

Melancholia – utopia – intelektualisci (czytając Wolfa Lepeniesa)

Tekst ukazał się w książce *Między przyrodoznawstwem, matematyką a humanistyką* pod red. E. Piotrowskiej, M. Szcześniak i J. Wiśniewskiego, Poznań: Wyd. Naukowe IF UAM, 2000, ss. 133-148.

Pytania o miejsce i rolę, zadania i zobowiązania, przypisywany sobie i przyznawany przez społeczeństwo status intelektualisty stanowią w ostatnim czasie poważną część toczących się dyskusji w humanistyce, szczególnie w filozofii i filozoficznie zorientowanej socjologii. Różne są po temu przyczyny w różnych miejscach, jednak zarówno w krajach anglosaskich jak i w Niemczech, a zwłaszcza (z największą bodaj intensywnością) we Francji, owe „pytania o intelektualistę” stanowią ważny punkt odniesienia w toczących się dyskusjach. Myślenie Wolfa Lepeniesa dobitnie wskazuje, iż dominujący dyskurs francuski – bo przecież to we Francji Zola napisał sławetne „J'accuse!” w czasie sprawy Dreyfusa i to tam właśnie zrodził się sam termin *l'intellectuel* – wymaga dzisiaj poważnego uzupełnienia, pokazując tylko fragment większej całości, która na Francji bynajmniej się nie kończy.

Nie tylko pytania francuskie nie wyczerpują katalogu interesujących pytań jakie można i trzeba dzisiaj stawiać; nie tylko zawężają one nasze widzenie kwestii intelektualistów do przygody uwiedzenia francuskich pisarzy i filozofów przez myślenie marksistowskie od rewolucji 1917 roku do połowy lat siedemdziesiątych (gdy wydano *Archipelag Gułag* Sołżenicyna po francusku), oraz rozczarowania do niego i stopniowego dystansowania się odeń po 1956 roku, gdy coraz mniej przekonywało hasło Sartre'a o „nieprzekraczalnym horyzoncie” wszelkich pytań, którym miał być marksizm – bo i w takiej poniekąd rozrachunkowej perspektywie można ujmować historię intelektualistów francuskich; kierując się głównie wstecz historii – i to głównie historii dwudziestowiecznej Francji – pomijają wreszcie owe francuskie pytania teraźniejszość i przyszłość. Być może to właśnie najważniejsza dzisiaj różnica w dyskursie o intelektualistach pomiędzy Niemcami (i Ameryką) z jednej, a Francją z drugiej strony. Specyfika kulturowa może tu wiele tłumaczyć: Ameryka, z wyjątkiem Deweya w latach trzydziestych, nie miała wielkich, publicznych intelektualistów; nie miała związanych z nimi wielkich dyskusji o zaangażowaniu społecznym, odpowiedzialności, kolaboracji, płynących wprost z francuskiej historii. Z kolei zupełnie w tradycji niemieckiej nie mieści się zaangażowany społecznie intelektualista w rodzaju Sartre'a, który nie tylko mówi – ale który, co ważniejsze, jest słuchany (nie od rzeczy będzie tu wspomnieć słowa

Lepeniesa z *Trzech kultur*: „W Niemczech tworzenie i lektura są tradycyjnie aktami dokonywanymi w samotności, a literatura, która jest świadoma swego społecznego zakotwiczenia i oddziaływania, od dawna uchodzi za powierzchowną i nie-niemiecką”¹). Dlatego właśnie melancholijni Francuzi, jak się zdaje, sięgają w swoich rozważaniach wstecz, natomiast Amerykanie i Niemcy, jeśli można rzecz na moment tak uprościć, patrzą na teraźniejszość i przyszłość. Ameryka tradycyjnie jest *a future-oriented country* z własnymi mitami i marzeniami; *the American dream* to nie marzenie z intelektualnych traktatów, lecz część społecznego świata poddana twardej próbie dopiero przez wojnę w Wietnamie.

Ani Edward Said, ani Paul Bové, Noam Chomsky czy Richard Rorty – którzy o intelektualistach piszą filozoficznie w ostatnim czasie w USA najwięcej – nie wracają do moralnych dylematów minionych wydarzeń.² Pytają raczej – co robić dzisiaj (podając oczywiście zupełnie inne odpowiedzi, ale nie w tym rzecz w tym tekście)? Podobnie Niemcy, jak się zdaje, zrazu ze zdumieniem i pewną pobłażliwością przyjęli wielkie francuskie dyskusje wokół politycznego zaangażowania Martina Heideggera w 1933 roku i później – uważając z początku sprawę, przynajmniej u siebie, za zamkniętą.³ Wydaje się, że specyfika francuska wymaga z kolei zadawania pytań o teraźniejszość okrężną i zawoalowaną drogą poprzez pytania o przeszłość, i stąd powroty do Dreyfusa, Bendy, Sartre'a często po to, aby wyrównywać współczesne rachunki i toczyć współczesne boje (tak na przykład dzisiejsze dyskusje wokół Nietzschego, Heideggera i Sartre'a odsyłają bezpośrednio do próby zakwestionowania – w całości – „myśli różnicy” czy poststrukturalistycznej „myśli '68”). Myśląc dzisiaj o postaci intelektualisty warto cały czas mieć zatem w pamięci fakt, iż nasz o nim dyskurs pozostaje w cieniu dyskursu francuskiego, pomijając w dużej mierze równolegle biegnący – i nie tak dramatyczny, heroiczny, spektakularny – dyskurs amerykański czy niemiecki.

Motyw „intelektualisty” odgrywa w pismach Wolfa Lepeniesa rolę kluczową – wydaje się wręcz, iż jego dzieło od *Melancholie und Gesellschaft* przez *Die Drei Kulturen* po *Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa*, wykład inauguracyjny z Collège de France (*La fin de l'utopie et*

¹ Wolf Lepenies, *Trzy kultury. Socjologia między literaturą a nauką*, tłum. K. Krzemieniowa, Poznań: Wyd. Poznańskie, 1997, s. 287.

² Napięcia, jakie rodzą się między Rortym a współczesnymi filozofami francuskimi (oraz w Rorty'ego ich mocnych odczytaniach) starałem się pokazać w książce *Rorty's Elective Affinities. The New Pragmatism and Postmodern Thought*, Poznań: Wyd. Nauk. IF UAM, 1996.

³ Wystarczy spojrzeć w tym kontekście na początkowe reakcje Jürgena Habermasa i Hansa-Georga Gadamera, jak również niemieckiej prasy na francuską *l'affaire Heidegger*. Jak to ujął Hugo Ott w recenzji z książki Victora Fariasa: „We Francji zawałiło się niebo - *le ciel des philosophes*. (...) Mówić można zgoła o aferze państwowej. Zegary Francji chodzą inaczej. To wiemy. Dlatego w żadnym wypadku nie zadziwia spóźnienie, z jakim wszyscy we Francji zapoznają się dopiero teraz z rezultatami badań (włączając w to wiele szczegółów), które w niemieckim obszarze językowym znane

le retour de la mélancolie. Regards sur les intellectuels d'un vieux continent) i wreszcie liczne teksty rozproszone z ostatnich lat można odczytywać właśnie z perspektywy tej kluczowej dla nowoczesności (i zagadkowej dla ponowoczesności) postaci. W niniejszym tekście postaramy się o prześledzenie Lepeniesa widzenia intelektualisty i umieszczenie go w ramach opozycji strukturującej jego myślenie przez ostatnie ćwierćwiecze: opozycji utopii i melancholii.⁴ Splot melancholia-utopia-intelektualista jest splotem trzech nierozłącznych elementów. Żaden z nich nie istnieje w jego pracach oddzielnie, bowiem jak to ujął w swoim paryskim wykładzie z 1992 roku: *Mélancolie et utopie – c'est entre ces deux pôles que resident la grandeur et la misère des intellectuels européens*.⁵ Jest to jeden z najciekawszych, najbardziej trwałych – i płodnych, jak się okazuje – wątków w jego dziele, dający zarazem wgląd w jego myślenie o przemocy i rewolucji, terrorze, totalitaryzmie i dzisiejszym świecie posttotalitarnym. Paradoksalnie, para melancholia/utopia tak jak dawała wgląd pod koniec lat sześćdziesiątych – w *Melancholie und Gesellschaft* – w wybory, przed którymi stawała pokonana francuska arystokracja po upadku Frondy, pozbawiana politycznego wpływu niemiecka burżuazja osiemnastego wieku, osamotnieni artyści drugiej połowy dziewiętnastego wieku (dandysi à la Oscar Wilde), tak jak pozwalała analizować totalitarny świat *Roku 1984* Orwella, a przede wszystkim świat literackich utopii od Richarda Burtona, przez Thomasa More'a, Tommaso Campanellę po Fouriera, Saint-Simona i ich utopijnych programów po futurystów i surrealistów – tak dzisiaj daje Lepeniesowi owa para wgląd w sytuację intelektualistów na Zachodzie i Wschodzie Europy po 1989 roku.

Okazuje się oto dzisiaj, że para melancholia/utopia nie tylko pozwala na ujmowanie w innej perspektywie przeszłości intelektualistów (gdy pójdzie się za wskazówką Lepeniesa, iż „rzecz” nie potrzebuje do swojego istnienia „słowa” – i tak Burtona, jak i Campanellę i La Rochefoucaulda można będzie zbiorczo uznać za intelektualistów *avant la lettre*⁶), ale pozwala również na dokładne przyjrzenie się ich miejscu w dzisiejszym świecie, po upadku – równoczesnym, jak podkreśla autor – obydwu wielkich utopii nowoczesności, komunistycznej utopii celów i kapitalistycznej utopii środków. O ile analizując dzisiejszy dyskurs o postaci intelektualisty napotyka się głównie opozycje: „zaangażowanie”/”wieża z kości słoniowej”, prywatne/publiczne, *vita activa/vita*

są od dawna”. H. Ott, „Drogi i bezdroża”, tłum. A. Dorobiński, *Heidegger dzisiaj*, Warszawa: Aletheia, 1991, s. 425.

⁴ Z kolei Anna Zeidler-Janiszewska w swojej najnowszej książce w celu uporządkowania dzisiejszej sceny debaty postmodernistycznej przeprowadza (odwołując się do klasycznego tekstu Freuda) niezwykle ciekawe rozróżnienie między melancholikami i tymi, którzy orientują się chętniej na „pracę żałoby”. Zob. *Między melancholią a żałobą. Estetyka wobec przemian w kulturze współczesnej*, Warszawa: Instytut Kultury, 1996.

⁵ W. Lepenies, *La fin de l'utopie et le retour de la mélancolie. Regards sur les intellectuels d'un vieux continent*, Paris: Collège de France, 1992, s. 20.

⁶ W. Lepenies, *Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa*, Frankfurt a/M: Campus Verlag, 1992, s. 15.

contemplativa, myślenie/działanie, racjonalność/uczuciowość, pisarze/piszący, literatura zaangażowana/ poezja, „interpretowanie”/„zmienianie” świata, prawodawca/tłumacz (odwołując się tu do Sartre'a, Arendt, Rorty'ego, Barthesa, Baumana i innych⁷) – o tyle kolejną opozycją, której możliwość zastosowania pokazuje nam Lepenies jest właśnie opozycja melancholii/utopii: melancholii intelektualistów, która płynie z niedoskonałości świata, w którym żyją, a którego nie mogą zmienić, i utopii, która płynie z niemożności działania i przeniesienia marzeń niespełnionych w tym świecie do świata lepszego. Taka utopia, o jakiej pisze Lepenies, powstaje z melancholii intelektualistów i jest zarazem środkiem zaradczym na nią. Jak powiada, „intelektualista zawodzi nad światem. Z tego lamentu rodzi się myśl utopijna, która rodzi lepszy świat i zarazem funkcjonuje po to, aby odpędzić melancholię. Właśnie dlatego melancholia jest nieobecna w utopiach”.⁸

Utopia w ujęciu Lepeniesa jest wytworem reprezentantów klasy, która utraciła swoje publiczne i polityczne znaczenie, bądź klasy, która do takiego znaczenia aspiruje wiedząc, że jest ono – w tym właśnie momencie historii i w tym miejscu – niemożliwe. Utopia jest cieniem melancholii; powstaje zawsze wtedy, gdy aktywność zostaje zablokowana i sprowadzona do bezruchu. Gdy maleją możliwości działania, rozrasta się refleksja, jednak intelektualista-melancholik cierpi, bowiem nie może działać – może jedynie myśleć. „Smutek świata, melancholia i hipochondria były wynikiem narzuconej hipertrofii dziedziny refleksji, narzuconej utraty zdolności sprawowania rzeczywistej władzy i wynikającej stąd presji, aby usprawiedliwić swoje położenie”.⁹ Intelektualista odwraca się od świata, w którym nie może działać, wycofuje się ze społeczeństwa w głąb siebie, cierpi nad swoim losem i losem świata oraz próbuje ten wspólny los wyrazić (jak Paul Valéry – próbuje *changes ses doulers en oeuvre*) i wreszcie cierpi, bowiem pozostaje mu tylko refleksja. *Homo europaeus intellectualis*, jak go nazwał Lepenies w przywoływanym tu już wykładzie paryskim w Collège de France, to nie naukowiec społeczny, dążący do podbicia świata, zrozumienia go i prognozowania jego przyszłości; to również nie naukowiec i nie technik. To wieczny melancholik, intelektualista, który jest *chroniquement insatisfait*, który myśli i który wątpi w to, co myśli, który wreszcie z tego świata się wycofuje, czując swoją bezsilność.

Jego melancholię pogłębia fakt, iż musi swoją obecność wciąż usprawiedliwiać. Melancholia intelektualistów stała się europejskim toposem, albowiem pod wpływem etyki

⁷ Szeroko korzystałem z powyższych par opozycji w odniesieniu do filozofii francuskiej w książce *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, Poznań: Wyd. Nauk. IF UAM, 1999. Natomiast w odniesieniu do filozofii Rorty'ego w tekście „After Philosophy: the Novelist as Cultural Hero of Modernity?” w *Theoria. A Journal of Social and Political Theory*, New York: Bergham Books, December 1998, 92

⁸ W. Lepenies, *La fin de l'utopie et le retour de la mélancolie*, op. cit., s. 18.

protestanckiej i pod dominującym wpływem burżuazji, ideałem stała się *vita activa*, a *vita contemplativa* w protestancko-mieszczańskim świecie Zachodu musiała szukać dodatkowego usprawiedliwienia. Melancholia stawała się podejrzana – „a wraz z nią, powiada Lepenies, podejrzany stawał się intelektualista”.¹⁰ Rodziła się więc refleksja o lepszym świecie, utopia właśnie, towarzysząc narodzinom nowoczesnej Europy.

Z analiz Lepeniesa przeprowadzonych w *Melancholie und Gesellschaft* wynika, iż myślenie utopijne rodzi się z niezadowolenia ze społecznego *status quo*. Niezadowolenie owo w żaden jednak sposób nie prowadzi – i w zamierzeniu nie ma prowadzić – do działania zmieniającego świat zastany. Utopie tak jak je prezentuje autor, to nie manifesty rewolucyjne, pokazujące punkt wyjścia (stan obecny), punkt dojścia (przyszłe społeczeństwo) i drogi prowadzące od jednego do drugiego. Już przy pierwszej utopii zaprezentowanej przez Roberta Burtona w *Anatomy of Melancholy* z 1621 roku Lepenies wyraża tę ideę jasno: Burton bowiem „zaprojektował swoją utopię Anglii ponieważ jako ubogi intelektualista nigdy nie mógłby mieć nadziei na wprowadzenie swoich idei w życie”, a utopiści w ogóle „nie wymyślaliby i nie projektowali swoich utopii w taki sposób, gdyby byli w stanie działać”.¹¹ Intelektualista-melancholik-utopista tworząc utopię jest nie tyle rewolucjonistą, co może raczej terapeutą w stosunku do siebie i klasy, którą reprezentuje. Utopia rodzi się z melancholii i stanowi środek przeciwko pogrążaniu się w niej. Nie świat ma leczyć – a swojego twórcę, z chronicznego niezadowolenia, niespełnienia publicznych i politycznych aspiracji, pozbawienia marzeń o udziale w sprawowaniu realnej władzy. Utopia nie wzywa do działania: „dokładnie dlatego, iż jest to udokumentowane w literaturze, myśl utopijna jest znakiem powstrzymania się od działania”, powiada autor.¹² Działanie jest niemożliwe – a intelektualista to niespełniony człowiek czynu.

Utopię jako twór intelektualisty-melancholika organizuje pojęcie porządku: skoro w lepszym świecie ma nie być melancholii, to nie może być w nim miejsca na nudę: utopia dzieli czas na najdrobniejsze okresy, „wolny czas nie istnieje w utopii, albowiem nie istnieją puste przestrzenie wykluczone z planu. Praca i czas wypoczynku są ściśle podzielone”. Aby odpędzić melancholię, nudę (*ennui*, *Langeweile*), ów utopijny plan musi być wszechogarniający, porządek i nuda muszą się wzajemnie wykluczać: „Kto pracuje w utopii, ten nie ma czasu na nudę. A kto skończył pracę, ten nadal jest ujmowany w planie. (...) Czas i przestrzeń ulegają presji porządku narzucanego przez utopię. (...) [C]elebrowana przestrzeń to przestrzeń, która została szczegółowo zaplanowana i

⁹ W. Lepenies, *Melancholy and Society* (angielskie tłum. *Melancholie und Gesellschaft* z 1969 roku), tłum. J. Gaines i D. Jones, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, s. 61.

¹⁰ W. Lepenies, *Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa*, op. cit., s. 18.

¹¹ W. Lepenies, *Melancholy and Society*, op. cit., s. 146.

¹² Ibidem, s. 146.

wymierzona. Puste przestrzenie nie są dostępne, podobnie jak nie ma wolnego czasu: a zatem nudę trzyma się na dystans”.¹³

Jednak pojęcie porządku, planu, zamkniętej przestrzeni możliwości wchodzi w konflikt i ostatecznie uniemożliwia samą refleksję! Utopia intelektualisty-melancholika rodzi się z refleksji na temat niedoskonałości tego świata, prowadzi natomiast do obrazu lepszego świata, w którym „nie ma już miejsca na refleksję, albowiem wszystko jest już 'w porządku'”.¹⁴ Gdy nie ma miejsca na refleksję, można mówić o raju (bo cóż można chcieć zmieniać w świecie absolutnie doskonałym?); gdy nie ma miejsca na refleksję, można mówić jednak również o piekle totalitaryzmu (gdzie o zmianie nie wolno nawet pomyśleć). W utopii historia niespodziewanie staje, osiągając swój kres. Staje czas, który przecież odmierzają zmiany. W nowym świecie utopii powstałym z niedoskonałego świata aktualnego nie można już nic zmienić: „powstała przestrzeń jest ostateczna”.¹⁵ Utopia odegnała nudę, odpędziła melancholię, przepędziła hipochondrię – zatrzymując czas i historię. Zakaz nałożony na melancholię w utopii, paradoksalnie, rodzi zakaz refleksji. Jak ten paradoks ujmuje Lepenies: „utopia rodzi się z niezdolności do wywierania wpływu na rzeczywistość i społeczeństwo. Ów stan bycia odcięty od działania znajduje swój odpowiednik w samej utopii”.¹⁶ A zatem niemożność działania w świecie rzeczywistym prowadzi do niemożności refleksji w projektowanej utopii – wraz z kresem melancholii nadchodzi zatem kres intelektualisty jako postaci, której zadaniem jest myślenie, której rzemiosłem jest skarga (bo przecież *la plainte est son métier*, przypomniawszy Lepenies w Paryżu). Melancholia jest więc w utopii nieobecna; melancholia jest wręcz w utopii zabroniona. Konsekwencje polityczne tego faktu są dalekosiężne.

Czy pytając bardziej fundamentalnie – i podążając tropem wskazanej przez Lepenies niemożności refleksji w utopii, gdy staje historia: kiedy już będzie wiadomo wszystko i kiedy społeczeństwo stanie się (utopijnie) doskonałe, to co intelektualista będzie mógł jeszcze robić i co będzie mógł poznawać? Co będzie mógł pisać, skoro pisanie złączone jest z rozgrywającą się – zmienną, niezakończoną, nieprzewidywalną – historią, która właśnie ma się skończyć? Odpowiedź Lepenies jest w tym punkcie jednoznaczna: wraz z wygnaniem melancholii ze społeczeństwa przyszłości, nie ma już miejsca ani na refleksję, ani na intelektualistę. Pytania Hegla z *Fenomenologii* (czy nie jestem Bogiem, skoro posiadam wiedzę absolutną i stałem się pierwszym mędrce a nie kolejnym filozofem?), dręczące myśl francuską w dwudziestym wieku od Kojève’a, Bataille’a przez Blanchota po Denisa Hollier, znajdują u Wolfa Lepenies jednoznaczną odpowiedź.

¹³ Ibidem, s. 91-92.

¹⁴ Ibidem, s. 147.

¹⁵ Ibidem, s. 148.

¹⁶ Ibidem, s. 154.

Można by powiedzieć tak: utopia jako twór melancholika-intelektualisty stanowi świat, w którym dla niego samego miejsca już nie ma. Doskonały świat nie potrzebuje ludzi, których zadaniem jest wyszukiwanie jego niedoskonałości (bo przecież „z pewnością prawdą jest, że intelektualiści mogą najlepiej wypełniać swoją misję jako heretycy i krytycy, odszczepieńcy i opozycjoniści”¹⁷). Żadna z powyżej wymienionych przez Lepeniesa ról społecznych nie jest już w świecie utopii potrzebna – co więcej, każda z nich może stać się niebezpieczna.¹⁸ *Dans l'utopie, la mélancolie est strictement interdite...* Ten zakaz obowiązujący w utopiach literackich przekształca się w społeczeństwach, które uważają się za realizacje utopii w swoisty „obowiązek narzucania szczęścia” – w razie potrzeby z użyciem przemocy. Szczęście, radość, młodość, to charakterystyczne cechy realizowanych w dwudziestym wieku utopii, podobnie jak wiara w możliwości wymodelowania nowego człowieka. Ów nowy człowiek w nowym społeczeństwie musi być szczęśliwy. Nie ma prawa wyrażać publicznie swojego nie-szczęścia, nie-zadowolenia, nie ma prawa okazywać swojej melancholii – cierpienie nie może mieć prawa do swojego miejsca w utopii. Nie ma on prawa dyskutować, myśleć, pisać (zupełnie tak, dodajmy, jak w ideale totalnej partycypacji w demokracji podczas rewolucji francuskiej, zanalizowanym mistrzowsko przez Charlesa Taylora w jego studiach o Heglu).

Lepenies w proponowanej opozycji *die klagendeklasse i die Menschen guten Gewissens* (czy jak ich określa gdzie indziej *l'espèce que se plaint i hommes de bonne conscience*)¹⁹ wychodzi poza tradycyjną opozycję „dwóch kultur” zaproponowaną przez C.P. Snowa w Ameryce w głośnej książce pod tym właśnie tytułem. Pokazuje mianowicie, iż dwóm biegunom: melancholii i utopii wymykają się niektórzy naukowcy społeczni, na przykład socjologowie. Socjologia to właśnie owa „trzecia kultura” zrodzona z niemożności stania się „społeczną” nauką przyrodniczą z jednej strony a niemożnością wybrania opcji literatury w sposobie opisywania świata społecznego ze strony drugiej.²⁰ Podział, o którym pisze Lepenies, nie przebiega pomiędzy kulturą humanistów i ludzi pióra z jednej strony a kulturą przyrodznawców z drugiej strony. Cała książka *Trzy kultury* poświęcona jest sporowi o pierwszeństwo w wytyczaniu kierunku współczesnej cywilizacji, o

¹⁷ W. Lepenies, „The Failure of the Interpreting Class in the Two Germanies” w: *New Literary History*, vol. 22, no. 4, Autumn 1991, s. 914.

¹⁸ Przypomnijmy - brzmiące jak manifest wolności - słowa intelektualisty-buntownika Stefana Dedalusa z Joyce'a *Portretu artysty z czasów młodości*: „Nie będę służył rzeczy, w którą przestanę wierzyć, bez względu na to, czy będzie się zwała domem, ojczyzną, czy kościołem, i będę się starał o wyrażanie siebie w jakiś sposób, w życiu lub w sztuce, tak nieskrępowanie, jak tylko potrafię, i tak całkowicie, jak tylko zdołam, a używać będę dla obrony jedyne oręża, na użycie którego sam sobie pozwolę - milczenia, wygnania i przebiegłości”.

¹⁹ Zob. W. Lepenies, *Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa*, op. cit., s. 17; *La fin de l'utopie et le retour de la mélancolie*, op. cit., s. 20.

²⁰ O dzisiejszym, ponowoczesnym zwrocie filozofii ku literaturze piszę w tekście „Postmodernism – Science – Philosophy” w *Two Be. A Journal of Ideas*, Chicago, No 13.

status wiedzy o życiu w społeczeństwie industrialnym, jaki toczył się od połowy dziewiętnastego wieku między dwoma grupami intelektualistów: pisarzami i krytykami z jednej a naukowcami społecznymi z drugiej strony.²¹ Już nie o tradycyjne dylematy, czy nauki ścisłe czy nauki humanistyczne (*Naturwissenschaften* czy *Geisteswissenschaften*) chodzi; chodzi mianowicie o spór między inteligencją literacką i inteligencją reprezentantów nauk społecznych, co z kolei odsyła do sporu kultury trzeźwego rozumu i kultury uczuć, oświecenia i antyoświecenia (oraz do niebezpieczeństw scjentyzacji socjologii i niebezpieczeństw jej nadmiernej literaturyzacji, na niższym planie rozważań).

Napięcie, jakie przewija się przez prace Lepeniesa, a rodzące się pomiędzy lamentującymi intelektualistami humanistycznymi i pełnymi dobrego samopoczucia naukowcami społecznymi w ogóle nie ujawnia się w tradycyjnej opozycji „dwóch kultur”. Nauka społeczna znajduje się poza alternatywą, w obliczu której stają intelektualiści, to znaczy artyści i pisarze: melancholia czy utopia, będąc zarazem *par-delà mélancolie et en-deçà de l'utopie*.²² Tradycyjna opozycja „dwóch kultur” wymaga w ujęciu Lepeniesa istotnej korekty o „trzecią kulturę”, kulturę nauk społecznych, zwłaszcza socjologii. Inaczej historia zmagania i dylematów dwudziestowiecznych „intelektualistów” – a i wcześniejszych „intelektualistów *avant la lettre*” – pozostanie niezrozumiała (ważnym punktem odniesienia jest tu koniec osiemnastego wieku, kiedy nauka zaczęła stopniowo odsuwać się od literatury, a przekazy literackie zaczęto stopniowo usuwać z kanonu akceptowanej wiedzy naukowej – co Lepenies pokazuje przekonująco w *Niebezpiecznych powinowactwach z wyboru* na przykładzie upadku kariery *Histoire naturelle* Buffona z 1748 roku). Istotną cechą Lepeniesa rozważań o intelektualistach jest zajęcie się świadomością reprezentantów nauk przyrodniczych, zwłaszcza w takich ważnych tekstach jak „Historisierung der Natur und Entmoralisierung der Wissenschaften seit dem achtzehnten Jahrhundert” (z włoskich wykładów o intelektualistach) czy „Angst und Wissenschaft” z *Niebezpiecznych powinowactw z wyboru*.²³ Ich świadomość jest niezbędna, gdy rozważa się napięcia rodzące się na styku dwóch, a potem „trzech kultur”. My jednak w niniejszym tekście ograniczymy się do postaci intelektualisty w węższym sensie – melancholika, pisarza, artysty, jaki nadaje mu Lepenies. Powróćmy zatem do prześladowającego go ideału „działania”.

Intelektualista to postać, która nie działa, chociaż działać chce. Lecz nie może. Pozbawiona realnego wpływu na sprawowanie władzy, odsuwa się od tego świata ku lepszemu światu refleksji.

²¹ Zob. W. Lepenies, „Wprowadzenie” do *Trzech kultur*.

²² W. Lepenies, *La fin de l'utopie et le retour de la mélancolie*, op. cit., s. 20.

²³ Zob. W. Lepenies, *Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa*, op. cit., s. 18-45; *Niebezpieczne powinowactwa z wyboru*, tłum. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa: Oficyna Naukowa, 1996, s. 32-51. Wprowadzenie do tego tomu pióra Anny Zeidler-Janiszewskiej okazało się niezwykle płodne dla prowadzonych tu przeze mnie rozważań.

Od początku dziewiętnastego wieku, powiada Lepenies w tekście „Vorwärts mit der Aufklärung” (1993), oświeceniowe marzenia o interpretowaniu i zmienianiu świata poczęły błędąć i przygasać, gdy Napoleon zmienił mapę Europy. Potrzeba było wtedy inżynierów do kierowania postępem technicznym i biurokratów do kierowania masami; nie było już miejsca na bezproduktywną elitę wierzącą, że zasady mogą rządzić społeczeństwem. Jak autor komentuje ten okres: „wynikły z tego rezygnacja i bunt ze strony intelektualistów. Pocieszali się oni ideą, iż ich dziedzina nie jest z tego świata”.²⁴ W narracji Lepeniesa w zasadzie nie miejsca na punkty kluczowe w dyskusjach francuskich: „sprawę Dreyfusa” i narodziny „intelektualisty” jako postaci o własnym imieniu we Francji pod koniec dziewiętnastego wieku; inaczej niż Bernard-Henri Lévy (którego krytykuje za paryski „prowincjonalizm”) w *Les Aventures de la liberté*, autor pomija ten moment jako mniej istotny niż dwa inne: artykuł o „filozofie” w *Encyklopedii*, wyznaczający oświeceniowe, skromne zadania, jakie może on – ów *philosophe* – sobie stawiać oraz rewolucję rosyjską z 1917 roku. Rok 1917 w jego ujęciu dokończył rok 1789 – bowiem „nareszcie również i intelektualiści zmienili świat”.²⁵ Komunizm (a następnie faszyzm) obiecywał spełnienie odwiecznego marzenia, wedle którego idee mogą stać się rzeczywistością. Siłę oddziaływania komunizmu na intelektualistów wyjaśnia Lepenies jego stosunkiem do działania – po upadku faszyzmu „pozostała tylko jedna ideologia działania, i właśnie w stronę tej ideologii kierował się ów upośledzony człowiek czynu, intelektualista, czy się z nią zgadzał czy też nie”.²⁶

Co może robić, co chce robić intelektualista dzisiaj – na Zachodzie i w Europie Środkowej? Jakie jest jego miejsce po 1989 roku (tym roku, o którym Lepenies mówi: *annus mirabilis*)? Jak wydarzenia polityczne wpłynęły na miejsce intelektualisty w kulturze? Rok 1989 jest rokiem kluczowym; Lepenies wielokrotnie i w różnych miejscach podkreśla, iż „rok 1989 nie przydarzył się tylko Wschodowi. Przydarzył się on również Zachodowi”.²⁷ Postaramy się tu zanalizować konsekwencje, jakie przyniósł on konstelacji pytań o melancholię-utopię-intelektualistę. Przede wszystkim, coś się stało z utopią, i coś się stało z intelektualistą, na wschodzie i na zachodzie Europy. Marzenie o wolnym świecie demokracji parlamentarnej stało się rzeczywistością (jak napisał Lepenies w 1992 roku w swoich włoskich wykładach: *die Utopie von gestern schier zur*

²⁴ W. Lepenies, „The Future of Intellectuals”, *Partisan Review*, Winter 1994, vol. 61, no. 1 (po raz pierwszy wydane w *Der Spiegel*, 9/1993, jako „Vorwärts mit der Aufklärung”), s. 116.

²⁵ Ibidem, s. 117.

²⁶ Ibidem, s. 117.

²⁷ Zob. „Science and Scholarship after the End of History”, Bonn w 1995, maszyn. s. 3; „Universal Problems and Particular Mentalities in our Future Society”, Sienne, 1995, maszyn. s. 6; zob. również „Intellectual Responsibilities. Institution Building in Central and Eastern Europe: Some Consequences for the West”, Pisa 1994.

*Wirklichkeit von heute geworden*²⁸) w Europie Środkowej i Wschodniej. Melancholia powodowana brakiem wpływu na życie publiczne i polityczne ustąpiła euforii – i pojawił się specyficzny i nieznany dotąd fenomen „aktywnych melancholików”, intelektualistów, którzy – niespodziewanie dla siebie samych, jak się zdaje, po latach spędzonych w opozycji – otrzymali władzę. Tradycyjna równowaga w konstelacji trzech tytułowych dla tego tekstu elementów została zachwiana: czy można bowiem być intelektualistą i sprawować rządy? Czy można być melancholikiem i człowiekiem czynu zarazem? Czy można być utopistą i kierować społeczeństwem? Co robić – i co myśleć – gdy tradycyjne pojęcia „intelektualisty” przestają odnosić się do postaci rządzących? Kim się one stają – byłymi intelektualistami, byłymi melancholikami i byłymi utopistami? Jak środkowoeuropejska „kultura intelektualistów” ma się ścierać z zachodnioeuropejską „kulturą ekspertów”? Intelektualistów Środkowej Europy wyniosły do władzy mechanizmy na Zachodzie zupełnie nie znane: „walka o prawa człowieka, klasyczny ideał nowoczesnego intelektualisty europejskiego, obdarzyła intelektualistów Europy Środkowej i Wschodniej *pewnymi niezbywalnymi prawami* i pewnym poziomem *politycznej wiarygodności*, których nie udało się zdobyć żadnemu intelektualiście na Zachodzie. Ukazują oni również (...) *świeży entuzjizm emocjonalny*, który od dłuższego czasu jest nieobecny w dyskusjach zachodnich intelektualistów”.²⁹

To nie doświadczenie polityczne ani doświadczenie ekonomiczne wyniosło ich do władzy; to raczej, powie tam Lepenies, ich „artystyczna szczerość” i „moralna prawość”. Nieskrywana fascynacja niemieckiego badacza intelektualistami zza dawnej Żelaznej Kurtyny tuż po 1989 roku jest, jak się zdaje, funkcją jego niechęci do intelektualistów Zachodu. Element ważenia ich miejsca i roli w dwóch częściach Europy jest tu kluczowy. Z pomiaru tego pierwsi wychodzą zwycięsko. Określenie Linneusza: *levis, argutus, inventor* – wielostronny, bystry, pomysłowy – w odniesieniu do postaci *homo europaeus*, najwyższej formy *homo sapiens*, pasuje dzisiaj najlepiej do europejskich intelektualistów z tej części świata.³⁰ W 1989 roku do Europy powraca bohater, który w dwudziestym wieku zaginął jako gatunek, i miał już nigdy nie powrócić (pomijamy w tym miejscu nieuchronne pytanie, czy powraca na moment czy na stałe). Między społeczną rolą jaką odgrywa i publicznym uznaniem jakim się cieszy intelektualista dwóch części Europy istnieje asymetria. Kontrast ów najlepiej ujmuje następujące zdanie: „walka o prawa człowieka musi stanowić troskę intelektualistów; dopasowywanie podatku VAT to nie ich sprawa”.³¹ Z jednej strony Europa staje się Europą ekspertów (a nie Europą, o jakiej marzyli Romain Rolland czy

²⁸ W. Lepenies, *Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa*, *op. cit.*, s. 47.

²⁹ W. Lepenies, „The Failure of the Interpreting Class in the Two Germanies”, *op. cit.*, s. 915, kursywa moja - MK.

³⁰ Ibidem, s. 911.

³¹ Ibidem, s. 914.

Heinrich i Tomasz Mannowie, choć wiele ich, jak wiadomo, różniło), wspólnotą ekonomiczną nastawioną na zysk, lecz z drugiej strony zdanie powyższe odnieść można i do sytuacji rządzących – w różnej mierze w różnych państwach, bo wiele zmieniło się od pierwszych lat po 1989 roku – intelektualistów Europy Środkowej: jak moralisci mają się spierać o podatek od wartości dodanej nie zamieniając się w ekspertów? Czy inna droga jest w ogóle możliwa? Co wyniknie z nieuniknionego spotkania zachodnich „ekspertów” i środkowoeuropejskich „moralistów” (by pozostać przy tej idealizującej opozycji)? Co wyniknie z konfliktu dwóch kultur politycznych, z których druga jest dla świata zupełną nowością? W sporze z totalitaryzmem, kultura pokonała władzę, estetyka i moralność dokonała zmian politycznych (i proroczo Herbert powiadał, iż „nie należy zaniedbywać nauki o pięknie”). Jednak czy kultura może utrzymać się przy władzy w twardej konfrontacji z polityką polityków i wiedzą ekonomiczną ekspertów?

Wolf Lepenies uchwycił w swoich rozważaniach niezwykle ważne wydarzenia, których status może okazać się z czasem jedynie epizodyczny. Niezależnie od tego, co się aktualnie dzieje i co się wydarzy – o czym autor *Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa* świetnie wie i o czym pisze – pod koniec dwudziestego wieku jesteśmy świadkami heroicznego powrotu bohatera, który jako część społeczeństwa zrodził się sto lat temu we Francji i nazwał się *l'intellectuel*. Powiada autor, iż u kresu naszego wieku, wraz z upadkiem komunizmu, doświadczamy „rehabilitacji intelektualisty” i obserwujemy jego „heroiczny powrót na scenę polityczną”.³² I w takich sytuacjach, przymuszeni przez wydarzenia historyczne, intelektualiści mają prawo złamać regułę, którą przywołuje Kant cytując Bacona: *de nobis ipsis silemus*, o sobie – zachowajmy milczenie. 1989 rok po raz kolejny w historii dał asumpt do refleksji nad polityczną i publiczną rolą intelektualistów. Albowiem odegrali oni w tych wydarzeniach bardzo znaczącą rolę. I gdy zastanowić się nad dyskusjami francuskimi, jakie po 1983 roku dotyczyły głośnej kwestii tzw. „milczenia intelektualistów” (*le silence des intellectuels*), w których brało udział szerokie grono filozofów, socjologów, historyków – a które można prześledzić w pismach J.-F. Lyotarda, J. Baudrillarda, J. Derridy; gdy zastanowić się nad dyskusjami wokół *l'affaire Heidegger*, jakie osiągnęły wprost niespotykane rozmiary po wydaniu w 1987 roku książki Victora Fariasa (*Heidegger et le nazisme*), a w których wzięli udział niemal wszyscy aktywni filozofowie, uważając swój udział za wręcz obowiązkowy; czy też gdy zastanowić się nad dyskusjami, które ogarnęły część amerykańskich filozofów, krytyków kultury i teoretyków literatury po odkryciu pro-nazistowskich pism czołowego amerykańskiego teoretyka literatury Paula de Mana, powstałych w latach 1940-42 w okupowanej Belgii – a więc gdy zastanowić się nad tymi wszystkimi dyskusjami, to okaże się, iż poprzedziły one dyskusje o publicznej roli intelektualistów w 1989 roku po upadku komunizmu, wychodząc w gruncie rzeczy od problemów i dyskusji o początkowo przynajmniej

lokalnym zasięgu. Ani walka z „dekonstrukcją” i „teorią” na amerykańskiej Akademii, ani walka z ponietzscheańską i poheideggerowską „myślą różnicy” w filozoficznej kulturze francuskiej, ani nawet powrót do traumatycznych wydarzeń II wojny światowej („sprawa Heideggera” z 1933 roku i cały tzw. *Historikerstreit* w Niemczech wokół wyjątkowości Holocaustu) nie płynęły bezpośrednio z wydarzeń politycznych i publicznej oraz politycznej roli, jaką odgrywali intelektualiści.

Otóż wydaje mi się, iż wydarzenia 1989 roku (jak również nieco wcześniejsze i nieco późniejsze) nie znalazły conceptualnego rozwinięcia i nie spotkały się z teoretycznym oddźwiękiem w dyskursie toczącym się wokół postaci intelektualisty, żywym od lat osiemdziesiątych głównie we Francji. Bodaj największy wpływ wywarły na dwóch filozofujących socjologów: Zygmunta Bauman i Wolfa Lepeniesa, obydwu z różnych względów blisko związanych z Europą Środkową.³³ Niezależnie od tego, czy czyta się takie anglosaskie tomy jak *Intellectuals: Aesthetics, Politics, Academics* (1990), *Knowledge and Power. The Changing Role of European Intellectuals* (1996) czy *Intellectuals and Public Life* (1996)³⁴, czy też francuskie rozważania o intelektualistach pióra Bernarda-Henry Lévy'ego, Pascala Ory czy Jean-Francois Sirinelli'ego, odniesienia do wydarzeń 1989 roku i Lepeniesowego „powrotu bohatera” na polityczną scenę są tam właściwie niewidoczne, czasem epizodyczne. Ot, Lévy powiada na przykład (i to tylko we wprowadzeniu do wydania angielskiego), iż „na Placu Tiananmen, w Pradze, na Berlińskim Murze szukaliśmy znaków zamykającej się epoki, epoki, w której intelektualiści być może cieszyli się największym wpływem”.³⁵ A właśnie ta „asymetria” między Wschodem i Zachodem, o której pisze Lepenies, wtedy zaczęła być po raz pierwszy widoczna. Trop ten jednak pozostał szerzej przez innych myślicieli nierozpoznany. Jakie specyficzne typy intelektualistów dostrzega Lepenies w Europie

³² Ibidem, s. 917.

³³ Zob. zwłaszcza dwie książki Zygmunta Bauman: *Intimations of Postmodernity* (London: Routledge, 1992) oraz *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality* (Oxford: Blackwell, 1995). Pisałem o tym w *Zygmunt Bauman and the Question of the Intellectual in Postmodernity, Working Papers*, vol. 18, Berkeley, CA: Center for Western European Studies, 1997.

³⁴ Zob. *Intellectuals: Aesthetics, Politics, Academics*, ed. B. Robbins, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990; *Knowledge and Power. The Changing Role of European Intellectuals*, Aldershot: Avebury, 1996; *Intellectuals and Public Life. Between Radicalism and Reform*, ed. L. Fink et al., Ithaca: Cornell University Press, 1996.

³⁵ B.-H. Lévy, *Adventures on the Freedom Road. The French Intellectuals in the 20th Century*, op. cit., s. 7 (w wersji francuskiej wspomnianego wprowadzenia nie ma).

Środkowej? Po pierwsze, „aktywni melancholicy”³⁶, po drugie „intelektualiści nie nastawieni na zysk” (*non-profit intellectuals*).³⁷

I jedni i drudzy spotykani są jedynie w tej części świata. „Aktywni melancholicy” to intelektualiści, którzy po 1989 roku przejęli władzę w krajach postkomunistycznych (w różnym stopniu i na różny okres czasu) – to wspomniani już tu „moralisci”, którzy będąc dramaturgami, aktorami, filozofami, poetami, reżyserami filmowymi, artystami czy muzykami, „zachowali pewną miarę moralnej wiarygodności, godność i zdolność inspirowania młodzieży”³⁸, brali czynny udział w opozycji a potem w zwycięskiej, bezkrwawej rewolucji. „Intelektualiści nastawieni na zysk”, gatunek od dawna wymarły na Zachodzie, w czekających Europę niezbędnych zmianach w sposobie myślenia mogą odegrać kluczową rolę w nauce (tak jak „kompetentni buntownicy” mogą odegrać ją w ekonomii a „kosmopolityczni patrioci” w rozwoju demokracji). Kluczowe pytanie o „przepaść w mentalności” pomiędzy Wschodem a Zachodem, uszczegółowione do trzech najważniejszych dziedzin: nauki (kultury), ekonomii, demokracji, wskazuje na kluczowe miejsce kultury w rozgrywających się zmianach. Otóż zdaniem Lepeniesa, o ile w dziedzinie ekonomii i polityki Wschód dołącza do Zachodu (tzn. wolny rynek zastępuje centralnie sterowaną gospodarkę a demokracja parlamentarna zastępuje dyktaturę jednej partii), o tyle w dziedzinie kultury Wschód może z Zachodem się spotkać. Posłuchajmy uważnie, co mówi on o systemie kulturowym naszych społeczeństw: „Mam zamiar argumentować, iż to jest dziedzina, w której my na Zachodzie powinniśmy potraktować niedawne wydarzenia historyczne na naszym kontynencie jako najbardziej oczekiwaną sposobność *nauczenia się czegoś od siebie nawzajem* a nie po prostu sposobność wykorzystania ich jako pretekstu do *uczenia innych*”.³⁹

Owa wzmiankowana powyżej możliwość wzajemnego uczenia się – w dziedzinie kultury, bez eksperymentów w postaci szukania jakiejś „trzeciej drogi” w gospodarce i polityce – pozwoliłaby zachować różnorodność i różnobarwność kulturowych orientacji, które tradycyjnie tworzyły bogactwo Europy. Konkluzje Lepeniesa są daleko idące. Jeśli 1989 rok, jak pisaliśmy, „przydarzył się również Zachodowi”, co jest fundamentalnym przesądzeniem niemieckiego socjologa, to Zachód musi spróbować skorzystać z lekcji historii, która stała się dla niego lekcją pokory. Kultura ekspertów pokazała swoje ograniczenia, bowiem nikt się takiej możliwości nie spodziewał („upadek komunizmu jest zatem o wiele bardziej powodem do skromności niż powodem do triumfu – dla nas wszystkich”, powiada). Błąd wytykany zachodniej politycznej kulturze ekspertów polega

³⁶ W. Lepenies, *La fin de l'utopie et le retour de la mélancolie*, *op. cit.*, s. 26.

³⁷ W. Lepenies, „Science and Scholarship after the End of History”, maszyn. s. 14; „Universal Problems and Particular Mentalities in our Future Society”, maszyn. s. 9; zob. również „Intellectual Responsibilities...”, maszyn. s. 13.

³⁸ W. Lepenies, „The Failure of the Interpreting Class in the Two Germanies”, *op. cit.*, s. 915.

na uleganiu iluzji ostatecznego zwycięstwa, jakby zapomniano o klęsce tej kultury utopijnych przekonań wraz z końcem komunistycznej utopii. Bowiem wedle Lepeniesa kapitalizm to ideologia bez utopijnego celu, lecz zarazem to utopia środków. Nigdzie nie ujął on tego przekonania dobitniej niż w swoim paryskim wykładzie, gdy powiedział, że „kapitalizm od samego początku prowadzi przekonanie jakoby postęp nauki i techniki tworzył niezawodny środek przekształcania całego świata w olbrzymie, uniwersalne społeczeństwo obywatelskie. Dzisiaj tej iluzji należy się wyrzec”.⁴⁰ Kres utopii celów - upadek komunizmu - wpłynął na zachwianie wiary w niepowstrzymany postęp nauki i techniki. Nie branie tego związku między dwiema utopiami pod uwagę jest i krótkowzroczne, i niebezpieczne.

Dopiero w takiej perspektywie można wprowadzić motyw, który ujawnia się silnie w ostatnich pracach Lepeniesa: potrzebę złączenia Europy myśli i Europy polityki, potrzebę stworzenia koalicji między elitami kultury i elitami polityki. Jeśli kultura ma iść w parze z polityką w dzisiejszych transformacjach świata na Wschodzie i na Zachodzie, to kluczową postacią staje się tropiony tu wciąż intelektualista. Stąd, badając „relatywne zalety zacofania”⁴¹, niemiecki socjolog dochodzi do wniosku, iż doświadczenia, jakie niesie z sobą postać „intelektualisty nie nastawionego na zysk” rodem z Europy Środkowej i Wschodniej może pomóc w autoanalizie intelektualistów zachodnich (by pomysł ten ująć w pigułce dwóch zdań z dwóch różnych tekstów: „powinniśmy nawet wziąć go za przykład jako dającego szansę na zmianę niektórych naszych intelektualnych nawyków” oraz „uczyni on coś, czego bardzo potrzebujemy: nauczy nas różnic”). Gdy zawodzi wąska kultura ekspertów, trzeba wracać (nawołuje Lepenies) – w sposób krytyczny – do tradycji oświecenia i oświeceniowego *le philosophe*. *Vorwärts mit der Aufklärung!*, jak powiada hasło z przywoływanego już tu wywiadu z *Der Spiegel*. I jeszcze raz okazuje się, że etos oświeceniowego intelektualisty i filozofa ożywa za sprawą środkowoeuropejskich intelektualistów. O ile historia nowoczesnych intelektualistów jest historią przeceniania przez nich swoich możliwości (i stopniowego odbiegania od ideału nakreślonego w *Encyklopedii*) – o tyle tegoż *philosophe* powrócił na europejską scenę wraz z przyzwoitością, odwagą cywilną, zaangażowaniem w tworzenie społeczeństwa obywatelskiego i niezachwianą wiarą w możliwości rozumu w ulepszaniu świata społecznego, które to cechy określały tych właśnie intelektualistów, którzy doszli do władzy w 1989 roku w postkomunistycznych krajach naszej części Europy.

Zagubiony etos odwagi cywilnej połączonej z intelektualną skromnością (a nie pychą, która z dwudziestowiecznych intelektualistów uczyniła propagandzistów dwóch totalitaryzmów) odnalazł się w narracji Lepeniesa w 1989 roku. I jeśli pisze on o względnych zaletach zapóźnienia i o

³⁹ W. Lepenies, „Intellectual Responsibilities...”, maszyn. s. 3.

⁴⁰ W. Lepenies, *La fin de l'utopie et le retour de la mélancolie*, op. cit., s. 27.

⁴¹ W. Lepenies, „Science and Scholarship after the End of History”, maszyn. s. 13.

wzajemnym uczeniu się od siebie, to ma na myśli zapewne właśnie potencjalne zyski kulturowe, jakie może dać zderzenie kultury cynicznych ekspertów i biurokratów z kulturą sentymentalnych moralistów. Jeśli kultura ma spełniać przypisywane jej fundamentalne zadania – a najważniejszym dzisiaj wydaje się zmiana mentalności – to oświeceniowy intelektualista musi jeszcze raz wkroczyć na scenę, tak jak uczynił to w pewnym momencie w Europie Środkowej i Wschodniej.

Kluczowe zadanie dla intelektualisty można by ująć tak: chociaż kończy się czas utopii (tytułowy *la fin de l'utopie* z wykłady w Paryżu), intelektualista nie ma prawa szukać po raz kolejny schronienia w melancholii (tytułowy *le retour de la mélancolie*). Najlepszym przykładem mogą stać się dzisiaj „aktywni melancholicy” Europy Środkowej, którzy pomagają w rehabilitacji postaci intelektualisty i przywodzą na myśl oświeceniowy etos „filozofa”. Równocześnie etos oświeceniowy pojawia się na Zachodzie, a Lepenies wskazuje jako przykład założenie paryskiej Académie Universelle des Cultures, która ujawniła, jak ważni są dla nas dzisiaj „osiemnastowieczni filozofowie oświecenia”.⁴² Denis Diderot jako współautor hasła „filozof” w *Encyklopedii* może stać się dzisiaj patronem nawrotu do oświecenia w myśleniu o intelektualiście: ostrzegał on nie tylko przed przecenianiem roli rozumu, ale i swojej własnej. Jak pisze o nim autor, „jego intelektualista nie mieszka w wieży z kości słoniowej, a jego codzienne życie nie jest życiem banity. Ponieważ wie, iż ludzie mogą żyć jedynie w społeczeństwie, stara się rozwijać w pełni swój społeczny charakter po to, aby uczynić siebie użytecznym dla bliźnich. Społeczeństwo obywatelskie jest dlań tak godne polecenia jak ziemską boskość: zna jego zasady lepiej niż ktokolwiek inny i widzi swój najwyższy cel w jego doskonaleniu”.⁴³

Pytanie o utopię-melancholię-intelektualistę znajduje tu swoją odpowiedź na dzisiaj: w świecie bez utopii intelektualista nie może popadać w melancholię, a wzorca zaangażowania powinien szukać w tej tradycji oświecenia, która nie jest eurocentryczna. Po raz pierwszy w dwudziestym wieku, dodajmy, intelektualista ma szansę wykroczyć poza zakłętą krąg melancholii/utopii. Po raz pierwszy nie kusi go „ideologia czynu”, która okazała się katastrofalna dla kilku pokoleń pisarzy, filozofów, artystów, którzy dali się uwikłać w rewolucyjne zmienianie świata. Lepenies sprowadza intelektualistę do tradycji nieprzeceniania własnych możliwości – własnej roli, statusu i miejsca w społeczeństwie – jednak zarazem (co niezwykle ważne) wyprowadza kulturę na czołowe miejsce w rozgrywających się w świecie zmianach. Wąskie zmiany proponowane przez ekonomię i politykę nie wystarczają w obliczu wyzwania, jakim jest świat bez utopii; kultura, nauka, sztuka mają powrócić do istotnego miejsca w życiu społecznym.

Czy Lepenies przesadnie nie heroizuje „aktywnych melancholików” – intelektualistów Europy Środkowej i Wschodniej, czy przesadnie nie celebruje politycznej „kultury moralistów”,

⁴² W. Lepenies, „The Future of Intellectuals”, *Partisan Review*, *op. cit.*, s. 111.

czy wreszcie przesadnie nie hołubi owych „intelektualistów nie nastawionych na zysk”? Rzecz jasna, jego rozważania są pełne zastrzeżeń i odpowiednich kwantyfikatorów, lecz, jak mi się wydaje, tak nakreślone postaci potrzebne mu są do skonstruowania ich sytuacji z sytuacją intelektualisty na Zachodzie. Bo im jaśniejsze barwy w postkomunistycznym świecie, tym sam kontrast jest wyraźniejszy. A przecież odwołuje się do świata zachodniego, więc kontrast ten spełnia swoją pedagogiczną i pogładową rolę. Można by powiedzieć, że obie strony opozycji to pewne „typy idealne”, nigdy w rzeczywistości na dłuższą metę nie spotykane. Jednak chociaż rzeczywistość podpowiada, że coraz mniej owych celebrowanych przez Lepeniesa postaci w gwałtownie komercjalizującym się świecie kultury i sztuki, że przeprowadzający rewolucję i stojący na czele opozycji moralisci już dawno zostali odsunięci od władzy na rzecz chłodnych ekspertów (którym często skądinąd daleko do wspomnianej w Collège de France *probité morale*, nie wspominając już o *engagement courageux en faveur des droits de l'homme*), że zniknął gdzieś ów „świeży emocjonalny entuzjazm” z debat i dyskusji w pierwszych latach po 1989 roku, to jednak typ wskazany przez niego jest niezwykle stymulujący.

Czy istotnie tak było i czy istotnie tacy byli otaczający nas wtedy ludzie? Jak zmieniła się nasza część Europy do dzisiaj, i jaki kierunek przyjmują owe zmiany na dłuższą metę? Czy jest tak, że bierzemy ze świata zachodniego pomysły na ekonomię i demokrację, a uczymy się i szanujemy różnice kulturowe? Czy też stajemy się tylko biedniejszym, zapóźnionym, łapczywie nadrabiającym straty, „nowym” Zachodem? Lepenies jak mało kto w Europie Zachodniej widzi te pytania i stara się je eksponować, namawiając do refleksji obie zaangażowane strony. W ferworze ideologicznych sporów wokół „kresu historii” i socjologicznych dyskusji o „upadku komunizmu”, Lepeniesa rozważania o intelektualistach w perspektywie melancholii, utopii i powrotu do tradycji oświeceniowego filozofa brzmią bardzo obiecująco.⁴⁴

⁴³ Ibidem, s. 112.

⁴⁴ Chciałbym wyrazić niniejszym wdzięczność Kosciuszko Foundation z Nowego Jorku, której *postdoctoral visiting fellowship* umożliwiło mi półroczny pobyt na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley.