

---

**Marek Kwiek**

*Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej.*

Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, 1999

© Copyright by Marek Kwiek

---

Rozdział 4

*Wokół zaangażowania. Od wspólnoty do tekstu i dalej:*

*Sartre, Barthes, Blanchot, Foucault.*

*„Umiłowanie mądrości” a polityka*

Ach, gdyby rządili – filozofowie... „Wszystko byłoby inaczej”, powiada Platon ustami Sokratesa do Glaukona w V księdze *Państwa*.<sup>1</sup> Nie jest to ani mała rzecz, ani łatwa. „Choć możliwa”. Filozof i polityk, z jednej strony „wpływ polityczny”, a z drugiej „umiłowanie mądrości”, o których wspomina Platon. Zawsze kusząca strona filozofowania, dzierżenie rządu, a już na pewno dzierżenie rządu dusz. Bo przecież zło nie ustanie – „pokąd to się w jedno nie zleje”... A więc albo król filozofem, albo filozof królem; albo doradzanie księciu (tyranowi), albo bycie samemu księciem (tyranem). Motyw iluzorycznej wiary w pożytki płynące z ufilozoficznienia władcy przewija się przez całą historię filozofii. Pomysł Sokratesa (a raczej samego Platona, bo nie jest on tu przecież wyrazicielem nauk sokratejskich) brzmi, jak sam przyznaje, „bardzo opacznie i niewiarygodnie”. Właściwie opatrzony jest tyloma zastrzeżeniami z jego strony, iż wprost trudno uwierzyć, iż brany był poważnie. „Fala

---

<sup>1</sup> Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, tom I, s. 281-282. A przypomnijmy tu o zasadniczej różnicy między tym, co Platońskie i tym, co Sokratejskie. Powiada Hannah Arendt w *Myśleniu*: „Trudność polega na tym, że Platon posługiwał się Sokratesem jako filozofem nie tylko we wczesnych i wyraźnie

śmiechu” Sokratesa zalewa, grozi mu „utrata ludzkiego mniemania”, z drugiej strony potrzebna jest do wypowiedzenia tej prawdy, zwyczajnie i po prostu – odwaga; odwaga powiedzenia – „że oni powinni rządzić”. Bo przecież dwa są rodzaje ludzi na świecie w tej odważnej typologii: a więc ci, którzy są w kontakcie z filozofią i „powinni przewodzić w państwie” i cała reszta, wszyscy inni, którym ten kontakt nie jest dany, a którzy, mówiąc słowami Sokratesa, „powinni tylko iść za tym, który prowadzi”. Społeczeństwo: filozof i ci, którzy za nim idą (albo – czasami – którzy skazują go na śmierć). Samemu Sokratesowi trudno było w przywoływanym Platońskim dialogu uwierzyć w to, co mówił Glaukonowi, swemu rozmówcy. I bardziej rzecz się pewnie zasadzała na śmiechu, i pośmiewisku, niż odwadze, chyba, że na odwadze śmieszności.

Z czasem jednak motyw ten stawał się coraz bardziej możliwy do zaaprobowania. Gdy filozofia przestała być „ćwiczeniem duchowym” antycznej Grecji, stała się konceptualną służką teologii (bo aspekt praktyczny odstąpić jej przyszło chrześcijańskiej mistyce – jak chce Pierre Hadot<sup>2</sup>), a wreszcie ponownie usamodzielniała się, to do swojej pierwotnej, greckiej praktyczności już nie wróciła. Przypomniła sobie natomiast, iż może być spowinowacana z polityką i władzą. Zaczęła myśleć o losie Zachodu, przeznaczeniu Niemiec czy przyszłości Francji – o urządzaniu świata już nie tylko w utopijnych traktatach, lecz tu i teraz. Rewolucja Francuska uchodziła w Niemczech za twór i produkt filozofii – Kant, a zwłaszcza Hegel pisali wiele o „mizerii” życia niemieckiego, gdzie filozofia jest teorią, podczas gdy u sąsiadów zmienia się porządek świata i pada *ancien régime*. Wiara w potęgę filozofii od czasów niemieckiego idealizmu rosła nieprzerwanie, kulminując bodaj u późnego Husserla z *Kryzysu* w Niemczech, a u Kojève'a ze *Wprowadzenia do czytania Hegla* we Francji. Uwierzył w swoje posłannictwo w historii (Uniwersytetu? narodu niemieckiego? Europy? świata?) Martin Heidegger. Uwierzył i długo nie mógł zapomnieć. W jedno miały się zlać Platoński wpływ polityczny i umiłowanie mądrości”.

---

'sokratejskich' dialogach, lecz również później, gdy kazał mu wypowiadać koncepcje jawnie anty-Sokratejskie”, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa: Czytelnik, 1991, s. 232.

Ci, którzy kochają mądrość (filozofowie, a potem mędrce<sup>3</sup>) i ci, którzy kochają władzę zawsze wywierali na siebie nawzajem mesmeryczny wpływ. Drogi filozofa i Miasta, filozofa i władcy, drogi prawdy i polityki krzyżowały się zawsze, chociaż z różnym skutkiem. Znamy z historii głośne alianse, komentowane poprzez wieki, brane albo – częściej – ku przestrodze albo – o wiele rzadziej – jako godny naśladowania wzór dla przyszłych pokoleń: Platon i Dionizjos z Syrakuz, Arystoteles (bogatszy już o platońskie doświadczenie – koniec epopei na targu niewolników) i Aleksander Wielki, Hegel i Napoleon (choćby w wersji Kojève'a), a później Fryderyk Pruski (w wersji Poppera i jako jego nowozelandzki „wkład w wojnę”), wreszcie Heidegger i nazizm oraz Lukács i stalinizm. Różne to były alianse, o różnym stopniu intensywności, przekonania czy wiary, płynące z odmiennych motywacji – od naiwności, szlachetnych porywów ducha, serca i umysłu, przez przyzwolenie na zło i wybór zła mniejszego, po chłodną kalkulację filozoficzną i polityczną. Każdy z przywoływanych tu przypadków wymagałby odrębnej analizy i specyficznej dla siebie refleksji, bo przecież radykalnie czego innego pragnął w różnych okresach życia i filozofowania Hegel, czego innego Heidegger, a jeszcze inne motywy kierowały Lukácssem.<sup>4</sup> Nie chciałbym sprawiać wrażenia, iż nie dostrzegam wręcz przepaści dzielących wspomniane tu alianse filozofów z władzą (słowa „alians” używam tu celowo w nieco wieloznacznym i niedookreślonym sensie). Różni to byli filozofowie i różne to były władze: chyba trudno porównywać ze sobą którykolwiek z dwóch przypadków – niesprowadzalny jest do siebie stosunek Platona i Arystotelesa do

---

<sup>2</sup> Pierre Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa: IFiS PAN, 1992, s. 53-54.

<sup>3</sup> Zob. wykład Alexandre'a Kojève'a z 1938-1939 o *philosophie et sagesse* z *Introduction à la lecture de Hegel*: to Hegel miał być pierwszym Mędrce, a nie Filozofem, człowiekiem, w którego wcieliła się wiedza absolutna. Przyznanie się do tego wymagało od niego „niesłychanej śmiałości” (Paris: Gallimard, 1947, s. 272). *Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sage...* Filozofowie mnie nie interesują, szukam mędrca, powie Kojève...

<sup>4</sup> Zob. Tom Rockmore, *Heidegger and French Philosophy*, London: Routledge, 1995, s. 148-149, który kategorycznie odrzuca możliwość zestawiania ze sobą politycznych uwikłań obydwu filozofów, motywując to m.in. faktem, iż Lukács przeprowadził krytykę stalinizmu i nie ukrywał ani natury, ani zakresu swojego zaangażowania, czego o Heideggerze powiedzieć nie można (co pokazuje chociażby Hugo Ott w chyba najlepszej istniejącej biografii politycznej Heideggera, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: Volumen, 1997).

władzy<sup>5</sup>, podobnie jak (na pierwszy rzut oka) najbliższe w czasie sobie i nam przypadki Heideggera i Lukácsa.<sup>6</sup> Jedyne, co na tym wstępnym etapie rozważań pragniemy pokazać, to fakt, iż nawet najwięksi filozofowie (może wręcz należałoby powiedzieć: zwłaszcza najwięksi?) wchodzili bądź byli wciągani w skomplikowane relacje z władzą, niezależnie od tego, czy myślimy o antycznej Grecji, Niemczech romantycznych czy okresu międzywojennego. Jestem przekonany, iż styk prawdy i polityki, filozofii i władzy, pytanie o „duchową” czy „intelektualną” rewolucję, o styk myślenia i działania, o „ogrody Epikura” z jednej, a „propagandę” polityczną i filozoficzną z drugiej strony (by odwołać się do debaty Leo Straussa i Alexandra Kojève'a<sup>7</sup>), o „mikrofizykę” władzy przeciwstawioną jej tradycyjnemu, marksistowskiemu ujęciu etc., należy dzisiaj – tak, jak było niemal zawsze – do najpoważniejszych jąder krystalizacji myśli, i to zarówno myśli o przeszłości, jak i, przede wszystkim, myśli o teraźniejszości i przyszłości.

### ***Filozofia, polityka – tekst, wspólnota***

Sposób myślenia o filozofii i polityce nieodmiennie wiąże się z tym, jak ujmujemy miejsce filozofa w społeczeństwie – jaką udzielamy odpowiedź na pytanie o rolę, powiedzmy w tym miejscu najogólniej, pisarza w kulturze. Warto by przemyśleć i odnieść do siebie nawzajem trzy odrębne chociaż skoliigaczone ze sobą kategorie: filozof, intelektualista, pisarz. Póki co, myślimy jednak o „pisaniu” w najszerszym sensie po to, aby móc spróbować prześledzić i naszkicować meandry przypisywanych mu przez innych (i przez niego samego) wyborów i obligacji, postanowień i oczekiwań. Istnieje pewien wspólny etos w myśleniu francuskim od końca XIX wieku

---

<sup>5</sup> O czym przypomina Hannah Arendt w doskonałym tekście *Prawda i polityka* z tomu *Między czasem minionym a przyszłym*, Warszawa: Aletheia, 1994, odsyłając do stwierdzeń Arystotelesa z VI księgi *Etyki Nikomachejskiej*.

<sup>6</sup> Powiada Stefan Morawski w głośnym tekście *Z dziejów samookaleczonego umysłu*: „Lukács (...) rozumował tu [w *Zniszczeniu rozumu*] wedle strychnicy politycznego i to w ekstremalnej wersji. 'Kto nie jest z nami, ten jest przeciwko nam' – oto wykładnia jego stanowiska”, „Literatura na Świecie”, 6/1985, s. 284.

po nasze, ponowoczesne czasy. To francuski cień pada dzisiaj na filozofa i intelektualistę<sup>8</sup>, to tam cieszyli się oni jeszcze do niedawna najwyższym poważaniem, bowiem ich miejsce wpisane było w struktury społeczne i dysponowało specyficzną kulturową otoczką od czasów *les philosophes*.

Powiedzmy zatem na początek tak: pragniemy prześledzić tu dwa znajome motywy, które ścierają się ze sobą od ponad stu lat, pokazać ich stałą obecność i niezmienną opozycyjność na kilku przykładach. Jeden to motyw wspólnotowy, a drugi tekstualny, pokazywane już w poprzednich rozdziałach, nie bez pewnych analogii i paraleli w stosunku do Rortowskiej pary solidarności i autokreacji, bowiem pisarze kierujący się pierwszym myślą głównie o „wspólnocie” i „społeczeństwie” (nie wikłając w to opozycji Tönniesa), kierujący się drugim – o „tekście”.<sup>9</sup> Nie jest to jednak tradycyjna opozycja poznawania świata i wyrażania siebie, opozycja poznania i ekspresji. Marksowska opozycja z głośnej, jedenastej tezy o Feuerbachu pozostaje zamknięta w ramach świata – nie „interpretować”, a „zmieniać”, brzmi nakaz. Opozycja, o którą mi tu chodzi<sup>10</sup> oprócz świata bierze pod uwagę również tekst. I w takiej postaci utrzymuje się przez Jean-Paul Sartre'a z „poezją” i „literaturą zaangażowaną”, Rolanda Barthes'a z „pisarzami” i „piszącymi”, Hegla we

<sup>7</sup> „Podejście epikurejskie” (Leo Straussa), ściśle wyizolowane życie filozofa, który jest „poza światem”, uprawia czystą teorię bez żadnego związku z „działaniem” jest wedle Kojève'a „fundamentalnie błędne” (*Tyranny and Wisdom, op. cit.*, s. 150).

<sup>8</sup> Zob. Marek Kwiek, *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Poznań: Wyd. IF UAM, 1994 oraz *Włóczęgostwo filozoficzne. Esej o Zygmuncie Baumanie* w tomie *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem* pod red. Anny Zeidler-Janiszewskiej, Poznań: Wyd. Fundacji Humaniora, 1995.

<sup>9</sup> Zob. zwłaszcza moją książkę *Rorty's Elective Affinities. The New Pragmatism and Postmodern Thought*, Poznań: Wyd. IF UAM, 1996.

<sup>10</sup> A którą można prześledzić wstecz na przykład do Zoli i Flauberta i którą można wyczytać choćby w takim stwierdzeniu Sartre'a: „Pisarz jest w swojej epoce w sytuacji; każde jego słowo napotyka na oddźwięk. I każde milczenie również. Obciążam Flauberta i Goncourtów odpowiedzialnością za represję, jaka nastąpiła po upadku Komuny, ponieważ nie napisali ani wiersza, by jej przeszkodzić. Ktoś może powiedzieć, że nie było to ich sprawą. A czy proces Calasa był sprawą Woltera? Czy skazanie Dreyfusa było sprawą Zoli? Czy administrowanie Kongiem było sprawą Gide'a?”, *Prezentacja „Temps Modernes”*, [w:] *Czym jest literatura?*, Warszawa: PIW, 1968, s. 139.

Być może nie będzie nie na miejscu przywołanie tu dramatycznego, poetyckiego oskarżenia Cyncerona wytoczonego przez Zbigniewa Herberta: „Wspaniały stylistą – mówią wszyscy. Nikt już dzisiaj takich długich zdań nie pisze. I co za erudycja. W kamieniu nawet umie czytać. *Tylko nigdy nie domyśli się, że żyłki marmuru w termach Dioklecjana to są pęknięte naczynia krwionośne niewolników w kamieniołomach*”, „Klasyk” z tomu „Hermes, pies i gwiazda” w *Wiersze zebrane*, Warszawa: Czytelnik, 1971.

wpływowym ujęciu Kojève'a i Nietzschego wedle Deleuze'a (z *Nietzschego i filozofii*), przez opozycję dialektyki i transgresji, po wątpliwą próbę wykroczenia z niej przez Michela Foucaulta w opozycji „intellectuel universel”/”intellectuel spécifique”. (Powiem więcej, chciałbym w Rortowskiej opozycji autokreacji i solidarności widzieć te same, europejskie, francuskie wręcz korzenie, te same sprzeczności, które trapiły egzystencjalistów, których heroizm jest tak silnie u Rorty'ego widoczny. Gdybym miał znaleźć w kulturze francuskiej postać filozofa o podobnych rozterkach – i podobnej próbie ich rozwiązania, wskazałbym, paradoksalnie, choć bez wahania, na Georges Bataille'a, bohatera wcześniejszego rozdziału, który stał *zarazem* po stronie Hegla i po stronie Nietzschego i nie chciał dialektyki spajać z transgresją, lecz wędrował w swej myśli od jednej do drugiej, co tak pięknie zresztą pokazuje Foucault w złożonym mu hołdzie w okolicznościowym numerze „Critique” – w *Przedmowie do transgresji*.<sup>11</sup> Pomimo różnicy w kulturze, czasie i przestrzeni, pomimo braku jakichkolwiek śladów wpływu Bataille'a na Rorty'ego, niemożność, a raczej swoista i osobliwa niechęć do wyboru między Heglem a Nietzschem oraz wyboru między autokreacją i solidarnością, programowa przecież i wciąż na nowo uzasadniana, łączy ich ze sobą mocnym węzłem, zarazem oddzielając ich choćby od Sartre'a, Barthes'a czy Deleuze'a). A więc – „wspólnota” i „tekstualność” jako dwa punkty odniesienia dla skrajnych (i w gruncie rzeczy politycznych) autowizerunków filozofa w kulturze. Warto na marginesie zauważyć, iż „wspólnota” (*communauté*) stała się ostatnio we Francji jednym z kluczowych haseł, wokół których ogniskują się filozoficzne dyskusje, a których punktem wyjścia jest często myśl Bataille'a i jego kolejne projekty (*Contre-Attaque*, *Collège de sociologie*, *Acéphale*) – wystarczy w tym miejscu wspomnieć o wymienionych przy końcu poprzedniego rozdziału książkach Jean-Luca Nancy'ego, Maurice'a Blanchota czy Jean-François Lyotarda. Uważamy, iż wydestylowana tu opozycja jest jedną ze stałych w myśleniu francuskim – zmienia się tylko punkt ciężkości, pochylając ku ziemi raz jedną, raz drugą szalę.

---

<sup>11</sup> Poza tekstem Foucaulta są tam m.in. głośne prace Maurice'a Blanchota (*Le jeu de la pensée*), Rolanda Barthesa (*Metafora oka*) i Pierre'a Klossowskiego (*Le simulacre dans la communication de Georges Bataille*). Zob. „Critique”, No 195-196, 1963.

### *Pisarze i piszący*

Próbie opisu tej opozycji w *Pisarzach i piszących*, krótkim tekście Rolanda Barthes'a uznajemy za paradygmatyczną. Kim jest pisarz, a kim piszący – kim jest tekstualista i wspólnotowiec, nietzscheanista i heglista, widzący w filozoficznym słowie czyn i widzący w nim tylko słowo etc. etc.? Rzecz oczywiście w stosunku do słowa, do języka. Pisarz pracuje nad słowem, w nim działa, słowo nie jest dla niego ani instrumentem, ani narzędziem, ani nośnikiem. Pyta „jak pisać?” i, paradoksalnie, jak powiada Barthes, owa „narcystyczna działalność nie przestaje, przez całe wieki istnienia literatury, prowokować pytań świata.”<sup>12</sup> Pisarz ujmuje literaturę jako cel, a świat nieodmiennie przywraca mu ją jako środek (trochę jak w Kanta „społecznej towarzyskości” czy Hegla „chytrości rozumu”, dodajmy). Literatura wedle niego jest nierealistyczna, ale to właśnie sama ta nierealistyczność pozwala jej stawiać światu dobre pytania, daje mu moc „wstrząsania światem”. Absurdalnie byłoby pytać go o zaangażowanie – jego („prawdziwa”) odpowiedzialność jest odpowiedzialnością wobec literatury, dokładnie tak jak w Kundery pomysłach o „mądrości powieści” i jej „historii” ze *Sztuki powieści*, a zwłaszcza ostatnich *Les Testaments trahis*.<sup>13</sup> Pisarzem jest ten, kto chce być pisarzem, jego tematem jest „słowo”. Dawniej pisarze nie mieli w odgrywanej przez siebie roli konkurentów: „Od kiedy pisarz nie jest we Francji jedynym, kto mówi? Niewątpliwie od czasu rewolucji. Wówczas to pojawiają się (...) ludzie, którzy przywłaszczają sobie język pisarzy do celów politycznych.”<sup>14</sup> Język zaczyna być wykorzystywany przez piszących do nowej działalności. Chociaż pisarz pyta tylko o to, jak pisać, to dochodzi do pytań najważniejszych: „dlaczego świat? Jaki jest sens rzeczy?”<sup>15</sup> To pisarz, a nie piszący, dysponuje ową wspomnianą przed chwilą „mocą wstrząsania światem”, z czego wynika prosty wniosek wymierzony wprost przeciwko konkluzjom Sartre'a: „śmieszne jest żądanie od pisarza, by z a a n g

---

<sup>12</sup> Roland Barthes, *Pisarze i piszący*, [w:] *Mit i znak. Eseje*, tłum. J. Lalewicz, Warszawa: PIW, 1970, s. 245.

<sup>13</sup> Zob. Milan Kundera, *Les Testaments trahis*, Paris: Gallimard, 1993, zwłaszcza sztandarową ideę, że powieść to *le territoire où le jugement moral est suspendu*.

<sup>14</sup> Roland Barthes, *Pisarze i piszący*, *op. cit.*, s. 243.

a ż o w a ł swoją twórczość: pisarz, który się ‘angażuje’, usiłuje grać na dwóch strukturach jednocześnie, a tego dokonać niepodobna bez szachrowania.”<sup>16</sup> Słowo pisarza ma inicjować dwuznaczność, nawet wtedy, kiedy twierdzi – ma wciąż pytać, powiada Barthes.

Inaczej „piszący”, *tylko* piszący, żeby od razu przypomnieć Barthes'a rozłożenie akcentów.<sup>17</sup> Piszący pisze, aby komunikować świat, stawia sobie cele polityczne, dla których słowo jest tylko środkiem, nic nie znaczącym *vehiculum*. Daje świadectwo, dowodzi, tłumaczy, instruuje, poucza; słowo jest dla niego „środkiem do czynu, ale czynem nie jest”, język jest narzędziem porozumiewania się, środkiem do prowadzenia „myśli” i snucia „refleksji.”<sup>18</sup> Pisarz ma w sobie coś z kapłana, piszący – z klerka.<sup>19</sup> Stają naprzeciw siebie *écrivain* i *écrivain*, pisarz i piszący (co tak pięknie udało się oddać w polskim, ale już nie w angielskim, gdzie mowa o *authors* i *writers*, przy czym rzecz jasna gubi się akcent kładziony na „przechodniość” piszących). W *Le Degré zéro de l'écriture*, swojej pierwszej książce z 1953 roku, Barthes pisze wręcz o „paraliteraturze” i „ślepych zaułku” pisania politycznego oraz o nowej postaci piszącego, znajdującego się gdzieś pomiędzy członkiem partii a pisarzem, biorącego

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 245.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 246.

<sup>17</sup> Anna Zeidler-Janiszewska w doskonałym szkicu *Postmodernistyczny wizerunek (zaangażowanego) intelektualisty* pisze, iż w kontekście Nietzscheańskiego ujęcia języka jako “ruchliwej mnogości metafor” pretensje “piszących” do tego, “iż głoszą *jakąś* prawdę pozbawione zostają racji bytu. Podobnie zresztą jak związane z tym roszczeniem roszczenie do uniwersalnych *wartości moralnych*, które okazuje się równie ‘fantazyjne’ jak narracje ‘obudowujące’ inne wartości kultury. Różnica między ‘pisarzem’ a ‘piszącym’ (...) sprowadza się jedynie – w Nietzscheańskiej perspektywie – do stopnia konwencjonalizacji używanych metafor i niczego więcej... (...) Krytyka języka jako *reprezentacji* podjęta we francuskiej ‘myśli różnicy’ nie tylko zakwestionowała opozycję opisaną przez Barthesa, ale i podważyła status intelektualisty jako kogoś, kto głosi *jakąś* prawdę i – na dodatek – czyni to ‘przejrzysto’ (choć niekiedy ‘estetyzująco’) w przeciwieństwie do wieloznacznej z natury narracji literackiej. Intelektualista okazuje się jednym z wielu – po prostu – narratorów – i nikim więcej...”. *Postmodernistyczny wizerunek (zaangażowanego) intelektualisty*, [w:] *Oblicza postmoderny*, Warszawa: Instytut Kultury, 1992, s. 151-152.

<sup>18</sup> Roland Barthes, *Pisarze i piszący*, *op. cit.*, s. 248.

<sup>19</sup> Przypominajmy stwierdzenie André Gide'a z *Dziennika* (z 1932 r.): „Jestem przekonany, że sztuka i literatura nie mają nic do roboty w kwestiach społecznych, a jeśli się w nie zaplączą, schodzą z właściwej drogi. Dlatego milczę, odkąd te kwestie władają moim umysłem. (...) Wolę nic nie pisać, niż naginać moją sztukę do celów użytkowych. Uznać, że te cele są dziś pierwsze, to tym samym skazać siebie na milczenie” (tłum. J. Guze, Warszawa: Krąg, s. 215). Gide dawał świadectwo, nie uciekał od zaangażowania, lecz jego *Powrót do Konga* czy *Powrót z ZSRR*, jak sam gdzieś przyznaje, nie mają z literaturą niewiele wspólnego...

od pierwszego idealny obraz człowieka zaangażowanego, a od drugiego ideę, zgodnie z którą dzieło pisane jest samo w sobie działaniem.<sup>20</sup> Język dla Barthesa to środowisko naturalne pisarza, horyzont, pole działania, wspólna wszystkim możliwość; co innego styl, którego odniesienie jest biologiczne czy biograficzne, słowem indywidualne, a nie historyczne: styl to „chwała i więzienie” pisarza, to jego samotność. Styl pozostaje „poza paktem wiążącym pisarza ze społeczeństwem”, a wynika z jego „osobistej przeszłości.”<sup>21</sup> Pisanie polityczne jest wyzbyte stylu, a jego język nie jest już uprzywilejowanym obszarem eksploracji, lecz znakiem zaangażowania, pewnego rodzaju podpisem pod wspólną proklamacją polityczną. Z kolei poezja dysponuje tylko różnymi stylami, dzięki czemu człowiek może „odwrócić się tyłem do społeczeństwa i stanąć w obliczu świata przedmiotów bez przechodzenia przez jakiegokolwiek formy Historii czy życia społecznego.”<sup>22</sup> Język poezji wiąże człowieka nie z innymi ludźmi, a z piekłem, niebem, świętością, dzieciństwem, szaleństwem, czystą materią – „etc.”. Opozycja prozy i poezji opiera się na fundamentalnie innym ujęciu roli języka w obydwu rodzajach dyskursu: tylko piszący pragnie „komunikować” coś, „zajmować stanowisko” wobec czegoś czy „ujawniać” coś swoim jednoznacznym, przezroczystym językiem. Barthes w *Le Degré zéro de l'écriture* prezentuje alternatywną w stosunku do Sartre'owskiej historię literatury francuskiej, która prowadzi do odmiennej oceny literatury współczesnej. Literatura okazuje się językiem, język z kolei okazuje się wszystkim. O ile Sartre odwołuje się do „moralności celów”, Barthes pisze o „moralności formy”; pisanie staje się dla niego aktem wolności, wręcz jej modelem. Susan Sontag powiada, że jest on jednym z wielkich *refusers of History*, którego nie dręczyły katastrofy nowoczesności ani nie kusily jej rewolucyjne złudzenia. Być może jej określenie „wrażliwość posttragiczna”<sup>23</sup> trafia w sedno rozważanych tu wciąż problemów styku filozofia/polityka czy też uwikłania myślenia i myślicieli w wielką Historię.

---

<sup>20</sup> Zob. Roland Barthes, *Writing Degree Zero*, [w:] *A Barthes Reader*, ed. Susan Sontag, New York: Noonday Press, 1988, s. 43-44.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 33-34.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 61.

<sup>23</sup> Susan Sontag, *Writing Itself: On Roland Barthes*, przedmowa do *A Barthes Reader*, *op. cit.*, s. xxii.

Posttragiczność byłaby zarazem posthistorycznością w takim sensie, w jakim ją sobie wyobrażał Kojève, a za nim Bataille: globalne znużenie, w którym nie potrzebne już są rozbłyski myśli – ani pisarzy, ani piszących.<sup>24</sup> Motyw lokowania genezy literatury w uczuciu zawodu pojawia się u Barthesa wielokrotnie; w *Przyjemności tekstu* motyw ten przyjmuje następującą postać: „Wszystkie analizy socjo-ideologiczne (...) zamykają się stwierdzeniem, że literatura bierze się z zawodu: w końcu dzieło tworzy grupa społecznie zawiedziona i bezsilna, ze względu na sytuację historyczną, ekonomiczną czy polityczną pozostająca poza polem walki. Literatura wyraża ten zawód”. Jedyne, „cudownym”, zapleczem pisarza jest „rozkosz.”<sup>25</sup> Jednak tytułowa „przyjemność tekstu” budzi wrogie reakcje: jest ona nieustannie „pomijana, umniejszana, spychana na rzecz wartości mocnych i szlachetnych, takich jak Prawda, Śmierć, Postęp, Walka, Radość itd.”<sup>26</sup> I może jeszcze kluczowe stwierdzenie: „przyjemność tekstu nie liczy się z ideologią. (...) Przekroczona zostaje tu i rozbita *jedność moralna*, której społeczeństwo żąda od wszelkiego ludzkiego tworu”. *Le Plaisir du texte* ujawnia wprost estetyzm Barthesa, zafascynowanego i Wilde’em, i Gide’em. We wcześniejszej książce, *Sade, Fourier, Loyola*, zrekontekstualizowanie pytań o społeczne powinności pisarzy, o umiejscowienie pisania w Historii, ma miejsce w rozważaniach na temat owych trzech „Logotetów” (założycieli języków), których teksty zostają odarte z socjologicznych, historycznych i subiektywnych uwarunkowań: „słucham gwałtowności przesłania, a nie przesłania samego”, jak powie Barthes w „Przedmowie”. Jego praca polega na odklejaniu tekstu od tego, co go usprawiedliwia: odpowiednio, „socjalizmu, wiary, zła.”<sup>27</sup> Zaangażowanie tekstu i pisma bierze się z przekraczania prawa nadawanego sobie przez społeczeństwo,

---

<sup>24</sup> „Nuda” to kategoria bardzo ważna również dla Barthesa; za jej przeciwieństwo można uznać „ekscytację”: w rozmowie z Bernardem-Henri Lévy, Barthes powiada wprost – “je ne parviens pas à l’être excité par la politique”, a z kolei “un discours qui n’est pas excité ne s’entend pas, tout simplement”. Barthes, *Une mystérieuse hécatombe*, [w:] Bernard Henri-Lévy, *Les aventures de la liberté*, Paris: Grasset, 1991, s. 395.

<sup>25</sup> Roland Barthes, *Przyjemność tekstu*, tłum. A. Lewańska, Warszawa: KR, 1997, s. 49.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 69.

<sup>27</sup> Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, przeł. R. Lis, Warszawa: Wydawnictwo KR, 1996, s. 12.

ideologię i filozofię, aby być w zgodzie z sobą – „temu przekroczeniu na imię pisanie (*écriture*).<sup>28</sup>

### „Co to znaczy pisać?”

(Tekstualni) pisarze i (wspólnotowi) piszący to typologia wyrosła wprost z odwrócenia Sartrowskiej opozycji z głośnego tekstu *Czym jest literatura?*: Barthes odwraca hierarchię Sartre'a twierdząc, że wszyscy interesujący pisarze to *écrivains*, protestując przeciw podważaniu wartości poezji i podnoszeniu wagi prozy. Z tej samej opozycji: estetyzm i językowa gra *versus* zaangażowanie społeczne i polityczne, Barthes dowartościowuje przeciwny biegun niż Sartre, tworząc (w *Le Degré zéro de l'écriture*) alternatywną historię literatury od czasów Flauberta – dokładnie, od 1848 roku – po współczesność, w ramach której „zadaniem pisarza” nie jest „zajmowanie stanowiska”, jak chce Sartre, i w której funkcją pisarza nie jest wcale, a na pewno nie jedynie, *appeler un chat un chat*, a literatura modernistyczna nie jest owym „rakiem słów”, lecz w której Flaubert i Mallarmé zajmują poczesne i ważne miejsce (a po nich nie mniej społecznie bezużyteczni Proust i surrealiści).<sup>29</sup> Powiada Sartre, i warto to mieć w pamięci: „Przychodzi dzień, kiedy pióro musi się zatrzymać; trzeba wówczas, by pisarz wziął broń do ręki; bez względu na drogę, jaką dochodzimy do tego, bez względu na wyznawane poglądy – literatura rzuca nas do walki.”<sup>30</sup> I pisarz sięga po broń, lecz w ideale Sartre'a samo pisanie *jest* bronią, bronią jest pióro służące

<sup>28</sup> Pisze Barthes: „Nic bardziej przygnębiającego, niż wyobrazić sobie Tekst jako przedmiot intelektualny (służący refleksji, analizie, porównaniu, odtworzeniu etc.). Tekst jest przedmiotem rozkoszy. Radość tekstu często jest tylko stylistyczna: istnieje coś takiego, jak szczęście wyrażania, i nie brak go ani u Sade'a, ani u Fouriera”. *Ibidem*, s. 9.

<sup>29</sup> Zob. Jonathan Culler, *Roland Barthes*, New York: Oxford UP, 1983, rozdział „Literary Historian”. Powiada Sartre tak: „Najprostszy czyn nadrealistyczny – napisze dwadzieścia lat później Breton – to wyjść z rewolwerem w rękę na ulicę i strzelać, ile się da, na los szczęścia, w tłum”. Dokładnie to uczynił Paul Hilbert, bohater Sartre'owskiego „Herostratesa”, kiedy postanowił „ukatrupić ich z pół tuzina”, tylko pół tuzina, bo rewolwer miał tylko sześć nabozi... Zob. również Roman Kubicki, „Prolegomena do krytyki rozumu szalonego”, rozdział I z książki *Zmierzch sztuki. Narodziny ponowoczesnej jednostki?*, Poznań: Wyd. Fundacji Humaniora, 1995.

<sup>30</sup> Jean-Paul Sartre, *Czym jest literatura?*, [w:] *Czym jest literatura?*, Warszawa: PIW, 1968, s. 208. Przypomina o tym Allan Stoekl w doskonałej książce *Agonies of the Intellectual*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1992, s. 307, dla moich rozważań z tego rozdziału niezwykle istotnej.

ciemieźonym, a nie ciemieźcom, bo aby zrozumieć społeczeństwo, w którym żyje, pisarz ma tylko jedną drogę – przyjęcie punktu widzenia najmniej uprzywilejowanych jego członków.<sup>31</sup> Co oczywiście rodzi świadomość nieszczęśliwą i nieczyste sumienie – pisze Hanna Puszko w swojej niedawnej książce o Sartrze: twórca tamtej epoki „nie może się zdecydować, czy pisanie jest czynnością wspaniałą i wzniosłą, ocalającą najwyższe wartości, czy też zgoła niepoważną igraszką, śmieszłą i płochą; raz czuje się dumny ze swojego powołania, a już za chwilę wstydzi się tego, że pisze, gdy inni tyrają w pocie czoła lub giną na wojnach”. I Sartre raz jeszcze: „kiedy byliśmy jeszcze w ławkach licealnych lub w amfiteatrach Sorbony, ponury cień rozciągał się nad literaturą. (...) Wierzyliśmy, że można ocalić swe życie dzięki sztuce, a już w następnym semestrze byliśmy przekonani, że nigdy nikogo nie można ocalić i że sztuka jest świadomym i rozpaczliwym podsumowaniem naszej zguby, balansowaliśmy między przerażeniem a pustostwem, między literaturą-męczeństwem a literaturą-zawodem.”<sup>32</sup> Z tych rozterek zrodziły się *Drogi wolności* i Mateusz jako młody intelektualista zmagający się (jak sam Sartre) ze swoim miejscem w świecie i stopniowo dorastający do politycznego zaangażowania, również z nich zrodził się późniejszy „sąd nad Baudelaire'm” i monstualnych rozmiarów studium o Flaubercie.<sup>33</sup>

Sartre zwrócił się do Juliana Bandy ze (sławnym) zarzutem, iż klerka nie ma wśród uciskanych, bowiem jest on „nieuchronnie pasożytem klas lub ras

---

<sup>31</sup> Jak powie wiele lat później, w *Plaidoyer pour les intellectuels*, mowie wygłoszonej w Japonii w 1968 roku; zob. *A Plea for Intellectuals*, [w:] *Between Existentialism and Marxism*, New York: Pantheon, 1974, s. 255.

<sup>32</sup> Hanna Puszko, *Sartre: filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*, Warszawa: Instytut Filozofii UW, 1993, s. 63. Warto może przypomnieć w tym miejscu podobne rozterki z *Prezentacji „Temps Modernes”*: „To dziedzictwo nieodpowiedzialności wprowadziło zamieszanie w wielu umysłach. Cierpią one na nieczyste sumienie literackie i nie wiedzą już dobrze, czy pisanie jest czymś godnym podziwu, czy też groteskowym. Człowiek pióra pisze, kiedy inni się biją. Jednego dnia jest z tego dumny – czuje się klerkiem, strażnikiem wartości idealnych. Nazajutrz zaczyna się wstydzić – literatura zaczyna mu zbyt przypominać jakąś specyficzną formę afekcji. Wobec mieszczan, którzy go czytają, świadomy jest swojej godności, ale wobec robotników, którzy go nie czytają, cierpi na kompleks niższości”. Dokładnie tak. J.-P. Sartre, *Prezentacja „Temps Modernes”*, op. cit., kursywa moja, s. 136.

<sup>33</sup> Na temat prozy i dramatów Sartre’a ujmowanych z punktu widzenia jego filozofii zob. Charles G. Hill, *Jean Paul Sartre. Freedom and Commitment*, New York: Peter Lang, 1992.

uciskających.”<sup>34</sup> Pisarz musi pisać prosto i zrozumiale (jego język ma być przezroczysty i jednoznaczny), a nie tworzyć amoralną i aberracyjną „prozę poetycką”, w której czyste znaczenie zatruwane jest przez sensory niejasne i wieloznaczne. O ile dla Sartre'a Flaubert był początkiem końca francuskiej prozy, dla Barthes'a był on punktem przełomowym w zajęciu się literaturą – literaturą właśnie.

Dla Sartre'a – tytana praca – pytanie o pisanie było jednym z pytań fundamentalnych: „Co to znaczy pisać? Po co się pisze? Dla kogo? Ciekawe, wydaje się, że nikt nigdy nie zadał sobie tych pytań”, powie na początku tekstu *Czym jest literatura?* Istnieje wiele powodów pisania, może być ono ucieczką przed światem, może być również narzędziem podboju tego świata. Ale „uciec można do pustelni, w szaleństwo, w śmierć; zdobywać można bronią. *Po co akurat pisać, dokonywać pisemnie swoich ucieczek i podbojów?*”<sup>35</sup> Otóż pisarz ma wedle Sartre'a jeden temat – wolność. Pisze jako człowiek wolny do innych wolnych ludzi (i tu pisanie styka się z demokracją, jak u Kundery czy Derridy z ideą *tout dire*, dodajmy). Pisać zatem – to w pewien szczególny sposób chcieć wolności. To przemawiać do swoich współczesnych, to trzymać się swojej epoki, nie chcąc nic z niej stracić. Są może epoki piękniejsze – ale ta jest nasza, powie w *Prezentacji „Temps Modernes”*. Zadaniem pisarza ma być wytwarzanie zmian w otaczającym społeczeństwie: zarówno w położeniu człowieka, jak i w jego pojmowaniu siebie.<sup>36</sup> Pisarz ma za zadanie wyposażać społeczeństwo, w którym żyje w świadomość nieszczęśliwą – przedstawiać mu jego obraz nawołując, aby uznało go ono za swój błąd, jeśli się z nim nie zgadza, aby się zmieniło. Różnie wyglądało miejsce pisarza w społeczeństwie w ostatnich trzech wiekach wedle plastycznie nakreślonej przez Sartre'a ewolucji. W XVIII wieku, w przededniu Rewolucji – w czasach encyklopedystów – pisarz uważa się za „przewodnika i duchowego przywódcę” społeczeństwa. Dzieło intelektu w tamtym czasie było czynem – tworzyło idee, które rodziły społeczne przewroty; można było piórem

---

<sup>34</sup> J.-P. Sartre, *Czym jest literatura?*, *op. cit.*, s. 219.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 185, kursywa moja – M.K..

<sup>36</sup> J.-P. Sartre, *Prezentacja „Temps Modernes”*, *op. cit.*, s. 142.

przyczyniać się do „politycznego wyzwolenia człowieka w ogóle.”<sup>37</sup> Pisarz jawi się jako buntownik, awanturник, podżegacz – chce i może zmieniać świat zastany. Dlatego właśnie wiek XVIII był dla francuskich pisarzy jedyną w dziejach „szansą i rajem, wkrótce utraconym.”<sup>38</sup> Wiek XIX (i XX) w opinii Sartre'a to okres błędów i upadków. Rodził on coraz głębsze zerwanie więzi literatury ze społeczeństwem; przez „lodowate milczenie” – dzieło Mallarmé'go, przez Flauberta piszącego po to, aby „uwolnić się od ludzi i rzeczy”, po Prousta, który w stosunku do ludzi ma odczuwać nie solidarność, a jedynie dostrzegać ich „współwystępowanie”, i wreszcie po Bretona i surrealistów. Najpierw pisano po to, aby zniszczyć świat (1848-1918), potem – aby zniszczyć literaturę. Pojawia się kluczowe hasło – nieodpowiedzialność literatury i pisarzy. „Pokusa nieodpowiedzialności” od stu lat należy do tradycji działalności literackiej,<sup>39</sup> powie Sartre w *Prezentacji*, a odpowiada ona z grubsza mojemu wątkowi tekstualnemu

w kulturze francuskiej. Pisarz zgodnie z manifestem „Les Temps Modernes” ma się „trzymać swojej epoki”: „Ona jest jedyną jego szansą – jest stworzona dla niego, a on jest stworzony dla niej.”<sup>40</sup> Być może ducha tego manifestu najlepiej oddaje zawołanie: „My nie chcemy stracić nic z naszych czasów”. Choć mogą być epoki piękniejsze, to właśnie ta jest nasza, właśnie to życie jest nam dane przeżyć, podobnie jak właśnie tę wojnę i tę rewolucję, dopowiada Sartre. Od terażniejszości nie można uciec – „niepodobna wywikłać się z gry”, jak to ujmuje – ponieważ każde słowo, i każde milczenie pisarza rodzi oddźwięk. Chodzi o kształt najbliższej przyszłości, bynajmniej nie o odległe epoki; chodzi o sprawy bieżące: „jest naszym zamiarem przyczynić się do wytworzenia pewnych zmian w otaczającym nas Społeczeństwie. (...) Stajemy razem z tymi, którzy chcą zmienić równoległe położenie społeczne człowieka i jego pojmowanie siebie jako człowieka. Toteż nasze pismo będzie zajmowało stanowisko wobec każdego wydarzenia politycznego czy społecznego.”<sup>41</sup>

---

<sup>37</sup> J.-P. Sartre, *Czym jest literatura?*, *op. cit.*, s. 245.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 236.

<sup>39</sup> J.-P. Sartre, *Prezentacja „Temps Modernes”*, *op. cit.*, s. 135.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 138.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 141-142.

Kluczowe słowo to oczywiście „zmiana”, jednak ma ono mieć dwoiste odniesienie: materialne (położenie człowieka) i duchowe (jego świadomość – pojmowanie siebie). To już nie tylko opozycja: albo zmienianie świata, albo jego interpretowanie – to zarazem i jedno, i drugie. Między 1927, kiedy Julien Benda opublikował głośną książkę *La Trahison des clercs* (w której wytoczył ciężkie oskarżenia przeciwko intelektualistom stwierdzając, że „*les hommes dont la fonction est de défendre les valeurs éternelles et désintéressées, comme la justice et la raison, et que j'appelle les clercs, ont trahi cette fonction au profit des intérêts pratiques*”), a 1945 pojęcie „zdrady klerków” przyjęło przeciwne znaczenie: jak piszą Ory i Sirinelli, ową zdradą stał się brak uczestnictwa w wielkich debatach współczesności.<sup>42</sup> Z kolei Claude Lévi-Strauss w rozmowach z Didier Eribonem tak oto podsumował postawę Sartre'a: „jego przypadek pokazuje w oczywisty sposób, że wyższa inteligencja zaczyna bełkotać, chcąc przepowiadać historię i, co gorsze jeszcze, odgrywać w niej rolę. Może tylko, jak Aron, pracować dla jej zrozumienia po fakcie. Przymioty tych, którzy robią historię są zupełnie innej natury.”<sup>43</sup>

Sartre'a myślenie o filozofii i polityce w tym okresie<sup>44</sup> można prześledzić na fantastycznym, a niedawno dopiero (1994) udostępnionym materiale, jakim jest jego

<sup>42</sup> Pascal Ory, Jean-François Sirinelli, *Les Intellectuels en France, de l'Affaire Dreyfus à nos jours*, Paris: Armand Colin, 1986, s. 147.

<sup>43</sup> Claude Lévi-Strauss, Didier Eribon, *Z bliska i z oddali*, tłum. K. Kocjan, Łódź: Opus, 1994, s. 100. Lévi-Strauss zaatakował Sartre'a związek autentyczności i działania atakując jego koncepcję historii (w rozdziale „Historia i dialektyka” *Myśli nieoswojonej*). Historia miała wedle niego odgrywać u Sartre'a rolę „mitu”: „problem stawiany przez *Critique de la raison dialectique* można sprowadzić do tego, co następuje: w jakich warunkach możliwy jest mit Rewolucji Francuskiej? I skłonni jesteśmy przyjąć, że człowiek współczesny, by w pełni odgrywać rolę podmiotu uczestniczącego w historii, musi wierzyć w ten mit. (...) Człowiek zwany lewicowcem usiłuje zatrzymać ten okres historii współczesnej, który pozwala na luksus zgodności między praktycznymi imperatywami i schematami interpretacyjnymi. Możliwe, że ten złoty wiek świadomości historycznej już się skończył”. *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa: PWN, 1969, s. 381-382. Stwierdzenie, że „etnolog żywi szacunek dla historii, lecz nie przypisuje jej wartości uprzywilejowanej” (s. 384) ogłaszało nadejście strukturalizmu i strukturalisty, który do opisu siebie używał słów: nauka czy metoda i dla którego filozofia jako dyscyplina schodziła na dalszy plan.

<sup>44</sup> Bowiem za Sunilem Khilnanim (z książki *Arguing Revolution: The Intellectual Left in Postwar France*, New Haven: Yale UP, 1993, s. 51) przyjmuję podział pism politycznych Sartre'a z punktu widzenia akceptowanej roli intelektualisty na cztery okresy: w pierwszym (od wyzwolenia do początku lat pięćdziesiątych) ideałem był dla niego intelektualista jako głos politycznie niezależny od państwa i partii, w drugim (od 1952 do 1956) intelektualista zaangażowany miał być blisko partii, w trzecim (od 1956 do początku lat sześćdziesiątych) Sartre miał znowu sięgać po ideał niezależności intelektualisty, i wreszcie w czwartym (po 1968) miał znowu mieć nadzieję na niezależność i

korrespondencja z Maurice Merleau-Pontym z 1953 roku, roku zerwania ich współpracy w „Temps Modernes”. Jakie jest miejsce polityki w stosunku do filozofii, co znaczącyby wycofanie się ze świata ku filozofii i książkom filozoficznym, jaki ma być stosunek filozofa do „wymogów chwili”, do bieżących wydarzeń politycznych? Jak i na ile intelektualista ma się „angażować”?<sup>45</sup> Był to gwałtowny i namiętny spór, który trwale rozdzielił dotychczasowych przyjaciół. Merleau-Ponty nie chciał dać się zamknąć w ramach skonstruowanej przez Sartre'a prostej opozycji filozofii i polityki i wyłożył swoje rozumienie filozofowania. Czego więc Sartre nie mógł darować swojemu adwersarzowi? Otóż nie tylko postawienia badań filozoficznych przed polityką, lecz bardziej jeszcze prób usprawiedliwiania takiego indywidualnego gestu i uogólniania go. Posłuchajmy zarzutów Sartre'a: „Ale ja Ci zarzucam rzecz o wiele gorszą, to, że wycofujesz się w okolicznościach, w których powinienes podjąć decyzję jako człowiek, jako Francuz, jako obywatel i jako intelektualista – biorąc swoją 'filozofię' za alibi.”<sup>46</sup> Merleau-Ponty stosuje swoje prawo wyboru i to czynić mu wolno. Ale nie wolno mu nikogo – a zwłaszcza Sartre'a – krytykować w imię swojej apolitycznej postawy. Przywołajmy ten fragment: „nie podzielam Twego stanowiska i je *potępiam*. Postaraj się zrozumieć: to, że wycofujesz się z polityki (...), to, że wolisz poświęcić się swoim filozoficznym badaniom, jest aktem zarazem uprawnionym i nie dającym się usprawiedliwić. Chcę przez to powiedzieć, że jest aktem uprawnionym, *jeśli* nie starasz się go usprawiedliwić. Uprawnionym jest o tyle, o ile pozostaje subiektywną decyzją, dotyczącą tylko Ciebie i której nikt nie ma prawa Ci wyrzucać. (...) Jeśli jednak, z perspektywy tego indywidualnego gestu, poddajesz ocenie postawę tych, którzy pozostają na *obiektywnym* terenie polityki i próbują, trafnie bądź nietrafnie, podjąć decyzję uwzględniającą motywy obiektywnie ważne, to z kolei Ty zaczynasz podlegać obiektywnej ocenie. Już nie jesteś tym, który mówi: postąpiłbym lepiej, wstrzymując się; jesteś tym, który mówi innym: *należy* się wstrzymać.”<sup>47</sup>

---

skuteczność polityczną intelektualisty. Przy takim podziale zajmuję się tu głównie niektórymi tekstami Sartre'a z pierwszego i drugiego okresu.

<sup>45</sup> O zupełnie innej stronie Merleau-Ponty'ego zob. doskonały szkic Iwony Lorenc, *Logos estetyczny. Merleau-Ponty'ego ejdetyka języka sztuki*, „Sztuka i Filozofia”, 6/1993.

<sup>46</sup> *Sartre/Merleau-Ponty: Korrespondencja*, tłum. J. Migasiński, „Sztuka i Filozofia”, 10/1995, s. 26.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 25.

Inaczej rzecz ujmując – dopóki nie uzasadniasz, po pierwsze, i nie propagujesz, po drugie swojej apolitycznej postawy, wszystko jest w porządku. O jednego dawniej zaangażowanego filozofa mniej, można by rzec – ale problem rodzi się, gdyby chcieli znaleźć się inni, tobie podobni (jak to brutalnie ujął Roland Barthes dwie dekady później: „Tekst jest (powinien być) tą bezceremonialną osóbką, która pokazuje tyłek Ojcu Polityce”<sup>48</sup>). Właśnie takich szerokich reperkusji mógł obawiać się Sartre. Jednak szersze uznanie przez filozofa autowizerunku „obokspołecznego” czy „obokpolitycznego” nadeszło dopiero w latach sześćdziesiątych wraz z nowymi odczytaniem Nietzschego.

Spór obydwu filozofów dotyczył pytania, na ile filozofia jest zajmowaniem postawy w stosunku do świata, na ile jest aktywnością. Doskonale ujął to dotknięty Merleau-Ponty: „Filozofia, nawet jeśli nie wybiera się pomiędzy komunizmem a antykomunizmem, jest jakąś postawą w świecie, a nie wycofywaniem się z niego.”<sup>49</sup> Filozof, aktywny członek społeczeństwa, nie musi stawiać czoła każdemu wydarzeniu – niezależnie od tego, czy będzie to egzekucja Rosenbergów, wojna w Indochinach czy aresztowania przeprowadzone wśród francuskich komunistów, chodzi mu bowiem o oscylowanie między wydarzeniem (jako katalizatorem dla myśli) a refleksją ogólną, w której kontekst można wpisać dane wydarzenie. Merleau-Ponty, broniąc się przed zarzutami Sartre'a mówi wręcz, że nie chce zostać – jak to ujmuje – „pisarzem od aktualności” (zupełnie tak, nawiasem mówiąc, jak Władimir Nabokov pisze w tekście *O książce zatytułowanej „Lolita”*: „Ja nie czytam i nie piszę beletrystyki pouczającej, a *Lolita* (...) nie ciągnie za sobą przesłania moralnego. Dla mnie dzieło literackie istnieje o tyle tylko, o ile dostarcza mi czegoś, co nazwę jak najprościej rozkoszą estetyczną (...) Niewiele jest takich książek. Wszystkie inne to albo tandetna aktualność, albo to, co niektórzy nazwaliby Literaturą Idei” – w przekładzie Roberta Stillera). Przy zachowaniu wszelkich różnic gatunkowych i należnych proporcji, Merleau-Ponty bronił się przed wchłonięciem przez ową tandetną aktualność, zachowując wiarę w to, o czym paradygmatycznie wręcz pisał Julien Benda w

---

<sup>48</sup> Roland Barthes, *Przyjemność tekstu*, op. cit., s. 83.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 35.

Zdradzie klerków, a co z kolei Sartre określił krótko jako „abstrakcyjne rojenia” i „bajdurzenie.”<sup>50</sup>

„Indywidualny gest” i „subiektywna decyzja” Merleau-Ponty’ego – gdyby chciał krytykować innych w imię tej postawy – staje się dla Sartre’a, zwyczajnie i po prostu, uprawianiem „gry reakcjonistów i antykomunizmu, koniec, kropka.”<sup>51</sup> Jak w czasach wojen i rewolucji: kto nie jest z nami, ten jest przeciwko nam.<sup>52</sup> Merleau-Ponty’emu przestało intelektualnie odpowiadać stawianie czoła każdemu wydarzeniu politycznemu, „jakby było ono rozstrzygające, niepowtarzalne i nieodwołalne.”<sup>53</sup> Koncepcja literatury zaangażowanej, napisze w „streszczeniu wykładu” dołączonym do listu wysłanego do Sartre’a, wiąże literaturę z działaniem ściślej niż chcieli tego Engels i Lukács (którzy mieli dla pisma „szacunek zaprawiony pogardą”). Sartre sytuuje na jednej płaszczyźnie literaturę i działalność polityczną – ponieważ należą one do „tego samego obszaru wydarzeń, do tego samego czasu.”<sup>54</sup> A tego czynić nie można.

Pytania o aktualność Sartre’a padają przy okazji każdego z nim zmierzenia: „dziwna to jednak klasyka – jakby trochę wstydliva. Za świeża, by mogło jej przysługiwać dostojęństwo zabytku, a zarazem zbyt już zwietrzała, by inspirować współczesne debaty” (Małgorzata Kowalska); jego dzieło rodzi dzisiaj *singulier effet*

<sup>50</sup> “Jeśli pisarz wybrał, jak chce Benda, *bajdurzenie*, może w pięknych okresach rozprawiać o owej wiecznej wolności, do której odwołuje się zarówno narodowy socjalizm, jak stalinowski komunizm i kapitalistyczne demokracje. *Nikomui nie będzie przeszkadzał, bo nie będzie się zwracał do nikogo; z góry przyznano mu wszystko, czego się domaga. Ale to są abstrakcyjne rojenia. Pisarz – czy chce, czy nie chce, nawet jeśli wymachuje wiecznymi laurami – przemawia do swoich współczesnych, do swoich rodaków, do braci w rasie lub klasie społecznej*”. Jean-Paul Sartre, *Czym jest literatura?*, *op. cit.*, s. 211, kursywa moja – M.K.

<sup>51</sup> Sartre/Merleau-Ponty: *Korespondencja*, *op. cit.*, s. 27.

<sup>52</sup> Z kolei o relacjach między widzeniem siebie przez Sartre’a i Camusa Thomas Merton pisze tak: “Camus nie mógłby nigdy być ‘działaczem’ ani w polityce, ani w niczym innym. Był filozofem, a nie agitator. Jego niezwykła jasność, odmowa mówienia i czynienia tego, czego naprawdę nie myślał, często stawiała go w dwuznacznych sytuacjach, w których dokonanie dokładnie określonego wyboru politycznego było praktycznie niemożliwe”. *Siedem esejów o Albercie Camus*, tłum. R. Krempł, Bydgoszcz: Homini, 1996, s. 87. Takim “niemożliwym” wyborem – i ślepym zaułkiem – okazała się “kwestia algierska”. Zob. zwłaszcza rozważania Michaela Walzera w *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century* – w rozdziale “Albert Camus’s Algerian War”, New York: Basic Books, 1988.

<sup>53</sup> Sartre/Merleau-Ponty: *Korespondencja*, *op. cit.*, s. 34.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 44.

*d'étrangeté* (Alain Renaut), stając się po trosze muzeum, do którego od czasu do czasu chodzą grupowo studenci i profesorowie<sup>55</sup>; czy też „szybko pojawiają się uśmiechy za każdym razem, gdy ktoś nadal interesuje się Sartrem czy też nadal o nim pisze”, a „zakaz czytania przyjmuje formę lekceważenia” (Denis Hollier).<sup>56</sup> Pytanie o aktualność Sartre'a to – również – pytanie o aktualność pewnego miejsca i pewnej roli filozofa (a w jego przypadku – intelektualisty) w kulturze. Nieprzypadkowo Alain Renaut nazywa go *le dernier philosophe*.<sup>57</sup> Ostatni filozof i człowiek XIX wieku, który znalazł się w XX wieku (Foucault) – intelektualista totalny, symbol zaangażowania.<sup>58</sup> Jedyne, wielki intelektualista, który poparł swoją przedmową gwałtowną przemoc (propagowaną przez książkę *Wyklęty lud ziemi* Frantza Fanona<sup>59</sup>). I to jak poparł! „Na pewnym etapie rewolty zabijać trzeba; mordując Europejczyka załatwia się dwie sprawy naraz: za jednym zamachem likwiduje się ciemność i ciemzonego: odtąd jeden jest martwy, drugi – wolny”. To Sartre z

---

<sup>55</sup> Jakże inaczej było w późnych latach pięćdziesiątych: jak przypomina Zofia Rosińska w tekście *Piekło to inni* – „to my jak barany zaczadzone nosiliśmy intelektualne mundurki – czarne golfy, czarne, grube pończochy itd., spędzaliśmy czas w kawiarniach, dyskutując, a właściwie przegadując własne przeżywanie siebie, Boga i Innych. To my po kilkanaście razy oglądaliśmy pierwsze sztuki Sartre'a wystawiane w Teatrze Dramatycznym”... „Sztuka i Filozofia”, 10/95, s. 108.

<sup>56</sup> Małgorzata Kowalska, *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Warszawa: Spacja, 1997, s. 5; Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Paris: Grasset, 1993, s. 247; Denis Hollier, *The Politics of Prose. Essay on Sartre*, trans J. Mehlman, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986, s. 92. Z kolei Hanna Puszko przyjmując w swojej książce *Sartre: filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna* optykę metafizyczną zdaje się programowo pomijać kwestię aktualności samego Sartre'a, z góry zakładając możliwość krytycznego wykorzystania jego myśli „przy budowaniu własnej samoświadomości filozoficznej” (Warszawa: UW, Instytut Filozofii, 1993, s. 15). Jest to bliska mi postawa filozoficzna.

<sup>57</sup> Powiada Alain Renaut: „Le dernier philosophe, donc, parce que plus personne, désormais, n'aurait l'audace ou la naïveté de tenter d'articuler en un discours globalisant toutes les réponses à toutes les questions, aussi bien théoriques que pratiques”. *Sartre, le dernier philosophe*, *op. cit.*, s. 247.

<sup>58</sup> Trudno nie zgodzić się z Ory'm i Sirinellim, kiedy piszą: „Jean-Paul Sartre est resté, dans la mémoire collective, le symbol de l'engagement de l'intellectuel. Pour deux raisons au moins: d'une part, il en formule à cette date les attendus; bien plus, il en devient bientôt, aux yeux de ses pairs, mais aussi à ceux de l'opinion publique, la personnification”, Pascal Ory, Jean-François Sirinelli, *Les Intellectuels en France, de l'Affaire Dreyfus à nos jours*, *op. cit.*, s. 147.

<sup>59</sup> Której ducha może oddać taki choćby fragment: „dekolonizacja obnażona i bez zasłon to bliskość pocisków i ociekających krwią noży. Ostatni mogą stać się pierwszymi tylko na drodze decydującej, morderczej konfrontacji obu protagonistów. Zasada, wedle której ostatni mogą stanąć na czele, jednym skokiem (zbyt gwałtownym, jak sądzą niektórzy) przebywając słynne szczeble drabiny społecznej, może zatryumfować tylko wtedy, gdy zastosuje się wszystkie możliwe środki, oczywiście z przemocą włącznie”... Frantz Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, tłum. H. Tygielska, Warszawa: PIW, 1985, s. 20.

„Przedmowy”, a nie Fanon... Pytanie o możliwości wyzwolenia narodów skolonizowanych i pytanie o prowadzące do niego środki jest krótkie: „Czy wyzdrowienie jest możliwe? Tak. Przemoc, jak włócznia Achillea, ma moc uzdrawiania ran, które zadała.”<sup>60</sup> Do wyzwolenia, ocalenia, wyzdrowienia prowadzić ma czyn – jak w *Dzieciństwie wodza* ujął to jeden z bohaterów: „Nie mogę dłużej – myślał – przyglądać się im z boku, jak amator. Teraz już czas, muszę się zaangażować!”. Częściowo rację ma Benny Lévy (który powyższą myśl przypomniał) twierdząc, że Sartre'owską teorię zaangażowania spotkał los podobny do tego, jakiego doświadczyła Platońska koncepcja państwa: „skończyło się na tym, że zapamiętano wyłącznie twierdzenia dotyczące polityki. A ponieważ nie odpowiadają już one epoce, cała teoria została kompletnie zapomniana. Ale tak jak *Państwo* jest rozprawą o duszy, tak też Sartre'owska teoria jest myślą o stawaniu się podmiotowości.”<sup>61</sup> Lecz kto z czytających jej ujęcie najpierw w pierwszym numerze „Les Temps Modernes”, w *Nationalisation de la littérature*, a później w podsumowaniu zawartym w *Czym jest literatura?* właśnie tak o niej myślał? Z pewnością ani nie Roland Barthes, ani Maurice Blanchot, ani Maurice Merleau-Ponty, ani wreszcie Albert Camus, którzy z różnych pozycji i w różnych okresach toczyli z nią dyskusje. Pytanie o zaangażowanie stało się pytaniem o relacje między filozofią i polityką, o przyjmowany przez zaangażowanego filozofa polityczny autowizerunek, o zakładany sobie przez filozofię i literaturę ciasny, polityczny gorset. „Pisarz jest w swojej epoce w s y t u a c j i; każde jego słowo napotyka na oddźwięk. I każde milczenie również”...

### ***Pisanie – czysta bierność na marginesie historii?***

Chciałbym rozważyć w tym miejscu krótko jeszcze dwie odpowiedzi wyraźnie skierowane przeciwko wyłożonej przez Sartre'a teorii zaangażowania. Jedna pochodzi od Maurice'a Blanchota, druga od Georges'a Bataille'a. Blanchot w tekście *Literatura i prawo do śmierci* nie przyjmuje na siebie roli estety, oddalonego w swojej literaturze

---

<sup>60</sup> Jean-Paul Sartre, *Przedmowa do: Frantz Fanon, Wyklęty lud ziemi, op. cit., s. 277, s. 233.*

od spraw tego świata. Stara się raczej pokazać, że pisarz pracuje i działa w świecie, a jego praca jest konkretną interwencją w bieg jego wydarzeń. Pokazuje inny rodzaj zaangażowania pisarza i pisarstwa niż ten, o którym traktuje Sartre. Czy można być pisarzem jakiejś Sprawy, czy można być bojownikiem jakiejś Sprawy w literaturze i poprzez literaturę, pyta. Otóż nie można, bowiem pisarz to osoba, która opowiedziała się już po czyjejś stronie – „po stronie literatury.”<sup>62</sup> Kiedy pisze on: „czy więc należy odrzucić jakiegokolwiek zaangażowanie i odwrócić się do ściany? Nawet jeśli się tak czyni, dwuznaczność pozostaje. Przede wszystkim: patrzeć na ścianę to także zwracanie się ku światu, to czynienie z niej świata”, nie stawia literatury w opozycji wobec świata (kierując ją w stronę, by przypomnieć Julienu Bendę, *les valeurs éternelles et désintéressées, comme la justice et la raison*), lecz raczej stara się ją umieścić w innej wobec niego relacji (zauważmy na marginesie, że kiedy Sartre i Blanchot piszą o *littérature*, mają na myśli również, a często przede wszystkim filozofię). Pisarz nie musi wychodzić ku światu, by się „zaangażować”: „Dzieło stworzone przez samotnika i zamknięte w samotności zawiera interesujący wszystkich punkt widzenia, sąd o innych dziełach, opinię o aktualnych problemach; czyni się współwinnym tego, co samo zaniedbuje, wrogiem tego, co porzuca, a jego obojętność miesza się obłudnie z powszechną namiętnością.”<sup>63</sup> Pisarz już jest zaangażowany poprzez sam akt pisania i poprzez pracę pisania, będącą w sposób nieunikniony zarazem „szalbierstwem”, „mistyfikacją” i zawierającą w sobie „błogosławioną dwuznaczność”. Jeśli pisarz – za Sartrem – stawia sobie za cel nazywanie kota kotem, to staje się szalbierzem. Pisarz wedle Blanchota powinien równocześnie wypełniać różne, absolutnie odmienne przykazania, choćby: pisz, aby działać, a zarazem pisz, bowiem boisz się działać. Literatury nie powinno się przeciwstawiać działaniu. Jeśli siłą historii – za Heglem, Marksem i Kojèvem – jest praca przemieniająca człowieka i

---

<sup>61</sup> Benny Lévy, *Ostatnie słowo*, [w:] Jean-Paul Sartre, Benny Lévy, *Czas nadziei*, tłum. Hanna Puszko, Warszawa: Spacja, 1996, s. 99.

<sup>62</sup> Maurice Blanchot, *Literatura i prawo do śmierci*, [w:] *Wokół Kafki*, tłum. K. Kocjan, Warszawa: KR, 1996, s. 16.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 16, s. 17.

świat, to działanie pisarza jest „formą pracy *par excellence*.”<sup>64</sup> Co robi bowiem pisarz, który pisze? – „wszystko to, co pracujący człowiek, ale na innym, wyższym poziomie”. Książka jest wytwarzana, jest dziełem przemiany (autora) i negacji (świata), staje się źródłem nowych rzeczywistości. Przeciwwstawienie pracy w sensie przekształcania świata zastanego i pracy pisma przyjmuje dramatyczną postać (przypominającą skądinąd rozterki Sartre: pisanie jako „coś godnego podziwu” i pisanie jako coś „groteskowego”, duma z jednej, a wstyd z drugiej strony, wstyd połączony z kompleksem niższości w stosunku do tych, którzy „naprawdę” pracują z *Prezentacji „Temps Modernes”*): „Dlaczego zatem działanie polegające na zrobieniu piecyka może uchodzić za pracę, która kształtuje i zmienia historię, akt pisania jawi się zaś jako *czysta bierność pozostająca na marginesie historii*; (...) Pytanie to wydaje się niedorzeczne, a jednak jak przytłaczający ciężar wisi nad pisarzem.”<sup>65</sup> Blanchot nie przyjmuje opozycji Sartre’a: albo lekkoduchowskie pisanie „poezji”, albo zaangażowane społecznie pisanie „prozy” (ze wszelkimi rozszerzeniami). Sięgając do Hegla w interpretacji Kojève’a buduje kuszącą analogię między działaniem rewolucyjnym i działaniem, które ucieleśnia literatura. „Rewolucja wybucha z taką samą mocą i łatwością, co pisarz, któremu wystarczy nakreślić tylko parę słów, aby zmienić świat. Wspólny też jest im nakaz czystości i pewność, że wszystko, co robią, to nie tylko pośrednio czynność o pożądanym i godnym szacunku celu, ale wartość absolutna i ostateczny cel, Ostatni Akt.”<sup>66</sup> Jednak analogia taka, zbliżająca bezpośrednio zmienianie świata i działalność pisarską, prowadzi do ideału terroru i rewolucji, ostrzega Blanchot. Pojawia się świat stotalizowany, czy wręcz totalitarny, świat wolności absolutnej czasów Rewolucji Francuskiej jak opisuje go Hegel w *Fenomenologii ducha*. Ostateczną konsekwencją staje się tytułowe „prawo do śmierci”: „Nikt nie ma już prawa do życia prywatnego, wszystko staje się publiczne, a

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 19.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 21.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 25. Denis Hollier określa antysartre’owski stosunek Blanchota do literatury mianem *engagement inverse* i precyzuje: „Il ne s’agissait plus ici de mettre la littérature à l’abri de la politique, de restaurer l’autonomie de l’art, de lui ménager des réserves dans lesquelles il serait à l’abri de la propagande. Il ne s’agissait plus de protéger l’art contre le monde. Il s’agissait au contraire de

winnym staje się każdy podejrzany, ten, kto ma jakiś sekret, kto zachowuje dla siebie jakąś myśl, coś intymnego. I w końcu nikt nie ma już prawa do własnego życia, do oddzielnego, fizycznie różnego istnienia. Taki jest sens Terroru. Można powiedzieć, że każdy obywatel ma prawo do śmierci: śmierć nie jest wyrokiem, lecz esencją jego praw.”<sup>67</sup> Literatura zaangażowana w zmienianie świata, podobnie jak Rewolucja, stanowi dla pisarza ciągłą „pokusę.”<sup>68</sup>

Jak mamy rozumieć stwierdzenie, że pisarz „rozpoznaje się w Rewolucji” jako w tym okresie, w którym „literatura staje się historią”, czy też, że „literatura przegląda się w rewolucji, szuka w niej usprawiedliwienia”? Otóż z jednej strony możliwości pisarskie w okresie panowania Terroru zostają zredukowane do zera, z drugiej jednak w owym „bajecznym” czasie słowo może stać się działaniem, wszystko staje się możliwe: pisarz może ulec pokusie negacji, która przestaje zadowalać się światem niematerialnym. Negacji, która dąży do urzeczywistnienia się w świecie rzeczywistym, popycha pisarza – jako pisarza, nie jako obywatela – w stronę polityki i życia publicznego. Negowanie świata to o wiele więcej niż negowanie nierzeczywistego słowa. Blanchot dostrzega u pisarza (tak charakterystyczny dla wszelkich rewolucji) ruch przechodzenia „od niczego do wszystkiego”<sup>69</sup>, możliwość wyboru między wolnością a niczym. Radykalizacja pisarza może iść w parze z radykalizacją Rewolucji – literatura może stać się historią, pisarz może stać się człowiekiem czynu, jej twórcą. Może – nareszcie – zmieniać świat. Przestaje pozostawać na marginesie historii – ma szansę stanąć w jej centrum.

---

l'exposer à un monde où il n'aura plus de protection”. *Les Dépossédés* (Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre), Paris: Minuit, 1993, s. 13.

<sup>67</sup> Maurice Blanchot, *Literatura i prawo do śmierci*, op. cit., s. 25.

<sup>68</sup> Nieprzypadkowo u Blanchota i Bataille’a (zwłaszcza w książce *Literatura i zło*) pojawia się motyw Rewolucji – jak cię towarzyszył on intelektualnym bataliom powojennej Francji. Sartre w *Czym jest literatura?* (s. 246) pisał: „[Pisarz] w przededniu Rewolucji korzysta z tego szczęśliwego zbiegu okoliczności, że wystarczy mu bronić swojego rzemiosła, by stał się przewodnikiem klasy wstępującej w jej dążeniach. I pisarz wie o tym. Uważa się za przewodnika i duchowego przywódcę i bierze na siebie ryzyko. (...) Dzieło intelektu było wówczas czynem podwójnie, tworzyło bowiem idee, które były nasieniem przewrotów społecznych, oraz narażało autora na niebezpieczeństwo. Niezależnie od tego, jaką książkę będziemy rozpatrywać, ów czyn ma wciąż ten sam charakter czynu w y z w a l a j a c e g o”. I dokładnie tego „ryzyka”, „czynu wyzwającego” i roli „przewodnika” społecznego obawia się Blanchot.

<sup>69</sup> Maurice Blanchot, *Literatura i prawo do śmierci*, op. cit., s. 24.

Niebezpieczeństwa rodzące się z pokus, przed którymi staje literatura zaangażowana i ze stojącego za nią wizerunku pisarza są tu wyraźnie sformułowane.

Kolejna odpowiedź na propozycję zaangażowania się, po Barthesie i Blanchocie, pochodzi od Georges'a Bataille'a. W liście skierowanym w 1950 do René Chara, *Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain*, Bataille gwałtownie broni fundamentalnej opozycji „życia” i „działania” oraz „literatury” i „polityki”. Tak jak u Sartre'a i Blanchota, tak i u Bataille'a pisarza prześladowuje nieczyste sumienie i świadomość bezsilności słów w społeczeństwie, którym rządzi zasada użyteczności; tworzenie literatury jest czynnością wykraczającą poza użyteczność: „jeśli przyznajemy wyższość literaturze, to musimy zarazem wyznaczyć, jak mało dotyczy nas wzrost zasobów społeczeństwa.”<sup>70</sup> Literatura, niezależnie od zawieranych kompromisów, jest ruchem, którego nie sposób zredukować do celów użyteczności społecznej, który staje po stronie trwonienia, a nie produkowania (gdyby rozpatrywać ją z punktu widzenia Bataille'owskiej ekonomii): podczas gdy społeczeństwem rządzi zasada użyteczności, literatura porusza się w przeciwnym kierunku.<sup>71</sup> Pisarze doskonale zdają sobie sprawę, że ludzkość mogłaby spokojnie obejść się bez tworzonych przez nich obrazów, powie Bataille. Jednak zaangażowanie prowadzi poza literaturę, a racje zmuszające do działania nie powinny być przedstawiane na sposób literacki. Jest rzeczą oczywistą – powiada – że autentyczny pisarz nie może zamieniać swojego dzieła w przyczynek do projektów społeczeństwa, nie może *faire de son oeuvre une contribution aux desseins de la société utile...*<sup>72</sup> Literatura, życie – i stojący za nimi ideał pełnego człowieka, o którym pisaliśmy w oddzielnym rozdziale – oraz działanie i polityka to uniwersa niewspółmierne. Czy istnieje jakieś rozwiązanie? Pomysł Bataille'a jest w tym punkcie niewyraźny, wyobraża on sobie bowiem jakiś obszar wyłączony spod działania zasady użyteczności, w którym otwarcie rządziłaby zasada zaprzeczenia „znaczenia”, odwoływania się do wrażliwości bez określonej treści, odwoływania się do emocji. Miałyby to być pewna rezerwa bezużyteczności,

---

<sup>70</sup> Georges Bataille, *Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain*, [w:] *Oeuvres complètes*, vol. 12, *Articles II, 1950-1961*, Paris: Gallimard, 1988, s. 25.

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 25-26.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 23.

bez której literatura nie może istnieć, jeśli nie chce stać się propagandą. By sparafrazować Milana Kunderę, który – przypomnijmy – napisał, że powieść to *le territoire où le jugement moral est suspendu*: literatura to obszar, gdzie zawieszona jest wszelka użyteczność.<sup>73</sup> Sartre'a „zaangażowanie” jest dla Bataille'a nie do przyjęcia: chociaż nędza literatury jest wielka, to „dla nas – powie Bataille – dla których literatura w gruncie rzeczy była najważniejszą troską, nic nie liczy się bardziej niż książki – te, które czytamy i te, które piszemy – być może z wyjątkiem tego, co one rodzą: i bierzemy na swój rachunek tę nieuniknioną nędzę.”<sup>74</sup> Bataille udziela tu innej odpowiedzi na wezwanie Sartre'a niż Blanchot: godzi się na wycofanie się pisarza ze świata ku książkom, godzi się na bezsilność słów, godzi się na bezużyteczność działalności pisarskiej (znowu: rozumianej bardzo szeroko). O ile Blanchot pokazuje tkwiące w postawie zaangażowania niebezpieczeństwa, o tyle Bataille, w gruncie rzeczy, wycofuje się na pozycje, które Sartre przypisał „poezji”, powiadając: „Poeci to ludzie, którzy odmawiają u ż y w a n i a języka. (...) Poeci nie mówią, ani nie milczą – to coś innego.”<sup>75</sup> Sartre'owskie „coś innego” to dokładnie pozaprezentawieniowa (obokreprezentacyjna), a stąd nieużyteczna funkcja języka wedle Bataille'a.

Podsumowując: każda z trzech odpowiedzi na Sartre'a ideę zaangażowania jest inna. Barthes zdaje się jedynie odwracać Sartre'owską hierarchię „poezja”/”literatura zaangażowana”, Blanchot ukazuje pisarza już zaangażowanego, chociaż innym rodzajem zaangażowania (bowiem model proponowany przez Sartre'a może wedle niego prowadzić do pokusy totalitaryzmu, prostego i rewolucyjnego wcielania swoich idei w życie – w miejsce „pokusy nieodpowiedzialności”, o którą Sartre oskarżał literaturę francuską), a Bataille staje po stronie bezproduktywności i bezsilności literatury w świecie rządzonym przez zasadę użyteczności. Każda z nich prowadzi ku

<sup>73</sup> Lech Witkowski rozważając Rorty'ego ujęcie powieści zauważa rzecz niezwykle istotną: mianowicie wraz z fascynacją Kunderowską „mądrością powieści” Rortowska estetyka powieści staje się „podstawą liberalnej, antyfundamentalnej *pedagogii*”, która odcina się od „pedagogiki reglamentacji kulturowej”: bez kontroli, reglamentacji, redukcji. Zob. *Przygodność, ironia, solidarność i...? (Ku nowej estetyce pedagogii w post-pedagogice)*, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem* pod red. A. Szahaja, Toruń: UMK, 1995, s. 182 i nast.

<sup>74</sup> Georges Bataille, *Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain*, op. cit., s. 22.

innemu autowizerunkowi pisarza, z każdej wynikają inne zobowiązania wobec kultury i społeczeństwa. Sartre przedstawiając swoją koncepcję literatury, przedstawił zarazem – a z mojej perspektywy wręcz przede wszystkim – swoją koncepcję pisarza (pisarz, intelektualista, filozof: w tym okresie we Francji rozróżnienia te strukturalnie nie miały większego znaczenia, chociaż nominalnie się nimi posługiwano – czynił tak np. w swoich heglowskich wykładach Kojève). To nie literatura miała się angażować, to raczej miał zrodzić się nowy *homme engagé*, stojący twardo po stronie Historii, Postępu i Rewolucji, rozważający równoległe Rewolucję Francuską, rewolucję 1917 roku i rewolucje przyszłości. Przepaść między *l'ère de l'engagement* a nietscheańskimi latami sześćdziesiątymi jest ogromna, a pierwsze ziarenka późniejszej rewolty znaleźć można właśnie u Bataille'a czy Blanchota.<sup>76</sup> Sartre'owskie pytania z *Czym jest literatura?* – „*Co to znaczy pisać? Po co się pisze? Dla kogo?*” – traktuję tutaj jako pytania o autodefinicję, autoidentyfikację, autodeskrypcję piszącego. Pytania o cele i zadania pisania, pytania o potencjalną publiczność, wymagają zarazem pytań o własną tożsamość. Doskonale czuł to Blanchot, gdy pisał: „Z pewnością można pisać nie zadając sobie pytania, dlaczego się pisze. Czy pisarz, który patrzy, jak jego pióro kreśli litery, ma prawo zatrzymać je i rzec mu: *Poczekaj! Co wiesz o samym sobie?*” Na marginesie rozważań o Kafce odkrył on paradoksalną formułę wiążącą pisanie i zaangażowanie – „pisać oznacza zaangażować się, ale także uwolnić się od obowiązku, *zaangażować się w trybie nieodpowiedzialności.*”<sup>77</sup> Chociaż, tak jak u Sartre'a, pojawiają się tu oba kluczowe słowa – zaangażowanie i nieodpowiedzialność – to ich ułożenie prowadzi już w stronę tekstu i tekstualności, a odwodzi od rewolucjonizującej świat myśli wspólnotowej.

---

<sup>75</sup> Jean-Paul Sartre, *Czym jest literatura?*, *op. cit.*, s. 165.

<sup>76</sup> Trudno nie spekulować, czy pewnej roli nie odegrały tu motywy biograficzne: kompensacja spokojnie przeżytych lat wojny u Sartre'a, ciągła bliskość faszyzmu (tak jawna dla wielu współczesnych) u przedwojennego Bataille'a, autorytarno-faszystowskie fascynacje u Blanchota z okresu przedwojennego i wojennego. O Blanchocie zob. zwłaszcza głośny tekst Jeffreya Mehlmana, *Blanchot at "Combat": Of Literature and Terror* z jego książki *Legacies of Anti-Semitism in France* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987) oraz jedyny w swoim rodzaju, rozliczeniowy tekst samego Blanchota: *Les Intellectuels en question*, „Le Débat”, 49, 1984. Pozostawiam jednak ten wątek biografom intelektualnym.

### *Poza opozycję esteta/pisarz zaangażowany*

Jeśli stwierdzimy w tym miejscu, że Barthes'owi pisarze są „nietzscheańscy”, a piszący są „heglowscy” (w sensie takiej opozycji między Heglem a Nietzschem, o jakiej tu pisaliśmy, a jaką skonstruował Gilles Deleuze w *Nietzschem i filozofii*<sup>78</sup>), to wkroczyliśmy tym samym w zupełnie nowy kompleks zagadnień. Oczywiście, „nietzscheańscy” w specyficznym sensie Nietzschego postawionego przez pokolenie Deleuze'a, Derridy, Foucaulta – chcących się „uwolnić od Hegla”, jak napisał w *L'Ordre du discours* ten ostatni<sup>79</sup> – w opozycji wobec Hegla tak, jak przyswoił i sprzedał go Francuzom głównie Alexandre Kojève, ale i Jean Hyppolite i całe poprzednie w stosunku do wymienionego pokolenie.<sup>80</sup> A zatem otrzymujemy następującą, prowizoryczną opozycję: „Nietzsche”, pisarze Barthes'a, poezja Sartre'a, tekstualność *contra* „Hegel”, piszący Barthes'a, proza Sartre'a, wspólnotowość. Powiększamy zatem stawkę: już nie literatura, ale i filozofia, już nie pisarz, ale i filozof – co było jasne od początku naszych rozważań, podobnie jak i rozważań zaproponowanych przez Sartre'a w *Czym jest literatura?*. Hegłowska i nietzscheańska zarazem jest chyba tylko jedna postać – Bataille, postać czytająca równocześnie Hegla i Nietzschego, myśląca zarazem dialektycznie i transgresyjnie, słuchająca Kojève'a (choć, mówią niektórzy, chrapiąca na jego wykładach w najlepsze), wywodząca się od surrealistów i zakładająca kolejne, coraz bardziej tajemnicze „wspólnoty.”<sup>81</sup> Dzieło Bataille'a, jak pisaliśmy, otwiera się na dwie strony jednocześnie: w *Summie*

---

<sup>77</sup> Maurice Blanchot, *Wokół Kafki*, *op. cit.*, s. 80.

<sup>78</sup> Zob. Gilles Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Spacja/Pavo, 1993, gdzie powiada on – przypomnijmy – iż „między Heglem a Nietzschem nie może być kompromisu”, że filozofia Nietzschego to „absolutna antydialektyka”, czy też, że „dzieło Nietzschego przesiąknięte jest antyheglizmem” (s. 205, 205, 13); idee spopularyzowane również w *Nietzsche, sa vie, son oeuvre* w serii „Philosophes”, Paris: PUF, 1965.

<sup>79</sup> Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard, 1971, s. 74.

<sup>80</sup> Nie jest chyba przypadkiem, że i Foucault, i Althusser, i Derrida byli uczestnikami seminariów Jean Hyppolite'a, a wczesne prace pierwszych dwóch dotyczyły właśnie Hegla. Tekst Foucaulta zaginął, a fragment tekstu Althussera zatytułowany *L'esprit de Iéna contre la Prusse* znajduje się w specjalnym heglowskim numerze „Magazine littéraire” (novembre 1991).

<sup>81</sup> O „wspólnotach” u Bataille'a zob. zwłaszcza Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris: Minuit, 1983; ponadto Allan Stoekl, *Politics, Writing, Mutilation: The Cases of Bataille, Blanchot, Roussel, Leiris and Ponge*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985

ateologicznej na Nietzschego, w *Przeklętej części* na Hegla i Marksa.<sup>82</sup> Są to radykalnie opozycyjne projekty, które przekraczają i unieważniają siebie nawzajem, gdyby chcieć spojrzeć na nie z jednej, wyższej, syntetyzującej perspektywy. Bataille nie wybiera między nimi, obie wspólnoty – tekstualna i polityczna, koncentrująca się na „pisanii”, „negatywności” oraz „poezji, śmiechu i ekstazie” czyli tym, czego Hegel nie domyślał w swoim systemie i koncentrująca się na ekonomicznych i politycznych „zadaniach” i „misjach” – pozostają w stanie wojny. To jakby „dwóch” intelektualistów w jednej postaci, komentuje Allan Stoekl, a co dla nas najważniejsze – „ta dwoistość projektu Bataille'a nie różni się od rozszczepienia biegnącego przez francuską aktywność intelektualną w ogóle w XX wieku.”<sup>83</sup> To jakby, dodajmy, zarazem Zola i Flaubert, czy też zarazem poszukujący „wspólnoty czytelników” Maurice Blanchot i poszukujący w czytaniu Hegla „dzieła propagandy politycznej” Alexandre Kojève.<sup>84</sup> Zarazem Rorty – piewca autokreacji i Rorty – piewca solidarności, na zmianę kochający „Trockiego” i „dzikie orchidee.”<sup>85</sup>

Sartre'owską opozycję esteta/pisarza zaangażowany i zarazem jej Barthes'owskie odwrócenie w postaci pisarzy/piszących zakwestionował po raz pierwszy poważnie i w całości chyba dopiero Michel Foucault – jego *intellectuel universel*, którego miałby zastąpić *intellectuel spécifique* obejmuje swoim znaczeniem *obydwa* człony rzeczony dychotomii. Rzecz w pisaniu, pisarzu i jego miejscu w kulturze francuskiej: „Intelektualista par excellence był niegdyś pisarzem – jako uniwersalna świadomość, wolny podmiot, przeciwstawiony był tym, którzy byli jedynie kompetencjami w służbie Państwa czy Kapitału – technikami, sędziami, nauczycielami. Od tamtej pory

<sup>82</sup> Zob. Jean-Michel Besnier, *La Politique de l'impossible. L'intellectuel entre révolte et engagement*, Paris: La Découverte, 1988.

<sup>83</sup> Allan Stoekl, *Agonies of the Intellectual*, *op. cit.*, s. 295.

<sup>84</sup> Najwyraźniej widać to w tekście *Hegel, Marx et le christianisme* z 1946 r., w którym Kojève powiada wręcz, że „dzieło interpretatora Hegla przyjmuje sens dzieła propagandy politycznej”. Stanley Rosen w *Hermeneutics as Politics* stwierdza o dziele Kojève'a, iż „nie był to akt filologicznego szkolarstwa, lecz akt rewolucyjnej propagandy”. Zob. S. Rosen, fragment w tłum. J. Zychowicza z *Hermeneutyki jako polityki*, „Przegląd Filozoficzny”, rok I, nr 2, 1992, s. 150. Potwierdzają tę opinię również choćby Vincent Descombes piszący o „terrorystycznej koncepcji historii” w książce *To samo i inne*, wspomniany już Jean-Michel Besnier czy Shadia B. Drury w *Alexandre Kojève. The Roots of Postmodern Politics*, New York: St. Martin's Press, 1994.

(...) próg *pisania* (pisma, *écriture*) jako *sakralizujące znamię* (*marque sacralisante*) *intelektualisty* zniknął.”<sup>86</sup> Pisarz walczący o utrzymanie swoich politycznych przywilejów stał się wedle Foucaulta postacią odchodzącą w przeszłość – cała owa „gorączkowa teoretyzacja pisma, którą widzieliśmy w latach sześćdziesiątych była niewątpliwie jedynie łabędzim śpiewem”<sup>87</sup>, a ponadto, czego już było naprawdę za wiele dla grupy Tel Quel, Derridy i innych – zrodziła ona przecież „tak poślednie (*médiocres*) twory literackie”. Nieprzypadkowo Foucault – w przeciwieństwie, na przykład, do Jacquesa Derridy – podkreślał często, że nigdy nie czuł, aby miał powołanie jako pisarz. „Nie uważam, powie w 1978 roku, aby pisanie było moim zawodem i nie sądzę, aby trzymanie pióra – dla mnie, mówię tylko za siebie – było pewnego rodzaju czynnością absolutną, ważniejszą od wszystkiego innego.”<sup>88</sup> Odpowiedzią na Sartre'a, Barthes'a i wszystkie inne dyskusje wokół zaangażowania pisarza, na rozszczepienie biegnące w kulturze francuskiej przez ponad sto lat, na szczególne miejsce przyznawane pisarzowi, miała być postać intelektualisty szczegółowego, który już nie wywodzi się od prawnika i pisarza, lecz od uczonego i eksperta (jawnie w przypadku Oppenheimera, początki jednak widać było już u Darwina: „uczony zaczyna ingerować we współczesne zmagania polityczne w imię 'lokalnej' prawdy naukowej”).

Zatem Foucault odrzuca obie tradycyjne funkcje pisma (i pisarza): awangardową (tekstualną) i polityczną (wspólnotową). Co w takim razie pozostaje? Bardzo niewiele, jak się zdaje, chociaż zarazem rzecz niewykonalna: lokalne zmagania opisane powyżej i – chyba niemożliwe na dłuższą metę – zmagania ze swoim poprzednim wcieleniem jako intelektualistą uniwersalnym. Bo jak generalizować z pozycji lokalnych o tych właśnie pozycjach, jak uogólniać nie odwołując się do

---

<sup>85</sup> Zob. Richard Rorty, *Trocki i dzikie orchidee*, tłum. M. Kwiek, w zbiorze esejów Rorty'ego pod tym samym tytułem, który ma się ukazać w Instytucie Kultury.

<sup>86</sup> Michel Foucault, *Entretien avec Michel Foucault*, [w:] *Dits et écrits 1954-1988*, D. Defert et F. Ewald (éds.), Paris: Gallimard, 1994, do którego będę się tu odwoływał; vol. 3 (1976-1979), s. 155.

<sup>87</sup> *Ibidem*, s. 155.

<sup>88</sup> Michel Foucault, *On Power*, [w:] *Politics, Philosophy, Culture* pod red. L.D. Kritzmana (New York: Routledge, 1988), s. 96. Powiedzmy tytułem kontrastu, iż Derrida wielokrotnie mówił i pisał o swojej pisarskiej pasji, choćby w *Une 'folie' doit veiller sur la pensée* w *Points de suspension*.

niedawnej roli (której niedwuznacznie krytykowanym przedstawicielem jest oczywiście Jean-Paul Sartre), ganiąc ją, wykazując jej niekonsekwencję, nieuprawnioną, wręcz – szkodliwość? Jak być zarazem lokalnym specjalistą i teoretykiem owej lokalnej, intelektualnej specjalizacji? Jak przekonywać do tej roli, będąc samemu – funkcjonalnie – człowiekiem "z poprzedniej epoki", czyli intelektualistą? Walkę taką z samym sobą toczyć musiał Michel Foucault, promując w imię racji uniwersalnych i w jej terminach nową – „szczegółową” – funkcję intelektualisty. Doskonale zresztą zdawał sobie z tej sprzeczności sprawę i chyba dlatego w jego dziele – jak bodaj u nikogo ze współczesnych piszących Francuzów – znajduje się tyle dyskusji o miejscu intelektualisty (względnie – filozofa, w zależności od okresu) i jego roli w kulturze i społeczeństwie.

Dokładne prześledzenie zmieniających się odpowiedzi Foucaulta na to pytanie byłoby zadaniem fascynującym, oświetlającym dodatkowym światłem intelektualne zerwania, kolejne nowe początki tego, który pisał zawsze po to, „by nie mieć twarzy” (*Archeologia wiedzy*), by próbować, czy można „myśleć inaczej” (*Użytek z przyjemności*) – począwszy od wczesnych lat siedemdziesiątych, od głośnej rozmowy z Deleuze'm, od czasów genealogicznych zmagania z Władzą, aż po pierwszy tom *Historii seksualności*, do ostatnich dwóch jej tomów i dziesiątków tekstów i wywiadów z tamtego gorączkowego i niezwykle płodnego okresu. Już zresztą w *Archeologii wiedzy* powiadał autor w głośnym i szeroko przywoływanym fragmencie: „Nie pytajcie mnie, kim jestem, ani nie mówcie mi, abym pozostał taki sam: jest to moralność stanu cywilnego; rządzi ona naszymi dokumentami. Niechże zostawi nam swobodę, kiedy mamy pisać.”<sup>89</sup> Wielokrotnie stwierdzał w wywiadach, że nigdy nie był freudystą, marksistą, strukturalistą; że uważano go za anarchistę, lewaka, farbowanego marksistę, nihilistę, antymarksistę, technokratę, nowego liberała, a przecież „żaden z tych opisów nie jest ważny sam w sobie; z drugiej strony, wzięte razem, coś jednak oznaczają. I muszę przyznać, że raczej odpowiada mi to, co one

---

*Enteriens* (Paris: Galilée, 1992), s. 349-376, czy w *This Strange Institution Called Literature*, ed. D. Attridge (New York: Routledge, 1992), s. 33-79.

<sup>89</sup> Michel Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa: PIW, 1977, s. 43.

znaczą.”<sup>90</sup> Właśnie, nie zgadzając się na żaden cudzy opis siebie, przez cały czas poszukiwał parafraz tego, co robi i czym zajmuje się jako filozof, socjolog, człowiek wreszcie. Maurice Blanchot ujmuje to tak: „Moim zdaniem trudna, choć i uprzywilejowana pozycja Foucaulta sprowadzałaby się do następującej kwestii: czy wiadomo, *skąd mówi*, jeśli nie uważa siebie (uprawia raczej nieustanny slalom między tradycyjną filozofią a całkowitym odrzuceniem ducha powagi) ani za socjologa, ani historyka, ani strukturalistę, myśliciela czy metafizyka?”<sup>91</sup> Otóż do końca nie wiadomo, „skąd mówi” Foucault, bowiem za nic nie chce zaciągnąć się do znanych i uznanych szeregów reprezentantów tradycyjnych dyscyplin, które mu nie odpowiadają, dopóki ich nie zredefiniuje. Właśnie tak ujął to w wielopoziomym tytule swojej znakomitej książki Tadeusz Komendant: *Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*. A szukając siebie przez lata całe pytał Foucault między innymi o to, co robi filozof, gdy uprawia filozofię. Pytał o innych i pytał o siebie. Pytał wreszcie o siebie w odróżnieniu od innych i w przeciwieństwie do nich, poszukując uogólnienia sensu swojej pracy. Przypomnijmy przynajmniej kilka przewijających się w jego dziele pomysłów.

### ***Intelektualiści – władza***

W 1972 roku w rozmowie z Deleuze'm – zatytułowanej *Intelektualiści a władza* – Foucault powiedział, iż w czasie wydarzeń majowych „intelektualista stwierdził, że masy go nie potrzebują dla zdobycia świadomości: wiedzą dobrze, o co chodzi, nie mają złudzeń, wiedzą lepiej od niego i z pewnością są w stanie wyrażać swoje poglądy. Istnieje jednak system władzy, który blokuje, zabrania i unieważnia ten dyskurs i tę wiedzę, władzy wykrywalnej nie tylko w jawnym autorytecie cenzury, ale i władzy głęboko i subtelnie przenikającej całą sieć stosunków społecznych. Sami intelektualiści stanowią ogniwa tego systemu władzy – *idea, że są oni odpowiedzialni*

---

<sup>90</sup> Michel Foucault, *Polémique, politique et problématisations*, [w:] *Dits et écrits*, vol. 4, 1980-1988, *op. cit.*, s. 593 (pierwszy raz wydane po angielsku w tomie Paula Rabinowa).

za świadomość i dyskurs wchodzi w skład systemu. Rola intelektualisty (...) polega (...) na walce przeciwko tym formom władzy, które przekształcają go w jej przedmiot i narzędzie w sferze 'wiedzy', 'prawdy', 'świadomości' i 'dyskursu'.<sup>92</sup> Skoro zatem tradycyjny intelektualista to – jak wiemy – pisarz, na nic nie zdadzą się do oporu wobec tej „enigmatycznej”, „zarazem widzialnej i niewidzialnej, obecnej i ukrytej, wszędobylskiej” Władzy ani *écrivains*, ani *écrivants*, ani poezja ani *littérature engagée*. Można powiedzieć: *exit* pisarz, ale kto wchodzi? No właśnie, wchodzi ktoś, o kim wiadomo z opisów Foucaulta, czego miałby nie robić i kim miałby nie być. Chociaż opozycja dwóch typów intelektualistów jest tylko „hipotezą”<sup>93</sup>, to wymierzona jest swym ostrzem w całą francuską tradycję intelektualną.<sup>94</sup>

Teoria w ujęciu Foucaulta nie ma być podbudową dla praktyki, która miałaby być z kolei jej zastosowaniem; nie służy praktycznym zastosowaniom, jest lokalna, regionalna i nie totalizuje. „Jest zmaganiem z władzą tam, gdzie jest ona najmniej widoczna i najdokuczliwsza”. Chodzi przecież o to, tłumaczy Foucault Deleuze'owi, „by osłabić władzę”: „nasza działalność jest równoległa do wysiłków tych, którzy walczą o władzę, nie rozjaśnia ich z bezpiecznej odległości. 'Teoria' to regionalny system tych zmagania.”<sup>95</sup> Pisarza myślenie o świecie mogło być uniwersalne, w proponowanej wizji intelektualista szczegółowy zostaje sprowadzony do roli jednego z wielu ogniw w toczących się zmaganiach – ani nie jest on wyrazicielem woli walczących, ani ich przedstawicielem (wyciągnięcie radykalnych konsekwencji z zakwestionowania przedstawienia<sup>96</sup>), ani nawet interpretatorem ich zmagania z

---

<sup>91</sup> Maurice Blanchot, *Michel Foucault, tak jak go widzę*, tłum. T. Komendant, „Colloquia Communia”, 36-38 (1988), s. 174; cytat uzupełniony fragmentem z *Foucault/Blanchot* (New York: Zone Books, 1990) s. 93.

<sup>92</sup> Michel Foucault, Gilles Deleuze, *Intelektualiści a władza*, „Miesięcznik literacki”, 10-11/1986, s. 175.

<sup>93</sup> Michel Foucault, *On Power*, *op. cit.*, s. 132.

<sup>94</sup> Zob. w tym kontekście rozważania Krzysztofa Pomiana z książki *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, zwłaszcza rozdział „*République des lettres* jako idealna wspólnota uczonych”, Warszawa: Aletheia, 1992.

<sup>95</sup> Michel Foucault, Gilles Deleuze, *Intelektualiści a władza*, *op. cit.* s. 175.

<sup>96</sup> Na temat przedstawienia i myśli ponowoczesnej zob. Anna Jamroziakowa, *Obraz i metanarracja. Szkice o postmodernistycznym obrazowaniu*, Warszawa: Instytut Kultury, 1994, zwłaszcza rozdział „Kryzys metanarracji czy nowa konwencja przedstawiania?”.

bezpiecznego miejsca za swoim biurkiem. Teoria staje się praktyką. Ci, którzy dotąd mieli przyznane w kulturze miejsce zarazem jej „sumienia”, „świadomości” i „elokwencji”<sup>97</sup> – stają się potencjalnymi dostarczycielami narzędzi analizy, owej „skrzynki z narzędziami”, za pomocą których można sporządzać topograficzny opis pola walki...Dla Foucaulta jego własna filozofia nie była teorią jego praktyki, a jego praktyka polityczna nie była zastosowaniem teorii prezentowanych w książkach filozoficznych, których jest autorem. Powiadają François Ewald, Arlette Farge i Michelle Perrot w pięknym pamiątkowym tomie *Michel Foucault. Une histoire de la vérité*: „istnieją tylko praktyki, praktyki teoretyczne bądź praktyki polityczne, całkowicie szczegółowe.”<sup>98</sup>

Praca intelektualisty w ujęciu Foucaulta nie polega na modelowaniu politycznej woli innych. Spełnia się ona raczej w toku analiz podejmowanych przezeń na gruncie znanych mu dyscyplin, których celem jest, jak powiada on w rozmowie z François Ewaldem „stawianie pytań pod adresem oczywistości i badanie postulatów, wstrząsanie przyzwyczajeniami, sposobami działania i myślenia, rozpraszanie potocznych mniemań, odnawiania kryteriów oceny zasad i instytucji, a w oparciu o tę re-problematyzację (w ramach której uprawia on swój specyficzny zawód intelektualisty – uczestnictwo w tworzeniu woli politycznej (która pozwala ujawnić mu się w roli obywatela).”<sup>99</sup> Michel Foucault ma pełną świadomość faktu, iż zanika dawna, tradycyjna, profetyczna funkcja intelektualisty. Tych, którzy mówią i piszą dzisiaj nadal straszy model greckiego mędrca, żydowskiego proroka czy rzymskiego prawodawcy.<sup>100</sup> (A warto w tym miejscu przypomnieć, że i Sartre w ostatnich latach życia rozważał zerwanie z koncepcją „zaangażowanego intelektualisty”. W 1974 roku w dyskusji z Herbertem Marcusem stwierdził, iż „robotnicy potrafią lepiej wyrażać sami to, co czują, co myślą (...) Dla mnie klasyczny intelektualista jest intelektualistą,

---

<sup>97</sup> Michel Foucault, Gilles Deleuze, *Intelektualiści a władza*, op. cit s. 175.

<sup>98</sup> Michel Foucault. *Une histoire de la vérité*, Paris: Syros, 1985, s. 54.

<sup>99</sup> Michel Foucault, *Troska o prawdę (rozmowa François Ewalda z Michelem Foucault*, tłum. T. Komendant, „Colloquia Communia”, 36-38 (1988), s. 152-53.

<sup>100</sup> Zob. wywiad przeprowadzony z Foucaultem przez B.-H. Lévy'ego przypomniany niedawno w tegoż *Les aventures de la liberté. Une histoire subjective des intellectuels*, Paris: Bernard Grasset, 1991, zwłaszcza s. 382.

który powinien zniknąć”<sup>101</sup>). On sam chce dbać o terażniejszość, bowiem najważniejsze pytanie – to pytanie o dzisiaj.<sup>102</sup> I to właśnie czynił, rozważając przez lata w swoich książkach stosunki między doświadczeniem (szaleństwo,<sup>103</sup> choroba, transgresja, seksualność), wiedzą (psychiatria, medycyna, kryminologia, seksuologia, psychologia) i władzą (instytucje związane z kontrolą jednostki – psychiatryczne czy karne). Jak powiedział w *Nadzorować i karać*, tym *récit violent*,<sup>104</sup> chodzi mu tam – ale przecież nie tylko tam – o ”tworzenie historii terażniejszości”<sup>105</sup>, która być może „prowadziłaby do działania.”<sup>106</sup> Ten rozległy wątek „ontologii terażniejszości” kierował myśleniem Foucaulta przez ostatnie lata jego życia, a protoplastę tego sposobu myślenia o filozofii znalazł on (bo przecież, jak wiemy od Borgesa – stwarzamy swoich poprzedników) w Kancie z tekstu *Co to jest Oświecenie?*, o którym pisał i o którym wykladał wykladał w Collège de France. Zadanie filozofii to opisywanie natury terażniejszości i nas w owej terażniejszości, powiadał<sup>107</sup>, wpisując siebie w tradycję biegnącą od Kanta, przez Webera po Frankfurtczyków. Późny Foucault – o którego estetyce egzystencji piszemy szerzej w oddzielnym rozdziale – postarał się o wpisanie w Kantowską tradycję czynienia dojrzałego użytku z rozumu, ale odczytał Kanta przez Baudelaire'owską postać dandysa. W etyce jako estetyce egzystencji z *Użytku z przyjemności* i *Troski o siebie* zdaje się zrywać z trudną do

---

<sup>101</sup> Przypomina o tym i przywołuje cytat L.W. Kritzman w przedmowie do wspomnianego już tomu wywiadów *Politics, Philosophy, Culture*, *op. cit.*, s. xiv; zob. również R. Goldthorpe, *Understanding the committed writer*, [w:] *The Cambridge Companion to Sartre*, Ch. Howells (ed.), Cambridge: CUP, 1992, s. 140-177.

<sup>102</sup> Powiadał Foucault: „Zamysł genealogii oznacza, że prowadzę analizy biorąc za punkt wyjścia aktualną kwestię”, *Troska o prawdę*, *op. cit.*, s. 151.

<sup>103</sup> Zob. dwie niedawne konfrontacje (francuską i angielską) z *Historią szaleństwa: Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Paris: Galilée, 1992 (zawierającą m.in. tekst Jacquesa Derridy, “Être juste avec Freud”. *L’Histoire de la folie à l’âge de la psychanalyse* – jego drugie podejście, po tekście *Cogito i Historia szaleństwa*) oraz *Rewriting the history of madness. Studies in Foucault’s ‘Histoire de la folie’*, Arthur Still i Irving Velody (eds.), London: Routledge, 1992 (zawierający głośny tekst Colina Gordona na temat spaczonych recepcji *Historii szaleństwa* w krajach anglojęzycznych – ‘*Histoire de la folie*’ – *an unknown book by Michel Foucault*).

<sup>104</sup> Arlette Farge, *Un récit violent*, [w:] *Michel Foucault. Lire l’oeuvre*, sous la direction de Luce Giard, Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1992, s. 181.

<sup>105</sup> Michel Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa: Spacja/Aletheia, 1993, s. 38.

<sup>106</sup> Michel Foucault, *On Power*, *op. cit.*, s. 101.

praktycznego utrzymania opozycją, o której wciąż tu myślimy. Kieruje się ku sobie, budowaniu swojej własnej etyki autotransformacji. Praca intelektualna zdaje się nie wykroczać poza opozycje nakreślone przez Sartre'a czy Barthes'a, poza tekstualizm i wspólnotowość, poza Richarda Rorty'ego „romantyzm” i „pragmatyzm”. Foucault staje się Rortowskim „rycerzem autonomii”<sup>108</sup>, kiedy mówi (w 1983 r.), iż dla niego „praca intelektualna jest związana z tym, co można by nazwać estetyzmem, w znaczeniu zmieniania siebie (...) Wiem dobrze, i sądzę, że wiedziałem o tym od chwili, kiedy byłem dzieckiem, że wiedza nie może zrobić nic dla zmieniania świata. Może się myłę (...) Jeśli jednak odwołam się do mojego osobistego doświadczenia, to mam poczucie, że wiedza nie może dla nas nic zrobić i że władza polityczna może nas zniszczyć. Cała wiedza świata nie może nic na to poradzić.”<sup>109</sup>

A zatem niewiele może zrobić Foucaulta hipotetyczny *intellectuel spécifique*, potencjalnie pewna propozycja na czasy ponowoczesne. Lokalne i regionalne zmagania z władzą zamierają, teoria nie jest już domeną *fellow-traveller'ów* mas walczących o przejęcie władzy. Parasurrealistyczne – a więc chyba modernistyczne! – przekształcanie własnej egzystencji na sposób poetycki ma niewiele wspólnego z Sartre'owskim biegunem „aktywizmu” i „zaangażowania”, z ustanawianiem praw, proponowaniem rozwiązań ważnych zawsze i wszędzie, snuciem prorocत्व o przyszłości przez prawodawców z uniwersalnego miejsca przyznanego niegdyś przez kulturę. Nie wykrocza chyba jednak poza drugi biegun jego opozycji – estetyzujący, narcystyczny, dandysowski, tekstualny. Próba wykroczenia poza ramy narzucane pisaniu i filozofowaniu od ponad stu lat, jak staramy się tu pokazać, okazuje się chyba próbą chybioną. Ostateczne uznanie, iż „moim problemem jest moja własna transformacja”, że chodzi o „przekształcanie siebie dzięki własnej wiedzy”<sup>110</sup>, że – wreszcie – „musimy tworzyć siebie jako dzieło sztuki” (skoro nasza jaźń nie jest nam

---

<sup>107</sup> Michel Foucault, *Structuralisme et poststructuralisme*, [w:] *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, s. 448.

<sup>108</sup> Zob. Richard Rorty, *Moralna tożsamość i prywatna autonomia: przypadek Foucaulta*, „Etyka”, 26 (1993), tłum. M. Kwiek, s. 128.

<sup>109</sup> Michel Foucault, *The Minimalist Self*, [w:] L. D. Kritzman (ed.), *op. cit.*, s. 14.

<sup>110</sup> *Ibidem*, s. 14, s. 14.

dana, a zatem nie odkrywamy jej ukrytej prawdy)<sup>111</sup>, zdaje się prowadzić z powrotem do modernistycznych opozycji. Rzecz przecież nie tylko w „przyroście poznania”, ale również w „zatrąceniu się poznającego”: „są takie chwile w życiu, gdy koniecznie trzeba sprawdzić, czy można myśleć inaczej, niż się myśli, i postrzegać inaczej, niż się widzi, aby móc potem znów patrzeć i rozmyślać”, powie Foucault we „Wprowadzeniu” do drugiego tomu *Historii seksualności*.

Za jedną z takich prób owego *penser autrement* uznalibyśmy koncepcję intelektualisty szczegółowego, której nie udało się Foucaultowi nigdy rozwinąć i doprecyzować – nie udało się nigdy wcielić w życie. „Estetyka egzystencji” z dwóch ostatnich (wydanych) tomów *Historii seksualności* i poprzedzających ją licznych wywiadów pokazała trudność wykroczenia poza zastaną stałą w myśleniu francuskim. Intelektualista w klasycznym sensie wygoniony – powrócił, a więc powrócił Foucault *piszący*, a nie („lokalnie i regionalnie”) *działający*. Okazało się, iż nawet pomysł etyki jako estetyki jest pomysłem pisarza, który oczywiście w dzisiejszej ponowoczesnej aurze ma inne miejsce i inne zobowiązania, a nie pomysłem tego, kto wyrósł z „eksperta” i „uczonego”. Gdy zniknął zgiełk (pomajowych) zmagania z władzą, gdy przyszła świadomość skromnych możliwości filozofa jako filozofa, pozostało uwodzenie pisaniem. Niektóre fragmenty *Historii seksualności* są rozbrajające w swojej szczerości, w swoim tonie osobistego wyznania, swojej powadze spisywanych gorączkową ręką historii. Foucault – by powrócić do Sartre'a – był zaangażowany w swoim pisaniu, ale nie w politykę, w ideologię, a w nową, myślaną dopiero moralność i etykę: przecież idea moralności jako posłuszeństwa kodeksowi reguł dzisiaj „znika, jak powiada, już znikła. I tej nieobecności moralności odpowiada, musi odpowiadać, poszukiwanie estetyki egzystencji.”<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> Michel Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of a Work in Progress*, [w:] *The Foucault Reader*, P. Rabinow (ed.), New York: Pantheon, 1984, s. 351.

<sup>112</sup> Michel Foucault, *Une esthétique de l'existence*, [w:] *Dits et écrits, op. cit.*, vol. 4, s. 732, kursywa moja. Pomijamy tutaj relacje Foucaulta z marksizmem i maoizmem (które same w sobie byłyby warte bliższego przebadania pod kątem autowizerunku filozofa w powojennej Francji, czego jednak tutaj nie czynimy). Może nie tyle ważne byłyby w tym kontekście teksty Foucaulta, co jego rozmowy i wywiady, zwłaszcza z końca lat sześćdziesiątych i początku lat siedemdziesiątych. Można je znaleźć, rzecz jasna, w *Dits et écrits*.

### ***Książki-doświadczenia i książki-prawdy***

Liczni krytycy dostrzegają u Michela Foucaulta pasję moralisty (Richard Bernstein), częstym zarzutem jest właśnie jego „kryptonormatywizm” (Jürgen Habermas, Nancy Fraser), nieprzyznawanie się do długu w stosunku do Oświecenia; dla niektórych komentatorów filozofia późnego Foucaulta to wręcz „filozofia wolności” (John Rajchman).<sup>113</sup> Nie jest on wspólnotowcem i nie jest tekstualistą w pokazywanym tu sensie. Kim zatem jest Michel Foucault? Chociaż w swojej teorii nie udało mu się chyba wykroczyć poza opozycję Sartre'a, to w praktyce, w jego spisanych dziełach, można poszukiwać nowych sposobów odpowiedzi na Sartre'owskie pytania. Stąd biorą się radykalnie różne oceny i interpretacje Foucaulta jako filozofa, filozofa polityki czy etyka.<sup>114</sup> W praktyce, autor *Historii seksualności* nie mieści się w horyzoncie sensu zakreślonym w dyskutowanej tu opozycji, bo chociaż dla jednych jest beznamiętnym „estetą”, to dla innych jest pełnym pasji „moralistą”, filozofem *par excellence* politycznym, radykalnym krytykiem zastanego *status quo*, pomysłodawcą nowej polityki oporu, nowym liberałem etc; sprowadzanym raz do Kanta i jasnej strony *sociologie de la modernité*, innym razem do ciemnej, irracjonalnej strony nowoczesności, do Nietzschego *via* Bataille, jak u Habermasa czy Ferry/Renauta.<sup>115</sup> I rzecz pewnie nie w tym, iż istnieją rozbieżne interpretacje, bowiem do tego zdążyliśmy się przyzwyczaić – rzecz w tym, być może, iż potrzeba nowych kategorii i nowych dychotomii, aby spróbować udomowić czy oswoić myśl Foucaulta.

---

<sup>113</sup> Zob. Richard Bernstein, *The New Constellation*, Cambridge, MA: the MIT Press, 1992; Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, MA: the MIT Press, 1987; Nancy Fraser, *Michel Foucault: A „Young Conservative”?*, [w:] *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, M. Kelly (ed.), Cambridge, MA: the MIT Press, 1994; John Rajchman, *Michel Foucault. The Freedom of Philosophy*, New York: Columbia UP, 1985.

<sup>114</sup> Arnold I. Davidson powiada wręcz w podsumowaniu swojego tekstu: „Unless moral philosophers supplement their discussions of moral codes with ethics *à la* Foucault, we will have no excuse against the charge that our treatises suffer from an unnecessary but debilitating poverty”. Jest to bodaj najmocniejsza opinia o etyce Foucaulta, jaką mi się udało spotkać. *Archeology, Genealogy, Ethics*, [w:] *Foucault. A Critical Reader*, D.C. Hoy (ed.), Oxford: Blackwell, 1986, s. 232.

<sup>115</sup> Zob. głośny pamflet Luca Ferry'ego i Alaina Renauta, *French Philosophy of the Sixties. An Essay on Antihumanism*, w którym Foucault = Heidegger + Nietzsche (tak jak Derrida = Heidegger + styl Derridy), Amherst: The University of Massachusetts Press, 1990, rozdział o „francuskim nietzscheanizmie” czy s. 123.

Pewną możliwość zaproponował mimochodem on sam w rozmowie-rzecz z włoskim komunistą, Duccio Trombadorim, z 1978 roku, niemal całkowicie pominiętej w poświęconej mu literaturze.<sup>116</sup> Rozważa on tam pytanie, jakie książki pisał w życiu i odróżnia od siebie *livre d'exploration* i *livre de méthode*, albo jeszcze inaczej: *livre-expérience* i *livre-vérité*. Książki-eksploracje i książki o metodzie, książki-doświadczenia i książki-prawdy, powiedzmy. Rzecz jasna, niedoceniane w filozofii były i wciąż są książki-eksploracje i książki-doświadczenia – te dla Foucaulta najcenniejsze. Książki są dla niego doświadczeniami tak bogatymi, jak tylko to możliwe, z których wychodzi on, jako autor, inny, nowy, zmieniony, właśnie – *transformé*. Książka przekształca jego samego i to, co myśli. „*Je suis un expérimentateur en ce sens que j'écris pour me changer moi-même.*”<sup>117</sup> Autor jest piszącym, zmieniającym siebie eksperymentatorem, a nie teoretykiem. Nie wie na początku drogi, co będzie myślał u jej kresu. Na pytanie o sens pracy filozoficznej otrzymujemy zatem dwie możliwe odpowiedzi – albo eksplorujemy to, co nieznanne i zmieniamy siebie (a przy okazji niejako – zmieniamy również innych, bo książka to zaproszenie innych do wspólnego doświadczenia), albo prezentujemy innym prawdę i przedstawiamy na jej rzecz dowody. Powracając do aliansów z władzą, do filozofii i polityki, powiedzmy, iż być może jest tak, że książki-dowody były – potencjalnie mogły być – współbieżne(lub przeciwbieżne) z władzą: komunikując, dowodząc, uzasadniając, legitymizując, uprawomocniając (jak u „piszących” Barthesa). Pytanie, czy to samo można powiedzieć o filozoficznych książkach-eksploracjach? Zdaje się, że nie, bowiem znajdują się one chyba *na innym planie*, planie zmieniania siebie, a nie świata (ewentualnie na planie zmieniania świata dopiero po przejściu określonej drogi zmieniania siebie). Całkowicie zgadzam się z Richardem Bernsteinem, bynajmniej nie entuzjastą myśli ponowoczesnych, który przedłożył taką oto diagnozę ich myśli: „We wczesnych pismach (...) Derridy, Foucaulta i Rorty'ego nawet nie wydaje się, aby rozważane były pytania etyczno-polityczne. Jednak w miarę jak podążamy szlakami

---

<sup>116</sup> Wyjątkiem jest Martin Jay w tekście *The Limits of Limit-Experience: Bataille and Foucault*, który ukazał się w redagowanym przeze mnie tomie poświęconym amerykańskiej i polskiej recepcji Foucaulta: „*Nie pytajcie mnie, kim jestem...*” *Michel Foucault dzisiaj*, Poznań: Wydawnictwo IF UAM, 1998.

ich myślenia i pisania, *coś dziwnego zaczyna się dziać* – albowiem każdy z tych myślicieli zaczyna grawitować coraz bardziej w kierunku konfrontacji z etyczno-politycznymi konsekwencjami swojego myślenia.”<sup>118</sup> Jestem przekonany, iż dotyczy ona Derridy, wręcz ostatnio – moralisty, ale i nie mniej Rorty'ego i Foucaulta. „Coś dziwnego zaczyna się dziać”, a owo „coś” związane jest, jak się zdaje, ze zmierzchem nad-projektu nowoczesności, który to zmierzch sprawia, iż pewne pytania niespodziewanie narzucają się jako ważne większej liczbie osób.

### **„Tyrania prawdy”**

Nie pisałem tu o „sprawach”, jak je się nazywa, Heideggera i de Mana (o debatach największych umysłów końca wieku na temat rektorowania pierwszego w 1933 i jego milczenia o Zagładzie oraz na temat młodzieńczych, profaszystowskich pism drugiego i ich potencjalnych związków z późniejszą koncepcją literatury); nie pisałem o burzliwych, rozpalających namiętności dyskusjach we Francji i w Ameryce wokół pytań o „filozofa” i „politykę”, bo o to przecież w końcu tam chodzi. Z tej perspektywy nasz wiek pozostaje wciąż do zbadania i do przemyślenia, a przecież, dodajmy, by poszerzyć tę nierozwiniętą tutaj problematykę o kolejny wymiar, z którym przyjdzie nam się kiedyś zmierzyć, cały czas, gdy mowa o Heideggerze – by użyć zwrotu Krzysztofa Pomiana – mam poczucie, że *de nobis fabula narratur...* Może niezupełnie o nas, ale przecież być może warto przemyśleć motyw „chłopców z tamtych lat.”<sup>119</sup> Nie pisałem zatem, jak powiadam, o tamtych dyskusjach, bowiem czynię to w kolejnych rozdziałach, ale warto może tylko w tym miejscu wspomnieć, że pytania o tamten czas, odczytywane chyba nieprzypadkowo właśnie dzisiaj – powiedzą nam być może coś o nas samych, naszej dzisiejszej historii, może nawet –

---

<sup>117</sup> Michel Foucault, *Entretien avec Michel Foucault*, [w:] *Dits et écrits, op. cit.*, vol. 3, s. 41-42.

<sup>118</sup> Richard Bernstein, *The New Constellation, op. cit.*, s. 11. I absolutnie nie mogę zgodzić się z George'm Steinerem z *Zerwanego kontraktu*, kiedy powiada on o dekonstrukcji, iż „obecnym mistrzom pustki chodzi tylko o zabawę” (Warszawa: Wyd. Instytutu Kultury, 1995, s. 82). Przynajmniej, gdy mowa o Derridzie.

<sup>119</sup> Choćby na przykładzie konstelacji „Tygrysa”-Krońskiego (Czesława Miłosza – Andrzeja Walickiego), na przykładzie tamtych uwiedzeń i tamtych zaczarowań.

naszej przyszłości... Bowiem przecież może być i tak, że w rozważaniach naszych nie chodziłoby o *samego* Heideggera czy *samego* de Mana; sprawy te można by spokojnie zostawić samym heideggerystom i dekonstruktywistom. Może warto myśleć o tym, co historia obydwu wymienionych może nam powiedzieć o naszej historii, o nas samych.<sup>120</sup> Albowiem przemyślenie ówczesnych wyborów, postaw, zachowań, ówczesnego milczenia, pisania, działania to przemyślenie konstytutywnych elementów naszej niedalekiej przeszłości, a nie jakichś „aberracji”, „błędów”, ludzkich „potknięć” czy „słabości”. Spychając na bok ogólne pytanie: co mamy zrobić z tymi biograficzno-filozoficznymi odkryciami?, umieszczamy się obok, pytając o ich (Heideggera czy de Mana) przeszłość w naszej manichejskiej wizji świata, ich przeszłość, która nie ma nic wspólnego z naszą, europejską, śródziemnomorską i cywilizowaną przeszłością. Nasz ostry sąd – sąd szybki, niepogłębiony – nad nimi to oddalenie od siebie ich nieusuwalnej bliskości, to pozostawienie poza obrębem naszej refleksji ich problemów, rzekomo obcych naszej teraźniejszości. A zatem, ich przeszłość miałyby *nie* być naszą, ich błędy – nie miałyby być naszymi, byłyby to obce nam wybory z księżycowego pejzażu, który pozostał jedynie na coraz bardziej pożółkłych kartach historii. A przecież w rozważaniach o filozofii i polityce chodzi nam o myśl, która celowo oddaje się w służbę ideologii, która się za nią skrywa, albo z której siły czerpie korzyści. Ta przepaść jest bardzo ważna, chodzi przecież o korzystanie z siły ideologii w promowaniu własnej myśli, o naiwną przecież dziś wiarę, iż można być „przewodnikiem wodzów”... I w ten oto sposób zatoczyliśmy koło i, zbliżając się do końca tego rozdziału, powróciliśmy do anonsowanego na początku motywu – „powinni tylko iść za tym, który prowadzi...”

Hannah Arendt w przywoływanym już tu tomie *Między czasem minionym a przyszłym* mówi, że nikt nie wątpił nigdy, że „prawda i polityka nie pozostają ze sobą w dobrych stosunkach” (a Maurice Merleau-Ponty dopowiada, iż „związek filozofii i polityki istnieje od zawsze, ale nie na dobre, tylko na złe”). Prawda i polityka – a

---

<sup>120</sup> Zob. Jean-Luc Nancy, *Our History*, „Diacritics”, 20.3, Fall 1990, s. 97-115.

zatem filozofia i polityka – to ”skrajnie przeciwstawne sposoby życia.”<sup>121</sup> Bo przecież kiedy prawda filozoficzna wkracza do polityki, jest rzeczą niemal pewną, że wolność może czuć się zagrożona. Któż bowiem będzie śmiało odrzucić – transcendentálną – prawdę filozofów? Kto oprze się całościowej, zwartej i zbornej – ideologicznej– wizji świata, w ramach której filozof podaje wszystkie możliwe pytania i wszystkie możliwe odpowiedzi? Ba, czy aby sam filozof znajdzie w sobie dość siły, aby oprzeć się pokusie narzucenia innym swojej prawdy jako obowiązującej normy? Hannah Arendt znalazła na taką sytuację wręcz fenomenalne określenie: „tyrania 'prawdy'.”<sup>122</sup> Wystarczyłoby przecież znaleźć posłuch u jakiegoś tyrana o filozoficznych ciągotach – i próbować przeforsować swoją filozoficzną prawdę. Dlatego w ujęciu Arendt filozof to samotnik, a nie *homo politicus*; prawda filozoficzna ze swej natury jest apolityczna. Odślaniana jest przez filozofa – w samotności. Podobnie jak późny Foucault z *Historii seksualności*, Arendt zdaje się dowartościowywać nauczanie przykładem – „jedyną formę 'przekonywania', na którą może sobie pozwolić prawda filozoficzna bez wypaczania czy zniekształcania swojej natury.”<sup>123</sup> Filozof zaczyna „działać”, gdy przekształca stwierdzenie teoretyczne w prawdę zawartą w przykładzie, który jest dlań doświadczeniem granicznym. Dalej posunąć się nie może, nie ma takiego prawa.<sup>124</sup> Stanowisko filozofa znajdować się ma zatem poza obszarem politycznym, takiego sposobu bycia samemu nie można łączyć z „jakimkolwiek zaangażowaniem politycznym czy oddaniem jakiejś sprawie” (Arendt). Prawda filozofa nie miesza się już – bezpośrednio – do spraw tego świata, a jeśli pragnie się mieszać (co wedle Sartre'a jest definicyjnym zadaniem intelektualisty: *se mêler de ce qui ne le regardait pas*), to kieruje się ku tyranom i Führerom, od Platona po Heideggera, o czym pisze ona w *Osiemdziesięcioletnim Heideggerze*.

Nietrudno chyba zgadnąć, iż w dużej mierze zgadzam się z autorką *Myślenia*, tak jak w sporze Sartre/Merleau-Ponty staję po stronie tego drugiego. Ale jest to ów

---

<sup>121</sup> Hannah Arendt, *Prawda i polityka*, [w:] *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń i W. Madej, s. 274.

<sup>122</sup> *Ibidem*, s. 289.

<sup>123</sup> *Ibidem*, s. 290.

<sup>124</sup> Rozwijam ten wątek bardziej szczegółowo w rozdziale poświęconym późnemu Foucaultowi.

„indywidualny gest”, o którym Sartre pisał w liście do Merleau-Ponty'ego, na który mogę sobie pozwolić, o ile nie będę uzasadniał go w odniesieniu do wszystkich innych, ani tym bardziej wszystkim innym go narzucał. W nieskończenie polifonicznej i wielobarwnej, wręcz – pstrokatej ponowoczesności jest miejsce na wolność i jest miejsce na indywidualne gesty, o ile – po Rortowsku – nie krzywdzą one innych i nie sprawiają im bólu. Powiadał Nietzsche (o czym przypomina Arendt) – „Filozof znaczy coś u mnie o tyle, o ile mocen jest dawać przykład”. I rzecz pewnie w danym dzisiaj prawie do różnych przykładów, aby były przykładami właśnie. Niektóre z nich się przyjmą, inne nie; niektóre będą wręcz modne, inne szybko popadną w zapomnienie; jedne się przebijają, do innych nigdy nikogo nie uda się przekonać. Filozofia może dzisiaj, jak to pięknie ujął Zygmunt Bauman, uczyć „jak żyć mądrze w stanie niepewności”<sup>125</sup> – może być, jak to ujęła Anna Zeidler-Janiszewska w rozmowie ze Stefanem Morawskim, nie „miłością Mądrości tylko miłością wielu możliwych mądrości, z których żadna nie rości sobie dla siebie samej ambicji 'ostatecznych'...”<sup>126</sup> Dokładnie to mam na myśli pisząc o wielości możliwych przykładów dzisiaj.

Chciałbym zamknąć te rozważania cytatem, który przeprowadza niezwykle mi bliską deszyfrację tego, o co może chodzić w sporze o ponowoczesność.<sup>127</sup> Jest to, jak sadzę, bardzo klarowny opis tego, co się wokół nas dzieje. Posłuchajmy Zygmunta Baumana z Wykładów Kopernikańskich, bo o nim mowa: „Stawką jest wartość kapitału nagromadzonego przez starodawne firmy zwane filozofią, socjologią czy humanistyką, w jakich wszyscy jesteśmy naraz płatnymi funkcjonariuszami i akcjonariuszami. Stawką jest dzisiejsza wartość użytkowa i wymienna towarów, gromadzonych przez lata w firmowych magazynach. Stawką jest użyteczność

---

<sup>125</sup> Zygmunt Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Wykłady Kopernikańskie w Humanistyce, Toruń 1995, s. 31.

<sup>126</sup> *O filozofowaniu, perypetiach dzisiejszej kultury i rebus publicis. Z Profesorem Stefanem Morawskim rozmawiają Andrzej Szahaj i Anna Zeidler-Janiszewska*, Toruń: UMK, 1995, s. 16.

<sup>127</sup> Zgadzam się w pełni z następującą opinią Andrzeja Szahaja: “dysputa wokół nowoczesności i ponowoczesności, modernizmu i postmodernizmu stała się *faktem kulturowym* zasługującym na uwagę. (...) Uważam, że o ile wszystkie sądy przedmiotowe związane z tą sytuacją mogą być fałszywe, o tyle fakt jej istnienia nie ulega wątpliwości”. *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław: Leopoldinum, 1996, s. 142.

firmowych statutów i regulaminów, jakich wyuczyliśmy się na pamięć, i w posługiwaniu się którymi nabraliśmy mistrzostwa. Stawką jest spokój ducha, błoga pewność autorytetu, poczucie sensu tego, co się robi...” Stawką jest miejsce filozofa w dzisiejszej kulturze.