

Bogusław JASIŃSKI

OD IDEI NOWEJ RZECZOWOŚCI DO REWIZJI POJĘCIA SZTUKI

Analiza założeń filozoficznych

Rozprawka niniejsza zawiera w gruncie rzeczy dwa niezależne ciągi dowodzenia. Pierwszy – ściśle związany z historią sztuki – próbuje ustanowić wynikanie między wystąpieniami artystów spod znaku Nowej Rzeczowości (Neue Sachlichkeit) w Niemczech (ale także przecież znanej i w Polsce) a ideą końca sztuki i zmiany sposobu istnienia samego dzieła artystycznego, czyli w istocie sięga to aż po czasy awangardy współczesnej, a nawet niektórych manifestacji performatywnych. Pewną inspiracją było najpierw zapoznanie się, a potem tłumaczenie tekstu George’a Grosza i Wielanda Herzfeldego „Die Kunst ist in Gefahr” [Sztuka jest zagrożona]. Generalnie chodziło o to, że artyści przestali wierzyć w samą sztukę oraz kreatywną rolę samych twórców. Ale przecież nawet tak ogólne sformułowanie bynajmniej nie wyjaśnia samej idei Nowej Rzeczowości, albowiem u jej podstaw tkwi określony sposób rozumienia świata. Stąd potrzeba zbadania takiego paradygmatu myślenia.

Drugi zatem ciąg naszego wywodu musi dotyczyć próby rekonstrukcji takiego sposobu poznawania świata. Jest to zadanie nader trudne, ponieważ – jak zawsze w takich sytuacjach – nie da się precyzyjnie pokazać, że dokładnie takie, a nie

inne tezy *stricte* filozoficzne stały się przesłanką takich, a nie innych manifestacji artystycznych. Takie wynikanie jest bowiem wielowymiarowe i bardzo często ma na nie wpływ cały kontekst społeczny, kulturowy, artystyczny, a nawet zwykły przypadek. Dlatego trzeba tu dokonać już na samym wstępie daleko idącej selekcji materiału i zawęzić pole naszych rozważań do bardzo określonych wątków po to, by rzeczywiście uwypuklić samo to wynikanie między konkretnymi tezami filozoficznymi a równie konkretnymi przejawami ich w samej sztuce. W przypadku Nowej Rzeczowości cała ta kwestia wydaje się raczej jasna, a mianowicie wiadomo skądinąd, że twórcy spod tego znaku nader chętnie przyznawali się do lewicowych opcji politycznych. Ale mimo to jest raczej mało prawdopodobne, aby byli zagorzałymi czytelnikami autorów instytutu frankfurckiego (chodzi oczywiście o Instytut Badań Społecznych, potocznie określany jako szkoła frankfurcka), którzy w tamtym dokładnie czasie dokonywali istotnego przełomu zarówno w czytaniu samego Marksa, jak i w całej filozofii. Ich dalsze losy różnie się układały, niektórzy wszak porzucali swe młodzińcze ideały, jak np. György Lukács, i przechodzili na pozycje raczej dogma-

tycznego marksizmu.¹ Niemniej jednak ten sposób myślenia o świecie niewątpliwie był wówczas dość powszechny, a uczestniczyli w nim zarówno artyści, jak i filozofowie. I to niezależnie od tego, czy czytali się nawzajem lub podziwiali. Chodzi zatem o rekonstrukcję tego myślenia. Staje się to ważne, ponieważ na jej podglebiu wyrastały potem manifestacje artystyczne, które wychodziły poza standardowo rozumianą sztukę i jakże często wprost ingerowały w życie społeczne. Artysta stawał się niekiedy trybunem społecznym, zrezygnowawszy z pozycji kreatora rzeczywistości czysto artystycznej.

W poniższym tekście nie przytaczam szczególnie konkretnych faktów i przykładów z historii sztuki tego okresu – pozostawiam to autorom znacznie bardziej kompetentnym, czyli po prostu historykom sztuki. Koncentruję się na wydobyciu pewnego paradygmatu myślenia, który sprawił, że sztuka płynnie wchodziła w materię życia społecznego w myśl zasady, by nie tylko je upiększać, lecz także zmieniać. Warto przy tym zauważyć, iż ów proces wtapienia się sztuki w życie społeczne był dwójako interpretowany: raz, kiedy to właśnie w nim upatrywano nowej misji dla samej sztuki, i dwa, kiedy to widziano w tym same niebezpieczeństwa dla dalszego istnienia sztuki. W obu jednak przypadkach dominującą przesłanką było widzenie sztuki w kontekście życia społecznego oraz jego przemożnego wpływu na dzieło artystyczne. Krótko mówiąc, głoszone hasło albo sztuki zaangażowanej, albo końca sztuki. Swoją drogą to naprawdę fascynujące, jak obie te tendencje ze sobą współistniały i czerpały inspiracje jedna z drugiej. Zawsze jednak w tle pozostawał obraz owego zaborczego molocha społecznego, który sztukę zawłaszczał.

I wreszcie ostatnia uwaga, która już na samym wstępie powinna ustawiać we właściwym świetle teoretycznym nasze rozważania, a mianowicie tak jak w przypadku Nowej Rzeczowości mieliśmy do czynienia z innym pojmowaniem samego przedmiotu artystycznego albo wręcz z głoszeniem hasła końca sztuki, rozumianej jako wytwarzanie określonych przedmiotów, tak też i w przypadku samej estetyki możemy zaobserwować znamienne przejście od estetyki rozumianej po baumgartenow-

sku, a więc jako analiza określonych jakości zmysłowych, do próby nakreślenia zupełnie jej nowej wizji, o wiele bardziej opartej na opisie procesów twórczych, a nie ich przedmiotowych efektów. W innym miejscu dość szczegółowo nakreśliłem taką wizję estetyki procesów twórczych.²

A zatem właściwym przedmiotem niniejszego tekstu jest w gruncie rzeczy pewien epizod z historii filozofii współczesnej, a mianowicie próba porównania niektórych wątków myśli Karola Marksa z poglądami filozoficznymi Martina Heideggera. Dodajmy jednak koniecznie: epizod, który unaocznił nowy paradygmat myślenia o świecie i o miejscu w nim sztuki. Dlaczego? Otóż właśnie tu i dokładnie w tej przestrzeni myślenia powstawał ów – wspomniany wyżej – nowy paradygmat myślenia, który zrywał z dualizmem podmiotowo-przedmiotowym w filozofii, a miast niego wprowadzał pojęcia rodem z hermeneutyki, gdzie poznające stawało się poznawanym, a wszelka obserwacja poznawanego przeistaczała się w uczestniczenie w nim. To dlatego właśnie pojawiła się kwestia zniesienia nie tylko filozofii, lecz później – także sztuki. A ostatecznie – rewizji pojmowania samej estetyki.

Zadanie to, które na pierwszy rzut oka wygląda abstrakcyjnie, okazuje się przy bliższym wejściu nader interesujące. Odsłania także nieznaną dotąd aspekty współczesnej filozofii bytu. Tradycja filozoficzna, która stoi za tymi dwoma nazwiskami, zazwyczaj postrzegana była jako sobie z gruntu obca, a nawet niekiedy przeciwstawna. Tymczasem, jeśli odrzucimy owe uprzedzenia i gotowe kalki interpretacyjne i zdecydujemy się na pogłębioną analizę, okazuje się, że – przykładowo – kategoria ideologii, rozumiana jako „świadomość fałszywa,” wykazuje zadziwiające zbieżności z pojęciem *Das Man* Heideggera, a Marksowska obsesja podejrzewania, która każe mu tropić wszelkie „świadomościowe” wypaczenia bytu historycznego, idzie w parze z Heideggerowską analizą życia nieautentycznego.

Jednym z pierwszych filozofów, który śmiało podjął te wątki, był Lucien Goldmann, autor pracy *Lukács und Heidegger*.³ Generalnie wydaje się, że o ile Marks odczytywany jako „filozof podejrzewania” może być włączany w krąg tradycji fenomenologii

Heideggerowskiej, o tyle Marks rozumiany jako namiętny agitator utopii komunistycznej z tradycji tej wypada. Z jednej strony zatem mamy Marksa jako filozofa bytu (i tu trzeba by chyba sięgać aż do presokratyków Heideggera), z drugiej zaś mamy Marksa jako filozofa świadomości – i tu widzę krąg filozoficznej utopii Ernsta Blocha,⁴ a także tę wersję fenomenologii, którą w swym idealizmie transcendentnym stworzył Edmund Husserl.⁵ W poniższym tekście interesować mnie będzie oczywiście Marks jako filozof bytu. Zadanie, jakie tu sobie stawiam, polega na rekonstrukcji tego paradygmatu filozofii bytu, w który można – o dziwo – wpisać zarówno myśl Marksa (nie ideologa oczywiście), jak i Heideggera. Pokazanie tej tezy wiedzie poprzez dwa ogniwa rozumowania: najpierw pokażę, jak filozofował w tym duchu, czyli właśnie po heideggerowsku, młody wówczas marksista Herbert Marcuse (nb. autor szkoły frankfurckiej) i jak potem zdradził samego siebie na rzecz utopii, która uczyniła go papieżem kontestacji w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku. A zatem naszą tezę główną wyartykułujemy poprzez analizę wczesnych prac autora *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*.

To właśnie w tej przestrzeni teoretycznej rozdził się ów nowy paradygmat pojmowania również estetyki i samej sztuki. Obie były odczytywane bezpośrednio w materii życia społecznego jako określone doświadczenie i tym samym były – w Marksovskim sensie – znoszone. Innymi słowy, sztuka i estetyka były całkowicie zanurzone w materii życia jako jego uczestnik, a nie tylko zewnętrzny obserwator. To zaś diametralnie zmieniało sposób ich pojmowania.

Będę referował poglądy Marcusego z dwóch jego wczesnych prac, które nieco rzadziej bywały przedmiotem analiz. Wydaje się, że prawdziwą przyczyną owego „zapomnienia” jest i było to, że w tym filozofie chciano widzieć przede wszystkim filozofa pewnej utopii, zgodnie z zapotrzebowaniem ideowym kontrkultury, a nie – myśliciela pochylającego się nad zagadnieniami bytu. Sam marksizm staje się wówczas za mało radykalny i bardziej występuje w roli sztandaru utopii niż jako jedno z wie-

lu stanowisk *stricte* filozoficznych. Chciałbym znać Marcusego jako autora przede wszystkim *Beiträge zur Phänomenologie des historischen Materialismus*⁶ oraz *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*.⁷ Oba te teksty dotyczą analizy związków pomiędzy fenomenologią Heideggera a doktryną właśnie Marksa. I jeszcze raz zauważmy, że szczególne podkreślenie wagi tych związków we wczesnym okresie rozwoju Marcusego jest bardzo ważne, albowiem z perspektywy późniejszych prac tego filozofa widać zupełnie inną perspektywę jego tzw. dojrzałych prac, które wszak owoiły go legendą intelektualisty kontestacji.⁸ Znamienne jest również i to, że fakt ten mocno podkreślał sam Jürgen Habermas w znanej pracy *Theorie und Praxis*, gdy nazywał Marcusego marksistą o orientacji heideggerowskiej. Jest to istotny trop interpretacyjny dla całościowego obrazu dokonań tego filozofa, choć – niestety – niezbyt często wykorzystywany przez jego komentatorów. Spróbujmy zatem – raczej krótko – pokazać ów paradygmat myślenia, który przecież stoi – co pokazywaliśmy na wstępie – za manifestami całej sztuki z kręgu Nowej Rzeczowości.

W przywołanych wyżej pracach Marcusego wychodzi w swych rozważaniach od sprawy podstawowej – jak sądzę – dla filozofii nowożytnej, a mianowicie od zanegowania absolutnej rozłączności sfery podmiotowej i przedmiotowej. Trafnie argumentuje, że taka sterylnie czysta sytuacja epistemologiczna, w której granicach to, co poznawane, stoi **naprzeciw** poznającego, jest nierealna i wymyślona w wyobraźni samych filozofów. W rzeczywistości jest bowiem tak, iż przedmiot naszej poznawczej penetracji jawi się w polu naszego doświadczenia już wstępnie ukonstytuowany przez wzrok badacza (choćby jako przedmiot). Zależności te są oczywiście o wiele bardziej złożone i dotyczą kilku aspektów naszej percepcji. W związku z tym Marcuse proponuje za Heideggerem wprowadzić kategorię *Dasein* i dopiero na jej bazie opisuje – jak to nazywa – sytuację fundamentalną człowieka.⁹ *Dasein* staje się pierwotnym i całościowym bytem, w ramach którego podmiot stać się może przedmiotem i na odwrót. Tak właśnie – po heideggerow-

sku – rozwiązuje Marcuse tę sprzeczność. Takie nowe niejako zdefiniowanie problemu rzekomego dualizmu subiekt-obiekt oczywiście jest jako żywo rekonstrukcją koła hermeneutycznego obecnego w najnowszej tradycji filozoficznej.¹⁰ Jednak już za Heglem, a nie Heideggerem filozof nasz podkreśla znaczenie *Totalität*, owej całości, która w jego ujęciu staje się podstawową jednostką ontologiczną. Sama zresztą ontologia ma w takim ujęciu nieco odmienne znaczenie od tradycyjnie przyjmowanego, a mianowicie wchłania w siebie niejako epistemologię, i dlatego w samo istnienie przedmiotu wpisane jest jego poznawanie (jako sposób bycia). Marcuse adaptuje też na własny użytek Heideggerowskie pojęcie dziejowości (*Geschichtlichkeit* lub też jako *Geschichte* – dzieje, czy też *geschichtlich* – dziejowy) i stara się łączyć je z Marksowskim rozumieniem historyzmu. A zatem dzieje – jak pisze nasz filozof – „wydarzają się,” zataczając horyzont dziejowości, ten jedyny naprawdę realny obszar egzystencji człowieka. I choć inny da się pomyśleć, to jednak faktycznie nie istnieje. W jego granicach zarówno epistemologia, jak i inne tradycyjne działy filozofii ulegają ontologizacji, by tak rzec, to znaczy zostają sprowadzone do wymiaru bycia. Są jego swoistym *modi*. Według Marcusego jest to jedyna realna perspektywa myślenia o otaczającym nas świecie. Każda inna jest abstrakcją albo też – chociaż Marcuse jeszcze nie używa tego słowa – po prostu utopią. To tak, jak by powiedział Marks, że nie można sobie wręcz wyobrazić ani egzystencji człowieka, ani jakiegokolwiek epistemologii, ani dowolnego problemu teoretycznego bez odniesienia do konkretnego czasu historycznego, którego są one zarazem dzieckiem i niejako współtwórcą. To jest materializm historyczny właśnie. Celowo użyłem przed chwilą pojęcia utopii, przy tej właśnie okazji bowiem jasno widać znaczną rozbieżność stanowisk między tym wczesnym okresem rozwoju Marcusego a tym dojrzałym. Niemniej jednak zarówno w jednym, jak i w drugim podstawą było Heideggerowskie *Dasein*, rozmaicie tylko opisywane i – rzekłbym – w różnych językach teoretycznych. Mówiąc zaś o *Dasein*, traktuję tę kategorię jako znak wywoławczy dla całego splotu problemów, jak

dziejowość, wydarzanie się życia, egzystencja rzeczywista albo autentyczna itd. Stanowią one bazę teoretyczną, której Marcuse *de facto* nigdy nie opuścił, chociaż rozmaicie ją opisywał. Jest to, innymi słowy, jego punkt odbicia do niemal wszystkich własnych pomysłów filozoficznych. O ile jednak we wczesnym okresie Marcuse głównie akcentuje znaczenie analizy immanentnej, a jego wzrok badawczy sytuuje się zdecydowanie **wewnątrz** horyzontu dziejowości i tu poszukuje sprawczych mocy historii, owych konieczności, które rodzą, według niego, klasę uniwersalną, tj. proletariata, a potem czyn radykalny, tj. rewolucję, o tyle w późnym okresie swego rozwoju poszukuje transcendentnego punktu oparcia dla swych rewolucyjnych koncepcji, punktu umieszczonego tym razem na **zewnątrz** dziejów – jednym słowem, poszukuje archimedesowego oparcia, by ruszyć z posad cały świat.¹¹ I nieprzypadkowo ów dojrzały Marcuse ciągle mówi o transcendowaniu wartości, ideałów, w ogóle wszystkiego, co się tylko da, by osiągnąć efekt utopijny. Gdyż tym razem to wyzwolona z realiów myśl utopijna jest czynnikiem rozwoju dziejów. I to jest, moim zdaniem, podstawowa różnica stanowisk na przestrzeni rozwoju tego samego wszak myśliciela, to jednocześnie sprzeczność, ale i zarazem ślad przebytej ewolucji. Można też zagadnienie to daleko prościej ująć: o ile wczesny Marcuse był immanentystą i opowiadał się za tym, co realne, o tyle późny Marcuse stał się transcendentalistą i głosił pochwałę utopii. Niewątpliwie zaś momentem przełomowym były jego dociekania o roli rozumu w dziejach – to bezsprzecznie punkt zwrotny między tymi dwoma okresami.¹² W książce *Rozum i rewolucja* pokazał stopniową ewolucję w pojmowaniu roli rozumu w dziejach: od właśnie immanentnej, gdzie rozum był całkowicie zanurzony w dziejach, (gdzie można wręcz szukać analogii z kategorią *intellectus* archetypus Kanta), po całkowicie wyemancypowaną z historii i dziejów funkcję, gdzie ów czynnik racjonalny stawał się demiurgiem i zyskiwał przy tym własną przedmiotowość. Nic dziwnego, że w pracy tej Marcuse na nowo niejako odkrywa Hegła z jego panlogiczną wizją dziejów. I jeśli miałbym wartościować oba te różne wzglę-

dem siebie stanowiska w filozofii Marcusego, to zdecydowanie opowiedziałbym się za pierwszym. Myślę, że był to znakomity punkt wyjścia do ciekawych i płodnych analiz, które mogły doprowadzić do wielu odkryć – także w nurcie samej filozofii marksistowskiej. Niestety, ta szansa została przez Marcusego zaprzepaszczona. Po pewnym czasie, jak sądzę, zaczął działać mechanizm wstecznej projekcji, na mocy którego filozof nasz oceniał swe wczesne pisma z punktu widzenia dokonań późniejszych. I tak idee z lat trzydziestych i dwudziestych ubiegłego wieku były przez niego przedstawiane w świetle wydarzeń lat sześćdziesiątych – taka bywa niekiedy cena sławy i popularności.

Jakie jednak elementy filozofii marksistowskiej Marcuse szczególnie akcentował, by połączyć je z fenomenologią Heideggera? I czy w ogóle takie elementy i zbieżności istnieją? Takie podstawowe pytania muszą się mimowolnie rodzić u czytelnika, kiedy dowiaduje się o intelektualnych eksperymentach w *Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus*. Znajdujemy tam przede wszystkim te cytaty z Marksa i Engelsa, w których mówi się o aktywnej roli człowieka w dziejach, o znaczeniu całościowej (marksowski holizm) analizy społeczeństwa, a nie tylko pojedynczych i izolowanych faktów, o praktycznym znaczeniu wszelkiej teorii (nawet jeśli jest to niezbyt jasne dla samych teoretyków), o zmierzchu filozofii i o znaczeniu historyzmu. Nietrudno się także domyślić, że Marcuse stara się te tezy wpisać w Heideggerowską perspektywę teoretyczną, a jednocześnie deklaruje, że oczywiście jest autentycznym marksistą. I tak, przykładowo, znany fragment ze *Świętej rodziny*: „To wcale nie historia używa człowieka jako środka do osiągnięcia jej własnych celów – jak gdyby historia była jakąś odrębną osobą – historia to nic innego jak tylko działalność dążącego do swoich celów człowieka,”¹³ Marcuse konsekwentnie interpretuje w duchu Heideggerowskiego *Dasein*: bycie nie wymaga żadnego transcendentnego czynnika sprawczego, jest bowiem tylko „wydarzaniem się”, rozwój pozostaje w immanencji dziejów, dziejowość zaś zatacza jedyny realny horyzont istnienia, a widzieć go możemy tylko od środka. W takiej perspektywie

teoretycznej poznawane nieustannie przechodzi w poznające, podmiot w przedmiot i na odwrót – tak oto odrestaurowane zostaje Heideggerowskie koło hermeneutyczne. Marcuse jest całkowicie świadom tych zapożyczeń i dokładnie zaznacza, kiedy wychodzi poza *Sein und Zeit*. Mówi mianowicie, że przy całej zgodzie na taką wizję świata podkreślać trzeba nieustannie materialną bazę *Dasein* – bycie nie może być abstrakcją, lecz musi być zakorzenione w materialnych, ekonomicznych i społecznych warunkach egzystencji. Zawsze jednak punktem wyjścia Marcusego – podkreślmy to wyraźnie – jest *Dasein* umieszczone w horyzoncie dziejowości, a wszelka analiza tego fenomenu jest analizą „uczestniczącą,” immanentną. Ale i stąd także bierze się u niego przesadne niekiedy akcentowanie znaczenia *Totalität*. Nie można się jednak temu dziwić. To wszak z realnego faktu istnienia całości dziejowej Marcuse dedukuje pojęcie konieczności historycznej oraz powstanie, jak to nazywa, klasy uniwersalnej, tj. proletariatu. Tu oczywiście wchodzi w obszar myśli Marksa. Ta tendencja jest tak silna w pismach z wczesnego okresu rozwoju tego filozofa, że czasami wręcz sprawia wrażenie, iż autor w odmienny sposób uzasadnia istnienie jakiegoś fatalizmu dziejowego. A przy tym, rzecz ciekawa, kiedy pisze o owej konieczności dziejowej, ani razu nie wspomina o jej realnych, historycznych, jak by powiedział Marks, „nosicielach” (owi słynni *Träger*), i dlatego też – moim zdaniem – pozostaje przez cały czas na poziomie słów i abstrakcyjnych deklaracji.

W ramach konkretnej *Totalität* wiedza o egzystencji dziejowej sama staje się formą egzystencji i czyni to, co czynić musi, zgodnie z immanentną logiką dziejowości.¹⁴ Na mocy tejże samej logiki powstaje jedyna klasa uniwersalna, która zdobyć się może na jedynie prawdziwy czyn radykalny, tj. na rewolucję. I tu oczywiście Marcuse znów powołuje się na Marksa, kiedy ten pisał o klasie robotniczej. Tak oto marksowska sytuacja fundamentalna – jak to ujmuje Marcuse – czyli sam horyzont dziejowości, w ramach którego spełniać się mogą (czyli: wydarzać) wszelkie możliwe czyny, rodzić może czyn radykalny, właśnie rewolucję. Tu urywają się

rozważania samego Marcusego i dalej skupia się on na wynajdywaniu analogii pomiędzy Marksem a Heideggerem. Można rzec: rezygnuje z utopii, przynajmniej na razie. Ale przecież – jak wiadomo – tę wówczas przerwana w pół frazę z rozmachem uzupełnił w latach późniejszych, dlatego w efekcie stał się marzycielem, który – wbrew swoim intencjom – stanowił wygodny zawór bezpieczeństwa dla tych, których tak bardzo chciał zwalczać. Oto typowy paradoks myśli utopijnej, która legitymizuje system, w sprzeczności do którego sama niejako powstała.

W wizji filozoficznej wczesnego Marcusego analiza immanentna fenomenu dziejowości stwarza niejako pewną teorię, a ta z kolei wyzwala czyn. A wszystko to – zaznaczmy raz jeszcze – odbywa się na mocy jakiejś wewnętrznej konieczności, na której ufundowany jest porządek tego świata. I jednocześnie podkreśla ciągle, że jest to jedyny realistyczny (czytaj: w duchu Marksa, materialistyczny) punkt widzenia – nie *cogito*, lecz *sum*. To spełnianie konieczności próbuje jednocześnie interpretować w duchu Heideggerowskiego *Się* (owo *Das Man*). Pomysł ciekawy, wymaga jednak chyba osobnych analiz. Generalnie ten wątek w filozofii Marcusego można by nazwać deterministycznym – ginie on całkowicie w późniejszym okresie jego twórczości. W tym pozwólmy sobie skonstatować, iż utopia zdobywa władzę nad analizą ontologiczną w starym stylu.

Marks, jak wiadomo, pisał, że ludzie, by mogli tworzyć historię, wpierw muszą produkować, jeść, ubierać się – jednym słowem: organizować jakoś swój byt materialny. Marcuse widzi w tym analogię do pojęcia zatroskania (*Besorgen*) Heideggera. Na kartach *Sein und Zeit* ludzie także zajmują się nieustannie sobą, swoim bytem, warunkami istnienia. Poszczególne byty, które człowiek spotyka w swoim życiu, są przez niego traktowane najpierw jako rzeczy (*Vorhandenes*), które faktycznie są obecne (*Vorhandenheit*), i to je przeciwstawia egzystencji (*Existenz*) bytu ludzkiego, a potem jako narzędzia (*Zuhandenes*). Od początku mamy do nich stosunek instrumentalny – służą jakimś celem, które wymyślamy. To z kolei jest przejawem swoistej troski (*Sorge*) o świat zewnętrzny – potrze-

by jego ułożenia. O ile jednak u Marksa produkcja dóbr jest podejmowana przez człowieka świadomie i z jasno określonym celem (por. chociażby pojęcie pracy w *Kapitale*), o tyle u Heideggera owo zatroskanie wynika wprost z samej egzystencji, albowiem jest ono jeszcze jednym, przyrodzonym jej przejawem. I dlatego Heidegger woli mówić o poręczności (*Zuhandenheit*) w naszym istnieniu – przedmioty bowiem są poręczne, gdyż dają się używać, i tym samym wpisane być mogą w ów kierat naszej egzystencji. Marcuse niestety niezbyt precyzyjnie artykułuje te różnice. Na marginesie tylko zaznaczmy, iż na podobne znaczenie Heideggerowskiego *Zuhandenheit* zwracał błyskotliwie uwagę Lucien Goldmann w pracy *Lukács et Heidegger*.¹⁵ W ogóle, rzecz ciekawa, wiele analiz Goldmanna bardzo przypomina wczesne dociekania Marcusego.

Marcuse pisze także wiele o „rzetelnej” i „nierzetelnej” egzystencji, kontynuując tym samym rozważania Heideggera o życiu autentycznym (*echte*) i nieautentycznym. Dociekania te są przy tym tak prowadzone, że mają nawiązywać do Marksowskiego pojęcia ideologii jako świadomości fałszywej. Ale Marcuse w tym miejscu wyraźnie nadużywa praw analogii i, przemilczając po prostu niektóre wątki samego Marksa. Zauważmy: ideologia jako świadomość fałszywa zestawiona jest tu bezkrytycznie z pojęciem życia nieautentycznego Heideggera oraz z pojęciem egzystencji nierzetelnej samego Marcusego i tym samym umieszczona jest – co wynika z porządku wywodu fenomenologicznego – poza horyzontem doświadczenia *Da-sein*. A zatem jest ona w tej interpretacji po prostu czymś zgoła idealnym, czymś nie mieszczącym się w granicach realnej egzystencji. Tymczasem Marks wielokrotnie podkreślał, że ideologia – choć to tylko świadomość fałszywa – to jednak w określonych warunkach historycznych stać się może całkiem realną siłą, jeśli tylko będzie w stanie porwać masy. Oczywiście tu, niejako na marginesie, powstaje fascynujące dla filozofa pytanie: co w takim razie jest bardziej realne – idea, która usprawiedliwia mordowanie ludzi w imię jakże często szczytnych celów i wartości, czy też miecz, którym zadaje się całkiem konkretną śmierć, w imię tejże idei?

Wszystkie problemy szczegółowe Marcuse zawsze odnosi do *Dasein* jako realności niejako pierwotnej. A ponieważ w jej granicach trwają nieustannie wymiana i napięcie pomiędzy sferą podmiotową a sferą przedmiotową (wraz ze wszystkimi konsekwencjami, które z tego wynikają), stąd rodzi się problem dialektyki jako swoistego samoruchu *Dasein*. Dialektyka nie jest przy tym dla Marcusego wyłącznie metodą poznawania, czy też sposobem konceptualizowania rzeczywistości, lecz wręcz prawdą samego bytu, która stopniowo odsłania się w trakcie jego rozwoju i ruchu. W rozprawie *Zur Problem der Dialektik*¹⁶ Marcuse wyprowadza Marksowskie rozumienie dialektyki z Platona i Hegla. To Platon po raz pierwszy, zdaniem Marcusego, dał w swych pismach ontologiczne rozumienie dialektyki, podkreślał przy tym, iż w naturze wszystko ze wszystkim się łączy i jedno z drugiego wynika. Natomiast formą przejawiania się dialektyki był wówczas szczególny typ dyskursu teoretycznego, w ramach którego poprzez ujawnianie sprzeczności, poprzez spór, wymianę zdań i po prostu dialog, dochodziło się do prawdy. A jednak Platon – jak zauważa nasz filozof – nie wytworzył w swoim idealizmie pojęcia historyczności, i dlatego jego rozumienie dialektyki nie mogło być zastosowane do analizy dziejów. Ten niejako błąd naprawił dopiero Hegel, który oparł swoją koncepcję dialektyki właśnie na historyzmie, a raczej – chciałoby się rzec – na odwrot: oparł całą historię na prawach dialektyki. Stąd idealizm i abstrakcyjność jego wywodów. Rzeczywistej rewolucji dokonał dopiero Marks, który postawił dialektykę „na nogi,” tzn. – jak interpretuje Marcuse ów znany fragment z przedmowy do *Kapitału* – uchwycił on rzeczywistą dziejowość ludzkiego *Dasein*, opierając ją na prawdziwie realistycznej podstawie. Hegel nie znika jednak z pola zainteresowań Marcusego. I tak znane pojęcie świadomości w *Fenomenologii ducha* interpretuje jako zwielokrotnione *Dasein* Heideggera – heglowska świadomość bowiem (a raczej po prostu ów duch dziejów) również rzekomo stanowi jedynie realny horyzont pojawiania się fenomenów tego świata. Samowiedza zatem – jeśli jeszcze w ogóle o czymś takim można tu mówić – czyni byt

rzeczywiście obecnym, a zatem samowiedza **jest**. Jeśli tak, to zapytajmy Marcusego - po co w ogóle był ten cały skomplikowany zabieg heideggerowskiej reinterpretacji Marksa, skoro, wbrew temu, co zamierzał, nadal wracamy do kręgu filozofii tradycyjnej wraz z jej dychotomicznym podziałem na podmiot i przedmiot. Podział ów bowiem wraca jak bumerang: jeśli heglowska samowiedza czyni rzeczywiście byt obecnym, a tak jest, jak podtrzymuje Marcuse, to w takim razie – mówiąc to samo, tylko prościej – świadomość po prostu ustanawia byt. Mamy zatem do czynienia z dwiema niezależnymi od siebie sferami bytu: duchową i materialną, przy czym wszelką aktywność dziejową przyznaje się jedynie pierwszej. Konsekwencje tego „niedopatrzenia” będą dla Marcusego znane: prawodawcą bytu może być tylko absolutnie wolny rozum. I dalej następują konsekwentnie twierdzenia, o których częściowo była wyżej mowa, kiedy pisałem o źródłach utopii i transcendencji u późnego Marcusego.

Odniesienie wszystkich problemów do *Dasein* nie tylko zrodziło pod piórem Marcusego problem dialektyki, lecz także problem wzajemnych zależności pomiędzy teorią i praktyką, który tradycyjnie rozważany był w marksizmie. Jego rozwiązania u naszego filozofa dają się łatwo wydedukować na podstawie chociażby tego, co do tej pory powiedzieliśmy. Używając współczesnej terminologii, możemy stwierdzić, iż Marcuse był skrajnym reprezentantem praxistycznej wykładni marksizmu, w której praktyka stawała się jedynym i podstawowym polem rozstrzygnięć teoretycznych. Nawet jednak takie sformułowanie tej myśli jest w stosunku do Marcusego za słabe. W jego zheideggeryzowanym marksizmie w ogóle nie istnieje pojęcie praktyki i teorii jako dwóch przeciwstawnych sobie sfer aktywności człowieka. Pomiędzy nimi umieścił on znak równości, a całą tę problematykę konsekwentnie widział w polu dziejowości.

Nie wszędzie jednak Marcuse bezkrytycznie powoływał się na Heideggera. Udowadniał na przykład, że autor *Sein und Zeit* wprawdzie odkrył dzieje jako jedyny horyzont realności, w obszarze którego pojawiają się wszelkie fenomeny, to jednak nie odkrył jednocześnie, choć powinno to

być prostą konsekwencją pierwszego, konieczności rewolucji – tu, zdaniem Marcusego, Heidegger się zatrzymał. I dlatego właśnie, między innymi, trzeba łączyć go z Marksem. Słabością fenomenologii było i to – jak zauważa Marcuse – że całkowicie pominięto materialne elementy dziejowości. I tym razem pomocny okazał się Marks. Jego doktryna bowiem opiera się całkowicie na dziejowości, a stąd wyprowadzić można wszystkie pozostałe kategorie. Czymże zatem jest świat w marksizmie Marcusego? Otóż świat jawi się jako szczególnie zorganizowana wiązka sensów – jest to zatem rzeczywistość zawsze dotknięta znaczącym spojrzeniem człowieka. I tylko tak może on istnieć – podkreśla Marcuse. Sensy owe nie są jednorodne, a często bywają wręcz sprzeczne nawzajem, lecz ich podstawą są materialne wyróżniki dziejowości. Tu w tok fenomenologicznego rozumowania wkracza Marks wraz z całą problematyką bazy społecznej i stosunków produkcji. I choć Marcuse przytacza w tym miejscu odnośne fragmenty z dzieł autora *Kapitału*, to jednak pozwala sobie opatrzyć je jednym, ale za to zasadniczym komentarzem. Stwierdza, że baza społeczna oraz jej elementy składowe są także dziejowe, tzn. pojawiają się w horyzoncie egzystencji człowieka właśnie jako baza, a zatem wpisane są w *Dasein*. Nawet pojęcie konieczności historycznej, które urzeczywistnia się poprzez *Dasein* i które nie zależy od woli człowieka, również pojawia się – *post factum* – w horyzoncie dziejowości. *Dasein* jest więc jedynym realnym obszarem, w którym realizuje się filozofia. Realność ta jest jeszcze u Marcusego wzmocniona wskazaniem na materialne wyróżniki dziejowości – przy pomocy oczywiście Marksa.

Rzecz ciekawą jest, jak rozpatruje nasz filozof w kontekście powyższym problem przyrody. Marcuse generalnie podtrzymuje w tej sprawie stanowisko Lukácsa z *Geschichte und Klassenbewusstsein*, nadając mu jedynie zabarwienie heideggerowskie: przyroda o tyle **jest**, o ile jawi się w horyzoncie dziejowości.¹⁷ Nie można zatem mówić o naturze poza losami człowieka. W *Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus* czytamy: „Przyroda **ma** dzieje, ale nimi nie **jest**. *Dasein* **jest** dziejami.”¹⁸ Wszak chodzi

przez cały czas o bycie (*Sein*), albowiem tylko ono jest realne. W efekcie znowu powracamy do podstawowego terminu – *Dasein*. Cały świat bowiem zakorzeniony jest w *Dasein* jako świat znaczeń. Przy tym zawsze rozpatrywany jest **konkretny** świat w **konkretnym** *Dasein* – fenomenologia materializmu historycznego nie może być abstrakcją.

Wyrazem zatroskania (*Besorgen*) *Dasein* są stosunki produkcji i stosunki społeczne. Marcuse podkreśla przy tym, że owo zatroskanie jest zarówno materialne, jak i duchowe. W ten sposób zaznacza, że jego marksizm porzuca tradycyjny obszar filozofowania rozdarty dualizmami podmiotowo-przedmiotowymi. Zatroskanie jest jednak powiązane w jego koncepcji z Marksowską analizą ekonomicznych podstaw społeczeństwa. Wyznacza ono swoistą „przestrzeń życiową” *Dasein*, która wypełniona jest tym, co poręczne. Przestrzeń ta nie jest czymś danym raz na zawsze, lecz, w zależności od samego *Dasein*, od stopnia jego zatroskania, może się zwięzać lub rozszerzać.

Na powyższych analogiach moglibyśmy w gruncie rzeczy zakończyć tropienie wzajemnych podobieństw i różnic pomiędzy wczesnym Marcusem a Heideggerem, z jednej strony, oraz Marksem – z drugiej. I być może ów epizod z dziejów filozofii współczesnej na tym mógłby się zamknąć, by stając się jedynie przedmiotem pracy dociekliwego historyka idei. I nie sądzę nawet, czy wyczerpaliśmy listę wszystkich problemów wartych – z punktu widzenia historyka filozofii – przedstawienia. Ale i prawdą jest to, że nie o taką perspektywę badawczą w tekście niniejszym szło. Otóż tym, co najbardziej zainteresowało autora niniejszego tekstu w owym epizodzie – jak to zostało nazwane – była próba ożywienia w myśli filozoficznej dwudziestego wieku tradycji filozofii bytu. Spróbujmy w krótkim komentarzu, i to w trybie niejako podsumowania, skreślić słów kilka.

Niewątpliwie, pisząc o wzajemnych inspiracjach między Heideggerem, Marksem a Marcusem, przez cały czas poruszaliśmy się w kręgu tego programu filozoficznego, któremu patronuje fenomenologia. Ale jednocześnie program ów wpisuje się w tradycję przełamywania dualizmu

podmiotowo-przedmiotowego w filozofii, czyli – najogólniej mówiąc – nawiązuje do dziejów nowożytnego transcendentalizmu. Ten zaś znaczący jest w historii myśli nazwiskami: Kartezjusz – Kant – Hegel – Husserl. Kartezjusz bowiem, jak wiadomo, postawił ów naczelną problem nowożytnej filozofii: właśnie zagadnienie wzajemnego stosunku myśli i bytu. Tym samym ustanowił nowożytną wersję znanego z tradycji dualizmu podmiotowo-przedmiotowego i ponadto uzasadnił ją w swoim systemie. Współczesny transcendentalizm dychotomię tę zniósł, rozbijając ją niejako poprzez rozbudowanie sfery podmiotowej. Tą właśnie drogą kroczył Kant, a do jej końca – jak się wydaje – doszedł Husserl w swym idealizmie transcendentalnym.¹⁹ Istotą tego właśnie programu filozoficznego było takie rozbudowanie sfery podmiotowej, aby poprzez nią – niejako z zewnątrz – ujrzyć cały ten dualizm podmiotowo-przedmiotowy. Ten punkt widzenia idealizmu transcendentalnego bynajmniej jednak nie zniósł całkowicie owego podziału, lecz – wprost przeciwnie – w swoisty sposób go jeszcze bardziej utwierdzał. A jego zanegowanie było czysto deklaratywne. Oto bowiem w granicach tej perspektywy teoretycznej konstruuje się takie stanowisko obserwacyjne, które jako swój przeciw-człon obejmuje zarówno podmiot, jak i przedmiot, a ściślej: relację, która je łączy. Tym samym więc zostaje odrestaurowany ów dualizm pierwotny, tyle tylko, że na innym poziomie – by tak rzec – jakościowym, gdzie z jednej strony znajduje się ów transcendentalny punkt, z drugiej zaś relacją łączącą sferę poznawaną i poznającą. Oczywiście i ten poziom również można znieść i skonstruować nowy, znacznie ogólniejszy, transcendentalny wobec poprzedniego, punkt obserwacyjny – i tak postępować można w nieskończoność, nie znosząc **rzeczywiście** owego pierwotnego dualizmu. I tak też w istocie przebiega rozwój tego nurtu nowożytnej filozofii transcendentalnej – od Kartezjusza poprzez Hegla aż do Husserla.

Niemniej istnieje także inna odpowiedź na centralny problem Kartezjusza. Jest to próba właśnie ożywienia tradycyjnej filozofii bytu, która akurat tu manifestuje się w rozsadzeniu od środka

owego dualizmu podmiotowo-przedmiotowego poprzez rozwinięcie sfery przedmiotowej. A najbardziej znanymi rozwiązaniami teoretycznymi w granicach tego nurtu filozofii nowożytnej są propozycje Marksa i Heideggera, odczytywane – przyznać trzeba szczerze – z rozmaitym skutkiem przez Marcusego. O ile idealizm transcendentalny typu Husserla rozbudował zewnętrzny punkt widzenia tradycyjnego podmiotowo-przedmiotowego podziału filozoficznego, o tyle ten nurt transcendentalizmu, który niewątpliwie wyznaczają nazwiska Marksa i Heideggera, i który – w przeciwieństwie do pierwszego – nazwać można realistycznym, charakteryzuje się wewnętrznym punktem widzenia owego podziału.²⁰ Osiąga się go zaś poprzez dowartościowanie sfery przedmiotowej. Można też krótko powiedzieć, że rozwiązanie Husserla było pozorne, natomiast rozwiązanie Marksa i Heideggera jest rzeczywiste, albowiem pokazuje i odsłania zasady ukonstytuowania się takiego dualnego sposobu myślenia o świecie. Innymi słowy, obaj ci filozofowie pokazują go jako pozorny. I chociażby z tego powodu warto było prześledzić logikę tego epizodu z dziejów filozofii współczesnej.

Ta tradycja zaznaczyła się w samym marksizmie pracami Karla Korsch, całej szkoły frankfurckiej, a potem grupy Praxis w dawnej Jugosławii. Negacja podziału na podmiot i przedmiot poznania zaowocowała przecież w tradycji niemieckiej wyodrębnieniem się tzw. *Produktionsästhetik* w opozycji do *Ästhetik der Abbildung*, czyli sporem: czy dzieło sztuki odbija świat, czy też – na odwrót – niejako go współtworzy. W tym drugim przypadku zwykło się mówić o zaangażowaniu. Na marginesie tylko dodajmy, że to właśnie było osiądłem sporu pomiędzy Bertoldem Brechtem a Györgyem Lukácssem.

Co ciekawe też, obie strony tego sporu odwoływały się do ekspresjonizmu, tyle tylko, że o ile zwolennicy teorii mimetycznej byli oczarowani możliwością odbijania rzeczywistości (stąd fascynacja nowymi technikami, jak fotografia), o tyle drudzy samą rzeczywistością byli przerażeni.

Uważny czytelnik bez trudu dostrzeże, że kwestie zaangażowania oraz zmiany sposobu ist-

nienia samego przedmiotu artystycznego dają się łatwo wyprowadzić właśnie z owego – przedstawionego wyżej – paradygmatu myślenia, który negował oddzielenie podmiotu od przedmiotu poznania, a w jego miejsce powoływał jednorodną przestrzeń wspólnego doświadczenia. *Dasein* Marcusego poniekąd tłumaczyło – z jednej strony – rezygnację z funkcji kreatywnej dzieła sztuki, z drugiej zaś – wejście samego działania artystycznego w materię życia społecznego. Jedni zatem mówili o końcu sztuki, drudzy – z zachwytem – o sztuce naprawdę zaangażowanej.

W każdym razie wszystko to zawieszono było w nowym, dopiero co wykluwającym się, paradygmacie myślenia, który wyżej przedstawiliśmy i który niczym chmura okrywał i artystów, i filozofów.

Przedstawiona powyżej rozprawa stanowi propozycję bazy interpretacyjnej tekstu-manifestu George’a Grosza i Wielanda Herzfeldego „Die Kunst ist in Gefahr.” Jest on ważnym dokumentem zmian sposobu definiowania sztuki, zainicjowanych w ruchu Dada, a mających swe konsekwencje we współczesnej teorii i praktyce artystycznej o charakterze postkonceptualnym, kontekstualnym i performatywnym. Jak bliskie jest to pokrewieństwo niech świadczy następująca anegdotka: Wieland Herzfelde, odwiedzając studio Geорга Grosza w 1916 roku, zauważył zdjęcia prasowe „głównie różnych międzynarodowych celebrytów; na każdym była dedykacja z autografem. Jedna z nich, na przykład, brzmiała:

Mojemu staremu i drogiemu towarzyszowi Chinganchukowi - jego stary przyjaciel Thomas A. Edison. (...)

Nadmierna liczba dedykacji i podobieństwo pisma sławnych ludzi doprowadziły mnie do założenia” – wspomina Herzfelde – „że wszystkie autografy były dziełem właściciela.”*

* Wieland Herzfelde, *Immergrün. Merkwürdige Erlebnisse und Erfahrungen eines fröhlichen Waisenknaben* (Berlin, Weimar: Aufbau Verlag, 1969), 177. Dziękuję Leszkowi Brogowskiemu za wskazanie i przetłumaczenie tej smacznej anegdotki.

Przypisy

- ¹ Szczegółowo opisałem to w książce pt. *Estetyka realizmu György Lukácsa i jej przesłanki filozoficzne* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1984). A następnie w monografii pt. *Lukács* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1985).
- ² Patrz: Bogusław Jasiński, *Estetyka po estetyce. Prolegomena do ontologii procesu twórczego* (Warszawa: Ethos, 2008), 248.
- ³ Lucien Goldmann, *Lukács und Heidegger* (Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1975); Idem, *Phenomenology and Marxism* (London: Routledge, 1984).
- ⁴ W tej sprawie por. Bogusław Jasiński, „Ernest Bloch – filozofia z ducha nadziei,” w Idem, *Droga myśli* (Warszawa: Ethos, 1997), 113-149.
- ⁵ Por. Bogusław Jasiński, *Dwie fenomenologie – Husserl i Heidegger* (Warszawa: Ethos, 1997).
- ⁶ Herbert Marcuse, „Beiträge zur Phänomenologie des historischen Materialismus,” *Philosophische Hefte* 1 (1928): 45-68.
- ⁷ Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Wyd. II. Berlin -Neuwied: Luchterhand, 1968. Pierwodruk Frankfurt a/M: Luchterhand, 1932.
- ⁸ Pisałem na ten temat w pracy: *Droga myśli* (Warszawa: Ethos, 1997), 80-88.
- ⁹ W tej sprawie por. Bogusław Jasiński, „Z punktu widzenia Dasein,” w *Dwie fenomenologie – Husserl i Heidegger* (Warszawa: Ethos, 1997), 73-106.
- ¹⁰ „Hermeneutyka jest uniwersalnym aspektem filozofii, a nie tylko metodologiczną podstawą tzw. nauk humanistycznych.” Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1972), 451.
- ¹¹ Obie te metody nazwałem analogicznie *introsocficzną* oraz *ekstrasocficzną*, por. Bogusław Jasiński, *Myślenie Heideggerem* (Warszawa: Kolegium Otryckie, 1988), 12-30.
- ¹² Herbert Marcuse, *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Society Theory* (New York: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1941. Tłum. na j.polski Danuta Petsch, Warszawa: Książka i Wiedza, 1966.
- ¹³ MED., t. 2, 114.
- ¹⁴ Swoją drogą, jest sprawą fascynującą, że podobne spostrzeżenia, choć bez udziału najmniejszego nawet Heideggera, poczynił György Lukács w swej płomiennej pracy *Geschichte und Klassenbewusstsein*, co opisałem szczegółowo w książce *Estetyka realizmu György Lukácsa i jej przesłanki filozoficzne* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1984), 11-45.
- ¹⁵ Lucien Goldmann, *Lukacs et Heidegger*. Edited by Youssef Ishaghpour. Paris: Denoël/Gonthier, 1973 (lub wyd. niem. przytaczane wyżej), a także Idem, *Nauki humanistyczne a filozofia* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1961), oraz przede wszystkim Idem, *Phenomenology and Marxism* (London: Routledge, 1984).
- ¹⁶ Herbert Marcuse, „Zur Problem der Dialektik,” w *Schriften*, band 3 (Frankfurt a/M: Suhrkamp Verlag, 1978), 541-557. Pierwodruk *Die Gesellschaft*, vol. VII, cz. 1 (1930), vol. VIII, cz. 2 (1931).
- ¹⁷ Bogusław Jasiński, *Estetyka realizmu György Lukácsa*, 33-45.
- ¹⁸ Herbert Marcuse, „Beiträge zur Phänomenologie,” 49.
- ¹⁹ Szczegółowo opisałem to w książce *Dwie fenomenologie – Husserl i Heidegger*. Przy czym warto zauważyć, iż samo pojęcie idealizmu tu użyte niewiele ma wspólnego z tradycyjnym przeciwstawieniem idealizm-materializm.
- ²⁰ Szczegółowo opisałem to w moim Hauptwerk *Tezy o ethosofii* (Warszawa: Ethos, 1992), 30-40. Patrz także Idem, „Tezy o ethosofii,” *Studia Filozoficzne* nr 7 (1987): 153-179.

Bibliografia

- Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1972.
- Goldmann, Lucien. *Lukacs et Heidegger*. Edited by Youssef Ishaghpour. Paris: Denoël/Gonthier, 1973.
- Goldmann, Lucien. *Nauki humanistyczne a filozofia*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1961.
- Goldmann, Lucien. *Phenomenology and Marxism*. London: Routledge, 1984.
- Jasiński, Bogusław. *Dwie fenomenologie – Husserl i Heidegger*. Warszawa: Ethos, 1997.
- Jasiński, Bogusław. *Tezy o ethosofii*. Warszawa: Ethos, 1992.
- Jasiński, Bogusław. *Estetyka realizmu György Lukácsa i jej przesłanki filozoficzne*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1984.
- Jasiński, Bogusław. *Lukács*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1985.
- Jasiński, Bogusław. *Estetyka po estetyce. Prolegomena do ontologii procesu twórczego*. Warszawa: Ethos, 2008.
- Jasiński, Bogusław. „Ernest Bloch – filozofia z ducha nadziei.” W Idem, *Droga myśli*, 113-149. Warszawa: Ethos, 1997.
- Jasiński, Bogusław. *Myślenie Heideggerem*. Warszawa: Kolegium Otryckie, 1988.
- Marcuse, Herbert. „Beiträge zur Phänomenologie des historischen Materialismus.“ *Philosophische Hefte* nr 1 (1928): 45-68. Przedruk m. in w Marcuse Herbert/Schmidt Alfred, *Existentialistische Marx-Interpretation*. Frankfurt a/M: Europäische Verlagsanstalt, 1973. (tłum. polskie: "Przyczynki do fenomenologii materializmu historycznego," tłum. Jerzy Łoziński, *Colloquia Communia*, nr 4-5 (9-10), Warszawa, 1983).
- Marcuse, Herbert. „Zur Problem der Dialektik.“ *W Schriften*, band 3, 541-557. Frankfurt a/M: Suhrkamp Verlag, 1978. Pierwodruk *Die Gesellschaft*, vol. VII, cz. 1 (1930), vol. VIII, cz. 2 (1931). (tłum. polskie: "O problemie dialektyki," tłum. Janusz Stawiński, *Colloquia Communia*, nr 4-5, Warszawa, 1983)
- Marcuse, Herbert. *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Wyd. II. Berlin -Neuwied: Luchterhand, 1968.
- Marcuse, Herbert. *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Society Theory*. New York: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1941. (tłum. polskie, Warszawa, Książka i Wiedza, 1966).
- Lukács, György. *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Berlin - Neuwied: Luchterhand, 1968.
- Marks, Karol i Fryderyk Engels. *Dzieła*, tom 2. Tłum. Kazimierz Bleszyński. Warszawa: Książka i Wiedza, 1960.