
Marek Kwiek

Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej.

Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, 1999

© Copyright by Marek Kwiek

Wprowadzenie

*„Tyrania Hegla” i myślenie ponowoczesne
w kontekście pytań o autowizerunek filozofa*

Niniejsze wprowadzenie pomyślane jest jako pierwsza odsłona problematyki całej książki – ujawniająca część pytań i część odpowiedzi, odsyłająca do niektórych dyskusji i niektórych książek, filozofów czy wydarzeń historycznych, o których będzie mowa bardziej szczegółowo w kolejnych rozdziałach. Zarazem dotyka ono odkrywanego tu pola problemowego jedynie powierzchwniowo, nie wnika głębiej, pozostawiając tę pracę kolejnym odsłonom. Poniekąd pokazuje scenerię filozoficzną w punkcie wyjścia, jeszcze zanim dokonała się właściwa praca filozoficzna, jakby udając, że nie zna punktu dojścia i udzielanych na kartach książki prowizorycznych odpowiedzi płynących z przeprowadzanych analiz – po to, aby nie zamykać ruchu myśli w podsumowaniu, streszczeniu czy résumé prezentowanym na samym początku, niejako w pozbawionej szerszego kontekstu pigułce. Wprowadzenie stara się oswoić czytelnika z pewnymi pytaniami i przygotować go na wędrówkę po odczytaniach proponowanych w oparciu o przekonanie o wadze owych pytań dla dzisiejszej kultury. Stawiane tu pytania o autowizerunek filozofa nie są pytaniami ponowoczesnymi (są jawnie nowoczesne i tradycyjne), chociaż, jak sądzę, są one kluczowe w ponowoczesności. Prezentowana tu dystrybucja ról filozoficznych w kulturze i w społeczeństwie odsyła bezpośrednio do dzisiejszych kontrowersji, pokazując z

odmiennej perspektywy ich potencjalne – rzecz jasna nie jedyne – tło.¹ Zanim zaczniemy od rozważań wokół Hegla i przejdziemy do uwag na temat uwikłań filozofii w politykę, chciałbym przywołać pewną myśl Richarda Rorty’ego: *the self-image of a philosopher (...) depends almost entirely upon how he sees the history of philosophy*.² To właśnie w sporach wokół Hegla i Nietzschego w powojennej myśli francuskiej będziemy tu szukać sporów wokół autowizerunku filozofa, zgodnie z Rortowską, mimochodem rzuconą wskazówką.

Uwolnić się od Hegla?

Zacznijmy więc od Hegla. Na początek wyjaśnienia wymaga kilka spraw: choćby tytułowy zwrot „tyrania Hegla”. Otóż interesuje nas tutaj przemożny i trwały wpływ, jaki wywarł on na tuż przedwojenną i powojenną myśl francuską, o tyle jednak, o ile stała się ona obiektem głębokiej niezgody i rozległej krytyki ze strony kolejnego pokolenia filozofów i myślicieli, pokolenia ponowoczesnego, kierującego się w stronę na nowo odczytywanego Nietzschego. A zatem analizować tu będziemy teksty pokolenia Alexandre’a Kojève’a, Jean Hyppolita, Georges’a Bataille’a, czytającego i komentującego Hegla – głównie z *Fenomenologii ducha* – przeciwko któremu wystąpiło pokolenie Jacques’a Derridy, Michela Foucaulta czy Gilles’a Deleuze’a. O ile Hegel był dla pokolenia pierwszego mistrzem myślenia, *maître à penser*, o tyle dla drugiego był on już tylko (i aż) postacią, od której trzeba się koniecznie uwolnić. Paradygmatyczne przestawienie akcentów z Hegla na Nietzschego – ujawnione zostało z największą mocą w dwóch książkach: Gilles’a Deleuze’a *Nietzsche i filozofia* oraz Pierre’a Klossowskiego *Nietzsche i błędne koło*.

¹ Kiedy Zygmunt Bauman rozważając spory o ponowoczesność pisze, że ich stawką – między innymi – jest “spokój ducha, błoga pewność autorytetu, poczucie sensu tego, co się robi”, to również zdaje się odsyłać do pytania o siebie, jakie zadają sobie dzisiaj filozofowie, socjologowie, historycy czy generalnie humaniści. Zob. *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń: Wyd. UMK, 1995, s. 13.

² Richard Rorty, *Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey*, [w:] *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, s. 41.

Od tamtej pory już nie Hegel, a właśnie Nietzsche zdaje się nadawać (do niedawna³) ton francuskiej myśli filozoficznej.⁴

Pytanie, które należy w tym miejscu postawić brzmiałoby choćby tak: co to był za Hegel, wobec którego tak solidarnie wystąpiło pokolenie uczniów Hyppolite'a (wręcz najzdolniejsi uczestnicy jego seminariów – jak Derrida i Foucault). Kim był Hegel dominujący w intelektualnym życiu Francji przez niemal trzydzieści lat, od zrazu nieśmiałych i elitarnych wykładów Kojève'a z Ecole Pratique des Hautes Etudes z lat 1933-1939, po seminaria heglowskie u Hyppolite'a prowadzone w Collège de France na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych? Pytanie o tamtego Hegla – odczytywanego głównie z głośnego, czwartego rozdziału *Fenomenologii* poświęconego dialektyce „panowania i niewoli”⁵ – pomoże nam w rozwikłaniu kwestii skomplikowanych relacji z Heglem myślicieli ponowoczesnych dzisiejszej Francji, co z kolei pomoże nam w analizie dokonujących się przemian autowizerunku filozofa. Odnosimy wrażenie, iż nie można zrozumieć francuskiej antyheglowskiej scenerii bez pytania o to, jaki to był Hegel, skąd się wziął i w jakich okolicznościach się pojawił.

I rzecz nie w analizowaniu francuskich studiów czy badań heglowskich z okresu przedwojennego i powojennego, bo nie one miały wpływ na dzisiejsze i wczorajsze kulturowe oblicze Francji, a zwłaszcza oblicze jej dzisiejszej i wczorajszej filozofii. Hegel zdominował Francję po wojnie – właśnie tyranizował ją i paraliżował swoją obecnością, swoim dyskursem i pojęciowością, jak zresztą wszyscy późniejsi „mistrzowie myślenia.”⁶ To on po wojnie narzucił horyzont pytań i odpowiedzi, był bodaj najpoważniejszym autorytetem filozoficznym. Jak to ujął w imieniu swojego pokolenia Michel Foucault w *L'ordre du discours*, czyli w inauguracyjnym wykładzie

³ Zob. *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* par Alain Boyer et al., Paris: Grasset, 1991.

⁴ Nawiasem mówiąc, niektórzy jawni wrogowie myśli ponowoczesnej – jak Luc Ferry i Alain Renaut – w głośnej (niegdyś) książce *La Pensée 68: Essai sur l'anti-humanisme contemporain* (Paris: Gallimard, 1985) – przedstawiają całą francuską „myśl różnicy” wyłącznie jako radykalizację motywów pochodzących z filozofii niemieckiej. Stąd zresztą bierze się struktura tej książki – rzecz jest o francuskim nietzscheanizmie (Foucault), heideggeryzmie (Derrida), marksizmie (Bourdieu) i freudyzmie (Lacan). Przyjmując taką optykę, w rzeczy samej, wszyscy jedynie powtarzamy – Platona...

⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, tom 1, Warszawa: PWN, 1963.

w Collège de France w roku 1970 – gdy batalia z Heglem toczona Nietzscheańską bronią była już wygrana: „(...) cała nasza epoka, czy to przez logikę, czy epistemologię, czy to przez Marksa, czy przez Nietzschego, próbuje uwolnić się od Hegla.”⁷

Po 1944 roku Francja, jak przyznaje wielu komentatorów, znalazła się w czymś w rodzaju „konceptualnej próżni”. Jak napisał Mark Poster: „istniała tęsknota za fundamentalną odnową – społeczną, polityczną i intelektualną. W sytuacji, gdy socjaliści i komuniści wspólnie zdobywali w wyborach większość głosów, intelektualiści snuli marzenia o nieuchronnej i radykalnej transformacji społecznej. W pełnych nadziei, chociaż ostatecznie niosących rozczarowanie latach powojennych ‘decydującym wydarzeniem filozoficznym’ było odkrycie heglowskiej dialektyki. Istniały zatem bezpośrednie powiązania między upadkiem starego, burżuazyjnego świata, oczekiwaniami kierowanymi w stronę socjalizmu i pojawieniem się zainteresowania Heglem.”⁸ Hegel niespodziewanie zdawał się otwierać nowe perspektywy, dawać nowe możliwości – katolikom, marksistom, egzystencjalistom i fenomenologom – kładąc nacisk na historyczność rozumu i racjonalność historii. Kartezjańska Francja odkrywała w filozofii i dla filozofii historię i jej wagę, a zarazem mogła oderwać się od swojej bezpośredniej przeszłości. Jean Hyppolite pisał w 1944 w *Introduction à la philosophie de l’histoire de Hegel: pour nous Français, la vision de l’histoire de Hegel (...) est indispensable à connaître*.⁹ Jest owa wizja świata niezbędna, ponieważ w tradycji francuskiej od Kartezjusza do Bergsona historia była lekceważona. Hegel Hyppolite’a i Kojève’a wprowadził z wielką mocą na francuską scenę filozoficzną pojęcia zmiany i postępu w historii: zmiany w historii mogły być rozumne, a prowadzące do nich programy polityczne mogły być legitymizowane przez filozofię. Hegłowska filozofia historii była w stanie nadać w powojennej Francji sens zmianom uważanym za konieczne w teraźniejszości. Jak to ujął Hyppolite – „historia i

⁶ O „mistrzach myślenia” we francuskiej filozofii zob. Tom Rockmore, *Heidegger and French Philosophy*, London: Routledge, 1995.

⁷ Michel Foucault, *L’ordre du discours*, Paris: Gallimard, 1971, s. 74.

⁸ Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser*, Princeton: Princeton University Press, 1975, s. 4.

⁹ Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l’histoire de Hegel*, Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1948, s. 94.

rozum interpretują się wzajemnie.”¹⁰ Od 1947 roku, kiedy zostały opublikowane heglowskie wykłady Kojève’a – jak to ujmuje skądinąd wrogi mu komentator, Aimé Patri – „wdychaliśmy nauki Kojève’a wraz z atmosferą czasów.”¹¹ Francuscy hegliści tego okresu – Jean Hyppolite, Alexandre Kojève, Eric Weil – zwrócili się w stronę historii jako źródła prawd i kryteriów sądów: „badali, w jaki sposób filozofia historii może posłużyć za podstawę zrozumienia nowoczesnego świata i dostarczyć odpowiedzi, jak ten świat można zmienić na lepszy. Wykuwali związki między historią i poznaniem jako środki do rozwiązywania kluczowych problemów teoretycznych i zajmowania się współczesnymi kwestiami politycznymi”, jak to ujmuje Michael S. Roth.¹²

Wracając jednak do głośnej myśli Foucaulta – dlaczego jednak w ogóle „uwalniać się od Hegla” – i czy można się od niego uwolnić? Otóż moim zdaniem uwalnianie się od Hegla należy wiązać z uwalnianiem się od pewnego gorsetu społecznych i politycznych zobowiązań coraz bardziej krępującego filozofa tamtego okresu.¹³ W moim sensie taki proponowany na początku lat sześćdziesiątych wybór filozoficzny jest zarazem wyborem moralnym i politycznym (i chociaż przyświeca mi zupełnie inna motywacja, to zgadzam się ze stwierdzeniem Vincenta Descombesa: „Le ‘nietzschéisme’ fait ici appel à un princip normatif – la souveraineté de l’individu – et espère fonder sur ce principe, non seulement une morale personnelle, mais une ligne de conduite politique”¹⁴). Wyborem w pełni świadomym i dokonanym na marginesie wydarzeń politycznych, społecznych, ideologicznych Francji pierwszej połowy lat sześćdziesiątych. W ramach tego wyboru filozof przestaje uznawać za swoją

¹⁰ *Ibidem*, s. 94.

¹¹ Zob. Allan Bloom, wstęp do angielskiego, okrojonego wydania wykładów Kojève’a, *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. James H. Nicols, Jr, Ithaca: Cornell University Press, 1969, s. vii.

¹² Michael S. Roth, *Knowing and History*, Ithaca: Cornell University Press, 1988, s. ix.

¹³ Zgadzam się z Andrzejem Misiem, kiedy pisze (co prawda o dekonstrukcjonizmie) w tekście *O genezie współczesnego antyhumanizmu*: “(...) można by też zaryzykować hipotezę, że dekonstrukcjonizm w sztuce i w naukach społecznych, w tym także w filozofii, jest właśnie efektem – może nie chcianym i nie zamierzonym – walki o wyzwolenie spod ucisku służby społecznej. Ciężar ten często dusił artystów i myślicieli i krępował ich ruchy. Toteż dążyli oni do likwidacji przypisywanych im społecznych obowiązków. Walka ta skończyła się powodzeniem – ale wtedy okazało się, że sztuka (nie cała, rzecz jasna) i filozofia (też tylko pewna jej część, ta najbardziej awangardowa) znalazły się w izolacji, że same zamknęły się w owej wieży z kości słoniowej”. *Derridiana*, wybr. i oprac. B. Banasiak, Kraków: inter esse, 1994, s. 50.

heglowską misję (podtrzymywaną po raz ostatni z taką siłą i z takim intelektualnym rozmachem przez Kojève’a), w ramach której jest on niezbędnym i kluczowym uczestnikiem wielkich przemian historycznych; w ramach której przyjmuje na swoje barki odpowiedzialność za przeszłe, obecne i przyszłe losy świata, za ideologiczne zmagania dwóch wielkich, światowych obozów politycznych, dwóch bloków i dwóch biegunowo odmiennych utopii społecznych; za linearny i niepowstrzymany postęp świata, którego los okazać się może nie mniej przygodny niż los człowieka, jego moralności, społeczeństwa i kultury; za filozoficzne poznanie, które nieodłączne jest od historii, badając jej bieg i odczytując jej mniej czy bardziej „żelazne” prawa; za rewolucje, które z konieczności mają być „krwawe” i „oczyszczające”; za przyjmowaną na swoje barki politykę teraźniejszości i politykę przyszłości.

W ramach przyjmowanego tutaj ze wszystkimi zastrzeżeniami szerokiego, filozoficznego przejścia od „trzech H” do „mistrzów podejrzeń”, od Hegla, Husserla, Heideggera do Nietzschego, Freuda, Marksa, nastąpiło zarazem, jak się zdaje, drugie, drobniejsze przejście, związane ściśle z autowizerunkiem filozofa w kulturze. Najbardziej radykalnie przejście to widać w parze Hegel-Nietzsche: rzecz jest w poważnych, filozoficznych wyborach, i rzecz jest zarazem w prostych wyobrażeniach, jakie przyjmuje się w odniesieniu do reprezentowanej przez siebie profesji. Radykalnie inna odpowiedź na pytanie – kim jesteś i co robisz?, odpowiedź podpowiedziana przez Nietzschego z pomocą jego nowych francuskich komentatorów, rodzi zupełnie nowe pole problemowe dla filozofii kultury. Odpowiedzi są i negatywne, i pozytywne: występuję przeciwko Heglowi i dialektyce, na tym buduję swoją nową tożsamość, albo porzucam heglowskie kwestie i zwracam się w geście poszukiwania autoidentyfikacji w stronę Nietzschego. Oba ruchy pojawiają się w tym samym okresie: możliwości jest kilka, jednak pierwsze, najważniejsze posunięcia wykonali Klossowski i Deleuze kreśląc obraz „nowego Nietzschego.”¹⁵

¹⁴ Vincent Descombes, *Le moment français de Nietzsche*, [w:] *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, op. cit., s. 118.

¹⁵ Nieprzypadkowo odwołuję się tu do hasła „nowy Nietzsche”, taki bowiem nosi tytuł przełomowy dla amerykańskiej recepcji Nietzschego tom pod red. Davida B. Allisona, *The New Nietzsche. Contemporary Styles of Interpretation* (New York: Delta, 1977) z tekstami m.in. Deleuze’a, Klossowskiego, Blanchota, Blondela i Kofman. I pewnie równie nieprzypadkowo Allison w swoim wprowadzeniu pisze o Nietzschem jako o „one of the underlying figures of our own intellectual

Co miał dawać Hegel z *Fenomenologii* swoim powojennym czytelnikom, powojennemu pokoleniu filozofów? Chyba przede wszystkim miał wiązać filozofię ze zmianami zachodzącymi w otaczającym świecie: pokazywał mianowicie, że pewne propozycje polityczne mogą być uprawomocniane przez propozycje filozoficzne, a filozoficzne poznanie może prowadzić do politycznych zmian. Pytanie o sens historii było kwintesencją powojennego heglizmu; zarazem jednak udzielane przezeń odpowiedzi zdecydowanie nie zadowalały nowego pokolenia filozofów.

Jednak w jaki sposób zerwać z Heglem, skoro żyje się i oddycha w filozofii jego dialektyką, myśli się jego językiem, argumentuje jego argumentacją? Tę swoistą niemożność, to kołowacenie języka próbującego przeciwstawić się Heglowi może najpełniej wyraził Emmanuel Lévinas (w tekście *Hegel a Żydzi* z tomu esejów *Trudna wolność*); powiedział on mianowicie tak: „Z pewnością niełatwo sprzeciwić się mowie Hegla. Nie tylko dlatego, że myśli brak śmiałości, lecz dlatego, że język jakby odmawia posłuszeństwa. Nic bardziej żalostnego niż 'wydać opinię o Heglu', zaklasyfikować go...”¹⁶ Język jakby odmawia posłuszeństwa, powie Lévinas, język ogarnia „dogłębna niemota”, powie Foucault, myślenie jakby zatrzymuje się, nie chcąc, nie potrafiąc zgubić znajomych punktów oparcia... Jak uniknąć sytuacji, o której również wspomina Foucault, iż gdy już ruszymy w antyheglowską drogę – to u jej kresu będzie czekał sam Hegel, który w ramach systemu, a zwłaszcza dialektyki, przewidział również wszelki sprzeciw wobec siebie. Jak być „innym niż Hegel”, a nie po prostu anti-Heglem, jak uniknąć potyczek na z góry przez niego wybranym gruncie, przez niego ubitej ziemi, jak obrać nie-heglowską czy obok-heglowską strategię? I właśnie Nietzsche, tak jak go kreślą Derrida, Klossowski czy Deleuze, przyszedł z pomocą całemu pokoleniu. Stał się, jak powiada ten ostatni, „absolutnym

epoch” oraz, co z perspektywy moich rozważań o zmianach autowizerunku filozofa o wiele ważniejsze, o tym, że jego myśl „somehow stands as a model for the tasks and decisions of the present generation” (s. ix, kursywa moja – M.K.). Allison mając tu na myśli, jak sądzę, pokolenie francuskie i młode pokolenie amerykańskie, dopiero poznające tak odczytywanego Nietzschego, łączy jego imię z „zadaniami” i „decyzjami” nowego pokolenia.

Dwie inne bardzo ważne książki z punktu widzenia francuskich interpretacji Nietzschego odczytywanych w Ameryce to: *Why Nietzsche Now?*, ed. Daniel O’Hara, Bloomington: Indiana UP, 1985 (z tekstami m.in. Hugh’a J. Silvermana, J. Hillisa Millera, Rodolphe’a Gasché, Paula Bové i Jonathana Araca) oraz *Looking After Nietzsche* pod red. Laurence’a A. Richelsa, Albany: SUNY Press, 1990 (z tekstami m.in. Jacquesa Derridy, Wernera Hamachera, Jean-Luc Nancy’ego, Sarah Kofman i Philippe’a Lacoue-Labarthe’a). Kluczową rolę w badaniach nietzscheańskiej strony poststrukturalizmu odegrał jednak tom pierwszy, *The New Nietzsche*.

przeciwnikiem dialektyki”, bo przecież filozofia Nietzschego to „absolutna antydialektyka”, a między jednym i drugim, Heglem i Nietzschem, „nie może być kompromisu.”¹⁷

Panorama

Alexandre Kojève interesuje nas tutaj o tyle, o ile ukształtował (wraz z Hyppolitem) obraz Hegla w powojennej Francji, a jeszcze bardziej o tyle, o ile (już sam) przyczynił się do rozpowszechnienia wizerunku filozofa rewolucjonizującego świat społeczny oddziałując poprzez swoje wykłady choćby na Bataille'a, Lacana czy Merleau-Ponty'ego (w *Widmach Marksa* powie Derrida, iż nikt nie mógłby zaprzeczyć, iż odczytanie Hegla przez Kojève'a jest interesujące i „odegrało formującą i nie dającą się pominąć rolę dla pewnej generacji francuskich intelektualistów”¹⁸ na co z kolei brutalnie odpowie Rorty – *so what*, „no i co z tego”, nie jest to żaden powód, by był on dzisiaj interesujący – i nad tą różnicą pewnie warto się zastanowić¹⁹). Z kolei Georges Bataille interesuje nas tu o tyle, o ile w naszym ujęciu jest postacią stojącą na rozdrożu, przyjmującą zarazem dwa niesprowadzalne ujęcia siebie jako myśliciela, filozofem nie przystającym ani do wcześniejszego, ani do późniejszego z analizowanych tu francuskich pokoleń, filozofem zarazem heglowskim i nietzscheańskim (w rozwijanym tu sensie), czytającym w tym samym czasie Hegla i Nietzschego i podchodzącym do lektury jednego z pomocą instrumentarium pojęciowego drugiego. I wreszcie Michel Foucault oraz Jacques Derrida to dwie postaci ponowoczesne – antyfundamentalistyczne „czynniki”, jak chce Jerzy Kmita²⁰

¹⁶ Emmanuel Lévinas, *Trudna wolność*, tłum. A. Kuryś, Gdynia: Atext, 1991, s. 252.

¹⁷ Gilles Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa: Spacja/Pavo, 1993, s. 205.

¹⁸ Jacques Derrida, *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, trans. P. Kamuf, London and New York: Routledge, 1994, s. 72.

¹⁹ Richard Rorty, *A Spectre is Haunting the Intellectuals*, „European Journal of Philosophy”, vol. 3, No 3, December 1995, s. 295.

²⁰ Jerzy Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Poznań: Wyd. IF UAM, 1995. Neopragmatyzm i postmodernizm jest w ujęciu Kmita „czynnym” antyfundamentalizmem filozoficznym, natomiast społeczno-regulacyjna koncepcja kultury jest antyfundamentalizmem „biernym” bądź „niefundamentalistycznym antyfundamentalizmem” (s. 10). Zob. zwłaszcza rozdział „Dwa nurty współczesnego antyfundamentalizmu filozoficznego” i „Projekt kultury bez symboli” oraz: Jerzy Kmita, Grzegorz Banaszak, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*

– u których odwrót od Hegla (bo u Jean-François Lyotarda był to odwrót od Marksa²¹), z pomocą na nowo odczytanego Nietzschego, przyjął najbardziej wyraźne formy.

Manifestem pokolenia uczniów Hyppolite'a stała się książka Gillesa Deleuze'a, *Nietzsche i filozofia*, wydana w 1962. Właśnie w niej po raz pierwszy Nietzsche został zaprezentowany jako anty-Hegel, zaś antyheglizm uznany został za jego filozoficzny znak rozpoznawczy (odczytanie takie potwierdziły dwie wielkie konferencje nietzscheańskie w Royaumont w 1964 i Cerisy-la-Salle w 1972, których plon znalazł się w obszernych tomach, z których ostatni zatytułowany był nieprzypadkowo *Nietzsche aujourd'hui*²²). Owo przeciwstawienie Hegel/Nietzsche potrzebne całemu pokoleniu jest proste i jasne: „... dialektyka jest pracą, empiryzm zaś przyjemnością. A kto powiedział, pisze Deleuze, że więcej myśli tkwi w pracy niż w przyjemności?”, albo – „Nietzscheańskie 'tak' przeciwstawia się dialektycznemu 'nie', afirmacja – dialektycznej negacji, różnica – dialektycznej sprzeczności, radość, przyjemność – dialektycznej pracy, lekkość, taniec – dialektycznej ociążałości, piękna nieodpowiedzialność – dialektycznym obowiązkom.”²³ Przypomnijmy: *Il n'y a pas de compromis possible entre Hegel et Nietzsche*, twierdzi Deleuze. Nie można wedle niego zrozumieć całości dzieła Nietzschego, jeśli nie dostrzeże się „przeciw komu” zwrócone są jego główne pojęcia. A wrogiem jest Hegel. „Wątki heglowskie – powie Deleuze – są obecne w tym dziele niczym wróg, którego ono zwalcza.”²⁴ Nietzsche zamierzał ujawnić wszelkie „mystyfikacje”, które w dialektyce miały znaleźć ostatnie schronienie, zamierzał uwolnić myśl Nietzschego od przygniatającego go „brzemienia” – brzemienia heglowskiej dialektyki. Filozofia Nietzschego jest wręcz niezrozumiała, o ile nie weźmie się pod uwagę jej „zasadniczego pluralizmu”:

(Warszawa: Instytut Kultury, 1994). Zob. również pod tym kątem niektóre ostatnie teksty Anny Pałubickiej: *Racjonalizm i empiryzm w interpretacji kulturoznawczej* (w tomie *Kulturowe konteksty idei filozoficznych* pod red. A. Pałubickiej, Poznań, Wyd. IF UAM, 1997), *Kulturoznawcza interpretacja empiryzmu* (w tomie pod red. A. Pałubickiej, *Szkice z filozofii kultury*, Poznań: Wyd. IF UAM, 1994) oraz *Richarda Rorty'ego koncepcja nauki* (w tomie pod red. A. Jamrozikowej, *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*, Warszawa-Poznań: PWN, 1993).

²¹ Piszę o tym obszernie w książce *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Poznań: Wyd. IF UAM, 1994.

²² *Nietzsche: Cahiers du Royaumont* (Paris: Minuit, 1967) oraz *Nietzsche aujourd'hui* (Paris: Union Générale d'Éditions, 1973).

²³ Gilles Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, op. cit., s. 13, s. 13-14.

„pluralizm jest wynalezionym przez filozofię czysto filozoficznym sposobem myślenia: to jedyna rękojmia wolności konkretnego umysłu, jedyna zasada gwałtownego ateizmu. Bogowie umarli, ale umarli ze śmiechu słysząc, że jakiś Bóg mówi, że jest jeden.”²⁵ Nietzsche widziany oczyma Deleuze'a – ale również i Pierre'a Klossowskiego z książki *Nietzsche i błędne koło*, również i Jacquesa Derridy z *Eperons. Les Styles de Nietzsche*, a ostatnio w Ameryce Alexandra Nehamasa z książki *Nietzsche. Life as Literature* – proponuje „nowy sposób myślenia” – myśl afirmatywną, która w końcu, o co przecież chodzi, „wyklucza wszelką negatywność.”²⁶ Zamiast spekulatywnego żywiołu negacji, przeciwieństwa, sprzeczności – Nietzsche miałby oferować żywioł różnicy, afirmacji i przyjemności. Nadczłowiek Nietzschego u Deleuze'a ma być skierowany przeciw dialektycznej koncepcji człowieka, przewartościowanie – przeciw dialektycznemu zniesieniu alienacji. Dzieło Nietzschego, podsumowując, ma być wręcz „prześlągnięte antyheglizmem.”²⁷

Alexandre Kojève prowadził swoje przerwane wybuchem wojny seminaria w atmosferze inspirowanego przez siebie odrodzenia zainteresowania Heglem, jakie zaczęło się już wcześniej rysować pod koniec lat dwudziestych pod wpływem m.in. marksizmu i rewolucji rosyjskiej. Gdy Alexandre Koyré w 1930 roku zdawał sprawę na międzynarodowym kongresie heglowskim ze „stanu badań heglowskich we Francji”, na wstępie zmuszony był zauważyć, iż wypowiedź jego będzie szczupła i uboga, bowiem nie było w owym czasie ani przedtem we Francji szkoły heglowskiej, ani nawet wybitnego ucznia Hegla.²⁸ Powody, o których wspomina Koyré są rozliczne: przede wszystkim kłopoty ze zrozumieniem Hegla, całkowite zapomnienie,

²⁴ *Ibidem*, s. 171.

²⁵ *Ibidem*, s. 8.

²⁶ *Ibidem*, s. 41. Np. Alexander Nehamas traktuje Nietzschego jako filozofa, który tworzy z siebie dzieło sztuki: „Nietzsche poprzez swoje pisma daje przykład pewnego sposobu, w jaki pewnej jednostce udało się ukształtować siebie – przykład jednostki, która, co więcej, chociaż jest poza moralnością, nie jest moralnie odpychająca. Ta jednostka to nikt inny jak tylko sam Nietzsche, który jest wytworem swoich własnych tekstów. Ta postać nie dostarcza modelu do naśladowania, bowiem składa się zasadniczo ze specyficznych działań – tzn. specyficznych pism – które ją tworzą i które tylko ona mogła napisać”. *Nietzsche. Life as Literature*, Cambridge: Harvard UP, 1985, s. 8.

²⁷ Gilles Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, *op. cit.*, s. 13.

²⁸ Alexandre Koyré, *Rapport sur l'état des études hégéliennes en France*, [w:] *Études d'Histoire de la pensée philosophique*, Paris: Librairie Armand Colin, 1961, s. 205.

w jakie popadł on w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia, kiedy dokonywano przekładów na francuski części jego pism, następnie – „powrót do Kanta”, i wreszcie na koniec protestantyzm Hegla. Doprowadziły one wręcz do ogólnie dominującego „nastawienia wrogości”, a heglizm popadł w „najgorszą niełaszkę.”²⁹ Przełomem stała się pierwsza poważna książka o Heglu pióra Jean Wahla, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929), o której później Jean Hyppolite napisał, iż była szokiem – *une sorte de révélation*. Hegel pojawił się zatem we Francji lat trzydziestych – jakby znikąd (spośród trójki heglowskich pionierów – Wahla, Kojève'a, Koyré'go – dwóch ostatnich było rosyjskimi emigrantami, których losy i zainteresowania rzuciły przed przyjazdem do Francji do husserlowsko-heideggerowskich Niemiec). Tymczasem tuż po wojnie wszystko, co awangardowe, nowoczesne i postępowe, odwoływało się do Hegla i jego dialektyki „panowania i niewoli” z *Fenomenologii*.³⁰ Wreszcie w latach sześćdziesiątych, by nakreślić tę panoramę do interesującego nas tu końca, karta heglowska znowu się odwróciła – rzecz w tym, jak to ujął w cytowanym fragmencie Foucault, aby od Hegla się „uwolnić”. Jak komentuje tę sytuację Vincent Descombes w swojej książce *To samo i inne*: „Różnica między dwoma pokoleniami [mowa o „pokoleniu trzech H” – Hegel, Husserl, Heidegger – i pokoleniu hołubiącym trzech „mistrzów podejrzeń”] polega na odwróceniu znaku, w jakim wyraża się stosunek do Hegla: znak plus zastąpiony zostaje wszędzie znakiem minus. Niezmienne pozostaje zaś samo oznaczenie: istotny jest wciąż ten sam punkt.”³¹ Nie wnikając w szczegóły ewolucji poglądów Kojève'a i opierając się na jego spisanych i wydanych przez Raymonda Queneau wykładach heglowskich oraz niektórych tekstach powojennych (a zwłaszcza na opublikowanej kilka lat temu pełnej korespondencji ze swoim najpoważniejszym filozoficznym

²⁹ *Ibidem*, s. 207, s. 208.

³⁰ Niemieckie *Herrschaft* i *Knechtschaft* to „panowanie i niewola” Adama Landmana, „panowanie i służebność” Marka J. Siemka, angielskie *master* i *slave*, wreszcie francuskie – biegnące od Hyppolite'a i Kojève'a – *maître* i *esclave*. Nowy tłumacz *Fenomenologii* na francuski, Jean-Pierre Levebvre (1991), nawiązując do wymiaru *biblijnego* pary *Herr* i *Knecht* proponuje kolejną możliwość – *maître* i *valet*, oddając jednocześnie „niewolę” jako *servitude*. Warto porównać motywację Marka J. Siemka w: *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Toruń: UMK, 1995, s. 25-26 oraz J.-P. Levebvre'a w *L'oeuvre en mouvement* w heglowskim numerze „Magazine littéraire” (novembre 1991), s. 24 – bowiem z odmiennych pozycji prowadzą one do podobnych rezultatów językowych.

³¹ Vincent Descombes, *To samo i inne*, tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa: Spacja, 1996, s. 19.

adwersarzem, Leo Straussem, która nadaje ich polemice wokół postaci „tyrana” i „filozofa” dodatkowy wymiar) chciałbym stwierdzić, iż jego dzieło jest wspaniałym przykładem propagandowego geniuszu. Geniuszu propagującego zarazem Hegla, Marksa, Heideggera – i samego Kojève'a, posiadającego „magiczną umiejętność opowiadania”,³² podającego swoje rewelacyjne – i rewolucyjne – interpretacje jako przesłanie Hegla do Francji w stu pięćdziesięciolecie rewolucji.³³ Okoliczności historyczne zaiste sprzyjały takiemu profetycznemu odczytywaniu i komentowaniu: okres seminariów heglowskich przypominał swoją intensywnością okres powstawania *Fenomenologii* – odgłosy armat w bitwie pod Jeną, Hegel kończący swoje dzieło, Napoleon, ów *l'âme du monde à cheval*, paradujący pod oknami na koniu. Wojna, przemoc, gwałt, interwencje w Hiszpanii, wreszcie kulminacja przedwojennych napięć w postaci wybuchu wojny światowej. Wojny tak światowej – o takim „światowym” właśnie wymiarze, jak światowe po raz pierwszy w historii były wojny napoleońskie. Znowu kluczem do myślenia o świecie stała się Historia, pisana przez duże „H” (napisał Czesław Miłosz w krótkim tekście o Albercie Camus, iż w latach czterdziestych i pięćdziesiątych intelektualistów francuskich fascynowała Historia: „nas również – powiada – ale w inny sposób. Oni tęsknili do osobistego nasycenia się historycznością. My byliśmy nią nasyceni w nadmiarze...”³⁴).

Jednym ze słuchaczy heglowskich wykładów Kojève'a był Georges Bataille, który równolegle i równocześnie starał się pisać o Nietzschem, protestując jako pierwszy we Francji przeciw zawłaszczaniu go przez ideologię nazistowską w ramach tego, co „Acéphale” nazwał *réparation à Nietzsche*.³⁵ Powiada się czasami, iż intencja Bataille'a była od początku antyheglowska, a za narzędzie w zmaganiach z

³² *Ibidem*, s. 21.

³³ Powiada się czasami, iż Kojève dał Francji „interpretacje” Hegla, a Hyppolite – „komentarze”, pierwsze miałyby być subiektywne, często Heglowi obce i niewierne, drugie natomiast stanowić miały przykład obiektywnej, chłodnej i skromnej roboty filozoficznej. Powiada znany heglista, Jacques d'Hondt, że Hyppolite przedstawił głęboki komentarz, Kojève natomiast jedynie zinterpretował niektóre aspekty i niektóre rozdziały *Fenomenologii* – przez siebie specjalnie dobrane. Zob. „Magazine littéraire”, novembre 1991, s. 32.

³⁴ Czesław Miłosz, *Braterski rozmówca*, dodatek do: Thomas Merton, *Siedem esejów o Albercie Camus*, tłum. R. Krempł, Bydgoszcz: Homini, 1996, s. 223.

³⁵ Choćby w takich tekstach jak *Nietzsche i faszyści* czy *Kronika nietzscheańska* zawartych w *Oeuvres complètes*, vol. 1, „Premiers Écrits, 1922-1940”, Paris: Gallimard, 1969.

nim miał mu służyć niezwykle intensywnie i osobiście odczytywany Nietzsche.³⁶ (Twierdził Bataille w *Sur Nietzsche* choćby tak: „oprócz kilku wyjątków, moje towarzystwo na ziemi stanowi głównie Nietzsche” czy też „Moje życie z Nietzschem jako towarzyszem stanowi wspólnotę. Tą wspólnotą jest moja książka”). Jednak osobiście jestem zdania,³⁷ iż Bataille jako jedyny francuski filozof interesującego nas tu okresu nie opowiadał się ani za Heglem, ani za Nietzschem i nie dokonywał wyboru jednego ujęcia miejsca filozofa w kulturze. Jest może raczej tak, iż jako jedyny potrzebował w swoim myśleniu zarówno pierwiastka transgresywnego jak i dialektycznego – w swojej *Summie ateologicznej (L'Expérience intérieure, Le Coupable i Sur Nietzsche)* odsłaniał nietzscheańską część swego dzieła, a w *La Part maudite* jego stronę heglowsko-marksowską. Rozszczepiony na dwoje, Bataille pisał pod znakiem obydwu filozofów, odmawiając zarazem jednoznacznego i trwałego podporządkowania się czy to tekstualności (owej „nieodpowiedzialności”, o której tyle pisze Pierre Klossowski), czy to myśleniu społecznemu. Z jednej strony po nietzscheańsku szukał nie-wiedzy Hegla, tego, co u niego nie-myślane, a znalazł to w „poezji, śmiechu, ekstazie” jako martwych plamkach systemu,³⁸ znajdując się daleko od politycznej czy społecznej misji filozofa, a blisko transgresji ograniczonej do tekstu;³⁹ z drugiej strony tworzył swoją kontrhistorię cywilizacji, w której praca była oznaką niewolnictwa, a nie drogą ku wyzwoleniu, w której moc społeczna wiązała się wyłącznie z destrukcją, a nie z produkcją.

„Dialektyka panowania i niewoli” od czasów Kojève'a, przez Bataille'a z ideą ekonomii ogólnej, a nie ograniczonej, po Foucaulta i Derridę była wedle Descombesa stałym elementem w myśleniu francuskim. Czwarty rozdział *Fenomenologii* stał się najczęściej dyskutowanym – i przyswojonym, a następnie przetrawianym – fragmentem dzieł Hegla. Nic zatem dziwnego, iż opór wobec dominacji Hegla z lat

³⁶ Zob. Bruno Karsenti, *Bataille anti-hégélien?*, „Magazine littéraire”, novembre 1991, s. 54-57. Do kiepskich rezultatów może prowadzić odczytywanie Bataille'a jako po prostu – i jedynie – socjologa: zob. książkę Michaela Richardsona, *Georges Bataille* (London: Routledge, 1994). Za najbardziej filozoficznie interesującą uważam natomiast książkę Jean-Michel Besniera, *La politique de l'impossible*, Paris: La Découverte, 1988.

³⁷ I nie jestem w tym poglądzie odosobniony, zob. Denis Hollier, *Le Dispositif Hegel/Nietzsche dans la bibliothèque de Bataille*, „L'Arc”, 38, s. 35-47.

³⁸ Georges Bataille, *Inner Experience*, trans. L.A. Boldt, New York: SUNY Press, 1988, s. 111.

³⁹ Zob. Allan Stoekl, *Agonies of the Intellectual*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1992.

1930-1960 objawił się i u Foucaulta i u Derridy m.in. w rozważaniach o dialektycznej koncepcji historii, o miejscu rozumu w historii oraz o tej właśnie dialektyce. Weźmiemy tu pod uwagę kilka reprezentatywnych tekstów dla tego okresu, pomijając późniejsze, często w dużej mierze poświęcone Heglowi (jak Derridy *Podzwonne*): *Przedmowa do transgresji* i *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* Foucaulta oraz *Pozycje i Hegelianisme sans réserve* Derridy. Chodzi nam bowiem nie tyle i nie tylko o pokazanie stosunku obydwu myślicieli do filozofii Hegłowskiej, co raczej o wskazanie na przeciwstawienie Heglowi – właśnie Nietzschego, a tam widać je wyraźnie. Atmosferę tego „nowego Nietzschego” może najlepiej oddaje pierwsze zdanie książki Klossowskiego: „jak mówić o 'myśli Nietzschego' nigdy nie odnosząc się do tego, co dotąd o nim powiedziano”... Nietzsche ponadto miał odrzucać postawę „filozofa uczącego”, zrezygnować z pisania „w trosce o ludzką kondycję.”⁴⁰ I nieprzypadkowo Michel Foucault pytany o swoją filozoficzną tożsamość powiadał w *Le Retour de la morale*, swoim ostatnim wywiadzie – w czasie poprawiania ostatnich tomów *Historii seksualności* – że dwa fundamentalne doświadczenia ukształtowały jego rozwój filozoficzny: Heidegger i Nietzsche. Wspominając o swoim „fundamentalnym nietzscheanizmie”, mówi wręcz: *je suis simplement nietzschéen* – jestem po prostu nietzscheanistą.⁴¹

Foucaultowski hołd złożony Bataille'owi w *Przedmowie do transgresji* pokazuje „zwrot nietzscheański” z całą ostrością.⁴² autor pisze tam o pogrążeniu „w śnie o dialektyce i antropologii” (co odsyła zarazem do Hegla i do Kojève'a), z którego obudzić nas może tylko Nietzsche. Jednak język dyskursywny, podobnie jak w przywoływanym cytacie z Lévinasa, staje się „ogołocoony”, „sprowadzony do niemoty.”⁴³ Pozostają nie-heglowscy, nie-filozoficzni myśliciele jak Klossowski czy Blanchot (autor wymienia również Bataille'a), którzy jako jedyni znajdują

⁴⁰ Pierre Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa: Wyd. KR, 1996, s. 62.

⁴¹ Michel Foucault, *Dits et écrits 1954-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris: Gallimard, 1994, vol. 4, s. 704.

⁴² Mówi się również o „zwrocie estetycznym” – zob. James J. Winchester, *Nietzsche's Aesthetic Turn. Reading Nietzsche After Heidegger, Deleuze, Derrida*, New York: SUNY Press, 1994. Szczególnie ważne są moim zdaniem implikacje moralne tego zwrotu w filozofii: np. ostatnio przez Richarda Rorty'ego w *Przygodności, ironii i solidarności* dyskutowane przeciwstawienie moralistów i estetów.

odpowiednie słowa do wyrażania doświadczenia transgresji. Powiada Foucault, tworząc swoistą proporcję, iż „być może okaże się ono [doświadczenie transgresji – M.K.] któregoś dnia równie decydujące dla naszej kultury (...) jak niegdyś było dla myślenia dialektycznego doświadczenie sprzeczności.”⁴⁴ Skoro doświadczeniu sprzeczności odpowiada Heglowskie myślenie dialektyczne, doświadczeniu transgresji musi odpowiadać jakieś zupełnie nowe myślenie – może właśnie samego Foucaulta? Język filozoficzny ogarnąć miała „dogłębna niemota”, natomiast w oddialektyzowanym języku filozof dostrzega, iż istnieje wokół język, „który mówi, a którego nie on jest panem”. Nowe poszukiwanie granic ma zająć miejsce poszukiwania całości, a transgresja ma zastąpić heglowski ruch przeciwieństw. Mowa filozofii pozostaje „skrepowana”, dopóki obok dialektyki nie dostrzeże, iż właśnie w ruchu, gdzie mówi się „to, co nie może być wypowiedziane, spełnia się doświadczenie granicy – doświadczenie, które teraz filozofia będzie musiała przemyśleć.”⁴⁵ Genealog, przeciwstawiony historykowi, dowiadyuje się, iż „poza rzeczami” nie ma pozaczasowej, istotowej tajemnicy, lecz raczej tajemnica, że rzeczy owe nie mają w ogóle istoty.⁴⁶ Foucaultowski genealog jest antyplatoński jak Nietzsche i antyheglowski jak Deleuze.

I wreszcie na koniec Jacques Derrida⁴⁷, który przez całe życie zмага się z Heglem w różnych postaciach, powiadając wręcz, iż stosunek do niego „pozostaje w

⁴³ Michel Foucault, *Przedmowa do transgresji*, tłum. T. Komendant, [w:] *Osoby*, M. Janion, S. Rosiek (red.), Gdańsk: Wyd. Morskie, 1984, s. 309.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 305.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 311, s. 311, s. 315.

⁴⁶ Michel Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, [w:] *Dits et écrits, op. cit.*, vol. 2 (1970-1975), s. 138.

⁴⁷ Jacques Derrida w kontekście moich pytań interesowałby mnie również, chociaż wątek ten tu pomijam, od „etyki dyskusji” z *Limited Inc.* (Evanston: Northwestern UP, 1990), rozważań o odpowiedzialności za odczytania z *Acts of Literature* (New York: Routledge, 1992, ed. by Derek Attridge – odpowiedzialności, a nie „wolnej gry intertekstualności”), po pytania o „zaangażowanie” Heideggera na podstawie analizy kategorii „duch” z *De l'Esprit* (Paris: Galilée, 1987), o Europę z *L'Autre cap* (Paris: Minuit, 1991) i pytania o filozofię jako dyscyplinę – wraz z całym motywem „kto się boi filozofii” z *Du Droit à la philosophie* (Paris: Galilée, 1990) – i o filozofa jako krytyka kulturowego. Derrida jawi się jako punkt odniesienia odmiennych odczytań, w zależności od ujęcia roli filozofa dzisiaj: Rorty'ego (jako autokreator), amerykańskich i brytyjskich dekonstrukcjonistów, walczących z Systemem (Christopher Norris), czy jako pisarz „zabawowy” i „beztroski” wedle Habermasa z jego paryskich wykładów o dyskursie nowoczesności. Odczytania Derridy stanowią doskonały punkt wyjścia do dyskusji o wolności filozofa, również wolności w odczytaniach filozofii. Wreszcie pytanie o Derridę, krytykę społeczną i Marksa można by poprowadzić od krótkich stwierdzeń z *Pozycji* po ostatnie *Spectres de Marx*, powracające do pytań o myślenie i działanie na marginesie dylematów Hamleta.

pewien sposób pracą nieskończoną...”⁴⁸ Heglizm to dla niego „ostatnia synteza metafizyki”,⁴⁹ to kulminacja tradycji logocentrycznej biegnącej od Platona. Derrida nie tworzy jednak, świadomy trudności filozoficznego myślenia przeciwko Heglowi, stanowiska całkowicie antyheglowskiego.⁵⁰ W nawiązaniu do Lévinasa powiada, odkrywając swoją strategię: „odkąd Lévinas mówi *przeciwko* Heglowi, może jedynie Hegla potwierdzać, *już* go potwierdził.”⁵¹ Rozgrywka z Heglem odbywa się na marginesie odczytania dzieła Bataille'a w *L'Écriture et la différence*. Bataille miał wziąć Hegla nazbyt poważnie – nazbyt poważnie miał wziąć wiedzę absolutną.⁵² Porównując „panowanie” Hegla i „suwerenność” Bataille'a, Derrida dochodzi do wniosku, iż Hegel nie dostrzegł możliwości istnienia czegoś poza systemem – owej poezji, śmiechu, ekstazy, które nie są wiedzą i nie dają wiedzy. Eksces, występki, nadmiar – leżą poza rozumem. Nieprzypadkowo duża część powojennej myśli francuskiej wspomina o motywie „szaleństwa” Hegla, zanim nie domknął on systemu: jak mianowicie uznać, że jest się wcieleniem ducha absolutnego, iż obwieszcza się kres ruchu historii, nie będąc jednocześnie – Bogiem? Chociaż nie istnieje definicja Derridiańskiej różni, to gdyby istniała, byłoby nią być może „zniesienie heglowskiego zniesienia *wszędzie*, gdzie ono działa”, powie on w książce *Pozycje*. Stąd pokrewieństwo różni ze wszelkimi operacjami prowadzonymi przeciw „dialektycznej spekulacji Hegla.”⁵³ I u Derridy, i u Foucaulta sprzeciw wobec Hegla rodzi ucieczkę ku Nietzschemu (a Luc Ferry i Alain Renaut, kolejne pokolenie, dzisiejsi przeciwnicy ponowoczesnych nietzscheanistów i ich Nietzschego, wydają tomy zatytułowane

⁴⁸ Jacques Derrida, *Pozycje*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Communia”, 36-38/1988, s. 296.

⁴⁹ Jacques Derrida, *Szyb i piramida. Wstęp do semiologii Hegla*, tłum. B. Banasiak, [w:] *Pismo filozofii*, Kraków: inter esse, 1992, s. 74.

⁵⁰ Włodzimierz Lorenc w świetnej książce *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej* (Warszawa: IF UW, 1994) ujmuje to tak: „Hegel nie pełni jedynie roli negatywnego odniesienia i Derrida daleki jest od intencji wkraczania w opozycyjne przeciwieństwo do całości jego poglądów” (s. 252).

⁵¹ Jacques Derrida, *Przemoc i metafizyka*, tłum. B. Banasiak, [w:] *Pismo filozofii, op. cit.*, s. 175.

⁵² Jacques Derrida, *From Restricted to General Economy. Hegelianism Without Reserve*, [w:] *Writing and Difference*, trans. A. Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1978, s. 253.

⁵³ Jacques Derrida, *Pozycje, op. cit.*, s. 297.

provokacyjnie *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* (1991) – dlaczego nie jesteśmy – nietzscheanistami... Kim więc jesteśmy?⁵⁴)

„Przyszłość świata” a „interpretacja pism Hegla”

Trzymając się interesującej nas tutaj optyki, weźmy pod uwagę postawionych w opozycji do siebie Hegla (Kojève'a) i Nietzschego (Deleuze'a, Klossowskiego czy Derridy). Powiadał Kojève (we fragmencie, do którego będziemy się tu jeszcze odwoływać): „... przyszłość świata, a tym samym sens terażniejszości i znaczenie przeszłości, zależy, w ostatecznej analizie, od sposobu, w jaki interpretujemy dzisiaj pisma Hegla”⁵⁵, czyli skracając i pomijając niuanse – przyszłość świata będzie zależała od tego, czy i w jaki sposób będziemy czytać Hegla. Warto pamiętać dzisiaj o żarliwości tej wiary i stałości przekonania o wartości filozofii, wspólnego nawiasem mówiąc i Husserlowi z ostatnich odczytów w Pradze i Wiedniu, i Heideggerowi z okresu *Mowy rektorskiej*, a nawet po „zwrocie”, któremu można by przypisać sparafrazowane powiedzenie: przyszłość (germańskiego) świata – ale i Europy – będzie zależała od tego, czy będziemy czytać Hölderlina (skoro samego Heideggera chcącego od podstaw zmieniać niemiecką rzeczywistość z pomocą swojej filozofii oddanej na usługi narodowosocjalistycznej rewolucji czytać nie chcemy). Pytania o Hegla zdominowały dużą część powojennej filozoficznej myśli francuskiej: by przypomnieć jeszcze raz Michela Foucault – „cała nasza epoka (...) próbuje uwolnić się od Hegla”. Gwałtownym przeciwieństwem – i antidotum na hegemonię Hegla – okazał się Nietzsche, taki właśnie, jakim widzieli go wspominani Francuzi, a następnie w Ameryce choćby Alexander Nehamas i Richard Rorty.⁵⁶ Nietzsche lekki i

⁵⁴ Luc Ferry i Alain Renaut piszą w przedmowie, że “ci, którzy chcieli być spadkobiercami owego ‘filozofowania młotem’, z pomocą którego Nietzsche pragnął rozbijać bożyszcza metafizyki, uchodzą dzisiaj za ostatnich twórców tradycji filozoficznej, która ulega wyczerpaniu. Dla naszego pokolenia jest to od dawna oczywiste. Zebrane tu eseje (...) świadczą o tym, że filozofia nie jest skazana na nieskończone ćwiczenie dekonstrukcji”, “Préface”, *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, op. cit., s. 7.

⁵⁵ Alexandre Kojève, *Hegel, Marx et le christianisme*, „Critique” 1946, nr 3-4, août-septembre, s. 366, kursywa moja – M.K.

⁵⁶ Richard Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Warszawa: Spacja, 1996. Zob. również moją książkę *Rorty's Elective Affinities. The New Pragmatism and Postmodern Thought* (Poznań: IF UAM, 1996), badającą europejskie uwikłania pragmatyzmu

„perspektywiczny”, bardziej jako autor *Prawdy w sensie pozamoralnym* niż *Woli mocy*, bardziej jako autokreator pytający o „styl” (Derrida) i obdarzony „poczuciem humoru” (Rorty), niż jako filozof pełen powagi, nadużywany później często przez myślicieli jeszcze poważniejszych.

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 (Kojève'owska) „przyszłość świata” może zależeć od „sposobu, w jaki interpretujemy pisma Nietzschego”, czy *jakiegokolwiek innego filozofa*. Najgłośniej mówi o tym Richard Rorty, ściągając na siebie burzę ze wszystkich stron, tak z prawicy, jak i z lewicy (filozoficznej i politycznej), mówi o tym i Zygmunt Bauman, którego „bezsilność intelektualisty”, jego „wycofywanie się do Akademii”⁵⁷, subsydiowanej i pozbawionej kontaktu z oporną materią rzeczywistości, jego rozum tłumaczący, a nie prawodawczy (*interpretive* w miejsce *legislative*) – przełożone na język filozoficzny – oznaczają chyba po prostu świadomość kresu tradycyjnych postaw w kulturze nie tylko filozofa, ale intelektualisty w ogóle.⁵⁸ I Baumana *Intimations of Postmodernity*, i *Legislators and Interpreters* świadczą w zupełnie innym słowniku o tym samym zjawisku ponowoczesnego świata: oto *l'incrédulité à l'égard des métarécits* przez Lyotarda zdiagnozowana w *Kondycji ponowoczesnej*, nieufność powszechna i uzasadniona, pociąga za sobą kryzys statusu intelektualisty, producenta owych metanarracji (brutalnie napisał on o tym w *Nagrobku intelektualisty*⁵⁹).

Rorty’ego oraz monografię Andrzeja Szahaja, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław: Leopoldinum, 1996.

⁵⁷ Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity* (Routledge, 1992). Posłuchajmy: „Osiągnąwszy najniższy poziom politycznego znaczenia, modernistyczni intelektualiści cieszą się taką swobodą myśli i wyrażania, o jakiej nie mogliby marzyć w czasach, kiedy słowa miały polityczne znaczenie. Jest to autonomia bez żadnych praktycznych następstw poza zamkniętym światem intelektualnego dyskursu” (s. 16). Paradoksalnie z pozoru, wzrost irrelevancji uprawomocnienia tradycyjnie dostarczanego państwu przez intelektualistów powoduje wzrost wolności intelektualnej, która przestaje zarazem cokolwiek oznaczać w praktyce.

⁵⁸ Zob. inspirujący, panoramiczny szkic Anny Zeidler-Janiszewskiej *Postmodernistyczny wizerunek (zaangażowanego) intelektualisty*, [w:] *Oblicza postmoderny*, Warszawa: Instytut Kultury, 1992.

⁵⁹ Jean-François Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers* (Paris: Galilée, 1984). Lyotard zajmuje się kwestią roli intelektualisty w kulturze w ramach szerszych rozważań filozoficznych. Chciałbym jedynie zasygnalizować tu kwestie najistotniejsze (pomijając dane bibliograficzne): idea „nagrobka intelektualisty” z *Tombeau de l'intellectuel* – odczytywana od Marksa z *Economie libidinale* ujmowanego tam jako „dzieło sztuki”, a nie „teoretyka”, przez ideę „sprawiedliwości w bezbożnym społeczeństwie” z

Można by się więc zastanowić, czy przypadkiem tak właśnie odczytywana dzisiaj para „Hegel/Nietzsche” nie stanowi jakiejś paraleli dwóch przeciwstawnych autowizerunków filozofa w kulturze francuskiej, oczywiście taki Hegel, spoza którego mruga do nas marksista i heideggerysta Kojève, i taki Nietzsche, którego Heglowi najostrej przeciwstawia chyba 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 z wymienionych tekstów, przez *Anty-Edypa* Deleuze'a i Guattari'ego, Lyotarda z *Economie libidinale*, czy – w USA – Allana Blooma z jednej strony (z jego „znietzscheanizowaną Ameryką”⁶⁰) i Richarda Rorty'ego z drugiej (u którego Nietzsche przeciwstawiony jest Heideggerowi – temu, który „wziął filozofię nazbyt poważnie”, jak mówi tytuł jego recenzji z książki Victora Fariasa⁶¹). „Nowy Nietzsche” w tym kontekście okazuje się ważnym zagadnieniem, a splot „filozofa”, „wolności”, „odpowiedzialności” i Nietzschego to dla moich potrzeb splot o wadze pierwszorzędnej. 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 (tak jak go widział Kojève), 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 zainteresowań.

Instructions païennes, następnie przez *phronesis* jako model sądzenia z *Au juste*, „nieufność wobec metanarracji” i połączenie „pragnienia sprawiedliwości z pragnieniem nieznanego” jako zadanie filozoficzne z *Kondycji ponowoczesnej*, po dyskusje o „zatargach” i protesty przeciwko przekształcaniu ich w rozwiązywalne „spory” z *Le Differend* oraz rozważania o Heideggerze i Żydach z *Heidegger et 'les juifs'*. Wszystko to można odczytywać jako próby odpowiedzi na pytania o kres wieku intelektualistów. Stanowisko Lyotarda z mojego punktu widzenia przechodzi ważną ewolucję: od aktywizmu (z *La Guerre des Algeriens*), poprzez rozczarowanie do „zaangażowania”, po konceptualizację tego rozczarowania na poziomie ogólnej niewiary we wszelkie metanarracje i projekty emancypacyjne (ewolucja od „prawa” do „zdarzenia”, by użyć tytułowych metafor z *Pérégrinations*).

⁶⁰ „Słowem, po wojnie, gdy Ameryka posyłała młodzieży wszystkich krajów niebieskie dzinsy (...) sama sprowadzała niemieckiej produkcji okrycia duchowe, co podważało sens amerykańskiej kultury, której się podjęliśmy, przekonani, że to, co oferujemy, jest dobre i zgodne z prawami człowieka. Nasz krajobraz intelektualny został przebudowany przez myślicieli niemieckich jeszcze bardziej gruntownie niż nasz krajobraz urbanistyczny przez niemieckich architektów”, Allan Bloom, *Umysł zamknięty*, tłum. T. Bieroń, Poznań: Zysk i S-ka, 1997, s. 176-177.

Spójrzmy na pewien tradycyjny i zakorzeniony model w socjologicznym i filozoficznym myśleniu o kulturze; opowiada o nim Zygmunt Bauman tak: „Wszyscy mają wolną wolę, ale niektórzy mają tę wolę jeszcze bardziej wolną: ludzie pełniący funkcje wychowawców świadomie lub nieświadomie wpajają (lub modyfikują) predyspozycje poznawcze, wartości moralne lub estetyczne preferencje innych.”⁶² I oto jesteśmy w samym sercu interesujących nas tu kontrowersji – od Platońskiego pojęcia *basileia* (prowadzącego – *via* Witwicki – do „filozofów-królów”), od Siódmego Listu, przez Kanta *Was ist Aufklärung?* i jego Foucaultowskie interpretacje, przez Hegla – dla którego okresem „szaleństwa”, jak sam pisze, była świadomość, że może być wcieleniem Ducha Absolutnego, po Heideggera *Führung* i jego wiarę z okresu rektoratu w „filozoficzną misję” całkowitej transformacji niemieckiego *Dasein*. Prowadzi nas cytat z Baumana ku rozważeniu przekonania z *Tez o Feuerbachu*, że „filozofowie dotąd jedynie dotąd *interpretowali* świat; chodzi jednak o to, aby go *zmieniać*”. Jest to bowiem stały motyw tradycji filozoficznej – istnieje grupa ludzi, którzy wiedzą więcej niż inni, bowiem mają dostęp do prawdy, którzy odsłaniają ją mocą intelektu i – jeśli tylko zachodzi potrzeba – prezentują ją światu w złagodzonej, gminnej wersji. Filozof-prorok mówił zawsze „co robić”, był niekwestionowanym autorytetem, bowiem znał *najgłębszy* (metaforyka zrywania wierzchnich warstw pozorów, aby dojść do ukrytej istoty!) kontekst, kontekst filozoficzny. Był autorytetem patrzącym „z filozoficznego punktu widzenia”, czyli punktu widzenia świata, ludzkości, uniwersalnego zamiast partykularnego, wiecznego, a nie przemijającego etc. etc. Rozmowa z nim wymagała wzniesienia się ze strony interlokutora na poziom filozoficzny. Jak pisał Richard Rorty w książce *Filozofia a zwierciadło natury* – filozof wypowiadał się we wszystkich sprawach, a jego głos i tak był *ex officio* najważniejszym głosem w dyskusji, bowiem był głosem filozoficznym.

⁶¹ Richard Rorty, *Taking Philosophy Seriously*, „New Republic”, April 1988.

⁶² Zygmunt Bauman, *Wolność*, tłum. J. Tokarska-Bakir, Warszawa: Znak, 1995, s. 10. Zob również. Anna Zeidler-Janiszewska, *O koncepcjach nowoczesności, humanizmie, nihilizmie i śladach nowej antropologii* oraz Marek Kwiek, *Włóczęgostwo filozoficzne. Esej o Zygmuncie Baumanie*, [w:] tomie pod red. Anny Zeidler-Janiszewskiej, *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem. Część I*, Poznań: Humaniora, 1995.

Podsumowanie: filozof czynu, filozofia działania

Innymi słowy, by powrócić do spraw najważniejszych z innej perspektywy, w warstwie najogólniejszej prezentowana tu książka jest poświęcona relacjom między filozofią a polityką, politycznemu zaangażowaniu filozofii bądź jej ucieczce 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 (nawiasem mówiąc pytania o autowizerunek filozofa w innej epoce byłyby pytaniami innej natury – na przykład o jego relacje z religią czy nauką). Nigdy wcześniej filozofowie nie żywili takich nadziei na przemodelowanie społeczeństwa z pomocą polityki (i tym się różnili od licznych wcześniejszych utopistów) zgodnie ze swoją filozoficzną wizją jak właśnie w XX wieku. Jest to zarazem książka o tradycyjnych antynomiach i opozycjach filozoficznych: *bios teoretikos* i *bios praktikos*, teoria i praktyka, myśl i działanie, interpretowanie świata i jego zmienianie, człowiek kontemplacji i człowiek czynu, wieża z kości słoniowej i zaangażowanie etc. etc.

I dlatego jeśli piszę tu o autowizerunku filozofa, to mam na myśli jego autowizerunek ujmowany z punktu widzenia polityki; nie chodzi o to, by usłyszeć odpowiedź: jestem/nie jestem realistą, antyrealistą, pozytywistą, antypozytywistą, metafizykiem czy antymetafizykiem. Nie o takie autodeskrypcje mi w tej książce chodzi, choć w horyzoncie innych pytań mogą być one niezwykle ważne, wręcz nieodzowne. Interesują mnie tu 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, który powiada: „(...) problem stosunku filozofii i polityki w XX w stał się problemem ‘być albo nie być’ filozofii”).⁶³ Dlaczego 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, 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, wieczne i niezmiennie prawa, na spoglądanie na świat *sub specie aeternitatis*.

Kluczowe słowa w takiej perspektywie to choćby rewolucja intelektualna, przemoc, nowy świat, nowy człowiek, nowa era, zmiana, postęp, konstruktywny wkład, przyłączenie się i zaangażowanie czy wymogi chwili. Pytam tutaj o chęć wywoływania zmian politycznych mocą filozofii i poprzez filozofię jako narzędzie, pytam o filozofa jako politycznego „zbawcę” (jak 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 odsonić i ujawnić (stąd biorą się charakterystyczne zwroty odniesione do terażniejszości, jak u Paula de Mana oddającego swoje pióro nazistowskiej rewolucji: *une nouvelle période de l'histoire, périodes révolutionnaires, une date décisive dans l'histoire de la civilisation, une autre ère czy też une ère nouvelle*). 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*?

Książka ta w pewnej mierze stanowi analizę marzeń o filozofii *działającej*, o filozofii czynu – o filozofie przekonanym o swoim posłannictwie jako posłannictwie człowieka działania. 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 tekstów filozoficznych. Jednak oprócz nich w perspektywie 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;

⁶³ Krzysztof Pomian, *Heidegger i wartości burżuazyjne*, [w:] *Heidegger dzisiaj*, “Aletheia”, tom 1(4)/1990 pod red. Piotra Marciszuka i Cezarego Wodzińskiego, s. 471.

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 jedynie 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 Ciorana⁶⁴) 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 nieostre 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. Oba motywy mają do pewnego stopnia organizować prezentowaną książkę, ale nie mają stać się jakimś nowym kluczem pozwalającym na zupełnie nową odsłonę filozoficznego pejzażu. Stoi przecież za nimi 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, de Man, Sartre, Bataille (w analizowanych tu przeze mnie tekstach i w ściśle określonych okresach) – byli o tym przekonani. Dlaczego odpowiadał im właśnie taki

⁶⁴ Zob. Emil Cioran, *Historia i utopia*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa: Wyd. IBL, 1997.

autowizerunek? Co więcej – albo co innego – daje filozofowi „filozofia wspólnoty” niż „filozofia tekstu”, by sięgnąć do dwóch skrajności w ramach długiego continuum? Czym 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? Jednak im filozofia była bliżej świata, tym większe rodziła napięcia. Tym większe miała wyrzuty sumienia (przypomnijmy Jean-Paul Sartre’a z *Prezentacji „Temps Modernes”*: „Człowiek pióra pisze, kiedy inni się biją. Jednego dnia jest z tego dumny – czuje się klerkiem, strażnikiem wartości idealnych. Nazajutrz zaczyna się wstydzić – literatura zaczyna mu zbyt przypominać jakąś specyficzną formę afektacji. Wobec mieszczan, którzy go czytają, świadomy jest swojej godności, ale wobec robotników, którzy go nie czytają, cierpi na kompleks niższości”⁶⁵).

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 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? Co można jeszcze tolerować w okresie rodzenia się nowego porządku, na co można jeszcze przymykać oko, a co trzeba widzieć, niezależnie od swoich planów filozoficznych?

Gdyby trzymać się proponowanych tu niezobowiązująco określeń: filozof-tekstualista nie wziął się znikąd; powstał, 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

⁶⁵ Jean-Paul Sartre, *Prezentacja „Temps Modernes”*, [w:] *Czym jest literatura?*, Warszawa: PIW, 1968, s. 136.

ważne filozoficzne kwestie. Ta droga, po Heglu i Nietzsche, po Heideggerze, została mu odebrana. Świat filozofii został na tyle „odczarowany”, że jego powrót do (Rortowskich) *perennial, eternal problems of philosophy* został uznany za niemożliwy. Pozostał filozoficzny warsztat, tekst – książka, lektury, czyli uniwersum 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.

Kluczowy problem analizowanych tu propozycji filozoficznych można by podsumować 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 filozofię 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, obserwującą, niezaangażowaną, 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. Jak ma się w sytuacji powyżej naszkicowanych wyborów zachować sam filozof? Co ma myśleć o sobie jako o reprezentancie dziedziny kultury

stającej w sytuacjach rewolucyjnych przed radykalnymi wyborami? Odpowiedzi udzielane na powyższe pytania pozwalają prześledzić zmieniający się autowizerunek filozofa – filozofa ujęcie samego siebie. Bowiem, jak dokładnie widać na przykładzie rozważanych w tej książce uwikłań filozofii w politykę, 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 fundamentalne pytanie: kim jestem jako filozof, a co za tym idzie (w różnych tradycjach i z różnym natężeniem) jako obywatel, pedagog⁶⁶, 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 książka ta pyta o filozofa: zakłada, że ujmowanie przez filozofię swojej przeszłości jest sposobem zajmowania stosunku wobec swojej terażniejszości 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

⁶⁶ Zob. z tej perspektywy doskonałą książkę Lecha Witkowskiego: *Edukacja wobec sporów o (po)nowoczesność* (Warszawa: IBE, 1997), w której autor dramatycznie stwierdza: “Pedagogika nie może dłużej od filozofa oczekiwać przepustki i legitymacji przewodnika w kulturze. (...) Filozofia nie jest [już – M.K.] instancją zdejmującą z pedagoga swymi uzasadnieniami ryzyko błędu etycznego czy aksjologicznego. Pedagogika nie ma takiej instancji, poza własną gotowością do ponoszenia i rozliczania się z tego ryzyka” (s. 23). Bo przecież “ponowoczesność odsłania zręby zapotrzebowania na nowy projekt funkcji i koncepcji nauczyciela oraz nowego stylu perswazji kulturowej” (s. 273).

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.⁶⁷ Tożsamość filozoficzna to przecież właśnie również owa udzielana samemu sobie odpowiedź na proste pytanie: kim jestem (jako filozof) i co robię (jako filozof). Odpowiedzi tej poszukiwali wszyscy filozofowie, chociaż rzadko formułowali tak samo pytanie, jak i odpowiedź *expressis verbis*. Kim jestem i co robię – w (zmieniającej się) kulturze, dodajmy od razu. Bardziej tradycyjne pytanie o filozofa „w ogóle”, i jego rolę w kulturze „w ogóle”, rozdziela się na mnogość równoległych pytań zadawanych w różnych miejscach i przy różnych okazjach.

Prezentowana książka stara się uniknąć zafiksowania na tego rodzaju pytaniach uniwersalnych: jej wybór jest określony jasno – chodzi o filozofa w powojennej Francji i jego rolę w kulturze powojennej Francji. Nie są to jednak kwestie obojętne gdzie indziej, chociaż udzielane odpowiedzi, podawane rozwiązania, promowane recepty i zwalczane wskazania w warstwie najbardziej szczegółowej dotyczą Francji. Podobne zagadnienia można by rozważać w odniesieniu do Niemiec czy Ameryki, lecz tylko we Francji ujawniają się one z taką intensywnością i rodzą tak szeroki oddźwięk. Były one stawiane gdzie indziej, często w innych słownikach i z innym rozłożeniem akcentów. Można rzecz jasna nawrót do tych zagadnień określać mianem prowadzącej donikąd autoanalizy, zgodnie z ideą, że gdy nie można uporać się z

⁶⁷ Jerzy Kmita rozróżnia dwa poziomy niezrozumiałości filozofii: radykalny (niemożność uchwycenia pytania) i techniczny (niemożność uchwycenia struktury argumentacji) i powiada: “Dwaj filozofowie w pełni profesjonalni, uprawiający przy tym identycznie nazwaną (w danym czasie) subdyscyplinę filozofii, mogą być dla siebie niezrozumiali *radykalnie!* (...) Idzie o to, że w każdym okresie historycznym nie występuje wśród filozofów profesjonalnych wspólne rozumienie powszechnych aktualnie pytań fundamentalnych. Tym samym teksty filozoficzne są *radykalnie* niezrozumiałe *wewnątrz*: dla profesjonalnej społeczności filozofów poszczególnych epok”. Do zaprzestania stawiania pytań fundamentalnych wzywali: Heidegger, “późny” Wittgenstein, a obecnie postmodernizm i neopragmatyzm: “Owo myślenie o filozofii jest jednak jeszcze w jakimś stopniu myśleniem w ramach filozofii, ponieważ wciąż neguje ją, wykazując nieograniczoną wielointerpretowalność jej tekstów”. Jerzy Kmita, *Świat jako przedmiot uzgodnień społecznych*, [w:] *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, op. cit., s. 39-40.

otaczającym światem, trzeba uporać się ze sobą (swoją profesją). Uważamy jednak namysł nad miejscem filozofa w kulturze za celowy, ważny, potencjalnie interesujący i potencjalnie pożyteczny.

Podsumowując: krótki rzut oka na „tyranię Hegla”⁶⁸ i „myślenie ponowoczesne” zapowiada kwestie, które będą w dalszych partiach tej książki szczegółowo omawiane.⁶⁹ Specyficznie francuska odmiana heglizmu – propagandowe, „mocne” odczytanie Alexandre’a Kojève’a – będzie stanowić przykład „heglowskiego” podejścia do roli i miejsca filozofa w kulturze. Natomiast odpowiedzi Gillesa Deleuze’a, Pierre’a Klossowskiego, Jacquesa Derridy i Michela Foucaulta, o których przed chwilą krótko napomknąłem, zostaną zbiorczo ujęte jako „nietzscheańska” strona powojennej filozofii francuskiej – i w ich pismach będę poszukiwał właśnie „nietzscheańskiego” podejścia do roli i miejsca filozofa w kulturze. Wreszcie odpowiedź dwoista, zarazem „heglowska” i „nietzscheańska” – jakiej udzielał przez lata Georges Bataille, będzie tematem oddzielnego rozdziału. Przejście w filozofii francuskiej znaczone tymi dwoma nazwiskami: Hegla i Nietzschego będzie tu ujmowane jako przejście między dwoma symbolizowanymi przez nie w mojej interpretacji miejscami przyznawanymi sobie przez filozofa w świecie symbolicznym i w świecie rzeczywistym. Skrajne hasła w takim spectrum przyjmowanych ról to „tekstualność” i „wspólnotowość” – które będę się starał rozwijać w kolejnych częściach pracy na marginesie kolejnych dyskusji. By wyprzedzić bieg refleksji: heglowski i wspólnotowy jest w moim ujęciu zabierający

⁶⁸ „Hegel, ce tyran” to tytuł jednego z rozdziałów książki Christiana Ruby, *Les Archipels de la différence. Foucault – Derrida – Deleuze – Lyotard*, Paris: Félin, 1989.

⁶⁹ Zarazem niezwykle istotną kwestią jest dobór bohaterów niniejszej opowieści: ponieważ w żaden sposób nie pretenduje ona do „historii” powojennej myśli francuskiej, a stawia sobie za konkretny, filozoficzny cel analizę zmieniającego się autowizerunku filozofa w kulturze, pomija ona rozważania wokół innych postaci, które mogłyby się w niej znaleźć (choć część z nich i tak pojawia się marginesowo). Mam na myśli przede wszystkim, choć nie tylko, ewoluującego Corneliusa Castoriadis (i grupę „Socialisme ou barbarie”, do której należał również Jean-François Lyotard), awangardową grupę „Tel Quel” skupioną wokół Philippe’a Sollersa, maoistów (w tym Michela Foucaulta w takim ujęciu), Louisa Althussera (od *Pour Marx* po poruszającą autobiografię z ostatnich lat) czy wreszcie Maurice’a Blanchota, Emmanuela Lévinasa i Emmanuela Mouniera. Każda z nich pozwoliłaby na pokazanie kolejnych niuansów politycznego i społecznego wymiaru autowizerunku filozofa. Wolałem jednak dla swoich potrzeb wybrać postaci w sposób bardziej bezpośredni biorące udział w heglowsko-nietzscheańskich zmaganiach, bowiem to z francuskiego Hegla i francuskiego Nietzschego uczyniłem postaci kluczowe dla przeanalizowania zmian autowizerunku filozofa w owym okresie. Pierwszy, ogólny wybór, pociągnął zatem za sobą wybory następne.

się do propagowania radykalnego, rewolucyjnego i (jeśli trzeba) krwawego⁷⁰ zmieniania świata Kojève; tekstualni i nietzscheańscy są w różnej mierze i z różną intensywnością Deleuze, Klossowski czy wreszcie Foucault, starający się już jednak wychodzić poza tę opozycję. Georges Bataille nie daje się w taki sposób zaklasyfikować i w prezentowanym tu ujęciu staje “pomiędzy” (specyficznym, francuskim) Heglem i (specyficznym, francuskim) Nietzschem – “pomiędzy” tekstem i wspólnotą korzystając z drugiego spectrum wyborów, czy pomiędzy słowem filozoficznym jako czynem a słowem filozoficznym jako słowem, i tylko słowem. Zarazem ujmowani z takiej perspektywy są tu Jean-Paul Sartre, Roland Barthes, Maurice Merleau-Ponty, Maurice Blanchot oraz “średni” Michel Foucault, uwikłani w różny stosunek do społecznego „zaangażowania”. Z punktu widzenia nakładanych na siebie ról w kulturze – oraz rozległych i długotrwałych dyskusji, jakie odbywały się we Francji i w Ameryce, a w których brała udział większa część największych filozofów z tych krajów – przebadane zostaną spory wokół uwikłania filozofii w politykę u Martina Heideggera oraz Paula de Mana, twórcy amerykańskiej krytyki retorycznej i jednego z fundatorów szkoły dekonstruktywizmu. I wreszcie z tej samej perspektywy zostanie podjęty namysł nad myślą „późnego” Michela Foucaulta z jego koncepcjami „etyki” jako „estetyki egzystencji”⁷¹ powstającymi w ramach rozległego projektu “historii seksualności” i równoległe do niego.

*

Chciałbym wyrazić w tym miejscu swoją wdzięczność osobom, z których życzliwości i przychylności, wiedzy, doświadczenia i erudycji w różnej mierze korzystałem w trakcie pisania niniejszej książki: Paniom i Panom Profesorom: Zygmuntowi Baumanowi, Stefanowi Morawskiemu, Annie Zeidler-Janiszewskiej, Annie Pałubickiej, Jerzemu Kmicie, Barbarze Skardze oraz Richardowi Rorty’emu z University of Virginia w Charlottesville i Martinowi Jay’owi z University of California w Berkeley. Ich krytyczna lektura poszczególnych rozdziałów, większych

⁷⁰ „La Révolution est non pas seulement en fait, mais *encore essentiellement et nécessairement – sanglante*”, powiada Kojève w *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l’esprit*, Paris: Gallimard, 1947, s. 573, kursywa moja – M.K.

⁷¹ Zob. tekst Anny Zeidler-Janiszewskiej wiążący “egzystencję estetyczną”, Hegla i ponowoczesność: *Hegel, romantyczna ironia i ponowoczesność*, [w:] *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, pod red. S. Czerniaka i A. Szahaja, Warszawa: IFiS PAN, 1996.

fragmentów bądź całości pracy stanowiła dla mnie niezwykle ważny punkt odniesienia. Nie muszę jednak dodawać, że jej wszelkie niedostatki i niedociągnięcia obciążają wyłącznie moje konto. Chciałbym podziękować prof. Tadeuszowi Buksińskiemu, dyrektorowi Wydawnictwa Naukowego IF UAM, za wręcz modelową współpracę wydawcy z autorem przy kolejnej już książce. Chciałbym zarazem podziękować instytucjom, które wspierały moją pracę: mojemu macierzystemu Instytutowi Filozofii UAM w Poznaniu za pomoc finansową w wydaniu książki; ponadto Komitetowi Badań Naukowych, Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, Fundacji Fulbrighta, Fundacji Kościuszkowskiej, oraz programowi Research Support Scheme z Central European University.⁷² I wreszcie, przede wszystkim, chciałbym podziękować mojej żonie Krystynie, za wielką cierpliwość i wyrozumiałość oraz stałe wsparcie – tak ważne zwłaszcza w trudnych chwilach – w trakcie pisania niniejszej książki.

⁷² I would like to acknowledge the support of the following three institutions: the Fulbright Foundation provided me with its fellowship to stay at the University of Virginia, Charlottesville, in 1994/95 where the idea of the book was born and first research was done. The Kosciuszko Foundation provided me with its fellowship to stay at the University of California, Berkeley, in 1996/97 where long passages of it were written. Finally, I was able to complete the book with the generous aid provided by the Central European University within its Research Support Scheme.