

## Lukács „po amerykańsku”

Wszystko wskazuje na to, że wielu czytelników będzie u nas miała ta książka; pono już teraz oczekują na nią w bibliotekach długie kolejki zainteresowanych. Jest to całkiem zrozumiałe: przedmiotem dzieła jest wszak, jak głosi tytuł, „marksizm Georga Lukácsa” — a to nazwisko nie jest dziś w naszej kulturze pustym dźwiękiem. Polska myśl marksistowska, zwłaszcza w ostatnim dziesięcioleciu swego rozwoju, niemało zawdzięcza inspiracji Lukácsa. Coraz częściej czyta się u nas jego pisma, zarówno najnowsze, jak i wcześniejsze; coraz częściej mówią dziś o nim i piszą polscy filozofowie i historycy, literaturoznawcy i ekonomiści, socjologowie i estetycy. Nazwisko węgierskiego filozofa jest dla całej naszej humanistyki doniosłym punktem odniesienia — i to nie tylko w programowych sporach o principia, ale także, jeśli nie przede wszystkim, w codziennym warsztacie naukowej pracy. Już choćby dlatego z góry wiadomo, że każda publikacja o Lukácsu wzbudzi u nas wielkie zainteresowanie. Tym bardziej zaś, gdy będzie to publikacja o szeroko zakrojonych ambicjach teoretycznych, gdy podejmie trudną, bo przecież wciąż jeszcze pionierską próbę całościowego przedstawienia i interpretacji światopoglądu tego wybitnego myśliciela.

A taki właśnie cel stawia sobie książka Victora Zitty<sup>1</sup> — i z tej racji przepowiadam jej dużą poczytność. Za-

---

<sup>1</sup> Victor Zitta: *Georg Lukács' Marxism. Alienation, Dialectics, Revolution. A Study in Utopia and Ideology*, Martinus Nijhoff, The Hague 1964.

razem jednak, i poniekąd z tej samej racji, przewiduję bez wielkiego ryzyka, że ogromna większość czytelników rozczaruje się do książki już po dwóch, trzech pierwszych rozdziałach. A rozczarowanie to będzie tym większe, im bardziej żywe było zaciekawienie na początku. Jakoż książka ta, prócz wielu wad dużych i mniejszych, ma jeszcze jedną wadę generalną: jest mianowicie książką zdecydowanie złą. Złą od początku do końca — w zamyśle, w wywodzie, w efekcie.

Gdyby zasadniczą ułomność tej książki chcieć nazwać w sposób najbardziej zwięzły, można by rzec tak: jest to książka typowo „amerykańska”. Przy tym określenie to niech będzie tu rozumiane w sensie nieco innym niż obiegowy. Książka „amerykańska” — to nie znaczy tutaj po prostu i tylko: książka napisana przez Amerykanina w języku *American English* i wydana w Stanach Zjednoczonych; znaczy to przede wszystkim: książka zrodzona w klimacie specyficznego stylu myślenia, opartego na specyficznym systemie wartości. Użycie przymiotnika „amerykański” jako nazwy dla tego stylu myślenia i systemu wartości ma oczywiście charakter projektujący i jest w znacznej mierze arbitralne; ale też nadaje mu sens wyłącznie relatywny. Przymiotnik ten, mówiąc krótko, nie oznacza tu nic poza pewnym szczególnym stosunkiem do tradycji kultury europejskiej. Stosunek ten łączę, zarówno dla przejrzystości ujęcia, jak i dla wyartykułowania własnych antypatii, z kulturą amerykańską właśnie, choć przyporządkowanie to na pewno nie jest należycie ugruntowane w rzetelnej refleksji socjologicznej, choć opiera się ono tylko na potocznie rozpowszechnionych (przynajmniej w Europie) stereotypach. Gwoli jasności trzeba dodać, że terminy „amerykanizm”, „amerykański”, wzięte w tym rozumieniu, nie konotują oczywiście żadnych treści o charakterze etniczno-narodowym. Postawa, którą tymi terminami określam, występuje masowo również i w

Europie; „Ameryka” zaś, którą przyjmuję za układ odniesienia dla tej postawy, nie jest żadną jednostką etniczną, lecz wyłącznie pewnym wyjątkowo „czystym” modelem wysoko rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego. Sam zresztą nasz autor, choć od pewnego czasu przebywa w Stanach Zjednoczonych, gdzie wykłada *political science* na uniwersytecie Marquette w Milwaukee, nie jest bynajmniej Amerykaninem; pochodzi on z Jugosławii, a studia odbywał w Europie. Również nie w Ameryce wydano jego książkę: ukazała się ona w czcigodnym haskim wydawnictwie Martinusa Nijhoffa. Szczegóły te warto mieć w pamięci wszędzie tam, gdzie mowa o „amerykanizmie” autora tej książki.

Książka Victora Zitty poczęta jest w duchu „amerykanizmu” intelektualnego, tj. ze swoistej postawy wobec dziedzictwa problemowego myśli europejskiej. Istotą tej postawy jest, jak się wydaje, uporczywe dążenie do homogenizacji i definitywnego ujednoznacznienia tego dziedzictwa, do zamknięcia całej wielorakości jego znaczeń w tym jednym tylko modelu sensowności, który wyznaczony jest przez wymogi bezpośredniej skuteczności działań technologicznych i, co się zawsze z tym wiąże, przez postulat maksymalnie sprawnego, bezkonfliktowego funkcjonowania ludzkich osób, jako najmniejszych części społecznego systemu. Percepcja wytworów kultury intelektualnej jest na gruncie tej postawy podporządkowana swoistej zasadzie „selekcji negatywnej” problemów dostrzeganych i akceptowanych. Zasada ta eliminuje z pola ludzkiego rozumienia wszelkie pytania podejrzane o to, że mogą angażować wysiłek myślowy człowieka w kierunku celów pozbawionych bezpośrednio wymiernego znaczenia, że wykraczają poza ów zespół wymogów psycho-, socjo- i technologicznych, gwarantujących sprawne i bezzakłócenkowe funkcjonowanie ludzkiej codzienności w jej kształcie zastanym.

Postawa ta, z jednej strony, jest więc związana z pewnym, nierzadko milcząco przyjętym, ideałem systemu społecznego; z ideałem, którego najbliższe dziś jest właśnie amerykańskie „społeczeństwo dobrobytu”. Z drugiej zaś strony, postawę tę charakteryzuje niewrażliwość zupełna wobec wartości kulturowych Europy, brak poczucia więzi z tymi wartościami, niezdolność do ich rozumienia. Ta ostatnia cecha znajduje swą bezpośrednią artykulację zwłaszcza w programowej afilozoficzności. „Amerykanizm” — to doskonała odporność nie tyle na takie czy inne typy odpowiedzi, ile raczej na całe zespoły problemów i pytań *par excellence* filozoficznych. Nic to dziwnego — jako że filozofia, w europejskim rozumieniu tego słowa, z istoty swej jest i zawsze była wysiłkiem poszukiwania wartości nietechnicznych i niemanipulacyjnych; jest i była nieustannym dążeniem do zakłócenia bezrefleksyjnej równowagi systemów i ich ludzkich elementów. Dlatego też „amerykanizm” w ogóle nie znosi wielkiej kultury filozoficznej. Tam zaś, gdzie sięga do niej i próbuje ją zrozumieć, czyni to z reguły w sposób nieudolny i zdradzający wszelkie znamiona intelektualnego parweniuszostwa. Myli filozoficzną kulturę problemu z logiczno-operacyjną kulturą formuły; narzuca cudzym sensom granicę swego własnego rozumienia; nierzadko wreszcie odziera fenomen myśli filozoficznej z jego nieredukowalnej autonomii, sprowadzając go bez reszty do takich czy innych patologicznych zaburzeń pewnej afilozoficznej „normalności” (zazwyczaj są to zaburzenia w osobowości myśliciela i w jego stosunkach ze światem otaczającym).

Jeżeli jest więc „amerykanizm” pewną wersją pozytywizmu, to w zastosowaniu do badań nad historią europejskiej filozofii łączy się często z notorycznym redukcjonizmem i psychologizmem. Dla postawy tej mianowicie znamieną jest tendencja redukcji całej kultury

intelektualnej do sfery prywatności. Redukcja taka zaciera różnicę pomiędzy intymnością twórcy a kulturowym statusem jego twórczości — co umożliwia psychologiczną i „patologiczną” interpretację tych zjawisk, które nie spełniają warunków „negatywnej selekcji”. Tak właśnie ma się rzecz u naszego autora. Lukács, jakiego proponuje ta książka, jest spłaszczony i nieciekawym głównie dlatego, że autor zadaje mu nieciekawe i płaskie pytania. Obiecał — jak świadczy przynajmniej tytuł — napisać studium o „marksizmie Lukácsa”, a więc o jego tezach i przemyśleniach filozoficznych. Napisał zaś spore dzieło o perypetiach źle przystosowanego wizjonera, który zaraża zdrową kulturę niebezpiecznymi schorzeniami swej rozdartej osobowości. Myśl została tu zredukowana do psychicznego zachowania, a sens — sprowadzony do objawu. Analiza autora dotyczy więc zjawisk zupełnie innych niż te, które miały być jej przedmiotem.

Ten redukcjonizm jest u Victora Zitty niezmiernie konsekwentny. Już od początku dzieła widać wyraźnie, że w centrum uwagi autora znajduje się „psychologiczna” sylwetka Lukácsa, która jest punktem wyjścia książki i zarazem jej naczelną kategorią interpretacyjną, tłumaczącą bez reszty i raz na zawsze całą biografię intelektualną węgierskiego filozofa. Sylwetka, trzeba tu dodać, po „amerykańsku” psychologiczna. Jakoż cechą zasadniczą Lukácsowej jaźni upatruje nasz autor w jej wewnętrznym konflikcie; w chorobliwym rozszczepieniu, płynącym z naruszenia zbawiennej równowagi pomiędzy osobowością a jej społeczno-kulturowym otoczeniem. Właśnie to rozszczepienie jest źródłem niezdrowej „melancholii duchowej”, która wyraża się w negacji rzeczywistości „normalnej” i w mistycznych tęsknotach za utopijnym, urojonym ideałem<sup>2</sup>. Cała ta

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 12.

„psychologiczna” charakterystyka Lukácsa brzmi trochę jak diagnoza kliniczna — i w gruncie rzeczy tak właśnie rozumie ją autor. Gdzieś w tekście, mimochodem, przytacza on dla potwierdzenia swych wywodów takie oto zdanie jakiegoś uczonego, choć mało znanego psychoanalityka: „Potrzeba ekstazy, potrzeba czegoś więcej niż to, co może dać życie w świecie rzeczywistym, jest charakterystyczną potrzebą pacjenta schizofrenicznego”<sup>3</sup>. Zdanie to mogłoby znakomicie służyć za motto całej książki Victora Zitty.

W istocie bowiem traktuje nasz autor Lukácsa właśnie jak schizofrenicznego pacjenta. Zamiast interpretacji światopoglądu proponuje nam historię choroby. Poszczególne stadia tej choroby przybierają wprawdzie postać takich czy innych zjawisk filozoficznych, ale istota i geneza tych zjawisk tkwi w indywidualnych konfliktach psychicznych György Lukácsa. Słowem, by zrozumieć — i wyjaśnić — filozoficzne problemy myśli filozofa, wystarczy obnażyć i wytłumaczyć wewnętrzny konflikt jego osobowości — tak oto dałoby się streścić podstawową, choć może nie do końca *explicite* wyłożoną, dyrektywę metodyczną Victora Zitty. Przy tym do znanego nam już redukcjonistycznego schematu dochodzi tu jeszcze spora domieszka obiegowej i niezbyt głębokiej moralistyki spod znaku chrześcijaństwa<sup>4</sup>, z której czerpie nasz autor swe kryteria psychicznej i moralnej „normalności”; kryteria wystarczająco niewzruszone i jednoznaczne, by mogły służyć za podstawę do diagnozy chorobliwych zakłóceń, jakie pod tym względem dają się zauważyć u „pacjenta”.

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 169.

<sup>4</sup> Niemal wszystkie przywoływane przez Zittę autorytety należą do tradycji chrześcijańskiej, i to tej nie najciekawszej filozoficznie. Bierdiajew, Tillich i Marcel — oto trzy większe nazwiska z tej plejady. Reszta — drugo- i trzeciorzędni teologowie, moralisci i „chrześcijańscy krytycy komunizmu”.

Ten irytujący psychologizm jest dominantą całej książki. Pierwsza część dzieła poświęcona jest omówieniu wczesnego, przedmarksistowskiego okresu twórczości Lukácsa (1908—1916). Ten pasjonujący, bogaty w autentyczną problematykę filozoficzną okres, który przypada przecież na najostrzejsze lata modernistycznego kryzysu w europejskiej kulturze, upamiętniony został zbiorem esejów *Die Seele und die Formen* oraz głośną już dziś *Teorią powieści*. Niewiele z płodnego napięcia myślowego, właściwego tym dziełom, znajdziemy w analizach Zitty. Mówi się w książce dużo o ówczesnej „ewolucji Lukácsa od kantyzmu, poprzez romantyzm i mistycyzm do marksizmu”<sup>5</sup> — ale żaden z tych czterech „izmów” nie jest dla autora niczym więcej niż specyficzną formą wyrazu „utopijnych tęsknot” myśliciela. Lukácsowska koncepcja „indywiduum problematycznego” oraz eseju i powieści jako właściwych mu form filozoficznej i literackiej ekspresji została dzięki temu niewiarygodnie spłycona; sprowadził ją autor w gruncie rzeczy do intelektualnej ekstrawagancji<sup>6</sup>. W ten sposób czytelnik tej książki mógłby odnieść wrażenie, że Lukács wysnuł „sam z siebie”, od początku do końca, owo dojmujące poczucie totalnego kryzysu wartości starych, ową palącą potrzebę „nowej esencjalności” człowieka i jego świata. Że zaś poczuciem tym wręcz przesycona była cała atmosfera duchowa Europy w przededniu I wojny, że nadto potrzeba ta od lat już co najmniej stu wyznaczała najdonioślejsze kierunki przemysłów europejskiej filozofii, że wreszcie wczesna twórczość Lukácsa wyrasta z tejże tradycji i w tejże atmosferze funkcjonuje jako całkowicie zrozumiała — to wszystko zdaje się być nieistotne.

W podobnym stylu napisana jest także druga, zasadnicza, część książki. Opisuje w niej autor ewolucję Lu-

<sup>5</sup> Por. V. Zitta, wyd. cyt., s. 47.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 19.

kácsa w kierunku marksizmu oraz streszcza jego dojrzały światopogląd marksistowski, wyłożony w klasycznej już *Geschichte und Klassenbewußtsein*<sup>7</sup>. Tej ostatniej książce poświęca nasz autor najwięcej uwagi. Trzeba to zresztą przyznać, że dzieło jego jest pierwszą jak dotąd próbą obszernej i systematycznej analizy *Historii i świadomości klasowej*. Ale nikomu nie polecałbym monografii Victora Zitty jako wprowadzenia ani komentarza do tej niewątpliwie najdonioślejszej i najbardziej płodnej książki w marksistowskiej literaturze XX wieku. Jakoż myśl Lukácsa, mimo iż streszczona obszernie, a miejscami nawet poprawnie, została tu w swym sensie najistotniejszym zniekształcona jeszcze bardziej rażąco niżli miało to miejsce w wypadku redukcjonistycznych zabiegów autora względem wcześniejszej twórczości „pacjenta”. Skądinąd jest to zrozumiałe: książka tak brzemnienna filozofią, chciałoby się rzec: tak bardzo europejska książka, jak *Geschichte...*, nie mogła nie ucierpieć w tak wielkim stopniu od „amerykańskich” metod interpretacji. Zarazem jednak, i dlatego właśnie, tutaj bardziej niż gdziekolwiek, metody te odstąpiły swą notoryczną niemoc poznawczą; niemoc właśnie — a więc nie omyłność ani niedoskonałość procedury, lecz zasadniczą niezdolność rozumienia myśli filozoficznej.

Marksizm Lukácsa, jakkolwiek by go interpretować, nie daje się pojąć bez należytego zrozumienia trzech kategorii, które stanowią jego filozoficzne centrum i zarazem są źródłem wszystkich ożywiających go napięć. Są to kategorie alienacji, historyzmu i dialektyki, wzię-

---

<sup>7</sup> Dzieło to uważa nasz autor nie tylko za ukoronowanie pierwszego okresu twórczości Lukácsa, ale także za największe osiągnięcie całej jego działalności. Trudno nie zgodzić się z tą oceną, ale też niepodobna przyjąć opinii autora, w myśl której cały drugi okres twórczości węgierskiego filozofa, mniej więcej od roku 1925, miałby być względem pierwszego jedynie zwykłą regresją, „procesem autopuryfikacji” (por. tamże, s. 10—11).



te przy tym jako kategorie filozoficzne i historyczno-kulturowe, a więc z natury swej ponadindywidualne i niepsychologiczne, odpowiadające uniwersalnemu — bo międzypodmiotowemu — strukturom bytu i świadomości. Tak właśnie funkcjonują te trzy kategorie u Lukácsa; są instrumentami wysiłku poznawczego, w którym filozof dąży do odsłonięcia (czy raczej może: nadania) sensu istotnego tej rzeczywistości, w której żyć mu wypadło. I to sensu „obiektywnego”, a więc takiego, w jakim spełniłaby się samoświadomość całej współczesnej mu epoki. Właśnie dlatego *Geschichte...* jest tak bardzo bliska *Kapitałowi* Marksa i najlepszym partiom dzieł heglowskich: stanowi ona nade wszystko teorię europejskiego kapitalizmu i jego historiozofię; jest opisową analizą ontologicznej struktury towaru i zarazem projektującą filozofią historycznej egzystencji (i historycznego przemijania) całościowego systemu społecznego, który oparty jest na tejże strukturze.

W powyższych sformułowaniach zaznaczone są spacją te punkty, które zgoła nie mieszczą się w perspektywie poznawczej książki Victora Zitty. Trzy wspomniane wyżej kategorie naczelnie uznaje wprowadzić i on za takie właśnie, ale też każda z nich jest tu całkowicie wyprana ze swego filozoficznego i historycznego wymiaru. Dla naszego autora są to wyłącznie kategorie psychologiczne i patologiczne. Tak więc przez „alienację” rozumie on zawsze i tylko pewien ludzki stan psychiczny, ujawniający się w jednostkowym przeżyciu lęku i niesmaku, jakim przepojony jest stosunek człowieka do świata i do samego siebie<sup>8</sup>, a powstały, jak wszystkie stany „nie-normalne”, wskutek „rozszczerzenia” osobowości i jej niedostatecznej adaptacji do otoczenia. To typowo „amerykańskie”, kliniczno-psychiatryczne rozumienie aliena-

---

<sup>8</sup> Por. np. tamże, s. 144—152.

cji jest oczywiście tylko karykaturą doniosłej i płodnej kategorii Lukácsa, oznaczającej przede wszystkim obiektywny, społeczno-kulturowy proces, w którym ludzie w swych zbiorowych działaniach nieświadomie przeciwstawiają sobie świat własnych wytworów. Proces ten zawsze ma swe odzwierciedlenie i w świadomości każdej przeżywającej go jednostki; ale zachodzi on poza tę świadomością i żadną miarą nie daje się do niej sprowadzić. Dokonać takiej redukcji — to tyle, co utożsamić ontologiczną istotę alienacji z jej psychologicznym objawem. Można lubić takie utożsamienie, można też być jego przeciwnikiem: zależy to od intelektualnych upodobań. Niepodobna natomiast, by na jego gruncie zrozumieć w sposób wolny od zniekształceń myśl Lukácsa, który identyczność tę z założenia odrzucał. Jakoż właśnie najgorszą partią książki Victora Zitty są te jej rozdziały, które omawiają teorię alienacji i reifikacji Lukácsa, zawartą w filozoficznie najdonioślejszym jego szkicu *Urzeczowienie i świadomość proletariatu*. „Amerykański” wzór alienacji, przyłożony do tego tekstu, zatarł w nim wszelki ślad intelektualnego problemu. Kategoria reifikacji jako płodny instrument analizy społeczeństwa kapitalistycznego, ontologia towaru, poszukiwania izomorfii pomiędzy towarową strukturą życia społecznego a myślowymi antynomiami europejskiej filozofii — wszystko to okazało się doskonale odporne na interpretacyjne wysiłki Victora Zitty.

Daremność tych wysiłków widać jeszcze wyraźniej w tych partiach książki, które poświęcone są dialektyce Lukácsa. I znów mamy tu ten sam płaski psychologizm, tę samą zadziwiającą niezdolność do uchwycenia różnicy między myślą wybitnego filozofa a ekspresją jego osobowości. Dialektyka — powiada nasz autor już na początku swego dzieła — jest u Lukácsa pewną postawą duchową, która „umożliwia mu eksternalizację jego me-

lancholicznej psychiki w historyczny światopogląd”<sup>9</sup>. Myślenie dialektyczne w tej interpretacji nie jest niczym więcej jak tylko sposobem psychicznego zachowania się osobowości w najwyższym stopniu nienormalnej, rozdarłej konfliktami i „utopijnymi tęsknotami”; jest „transpozycją mistycyzmu w społeczną praktykę”<sup>10</sup>. Dzięki dialektyce osobowość taka „świadomie przekształca swój własny indywidualny zamęt (*confusion*) w społeczną anomię i trwogę”<sup>11</sup>. Ostatnie to zdanie jest szczególnie znamienne dla naszego autora; zawiera ono samą esencję jego postawy myślowej. Okazuje się, że „społeczną anomię i trwogę” Europy w obliczu wojny światowej wymyślił György Lukács, dokonując niczym nie uzasadnionej projekcji swej chaotycznej i mętnej jaźni na tę zasadniczo zdrową i całkiem normalnie funkcjonującą cywilizację. Nie wiadomo jedynie, jak się to stało, że przy tej okazji jego koncepcja dialektyki nie tylko zrewolucjonizowała myśl marksistowską XX wieku, ale także w sposób istotny oddziaływała, i wciąż oddziaływa, na rozwój całej współczesnej filozofii i humanistyki w Europie. O tym, czysto teoretycznym, do żadnych innych nieredukowalnym horyzoncie problemowym dialektyki Lukácsa autor nasz najwyraźniej niewiele ma do powiedzenia. Kategorie całości i mediacji, owe dwa filozoficznie najciekawsze i najbardziej płodne zręby myślenia dialektycznego, potraktowane zostały w książce marginesowo i zgodnie z redukcjonistycznym schematem: jako specyficzne odbicie „wewnętrzznego chaosu” w osobowości myśliciela<sup>12</sup>.

Przykłady takiej „interpretacji” można by mnożyć bez końca; książka składa się niemal wyłącznie z nich. Oczywiście, że na tym gruncie zgola nie daje się posta-

---

<sup>9</sup> Tamże, s. 19.

<sup>10</sup> Tamże, s. 113.

<sup>11</sup> Tamże, s. 113.

<sup>12</sup> Tamże, s. 207—213.

wieć pytania o filozofię Lukácsa, pojętą jako znaczący twór kulturowy. Nawet tam bowiem, gdzie autor nasz mówi wprost o problemach filozoficznych, przedstawia je z reguły i konsekwentnie tylko w ich indywidualnym, psychologicznym — słowem: w ich prywatnym aspekcie. Jednakowoż kultura nie jest tożsama ani nawet współmierna z prywatnością; co więcej, jako zespół intersubiektywnych znaczeń i przedmiotów jest nawet jej dokładnym przeciwieństwem; jest nieprywatnością *par excellence*. Wprawdzie myśl, jak każdy wytwór kultury, ma również i swój wymiar prywatny, wyznaczony nade wszystko przez jej genezę — tj. przez specyfikę osobowości twórcy i niepowtarzalność jego jednostkowej biografii. Kulturę intelektualną tworzą zawsze pojedynczy ludzie, którzy myślą — i dlatego psychologizm w badaniach nad kulturą jest w ogóle możliwy. Ale równocześnie wszelkie dzieło ludzkie może stać się kulturą tylko o tyle właśnie, o ile odebrany mu będzie ten jego intymny wymiar i o ile zostanie rzucone między ludzi jako przedmiot lub sens oderwany już od konkretnej osoby. I to rzucone celnie; kultura ma bowiem swą własną, immanentną konsekwencję, która nie znosi arbitralności i prywatnego kaprysu. Kulturę intelektualną tworzą myślące jednostki, ale tworzyć ją mogą tylko w tworzywie zastanym, które pochłania ich indywidualny projekt i włada nim, które każdorazowo pozwala się przekształcać tylko w pewnym ograniczonym zakresie i tylko w pewnym wyznaczonym kierunku. Wtwór zatem, tak jak i tworzywo, jest czymś różnym i w tym sensie niezależnym od psychogenetycznych aspektów twórczości. I dlatego psychologizm w badaniach nad kulturą jest nieskuteczny i bezpłodny.

Cenię sobie nadzwyczaj tę prawdę, że filozofia jest między innymi także i ekspresją osobowości myśliciela. Ale bronilibym tu z całą stanowczością owego „między innymi” i „także”. Funkcja ekspresyjna jest tylko jedną

z funkcji myślenia filozoficznego — i to, jak mniemam, wcale nie zawsze najważniejszą. Filozofia i osobowość filozofa to dwie całkiem różne sprawy. Znajomość pierwszej bywa często przydatna do lepszego rozumienia drugiej, ale odwrócenie tej relacji niemal zawsze zawodzi. Każdy tekst filozoficzny daje się odczytać jako dokument czyjejs intymności — ale nie każda intymność „dokumentuje się” wielkim tekstem filozoficznym. Wysilek intelektualny filozofowania, zwłaszcza u filozofów wielkich, stanowi niewątpliwie znakomity materiał do diagnostycznych ćwiczeń dla pomysłowych psychiatrów czy psychoanalityków; ale w kulturze myślowej wysilek ten trwa, jako *filozofia*, całkiem niezależnie od tego, jak wypadnie ich diagnoza.

Toteż ktoś, kto interesuje się biograficzno-psychologiczną prywatnością György Lukácsa, będzie mógł zapewne znaleźć u naszego autora sporo informacji, hipotez czy domysłów w tym przedmiocie; jednakże fiasko Victora Zitty jako badacza filozofii autora *Geschichte...* jest całkowite. Odnosi się to zresztą nie tylko do tej konkretnej filozofii, ale do myślenia filozoficznego w ogóle. Jakoż niepodobna, by ktoś mógł napisać książkę o myśli Lukácsa, nie ujawniając przy tym charakteru i stopnia swego umysłowego obycia z tą tradycją intelektualną, którą Lukács zastał i którą w dziełach swych przetwarzał. A jest to, w Europie, właśnie tradycja filozoficzna w najwłaściwszym sensie tego słowa. Marksizm, klasyczna filozofia niemiecka, wreszcie cały centralny nurt filozofii europejskiej w czasach nowożytnych — oto trzy płaszczyzny tej tradycji, wymienione kolejno wedle stopnia ich kulturowej uniwersalności i zarazem, w odwrotnym porządku, wedle czasowego następstwa ich historycznej genezy. Myśl Lukácsa nie istnieje poza tą tradycją i jednocześnie bez twórczości węgierskiego filozofa tradycja ta byłaby niekompletna. Dlatego postawa badawcza wobec pierwszej

jest wielce znacząca dla sposobu rozumienia drugiej i odwrotnie.

Książka Victora Zitty jest dobrym, choć negatywnym potwierdzeniem tej relacji. Można rzec, że z punktu widzenia zasadniczej ułomności poznawczej tego dzieła całkowicie przypadkowy i drugorzędny jest fakt, iż przedmiot jego stanowi filozofia Lukácsa właśnie. Jakoż da się bez ryzyka przewidywać, że równie złą, i to złą z tych samych powodów, książkę napisałby nasz autor, gdyby zamiast Lukácsa zajął się Marksem czy Heglem, a także Spinozą czy Heideggerem. Stopień owego umysłowego obycia z tradycją myślową Europy jest u niego nader nikły. Cała ta tradycja jest dlań czymś obcym, zewnętrznym. Obcość tę, którą od całkowitej ignorancji oddziela granica ledwo uchwytna, wyczuje uważny czytelnik na każdej niemal stronie książki; nade wszystko zaś jest ona widoczna w tych miejscach, gdzie autor nasz uznaje za swój obowiązek powiedzieć wprost parę słów o Marksie, Heglu czy Kancie. Nie ma w tym nic dziwnego, że Marks i marksizm nie cieszą się sympatią ani zrozumieniem Victora Zitty; jego stosunek do tego światopoglądu wyznaczony jest w całości przez moralne potępienie i polityczną nienawiść. Dosyć to, by zadeklarować swe prywatne *credo*, o wiele za mało, by pisać książkę o marksistowskiej filozofii. W równie niewielkim też stopniu zżył się autor z dziedzictwem myślowym niemieckiego idealizmu; z głęboką dialektyką heglowskiego historyzmu, z aktywizmem filozofii Fichtego, z niepokojem i wewnętrznym napięciem pozornie zamkniętej konstrukcji kantowskiej. Wystarczy przeczytać ten krótki fragment książki, który zawiera omówienie i „krytykę” znakomitego obrachunku Lukácsa z klasyczną tradycją filozofii europejskiej (tj. rozdziału o *Antynomiach myśli mieszczańskiej ze szkicu Urzeczowienie i świadomość proletariatu*), by przekonać się, że tych wielkich nauczycieli Lukácsa rozumie nasz autor

równie powierzchownie, jak ich ucznia. Jednak nie przeszkadza mu to bynajmniej w ferowaniu definitywnych i jednoznacznych wyroków, zarówno co do szczegółowych problemów, jakimi zajmowali się ci myśliciele, jak i co do ogólnego miejsca i znaczenia ich twórczości. Nie trzeba dodawać, że wyroki te są dla niemieckich filozofów równie jak dla Lukácsa „surowe” i „krytyczne”.

Trudno nie dostrzec, że ta niezmacona i pewna siebie gotowość całościowego osądu spraw i ludzi nie najlepiej poznanych i nie do końca zgłębionych jest doskonale zgodna z fundamentalnymi założeniami światopoglądowymi i dyrektywami postępowania badawczego naszego autora. Z tego punktu widzenia jest ona mianowicie nieuchronną konsekwencją owej opisanej już psychologizycznej redukcji świata kultury intelektualnej do sfery prywatności. Jakoż owo „uprywatnienie” kultury w jej istniejących już wytworach ma także i swą drugą stronę: pośrednio jest ono równoznaczne z potencjalnym wyniesieniem jakiegokolwiek istniejącej prywatności do rangi kulturowej. Dystans między powagą wielkiej myśli filozoficznej a indywidualnymi przekonaniami i usposobieniem każdej jednostki z osobna zostaje w ten sposób zniesiony. Skoro twórczość najwybitniejszych myślicieli nie zawiera nic poza ekspresją ich biografii i psychiki, to nie mają oni już żadnych przywilejów w stosunku do innych ludzi. Każdy człowiek ma przecież jakąś biografię i jakąś psychikę; każdy jest kimś jako prywatna osoba. Toteż każdy może być równorzędnym partnerem wielkiej kultury filozoficznej, a także jej kompetentnym sędzią i krytykiem. I to jest jeszcze jedna istotna właściwość tej postawy światopoglądowej, którą reprezentuje nasz autor. Stąd właśnie płynie owa niezmiernie dla postawy tej charakterystyczna bezceremonialność i obcesowość w stosunku do tradycji intelektualnej Europy, owa swoboda i lekkość

poufałego przebierania w niej, owa arogancja w przykrawaniu jej do własnych wartości i pojęć. Zapewne dlatego też postawa taka jest dla nas nie tylko bezpłodna poznawczo i nie tylko antykulturalna, ale także w najwyższym stopniu irytująca.

1967