

Goldmann o Lukácsu i Heideggerze

Książka ta jest niewątpliwie jedną z najciekawszych publikacji filozoficznych, jakie ukazały się ostatnimi laty w kręgu tradycji marksistowskiej. Przede wszystkim na uwagę zasługuje sama osoba autora: zmarły w 1970 roku Lucien Goldmann, znany francuski filozof i historyk kultury, był wybitnym teoretykiem współczesnego marksizmu, a zarazem uznanym autorytetem XX-wiecznej humanistyki w ogóle. Niestety, jego liczne publikacje, które dziś należą już do klasycznego dorobku filozofii i socjologii współczesnej, wciąż nie są u nas w dostatecznym stopniu znane ani czytane. Nie licząc pojedynczych artykułów i esejów, w polskim przekładzie ukazała się dotąd tylko jedna z nich (*Nauki humanistyczne a filozofia*, 1961). W zbyt małym stopniu obecne są w naszej kulturze umysłowej zarówno najgłośniejsze prace historyczno-filozoficzne Goldmanna (jak słynna monografia o Pascalu i teatrze Racine'a, znakomita książka o Kancie czy nowatorskie studia z socjologii literatury), jak jego oryginalne i nader wpływowe dzieła z zakresu teorii i metodologii nauk humanistycznych, napisane w latach sześćdziesiątych. Wszystko są to prace o fundamentalnej wadze dla całej współczesnej filozofii marksistowskiej. Upowszechnienie ich znajomości i wszechstronna z nimi dyskusja są dziś dla marksistów, także w Polsce, koniecznymi potrzebami. A książka *Lukács i Heidegger* — ostatnia praca tego przedwcześnie zmarłego autora¹ — szczególnie dobrze

¹ Lucien Goldmann: *Lukács et Heidegger. Pour une nouvelle philosophie*, Bibliothèque Médiations, Paris 1973, s. 176.

nadaje się do tego, by zapoczątkować wysiłki w tym kierunku. Jest ona bowiem w najwyższym stopniu godna uwagi także ze względu na swój przedmiot. Autor podjął tu mianowicie pionierską i nader doniosłą próbę bezpośredniej konfrontacji dwóch wielkich nurtów współczesnej myśli filozoficznej — marksizmu i post-fenomenologicznej filozofii egzystencjalnej — w osobach i dziełach obu najciekawszych i pod względem teoretycznym najbardziej wpływowych przedstawicieli tych nurtów.

Niestety, sam Goldmann próby tej nie zdążył już doprowadzić do końca. Śmierć przerwała jego pracę nad ledwo rozpoczętym studium o Lukácsu i Heideggerze, które zaczął pisać w sierpniu 1970 roku. Pozostał tylko niewielki fragment o charakterze wstępu do obszerniejszej całości, w którym jednak wyraźnie można dostrzec zarówno całe bogactwo teoretyczne tej problematyki, jak też niewątpliwą oryginalność i płodność zamierzonych przez autora kierunków jej rozwinięcia. W trzy lata po śmierci Goldmanna jego uczeń, Youssef Ishagh-pour, uzupełnił ten fragment zredagowanymi przez siebie stenogramami wykładów, jakie Goldmann prowadził na ten właśnie temat w paryskiej École Pratique des Hautes Études zimą 1967/68, i opublikował obydwa teksty jako tomik w znanej serii „Médiations”, poprzedzając całość obszernym wstępem.

Książka składa się więc z trzech odrębnych części, z których tylko jedna jest właściwym tekstem Goldmanna, a i to nie ukończonym. Jednakże, mimo to, stanowi całość dobrze zorganizowaną i nader przejrzystą. Zwłaszcza wysoko trzeba ocenić umiejętność, z jaką wydawcy odtworzyli i zredagowali Goldmannowskie wykłady, stanowiące pod względem objętościowym znaczną większość opublikowanego tekstu. Bogata i wielostronna problematyka tych wykładów doskonale uzupełnia ogólną, ledwo zasygnalizowaną koncepcję napisanego

fragmentu i wyraźnie wskazuje główne kierunki, w jakich Goldmann zamierzał je rozwinąć. Obydwa teksty dobrze łączą się ze sobą, a ich zestawienie pozwala wiernie odtworzyć ów charakterystyczny zespół pytań i problemów, jakie nurtowały autora *Le Dieu caché* w ostatnich latach jego życia.

Problematyka ta nie jest zresztą u Goldmanna czymś całkowicie nowym. Myśl o jakimś zasadniczym pokrewieństwie między filozofiami Lukácsa i Heideggera pojawiła się wyraźnie już w jego pierwszej książce — w świetnym studium o Kancie, napisanym w roku 1945. Także w późniejszej twórczości Goldmanna myśl ta często powraca, nigdzie jednak nie zostaje szerzej rozwinięta. Dopiero wykłady z lat 1967/68 podejmują ją na nowo — tym razem już obszernie i w sposób systematyczny; rozpoczęta książka miała być podsumowaniem tych nowych studiów.

Napisana przez samego Goldmanna część tekstu (nosi ona tytuł *Wprowadzenie do Lukácsa i Heideggera*) zawiera wstępne sformułowanie najważniejszych tez autora oraz głównych założeń jego koncepcji interpretacyjnej. Celem całego wywodu jest wykazanie zasadniczej zbieżności i strukturalnego pokrewieństwa (jak powiada Goldmann — „homologii”) między wczesną twórczością Lukácsa — od *Duszy i form*, poprzez *Teorię powieści*, aż po główne dzieło tego okresu, *Historię i świadomość klasową* — a myślą filozoficzną Heideggera, zwłaszcza w postaci wyłożonej w *Sein und Zeit* z roku 1927. To nowatorskie i z pozoru dość zaskakujące zestawienie oparte jest na argumentacji zarówno historycznej, jak i teoretyczno-filozoficznej. Naprzód wskazuje więc Goldmann pewien wspólny grunt, z jakiego obaj filozofowie wyrosli: jest nim swoisty klimat intelektualny ukształtowany na przełomie XIX i XX wieku przez formację, którą autor określa mianem „środowiska filozoficznego południowo-zachodnich Niemiec”.

Idzie tu zwłaszcza o dwa wielkie ośrodki w Badenii — Heidelberg i Fryburg — gdzie, wedle nader trafnej obserwacji Goldmanna, poza typowo XIX-wiecznymi nurtami badeńskiego neokantyzmu i „filozofii życia” zrodziły się także trzy najdonioślejsze zjawiska filozoficzne pierwszej połowy XX wieku: fenomenologia, egzystencjalizm oraz renesans dialektycznego marksizmu, zapoczątkowany właśnie przez wczesną twórczość Lukácsa. Goldmann podkreśla przynależność obu — i Lukácsa, i Heideggera — do tego właśnie środowiska, określającego wspólną genezę intelektualną ich myślenia, która zarazem decyduje o głębokim pokrewieństwie teoretycznym jego centralnej problematyki.

To teoretyczne pokrewieństwo wczesnych filozofii Lukácsa i Heideggera upatruje Goldmann przede wszystkim w ich wspólnej opozycji wobec „spektakularnej” koncepcji świata — koncepcji filozoficznego pozytywizmu i naturalizmu, rozwijanej zawsze na gruncie sztywnego przeciwieństwa między podmiotem a przedmiotem i operującej niedialektyczną perspektywą „czystego” poznania, w myśl której podmiot stoi zawsze „naprzeciw” jakiegoś danego i zewnętrznego wobec siebie świata przedmiotowego. Zdaniem Goldmanna, zarówno Lukács, jak i Heidegger (a jeszcze wcześniej Husserl) w całości odrzucają tę koncepcję, nawiązując raczej do dialektycznej tradycji heglowsko-marksowskiej. Umieszczają oni mianowicie podmiotowość zawsze wewnątrz świata przedmiotowego (a nie wobec niego) i poszukują adekwatnej formuły filozoficznej dla opisanego całości kształtu relacji tak rozumianego podmiotu z jego „przedmiotem” — relacji, której istotą jest historia i historyczność. Wskutek tego kluczowym pojęciem obu filozofii staje się kategoria Całości, określająca sens historyczności jako ludzkiego sposobu bytowania, sens, który pierwotnie konstytuowany jest przez nieświadome, praktyczne przeżywanie świata i działanie w nim, a do-

piero wtórnie znajduje wyraz — i to z reguły w zniekształconej, zmystyfikowanej formie — w wiedzy, w świadomym poznaniu.

Szczególnie interesujące są wywody Goldmanna dotyczące zasad wzajemnej przekładalności języków filozoficznych Lukácsa i Heideggera. Autor podkreśla, że podobieństwo głównych tez u obu filozofów nie jest bezpośrednio widoczne, lecz że trzeba je dopiero odczytywać poprzez odmiennność ich terminologii. Formułuje także konkretne propozycje wzajemnego przyporządkowania naczelných terminów i pojęć w obu tych językach. Tak więc Heideggerowskiemu „Bytowi” lub „Byciu” (*Sein*) miałyby odpowiadać u Lukácsa „Historia” (obydwa te terminy są wedle Goldmanna różnymi nazwami — i interpretacjami — kategorii Całości). Dalej *Zuhandenheit* (poręczność) u Heideggera ma swój odpowiednik w *praxis* u Lukácsa; obydwaj terminy określają ten sam porządek nieświadomych, ale celowych działań, które wstępnie wyznaczają i artykułują pierwotny, pre-refleksyjny sens ludzkiego świata. Wreszcie Heideggerowska *Vorhandenheit* („empiryczne istnienie przedmiotowe”) oznacza to samo, co „urzeczowienie” lub „reifikacja” (*Verdinglichung*) świata i świadomości w języku Lukácsa, tj. wtórną, zdegradowaną postać rzeczywistości, rozdwojoną między „czysty” świat podmiotu i radykalnie przeciwstawioną mu „przedmiotowość”. Tej zdegradowanej strukturze świata odpowiada również po stronie podmiotu zdegradowana forma świadomości, którą Heidegger nazywa „egzystencją nieautentyczną”, a Lukács — „świadomością fałszywą”.

Teza o fundamentalnej historyczności ludzkiej egzystencji, poszukiwanie jej całościowego sensu w „Byciu” lub w „Historii”, silne zaakcentowanie tożsamości podmiotu i przedmiotu, jedności teorii i praktyki, wreszcie radykalna krytyka „spektakularnej” świadomości empirycznej wraz z opierającą się na niej nauką i metafizy-

ką, w której najpełniej odzwierciedla się cały nieautentyczny świat „urzeczowienia” i *Vorhandenheit* — oto, zdaniem Goldmanna, najważniejsze punkty, w których stanowiska Lukácsa i Heideggera są całkowicie zbieżne. Zarazem jednak autor niemniej silnie podkreśla zasadnicze różnice między nimi. Właściwym źródłem tych różnic jest, wedle Goldmanna, odmienne pojmowanie podmiotu działań historycznych, jakie występuje u obu filozofów. Podczas gdy dla Heideggera prawdziwym podmiotem historii jest zawsze jednostka, to Lukács mówi wyłącznie o podmiocie zbiorowym, „międzyjednostkowym”, jakim jest przede wszystkim klasa społeczna. Stąd wynikają dalsze różnice: Lukács buduje dialektyczną, a Heidegger romantyczną filozofię historii. W pierwszej z nich historia jest procesem o określonym kierunku, dającym się usytuować m.in. na osi „postęp-regres”; zbiorowe działania grup ludzkich — i tylko one — mają tu rzeczywisty wpływ na tworzenie i przekształcanie sensu świata jako całości. Natomiast u Heideggera proces dziejowy jest pod względem swego kierunku indyferentny i rozgrywa się tylko na egzystencjalnej — a więc w gruncie rzeczy ponadczasowej — płaszczyźnie autentyczności bądź nieautentyczności zaangażowań poszczególnych jednostek; jest to koncepcja elitarna, która działania prawdziwie dziejowe przypisuje tylko wielkim indywidualnościom i odrzuca samą możliwość kolektywnej praktyki historiotwórczej. Wreszcie ostatnia różnica, bardzo mocno przez autora podkreślana: Lukács, jakkolwiek odrzuca wąskoempiryczne pojmowanie nauki w duchu pozytywistycznego kultu „faktów”, podkreśla jednak nierozzerwalną więź perspektywy filozoficznej (tj. dialektyki, punktu widzenia Całości) z naukowym badaniem rzeczywistości, a więc z konkretną analizą życia społecznego, podczas gdy Heidegger dokonuje radykalnego odgraniczenia płaszczyzn filozofii i nauki, wykopując nieprzekraczalną przepaść

między sferą „ontologiczną” (filozofia) a „ontyczną” (świadomość empiryczna, metafizyka, ale także nauka wzięta jako całość).

Wszystkie te idee, we *Wprowadzeniu* sformułowane jedynie w sposób ogólny i skrótowy, rozwinięte są szerzej we fragmentach Goldmannowskich wykładów. Dwa pierwsze z tych fragmentów — *Urzeczowienie, Zuhandenheit i praxis* oraz *Całość, Byt i Historia* — odnoszą się bezpośrednio do problematyki związanej z porównaniem Lukácsa i Heideggera. W horyzont tego porównania wprowadza tu Goldmann także młodzieńczy esej Lukácsa pt. *Metafizyka tragedii* (z tomu *Dusza i formy*, 1911), podkreślając zasadniczą zbieżność zawartych w nim myśli z całą późniejszą problematyką „egzystencjalną” Heideggera z *Sein und Zeit* (analityka *Dasein*, problem autentyczności, ontologia skończoności itp.). Przeprowadzona jest tu nadto ciekawa analiza dwóch ustępów z *Sein und Zeit*, które, zdaniem Goldmanna, poświęcone są wprost Lukácsowi (nie wymienionemu z nazwiska) i świadczyć mają o tym, że Heidegger znał *Historię i świadomość klasową* lub przynajmniej jej główne idee. (Wydaje się, że jest to najbardziej kontrowersyjny punkt w całym wywodzie Goldmanna. Argumentacja nie jest dostatecznie przekonująca, a przytoczone ustępy poddają się także innym typom wykładni.) Wreszcie silnie wyakcentowane są znów istotne różnice między filozofiami Lukácsa i Heideggera, będące konsekwencją odmiennego u nich obu ujęcia podmiotowości. Autor nie ukrywa też, że jednoznacznie uznaje tu wyższość — filozoficzną i naukową — koncepcji Lukácsa, operującej dialektycznym pojęciem podmiotu zbiorowego i dzięki temu pozwalającej uchwycić konkretny wymiar praktyki materialnej, rozumianej jako rzeczywista działalność społeczna grup ludzkich.

Bliższemu rozważeniu tej lukácsowskiej koncepcji

dialektyki i pokazaniu jej poznawczej płodności, jak również doniosłej roli, jaką odegrała ona w kształtowaniu się świadomości teoretycznej współczesnego marksizmu, poświęcone są trzy pozostałe fragmenty wykładów: *Możliwość obiektywna i świadomość możliwa*, *Podmiot-przedmiot i funkcja* oraz *Aktualność zagadnienia podmiotu*. Tę część książki można uznać za zwięzłe podsumowanie własnych poglądów teoretycznych Goldmanna. Widać tu i jego dług filozoficzny wobec Lukácsa (którego Goldmann zawsze uważał za najpierwszego ze swych mistrzów), i próbę krytycznego z nim obrachunku. Widać także wysiłek ponownego przemyślenia podstawowych problemów dialektyki i filozofii marksistowskiej we współczesnej konfiguracji teoretycznej. W tym kontekście pojawiają się także ciekawe i płodne uwagi polemiczne, zwłaszcza pod adresem strukturalizmu (Derrida, Foucault, Lacan), a także niektórych wpływowych dziś poglądów i stanowisk w łonie marksizmu („szkoła frankfurcka”, a nade wszystko Althusser i jego zwolennicy).

Na uwagę zasługuje także wstęp Y. Ishaghpoura, obszernie i przejrzyście wprowadzający w zasadniczą problematykę książki. Czytelnik znajdzie tu nie tylko rzetelną prezentację głównych idei młodego Lukácsa oraz poglądów Heideggera, lecz także omówienie biografii intelektualnej Goldmanna, jego stosunku do obu tych filozofów, wreszcie miejsca, jakie problematyka tej konfrontacji zajmowała w jego własnych poszukiwaniach filozoficznych i naukowych.

Nie ulega wątpliwości, że ta niewielka książka jest jednym z najważniejszych wydarzeń intelektualnych w myśli marksistowskiej ostatnich lat. Wskazuje ona wprost i podejmuje problematykę, którą marksizm dotąd lekceważył lub omijał, a którą z pewnością będzie musiał w najbliższej przyszłości gruntownie przemyśleć. Konfrontacji z Heideggerem — rzeczywistej, a nie tyl-

ko pozornej — nie da się uniknąć, podobnie jak nie da się obejść prawdziwie marksistowskiego obrachunku z dziedzictwem *Historii i świadomości klasowej* Lukácsa. Pytania, które postawił w swej ostatniej książce Goldmann, są pytaniami centralnymi dla całej samowiedzy filozoficznej współczesnego marksizmu, dla jego teoretycznej tożsamości, i wszyscy ci, którzy chcą robić jednocześnie obie te rzeczy — być marksistami oraz uprawiać filozofię — muszą pytania te uznać za swoje, nawet jeśli odpowiedzi na nie, jakie dał Goldmann, uważaliby za nietrafne i niewystarczające.

1975