

## POLEMICS, DEBATES AND INTERVIEWS POLEMIKI, DEBATY I WYWIADY

### Rozmowa z Herbertem Marcusem<sup>1</sup>

Ivo FRENZEL, Willy HOCHKEPPEL

**Frenzel i Hochkeppel:** Panie Profesorze, bardziej jeszcze niż pańscy duchowi towarzysze i przyjaciele, Maks Horkheimer i Teodor W. Adorno, był pan w latach sześćdziesiątych swego rodzaju bohaterem Nowej Lewicy. Bohaterem rewolucyjnej młodzieży od Berkeley do Berlina Zachodniego. Wszyscy wierzyli wówczas w zbliżającą się rewolucyjną zmianę. To Pan sam kiedyś powiedział, że nie wierzy, iż te zmiany nadejdą od strony klasy pracującej, że przyjdą one raczej od strony grup znajdujących się na obrzeżach, mianowicie z kręgów hippisowskich, studenckich oraz ze środowisk przedstawicieli tak zwanego Trzeciego Świata. Moje pytanie brzmi: co się dziś stało z tymi rewolucyjnymi nadziejami?

**Marcuse:** Myślę, że odpowiedź na to pytanie nie jest trudna, ponieważ już w pytaniu zawarte jest pewne nieporozumienie. Nigdy nie sądziłem, że ruch lat sześćdziesiątych był ruchem rewolucyjnym. Rewolucyjne są tylko te ruchy, których nośnikiem są masy rewolucyjne. Sytuacja lat sześćdziesiątych nie jest tego przykładem. Był to raczej ruch, który chciał

---

<sup>1</sup> Tekst jest zapisem rozmowy z Herbertem Marcusem (1898–1979), przeprowadzonej w 1976 roku przez Ivona Frenzela i Willy’ego Hochkeppela. Marcuse odpowiada między innymi na pytania dotyczące znaczenia ruchu studenckiego w latach sześćdziesiątych, pojęcia Nowej Lewicy i *Lebensqualität*, współczesnej postawy wschodnioeuropejskich partii komunistycznych wobec filarów marksizmu, a także walki klasowej i dyktatury proletariatu, przemocy (*Gewalt*), postawy wobec egzystencjalizmu, neutralności technologii. Mówi też o swoim stosunku do Heideggera, swoim rozumieniu filozofii i kwestii odpowiedzialności współczesnych mu filozofów marksistowskich. Rozmowa, trwająca 47 minut, zamieszczona jest na stronie: <http://www.youtube.com/watch?v=C5PU0EASi-Q&noredirect=1> (5.11.2011). W niżej proponowanym tłumaczeniu zachowany jest „rytm” języka mówionego. Dlatego też można w niektórych miejscach tekstu znaleźć pewne chropowatości i zawahania, które nie pojawiają się w starannie zredagowanych tekstach pisanych. (Wszystkie przypisy zamieszczone w niniejszym przekładzie pochodzą od tłumacza.)

coś wyrazić, coś wypowiedzieć. Zaszły wówczas zmiany, które w kapitalizującym się społeczeństwie stały się niejako faktem. Był to ruch, który „przepowiadał-antycypował”: nowe cele, nowe modele tych radykalnych zmian.

Studenci, kobiety, uciskane i dyskryminowane mniejszości narodowe oraz rasowe odegrały tu rolę awangardy. W tym sensie wspomniane „zapowiedzi-antycypacje” wiążą się z możliwościami i celami owych radykalnych zmian.

Nigdy nie mówiłem, że te grupy, te mniejszości, mogą zastąpić klasę pracującą rozumianą jako podmiot rewolucji. Nie sądzę, żeby coś takiego w ogóle mogło zajść. Nie potrafię sobie wyobrazić radykalnych zmian bez aktywnego udziału klasy pracującej. Dlatego chodzi tu o awangardową grupę, która potencjalnie tylko antycypowała, wyprzedzała nowe cele i nowe możliwości rewolucji.

**Frenzel i Hochkeppel:** Dobrze. A zatem chodziło o pewien rodzaj protestu. Pewien rodzaj ruchu, „ruchu Jana Chrzyciciela”, w takim znaczeniu, że oto pojawili się ludzie, którzy coś zapowiadali. Co tak naprawdę wyprzedzały, antycypowały te grupy? Może tę wielką odmowę-sprzeciw, o których Pan tak wiele mówił?

**Marcuse:** Pytanie o to, co antycypowały te grupy, jest oczywiście pytaniem decydującym, zasadniczym. Nie wiem, czy uda mi się chociaż częściowo na nie odpowiedzieć. Wspomniałem wcześniej o zmianach, które już się dokonywały, stały się faktem w rozwiniętym kapitalizmie. Jedną z nich było to, że klasa pracująca w znaczeniu klasycznym, to znaczy tak jak ją rozumiał Marks, czyli jako proletariat w wysoko rozwiniętych krajach przemysłowych, przestała istnieć. Dzieje się tak dlatego, że kapitalizm przy całym wyzysku i odczłowieczeniu stworzył warunki życia, które pozwoliły osiągnąć większości ludzi taki poziom życia, jakiego Marks w XIX wieku nie był w stanie i nie mógł sobie nawet wyobrazić. To znaczy, zapewnienie materialnych potrzeb pozostaje dalej celem pierwszym, ale nie wyłącznym. Odważę się sformułować zdanie, które będzie być może prowokacją, zdanie, które — i to chciałbym podkreślić — dotyczy tylko krajów przemysłowych: pojawiła się nowa możliwość, realna możliwość życia, którego główną treścią nie jest już dożywność, wyobcowująca i dehumanizująca praca. Chodzi o życie, które będzie przeżywane dla samego życia, i o przyjemność, którą daje właśnie takie przeżywanie życia. Ta realna możliwość pojawiła się wraz z postępowem technicznym w wysoko rozwiniętym kapitalizmie, ale nie tylko dzięki postępowi technicznemu. To jest właśnie to, co ma na myśli Nowa Lewica, kiedy mówi

o nowej jakości życia: rewolucja nie przynosi już tylko nowych form produkcji, nowych stosunków produkcyjnych, nowego wzrostu produkcji... ale również, i to w decydującej mierze, radykalną zmianę, którą niesie ze sobą proces produkcyjny jako taki. A kierunek tej radykalnej zmiany to właśnie rozwój i spełnienie pozamaterialnych potrzeb, czyli życie jako przyjemność, nowa zmysłowość, koncepcja nowej moralności, poza moralnością mieszczańską itd.

**Frenzel i Hochkeppel:** Dobrze, ale czy życie postrzegane jako przyjemność, owo życie dla samego życia, aby się samemu zrealizować... Czy to nie jest ideał? To znaczy coś, co wywodzić by się mogło z mieszczańskiego społeczeństwa i jego estetycznej egzystencji? Ideał, który właściwie zupełnie nie pasuje do przyszłości nowoczesnego społeczeństwa masowego.

**Marcuse:** Fakt, że jest to ideał, który wywodzi się z mieszczańskiej tradycji, nie stoi w sprzeczności z ideałem jako takim. Możemy śmiało powiedzieć, że marksistowski socjalizm wywodzi się również z tradycji mieszczańskiej, ale tu mamy do czynienia... tu dokonuje się przejście z ilości w jakość. Aby uniknąć nieporozumień, powinienem jeszcze wspomnieć o frazie: *Leben ohne Arbeit* [życie bez pracy — przyp. tłum.], która w sposób konieczny i nieunikniony zawiera w sobie stwierdzenie, iż aby ta nowa forma życia, nowa jakość życia była w ogóle możliwa, konieczne jest w skali globalnej zlikwidowanie biedy i nędzy. To znaczy, że prawdziwie socjalistyczne społeczeństwo nie będzie w swojej pierwszej fazie z pewnością społeczeństwem *ohne Arbeit* [bez pracy — przyp. tłum.], w sensie bez konieczności pracowania. Z całą pewnością jednak praca ta będzie miała określone cele, aby wszędzie, na całym świecie likwidować biedę i nędzę. I dopiero wtedy możemy sobie w ogóle wyobrazić te nowe jakości życia.

**Frenzel-Hochkeppel:** Chciałbym w związku z tym postawić pytanie, które będzie miało może nieco osobisty charakter. Nawiążę do pojęcia „radykalność”, którego używał Pan wielokrotnie. Zauważam mianowicie pewną sprzeczność, którą, jak sądzę, i Pan potwierdzi. W warunkach rozwiniętego i późnego kapitalizmu przynajmniej większa część potrzeb została zrealizowana. Całkiem niedawno jeden z marksistów powiedział mi, że jest to sytuacja, której Marks zawsze chciał — sytuacja, która w niektórych, powiedzmy zachodnioeuropejskich, państwach okazała się faktem. Powiedział Pan, że mniej więcej od lat 1963–1964 pańska filozofia stała się bardziej radykalna. Co rozumie Pan w tej sytuacji pod pojęciem „rady-

kalny” i czy w ostatnich pięciu, sześciu latach pańska postawa stała się jeszcze bardziej radykalna?

**Marcuse:** Nie wiem, jaki kontekst użycia tego terminu ma Pan dokładnie na myśli... ale pod pojęciem „radykalny”... jeśli moje poglądy stały się jeszcze bardziej radykalne, to jest to związane z faktem, że dostrzegłem niebezpieczeństwo pojawienia się „nowego faszyzmu”. Obawa ta była znacznie poważniejsza niż w latach sześćdziesiątych. I tak tę radykalność tłumaczę. W tym znaczeniu dotyczy ona możliwości, jakie daje mi myślenie i pisanie.

**Frenzel i Hochkeppel:** Był Pan nie tylko krytykiem pewnych prawicowych grup, środowisk, ale również krytykiem komunizmu, komunizmu o szczególnym charakterze. Jak Pan odniesie się do tego, że partie komunistyczne z różnych krajów europejskich w pewnym sensie spuściły trochę z tonu czy też, mówiąc inaczej, zaczęły dość luźno podchodzić do podstawowych filarów marksizmu-komunizmu? Chodzi mi tu na przykład o tak zwaną aprioryczną konieczność walki klas, dyktaturę proletariatu, a nawet — co jest całkiem akceptowane — czynnik prywatnej własności. Można by powiedzieć, że w związku z tym zrezygnowano z podstawowych pozycji marksizmu wskazanych w *Manifestie*. Narzuca się więc pytanie, co właściwie pozostało, jeśli obecny stan socjaldemokracji w państwach zachodnich — bez wyżej wymienionych, podstawowych filarów marksizmu — jest stanem faktycznym? Po co jeszcze rewolucja?

**Marcuse:** Pozycje marksistowskie są pozycjami historycznymi. I jest rzeczą oczywistą, że wraz z rozwojem społeczeństwa kapitalistycznego, tak jak opisywał to Marks, nie można dopasowywać teorii do nieustannie zmieniających się stosunków [społeczno-polityczno-ekonomicznych — przyp. tłum.]. Usiłuje się raczej te zmiany zrozumieć i z aktualnych warunków wyprowadza się nowe [pozycje — przyp. tłum.]. Postawę zachodnioeuropejskich partii komunistycznych wyjaśniłbym czy też określiłbym jako refleksję nad społecznymi faktami, takimi jak ten, że klasa pracująca w tych krajach w obecnym momencie nie jest klasą rewolucyjną; że walka klasowa wprawdzie nie przestała być faktem i dalej będzie obowiązywać — myślę, że żadna z zachodnich partii nie twierdziła, iż może być inaczej — jednakże na obecnym etapie jest prowadzona w innych formach.

Są to formy — i tu muszę się zgodzić — które zdają się bardzo zbliżone do tych stosowanych w socjaldemokracji. Jednakże według mnie partie komunistyczne postrzegają taką politykę — wydawałoby się socjaldemokratyczno-reformistyczną, rozumianą jako legalna walka klasowa —

jako fazę przejściową. Fazę, która później przychodzącym rewolucjom umożliwi odpowiednią strategię.

**Frenzel i Hochkeppel:** Chciałbym teraz z tego punktu przejść do wcześniejszych rozważań nad rewolucją, rozważań, które dotyczyły zmian. Chodzi mianowicie o dyskutowany w Pana teoriach problem przemocy. Nie tylko dyskutowany, ale również praktykowany przez określone grupy, które — jeśli ktoś woli — można by określić jako markuzjanistów.

Jak ten problem przedstawia się dzisiaj? Czy legitymizacja przemocy jest możliwa? Może mógłbym jeszcze dodać jedno zdanie do tych pytań. Całkiem niedawno rozmawiałem z pewnym filozofem z Berlina Wschodniego, który za temat swojego referatu wybrał jedno ze zdań Hegła z okresu jego pobytu w Jenie. Zdanie brzmi: „To, co duch uznał, uczynił swoim, jest dla przemocy zbyt wiele”. Moje ówczesne pytanie skieruję teraz do Pana. Czy to, czego duch nie uznał za swoje — przyjmijmy to jako pewną teorię — musi zostać mu przekazane przemocą? Czy też w inny sposób?

**Marcuse:** Musi być przekazane przemocą komu? Duchowi?... Nie wiem, co dokładnie miał na myśli Hegel, kiedy to mówił, ale moim zdaniem pytanie o przemoc musi zostać rozdzielone. Pojęcie przemocy musi mieć jako korelat pojęcie „przeciw-przemocy” (*Gegen-Gewalt*). Ponieważ przemoc, którą stosuje terrorystyczna, panująca grupa, różni się pod względem źródłowym (ideowym) i socjologicznym od „przeciw-przemocy”, która przy wyzwaniu się z tego ucisku-panowania będzie użyta jako obrona. Zatem czyste pojęcie przemocy jest niewystarczające. Szczególnie dziś. Niewystarczające do usprawiedliwienia i zrozumienia panujących stosunków.

**Frenzel i Hochkeppel:** Również Jean Paul Sartre używał pojęcia „przeciw-przemoc”. Powiedział jednak kiedyś, że byłoby wiele do dodania i wyjaśnienia, szczególnie jeśli stosuje się go w sensie pseudodialektycznym do każdej przemocy. Wtedy każda przemoc może w pewnym sensie oznaczać czy też być jednocześnie „przeciw-przemocą”. To wydaje się najbardziej niebezpieczne. Wszystkie grupy mogłyby się powoływać na tę dialektyczną funkcję owego pojęcia i twierdzić, że stosują jedynie „przeciw-przemoc”.

**Marcuse:** Oczywiście istnieje takie niebezpieczeństwo. Spotykamy się z nim wówczas, gdy przy demonstrowaniu własnych celów, programów itp. zostają skonfrontowane dwie grupy przeciwne sobie, stosujące przemoc. Która z tych grup jest grupą uciskaną, a która broni się przed uci-

skiem — dokonanie tego rozróżnienia w sensie historycznym nie jest trudne. Dziś sytuacja jest o wiele bardziej skomplikowana, mniej przejrzysta. Jednak to rozróżnienie na grupę uciskającą, stosującą przemoc, i uciskaną, która ucieka się do „przeciw-przemocy”, jest wciąż poprawne.

**Frenzel i Hochkeppel:** Czy uważa Pan, że również wówczas, kiedy rozpoznajemy, uznajemy porządek (*Ordnung*), to czy wtedy należy przyjąć coś w rodzaju panowania (*Herrschaft*)? Czy tam, gdzie pojawia się panowanie (*Herrschaft*), mamy do czynienia z przemocą (*Gewalt*)? Czy Pana zdaniem należałoby przyjąć, przynajmniej częściowo, pewną synonimiczność tych trzech pojęć: porządek, panowanie, przemoc? Pytam o to, ponieważ zacytował Pan kiedyś w *Triebstrukturen der Gesellschaft* słowa Baudelaire'a: *das alles ist nur Ordnung, Schönheit, Überfluss, Stille und Wollust*<sup>2</sup>. Filozof Marcuse dodaje w tym właśnie miejscu, że to prawdopodobnie jedyne, możliwe odniesienie, w którym słowo porządek (*Ordnung*) traci swoje represyjne znaczenie.

**Marcuse:** Aktualność tego zdania potwierdzam również i dziś.

**Frenzel-Hochkeppel:** Oznacza to więc, że kiedy mówimy o porządku, o porządku państwa, o porządku w sensie technologicznym, to musimy jednocześnie mówić o panowaniu? Jak również, choć być może niebezpośrednio, o przemocy?

**Marcuse:** Tak. I tu mamy przykład, wzór, jak należy te pojęcia rozróżniać. Mianowicie porządek jako zarządzanie (*Verwaltung*) rzeczami, a nie jako p a n o w a n i e nad ludźmi. Stare już, ale w socjalizmie dobrze znane rozróżnienie, że każdy porządek musi być jednocześnie panowaniem i uciskiem (*Unterdrückung*), nie jest poprawne. Nie dotyczy to nawet społeczeństwa klasowego. Jako przykład podaję tu zawsze autorytet — przeciwko wszystkim o tendencjach autorytarnych — ponieważ jest coś takiego, jak „racjonalny autorytet”, bez którego funkcjonowanie społeczeństwa, każdego społeczeństwa jest nie do pomyślenia. Wszyscy spotkaliśmy się z czymś tak oczywistym jak autorytet pilota podczas lotu samolotem czy

<sup>2</sup> Jest to niemiecki przekład ostatnich dwóch wersów *L'Invitation au voyage* Baudelaire'a: *Là tout n'est qu'ordre et beauté, / Luxe, calme et volupté*. W tłumaczeniu Marii Leśniewskiej wersy te brzmią: „Tam piękna, ładu objawienie, / Przepych i cisza, upojenie” (Baudelaire, Charles P. (1990): *Kwiaty zła*, wyb. M. Leśniewska, J. Brzozowski, red. J. Brzozowski, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 142–143). Słowa te są cytowane w pracy: Marcuse, Herbert (1979): *Triebstruktur und Gesellschaft: ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Frankfurt a.M., 143 (pierwsze wydanie tej pracy ukazało się w 1971 roku).

autorytet policjanta kierującego ruchem drogowym. Być może są to śmieszne przykłady, ale pokazują one, że istnieje coś takiego jak konieczność autorytetu i porządku. I nie muszą być one jednocześnie wyrazem ucisku i panowania nad ludźmi.

**Frenzel i Hochkeppel:** Czy nie jest jednak tak, że również owo zarządzanie, administrowanie rzeczami, może prowadzić do posiadania kontroli (*zu Beherrschung*) nad ludźmi?

**Marcuse:** To jest bardzo interesujące zagadnienie...

**Frenzel i Hochkeppel:** Rozwój techniki komputerowej... zagadnienie przetwarzania danych [w znaczeniu zarządzanie danymi — *Datenverarbeitung* — przyp. tłum.]

**Marcuse:** Bez wątpienia ma Pan rację. Obecny rozwój techniki może prowadzić do takiego stanu, wobec którego rok 1984 będzie niczym, ale również może być odwrotnie. Wszystkie... albo prawie wszystkie wyniki, osiągnięcia naukowe w dziedzinie technologii, które służą dziś celom destrukcyjnym, mogą także — tak jak to rozumiem i odważę się wyrazić — zostać zastosowane do celów wolnościowych, emancypatorskich.

Komputer, na przykład w społeczeństwie socjalistycznym, mógłby być zastosowany do tego, aby szybko i dokładnie rozpoznać, w których regionach kraju jakie potrzeby nie zostały jeszcze zrealizowane i według tych ustaleń zaplanować, rozpisać priorytety.

**Frenzel i Hochkeppel:** Czy mógłbym wtrącić w związku z tym pytanie? Biorąc pod uwagę to, co Pan powiedział, wydaje mi się, że „nowy” Marcuse stoi w sprzeczności ze „starym”. Czy to oznacza, że technika i jej instrumentarium są z punktu widzenia oceny neutralne? To właśnie Pan stwierdził: komputer jako taki... można go do tego czy tamtego celu [użyć, zastosować — przyp. tłum.]. Przy tym wyjaśniał Pan w swojej książce *Człowiek jednowymiarowy*<sup>3</sup>, że teza o neutralności techniki jest zgubna i oczywiście fałszywa. Patrzy Pan na to teraz inaczej? Czy jest jakaś inna interpretacja tej tezy dotyczącej techniki?

---

<sup>3</sup> Marcuse, Herbert (1967): *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Neuwied: Luchterhand. Oryginalne wydanie tej książki Marcusego w języku angielskim *The One-Dimensional. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, ukazało się w 1964 w Bostonie. Wydanie polskie: Marcuse, Herbert (1991): *Człowiek jednowymiarowy: badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, oprac. i wstępem poprzedził W. Gromczyński, przeł. S. Konopacki i in., Warszawa: PWN.

**Marcuse:** Powiedziałbym tak... Technologia i być może również nauka posiadają pewną sferę, która jest neutralna, i pewną sferę, która neutralna nie jest i być nie może. Najłatwiej można to zilustrować następująco: w zastosowaniu (w wymiarze praktycznym) technologia nie jest neutralna. Obecnie służy ona dziełu systematycznego niszczenia środowiska, służy zbrojeniu, wynajdowaniu coraz to nowych rodzajów broni... Możliwości jest wiele. To wszystko nie należy do istoty techniki. Nie należy to również do istoty nauki. Powiedziałbym, że w tym znaczeniu nauka i technika posiadają pewien neutralny rdzeń. Neutralność ta jednak nie uwidacznia się, nie dochodzi do głosu w tym stopniu, w jakim nauka i technika są na usługach panującego systemu.

**Frenzel i Hochkeppel:** Jeśli poprowadzimy tę myśl na obszar zagadnień dotyczących podstawowych założeń teoretycznych, do tak zwanych związków przyczynowych, rzeczowych, czyli na płaszczyznę nauk czysto teoretycznych, o których niektórzy twierdzą, że tu właśnie panuje pewna neutralność i wolność od oceny, od wartościowania, to znów wydaje mi się, że podstawowe formy, założenia filozoficznego myślenia, które znajdują się w pańskich pismach, a które sytuują się właśnie na tle nauk przyrodniczych, technicznych, nie są już neutralne. Przykładem niech będzie operacjonalizm albo to, co określa Pan jako *k o m p l e k s p o z y - t y w i z m u*. Dokładnie rzecz ujmując, udowadnia Pan, że aż po struktury myślenia i języka, również u Wittgensteina, znajduje się ów rdzeń, który jest odpowiedzialny za całą konstrukcję, za systematycznie rozwijany obraz, krystalizujący się później w nauce. To tak, jakby chciał Pan wyciągnąć tak zwane podstawowe założenia badawcze, aż do określonej filozofii, z tego obszaru neutralności. Nie jest to chyba pański zamiar, jeśli dobrze Pana zrozumiałem.

**Marcuse:** Czy pyta Pan o to, w jakim stopniu wszelka filozofia jest ideologią? Czy dobrze Pana rozumiem?

**Frenzel i Hochkeppel:** Tak. I czy w takim razie każda nauka bazuje na ideologicznych hipotezach?... czy też przekonaniach, przypuszczeniach, powziętych z jakiegoś bliżej nieokreślonego powodu... Później rozwija się quasi-obiektywny proces, w wyniku którego obalany jest jakiś mit.

**Marcuse:** Aby pozostać przy filozofii, powiedziałbym w ten sposób. Filozofia jest bardziej „ideologiczna” niż nauka w tym sensie, że bezpośrednia przekładalność, zastosowalność czy też realne, rzeczywiste znaczenie nie może być od razu ocenione, sprawdzone. Pojęcia filozoficzne przekraczają,



sądzę że z samej swej istoty, stan faktyczny społeczeństwa, rzeczywistości. W tym właśnie znaczeniu pojęcia filozoficzne, z samej swej natury, są idealne i tym samym „ideologiczne”. Nie jest to jednak negatywna strona filozofii. Filozofia może antycypować, wyprzedzać... i antycypowała możliwości człowieka i natury, które dopiero później, dużo później, jeśli w ogóle, zostały zrealizowane.

Zachowałbym ten „ideologiczny” charakter filozofii, ale jednocześnie zrewidowałbym te stwierdzenia, dodając, że pojęcie i d e o l o g i a nie zawiera w sobie charakteru represyjnego.

**Frenzel i Hochkeppel:** Czyli zdecydowanie odmiennie niż Marks rozumie Pan pojęcie i d e o l o g i i. Mówi się, że w rozumieniu Marksa i d e o l o g i a jest usprawiedliwieniem stanu istniejącego, faktycznego.

**Marcuse:** Nie każda filozofia musi być usprawiedliwieniem tego, co jest, jakiegoś stanu faktycznego. Nie sądzę.

**Frenzel i Hochkeppel:** Którą filozofię uważa Pan w takim razie — o ile można się tak wyrazić — za przekonującą, za mającą znaczenie dziś? Filozofię, która mogłaby jako fundament służyć temu [komentowaniu stanu faktycznego — przyp. tłum.]... i mówić, co dalej... tak jak zmodyfikowany marksizm... Czy może zmienił Pan swoje poglądy? Można by zapytać inaczej, którzy z filozofów wydają się mieć dla Pana dziś jeszcze znaczenie? Hegel? Marks?

**Marcuse:** Hegel z całą pewnością. Kant również... Myślę, że coraz bardziej zyskują oni znaczenie wśród marksistów. Kant u boku Hegla, jednego z największych prekursorów marksistowskiej transformacji filozofii w praktykę. Dzisiaj również, a właściwie wciąż, ma znaczenie wczesna fenomenologia, czyli Husserl. U niego bowiem znajdujemy próbę, bardzo poważną próbę, uwolnienia myślenia spod gruzów tradycji. Tradycji, która nie dostrzegała pewnych określonych już prawd, szczególnie z zakresu teorii poznania.

**Frenzel i Hochkeppel:** Jesteśmy więc przy filozofii i myślę, że będzie to drugi z poruszanego przez nas kręgu tematów. Studiował Pan, z krótką przerwą, w latach 1928–1932 we Fryburgu u Husserla i Heideggera...

**Marcuse:** Studiowałem u nich bez żadnych przerw....

**Frenzel i Hochkeppel:** Byłoby więc interesujące dowiedzieć się od Pana, co myśli Pan o Heideggerze dziś... Jak Pan wie, ukazały się właśnie pierw-

sze tomy tego na obecną chwilę monstrualnego wręcz wydania dzieł zebranych, liczącego prawie 70 tomów. Pierwsze dwa tomy są zbiorem wykładów z wczesnego okresu marburskiego, następne będą zawierały te z okresu fryburskiego. W nowym, z 1968 roku, wydaniu pańskiej książki *Hegels Ontologie und das Problem der Geschichtlichkeit* z roku 1932 nie zmienione zostało następujące zdanie, nie cytuję tego dosłownie: „wenn in diesem Buch irgendetwas Wesentliches gesagt sein sollte, dann verdankt sie das Heidegger”<sup>4</sup>. Napisał Pan, że nie mógłby zmienić tej książki, bo gdyby Pan to uczynił, stałaby się czymś nowym. Wnioskuje z tego, że Heidegger pozostał kimś, kto ma dla Pana znaczenie również dziś?

**Marcuse:** Tak. I co godne podkreślenia, przyznaję się do tego zdania również dziś. Wymaga ono jednak rozszerzenia i przyjrzenia mu się nieco bliżej, dokładniej. Po pierwsze: czy Heideggerowskie sympatyzowanie z nazizmem i przyznawanie się do niego zawierało się w rdzeniu jego filozofii, czy też nie? Chciałbym krótko, jak to tylko możliwe, odpowiedzieć, zanim przejdziemy do następnej kwestii. Myślę, że nikt z nas podczas studiów u Heideggera nie zauważał jego sympatii do nazizmu. Wszystko, co do tej pory zrobiono, aby pokazać, że najprawdopodobniej już w podstawowych pojęciach jego filozofii ukrywał się nazizm [jego ideologia — przyp. tłum.], było *ex post*. Jeśli dobrze pamiętam, zostało to odkryte po 1932 roku. Możemy oczywiście znaleźć tak zwane pojęcia zwiastuny, na przykład wyniesienie śmierci do rangi egzystencjału (*Verklärung des Todes als Existenzial*), decyzyonizm, czyli dokonywanie wyborów, działanie... w mniejszym lub większym stopniu... bez znaczenia, czego dotyczące... dopóki tylko możesz dokonywać wyborów, decydować i postępować. Później interpretacja *Dasein* jako „troski”. Zupełny brak jakichkolwiek hedonistycznych, powiedziałbym nawet tych związanych z pojęciem *libido*, elementów. Coś takiego jak seksualność u Heideggera nie istnieje. *Dasein* jest neutralne. Nie ma kobiety, mężczyzny, jest tylko *Dasein, der Einzelne*... Najprawdopodobniej to są te pojęcia zwiastuny, ale sądzę, że dopiero później zostały wydobyte na jaw.

Jeśli chodzi o pozytywny przekaz, to powiedziałbym, że Heidegger nauczył mnie tego, jak należy czytać tekst. Słowo po słowie. To znaczy, nie należy podchodzić do danego tekstu w następstwie jakiejś wcześniejszej interpretacji, tylko trzeba się pytać, co wyraża każde słowo; jak ten, który je zastosował, to słowo rozumiał i czy tylko tak mógł je rozumieć. To miało, muszę przyznać, duże znaczenie i działanie emancypatorskie. Do-

---

<sup>4</sup> „Jeśli w tej książce zostało powiedziane coś istotnego, należy to zawdzięczać Heideggerowi”.

strześliśmy nagle, że w wielu filozoficznych tekstach, które jako trudne do zrozumienia zostały po prostu odrzucone, zawarte są stwierdzenia, które i dziś mają znaczenie i mogą być przydatne.

**Freznel i Hochkeppel:** Tak. To jest zdecydowana słabość decyzyjizmu i egzystencjalizmu w ogóle. To, że egzystencjalizm — nieważne jakiej proweniencji, czy miałby to być wczesny Jaspers, czy wczesny Heidegger, czy wczesny Sartre — wcale tak bardzo nie podkreśla tego, na co się decydujemy. Czy też „z czym związane są decyzje”. Istotne było tylko to, że człowiek w ogóle podejmuje decyzje. Że się realizuje. Że dochodzi do pewnej decyzji. Sam fakt decydowania, czyli treść tego po co i z jakiego powodu decydujemy się, został świadomie wzięty w nawias. W tym indywidualistycznym podejściu dostrzegam związek z freudowską psychoanalizą o mieszczańskim zabarwieniu, gdzie również analityk [psychoterapeuta — przyp. tłum.] nie mówi neurotykowi: „teraz powinien pan zostawić swoją żonę” lub „powinien pan z nią zostać”. Proces terapii polega raczej na tym, aby zaakceptować znowu zdolność podejmowania przez pacjenta decyzji. On sam powinien w „tej sytuacji” znaleźć rozwiązanie. Właśnie to jest słabością tej filozofii. Uświadomiłem sobie nagle, że Heidegger skłaniał się do faszyzmu, a Sartre do marksizmu. To znaczy owa treść możliwej decyzji pochodziła skądinąd. Dlatego nie rozumiem całkiem Pana wcześniejszej krytyki egzystencjalizmu. Przecież on wcale nie musiał się znaleźć po stronie faszyzmu. Czy to znaczy, że egzystencjalizm filozoficzny pociąga za sobą polityczny? Czy było to może całkiem pojedyncze, wyjątkowe zjawisko niemieckie?

**Marcuse:** Tak. Egzystencjalizm potrzebuje tego „bycia bez” obiektu, bez treści, bez celu... Jednakże nie w tym znaczeniu, o jakim Pan mówił, powołując się na Sartre’a. Interesujące jest — i należałoby to podkreślić — że Sartre dziś sam uważa, iż jego „faza egzystencjalna” jest nie do utrzymania. I jednoznacznie się od niej odcina. To, co mnie dystansuje wobec egzystencjalizmu, to, dokładnie ujmując, owa abstrakcja. Abstrahowanie od tego, co w sensie egzystencjalnym [życiowym — przyp. tłum.] jest decydujące. Zatem aktualny stan rzeczy, konieczności i cele — w przeważającej mierze cele, konieczności w sensie społecznym i politycznym. Jest zdumiewające, jak dalece idzie ta rzekoma neutralność w przypadku Heideggera, to abstrahowanie od wszelkiej polityki do momentu, kiedy to ujawnia się ono w 1933 roku jako czysta nazistowska propaganda. Jeśli czytamy dziś *Bycie i czas*, jak również nowe tomy dzieł zebranych, które właśnie się ukazały... to wszystko to żyje, jeśli w ogóle „żyje”, w pewnej sferze, jakiejś mrocznej abstrakcji, naprawdę zatrwającej... i jeśli popa-

trzymy nieco wstecz na dzieło Heideggera, to chyba nie należy się dziwić, że Heidegger nieustannie stawia pytania, na które nie udziela odpowiedzi. Można by wtedy powiedzieć, że być może pytania są nieodpowiednie.

**Frenzel i Hochkeppel:** Heidegger powiedział przecież, że istotą filozofii jest właśnie stawianie pytań, a nie udzielanie odpowiedzi...

**Marcuse:** To byłoby pewnie najprostsze...

**Frenzel-Hochkeppel:** Chciałbym, jeśli mogę, wrócić do Satre'a, mianowicie do zagadnienia antropologii egzystencjalnej. Mimo wszystko jeszcze całkiem niedawno Sartre próbował zastosować swoją koncepcję do marksizmu. Był bowiem przekonany, że można to uczynić z tego mianowicie powodu, że jak uważał, podstawowym „brakiem” w marksizmie jest brak antropologii. Ponieważ człowiek w marksizmie pojawia się wyłącznie jako istota masowa, całkiem abstrakcyjnie. Tak jak, choć w odwrotnym sensie, u Hegla, którego następnie Marks postawił na nogi... W ten sposób myślał również Sartre, że marksizm byłby wówczas kompletny, gdyby uzupełniony został egzystencjalistyczną antropologią. Posiadałby antropologię podkreślającą indywidualium, indywidualistyczną. Jak postrzega Pan tę propozycję Satre'a? Jako krytyczny marksista czy też jako neomarksista?

**Marcuse:** Tak... Ta antropologia zawiera pewne nowe rozumienie, wiedzę, która według mnie jest bardzo ważna. Chodzi o to, że w marksizmie podmiot, w sensie indywidualnym i konkretnym, zostaje pominięty. To zagadnienie od samego początku skoncentrowane było raczej na ogólności, na powszechności klasowej. Dotyczy to zarówno klasy panującej, jak i klasy pracującej. Przenosi się również na ogólny rozwój teorii. Ten brak, to zaniedbanie w stosunku do podmiotowości, znajduje także swój wyraz w podstawach marksizmu, w których te rzeczywiste, istotne dla egzystencji ludzkiej zagadnienia, właśnie takie jak podmiot, życie wewnętrzne, zostają odsunięte czy też umieszczone w zakresie ideologii. Mówiło się przy tym: „to jest psychologia, to nas nie interesuje... Obecnie psychologia nie jest aż tak ważna itd.” i to stanowi, aby wrócić z powrotem do początków naszej rozmowy, do jednego z osiągnięć lat sześćdziesiątych, które nieustannie się rozwija. Moim zdaniem niedorzecznością jest twierdzić, że „ruch lat sześćdziesiątych” umarł. To tylko propaganda obecnej władzy panującej. Nie odpowiada to zupełnie faktom. A faktem jest nieustanne podkreślanie ważności podmiotu jako podmiotu poli-

tycznych zmian. Jak powinien wobec tego wyglądać człowiek chcący budować, tworzyć nowe społeczeństwo? Społeczeństwo będące nie tylko wyrazem racjonalizowania stanu obecnego, ale i stanowiące rzeczywiście nową jakość życia, o której mówiliśmy już wcześniej?

**Frenzel i Hochkeppel:** Jak moglibyśmy właściwie scharakteryzować tę nową jakość życia? Nie może to być przecież tylko forma nostalgii czy też wyzwolenia się z pęt technologii. To nie może być jakaś forma powrotu do quasi-rajskich warunków, które — całkiem możliwe — nigdy takimi nie były.

**Marcuse:** Chyba nikt, przynajmniej z tych których znam, nie będzie usiłował scharakteryzować nowego społeczeństwa jako efektu ucieczki od technologii, jako powrotu do średniowiecza czy czegoś w tym rodzaju... Wolne społeczeństwo potrzebuje technologii, być może nawet bardziej niż społeczeństwo zniewolone. Chodzi tu o określone zastosowanie technologii — jeśli pozwoli mi Pan dać przykład — zastosowanie jej nie do produkcji coraz bardziej efektywnej broni, a do oczyszczania środowiska naturalnego. Do tego technologia jest niezbędna. Obecnie służy ona, niestety, zupełnie innym celom.

**Frenzel-Hochkeppel:** Zarzucano Panu, że chciał Pan zredukować technikę, ale tę kwestię już Pan teraz wyjaśnił. Pomimo tego nie mogę się oprzeć wrażeniu, że przekazuje Pan pewną estetyczną, idylliczną utopię, nie wskazując jednocześnie możliwości jej zastosowania. I to wydaje się problemem, który również pańskich zwolenników nieco zaniepokoił czy sprawił, że stali się niepewni w swych ocenach. Jeśli mogę odważnie zauważyć, przygaśł Pan trochę jako gwiazda albo nawet jako prorok dla tychże grup. Jednak ucieszy Pana może to, że nieco się tu rozpędziłem. Jeśli mógłbym jeszcze dodać na koniec słowo o krytyce, nie dotyczy ona tylko Pana, ale również szkoły frankfurckiej i *Teorii krytycznej* w ogólności. Gdziekolwiek nie spojrzeć: zakończenie książki Adorna o Wagnerze, zakończenie *Dialektyki oświecenia*<sup>5</sup>, niektóre strony z pańskich książek... Otwiera się nagle widok na m e s s j a n i s t y c z n ą n a d z i e j ę, na utopię — czy będzie ona czymś konkretnym, czy też nie — oraz na możliwość zbawienia ludzkości (*Erlösung der Menschheit*). Tu właśnie mamy do czynienia z dużym przeskokiem z k r y t y k i o znamionach twardej *praxis* do tego, co powinno tak naprawdę być.

<sup>5</sup> Por. Theodor Wiesengrund Adorno (1952): *Versuch über Wagner*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp; Theodor Wiesengrund Adorno, Max Horkheimer (1947): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam: Querido (przekład polski (1994): *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa: Wyd. IFiS PAN).

Jeśli później pytamy filozofów: proszę to sobie wyobrazić... to stwierdza się... filozofia to coś abstrakcyjnego, a praktyka związana ze zmianami społecznymi nie jest zadaniem filozofii. Jaka rolę wobec tego odgrywa filozof w ogóle? Czy tylko ma uświadamiać?

**Marcuse:** Chodzi o zdefiniowanie możliwości, a później jeszcze bardziej o to, by utrzymać je w sferze realizacji. W obu przypadkach używaliśmy pojęcia utopii. I tu muszę znowu powtórzyć to, o czym już wcześniej mówiłem. Samo pojęcie jest dzisiaj propagandą szerzoną ze strony istniejących układów. Najprawdopodobniej nie ma dziś rzeczy, które nie byłyby do zrealizowania, zakładając, że człowiek rozumie swoje środowisko, swój obszar życiowy. W tym kontekście potępiam czy też wykluczam pojęcie utopii z mojego słownika, ponieważ w sensie represywnym jest ideologiczne. Nikomu nie udało się jeszcze udowodnić, że utopia jest twierdzenie, iż zlikwidowana zostanie bieda i nędza — oczywiście nie dzisiaj, ponieważ konieczne są dziesiątki lat zmian, walki. Nie możemy też po prostu przesądzić o utopijności tezy mówiącej, iż treścią życia społecznego nie będzie już wyobcowana praca. Jednak każdy przedstawiciel, reprezentant aktualnej władzy ma szczególny interes w tym, aby te dążenia [likwidacja biedy i nędzy, dehumanizującej i wyobcowującej pracy — przyp. tłum.] przedstawiać jako utopię. I w ten sposób przedłuża się też żywotność terminu „utopia”.

Jeżeli chodzi o mnie... Czy moja gwiazda przygasła nieco, czy też zgaszona ją całkowicie? Patrząc na to, jak wypełniają się po brzegi sale wykładowe, w których mam odczyty, myślę, że nie przygasła. Gdyby jednak tak rzeczywiście było, to też dobrze. Zawsze to podkreślałem: przyjęcie mojej książki, czy też książek, w Paryżu jest wynikiem zgodności przekonań, poglądów. W żadnym wypadku nie chcę uczyć studentów, jak oni powinni myśleć. Jeśli więc przygasłem, to dobrze. Wracając do pańskiego pytania, dotyczy to również *Teorii krytycznej* i szkoły frankfurckiej w ogólności, nigdy nie rościliśmy sobie pretensji do tego, by być prorokami. Kręgi te nie twierdziły, że są aptekarzem wystawiającym receptę na to, jak ma dalej być, ponieważ wystawienie takiej recepty jest niemożliwe. Chodziło tylko o to, co jest w rzeczywistości możliwe, co można. Co m o ǳ e *Teoria krytyczna*, co m o ǳ e marksizm. Chodziło jedynie o pokazanie, że realne możliwości są tu i teraz. Że tendencje społeczne są również, w tym sensie, gotowe urzeczywistniać te możliwości. Wszystko, co wykraczałoby „poza”, nie może funkcjonować.

**Frenzel i Hochkeppel:** Chciałbym jeszcze zapytać o jedną rzecz. Również Pan zadawał pytanie dotyczące zadań filozofii. Do tego chciałbym

dołączyć pytanie o odpowiedzialność filozofa dziś. W stosunku do filozofów, którzy nam obecnie mówią, jakie realne możliwości byłyby możliwe, twierdzi się, że nie podejmują oni najmniejszego ryzyka, nawet jeśli owe możliwości nie pojawią się, a rozwój będzie przebiegał w zupełnie innym kierunku. O jakiej odpowiedzialności względem filozofów można wtedy mówić? Jeśli wytwarza się pewne modele społeczne i polityczne, to musi się również ponosić za to odpowiedzialność. W innym razie można się będzie spotkać ze zdaniem wypowiedzianym z przeciwnej strony, w tym przypadku przez Karla Poppera. A brzmi ono następująco: „Ludzie, którzy nam wciąż obiecują niebo na ziemi, zaczęli właśnie przygotowywać piekło”. Popper odnosił to do określonych prób realizacji [tych obietnic — przyp. tłum.] w niektórych krajach. Dlatego moje pytanie dotyczy właśnie odpowiedzialności filozofa dziś.

**Marcuse:** Tak... Jeśli Karl Popper ukazuje sytuację panującą obecnie w krajach należących do Związku Radzieckiego jako wzór tego, co Nowa Lewica chciała i co obiecywała, to nic na to nie można poradzić. To tylko przykład jakiegoś niewyobrażalnego niezrozumienia, którego nie należy brać pod uwagę. Powiedziałbym w ten sposób: odpowiedzialność filozofa dziś, filozofa marksistowskiego, polega na tym, że nie wygłasza kazań, nie przepowiada, nie wypowiada się też przeciw komukolwiek — zresztą sam tego nigdy nie robiłem. Ale też przeciwnie, nie należy pomniejszać rządzącej władzy i przemocy władzy. Tym, którzy rzeczywiście chcą pracować nad zmianami, należy mówić, iż ryzyko, które ponoszą, jest niewyobrażalnie duże. Oni muszą to wiedzieć. Być może nie będzie można im pomóc, ale tu właśnie przebiegają drogi, które mogą prowadzić do — mówię to z całą skromnością — powstrzymania wszelkiego rodzaju faszyzmu czy też nawet do jego uniknięcia.

*Z języka niemieckiego przełożył  
Jacek Zelek*

