

Filozofia, polityka i dwa typy perswazji kulturowej (w kontekście powojennej myśli francuskiej)

Tekst ukazał się w tomie *Wola sprawiedliwości* pod red. W. Hellera i R. Liberkowskiego, Poznań: Wyd. Naukowe IF UAM, 2000, ss. 133-156.

1.

Pytanie o to, co filozof robi w kulturze nieodmiennie wiąże się z jednej strony z akceptowanym przez niego wizerunkiem siebie jako filozofa, z drugiej natomiast z zakładaną przezeń koncepcją perswazji kulturowej. W zależności od tego, jakie zadania i zobowiązania kulturowe, światopoglądowe, społeczne i polityczne bierze się na siebie (lub się ich nie bierze), w sposób mniej czy bardziej otwarty zakłada się pewną koncepcję swojego kulturowego istnienia. Otóż chciałbym tu pokazać, w jaki sposób odmienne koncepcje siebie jako filozofa zanurzonego w kulturze wpływają na wybór odmiennych środków i celów perswazji kulturowej. Chciałbym wyodrębnić dwie skrajne strategie filozoficzne, za którymi stoją dwie skrajne koncepcje miejsca filozofa w kulturze (a zwłaszcza w polityce) i dwie skrajne wersje jego stosunku do sfery, którą nazywam tutaj sferą obywatelskości. W skrócie: będę chciał tu pokazać dwie odmienne wersje filozofii, dwie odmienne postawy filozoficzne wobec świata społecznego i dwa typy perswazji filozoficznej: pierwsza z nich kieruje uwagę filozofa na *tekst*, a druga na *wspólnotę*. Jeden wątek nazywam więc tekstualnym (albo nietzscheańskim), a drugi wspólnotowym (albo heglowskim).¹

Biorę tutaj pod uwagę postawionych w opozycji do siebie Hegla (w wersji jego genialnego, powojennego komentatora, Alexandra Kojève'a) i Nietzschego (w wersji Gillesa Deleuze'a czy Pierre'a Klossowskiego). Powiadał Kojève w kluczowym tu dla mnie fragmencie, łącząc ze sobą przyszłość świata i filozofię: „*przyszłość świata*, a tym samym sens terażniejszości i znaczenie przeszłości, zależy, w ostatecznej analizie, od *sposobu*, w jaki

¹ Opozycję tę rozwijam w książce *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, Poznań: Wyd. IF UAM, 1999.

*interpretujemy dzisiaj pisma Hegla*². Czyli skracając i pomijając niuanse – przyszłość świata zależy od tego, czy i w jaki sposób będziemy czytać Hegla. Pytania o Hegla zdominowały dużą część powojennej filozoficznej myśli francuskiej: powiadał Michel Foucault – „cała nasza epoka (...) próbuje uwolnić się od Hegla”. Gwałtownym przeciwieństwem Hegla – i antidotum na jego hegemonię – okazał się Nietzsche, taki właśnie, jakim widzieli go wspomniani powyżej Francuzi, a następnie w Ameryce choćby Alexander Nehamas w głośnej książce *Nietzsche. Life as Literature* i Richard Rorty w *Przygodności, ironii i solidarności*.

Przejście od Hegla do Nietzschego dokonało się w kulturze francuskiej w latach sześćdziesiątych, i od tamtej pory, jak się zdaje, mało komu przychodziło do głowy twierdzić, że (Kojèveńska) „przyszłość świata” może zależeć od „sposobu, w jaki interpretujemy pisma Nietzschego”, czy pisma jakiegokolwiek innego filozofa. (Najgłośniej mówi o tym właśnie Richard Rorty, ściągając na siebie burzę ze wszystkich stron, tak z prawicy, jak i z lewicy, filozoficznej i politycznej). Przejście owo było w moim ujęciu przejściem między dwoma interpretacjami miejsca filozofa w kulturze. Wraz ze zmianą miejsca, zmieniły się również typy filozoficznej perswazji: od myśli uniwersalistycznej, powszechnodziejowej, mesjanistycznej i abstrakcyjnej do myśli idiosynkratycznej, ambiwalentnej, jednostkowej, lokalnej i konkretnej; od mowy wygłaszanej z wyżyn filozoficznego autorytetu do mowy niepewnej swoich konsekwencji i samoograniczającej się w kwestiach społecznych i politycznych; od (Platońskiego jeszcze) „oświeclania mroków” do niezobowiązującego dawania przykładu (formuły *exemplum*³), namawiania czy wręcz retorycznego uwodzenia. Nie znikła siła filozoficznego wywodu, zmieniło się chyba jednak jej źródło: żarliwość i przekonanie o swoich racjach nie jest już ugruntowane w uniwersalności reprezentowanej dziedziny, lecz w jednostkowości i indywidualności dokonywanego wyboru. Zarazem nowa strategia filozoficzna wiąże się z pogłębioną odpowiedzialnością i samotnością moralną (najszerzej pisze o tym Zygmunt Bauman w swoich rozważaniach o „etyce ponowoczesnej”⁴).

² Alexandre Kojève, *Hegel, Marx et le christianisme*, „Critique” 1946, nr 3-4, août-septembre, s. 366, kursywa moja – M.K. Fragment ten przypomniał Vincent Descombes w swojej historii powojennej myśli francuskiej, niedawno przełożonej na polski (*To samo i inne*, tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa: Spacja, 1996).

³ Zob. szerzej mój tekst “Kant – Nietzsche – Foucault. Rzecz o dawaniu przykładu w filozofii” [w:] Marek Kwiek (red.), *Nie pytajcie mnie, kim jestem...’ Michel Foucault dzisiaj*, Poznań: IF UAM, 1998.

⁴ Zob. zwłaszcza Zygmunt Bauman, *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Oxford: Blackwell, 1995.

Tak właśnie odczytywaną dzisiaj, francuską parę „Hegel/Nietzsche” uważam za pewną paralelę dwóch przeciwstawnych autowizerunków filozofa w kulturze francuskiej, oczywiście taki Hegel, za którym stoi marksista i heideggerysta Kojève, i taki Nietzsche, którego Heglowi najostrożniej przeciwstawia chyba Gilles Deleuze w *Nietzschem i filozofii*. Pytając o to, co robił w kulturze Hegel w takim ujęciu – i co robił Nietzsche, oraz jak myśl francuska dokonała radykalnego zwrotu od pierwszego do drugiego, pytamy o (nowy) wizerunek filozofa dzisiaj, gdyż zmiana jego statusu wydaje się być konsekwencją również i tego zwrotu. Nietzsche może okazać się punktem kluczowym w dzisiejszych dyskusjach, od Derridy i Deleuze'a, przez *Anty-Edypa* Deleuze'a i Guattari'ego, Lyotarda z *Economie libidinale*, czy – w USA – Allana Blooma z jednej strony (z przerysowaną wizją „nietzscheanizowanej Ameryki”⁵) i Richarda Rorty'ego z drugiej. „Nowy Nietzsche” w tym kontekście okazuje się ważnym zagadnieniem, a splot „filozofa”, „wolności”, „odpowiedzialności” i Nietzschego to dla moich potrzeb splot o wadze pierwszorzędnej.⁶ A zatem można by pomyśleć – w największym przybliżeniu i w najbardziej nieostrych konturach – o dwóch biegunach w myśleniu o politycznej roli filozofa w powojennej Francji: na jednym stałby Hegel (w wersji Kojève'a), uzależniający losy świata od losów filozofii; na drugim biegunie znalazłby się Nietzsche jako wzór pracy tekstualnej i autokreacyjnej, który o uniwersum polityczne i publiczne zbytnio nie dba, bo ma wiele innych (filozoficznych) zainteresowań.

2.

Prezentowane tu rozważania, w warstwie najogólniejszej, dotyczą relacji między filozofią a polityką, politycznego zaangażowania filozofii bądź jej ucieczki przed owym zaangażowaniem. W moim ujęciu pytania o autowizerunek filozofa (zwłaszcza) w XX wieku są pytaniami o jego uwikłania, i uwikłania jego filozofii, w politykę. Nigdy wcześniej filozofowie nie żywili takich nadziei na przemodelowanie społeczeństwa z pomocą polityki (i tym różnili się od licznych wcześniejszych utopistów) zgodnie ze swoją filozoficzną wizją jak właśnie w XX wieku. I dlatego jeśli mówię tu o autowizerunku filozofa, to mam na myśli jego autowizerunek ujmowany z punktu widzenia polityki i interesują mnie odpowiedzi na pytanie o stosunek między filozofią a polityką, bowiem to pytanie uważam dzisiaj z racji historycznych za fundamentalne (i zgadzam się w tym punkcie z Krzysztofem Pomianem,

⁵ Allan Bloom, *Umysł zamknięty*, tłum. T. Bieroń, Poznań: Zysk i S-ka, 1997, s. 176-177.

który powiada: „problem stosunku filozofii i polityki w XX w stał się problemem ‘być albo nie być’ filozofii”⁷). Dlaczego jednak pytam tu o autowizerunek filozofa? Uważam, że w filozofii (pytającej o swoje uwikłania w politykę) sposób ujmowania siebie determinuje sposób ujmowania świata. Im bardziej filozofia zostaje odniesiona do „teraz”, tym wymaga większej precyzji czy dokładniejszego usytuowania siebie w ramach dostępnych bądź wyobrażonych w kulturze możliwości. Autowizerunek to platforma, z której korzysta filozof, to pewien horyzont konstytuujący jego tożsamość, podający zakres możliwych do przyjęcia ról w kulturze. Zupełnie inny jest autowizerunek filozofa w filozofii odniesionej do „teraz”, a zupełnie inny w filozofii nastawionej na uniwersalność.

Dlatego kluczowe słowa w takiej perspektywie to choćby rewolucja intelektualna, przemoc, nowy świat, nowy człowiek, nowa era, zmiana, postęp, konstruktywny wkład, przyłączenie się czy zaangażowanie. Pytam tutaj o chęć wywoływania zmian politycznych mocą filozofii i poprzez filozofię jako narzędzie, pytam o filozofa jako potencjalnego politycznego „zbawcę” (jak Jürgen Habermas wyraził się o roli, jaką wyznaczył sobie w 1933 roku Martin Heidegger), o filozofa jako egzekutora wyroków historii dysponującego pełną świadomością doniosłości chwili, która nikomu poza filozofami nie może się w pełni odsłonić i ujawnić (w doskonałej monografii o Kojève Ewa Nowak-Juchacz pisze w tym kontekście o „wkraczaniu na grunt historii” połączonym z „ochoczym sposobieniem się do zmiany jej biegu”⁸). Dlaczego jednak filozofia potrzebuje siły? Skąd bierze się jej odwieczne marzenie o wykroczeniu poza uniwersum teorii, myśli, kontemplacji – ku realnemu światu, w którym filozof działa? Trzeba by tu podjąć się analizy marzeń o filozofii działającej, o filozofii czynu – o filozofie przekonanym o swoim posłannictwie jako posłannictwie człowieka działania. Pojawia się więc nieostra opozycja tekstu i wspólnoty. Filozof działający to człowiek oddany wspólnocie – przekonany o politycznie sprawczej roli wypowiedzanego, filozoficznego słowa; zwierciadlanym odbiciem tego ideału jest filozof oddany tekstowi, czyli (bezpośrednio) lekceważący społeczne powinności i zobowiązania – przekonany o politycznej i społecznej bezsilności tegoż słowa, skoncentrowany na dostarczaniu interpretacji kolejnych interpretacji wcześniejszych interpretacji tekstów filozoficznych... Jednak oprócz nich w perspektywie

⁶ Zob. David B. Allison (ed.), *The New Nietzsche. Contemporary Styles of Interpretation*, New York: Delta, 1977.

⁷ Krzysztof Pomian, *Heidegger i wartości burżuazyjne*, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia”, tom 1(4)/1990 pod red. Piotra Marciszuka i Cezarego Wodzińskiego, s. 471.

⁸ Ewa Nowak-Juchacz, *Hegel Alexandre Kojève’a, czyli o filozoficznym jakobinizmie*, Poznań: IF UAM, 1999, s. 63.

autowizerunku politycznego pojawiają się i inni: tekstualiści marzący o drobnych, choć społecznie wpływowych wspólnotach czytelników; wspólnotowcy pragnący działać poprzez filozoficzne słowo, a jednak zarazem pozbawieni złudzeń co do swojej historycznej skuteczności, poniekąd z góry świadomi, że tą drogą świata (przynajmniej w przewidywalnym horyzoncie czasowym) zmienić się nie da; miłośnicy tekstu budujący programy społecznej naprawy świata, a poszukujący wśród tekstualistów (na przykład genealogicznej czy dekonstrukcjonistycznej) „metody”, którą można by wprost zastosować w praktyce, na sposób działających w historii wspólnotowców. Tekst, wspólnota – to ogólne hasła wywoławcze mające ewokować pewne marzenia o miejscu filozofii i filozofa w kulturze. Z jednej strony stoi autowizerunek, w ramach którego naczelnym hasłem jest „robienie historii” (by odwołać się do hasła Emila Ciorana⁹) czy „robienie rewolucji”, z drugiej autowizerunek z naczelnym hasłem „robienia tekstów”, czyli bycia – zwyczajnie i po prostu – uważnym czytelnikiem tekstów filozoficznych i uważnym ich autorem. A oprócz tego, pomiędzy nimi, jest miejsce na autowizerunki pośrednie, mieszane i mniej czy bardziej skłaniające się ku któremuś ze skrajnych wyborów oraz na autowizerunki, których powyższe przeciwstawienie (z założenia zamazane i nie aspirujące do szerokiego zastosowania) nie uchwytuje. Można, rzecz jasna, starać się je rozbudowywać, opatrując odpowiednimi dookreśleniami: choćby mówiąc o tekstualistach czy wspólnotowcach „mocnych” i „słabych”, „pesymistycznych” i „optymistycznych”, „fundamentalistycznych” i „niefundamentalistycznych”, „pryncypialnych” i „przygodnych” czy „moralistycznych” i „tragicznych”, lecz rzecz nie tyle w tworzeniu typologii, co raczej w analizowaniu filozoficznych postaw, które są zbyt wielorakie i różnorodne, aby starać się zamykać je w ciasnych ramach ostrych dychotomii.

Za obydwojma motywami stoi długa, filozoficzna tradycja, korzystająca na przestrzeni dziejów z określeń pochodzących z różnych słowników. Kto powiedział, że filozofia ma „robić rewolucję”, tzn. gruntować ją i przygotowywać, promować i usprawiedliwiać, znajdować dla niej wielki intelektualny kontekst, stanowić jej awangardę i magazyn niezbędnych pojęć, legitymizować jej przemoc i uzasadniać jej terror, dawać jej broń w walce i podtrzymywać marzenia o jej nieuchronności, wyjątkowości, celowości i wartości? Kojève, Heidegger, Paul de Man czy Georges Bataille (w niektórych tekstach i w ściśle określonych okresach) – byli o tym przekonani. Dlaczego odpowiadał im właśnie taki autowizerunek? Co więcej – albo co innego – daje filozofowi „filozofia wspólnoty” niż „filozofia tekstu”? Czym

⁹ Zob. Emil Cioran, *Historia i utopia*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa: Wyd. IBL, 1997.

jest owa nadwyżka? Uczuciem spełnienia, świadomością realizacji marzeń, wcielenia w życie filozoficznych ideałów? Przejściem do świata rzeczywistego – a może wreszcie „pracą”, w mocnym sensie tego terminu? W ciągu ostatnich 200 lat filozofia niemal dotknęła świata – tu, teraz, tego świata, a nie świata „w ogóle”, a jej problemami coraz bardziej stawały się problemy tego świata. Filozof poczuł na sobie dławiącą odpowiedzialność za jego losy: już nie w odległej przyszłości, ale dokładnie tu i teraz (z tych marzeń i z tych tęsknot zrodziła się nowoczesna postać intelektualisty). A zatem czyn i działanie – to kolejne słowa kluczowe dla analizowanego tu wizerunku filozofa. W jakich warunkach można przejść od filozofii do działania opartego na filozofii? W jaki sposób można przykrawać świat do filozoficznych projektów, które niespodziewanie mogą przestać być utopiami? Z kim się sprzymierzać, na jakich warunkach, przy jakich ustępstwach i na jak długo?

Filozof-tekstualista nie wziął się znikąd; powstał bowiem, jak się zdaje, jako odpowiedź na filozofa-wspólnotowca. Oba typy można uznać za idealne, żaden z nich nie występował w kulturze w czystej formie. Filozof odwracający się od politycznych i społecznych dylematów tego świata nie kierował się ku wyborom tradycyjnym – czyli ku poszukiwaniu wiecznie obowiązujących odpowiedzi filozoficznych na wiecznie ważne filozoficzne kwestie. Ta droga, po Heglu i Nietzschem, po Heideggerze, została mu odebrana. Świat filozofii został na tyle „odczarowany”, że jego powrót do (Rortiańskich) *perennial, eternal problems of philosophy* został uznany za niemożliwy. Pozostał mu więc filozoficzny warsztat, tekst – książka, lektury, czyli uniwersum (pozornie przynajmniej) politycznie i społecznie niezobowiązujące. Nie byłoby przypuszczalnie tekstualistów, gdyby nie pojawili się wcześniej wspólnotowcy. Tekst stał się odpowiedzią na pomysły na rewolucje przeprowadzane przez filozofie i w oparciu o nie. Oba wybory są skrajne i wzajemnie się indukują. Filozof tekstu z odczarowaną filozofią przeżywa swoją polityczną bezsilność; filozof wspólnoty równie silnie przeżywa swoją społeczną potęgę. Jest wiele możliwych perspektyw w patrzeniu na filozofię, ale spojrzenie na autowizerunek filozofa – na rolę, miejsce, zadania, nadzieje i oczekiwania filozofa w kulturze wiele mówi nie tylko o filozofii, ale również o samej kulturze.

Można by pytać tak: czy szukać przejść – a jeśli tak, to jakie powinny one przyjmować formy – między uniwersum zagadnień filozoficznych a światem rzeczywistym? Jaka relacja wiąże filozofa ze światem realnym: z historią, postępem, zmianą? Kim jest filozof zanurzony w historii, kim jest filozof „robiący historię”? W jakiej mierze filozofia jest niezbędnym fundamentem społecznych transformacji i społecznych rewolucji? Jak związać ją z czynem i z działaniem? Jak związać spekulację i kontemplację z aktywizmem? Jaki stosunek wobec

gwałtownych i radykalnych zmian w świecie społecznym ma zajmować filozof – i w jakim charakterze? Filozofa? Obywatela? Obywatela-filozofa? Czy umieszczać filozofię w głównym nurcie zmian społecznych – w ramach toczących się rewolucji – czy przyjmować w niej postawę wyczekującą i obserwującą, która pozwala spoglądać na akcydentalne zawirowania świata rzeczywistego z perspektywy jego istoty? Czy filozofia ma brać na siebie odpowiedzialność za zmienianie świata? Czy ma się do niego dostosowywać, czy może wręcz je ugruntowywać, znajdując dla niego szeroki, metafizyczny kontekst?

Równocześnie pytania o miejsce filozofii w kulturze stały się pytaniami o miejsce filozofa w kulturze. A pytanie o filozofa rozgałęzia się na pytania o jego strategię uczestnictwa w kulturze. Jak ma się w sytuacji powyżej naszkicowanych wyborów zachować sam filozof? Co ma myśleć o sobie jako o reprezentancie dziedziny kultury stojącej w sytuacjach rewolucyjnych przed radykalnymi wyborami? Odpowiedzi udzielane na powyższe pytania pozwalają prześledzić zmieniające się filozofa ujęcie samego siebie. Bowiem propozycje filozoficzne idą w parze z propozycjami dotyczącymi miejsca filozofa w kulturze i w społeczeństwie. Wywyższanie filozofii w kulturze pociąga za sobą nieuchronnie wywyższanie filozofa w kulturze, i odwrotnie – odbieranie społecznej wagi filozofii skutkuje odbieraniem społecznej wagi filozofowi. Tak więc za filozofią o wielkich ambicjach społecznych stoi filozof o wielkich ambicjach społecznych. Nie jest to fakt dyskutowany równoległe z propozycjami filozoficznymi. Dyskusje idei filozoficznych z reguły lekceważą i pomijają miejsce przyznawane w nich, mniej lub bardziej *explicite*, samemu filozofowi (pisane są przecież przez filozofów, więc i ich dyskusje innych filozofii nie są niewinne, bowiem pozwalają odczytywać ich własne ujęcia siebie).

Namysł nad autowizerunkiem filozofa uważam za ważny, ponieważ stanowi on namysł nad odpowiedziami na pytanie: kim jestem jako filozof, a co za tym idzie (w różnych tradycjach i z różnym natężeniem) jako obywatel, pedagog, polityk, myśliciel, pisarz etc. etc. – i jakie jest moje miejsce w kulturze. O podstawowych wyborach ideowych i politycznych podejmowanych przez dużą część filozofów w XX w. decydowała odpowiedź na to pytanie. Często była to odpowiedź pośrednia, często pozostawała ona do końca niezwerbalizowana, często również ulegała zmianom i ewolucjom. Od miejsca filozofii w kulturze zależy jej – filozofii – przyszłość. Analogicznie, jak pisaliśmy, od miejsca filozofa w kulturze zależy jego przyszłość. Poprzez pytanie o filozofię można więc pytać o filozofa: można założyć, że ujmowanie przez filozofię swojej przeszłości jest sposobem zajmowania stosunku wobec swojej teraźniejszości i przyszłości, ujmowanie przez nią tradycyjnych pytań jest sposobem konstruowania pytań nowych, wybór dawnych filozofów płynie z potrzeby konstruowania

własnej tożsamości filozoficznej. Jednak tożsamość owa nie jest tylko identyfikacją z pewnymi pytaniami i pewnymi odpowiedziami filozoficznymi, nie jest tylko zbiorem gotowych – udzielanych sobie poprzez lata – odpowiedzi na tzw. podstawowe kwestie filozoficzne. W sytuacji, w której, jak się zdaje, coraz bardziej gubi się wspólna odpowiedź na pytanie, czym są owe podstawowe kwestie, w sytuacji eksponowania zupełnie nowych pytań i dyskredytacji części pytań dawnych, autoidentyfikacja filozofa może płynąć z pytań w sposób bezpośredni jak dotąd trochę zaniedbywanych.

3.

Wracając do przykładu Francji: od burzliwych lat trzydziestych (do lat pięćdziesiątych) duża część filozofów francuskich, poszukując źródła prawdy o świecie, kryteriów sądenia oraz związków między myśleniem a działaniem zaczęła zwracać się w stronę *historii*. Był to wyraźny odwrót od Kanta i zwrot do Hegla. Alexandre Kojève, Jean Hyppolite, Eric Weil – najwybitniejsi heglisci tamtego okresu – badali, w jaki sposób filozofia dziejów mogłaby służyć za fundament rozumienia współczesnego świata oraz starali się wykuwać związki między historią a poznaniem.¹⁰ Heglizm został wprowadzony we Francji jako nowy środek przemyślenia sensu przeszłych, bieżących i przede wszystkim przyszłych zmian historycznych. To co jednostkowe miało się tu zintegrować z tym, co ogólne, to, co osobiste z tym, co polityczne. Heglizm miał pomóc zrozumieć i pomóc wpływać na gwałtownie zmieniający się świat. Pytanie o to, w jaki sposób działanie w historii ma być rozumne, znalazło taką odpowiedź, iż pewne programy polityczne mogą być uprawomocnione przez filozofów, a inne nie. Pewne kierunki społecznego rozwoju były poniekąd podzyrowane przez filozoficzną profesję, a swoją rolę odegrał tu właśnie Hegel jako narratywista z *Fenomenologii ducha* (ale już nie Hegel, systematyk z *Logiki*). Zwrot ku historii pozwolił odświeżyć filozofowanie i nadać mu nowy, aktualny impet.

Jednak już w latach pięćdziesiątych – i to jest kluczowe dla mnie przejście – historia stała się ciężarem, myślenie dialektyczne zaczęło niektórym filozofom ciążyć coraz mocniej i przeszkadzać coraz bardziej. Jak to ujął Foucault w tekście o Deleuze'ie: *il faut penser problématiquement plutôt que d'interroger et répondre dialectiquement*, „trzeba myśleć

¹⁰ „Historia” i „poznanie” to tytułowy problem doskonałem książki Michaela S. Rotha poświęconej przyswajaniu Hegla przez Francuzów przed i po drugiej wojnie światowej: *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca: Cornell UP, 1988.

problematicznie, a nie pytać i odpowiadać dialektycznie.”¹¹ I wtedy jako filozoficzna alternatywa pojawił się Nietzsche. Jean-Michel Besnier, autor doskonałej książki o Bataille'u (a przy okazji i o Kojève), powiada, iż już w przededniu wojny, chociaż nikt nie wiedział, czy wiek będzie nietzscheański czy heglowski, wszyscy wiedzieli, że właśnie następuje zerwanie ze *wszystkimi* poprzednimi sposobami myślenia.¹² Historia przestała być sensownym – chociaż krwawym – marszem ducha poprzez dzieje, marszem, który prowadzi do szczęśliwego kresu, nawet jeśli wie, niejako po drodze, przez nieszczęścia i cierpienia. Gdy Gilles Deleuze w latach sześćdziesiątych frontalnie zaatakował Hegla w *Nietzschem i filozofii*, to atakując pojęcie negatywności, trafił w Hegłowskie pojęcie historii.¹³

A przecież cierpienia miały mieć sens, a historia miała goić rany, które okazać się miały „historycznie” konieczne. Działanie polityczne można, jak w *Humanizmie i terrorze* Merleau-Ponty’ego, oceniać jedynie z punktu widzenia logiki historii, zwłaszcza zaś dopiero historia ocenić może poszczególne przypadki przemocy. Odpowiedzialność moralna i polityczna jest zdeterminowana przez historię, która posiada swój sens i swój kierunek. Zarazem to historia nadaje znaczenie naszym działaniom, umieszczając je w ramach szerszych zmian politycznych. Taka wiara w historię – o wyraźnie heglowskiej proveniencji – prowadzić może do legitymizacji przemocy, jeśli tylko można wskazać, iż wnosi ona wkład w „postęp”. Jednocześnie o tym, czy tak jest, czy nie jest, decyduje odległa przyszłość. Powiązanie historii z poznaniem i filozofii z politycznym działaniem prowadzi do skrajnych konsekwencji. Kojève i inni hegliści tego okresu znaleźli u Hegla taki język, który pozwalał im rozumieć, osądzać i projektować rzeczywistość polityczną, i nie dziwi nikogo szczerość, z jaką autor *Wprowadzenia do czytania Hegla* wyznał w liście do przyjaciela, iż odczytanie owo to *oeuvre de propagande destinée à frapper les esprits*.¹⁴ Istotnie, to dzieło propagandy poruszyło niejednego umysł... Po wyzwoleniu Francji konceptualną pustkę, jaka wytworzyła się po klęsce 1940 roku (a która u Georges’a Bataille’a zaowocowała zwrotem ku jednostce, doświadczeniu wewnętrznemu i osobiście czytaniem Nietzschemu), zajął melanz nadziei pokładanych w komunizmie i szerokiego zainteresowania Heglem. Siłą rzeczy interpretacja

¹¹ Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*, [w:] *Dits et écrits, 1954-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris: Galimard, 1994, vol. 2, s. 91.

¹² Jean-Michel Besnier, *La politique de l'impossible. L'intellectuel entre révolte et engagement*, Paris: Découverte, 1988, s. 41.

¹³ Deleuze, Gilles, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa: Spacja/Pavo, 1993, s. 154 i n.

¹⁴ Zob. Michael S. Rorth, *Knowing and History*, *op. cit.*, s. 97, cytat z listu do Tran-Duc-Thao z 1948 roku.

czy wręcz „mocne odczytanie” (by odwołać się do terminu Harolda Blooma) Kojève'a zapłodniło społeczne myślenie i zasiłowało społeczną wyobraźnię w stopniu o wiele mocniejszym niż komentarz do Hegla pióra Jean Hyppolite'a.

Alexandre Kojève, podsumowując, stanowi tu dla mnie paradygmatyczny wręcz przykład wiary w polityczną i społeczną potęgę filozofii. Wiara ta jest wspólna, nie szukając daleko i sięgając do różnych tradycji, późnemu Husserlowi, Berlinowi, Heideggerowi z okresu *Rektoratsrede* i wielu innym. Edmund Husserl w *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa* przypomina o „kierowniczej” i „archontycznej” funkcji filozofii, a jedyną szansę na przewyciężenie barbarzyństwa widzi w „odrodzeniu Europy z ducha filozofii przez heroizm rozumu”¹⁵. Podobnie Isaiah Berlin w głośnych *Dwóch koncepcjach wolności* pisał o ideach filozoficznych pielęgnowanych w zaciszu profesorskich gabinetów, które mogą zniszczyć cywilizację – retorycznie pytając, czy jeśli profesorowie dzierżą tak porażającą władzę, nie oznacza to, że „tylko inni profesorowie, lub przynajmniej inni myśliciele (...) są w stanie ich rozbroić?”¹⁶ Zmagania o świat toczyłyby się zatem, na odpowiednio abstrakcyjnym poziomie – między profesorami filozofii... Podobne przekonanie wyraża Heidegger w *Samoutwierdzeniu się uniwersytetu niemieckiego* (idąc tropem Fichtego z jego politycznego testamentu, *Mów do narodu niemieckiego*), pragnąc odrodzić uniwersytet i Niemcy poprzez – najlepiej swoją – filozofię. Stały to motyw w tradycji filozoficznej, czasami bardziej akcentujący transformacyjną moc filozofii samej w sobie, czasami jej moc w powiązaniu z polityką. Jego siła bierze się często z przekonania o tym, że żyje się w momencie powszechnodziejowego kryzysu, w którym – będąc filozofem – nie można odmówić udziału w zmienianiu świata: w zwrotnym punkcie dziejów przede wszystkim trzeba działać, oddając swoją filozofię w służbę polityki.

Patrząc z perspektywy końca XX w. rację moim zdaniem miał natomiast Michel Foucault zauważając w jednym z wywiadów, iż jednym z najbardziej destrukcyjnych nawyków nowożytnej myśli jest tendencja do ujmowania chwili obecnej jako chwili *przesilenia dziejów*: „Trzeba przypuszczalnie mieć dużo pokory, aby przyznać, że czas własnego życia nie jest czasem jedynym, nie jest podstawowym, rewolucyjnym momentem dziejów, w którym wszystko się zaczyna...” I Hegel, i Kojève (i Heidegger) zdali sobie w pewnym momencie z tego sprawę – Hegel przestał być „młodym Heglem” i stał się bardziej

¹⁵ Zob. Edmund Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa: Aletheia, 1993, s. 51 i n.

¹⁶ Isaiah Berlin, *Dwie koncepcje wolności* w zbiorze pod tym samym tytułem, tłum. D. Grinberg, Warszawa: Res Publica, 1991, s. 109-110.

systemowy, Kojève ironiczny, a Heidegger poetycki. Kojève'a dyskusje o miejscu i roli filozofa w kulturze należą do najbardziej wyrazistych w naszym stuleciu i chociaż jego walczący heglizm należy do przeszłości, uważam, że warto odnosić nasze myślenie również i do tej refleksji, zwłaszcza, gdy wyzwaniem dla nas stanowi nietzscheanizm następnego pokolenia filozofów francuskich. Bez Hegla Kojève'a trudno zrozumieć radykalne wybory dokonywane przez kolejne pokolenie „nietzscheanistów”, zwanych szerzej postmodernistami czy ponowoczesnymi.¹⁷ Przejdźmy więc teraz na moment do owych „nietzscheanistów”.

4.

Pokolenie Foucaulta i Derridy, Deleuze'a i Klossowskiego uważa, że między Heglem i Nietzschem nie ma kompromisu. Jest to jednak wciąż powojenny Hegel francuski i na nowo odczytywany we Francji Nietzsche, dwa metakonstrukty, potrzebne zwłaszcza owemu drugiemu pokoleniu, a ostatnio wręcz trzeciemu do ustalenia swoich relacji z poprzednikami. Trochę racji ma Vincent Descombes, kiedy powiada w swojej krótkiej historii powojennej myśli francuskiej (*To samo i inne*), że oto zmienił się w latach sześćdziesiątych znak stawiany przy Heglu i przy Nietzschem: tam, gdzie był minus, pojawił się plus i odwrotnie.¹⁸ Można przyjąć wiele równoległych interpretacji heglowsko-nietzscheańskiego przełomu, jaki dokonał się w myśli francuskiej w latach sześćdziesiątych za sprawą wymienianych tu przed chwilą postaci. Prawdą jest, że w latach pięćdziesiątych Nietzsche stanowił niezwykle rzadko poruszany margines francuskiej filozofii (i gdyby nie Bataille czy Blanchot, bardzo mało byłoby o nim słyhać). I kiedy czyta się wspomnienia na przykład Michela Foucaulta o tamtym okresie, to okazuje się, że Nietzsche w latach pięćdziesiątych pociągał filozofów przede wszystkim swoją niefilozoficznością czy może bardziej obokfilozoficznością, jak również innością, metodofobią, idiosynkrazją, osobistością tonu, żywością metaforyki, zmiennością stylu, mnogością gatunków, oraz, bardziej filozoficznie, krytyką myślenia opozycyjnego (binarnego), eksponowaniem roli stylu w dyskursie filozoficznym, podkreśleniem perspektywizmu, możliwościami sądenia pod nieobecność kryteriów etc. etc.

¹⁷ Warto tu odwołać się do myśli wyrażonej przez Descombesa: “Otóż wielką sprawą jakiegoś pokolenia jest uregulowanie długu zaciągniętego u pokolenia poprzedniego. *Ojcowie jedli niedojrzałe winogrona, synowie mają zepsute zęby*. Ażeby więc ustalić, czym jest dla nas owo ‘dzisiaj’, należy wziąć pod uwagę dwa pokolenia: pokolenie terażniejsze, to, które jawi się jako aktywne, ale też i to, które je bezpośrednio poprzedzało” (*To samo i inne*, *op. cit.*, s. 9).

¹⁸ *Ibidem*, s. 19.

Rozwinięta i rozbudowana, nietzscheańska z ducha, nowa koncepcja stylu i tekstu prezentowana przez Deleuze'a, Foucaulta czy Derridę niesie z sobą konsekwencje dla filozofii i literatury, sposobu pisania i sposobu czytania, metod perswazyjnych w kulturze oraz dla autowizerunku, jakim posługują się piszący. Warto pamiętać, że ów domniemany „zwrot ponowoczesny”, czy „zwrot estetyczny”, to również zwrot zapoczątkowany w latach sześćdziesiątych we Francji zwrotem od kojèviańsko-heglowskiego do nietzscheańskiego wizerunku filozofa; zapoczątkowany nietzscheańską z ducha zmianą oczekiwań kierowanych wobec filozofa i filozofii, zmianą jego świadomości uczestnictwa w kulturze, historii i polityce. Gdyby nie gwałtownie rozprzestrzeniający się, coraz mocniej od lat sześćdziesiątych przemawiający do wyobraźni filozofów we Francji nowy wizerunek filozofa, nie byłoby, jak sądzę, Foucaulta, Derridy czy Lyotarda w takim wydaniu, jakie znamy dzisiaj. Wielki impuls kwestionujący rolę filozofa w zmienianiu świata wziął swój początek u specyficznie zreinterpretowanego Nietzschego, przeciwstawianego specyficznemu Heglowi. Czy tak głębokie – choć może z długiej perspektywy historii filozofii krótkotrwałe? – zmiany autowizerunku filozofa wzięły się tylko z czytania Nietzschego? Oczywiście, że nie. Gdyby nie Nietzsche, znalazłby się ktoś inny. Nietzsche tak ujmowany to tylko jądro krystalizacji dla pewnych myśli i pewnych postaw w kulturze, pewnie w okresie powojennym we Francji nieuniknionych. Odpowiedź Hegla byłaby prosta – to chytróść rozumu zrodziła niezbędne dla dalszego postępowego ruchu historii chwilowe zainteresowanie, przyswojenie i zreinterpretowanie dla własnych potrzeb Nietzschego; to nie indywidualny wybór grona filozofów, lecz szeroki gest o sensie historycznym. To nie znajomość Nietzschego skrzywiła i wypaczyła tradycyjny obraz filozofa, infekując francuską humanistykę nowym wyobrażeniem o tym, kim mógłby być filozof – to raczej humanistyka owa chcąc uwolnić się od męczącego gorsetu społecznych obligacji poszukiwała i znalazła nowego filozoficznego patrona. Fakt, że znalazła go w Nietzschem wynika raczej ze splotu przygodnych okoliczności i pojawienia się mniej więcej w tym samym czasie „mocnych odczytań” jego filozofii.

5.

Chciałbym na moment przejść do myśli Martina Heideggera z okresu rektoratu z 1933 roku, tak szeroko dyskutowanej we Francji na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych: otóż czytając teksty zebrane przez Guido Schneebergera w tomie *Nachlese zu Heidegger* można odnieść wrażenie, że kryzys w Niemczech miał skalę powszechnodziejową; że czas właściwie można było mierzyć jak podczas Rewolucji Francuskiej – od początku, od zera. Że było tylko to, co przed przełomem i to, co po nim.

Wszystkie inne podziały historyczne traciły sens. Heideggerowska wiara, iż żyje w momencie przełomowym dla historii świata – wiara ściśle związana z jego wizją świata rozwijaną na długo przed 1933 rokiem – nie pozwoliła mu nie wziąć na siebie roli „zbawcy” (Habermas). W narodowosocjalistycznej rewolucji chodziło przecież, jak sam wyznał, o „całkowitą przemianę niemieckiego Dasein.”¹⁹ Mesjanistyczne ujęcie siebie jako filozofa pozwoliło mu na ujmowanie roli własnej filozofii jedynie w kontekście eschatologicznego losu świata, Zachodu i Niemiec. Napięcie towarzyszące objęciu rektoratu przez Heideggera w rodzących się nazistowskich Niemczech można chyba porównać do napięcia towarzyszącego Hegłowi przy pisaniu *Fenomenologii ducha* przy odgłosach bitwy pod Jeną, Fichtemu wygłaszającemu *Mowy do narodu niemieckiego* w 1807 roku, w momencie straty Prus na rzecz zwycięskiej, napoleońskiej Francji, Nietzsche, który widział historię świata przełamaną na dwie części przez swoją krytykę chrześcijaństwa (bo przecież, jak sam wyznał, „jam zgoła nie człowiek, jam dynamit”) i wreszcie – w o wiele mniejszym stopniu – francuskim adoratorom i *compagnons de route* komunistycznej rewolucji na Wschodzie, przynajmniej w niektórych momentach.²⁰

Gdy filozof odczuwał wyższą potrzebę politycznego czynu, chęć aktywnego włączenia się do zmian otaczającego świata, przyspieszenia wydarzeń historycznych, pokierowania tymi, którzy kierują społeczeństwem, często wpadał w pułapkę filozofii/polityki. Powszechnodziejowy kryzys, absolutna wyjątkowość chwili – a myślę tu wciąż o Heideggerze, ale marginesem są jakobini i Hegłowski terror w ujęciu np. Charlesa Taylora czy Joachima Rittersa – rodzą ekstremalne zachowania. Po rewolucji – ma nastać brzask nowego świata, usprawiedliwiający cierpienia w teraźniejszości (jak pisał Emil Cioran: „Od nadmiaru nadziei zac zadzeni przyszłością, czujecie się nagle odpowiedzialni za czas teraźniejszy i przyszły, czujecie, że tkwicie w samym sercu czasu rozelektryzowanego waszymi dreszczami...”²¹). Rok 1933 w Niemczech był takim rokiem zwrotnym, po którym wszystko mogło się wydarzyć; wymagał on podjęcia natychmiastowej decyzji, jak każda unikalna chwila w ludzkiej historii, wymagał „konstruktywnego” myślenia, działania, zaangażowania. Skoro miała się wypełnić historyczna i duchowa misja narodu niemieckiego,

¹⁹ Maritn Heidegger, *Der Ruf zum Arbeitsdienst*, [w:] Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern, 1962, nr 158, s. 180.

²⁰ Niekoniecznie wyłącznie komunistycznym – zob. deklaracje i manifesty Georges'a Bataille'a i jego współpracowników z lat 1937-39, np. *Front Populaire dans la rue*, [w:] *Oeuvres complètes*, vol. 1, „Premiers Écrits, 1922-1940”, Paris: Gallimard, 1967.

²¹ Emil Cioran, *Historia i utopia*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa: Wyd. IBL, 1997, s. 33.

skoro w momencie powszechnodziejowego kryzysu duchowe przywództwo przypadło właśnie Niemcom, skoro wreszcie w samych Niemczech – jak zdawał się sądzić przez chwilę autor *Mowy rektorskiej* – duchowe przywództwo mogło przypaść filozofom, to jak można było odmówić? I Heidegger nie odmówił.

Filozofowie otoczeni byli do niedawna specyficzną aurą od samych swoich greckich początków. Wielcy filozofowie otoczeni byli wielką i specyficzną aurą, aurą niemal religijną czy mistyczną, aurą moralną, którą wyśledzić można wstecz aż do etosu Sokratesa i *filozofii*. W filozofii bowiem nie tylko liczyły się propagowane twierdzenia i idee; liczyła się również postać samego filozofa, który wreszcie, po licznych perypetiach, stał się przedmiotem pewnej (intelektualnej) czci. Filozof w pewnym momencie stał się nie tylko wypowiedaczem pewnych mniej czy bardziej ogólnych tez filozoficznych – ale stał się zarazem świeckim wzorem i świeckim autorytetem w dziedzinie moralności i kultury.²² Pytania o filozofa i pytania o to, „jak powinno się żyć” były ze sobą zawsze ściśle związane (jeśli pominąć, rzecz jasna, filozofię pozytywistyczną, neopoztywistyczną, fenomenologię etc. etc., której stawianiu takich pytań przeszkadzały pretensje do obiektywności i naukowości, wyrażane skrótowo przez Husserla w tytułowym ideale *Philosophie als strenge Wissenschaft*). Ta specyficzna aura w największym stopniu otaczała właśnie „wielkich filozofów”, klasyków. Wiek dwudziesty był wiekiem niezwykle traumatycznym i bolesnym; wymagał ciągłych wyborów między skrajnymi możliwościami politycznymi i społecznymi, między przeciwnymi obozami, zwalczającymi się, jakby to ujął Kojève, „na śmierć i życie”. Był zarazem wiekiem zdominowanym przez politykę i wielkie spory ideologiczne. Filozofia, chcąc nie chcąc, została w owe wielkie spory wciągnięta, zwłaszcza po wybuchu rewolucji rosyjskiej. Ideologiczne ciśnienie rodziło konieczność pisania (i decydowania) o tym, „dlaczego jestem/nie jestem komunistą, marksistą, narodowym socjalistą”, bądź dlaczego nie chcę mieć nic wspólnego z imperializmem, rasizmem, nacjonalizmem, kolonializmem; na porządku dziennym filozofii i filozofów stawały pytania o burżuazję i proletariat, władzę dla mas i dyktaturę, wolność w Trzecim Świecie, „humanizm i terror”, uzasadnioną przemoc rewolucyjną i nieuzasadnioną przemoc imperialistyczną etc. etc. Od wybuchu rewolucji 1917 roku francuscy intelektualiści patrzyli na Rosję – to tam były prawdziwe zadania, prawdziwe, realne, bezpośrednie zaangażowanie w realizację marzeń o stworzeniu nowego człowieka, nowego ładu społecznego, wręcz nowej religii... Francuski intelektualista, w tym często

również francuski filozof, był człowiekiem sprawiedliwym w czasach sprawy Dreyfusa, walecznym awanturnikiem w Hiszpanii w latach trzydziestych, bojownikiem *Résistance* w latach czterdziestych, stalinistą w pięćdziesiątych, maoistą w sześćdziesiątych.²³ Można by się zastanowić, czy przypadkiem u niektórych dzisiejszych myślicieli końcowym etapem tej skomplikowanej i kilkupokoleniowej trajektorii nie jest dzisiaj – zwłaszcza w USA – postać zaangażowanego dekonstruktywisty, foucaultysty, „nowego historycyisty” czy feministy?

Przypominamy te zawilości, które bynajmniej nie ograniczały się do samej Francji, aby zwrócić uwagę na radykalne wybory, przed którymi stawali filozofowie. Filozofowanie nie było „niewinne” (jak powiedział Georges Bataille o literaturze); było winne jak pewnie w żadnym innym wieku, bowiem nie rozgrywało się, bo rozgrywać się nie mogło, w spokojnej atmosferze uczonych dysput. Humanistyka stała się na wiele dziesięcioleci polem bitwy, przyjmując często bitwy reguły, bitwy zwyczaje i konsekwencje. (Nieprzypadkowo nawiązujemy tu do tego, co Michel Foucault nazwał „politycznym modelem polemiki”: „Polemika definiuje przymierza, rekrutuje zwolenników, jednoczy interesy czy opinie, reprezentuje jakąś partię; ustanawia przeciwną stronę jako wroga, poplecznika przeciwstawnych interesów, z którym trzeba walczyć do chwili, w której wróg ów zostanie pokonany i albo się podda, albo zniknie”²⁴). Wiek dwudziesty dla filozofii był czasem niezwykle wymagającym. Liczyło się miejsce filozofa w społeczeństwie, liczyła się moralna aura wokół jego osoby.

6.

Chciałbym przytoczyć w tym miejscu jeszcze raz pewną wypowiedź Krzysztofa Pomiana, który powiada rozważając relacje między filozofią i polityką, iż „sprawa stosunku filozofii do polityki stała się dla filozofii sprawą zasadniczą, zwłaszcza, że zorganizowane masowe ruchy polityczne takie, jak komunizm, faszyzm czy nazizm apelowały do filozofów: *przyjdźcie do nas, a będziecie mogli przekuć waszą myśl w czyn*, teoria stanie się siłą materialną gdy opanuje masy, itd. Te zorganizowane ruchy polityczne równocześnie domagały się od filozofów właśnie, by zostali niewolnikami, tzn. tego, by zrezygnowali z autonomii filozofii,

²² Tak, jak kreśli tę ewolucję np. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982 oraz *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: Aletheia/Spacja, 1994.

²³ Zob. Bernard-Henri Lévy, *Les Aventures de la liberté. Une histoire subjective des intellectuels*, Paris: Grasset, 1991.

by sprowadzili ją do roli narzędzia polityki. W tej sytuacji problem stosunku filozofii i polityki w XX wieku stał się problemem 'być albo nie być' filozofii. Albowiem tam, gdzie chodzi o autonomię filozofii, chodzi o samo jej istnienie. (...) Chodzi również o być albo nie być filozofii, o jej autonomię wobec polityki, o to, czy filozofowie są od tego, żeby zmieniać świat, czy od tego, żeby ten świat rozumieć, wiedząc, że te dwie czynności prawdopodobnie pozostają ze sobą w stosunku wzajemnego wykluczania się. Jak się świat zmienia, to się rozumieć przestaje."²⁵ Jest w tej wypowiedzi bardzo mi bliska optyka, i kiedy proponuję przeciwstawienie tekstualistów i wspólnotowców, nietzscheanistów i heglistów i przywołuję odpowiadające im liczne opozycje istniejące w kulturze francuskiej, to pytam zarazem o nieznaną przyszłość tego zawołania: „przyjdźcie do nas, a będziecie mogli przekuć waszą myśl w czyn”. Autowizerunek filozofa jest tak zmienny, jak epoka, w której przychodzi mu pracować. Spojrzenie wstecz na powojenną kulturę intelektualną Francji daje szansę na dostrzeżenie wyostrzonych konturów owych spierających się ze sobą, opozycyjnych i antagonistycznych autowizerunków. Uprawianie filozofii w tamtym miejscu i w tamtym czasie wymagało przyjęcia pewnej definicji siebie: napięcia towarzyszące takim wyborom widać we wszystkich prezentowanych tu dyskusjach. Daleko wciąż do uspokojenia sytuacji – jest może trochę tak, jak François Furet napisał o historyku Rewolucji Francuskiej: „Musi się określić. Zanim przystąpi do pracy, musi powiedzieć, z jakich pozycji zabiera głos, co myśli, czego szuka.”²⁶

Warto zatem, jak sądzę, tropić wiarę w nieograniczone możliwości kultury (zwłaszcza i szczególnie filozofii i literatury) w rewolucjonizowaniu świata społecznego i politycznego, naiwność, iż można wpływać na wielkie dziejowe kataklizmy – wojny, przewroty, rewolucje – tak samo gładko, jak gładko formuje się opinie w kwestiach tejże kultury (filozofii, literatury). Warto wskazywać również na utratę wrażliwości, tego swoiście ludzkiego pierwiastka, tradycyjnie przypisywanego literatom i filozofom, która to utrata pozwalała pisać w oderwaniu od świata, pozwalała poświęcać jedne dobra na rzecz dóbr rzekomo wyższych i dostrzegać niektóre fragmenty rzeczywistości, a innych nie widzieć. Ta wiara, ta naiwność i ten brak wrażliwości bierze się dokładnie z przecenienia swojej roli i roli swojej dyscypliny, swojej profesji. Trudno w dominującej retoryce kryzysu grożącego zerwaniem „ciągłości

²⁴ Michel Foucault, *Polémique, politique et problématisations*, [w:] *Dits et écrits*, vol. 4, *op. cit.*, s. 592.

²⁵ Krzysztof Pomian, *Heidegger i wartości burżuazyjne*, *op. cit.*, s. 471.

²⁶ François Furet, *Prawdziwy koniec Rewolucji Francuskiej*, tłum. B. Janicka, Kraków: Znak, 1994, s. 7.

europiejskiej cywilizacji”²⁷ – stanąć obok, nie podjąć wyzwania, nie stracić głowy czy nie dać się „ogłupić” (jak napisał Philippe Lacoue-Labarthe o lewicowych intelektualistach²⁸). Przypomnijmy mądre słowa książki Hansa Slugi o Heideggerze, filozofii i polityce; krytyka postawy niemieckich filozofów w 1933 roku przyjmuje tam taką oto postać: „Filozofowie, którzy się tak mocno zaangażowali, nigdy nie pytali (przynajmniej nie pytali w sposób wystarczająco poważny), jak powinni się zachować w tym 'decydującym' momencie. *Chcieli być duchowymi przywódcami i nigdy nie zastanawiali się nad tym, czy jest to dobra droga.* (...) Naiwnie zakładali, że ich najbardziej pożyteczny wkład polegać ma na *pomocy w przyspieszeniu politycznej rewolucji.*”²⁹

7.

Przechodząc do konkluzji moich wywodów: radykalne opowiedzenie się po stronie któregośkolwiek z dwóch (prawda, że idealnych, modelowych i nigdy w praktyce w formie czystej nieosiągalnych) autowizerunków nie wydaje mi się pożyteczne dla kultury. W takiej czy innej formie będą one istnieć zawsze i zawsze, mam nadzieję, będą się ze sobą gwałtownie spierać, przyjmując mniej czy bardziej skrajne formy. Ich równoległa obecność jest żywotna dla kultury i niezbędna dla filozofii zorientowanej społecznie i politycznie. Zanik któregośkolwiek ze skrajnych modeli pociągałby za sobą, jak sądzę, zubożenie istotnego fragmentu myśli filozoficznej. Pytania fundamentalne nigdy nie znajdują prostych i jednoznacznych odpowiedzi. Otóż wydaje mi się, że to właśnie ze ścierania się ze sobą obydwu autowizerunków – jakkolwiek byśmy je tu nazywali: nietzscheańskiego i heglowskiego, tekstualnego i wspólnotowego, solidarnościowego i autokreacyjnego etc. – i z toczonych między nimi potyczek rodzą się konieczne w filozofii napięcia. Moja odpowiedź przypomina odpowiedź, jakiej udzieliłbym w sporze o miejsce filozofii (i filozofii ponowoczesnej) między nauką a literaturą: paradoksalnie, oddalając się od modelu nauki, a zbliżając się do modelu literatury, filozofia ponowoczesna ma szansę stać się – już się gdzieś staje – moralistyką. Odwrót od nauki i związanego z nią myślenia epistemologicznego w filozofii czy „prawodawczego” w etyce, paradoksalnie, otwiera przed

²⁷ Paul de Man, „Le Soir” 16/03/1942 [w:] Werner Hamacher, Neil Hertz i Thomas Keenan (eds.), *Paul de Man, Wartime Journalism 1939-1943*, ed., Lincoln: University of Nebraska Press, 1988, s. 207.

²⁸ Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art and Politics. The Fiction of the Political*, trans. Ch. Turner, Oxford: Blackwell, 1990.

częścią filozofii zupełnie nieznaną dotąd możliwości, sprowadzając ją, przynajmniej potencjalnie, bliżej jednostki i bliżej wspólnoty. Filozofia sama zdecyduje o tym, jakie weźmie na siebie zobowiązania w obliczu swoich minionych przygód z nowoczesnością. Doprawdy trudno przesądzać, co dla filozofii byłoby lepsze: czy lepszy byłby jej potencjalny anachronizm czy potencjalna bezsilność, czy przymierze z nauką (ze wszystkimi narzucanymi przez nią ograniczeniami) czy alians z literaturą (ze wszystkimi kierowanymi wobec niej oczekiwaniami). Bodaj najlepsze byłoby dalsze współistnienie wielu odmiennych koncepcji filozofii, ich ciągle wzajemne ścieranie się i zmaganie. Hegemonia w kulturze któregośkolwiek modelu byłaby niezdrowa, a dla dyscypliny być może wprost, na dłuższą metę, zabójcza.³⁰

Na podobnej zasadzie radykalna hegemonia jednego z prezentowanych tu autowizerunków filozofa w kulturze byłaby fatalną próbą rozwiązania rodzących się napięć. Są to, przypomnijmy jeszcze raz, autowizerunki polityczne i społeczne. Wielu filozofii i wielu filozofów wręcz w ogóle nie obejmuje – jednak dla mnie jest on tutaj ważny, bowiem pytam o uwikłania filozofa w *politykę*. Filozof tutaj to *homo politicus* – zanurzony w politykę nie jako obywatel, lecz jako filozof właśnie. Zajmuję się tu stosunkowo wąskim fragmentem działalności filozoficznej, chociaż posiada ów fragment podstawowe konsekwencje praktyczne, etyczne i polityczne. To właśnie w tych sprawach pojawia się najwięcej emocji, padają najostrzejsze określenia i najcięższe zarzuty, bowiem to one pozostają w bezpośrednim styku ze sferą obywatelskości; dlatego poniekąd w tle rozważanej tu postaci filozofa tkwi wciąż postać intelektualisty, bo w XX wieku to właśnie on najszerzej rozważał analizowane tu kwestie. Dlatego również w tle moich rozważań tkwią pytania o sprawiedliwość, również tę, którą filozofowie starali się wprowadzać w życie z pomocą polityki, korzystając z jednego z prezentowanych tu typów perswazji kulturowej i autowizerunku.

Pytania o relacje filozofa z *polis* są pytaniami filozofów uważających dziedzictwo francuskiej „sprawy Dreyfusa” za swoje, uznających za swoje tradycyjne brzemie intelektualistów – bądź pytaniami tych, którzy pragną pozostawać wobec owego dziedzictwa w opozycji. Ale już nie są to pytania tych, którzy pozostają wobec niego obojętni. Francja stanowi świetny obiekt analiz, bo to właśnie tu pojawiało się w XX wieku najwięcej filozofów traktujących z najwyższą powagą polityczne konsekwencje działań filozoficznych. Rozważane tu problemy występują we Francji w najostrzejszej formie, ale można by je

²⁹ Hans Sluga, *Heidegger's Crisis. Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge, MA: Harvard UP, s. 255, kursywa moja – M.K.

³⁰ Zob. szerzej mój tekst „Filozofia a nauka i literatura w ponowoczesności”, „Principia”, tom XXI-XXII, Kraków 1998.

pokazać również gdzie indziej. Pytania o powinności i zobowiązania, zadania i obligacje filozofa w dzisiejszej kulturze są aktualne wszędzie tam, gdzie ostateczna odpowiedź jeszcze nie padła. W momencie, w którym stanie się jasne, „po co” jest filozof w kulturze i jaka jest jego dzisiejsza „rola”, gdy ustalona zostanie lista obowiązkowych pytań, na które będzie musiał odpowiadać społeczeństwu, jego miejsce w historii stanie się miejscem specjalisty: oczywiście, specjalisty „od idei”, ale jednak tylko specjalisty. Na tej samej zasadzie nie wspieram rozwiązania, w ramach którego filozof to (tylko) czytelnik dawnych i współczesnych „tekstów filozoficznych”, bowiem widzę zagrożenia płynące z jego wąskiej, (wewnątrz)tekstualnej specjalizacji. Jeszcze bardziej zdecydowanie oponuję jednak przeciwko mesjanistycznej, posłanniczej, profetycznej czy zbawczej roli filozofa w kulturze. Gdyby odwołać się do najważniejszych w tym tekście nazwisk, stanąłbym po stronie – francuskiego – Nietzschego, a nie Hegla.

Chociaż prezentowane tu refleksje pokazują na przykładzie Francji ustępowanie filozoficznego myślenia stawiającego sobie za cel rewolucyjne zmienianie świata, ów ruch nie jest ani do końca przesądzony, ani nie jest nieodwracalny. Podobnie rosnąca akceptacja myślenia zrzucającego z siebie ciężący gorset społecznych zobowiązań nie musi być tendencją trwałą. Historia, wbrew Kojève’owi czy Francisowi Fukuyamie, bynajmniej się nie kończy, a tym samym nie kończą się przygody filozofii z historią i polityką. Jak pisał wiele lat temu Leszek Kołakowski w *Obecności mitu*: „Los kultury jest epopcją wspaniałą przez swoją chwiejność”.³¹ Dlatego właśnie warto wciąż ponawiać pytania o relacje filozofii z polityką.

³¹ Leszek Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1994, s. 151.