Anna 285
Wolin Richard 263, 266, 275–276
Wyzner Elżbieta 137

Z
Zabłudowski Tadeusz 67
Zagajewski Adam 200, 225
Zamiara Krystyna 32, 345
Zamilska Olga 101, 471
Zamilski Andrzej 101, 471
Zaremba Marcin 219
Zaslavsky Victor 175, 179
Zawadzka Maria 166
Zdybel Jolanta 161, 239
Zdybel Lech 161, 239
Zeidler-Janiszewska Anna 341
Zimand Roman 53
Zimbardo Philip 101
Žižek Slavoj 65

Zmierczak Maria 95
Zukin Sharon 228
Zybertowicz Andrzej 17

Ż
Żakowski Maciek 227
Żmigrodzki Marek 145
Żuk Piotr 226
Życiński Józef 199

PROGRAM
MONOGRAFIE FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

W 1994 roku Fundacja na rzecz Nauki Polskiej zainaugurowała publikację serii „Monografie FNP", obejmującej swoim zakresem nauki humanistyczne i społeczne.
W serii są wydawane niepublikowane wcześniej prace polskich naukowców, wyłaniane w drodze konkursu.

Nadsyłane na konkurs prace powinny charakteryzować się:
- wysokim poziomem naukowym,
- odkrywczością założeń i wagą wyników,
- oryginalnością ujęcia,
- integralnością tematyki i formy,
- interesującym przedstawieniem tematu, dostępnym dla szerszego grona czytelników.

Fundacja zapewnia Laureatom pokrycie kosztów wydania książki w serii „Monografie FNP" oraz honorarium. Konkurs odbywa się w trybie ciągłym. Prace należy składać w Fundacji w dwóch egzemplarzach, wraz z wypełnionym wnioskiem. Wniosek wypełniany jest w bazie https://wnioski.fnp.org/, tam też należy załączyć wersję elektroniczną tekstu.

Od 2011 roku wydawcą serii Monografie FNP jest Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Oprócz wersji papierowych książki będą dostępne również w formie e-book. Ponadto tytuły wydane w poprzednich latach będą zamieszczane na stronie internetowej www.fnp.org.pl/monografie w formule Open Access.

Dodatkowe informacje znajdą Państwo na stronach
www.fnp.org.pl
www.fnp.org.pl/monografie
http://monografie.fnp.org.pl/

FNP

DOTYCHCZAS W SERII

MONOGRAFIE FNP

UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE TYTUŁY

1995

Jerzy Michalski, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza. Mably i konfederaci barscy*

Magdalena Micińska, *Między Królem Duchem a mieszczaninem. Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu XIX i XX wieku (1890–1914)*

Dariusz Słapek, *Gladiatorzy i polityka. Igrzyska w okresie późnej Republiki Rzymskiej*

Maciej Soin, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*

Wojciech Wrzosek, *Historia – Kultura – Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*

1996

Jerzy Bobryk, *Akty świadomości i procesy poznawcze*

Teresa Kostkiewiczowa, *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*

Józef Maciuszek, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*

Janusz Ruszkowski, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata. Studium romantycznego millenaryzmu*

Teresa Rysiewska, *Struktura rodowa w społecznościach pradziejowych*

Katarzyna Stemplewska-Żakowicz, *Osobiste doświadczenie a przekaz społeczny. O dwóch czynnikach rozwoju poznawczego*

Andrzej Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*

1997

Zbigniew Bokszański, *Stereotypy a kultura*

Andrzej Dziubiński, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*

Jan Hartman, *Heurystyka filozoficzna*

Jacek Leociak, *Tekst wobec Zagłady (O relacjach z getta warszawskiego)*

Sławomir Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*

Jacek Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*

Tomasz Mikocki, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna... Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*

Ryszard Nycz, *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*

Łucja Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*

Józef Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*

Lucylla Pszczołowska, *Wiersz polski. Zarys historyczny*

Joanna Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*

Szymon Wróbel, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*

1998

Jacek Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka*

Jan Doktór, *Śladami Mesjasza-Apostaty*

Alina Motycka, *Nauka a nieświadomość. Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*

FNP

Cezary Wodziński, *Światłocienie zła*

Ryszard Zajączkowski, *„Głos prawdy i sumienie". Kościół w pismach Cypriana Norwida*

Piotr Żbikowski, *„...bólem śmiertelnym ściśnione mam serce..." Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej w latach 1793–1805*

1999

Łukasz Chimiak, *Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim 1863–1915. Szkic do portretu zbiorowego*

Henryk Domański, *Prestiż*

Marcin Kula, *Anatomia rewolucji narodowej (Boliwia w XX wieku)*

Wojciech Tomasik, *„Inżynieria dusz". Literatura realizmu socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej"*

Michał Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*

Andrzej Wierzbicki, *Historiografia polska doby romantyzmu*

Grzegorz Wołowiec, *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*

2000

Hanna Bojar, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie III Rzeczypospolitej Polskiej*

Bogusława Budrowska, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny w życiu kobiety*

Katarzyna Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą. Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo*

Anna Engelking, *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*

Agnieszka Fulińska, *Naśladowanie i twórczość. Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*

FNP

Grzegorz Grochowski, *Tekstowe hybrydy*

Andrzej Hejmej, *Muzyczność dzieła literackiego*

Gerard Labuda, *Święty Wojciech. Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*

Lech Leciejewicz, *Nowa postać świata. Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej*

Paweł Rodak, *Wizje kultury pokolenia wojennego*

Wojciech Sady, *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*

Danuta Sosnowska, *Seweryn Goszczyński: biografia duchowa*

Tomasz Stryjek, *Ukraińska idea narodowa okresu międzywojennego*

Przemysław Urbańczyk, *Władza i polityka we wczesnym średniowieczu*

Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*

2001

Andrzej Dąbrówka, *Teatr i sacrum w średniowieczu*

Iwona Massaka, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*

Maciej Soin, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*

Wojciech Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*

2002

Henryk Domański, *Polska klasa średnia*

Magdalena Heydel, *Obecność T.S. Eliota w literaturze polskiej*

Kazimierz Kondrat, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*

Teresa Kostkiewiczowa, *Polski wiek świateł. Obszary swoistości*

Krzysztof Lewalski, *Kościoły chrześcijańskie w Królestwie Polskim wobec Żydów w latach 1855–1915*

Stanisław Łojek, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*

Tomasz Małyszek, *Romans Freuda i Gradivy. Rozważania o psychoanalizie*

Marek Nalepa, *„Takie życie dziś nasze, gdy Polska ustaje..." Pisarze stanisławowscy a upadek Rzeczypospolitej*

Zbigniew Nerczuk, *Sztuka a prawda. Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*

Ewa Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*

Wawrzyniec Rymkiewicz, *Ktoś i Nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*

Barbara Szmigielska, *Marzenia senne dzieci*

2003

Wojciech Brojer, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej. Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*

Małgorzata Czarnocka, *Podmiot poznania a nauka*

Adam Fitas, *Głos z labiryntu. O pismach Karola Ludwika Konińskiego*

Maciej Gołąb, *Spór o granice poznania dzieła muzycznego*

Jan Krasicki, *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*

Antoni Mączak, *Nierówna przyjaźń. Układy klientalne w perspektywie historycznej*

2004

Jan Doktór, *Początki chasydyzmu polskiego*

Przemysław Gut, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*

Alicja Jarzębska, *Spór o piękno muzyki. Wprowadzenie do kultury muzycznej XX wieku*

Agnieszka Kluba, *Autoteliczność – referencyjność – niewyrażalność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)*

Katarzyna Kuczyńska-Koschany, *Rilke poetów polskich*

Franciszek Longchamps de Bérier, *Nadużycie prawa w świetle rzymskiego prawa prywatnego*

Maciej Mycielski, *„Miasto ma mieszkańców, wieś obywateli". Kajetana Koźmiana koncepcje wspólnoty politycznej*

Krzysztof Nawotka, *Aleksander Wielki*

Dorota Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*

Jan Pisuliński, *Nie tylko Petlura. Kwestia ukraińska w polskiej polityce zagranicznej w latach 1918–1923*

Radosław Sojak, *Paradoks antropologiczny. Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*

Tomasz Szlendak, *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*

Przemysław Urbańczyk, *Zdobywcy północnego Atlantyku*

2005

Andrzej Dziubiński, *Stosunki dyplomatyczne polsko-tureckie w latach 1500–1572 w kontekście międzynarodowym*

Magdalena Górska, *Polonia – Respublica – Patria. Personifikacja Polski w sztuce XVI–XVIII wieku*

FNP

Roman Michałowski, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*

Jerzy Rohoziński, *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie. Przemiany religijności muzułmańskiej w radzieckim i poradzieckim Azerbejdżanie*

Krzysztof Skwierczyński, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*

2006

Nikodem Bończa Tomaszewski, *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*

Sławomir Buryła, *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*

Zbigniew Kloch, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku*

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*

Rafał Koschany, *Przypadek. Kategoria egzystencjalna i artystyczna w literaturze i filmie*

Józef Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*

Maciej Płaza, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*

Małgorzata Puchalska-Wasyl, *Nasze wewnętrzne dialogi. O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka*

Justyna Straczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*

Stanisław Zapaśnik, *„Walczący islam" w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*

2007

Katarzyna Filutowska, *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F. W. J. Schellinga w latach 1800–1811*

Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*

Barbara Krawcowicz, *William James. Pragmatyzm i religia*

Paweł Majewski, *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*

Teresa Michałowska, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*

Małgorzata Mikołajczak, *Pomiędzy końcem i apokalipsą. O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*

Aneta Pieniądz, *Tradycja i władza. Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów, 774–875*

Wojciech Tomasik, *Ikona nowoczesności. Kolej w literaturze polskiej*

Piotr Żbikowski, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego Oświecenia i zwiastuny romantyzmu*

2008

Grażyna Jurkowlaniec, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiątki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*

Halina Manikowska, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*

Maciej Potz, *Granice wolności religijnej w państwie demokratycznym. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunek państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 90. XX wieku*

Beata Śniecikowska, *„Nuż w uhu"? Koncepcje dźwięku w poezji polskiego futuryzmu*

Przemysław Urbańczyk, *Trudne początki Polski*

FNP

2009

Weronika Chańska, *Nieszczęsny dar życia. Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej*

Jacek Gądecki, *Za murami. Krytyczna analiza dyskursu na temat osiedli grodzonych w Polsce*

Maciej Gorczyński, *Prace u podstaw. Polska teoria literatury w latach 1913–1939*

Krzysztof Jaskułowski, *Nacjonalizm bez narodów. Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych*

Justyna Kowalska-Leder, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego*

Stanisław Łojek, *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce i polityce cnoty (Od Homera do Arendt i Straussa)*

Grzegorz Myśliwski, *Wrocław w przestrzeni gospodarczej Europy (XIII–XV wiek). Centrum czy peryferie?*

Robert Poczobut, *Między redukcją a emergencją. Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*

Artur Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*

Tadeusz Szubka, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*

Tomasz Tiuryn, *Boecjusz i problem uniwersaliów*

Marcin Trzęsiok, *Pieśni drzemią w każdej rzeczy. Muzyka i estetyka wczesnego romantyzmu niemieckiego*

Adam Workowski, *Ontologiczne podstawy posiadania*

Paweł Żmudzki, *Władca i wojownicy. Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej historiografii Polski i Rusi*

2010

Piotr Celiński, *Interfejsy. Cyfrowe technologie w komunikowaniu*

FNP

Anna Dziedzic, *Antropologia filozoficzna Edwarda Abramowskiego*

Piotr Filipkowski, *Historia mówiona i wojna. Doświadczenie obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych*

Krzysztof Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*

Monika Małek, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla. Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera*

Ireneusz Piekarski, *Z ciemności. O twórczości Juliana Stryjkowskiego*

Marek Słoń, *Miasta podwójne i wielokrotne w średniowiecznej Europie*

Jan Wasiewicz, *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*

2011

Wojciech Bałus, *Gotyk bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*

Natalia Bloch, *Urodzeni uchodźcy. Tożsamość diasporyczna pokolenia młodych Tybetańczyków w Indiach*

Mirosława Buchholtz, *Henry James i sztuka auto/biografii*

Paweł Gancarczyk, *Muzyka wobec rewolucji druku. Przemiany w kulturze muzycznej XVI wieku*

Bartosz Kuźniarz, *Goodbye Mr. Postmodernism. Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy*

Monika Murawska, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami. Fenomenologia ciała Michela Henry'ego*

Roman Murawski, *Filozofia matematyki i logiki w Polsce międzywojennej*

FNP

Andrzej Wypustek, *Bogowie, herosi i wybrańcy: studia nad wizerunkiem zmarłych w greckich epigramatach nagrobnych w epoce hellenistycznej i grecko-rzymskiej*

Radosław Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicyzacją religii a sakralizacją etnosu (narodu)*

Dorota Zygmuntowicz, *Praktyka polityczna. Od „Państwa" do „Praw" Platona*

2012

Łukasz Afeltowicz, *Modele, artefakty, kolektywy. Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów nad nauką*

Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz, *Ewolucje teorii. Biologizm w modernistycznym literaturoznawstwie rosyjskim*

Anna Engelking, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*

Janusz Grygieńć, *Wola powszechna w filozofii politycznej*

Iwona Krupecka, *Don Kichote w krainie filozofów. O kichotyzmie Pokolenia '98 jako poszukiwaniu nowoczesnej formuły podmiotowości*

Michał Łuczewski, *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmiącej*

Anna Markowska, *Dwa przełomy. Sztuka polska po 1955 i 1989 roku*

Łukasz Niesiołowski-Spanò, *Dziedzictwo Goliata. Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*

Magdalena Rembowska-Płuciennik, *Poetyka intersubiektywności. Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*

Tadeusz Szubka, *Neopragmatyzm*

FNP

Krzysztof Wójtowicz, *O pojęciu dowodu w matematyce*

Paweł Załęski, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*

2013

Edward Balcerzan, *Literackość. Modele, gradacje, eksperymenty*

Kamila Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*

Agata Dziuban, *Gry z tożsamością. Tatuowanie ciała w indywidualizującym się społeczeństwie polskim*

Filip Lipiński, *Hopper wirtualny. Obrazy w pamiętającym spojrzeniu*

Marcin Moskalewicz, *Totalitaryzm – Narracja – Tożsamość. Filozofia historii Hannah Arendt*

Wojciech Musiał, *Modernizacja Polski. Polityki rządowe w latach 1918–2004*

Przemysław Urbańczyk, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*

Grzegorz Pac, *Kobiety w dynastii Piastów. Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII wieku. Studium porównawcze*

Gabriela Świtek, *Gry sztuki z architekturą. Nowoczesne powinowactwa i współczesne integracje*

Łukasz Wróbel, *„Hylé" i „noesis". Trzy międzywojenne koncepcje literatury stosowanej*

Renata Ziemińska, *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*

2014

Piotr Feliga, *Czas i ortodoksja. Hermeneutyka teologii w świetle „Prawdy i metody" Hansa-Georga Gadamera*

FNP

Marcin Juś, *Spór o redukcjonizm w medycynie. Studium filozoficzne i metodologiczne*

Agnieszka Kluba, *Poemat prozą w Polsce*

Paulina Małochleb, *Przepisywanie historii. Powstanie styczniowe w powieści polskiej w perspektywie pamięci kulturowej*

Magdalena Śniedziewska, *Siedemnastowieczne malarstwo holenderskie w literaturze polskiej po 1918 roku*

Anna Wylegała, *Przesiedlenia a pamięć. Studium społecznej (nie)pamięci na przykładzie Polski i Ukrainy*

2015

Paweł Gładziejewski, *Wyjaśnianie za pomocą reprezentacji mentalnych. Perspektywa mechanistyczna*

Piotr Majdanik, *Tora dla narodów świata. Prawa noachickie w ujęciu Majmonidesa*

Paweł Majewski, *Tekstualizacja doświadczenia. Studia o piśmiennictwie greckim*

Jakub Muchowski, *Polityka pisarstwa historycznego. Refleksja teoretyczna Haydena White'a*

Sylwia Urbańska, *Matka Polka na odległość. Z doświadczeń migracyjnych robotnic 1989–2010*

Filip Schmidt, *Para, mieszkanie, małżeństwo. Dynamika związków intymnych na tle przemian historycznych i współczesnych dyskusji o procesach indywidualizacji*

Andrzej Słowikowski, *Wiara w egzystencji. Teoretyczny wymiar chrześcijańskiego ideału w pismach pseudonimowych Sørena Kierkegaarda*

Jan Swianiewicz, *Możliwość makrohistorii. Braudel, Wallerstein, Deleuze*

Krzysztof Rzepkowski, *Złoty kciuk. Młyn i młynarz w kulturze Zachodu*

FNP

2016

Filip Doroszewski, *Orgie słów. Terminologia misteriów w parafrazie Ewangelii wg św. Jana Nonnosa z Panopolis*

Anna Kordasiewicz, *U/sługi domowe. Przemiany relacji społecznych w płatnej pracy domowej*

Anna Mach, *Świadkowie świadectw. Postpamięć Zagłady w polskiej literaturze najnowszej*

Karol Myśliwiec, *W cieniu Dżesera. Badania polskich archeologów w Sakkarze*

Małgorzata Pawłowska, *Muzyczne narracje o kochankach z Werony*

Józef Piórczyński, *Spór o panteizm. Droga Spinozy do filozofii i kultury niemieckiej*

Wojciech Ryczek, *Antystrofa dialektyki*

Ewa Skwara, *Komedia według Terencjusza*

Beata Śniecikowska, *Haiku po polsku. Genologia w perspektywie transkulturowej*

2017

Karol Kłodziński, *„Officium a rationibus". Studium z dziejów administracji rzymskiej w okresie pryncypatu*

Jacek Kubera, *Francuzi, Algierczycy? Relacje między identyfikacjami Francuzów algierskiego pochodzenia*

Urszula Lisowska, *Wyobraźnia, sztuka, sprawiedliwość. Marthy Nussbaum koncepcja zdolności jako podstawa egalitarnego liberalizmu*

Agata Lubowicka, *W sercu „Ultima Thule". Reprezentacje Grenlandii Północnej w relacjach z ekspedycji Knuda Rasmussena*

Agnieszka Rejniak-Majewska, *Polityka doświadczenia. Clement Greenberg i tradycja formalistycznej krytyki sztuki*

Anna Markwart, *Bogactwo uczuć moralnych. Jednostka i społeczeństwo we wzajemnych oddziaływaniach w perspektywie filozofii Adama Smitha*

Nicole Dołowy-Rybińska, *„Nikt za nas tego nie zrobi..." Praktyki językowe i kulturowe młodych aktywistów mniejszości językowych Europy*

Joanna Szewczyk, *Historiografia i mitologia kobiecości. Powieściopisarstwo Teodora Parnickiego*

Michał Tymowski, *Europejczycy i Afrykanie. Wzajemne odkrycia i pierwsze kontakty*

Przemysław Urbańczyk, *Bolesław Chrobry – lew ryczący*

Przemysław Wewiór, *Wstępując w ślady Salomona. Religia i nauka w myśli Francisa Bacona*

Tymoteusz Zych, *W poszukiwaniu pewności prawa. Precedens a przewidywalność orzeczeń sądowych w tradycji prawa anglosaskiego*

2018

Marek Węcowski, *Dylemat więźnia. Ostracyzm ateński i jego pierwotne cele*

Waldemar Bulira, *Teoria krytyczna szkoły budapeszteńskiej. Od totalitaryzmu do postmodernizmu*

W PRZYGOTOWANIU

Radosław Bugowski, *Miasto w ruchu. Studium z dziejów przemieszczania na przykładzie społeczeństwa Torunia 1891–1939*

FNP

Anna Grześkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Pojęcia i idee*

Katarzyna Kalinowska-Sinkowska, *Praktyki flirtu i podrywu. Studium z mikrosocjologii emocji*

Przemysław Wiatr, *W cieniu posthistorii. Wprowadzenie do filozofii Viléma Flussera*

FNP